

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Katedra systematické teologie

Dogmatická teologie

Pavel Kavalír

KOLEGIALITA EPISKOPÁTU VE SLUŽBĚ JEDNOTY CÍRKVE

Diplomová práce

Vedoucí práce: ThLic. Prokop Brož, Th.D.

PRAHA 2009

PODĚKOVÁNÍ

Děkuji ThLic. Prokopu Brožovi, Th.D. za odborné vedení této práce a za pomoc při její přípravě. Dále děkuji všem, kteří mě v průběhu práce jakkoli podporovali, zvláště pak děkuji své manželce.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a v seznamu literatury jsem uvedl veškeré informační zdroje, které jsem při zpracování použil.

V Praze dne 5. května 2009

.....

OBSAH

ÚVOD.....	6
1 ÚŘAD DVANÁCTI JAKO ZÁKLAD KATOLICKÉHO EPISKOPÁTU	8
1.1 USTANOVENÍ DVANÁCTI U SYNOPTIKŮ A U JANA	8
1.1.1 <i>Dvanáct jako Boží stvořitelství čin v Evangelium podle Marka</i>	<i>8</i>
1.1.2 <i>Dvanáct jako nový Izrael v Evangelium podle Matouše</i>	<i>9</i>
1.1.3 <i>Vyvolení v komunikaci Otce a Syna v Evangelium podle Lukáše.....</i>	<i>10</i>
1.1.4 <i>Dvanáct jako základ společenství lásky v Evangelium podle Jana</i>	<i>11</i>
1.2 APOŠTOLÉ A JEJICH PŘÍPRAVA NA BUDOUCÍ POSLÁNÍ.....	12
1.2.1 <i>Funkce Dvanácti.....</i>	<i>12</i>
1.3 LEGITIMITA DVANÁCTI PO JEŽÍŠOVĚ NANEBEVSTOUPENÍ.....	15
1.3.1 <i>Pomazání Duchem.....</i>	<i>15</i>
1.3.2 <i>Doplnění apoštolského kruhu</i>	<i>16</i>
1.3.3 <i>Volba jáhnů</i>	<i>16</i>
1.3.4 <i>Úloha Petra</i>	<i>17</i>
1.3.5 <i>Otázka Pavlova apoštolského pověření.....</i>	<i>17</i>
2 PRVOTNÍ CÍRKEV A VÝVOJ STRUKTURY ÚŘADU.....	19
2.1 SLUŽEBNÝ ÚŘAD V DOBĚ APOŠTOLSKÉ	19
2.1.1 <i>První náznaky budoucí struktury služebního úřadu</i>	<i>19</i>
2.1.2 <i>Vztah nových úřadů k apoštolátu Dvanácti.....</i>	<i>20</i>
2.2 SLUŽEBNÝ ÚŘAD U PŘEDNICEJSKÝCH CÍRKEVNÍCH OTCŮ.....	22
2.2.1 <i>Ustálení trojí hierarchické struktury.....</i>	<i>22</i>
3 KOŘENY SYNODALITY JAKOŽTO PROJEVU KOLEGIALITY.....	28
3.1 RANÉ DOKLADY BISKUPSKÉ KOLEGIALITY	28
3.2 POČÁTKY SYNODALITY	28
3.2.1 <i>Jeruzalémský sněm</i>	<i>28</i>
3.2.2 <i>Od oblastních koncilů ke koncilům provinciálním</i>	<i>30</i>
3.3 OSM EKUMENICKÝCH KONCILŮ	32
3.4 PAPEŽSKÉ KONCILY	33
4 PRIMÁT ŘÍMSKÉHO BISKUPA V RÁMCI KOLEGIALITY	34
4.1 STRUKTURALIZACE PAPEŽSKÉHO PRIMÁTU V PRVNÍCH STOLETÍCH CÍRKVE	34

4.1.1	<i>Otázka Petrova pověření</i>	34
4.1.2	<i>Svědectví přednicejských církevních otců</i>	36
4.1.3	<i>První předpoklady exkluzivity Říma</i>	38
4.1.4	<i>Římský biskup v kontextu prvních církevních sporů</i>	39
4.2	PAPEŽSTVÍ VE VZTAHU K STÁTNI MOCI	40
4.2.1	<i>Papežský primát po roce 313</i>	40
4.2.2	<i>Známky rostoucího sebevědomí římských biskupů</i>	41
4.2.3	<i>Papežství pod vlivem Germánů</i>	43
4.2.4	<i>Papežství v bojích o investituru a Gregoriánská reforma</i>	45
4.2.5	<i>Velké západní schizma</i>	46
5	VELKÉ KONTROVERZE VRCHOLNÉHO STŘEDOVĚKU	48
5.1	KONCILIARISMUS	48
5.1.1	<i>V boji proti trojpapežství</i>	49
5.2	GALIKANISMUS.....	50
5.2.1	<i>Německý episkopalismus</i>	52
6	REFORMACE	54
6.1	PŘÍČINY A PŮVODCI REFORMNÍHO Hnutí	54
6.1.1	<i>Dva Janové na sklonku středověku</i>	55
6.1.2	<i>Martin Luther</i>	56
6.1.3	<i>Zwingli a Kalvín</i>	56
6.2	KATOLICKÁ REFORMA A PROTIREFORMACE	56
6.3	ANGLICKÝ ROZKOL.....	57
7	TRIDENTINUM (1545–1563)	58
7.1	NĚKTERÉ EKLEZILOGICKÉ OTÁZKY TRIDENTINA	58
8	I. Vatikánský koncil (1869–1870)	60
8.1	HISTORICKÉ POZADÍ.....	60
8.1.1	<i>Osvícenství</i>	60
8.1.2	<i>Francouzská revoluce</i>	60
8.1.3	<i>Sekularizace Evropy</i>	61
8.1.4	<i>Konec církevního státu</i>	62
8.2	TEOLOGICKÝ KONTEXT	63
8.2.1	<i>Dogma o Neposkvrněném početí (1854)</i>	63

8.2.2	<i>Syllabus errorum (1864)</i>	63
8.2.3	<i>Ultramontanismus versus liberalismus</i>	64
8.3	PŘÍNOS I. Vatikánského koncilu na poli ekleziologie	65
8.3.1	<i>Jurisdikční primát</i>	67
8.3.2	<i>Papežská neomylnost</i>	68
9	II. Vatikánský koncil (1962–1965)	70
9.1	První pastorální koncil?	70
9.2	Palčivá témata církve na konci 2. tisíciletí	71
9.3	Přínos koncilu z hlediska biskupské kolegiality	71
9.3.1	<i>Biskupové jako symbol Krista a nositelé plnosti kněžství</i>	72
9.3.2	<i>Kolegialita biskupského sboru</i>	72
9.3.3	<i>Nota explicativa praevia</i>	74
10	POKONCILNÍ VÝCHODISKA PROBLÉMU	77
10.1	Legislativní rovina	77
10.2	Teologická rovina.....	77
10.2.1	<i>Trinitární rozměr kolegiality</i>	77
10.3	Pokoncilní obnova synodality	78
10.3.1	<i>Biskupské konference partikulárních církví</i>	79
10.3.2	<i>Biskupská synoda a synody partikulárních církví</i>	80
10.3.3	<i>Inspirace východních církví</i>	81
10.3.4	<i>Ekumenický rozměr synodality</i>	82
	ZÁVĚR.....	83
	PŘEHLED POUŽITÝCH ZKRATEK	86
	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ	87
	ANNOTATION	91

ÚVOD

Biskupský sbor v čele s papežem představuje uprostřed církve, a často i mimo ni, jedno z nejdiskutovanějších témat. V porovnání s podobnými profánními strukturami je často z nejrůznějších úhlů pohledu posuzován i posvátný úřad církve, je zpochybňována jeho funkčnost, případně nadčasová i nadpřirozená podstata. Tak jako tak jsme konfrontováni historickým vývojem episkopátu i papežství, který je velmi často zatěžován vzájemnými nesváry i nezpochybnitelnými zlořády na obou stranách. Často je na církevní hierarchii pohlíženo jako na pozůstatek středověkých feudálních struktur, nakolik máme z nejrůznějších historických i kvazihistorických pramenů povědomí o skutečnosti, že se s těmito strukturami církev v minulosti opravdu nejednou zapletla. Navíc veřejné mínění ohledně postavení papeže v církvi dost často stírá jeho skutečný právní i teologický vztah k ostatním biskupům, a ty pak degraduje na papežovy pouhé úředníky. I uprostřed našich diecézí jsme často svědky rozpačitého postoje věřících k vlastnímu pastýři, biskupovi, s nemenšími rozpaky hledíme na římský kurialismus i centralismus, a zapomínáme, jaká je skutečná role sboru biskupů i samotného papeže, i na to, že římský biskup je sám součástí biskupského sboru. Několik let po plenárním sněmu naší církevní provincie ještě nedokážeme plně ocenit přínos obnovené synodality, o kterou se mimo jiné i poslední koncil zasloužil.

Tyto a podobné námitky a otazníky se staly výzvou k sepsání následující práce. K jejímu sepsání nás v neposledku vedl trvalý zájem o tuto část katolické ekleziologie, který jsme ostatně již projevili v předchozí bakalářské práci. A také nás k tomu vedla skutečnost, že na českém knižním trhu neexistuje v současnosti monografie, která by se tomuto tématu věnovala jako samostatnému fenoménu. Nacházíme mnoho autorů u nás i v zahraničí, kteří naši problematiku řeší v kontextu celé ekleziologie, mezi nimi stojí v popředí i dnešní papež Benedikt XVI. (Josef Ratzinger) i řada dalších autorů, z jejichž děl jsme čerpali potřebnou inspiraci. K samotnému tématu kolegiality jsme bohužel zde nacházeli jen krátké statě.

Cílem předkládané práce je ukázat, že katolický episkopát funguje na principu kolegiality i to, co tato kolegialita církvi přináší. Dále hodláme na základě studia teologických pramenů dokázat, že základem této kolegiality je jistá svátostná skutečnost, která také zaručuje trvalost tohoto vnitrocírkevního zřízení. Z toho hodláme odvodit, že podstata tohoto posvátného úřadu je zakotvena v trojjediném Bohu a je tedy ve vztahu k historické skutečnosti indiferentní, navzdory nepopíratelné skutečnosti, že její vnější podoba se může v průběhu dějin proměňovat. Chceme také najít vztah papeže ke kolegiu biskupů, připomenout přínos učitelského úřadu církve k vyjasnění zkoumané problematiky a načrtnout možný budoucí vývoj.

K těmto záměrům využíváme historicko-kritické a spásně-dějinné metody s využitím doporučení obsažených v dekretu o výchově ke kněžství *Optatam totius* II. vatikánského koncilu. Nejprve se snažíme najít biblická východiska, poté hledáme stanoviska církevních otců, případně další výpovědi učitelského úřadu církve. Odpovědi na položené otázky hledáme také uprostřed církevních dějin a především v závěrech II. vatikánského koncilu. Ve světle těchto skutečností se pak snažíme danou problematiku promýšlet a zhodnotit. Při studiu pramenů, které byly podkladem pro tuto práci jsme čerpali více méně z teologické a církevněhistorické literatury, která je přístupná v českém jazykovém prostředí.

Chtěli bychom již v úvodu provést jasné vymezení tématu předkládané práce a upozornit, že jsme se z pochopitelných důvodů věnovali především vývoji kolegiality západní části církve a z téhož důvodu jsme prakticky pominuli problematiku východního schizmatu. Zásadní důraz klademe na argumentaci vycházející z novozákonních textů a výpovědí vybraných přednicejských církevních otců. Jde nám tu především o vývoj posvátného úřadu uprostřed prvotní církve a dále také o výpovědi učitelského úřadu církve zejména z nedávné doby, přesněji o jejich souvislost s dvěma posledními koncily. Proto zcela záměrně opomíjíme řadu jistě významných církevních autorů z vymezeného mezidobí. Rovněž předložený velmi stručný historický přehled vývoje papežství si neklade nároky na přesnost. Snažili jsme se pouze upozornit na některé závažné historické skutečnosti a poukázat na určitou proměnlivost, která je se zkoumanou problematikou spojena.

Závěrem si ještě dovolíme upozornit na způsob uvádění biblických citací v textu práce. Na rozdíl od běžných citací, které čtenář nalezne pod čarou, citace z Písma pro lepší přehlednost uvádíme v kulatých závorkách přímo v textu. Zkratky, které užíváme pro označení jednotlivých biblických knih, jsou vysvětleny v seznamu zkratek na konci práce.

1 ÚŘAD DVANÁCTI JAKO ZÁKLAD KATOLICKÉHO EPISKOPÁTU

Chceme-li zkoumat charakter kolegiality episkopátu, je třeba pochopitelně nejprve důkladně zkoumat kořeny, z nichž tato kolegialita vyrůstá. Protože se domníváme, jedná-li se o podstatný prvek Kristovy církve, že nemůže existovat jiný základ, než právě kristocentrický, nemůžeme začít nikde jinde, než na stránkách Evangelia ve společnosti samotného Pána Ježíše. Neboť to byl právě On, který v Duchu svatém určil za základ budoucí církve úřad Dvanácti, jež právě v biskupském kolegiu stále trvá, jak o tom budeme hovořit níže.

Abychom se mohli hlouběji zamyslet nad úřadem Dvanácti, pokládáme za užitečné začít jednotlivými evangelními zprávami v chronologickém sledu tak, jak se biblická věda domnívá, že vznikaly. Pokusíme se na základě biblické exegeze najít některé prvky, které nám mohou pomoci v dalších úvahách.

1.1 Ustanovení Dvanácti u synoptiků a u Jana

1.1.1 Dvanáct jako Boží stvořitelství čin v Evangeliu podle Marka

„Vystoupil na horu a svolal k sobě ty, které si vyvolil; i přišli k němu. Ustanovil (vytvořil) jich dvanáct (které nazval také apoštoly), aby byli s ním, aby je posílal kázat a aby měli moc vymítat zlé duchy (Mk 3,13-15).“

Tuto zprávu nám podává sv. Marek, autor nejstaršího evangelia. Povšimněme si nejprve Markova místopisu – k aktu vyvolení totiž, stejně jako u Lukáše, dochází *na hoře*. Není to jistě žádná náhoda, ale zřejmě promyšlená symbolika. Svatopisec zřejmě této lokalizace použil s cílem zdůraznit výjimečnost samotné události a implicitně tedy i této Kristem ustanovené instituce. K vyvolení Dvanácti dochází na vyvýšeném místě, kde vzdálenost mezi zemí a nebem, mezi člověkem a Bohem je jakýmsi způsobem zmenšená; člověk se tam cítí nebi i Bohu blíž.¹ Právě na hoře často dochází k teofaniím a sdělením Božích výzev lidu.² Pokud ještě zůstaneme u prvního souvětí, můžeme si dále povšimnout další důležité věci – Ježíš sám *svolal* apoštoly, tzn., že on je iniciátorem, on je ten, který oslovuje vždy jako první a apoštolé jsou ti, kteří odpovídají (*i přišli k němu*). Ježíš tu jedná jako Boží Syn, který má plnou moc. A konečně samotné slovo *ustanovil* je u Marka zcela jedinečným slovním výrazem, který je v původním textu vyjádřen řeckým slovem *εποιεσεν*. Toto slovo

¹ Srov. HORÁK Jeroným: Ježíš v evangeliu podle Marka, Velehrad-Řím: Křesťanská akademie Řím, 1986, 87.

² Srov. např. oběť Izáka na hoře Mória (Gen 22,2); předání Desatera na Sínaji (Ex 19,3.20); proměnění na hoře (Lk 9,28-36; Mk 2-13 apod.); ukřižování na Golgotě (Jan 19,17; Lk 23,33) aj.

v Septuagintě také označuje Boží stvořitelskou činnost, hebrejským synonymem je sloveso *bara*, které označuje výhradní stvořitelskou činnost Boží, tedy stvoření z ničeho.³ Můžeme tomu tedy rozumět tak, že v Kristu dochází k novému stvoření (srov. 2 Kor 5,17), jehož hmatatelným znamením je právě úřad Dvanácti. Pozoruhodné také je blíže zkoumat důvody, které vedli Ježíše k ustanovení Dvanácti – na prvním místě Marek uvádí – „*aby byli s ním*“. Prvním důvodem tedy není nějaká konkrétní potřeba. Musíme tu hledat spíše důvody teologické, jejichž středem je Ježíš Kristus jednající v moci Ducha. Ustanovení Dvanácti není nějaká imitace profánní skutečnosti s cílem zajistit spolehlivé fungování společenství Ježíšových učedníků, ale jde o naprosto novou skutečnost. Všechno, co apoštolé z Ježíšova pověření konají je jen důsledkem tohoto ustanovení.⁴

1.1.2 Dvanáct jako nový Izrael v Evangeliiu podle Matouše

„Zavolal svých dvanáct učedníků a dal jim moc nad nečistými duchy, aby je vymítali a uzdravovali každou nemoc a každou chorobu. (Mt 10,1).“ „[...] jděte raději ke ztraceným ovcím z lidu izraelského. Jděte a kažte, že se přiblížilo království nebeské. Nemocné uzdravujte, mrtvé probouzejte k životu, malomocné očišťujte, démony vymítejte, zadarmo jste dostali, zadarmo dejte (Mt 10,6-8).“

Matoušova zpráva se narozdíl od Markovy nezabývá podrobnostmi vlastního aktu vyvolení, neuvádí ani místo, kde k události dochází. Pozoruhodné ovšem je, že k vyvolení Dvanácti dochází poté, co Matouš líčí Ježíšovu citovou pohnutku nad zástupy: „Když uviděl zástupy, bylo mu jich líto, protože byli rozerváni a rozptýleni jako ovce bez pastýře (Mt 9,36).“ Lze tedy vytušit, že Dvanáct tu tvoří základ budoucího sjednocení. O tom hovoří i druhá část zprávy, která konkretizuje misijní poslání apoštolů. Ježíš je poslán k rozptýlenému a rozdělenému lidu, aby je opět sjednotil, a stejně tak i on posílá dvanáct apoštolů, aby předávali jeho poslání.⁵ Matouš jasně naznačuje kontinuitu Božího království se zaslíbeními danými Bohem Izraeli. To ostatně naznačuje i symbolika čísla 12. Starověký Izrael považoval sám sebe za svazek dvanácti kmenů pocházejících od Jakuba-Izraele a jeho žen a konkubín. Tato symbolika si zachovala svůj význam i v dobách oslabení politického významu dvanácti

³ Srov. JAN PAVEL II: Život Kristův. Christologické katecheze Jana Pavla II., Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2002, <http://www.knihovna.net>, (16. 6. 2006).

⁴ Srov. *tamtéž*

⁵ Srov. HARRINGTON Daniel J. (ed.): Sacra pagina. Evangelium podle Matouše, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003, 163.

izraelských kmenů. Obnovený Izrael se k tomuto uspořádání znovu vrátí.⁶ Dlužno ještě říci, že 12 izraelských kmenů zahrnovalo a reprezentovalo celý (!) izraelský lid. Právem mohli tedy být apoštolé považováni za nové praotce, jejichž úkolem je znovuobnovit Izrael v mesiánském pojetí té doby.⁷ Jasnou kontinuitu starého i nového Izraele, ale i naprostou svrchovanost toho nového výslovně potvrzuje sám Ježíš, když apoštolům odpovídá na jejich otázku po smyslu jejich služby: „Amen pravím vám, až se Syn člověka při obnovení všeho posadí na trůn své slávy, tehdy i vy, kteří jste mě následovali, usednete na dvanáct trůnů a budete soudit dvanáct pokolení Izraele (Mt 19,28).“

1.1.3 Vyvolení v komunikaci Otce a Syna v Evangelium podle Lukáše

„V těch dnech vyšel na horu k modlitbě; a celou noc se tam modlil k Bohu. Když nastal den, zavolal k sobě své učedníky a vyvolil z nich dvanáct, které také nazval apoštoly [...] (Lk 6,12n).“

U Lukáše nacházíme další symfonické doplnění předchozích dvou synoptiků. Je tu znovu, ovšem jiným způsobem, vyjádřena mimořádnost aktu vyvolení. K vyvolení dochází (stejně jako u Marka) na hoře, navíc mu ale předchází Ježíšova celonoční modlitba k Otcí. Na jiném místě v Písmu nenacházíme zmínku o tom, že by se Ježíš modlil celou noc. Už to je pozoruhodné, ale především také to, že tím, kdo volí apoštoly je samotný Bůh Otec.⁸ „Církev se zrodila v modlitbě, v níž se Ježíš vydával Otcí a Otec vše předával Synovi. V této nejhlubší komunikaci mezi Synem a Otcem se skrývá pravý a stále nový pramen církve, jenž je současně jejím spolehlivým základem.“⁹ V důsledku je tedy vyvolení aktem trinitárním – dochází k němu na základě vnitrobožské komunikace – Otec tak činí prostřednictvím Syna a v Duchu svatém, kterým byl Ježíš pomazán. Úřad Dvanácti se tak stává trvalou připomínkou skutečnosti, že církev je dílem Trojice. U Lukáše můžeme také najít jistý akcent položený na to, že církev existuje jako jednota v rozdílnosti, přičemž obojí má svůj původ v dokonalé synovské komunikaci Ježíše s Otcem. Naznačuje to formulace: *zavolal k sobě své učedníky a vyvolil z nich dvanáct*. Dvanáct je znamením pro ostatní, patří do společenství, ale zároveň

⁶ Srov. HARRINGTON: op. cit., 163; srov. GNILKA Joachim: Ježíš Nazaretský – poselství a historie, Praha: Vyšehrad, 2001, 164.

⁷ Srov. SCHMAUS Michael: Církev, Bratislava: Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského, 1993, 38.

⁸ Srov. *tamtéž*, 37.

⁹ RATZINGER Josef: Hledět na probodeného, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996, 12.

svým specifickým způsobem stojí i mimo ně. Nazval je apoštoly – poslanými, vyslanci, a tím vystihl podstatu jejich činnosti, budou napříště Kristovými svědky.

Zvláštností u Lukáše je také zařazení události vyvolení do celku evangelia – o události totiž hovoří až v souvislosti s četnými spory mezi Ježíšem a vůdci židovstva. Vyvolení Dvanácti se tak ukazuje jako reakce na odmítnutí Ježíše ze strany tehdejších oficiálních struktur. Ježíšova pozornost se začíná upírat na ty, jenž (jak říká Johnson) „kladně odpověděli na jeho prorocké navštívení; [...] vzniká model rozdělení lidu a je předjímána cesta k jeho novým vůdcům.“¹⁰ To, co se u Matouše zdá být ještě omezené na „obec Izraelskou“, u Lukáše už více naznačuje vyjití mimo tyto struktury.

1.1.4 Dvanáct jako základ společenství lásky v Evangelium podle Jana

„Ježíš řekl Dvanácti: I vy chcete odejít? Pane, ke komu bychom šli? Ty máš slova věčného života. A my jsme uvěřili a poznali, že ty jsi ten Svatý Boží. [...] Nevyvolil jsem si vás dvanáct? A přece jeden z vás je ďábel (Jan 6,67–70).“

Jan se zdá být skoupý na nějaký jistější náznak úřadu. O samotném aktu vyvolení nemluví, ale konstatuje jej už jako hotovou skutečnost. Závažnost tohoto Ježíšova kroku jasně vysvětluje v dalších zmínkách o Dvanácti. „Ne vy jste vyvolili mne, ale já jsem vyvolil vás a určil jsem vás k tomu, abyste šli a přinášeli užitek a váš užitek aby byl trvalý (Jan 15,16).“ Trvalý užitek si jen těžko dokážeme představit bez trvalého pověření. Jan nám také připomíná, že instituce Dvanácti není pozemskou strukturou, nýbrž znamením eschatologické skutečnosti: „Kdybyste byli ze světa, svět by miloval to, co mu patří. Že však nejste ze světa, ale já jsem vás ze světa vyvolil, proto vás svět nenávidí (Jan 15,19).“

Ale proč tedy Jan nevěnuje samotnému aktu vyvolení téměř žádnou pozornost na rozdíl od synoptiků? Můžeme se snad domnívat, že necítil potřebu se tomuto tématu věnovat a že šlo o skutečnost, o které se na konci 1. století už nediskutovalo.

U Jana nacházíme v souvislosti s posvátným úřadem dva převažující prvky, jednak je to poměrně velká pozornost, která je věnována Petrovi, a pak prostředí lásky, které je nezbytné pro přijetí funkce Ježíšova učedníka. V prvním případě uveďme jeden reprezentativní příklad za všechny, jímž je Petrovo vyznání Zmrtvýchvstalému Ježíši a Ježíšovo následné předání plné moci. „Šimone, synu Janův, miluješ mne? Odpověděl: Ano, Pane, ty víš, že tě mám rád. Řekl mu: Buď pastýřem mých ovcí (Jan 21,16)!“ V druhém případě vzpomeňme na Ježíšův příkaz

¹⁰ Srov. JOHNSON Luke Timothy: Sacra pagina. Evangelium podle Lukáše, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, 126.

daný učedníkům: „To je mé přikázání, abyste se milovali navzájem, jako jsem já miloval vás. Nikdo nemá lásku než ten, kdo položí život za své přátele. Vy jste moji přátelé, činíte-li, co vám přikazuji. Už vás nenazývám služebníky, protože služebník neví, co činí jeho pán. Nazval jsem vás přáteli, neboť jsem vám dal poznat všechno, co jsem slyšel od svého Otce (Jan 15,12–15).“

1.2 Apoštolé a jejich příprava na budoucí poslání

1.2.1 Funkce Dvanácti

1.2.1.1 Odhalování velikonočního tajemství

Jestliže si Ježíš vyvolil jistý úzký okruh učedníků, očekávali bychom, že jim hned v počátku svěří nějaký mimořádný úkol. Záhy jsme ovšem konfrontováni se skutečností, že o žádnou zjevnou výjimečnost prozatím nejde. Kromě Dvanácti Ježíš posílá i jiné učedníky, jak se třeba dozvídáme prostřednictvím zprávy o Poslání sedmdesáti, apod. (srov. Lk 10,16). Přeci jen tu ovšem několik odlišností najít lze. Zmínili jsme například mimořádné okolnosti jejich vyvolení. Není tu pochyb o naprosto promyšleném a jasně definovaném určení jejich identity samotným Ježíšem, navíc, jak bylo již řečeno, naprosto v souladu s vůlí Otce. Přesto poněkud kriticky připusťme, že v samém počátku apoštolské služby nebylo žádné univerzální poslání. Poslání apoštolů bylo úzce vymezeno, co do svého určení, pouze na lid Izraele a pokud jde o rozsah kompetencí, museli se apoštolé zodpovídat Ježíši z každého dílčího úkolu.¹¹ Není-li mimořádnost Dvanácti dána *a priori* funkcionálně, tedy vyžádaná nějakou konkrétní potřebou, přisvědčuje to tím spíše našemu tvrzení, že už od počátku šlo o *posvátný úřad*.

Nicméně, Písmo přeci jen dokládá několik situací, kde je patrná vyšší intenzita vztahu mezi Ježíšem a Dvanácti (mnohdy alespoň k několika z nich) a kdy můžeme krok za krokem pozorovat zcela jasný Kristův záměr. Všimněme si třeba u Lukáše vyprávění o vzkříšení Jairovy dcery. Petr, Jan a Jakub, tedy tři z apoštolů, mají jediní, kromě rodičů dívky, příležitost být svědky tohoto velkého zázraku, jakým návrat ze smrti do života bezpochyby je. Zdá se, jakoby šlo o jednu z prvních lekcí, která měla apoštoly připravit na budoucí šťastné rozuzlení velikonočního dramatu. Třebaže první předpověď utrpení přijde až záhy a zřejmě se setká se stejným nepochopením, jako událost v rodině Jaira. Nejinak i při Proměnění na hoře apod. Šlo snad o chybu Ježíšovy pedagogiky? Rozhodně ne! Na zúročení však musíme počkat do Velikonoc, tehdy apoštolé pochopí (srov. Lk 24,45). Ovšem už tím, že právě jim odhaluje Ježíš

¹¹ Srov. SCHMAUS: op. cit., 39.

mesiánské tajemství (jistěže zprvu trochu opatrně a s postupně rostoucí razancí) nabývají svého mimořádného postavení. Tím, že pouze jim jsou určeny předpovědi o utrpení i poučení o pravém smyslu následování (srov. např. Mk 8,31; 9,30n; 10,32n; Mt 10,5–33) a pouze oni smí slavit Poslední večeři se svým Mistrem¹², se stávají výjimečnými, a to dokonce jednou provždy, jak se o tom šířeji zmíníme v kapitole o jejich následovnících. „Ježíš skutečně povolal Dvanáct jako nejdůvěrnější skupinu svých přívrženců a v tom už viděl základ Božího království,“¹³ přisvědčuje Schmaus.

Důležitý fakt, že Ježíš ustanovil instituci Dvanácti za základ Božího království, potvrzuje ve své ekleziologické úvaze i Josef Ratzinger: „Vytvořením okruhu Dvanácti se Ježíš představuje jako praotec nového Izraele, přičemž dvanáct mužů bylo ustanoveno jako jeho původ a základ.“¹⁴ V této souvislosti také Ratzinger uvádí důležitý prvek, který považuje za primární úkol apoštolů už v době jejich ustanovení, totiž vytvářet *společenství*.¹⁵

1.2.1.2 Příjemci Ježíšovy plné moci

Vraťme se k úplnému počátku úřadu Dvanácti. Matouš píše v 10. kapitole: „Zavolal svých dvanáct učedníků a dal jim moc nad nečistými duchy, aby je vymítali a uzdravovali každou nemoc a každou chorobu (Mt 10,1).“ Věnujme nyní pozornost výrazu „dal jim moc“. Už zde, záhy po ustanovení Dvanácti, Ježíš deleguje svou moc (byť v přesně definovaném a omezeném rozsahu) na apoštoly! Mimochodem, uvědomme si, že vymítat nečisté duchy a uzdravovat nemoci může jen ten, kdo je sám obdařen Boží mocí (srov. např. Lk 11,20). V zápětí Ježíš dává apoštolům dokonce příkaz, který se stane ústředním mottem pro jejich službu: „Jděte a kažte, že se přiblížilo království nebeské [...] (Mt 10, 7).“ Že tak Ježíš nečiní z vlastní vůle, nýbrž v souladu s vůlí Otcovou a v Duchu svatém, nám dokládá on sám, když o sobě tvrdí, že je poslaný (*apostoloi*) od Otce: „Kdo přijímá vás, přijímá mne; a kdo přijímá mne, přijímá toho, který mne poslal (Mt 10,40),“ přičemž upozorňuje apoštoly, že to nejsou oni, kdo mluví: „[...] ale mluví ve vás Duch vašeho Otce(Mt 10,20b).“¹⁶

¹² Úryvek, v němž např. Lukáš uvádí scénu ustanovení Eucharistie, jednoznačně zmiňuje jako svědky právě apoštoly, pouze jim tedy Ježíš svěřil toto tajemství (srov. Lk 22,14).

¹³ SCHMAUS: op. cit., 37.

¹⁴ RATZINGER Josef: *Církev jako společenství*, Praha: Zvon, 1994, 15.

¹⁵ Srov. *tamtéž*.

¹⁶ Řecké sloveso *apostelló* znamená poslat. SZ označuje slovem *apostolos* vyslance, kterým přísluší stejná úcta jako králům. Stejně tak by toto slovo vystihovalo úkol proroků, třebaže jej v tomto případě SZ neužívá. Nový zákon se k tomuto označení vrací. O jeho významu hovoří i úryvek z Janova evangelia – „Služebník není větší než jeho pán, ani apostolos není více než ten, kdo jej vyslal.“ (srov. Leon-Dufour, X.: *Slovník biblické teologie*, druhé vydání, Praha: Academia, 2003, 11.).

Už velmi konkrétně zní Ježíšovo předání plné moci apoštolům prostřednictvím pověření svazovat a rozvazovat: „Amen, pravím vám, cokoli odmítnete (rozvázete) na zemi, bude odmítnuto (rozvázáno) v nebi, a cokoli přijmete (svázete) na zemi, bude přijato (svázáno) v nebi (Mt 18,18).“ Po svém zmrtvýchvstání toto pověření Ježíš ještě dokonce rozšiřuje o moc odpouštět hříchy (srov. Jan 20,23). Co tato Kristova slova v důsledku znamenají? Apoštolé mají od nynějška oprávnění (jistěže v Duchu svatém) rozhodovat o tom, co je, či není v souladu s nároky Božího království, mají právo rozhodovat ve věcech víry i mravů.¹⁷

„Pokud Dvanáct vykonává v Božím domě určitou disciplinární moc, musí být také schopni autoritativně rozhodovat o tom, co je před Bohem správné, tedy co je dovolené a co zakázané. Disciplinární moc bezpodmínečně předpokládá moc rozhodovat o nauce. [...] Co apoštolé nařídí, bude uznáno Bohem jako Jeho vlastní rozhodnutí.“¹⁸

1.2.1.3 Reprezentanti Krista uprostřed společenství

V moci odpouštět hříchy dostali apoštolé kompetence zprostředkovávat Božímu lidu přístup ke Kristu skrze velikonoční tajemství. Důrazněji ještě v souvislosti s tzv. Velkým misijním příkazem: „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtíte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého a učte je, aby zachovávali všechno, co jsem vám přikázal. A hle, já jsem s vámi po všechny dny až do skonání tohoto věku (Mt 28,19b–20).“ Apoštolé jsou pak těmi, kteří umožňují ostatním vstup do plného společenství s Ježíšem, přičemž také sami vstupují do společenství s ostatními učedníky.¹⁹

Ještě si snad závěrem můžeme připomenout jedno místo v Písmu, které potvrzuje naše přesvědčení o existenci úřadu už v podobě Dvanácti apoštolů. Jistá pasáž v Janově Zjevení vizionářsky popisuje podobu Nového Jeruzalému: „A hradby města byly postaveny na dvanácti základních kamenech a na nich bylo dvanáct jmen dvanácti apoštolů Beránkových (Zj 21,14).“

Vše co jsme nyní řekli o výjimečnosti Dvanácti, nezakládá ovšem žádné právo na nějaké elitářství této skupiny apoštolů. Nesmíme zapomínat na základní schéma, podle něhož působí spásná Boží moc. Připomeňme, že apoštolé nečiní nic sami ze sebe, ale vždy na základě Ježíšova poslání. Výstižně to vyjadřuje Ratzinger: „Nic z toho, co vytváří apoštolské konání, není produktem vlastních schopností. Ale v tomto nic jejich

¹⁷ Srov. SCHMAUS: op. cit., 44.

¹⁸ *Tamtéž*, 45.

¹⁹ Srov. *tamtéž*, 45–47.

vlastního spočívá jejich společenství s Ježíšem, který je též zcela od Otce, pouze skrze něho a v něm, a vůbec by neexistoval, kdyby stále nevycházel z Otce a nevracel se k Otci.²⁰ V souladu s tím rovněž připomíná i prof. Pospíšil, navazující na Schmausovu definici moci v církvi jakožto „kristokracii“, když říká: „Kristokracie se vyznačuje především tím, že vláda se ztotožňuje se službou, která má rysy sebevydání směřujícího k tajemství kříže. [...] Kde jinde nachází svůj střed jednota křesťanů, než v kříži Ježíše Krista.“²¹

1.2.1.4 Svědkové Zmrtvýchvstání

Školu apoštolské služby tedy dokončuje oněch Dvanáct až po Velikonocích. Jakkoli by se mohlo na první pohled zdát, že ve zkouškách neuspěli, dokonce ten, který měl být skálou Církve zklamal, přece jim vzkříšený Ježíš opakuje své původní příkazy, které ovšem překračují svoji původní časovou i prostorovou vymezenost: „[...] jděte raději ke ztraceným ovčím lidu izraelského (Mt 10,6),“ aby mohly být plně rozvinuty do své univerzální šíře: „Jděte ke všem národům [...] (Mt 28,19nn).“ Snad právě nedokonalost nositelů úřadu Dvanácti, včetně Jidášovy zrady, poukazuje na skutečnost, že tento úřad nepochází od lidí, ale má těžiště v Kristu. Teprve skrze jeho smrt na kříži je skutečně dotvořen.

Nezbývá než konstatovat, že evangelium je určeno všem národům pro všechny věky a ve funkcích jeho pozemských hlasatelů jsou znovu jednoznačně potvrzeni apoštolé. Ti jsou zároveň ujištěni stálou Ježíšovou přítomností. Bylo by možné, aby se úkol hlásat radostnou zvěst (která už je v tuto chvíli apoštolům mnohem srozumitelnější než tomu bylo původně) všem národům, jevil jako uskutečnitelný prostřednictvím pouze jediné konkrétní generace zcela konkrétních (nyní už pouze jedenácti) lidí? Navzdory tomu, že byl druhý příchod Páně netrpělivě očekáván, se nám tato eventualita jeví jako krajně nepravděpodobná.

1.3 Legitimita Dvanácti po Ježíšově Nanebevstoupení

1.3.1 Pomazání Duchem

Ježíšovým zmrtvýchvstáním jeho pozemská aktivita zdaleka nekončí, třebaže se omezuje pouze na apoštoly a zahrnuje především jejich hlubší uvedení do tajemství Božího království „[...] po čtyřicet dní se jim dával spatřit a učil je o království Božím (Sk 1,3b).“ Apoštolům je

²⁰ RATZINGER: Církev jako společenství, 77.

²¹ POSPÍŠIL Ctirad Václav: Hledání nových způsobů výkonu primaciální pravomoci, in: HANUŠ Jiří (ed.): První sněm celosvětové církve. První vatkánský koncil 1869–1870, Brno: CDK, 2001, 72.

slíbena pomoc Ducha svatého, v jehož síle budou moci plně uskutečňovat své poslání v době, kdy Pán už nebude fyzicky s nimi. Znovu je tu připomínka, že jejich poslání je již plně univerzální: „[...] dostanete sílu Ducha svatého, který na vás sestoupí a budete mi svědky v Jeruzalémě a v celém Judsku, Samařsku a až na sám konec země (Sk 1,8).“ Ježíšova slova se krátce na to potvrdí, když Petr i ostatní vystoupí plně z anonymity a začínají samostatně (v síle Ducha) plnit své poslání. O univerzalitě tohoto poslání svědčí mj. schopnost mluvit jazyky – což je nadpřirozená schopnost, která z apoštolů činí znamení jednoty mezi národy (srov. Sk 2,1–11). Skutky nás přesvědčují o autoritě Dvanácti, ať už ji uplatňovali slovem, hlásající Evangelium (srov. Sk 2,42), či skutky (zázraky a uzdravování), kterými dokazovali přítomnost Božího království (srov. Sk 2,43; 5,12–14). Nebo-li konali tak, jak předtím konal Kristus, a tím prokazovali svou legitimitu. Znovu tu zaznívá připomínka, že právě oni jsou svědky Ježíšova Zmrtvýchvstání (srov. Sk 3,15b; 5,32).

1.3.2 Doplnění apoštolského kruhu

To, že úřad Dvanácti nebyl jen jakousi dočasnou strukturou vyžadovanou právě jedinou konkrétní situací, která by bezprostředně po smrti Ježíšově (případně později) ztratila svůj zásadní význam, nám dokládá i jistá předletniční událost. Je jí akt doplnění apoštolského kruhu. Skutky apoštolů nás uvádějí do situace, kdy se Petr ujímá iniciativy obsazení místa v kruhu Dvanácti, které se uprázdnilo po hanebné smrti Jidášově. „Jeho pověření ať převezme jiný (Sk 1,20b).“ Že by šlo jen o nějakou lidskou libovůli vyvrací jednak požadavek na kandidáta: „Proto jeden z mužů, kteří s námi chodili po celý čas, kdy Pán Ježíš byl mezi námi [...] musí se spolu s námi stát svědkem jeho zmrtvýchvstání (Sk 1,21–22),“ a pak také způsob volby. Především samotné volbě, která proběhla na základě losu, tedy způsobem nezátíženým lidskou vůlí, předchází (stejně jako tomu bylo v případě vyvolení Dvanácti Ježíšem) modlitba. Apoštolé prosí Ježíše, aby on sám zjevil, koho si vyvolil. Tak se Matěj záhy stává jedním z právoplatných členů kruhu Dvanácti. Vidíme tu už náznak svátostného předávání úřadu.

1.3.3 Volba jáhnů

A ještě minimálně jedna událost dokládá, že apoštolé nepozbyli záhy po odchodu svého Mistra autoritu – je jí volba jáhnů. Vlastně se tu znovu objevuje procedura, která je podobná aktu Vyvolení Dvanácti. Tehdy Ježíš jednal z pověření Otce – sám podle Otcovy vůle zmocňuje apoštoly, aby nejprve spolupracovali a později též pokračovali v hlásání radostné zvěsti. Nyní podobně jednají apoštolé – sami obdaření Boží mocí udělují pověření jáhnům a činí tak

v souladu s Boží vůlí, což dokládá úvodní modlitba před vlastním aktem vkládání rukou (srov. Sk 6,6). Zároveň tu ovšem je jeden zásadní rozdíl oproti výše zmíněné volbě Matěje. Jsou to okolnosti, které si vyžádali tento počín. Zatímco doplnění kruhu Dvanácti bylo učiněno z důvodů zachování autenticity a kontinuity této instituce, v případě volby jáhnů to byla momentální potřeba uvnitř rodící se a zvolna expandující církve. Jáhnové jsou vyvoleni ke službě (srov. Sk 6,1–6). I zde vidíme náznak budoucího udělování svátosti kněžství.

1.3.4 Úloha Petra

Snad je ještě užitečné připomenout, že právě apoštolé se stávají pevnými základy, na nichž Pán staví svou církev. Samozřejmě v popředí tohoto tvrzení stojí jasné vyjádření Krista k Petrovi: „[...] ty jsi Petr (Skála); a na té skále zbuduji svou církev a brány pekla ji nepřemohou (Mt 16,18),“ ale rozhodující je také svobodný postoj Petra ve chvíli, kdy se toto konstatování viditelně uskutečňuje, a samozřejmě podíl ostatních apoštolů. Jak ostatně připomíná i Schmaus: „Ustanovující činnost historického Ježíše, působení jeho Ducha v učednících a jejich svobodné rozhodnutí tvoří jednotný celek, z kterého církev dostala svoji počáteční konkrétní historickou podobu.“²² Více se Petrovou úlohou budeme zabírat v příslušné kapitole věnované papežskému primátu.

1.3.5 Otázka Pavlova apoštolského pověření

Na tomto místě se hodí alespoň připomenout úlohu svatého Pavla v procesu utváření služebního úřadu prvotní církve. Pokusíme se nyní objasnit Pavlův nárok na podíl s Dvanácti.

V první řadě konstatujme, že Pavlovo vyvolení se stejně tak jako v případě Dvanácti událo osobním zásahem Ježíše Krista, přestože v případě Pavla (Saula) tomu bylo až po Velikonocích. Slova, která Ježíš pronesl ve spojitosti s Pavlem jsou ovšem natolik závažná, že rozptylují jakoukoli pochybnost o Pavlově poslání: „On je mým nástrojem, který jsem si zvolil, aby nesl mé jméno národům i králům a synům izraelským (Sk 9,15; srov. Sk 22,14–15).“ O několik řádků dál nás pak svatopisec ujišťuje, že Pavel byl navzdory prvotním (a oprávněným) pochybám nakonec vstřícně přijat (autorizován) samotnými Dvanácti²³. „Saul se nyní mohl v Jeruzalémě na všem podílet s apoštolou a všude směle mluvil ve jménu Páně (Sk 9,28).“ To je ostatně rozhodující moment, chceme-li zachovat autoritu

²² SCHMAUS: op. cit., 61.

²³ Pozn.: Podle Pavlova listu Galat'anům se zde osobně setkal pouze s Petrem a Jakubem

Dvanácti jako jednoznačné měřítko všech dalších úvah. A konečně tedy připomeňme i další zásadní moment pro Pavlovo další působení – potvrzení jeho funkce Duchem svatým (srov. Sk 13,2n). Pavel tedy navzdory svému handicapu, že nepatřil ke Kristovým učedníkům za doby jeho pozemského života a nebyl svědkem Kristova zmrtvýchvstání, nemůže být podle našeho soudu považován za pouhého nástupce apoštolů, či pověřence. Jeho apoštolát je oprávněný v tom smyslu, že byl osobně Kristem povolán, Duchem svatým potvrzen a apoštoly přijat. Pavel sám o své legitimitě nepochyboval, jak to dokládá na stránkách svých epištol. „Pavel, služebník Krista Ježíše, povoláný za apoštola, vyvolený ke zvěstování Božího evangelia [...] (Řím 1,1),“²⁴ a ještě silněji: „Proto ať nás všichni pokládají za služebníky Kristovy a správce Božích tajemství (1 Kor 4,1),“ nebo jinde: „Bůh k vám promlouvá našimi ústy [...] (2 Kor 5,20b).“

Pavel na jedné straně plně respektuje autoritu Petra a Dvanácti, když např. odjíždí do Jeruzaléma, aby získal schválení své misie mezi pohanokřesťany, ale zároveň se sám cítí být v jistém slova smyslu nezávislou autoritou. Ať už jde o již zmíněný spor mezi Pavlem a Petrem ohledně křesťanů z pohanů (srov. Gal 2,11–14), či například konstatování v listě Galat'anům: „Vždyť ten, který dal Petrovi sílu k apoštolství mezi židy, dal ji také mně k službě mezi pohany (Gal 2,8).“

²⁴ Srov. 1 Kor. 1,1; 2 Kor 1,1a; Gal 1,1 aj.

2 PRVOTNÍ CÍRKEV A VÝVOJ STRUKTURY ÚŘADU

Ukázali jsme, jakým způsobem byl samotným Ježíšem v jednotě celé Trojice formován jedinečný úřad Dvanácti a zároveň jsme uvedli, že nešlo a z logiky věci ani nemohlo jít, o úřad s jakkoli časově omezeným mandátem. V následující části chceme ukázat, jak se tento posvátný úřad dále uskutečňoval a zároveň, jakým způsobem se formoval i v době poapoštolské.

2.1 Služebný úřad v době apoštolské

2.1.1 První náznaky budoucí struktury služebného úřadu

Jakkoli nemáme s definicí úřadu Dvanácti žádný problém, protože jeho autenticita vysvítá zřetelně z evangelíí a dalších novozákonních spisů, stojíme nyní před poněkud obtížnějším úkolem. Neboli, pokusit se o důkaz, že pokračování služebného úřadu bylo v mladé církvi oprávněné i po smrti apoštolů.

Uvedme jen pro úplnost, že v rané církvi nejsou jedinými hlasateli *Království* pouze apoštolé. Objevuje se množství těch, kteří vzali svoje osobní povolání pramenící ze křtu vážně a ujali se úkolu hlásat evangelium. Tak třeba sv. Pavel jmenuje v listě Efezským další služebníky, kteří se podílejí na poslání apoštolů: „Každému z nás byla dána milost podle míry Kristova obdarování [...]. Jedny povolal za apoštoly, jiné za proroky, jiné za zvěstovatele evangelia, jiné za pastýře a učitele [...] (Ef 4,7 a 11),“ podobně píše i v 1. listě Korintským (srov. 1 Kor 12,28).

2.1.1.1 *Od kolegia k jednotlivci*

V souvislosti s Pavlovou misí se v jím založených křesťanských obcích setkáváme s prvními „mimoapoštolskými“²⁵ autoritami. Už při své první apoštolské cestě (44–49) Pavel a Barnabáš ustanovují první představené nově založených obcí. „V každé církvi ustanovili starší a v modlitbách a postech svěřili učedníky Pánu, v kterého uvěřili (Sk 14,23).“ Že nejde o pouhý intelektuální počín bystrého manažera, můžeme pochopit z Pavlových napomenutí, které napsal ve svých listech určených církevním obcím. Tak kupříkladu, když Efezské napomíná slovy: „Dávejte pozor na sebe i na celé stádo, ve kterém si vás Duch svatý ustanovil za strážce, abyste byli pastýři Boží církve, kterou si Bůh získal krví vlastního Syna (Sk

²⁵ Výraz má na mysli autority, které stojí mimo osoby samotných apoštolů personálně, nikoli ovšem doktrinálně.

20,28),“ jasně zde ukazuje, že jejich autorita je z Ducha. Naopak jednoznačně vyvrací jakékoli domněnky, že by tyto úřady závisely na lidské libovůli (srov. např. 1 Kor 3–11).

Všimněme si zvláště slovníku, který je na počátku používán pro označení nositelů posvátného úřadu – *episkopoi* (strážce), příp. *presbyter* (starší) (srov. např. 1 Tim 4,14). To jsou výrazy vypůjčené více méně z profánního prostředí.

Podobná struktura služebního úřadu se vytvářela i v blízkosti Dvanácti, pouze zřejmě s tím rozdílem, že apoštolé sami zastávali funkce strážců víry, obklopeni svými spolupracovníky. Když například Pavel a Barnabáš přijíždějí do Jeruzaléma, aby se zúčastnili jednání o křesťanech z pohanů, setkávají se tu mj. s apoštoly a staršími (srov. Sk 15,4). Tento *apoštolský sněm*, který měl vynést závazné rozhodnutí ve věci křesťanské misie mezi pohany, byl shromážděním apoštolů a presbyterů. Rozhodnutí bylo tedy vyneseno tímto grémiem apoštolů a starších.²⁶ Hierarchická struktura služebního úřadu v Jeruzalémské obci se v souvislosti s židovským prostředím vytvářela podle synagogálního vzoru, kde představitelé obce tvořili Radu starších.²⁷ Sám Petr se dokonce staví na roveň starších pověřených vedením obcí v diaspoře (srov. 1 P 5,1). Podobně také apoštol Jan Zebedeus, který je považován také za autora tří listů církevními obcím v Malé Asii.²⁸

Vývoj služebního úřadu se ovšem nezastavil, zatímco původně bylo vedení církevní obce svěřeno kolegiu představených, v pastorálních epištolách se už setkáváme s biskupem jako jediným představeným. Autor těchto listů sám také určuje jistý morální profil takového představeného: “Biskup má být bezúhonný jako strážce Božího domu (Tit 1,7a; srov. 1 Tim 3,1–7).“

2.1.2 Vztah nových úřadů k apoštolátu Dvanácti

Můžeme tedy konstatovat, že přibližně od poloviny 1. století se vedení církevních obcí začíná stále více strukturovat do hierarchického uspořádání jednotlivých úřadů. Jaký je jejich vztah k apoštolům? Ustanovení Dvanácti bylo viditelnou a téměř hmatatelnou skutečností, která se odehrála během Ježíšova pozemského života, jak jsme již o tom na jiném místě hovořili. Apoštolé jako svědci Ježíšova života, bezprostřední příjemci jeho učení a svědkové velikonočních událostí jsou ve své podstatě jedineční. Další jejich nástupci budou muset být

²⁶ Srov. SCHMAUS: op. cit., 228.

²⁷ Srov. *tamtéž*, 229.

²⁸ Srov. 2 Jan 1; 3 Jan 1

vázání jejich autoritou, v žádném případě to už nebudou noví apoštolé ve smyslu Dvanácti. Nic méně nastupující úřady jsou již v úřadu Dvanácti obsaženy.

Najít už zde zřetelnou linii zvláště mezi úlohou episkopa a presbytera je nesnadné. Nezaráží nás to s ohledem na dobové okolnosti, naopak to může ukazovat na skutečnost, že hierarchie není dílem jejich lidských nositelů, ale je zakotvena v Bohu a člověk jako její spolutvůrce musí teprve hledat vhodný slovník. Proto se užívá výrazů, které jsou v té době dostupné.

2.1.2.1 Svátostné předávání úřadu

Jakým způsobem jsou nové úřady odvozeny od úřadu Dvanácti? Tak předně je to svátostný způsob uvedení do úřadu, který je stále častěji vyjádřen obřadem vkládání rukou (srov. Sk 13,3; 2 Tim 1,6) jako symbol pověření Ducha, a potvrzením apoštolů. Do úřadu tak uvádí sám Duch svatý, hlavní roli zde hraje Boží milost a nikoli lidské rozhodnutí. Opět, stejně jako v případě ustanovení Dvanácti, tu není hlavním hlediskem potřeba obce, nýbrž „je to dar od Pána, který sám dává to, co může dát jen on.“²⁹ Nástupnictví Dvanácti, které můžeme již nazvat *apoštolskou posloupností*, vychází jednak z Boží vůle, stejně jako v případě Dvanácti, a ze stejného úkolu, který před novými služebníky stojí: „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtíte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého a učte je, aby zachovávali všechno, co jsem vám přikázal (Mt 28,19–20b).“ V souvislosti s tím Ratzinger formuluje duchovní podstatu služebního úřadu v církvi, která je totožná s úřadem Dvanácti³⁰ a připomíná, že pokračováním apoštolského poslání je „[...] starat se o Boží stáde, tedy přijmout pastýřskou službu samotného Ježíše Krista, přičemž se nezapomíná, že Kristova péče vrcholí na kříži: dobrý pastýř dává život za své ovce.“³¹ Tvzení, že existuje jakási jednotná duchovní podstata služebního úřadu, můžeme podepřít i již použitými citacemi samotných apoštolů, přesněji Petra a Jana, kteří se ve svých dopisech řadí na stejnou úroveň se staršími (presbytery) oslovených církevních obcí (srov. 1 P 5,1–4; 2 Jan 1; 3 Jan 1). Co ale nástupce apoštolů naopak odlišuje od Dvanácti? Odpověď naznačuje úryvek ze Skutků: „Vytrvale poslouchali učení apoštolů, byli spolu, lámali chléb a modlili se (Sk 2,42).“ Nositelé nových církevních úřadů (ostatně stejně jako jiní věřící) jsou napříště vždy vázání apoštolským učením a jen to mají interpretovat, takto zde vysvítá jistá odlišnost a především závislost na úřadu Dvanácti.

²⁹ Srov. RATZINGER: *Církev jako společenství*, 82.

³⁰ Srov. *tamtéž*, 82.

³¹ *Tamtéž*, 82.

2.2 Služebný úřad u přednicejských církevních otců

2.2.1 Ustálení trojí hierarchické struktury

Na začátku období prvotní církve ještě nejsou jednotlivé stupně služebného úřadu rozlišeny do nějaké konkrétní hierarchie. Je to ostatně celkem pochopitelné, přihlédneme-li ke skutečnosti, že Ježíš sám nedal žádný konkrétní pokyn k vytvoření přesné struktury. Vše se děje na základě ustanovení Dvanácti a z jejich plné moci a v Duchu svatém.

Nejčastějšími představenými mladých křesťanských obcí jsou tzv. presbyteři – starší. V křesťanských obcích 1. století se vyskytuje několik typů služeb – úřadů: mimo těch, kteří se označovali termínem apoštol (kromě Dvanácti např. i sv. Pavel a další) to byli proroci, evangelisté, pastýři a učitelé, jinde to byli služebníci (*diakonoí*), starší (*presbyteroí*) a strážci víry (*episkopoí*), jak již jsme se o tom ostatně zmínili. Jejich úlohy se zprvu vzájemně prolínaly. V době poapoštolské se teprve ustálí dodnes známé trojí rozlišení služeb: diakon (jáhen), kněz a biskup.³² Už ve Skutcích apoštolů se však můžeme dočíst o způsobu dosazování vedoucích jednotlivých církevních obcí založených sv. Pavlem a Barnabášem i náznak biskupského svěcení, jímž se z ustanovených presbyterů (starších) stávají episkopové (strážci), čili biskupové. Viz například již citovaný úryvek ze Skutků (Sk 20,28).

Důkazy o postupném, a v autoritě Dvanácti působícím, vývoji můžeme hledat zvláště u apoštolských otců, kteří jsou považováni za pamětníky samotných Dvanácti a později též ve spisech církevních otců, spisovatelů prvních staletí. Četné důkazy najdeme především v 1. listě sv. Klementa a zvláště pak v listech sv. Ignáce, antiochijského biskupa z přelomu 1. a 2. století.

2.2.1.1 Nástupci apoštolů v 1. listě sv. Klementa

Ve svém 1. listě církevní obci v Korintě píše pravděpodobně na konci 60. let 1. století sv. Klement († asi 101): „Apoštolům byla pro nás zvěstována radostná zvěst od Pána Ježíše Krista, Ježíš Kristus byl vyslán od Boha. Kristus tedy od Boha a apoštolé od Krista: i stalo se obojí podle řádu a z vůle Boží. Když tedy přijali příkázání a zmrtvýchvstání Pána Ježíše Krista a byli naplněni jistotou a utvrzeni ve víře v Boží slovo, vyšli v pevné jistotě Ducha svatého, aby kázali radostnou zvěst, že má přijít Boží království. A jak kázali po vsích i městech, ustanovovali prvotiny z nich, když je zkusili v Duchu, za

³² Srov. SCHMAUS: op. cit., 225–226.

správce (episkopy) a služebníky (diakony) těch, kteří měli uvěřit.³³ V souvislosti se spory uvnitř korintské církevní obce Klement suverénně dokládá oprávněnost nástupnictví apoštolů: „Také naši apoštolé zvěděli od našeho Pána Ježíše Krista, že dojde k sváru o správcovskou hodnost. Z toho důvodu, protože se jim dostalo předem dokonalé vědomosti, ustanovili ony dříve uvedené a napříště vydali nařízení, zesnou-li, aby jejich úřad přejali jiní vyzkoušení mužové.“³⁴

2.2.1.2 Svatý Ignác z Antiochie a trojí struktura úřadu

Zvláště svatý Ignác Antiochijský († asi 106) nás prostřednictvím svých listů směřovaných do církevních obcí informuje o již ustálené trojstupňové struktuře posvátného úřadu. Biskup (episkopoi) je v ignaciánských obcích obklopen kolegiem starších (presbyteroi) a jáhnů (diakonoí). Legitimitu biskupského úřadu, jakožto nástupnictví apoštolů dokládají četné úryvky Ignácových dopisů. „[...] Ježíš Kristus, náš neodlučitelný život, je sám smýšlením Otce, stejně i všichni episkopové, ustanovení po všech krajích, jsou ve smýšlení Ježíše Krista.“³⁵ Ignác nám také připomíná podstatu posvátného úřadu reprezentovaného apoštoly a jejich nástupci: „[...] každého, koho hospodář poslal na své hospodářství, máme přijímat jako toho, kdo ho poslal. Je tedy jasné, že na episkopa máme pohlížet jako na samotného Pána.“³⁶ Ignácovy výzvy křesťanům v oslovených obcích zcela jasně dokládají existenci *monarchického episkopátu* – tedy funkci jediného biskupa jako čelního představitele služebného úřadu, biskup tu je považován za reprezentanta samotného Krista: „Všichni se přidržujte episkopa, jako Ježíš Kristus Otce. [...] Bez episkopa ať nikdo nedělá nic, co by se týkalo církve. Za platnou považujte takovou eucharistii, kterou slaví episkop, nebo někdo, komu to on povolil. Kdekoli se episkop objeví, tam ať jsou všichni, tak, jako kdekoli je Ježíš Kristus, tam je obecná církev. Není dovoleno bez episkopa ani slavit večeři lásky, ale to, co on soudí, bude se i Bohu líbit [...]“³⁷

U Ignáce představuje biskup záruku jednoty. Autorita, které je nositelem je jednak přirozená, ale zároveň vychází z autority Kristovy. Hierarchie, která má trojí strukturu reprezentovanou úřady biskupa, presbyterů a jáhnů vychází u Ignáce ze skutečného Božího

³³ SV. KLEMENT ŘÍMSKÝ: První list Klementův, čl. 42,4, in: VARCL Ladislav; DRÁPAL Dan, SOKOL Jan (překl.): Spisy apoštolských otců, třetí rev. vydání, Praha: Kalich, 2004, 83.

³⁴ *Tamtéž*, 84.

³⁵ SV. IGNATIOS ANTIOCHIJSKÝ: Ignatios Efezským, čl. 3,2b, in: VARCL, DRÁPAL, SOKOL: op. cit., 118.

³⁶ *Tamtéž*, 119 a 126.

³⁷ SV. IGNATIOS ANTIOCHIJSKÝ: Ignatios Smyrenským čl. 8, srov. IGNATIOS FILADELFSKÝM, čl. 4, in: VARCL, DRÁPAL, SOKOL: op.cit., 137 a srov. *tamtéž*, 133.

uspořádání: „[...] napomínám vás, abyste se ve svomosti Boží všechno snažili dělat pod vedením episkopa na místě Božím a presbyterů na místě sboru apoštolů a jáhnů mně nejdražších, kterým je svěřena služba Ježíše Krista [...].“³⁸ Biskupové tu reprezentují samotného Boha, presbyteři mají podíl na biskupově poslání tak, jako apoštolé na poslání Ježíše Krista a jáhni představují Krista – Služebníka. Pro Ignáce je existence a respektování této struktury tak zásadní, že vůbec nepřipouští absenci této podoby služebního úřadu v církvi: „Bez nich se nemůže říkat církev.“³⁹

„Na episkopa dbejte, aby Bůh dbal na vás. Dávám se jako výkupné za všechny, kdo jsou podřízeni episkopovi, presbyterům, jáhnům; kéž se mi dostane mít s nimi podíl v Bohu. Společně se namáhejte, společně bojujte, společně ať se scházíte, společně cítíte, společně usínáte a společně vstáváte jako Boží hospodáři, Boží rodina, Boží služebníci.“⁴⁰

2.2.1.3 Diferenciace úloh u Polykarpa ze Smyrny

Polykarpos († 155/156) nám ukazuje, jak funkcionálně propracovaný systém existoval již v první polovině 2. stol. Uvedme jen dva úryvky, které se obracejí ke kněžím a jáhnům filipské církevní obce.

“Jáhni necht’ jsou před Božími zraky služebníky spravedlnosti, jako jsou služebníky Boha a Krista a nikoli lidí. Ať nepomlouvají, ať nejsou ramenáři, chtějí peněž, ať jsou laskaví, milosrdní, starostliví, ať jednájí podle pravdy Pána, jenž se stal služebníkem všech.“⁴¹

„Kněží ať jsou laskaví, ať jsou ke všem soucitní, ať zbloudilé přivádějí zpět, ať navštěvují všechny nemocné, ať nezapomínají na vdovy, sirotky nebo chudého. Ať se starají o to, co je dobré před Bohem i lidmi, ať se varují hněvu, stranictví, nespravedlivého rozhodnutí, ať nejsou lakomí, ať lehko nevěří řečem proti někomu, ať nejsou přísnými soudci, ale ať si uvědomí, že jsme všichni hříšníci.“⁴²

³⁸ SV. IGNATIOS ANTIOCHIJSKÝ: Ignatios Magneským, čl. 6,1b, srov. *tamtéž*, čl. 7,1a, srov. IGNATIOS TRALESKÝM, čl. 3,1, in: VARCL, DRÁPAL, SOKOL: op. cit., 124 a 126.

³⁹ SV. IGNATIOS ANTIOCHIJSKÝ: Ignatios Traleským, čl. 3,1, in: VARCL, DRÁPAL, SOKOL: op. cit., 126.

⁴⁰ SV. IGNATIOS ANTIOCHIJSKÝ: Ignatios Polykarpovi, čl. 6,1, in: VARCL, DRÁPAL, SOKOL: op. cit., 140.

⁴¹ POLYKARP ZE SMYRNY: List svatého Polykarpa, smyrenského biskupa a svatého mučedníka Filipánům, čl. 5,2. NOVÁK J. (ed.), in: Třetí patristická čítanka (Teol. studie), http://fatym.com/taf/knihy/patrol/9_polfil.htm, (15. 4. 2006).

⁴² *Tamtéž*, čl. 6,1.

2.2.1.4 *Didaché – vůle samotných apoštolů?*

Spis, který bývá datován do 2. století a představuje učení dvanácti apoštolů, potvrzuje výše zmíněnou církevní praxi „Vzkládáním rukou si zřizujte biskupy a diakony hodné Pána; muže tiché, nezištné, pravdivé a zkušené.“⁴³

2.2.1.5 *Tertulián a původ církevních úřadů*

Quintus Septimius Florentus Tertullian († asi 220) je považován za velkého latinského církevního spisovatele z přelomu 2. a 3. století. Vděčíme mu především za rozsáhlý slovník ekleziologických výrazů, které mají úzký vztah i k naší problematice. Tertulián především rozděluje církev na dvě skupiny – *ordines ecclesiastici* a *laici*. „Do první skupiny náleží biskup společně s kněžími a jáhny a zřejmě i lektory – ti dohromady tvoří klerus [...].“⁴⁴ Z Tertuliánovy rétoriky také vyplývá fakt, že na přelomu 2. a 3. století už měly jednotlivé církevní služby pevnou strukturu a řád.⁴⁵

Tertulián katolík i později Tertulián montanista přijímá služební úřad jako nepostradatelnou součást církve v přesvědčení, že byl založen na apoštolském základu. „Kristus je držitelem mojžíšského stolce, a na tuto katedru posazuje sám ty, které tímto úřadem pověřil.“ Velmi zajímavým výrazem, který tento církevní otec ve svých spisech užívá, je *ordo sacerdotalis* (sacerdotium). Zahrnuje nositele úřadů v rámci trojstupňové hierarchické struktury. Biskup je nazýván *summus sacerdos* (velekněz) a kněz jako *sacerdos*. Za skutečného *summus sacerdos* je považován ovšem pouze Kristus.⁴⁶

2.2.1.6 *Klérus u Hippolyta Římského*

Hippolyt Římský († asi 235) nám prostřednictvím spisu *Apoštolská tradice* podává důkazy o uspořádání života církevní obce v první polovině 3. století. Text dává tušit základní linie služebního úřadu v tomto období církve. Z uvedených předpisů plyne, že křesťanský lid je již zřetelně rozdělen na laiky a klérus. Budoucí členové kléru přijímají svátost svěcení v pevně stanovené formě. *Apoštolská tradice* nás seznamuje s průběhem udělování sv. svěcení. Např. biskup musel být podle svědectví *Apoštolské tradice* zvolen vším lidem příslušné obce a svěcení přijal v přítomnosti biskupů okolních obcí a také místního presbytéria: „Za biskupa

⁴³ Didaché, čl. 15,1, in: VARCL, DRÁPAL, SOKOL: op. cit., 137 a srov. *tamtéž*, 133.

⁴⁴ VOPŘADA David: Svědectví hierarchické služby v patristické epoše, in: O služebním kněžství, [bez editora], Svitavy: Trinitas, 2006, 85.

⁴⁵ Srov. *tamtéž*, 85.

⁴⁶ Srov. *tamtéž*, 88.

ať je vysvěcen ten, kdo je zvolen vším lidem a je bezúhonný. Když bylo vyhlášeno jeho jméno a všichni souhlasí, shromáždí se v Den Páně lid spolu s presbyteriem a přítomnými biskupy. Když všichni přisvědčí, ať na něj biskupové vloží ruce, kněží potichu stojí. Všichni ať mlčí a modlí se v srdci za seslání Ducha. Pak ať jeden z přítomných biskupů na žádost všech vloží na svěceného biskupa ruce, modlí se [...].⁴⁷ Stejně tak jsou na jiných místech textu uvedeny způsoby kněžského i jáhenského svěcení. Připomeňme, že forma všech tří typů posvátného úřadu je podobná a vždy zahrnuje obřad vkládání rukou, známý už z dob apoštolských, spolu s „konsekrační“ modlitbou.

2.2.1.7 Episkopát jako záruka jednoty církve u Sv. Cypriána

Kartaginský biskup Thascius Caecilius Cyprianus († 258) ve svém spise *O jednotě církve*, ve kterém reflektuje církevní rozkoly ve své a později i římské církevní obci po Deciově pronásledování, vidí záruku jednoty v jednotném a nerozděleném episkopátu. Mohli bychom zde hledat i potvrzení budoucího primátu římského biskupa, znalci patristiky nás ovšem před takto přímočarou interpretací varují.⁴⁸

„Mluví Pán k Petrovi: ‚Já pravím tobě: Ty jsi Petr (Skála), a na té skále vzdělám Církev svou a brány pekelné ji nepřemohou. A tobě dám klíče království nebeského: cokoliv svážeš na zemi, bude svázáno i na nebi; a cokoliv rozvážeš na zemi, bude rozvázáno i na nebi.‘ A opět po svém zmrtvýchvstání praví: ‚Pas ovce mé!‘ Nad ním jediným staví svou Církev a jemu přikazuje pásiti ovce své. Ačkoliv po svém zmrtvýchvstání uděluje všem apoštolům stejnou moc a praví: ‚Jako mě poslal Otec, i já posílám vás: přijměte Ducha svatého: komu odpustíte hříchy, budou mu odpuštěny, komu zadržíte, budou jemu zadrženy‘ – přece, aby získal jednotu, jediný stolec zřídil a základ této jednoty od jednoho počínající podepřel svou autoritou! Byli ovšem i ostatní apoštolé to, co byl Petr: nadaní stejnou poctou a mocí. Začátek však pochází od jednoty a prvenství je dáno Petrovi, aby byla prokázána jedna Církev Kristova a jedna stolice. A pastýři jsou všichni, ale stádo se ukazuje jedno, které od všech apoštolů jednomyslně má být spravováno, aby se ukázala jedna Církev.⁴⁹

⁴⁷ HIPPOLYT ŘÍMSKÝ: Apoštolská tradice, PIJÁČEK, J. (ed.), Velehrad-Roma: Refugium, 2000, 18.

⁴⁸ Srov. např. SCHATZ Klaus: Dějiny papežského primátu, Brno: CDK, 2001, 26–27.

⁴⁹ SV. CYPRIÁN: O jednotě Církve, Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1940, 32–33.

V následující Cypriánově výpovědi bychom taktéž mohli objevit jakousi definici *kolegiality episkopátu*: „Tuto jednotu musíme zachovávat a hájit zvláště my, biskupové, kteří jsme v čelo Církve postaveni, abychom dokázali, že biskupství je jedno nedělitelné. Nikdo lhaním ať bratrstvo neklame, nikdo ať pravdu víry neporušuje zlotřilou zpronevěrou. Biskupství jest jedno, jehož díl v celosti od jednotlivců se drží.“⁵⁰ Představený severoafrické církve v polovině 3. století, jakým právě Cyprián byl, jistě nemohl ještě definovat to, k čemu došel v podstatě až II. vatikánský koncil. Nemohl předjímat potřeby následujících historických epoch, nicméně vystihl cosi, co podle našeho přesvědčení není v příkrém rozporu s ekzeziologickými tezemi druhé poloviny 20. století, i když naše zkušenost podporuje předpojetí, s jakými se snažíme Cypriána číst. Sv. Cyprián také pokládá Petrův primát za jasné měřítko pravověrnosti: „Kdo jednotu této Církve nezachovává, zda se domýšlí, že má víru? Kdo se vzpírá a vzpouzí proti Církvi, kdo stolicí Petrovu, na níž je církev vystavena, opouští – ten věří, že je v Církvi?“⁵¹ I zde ovšem církevní historici, mezi nimi i Franzen, zvedají varovný prst před ukvapeným odvozováním jurisdikčního primátu papeže z uvedené teze.⁵²

⁵⁰ SV. CYPRIÁN: op. cit., 34.

⁵¹ *Tamtéž*, 33.

⁵² Srov. FRANZEN August: *Malé církevní dějiny*, druhé opravené a doplněné vydání, Praha: Zvon, 1995, 37.

3 KOŘENY SYNODALITY JAKOŽTO PROJEVU KOLEGIALITY

Lze vůbec v prvních stoletích po Kristu hovořit v souvislosti s církevními strukturami o něčem takovém, jako je kolegialita? Domnívám se, že jsme byli schopni objevit tento fenomén uprostřed kolegia apoštolů konfrontovaných událostí Nanebevstoupení. Stejně jako jsme mnohé vyčetli z výroků předních přednicejských otců. Jaké byly projevy kolegiality v dobách prvotní církve a zvláště v době poapoštolské?

3.1 Rané doklady biskupské kolegiality

Neměli bychom v první řadě zapomínat na akt biskupského svěcení, ten se totiž v prvních dobách neděje nějakým jmenováním v rámci jakési hierarchické struktury, nýbrž ve své podstatě na základě svědectví biskupů z kandidátova okolí, kteří tak, ať už si to uvědomovali nebo ne, přijímali svěcence do svého kolegia. V případě rozkolů, byli to opět biskupové, kteří mohli zpochybnit legitimitu jednotlivého biskupa. Jednota církve byla tedy udržována právě především skrze vzájemná uznávání jednoho biskupa druhým a skrze setkávání za účelem konsekrace nových biskupů v rámci sousedních lokálních církevních společenství.

S postupem christianizace a zvětšováním vzdáleností mezi jednotlivými obcemi, spolu se vznikajícím novým administrativním uspořádáním, vznikla potřeba najít efektivnější nástroj obrany proti útokům na tuto jednotu. Biskupové pocítovali potřebu scházet se i mimo obvyklé příležitosti, „aby se společně poradili o omylech ve víře a roztržkách, které činily potíže jejich obcím, a aby učinili rozhodnutí,“⁵³ jak dosvědčuje Jedin.

3.2 Počátky synodality

3.2.1 Jeruzalémský sněm

Za vůbec první sněm v dějinách církve bývá považováno jeruzalémské jednání o pohanokřesťanech, o němž nacházíme zprávu v 15. kapitole Skutků apoštolských. Důvodem, proč se toto shromáždění konalo, byl první velký spor uprostřed církve. Víme, že šlo o spor zcela zásadní, jehož úspěšné rozuzlení mělo uspořádat rozchod křesťanů se synagogou a zároveň se stalo nezbytnou podmínkou univerzality církve. Nešlo tu jistě o popření exkluzivity vyvoleného národa, nýbrž o ujasnění zásadní soteriologické otázky – jakého charakteru je spása. Odpovědí je Petrovo ujištění, že spása je „milostí Pána Ježíše“ (srov. Sk 15,11).

⁵³ JEDIN Hubert: Malé dějiny koncilů, Praha: Česká katolická charita, 1990, 8.

Připomeňme, že účastníky sněmu jsou „někteří lidé z Judska“, kteří hlásali obřízku za podmínku nutnou ke spáse a jako jejich protistrana zde vystupují Pavel a Barnabáš, kteří tuto podmínku rozhodně odmítají. V roli rozhodčích sporu vystupují apoštolé a starší jeruzalémské církevní obce. Je zde poměrně zřetelně vidět charakter apoštolské autority, její nositelé naprosto nejednají direktivně, či jakkoli povýšeně, protože jejich úřad je ve službě evangelium. Nejde ani o náznak nějakého parlamentarizmu. Nerozhoduje tu většina, ale ani nejvyšší lidská autorita. Tím, kdo rozhoduje je především Duch svatý.

Mluvčím výše popsaného grémia je Petr, který je si naprosto jist svým primátem, ale zároveň ví, že jeho služba se uskutečňuje právě jen v Duchu svatém: „Dobře víte, bratří, že si mě Bůh hned na začátku mezi vámi vyvolil, aby ode mne pohané uslyšeli slovo evangelia a uvěřili. A sám Bůh, jenž zná lidská srdce, se za ně postavil: Dal jim Ducha svatého tak jako nám a neučinil žádného rozdílu mezi námi a jimi, protože jejich srdce očistil vírou. Proč tedy nyní pokoušíte Boha a chcete vložit na uředníky břemeno, které nemohli unést ani naši otcové ani my! Věříme přece, že jsme stejně jako oni spaseni milostí Pána Ježíše (Sk 15,7–11).“ Z vyřčeného je cítit Petřův smysl pro zodpovědnost za celou církev a je možno pozorovat argumentaci, která má, jak jinak, teologický náboj. Druhým mluvčím je apoštol Jakub, který Petrovy argumenty navíc podpírá autoritou Písma. Zajímavou skutečností je, že jednání se účastnila pravděpodobně nejširší obec věřících, rozhodnutí je ovšem výsadou pouze apoštolů a starších (i když svatopisec zde nezamlčuje, že se tak dělo za souhlasu „celé církve“). „[...] tímto pravidlem se řídila obdobná shromáždění i v celé další budoucnosti, byla vždy věcí biskupů. I když účast na nich nebyla vyhrazena pouze biskupům, jen oni měli hlasovací právo,“⁵⁴ konstatuje prof. Halas ve své knize *Fenomén Vatikán*.

Na zásadní roli působení Ducha svatého v procesu tvoření závazné nauky znovu upozorňuje konečný výrok vzešlý z jeruzalémského shromáždění: „Toto jest rozhodnutí Ducha svatého i naše: Nikdo ať vás nezatěžuje jinými povinnostmi než těmi, které jsou naprosto nutné: Zdržujte se všeho, co bylo obětováno modlám, také krve, pak masa zvířat, která nebyla zbavena krve, a konečně smilstva. Jestliže se toho všeho vyvarujete, budete jednat správně (Sk 15, 28n).“ Výnos má být zveřejněn za přítomnosti apoštolských „legátů“ na důkaz toho, že na něm spočívá pečeť apoštolské autority.

⁵⁴ HALAS František X.: *Fenomén Vatikán*, Brno: CDK 2004, 56.

3.2.2 Od oblastních koncilů ke koncilům provinciálním

Skotský církevní historik James Alexander definuje koncil, s náznakem jisté opatrnosti, jako *setkání, jehož se účastní větší počet jednotlivých církví za účelem společného řešení problémů*.⁵⁵ Takováto setkání se v pramenech objevují od druhé poloviny 2. století v souvislosti s prvními závažnými spory, nikoli pouze lokálního charakteru.

Jde tu například o spor týkající se stanovení data Velikonoc, kde na jedné straně stanuli tzv. „quartodecimani“, kteří chtěli zachovat židovský obyčej – tedy Velikonoce slavit v den prvního jarního úplňku (14. nisanu), a naproti nim pak „dominikálové“, jenž chtěli nadále slavit Velikonoce v neděli po prvním jarním úplňku. Tyto dva způsoby vedle sebe koexistují pravděpodobně až do konce druhého století, nicméně snahy po sjednocení praxe rostou. Nakonec celá záležitost přeroste v konflikt, což si vyžádá nutnost zásadního řešení tak, aby nedošlo k ohrožení církevní jednoty. Za účelem řešení nastalé krize dojde tedy ke svolání několika lokálních synod a to v Palestině, v Itálii, v Galii, Pontu, Osrhoeně a v Asii. Přestože nakonec došlo tedy v absolutní většině ke shodě těchto synod na způsob „dominikálů“, přece jen se to neobešlo bez šrámu – biskup Polykrat z Efesu, zastupující asijskou synodu, odmítl ústupek a následovala odpověď v podobě exkomunikace celé maloasijské církve ze strany římského biskupa Viktora (189–199). Za tento krok nicméně sklidil římský biskup vlnu kritiky. Uspokojující každopádně je skutečnost, že následky v podobě roztržky mezi oběma dotčenými církvemi neměly trvalého charakteru.⁵⁶

Od třetího století můžeme vedle základní funkce koncilů, jakožto setkání za účelem řešení vzniklých kontroverzí, zvláště v Malé Asii a střední Africe, pozorovat i jejich druhou funkci – administrativní, „staly se integrální součástí způsobu, jímž církve spravovala sebe samu.“⁵⁷ Prim zde pochopitelně hrají především apoštolské církevní obce, tedy ty, které apoštolé sami založili (*sedes apostolicae*).

Alexander nás nechává nahlédnout do procedurálních zásad těchto prvních synod. Příkladem může být provinciální synoda v Kartágu (256), které předsedal biskup této provincie, jakým nebyl nikdo jiný než sv. Cyprián. Jen pro zajímavost uvádíme, že předmětem rokování měla být otázka neplatnosti křtu heretiků. Samotný návrh přednesl předsedající a svolání biskupové pak o něm hlasovali a to, jak dokládá Alexander, dokonce v tajném hlasování. Je dobré připomenout, že v tehdejší době byli na synodách obvykle zastoupeni jak

⁵⁵ Srov. ALEXANDER James: Církevní koncily a synody, in: HAZLETT Ian (ed.): Rané křesťanství, Brno: CDK, 2009, 116.

⁵⁶ Srov. SCHATZ: Dějiny papežského primátu, 18.

⁵⁷ Srov. ALEXANDER: op. cit., 119.

biskupové, presbyterii, tak i laici. Hlasovací právo však obvykle měl pouze biskup, který byl „uznávaným vůdcem své místní církve, ústředním bodem jednoty a autoritativní nauky v komunitě, za niž měl hlavní zodpovědnost.“⁵⁸

3.2.2.1 Konstantinovský obrat

Milánský toleranční program Konstantina Velikého z roku 313 přinesl zásadní obrat do života církve. Především učinil po dlouhých letech konec pronásledování křesťanů a tím otevřel novou cestu nejen křesťanské misii, ale zvláště rozvoji vnitrocírkevních struktur. Křesťanství se stalo státním náboženstvím a roli administrátora s veškerou vehemencí převzal (především ve východní církvi) *de facto* císař. Pro rozvoj synodality měl Edikt milánský rovněž nemalý význam. Umožnil totiž, mimo jiné, volný pohyb v rámci celé říše. Navíc císař sám se ujal iniciativy řešení vnitrocírkevních otázek, což se projevilo například ve svolání synody 33 biskupů Západní říše do Arles v Galii v roce 314. Předmětem jednání měl být především africký spor s donatisty a také známé evergreeny v podobě problematiky platnosti křtu heretiků a datu slavení Velikonoc. Mezi tyto, tzv. *říšské synody*, které byly výsledkem nové kvality vztahu mezi státem a církví počítáme též například synodu v Sardice (343), či synody v Seleukii a Rimini (359 – 360) svolané odděleně pro Východ a Západ.⁵⁹

Vývoj církevních struktur, nyní podporován i císařem, se dal směrem paralelním s římským administrativním uspořádáním. Biskup daného spádového města (metropolis) měl vedoucí postavení ve své spádové oblasti, ještě výše „stanul“ biskup hlavního města. Tak měla už ve třetím století Alexandrie vedoucí postavení v Egyptě a Lybii, Antiochie v Sýrii a Kilikii, Efes v západní části Malé Asie a Frygii, Kartágo v Africe a Numidii, Řím pak v Itálii, Sardinii a na Sicílii.⁶⁰ Souběžně s výstavbou metropolitní a patriarchální soustavy se rozvíjela synodalita také směrem k patriarchálním koncilům, ty byly svolávány patriarchy Alexandrie, Antiochie, později i Konstantinopole. *Provinciální synody*, jak bylo naznačeno výše, se staly pravidelným nástrojem církevní správy, na Východě se scházely dvakrát ročně, jak později také (325) stanovil 5. kánon 1. ekumenického koncilu Nicejského.⁶¹ Jejich náplní se stávala obvykle volba a svěcení nových biskupů a pochopitelně i řešení věroučných sporů. Hubert

⁵⁸ Srov. ALEXANDER: op. cit., 119.

⁵⁹ Za říšské synody bychom mohli též považovat synody konané v průběhu 6. století za vlády Karlovců, či zemské synody svolávané od merovejských králů, jejich svolávání svědčilo o rozhodujícím vlivu králů na zemské církve (Jedin).

⁶⁰ Srov. HALL Stuart G.: Církevní úřady, uctívání a křesťanský život, in: HAZLETT: op. cit., 101–102.

⁶¹ V podobném duchu hovoří i 6. kánon IV. Lateránského koncilu (1215), která obsahuje ustanovení o ročních provinciálních synodách.

Jedin ještě připomíná *Plenární koncily* afrických biskupů v Kartágu a dodává že, ve všech těchto synodách „pulsoval život staré církve“.⁶²

3.3 Osm ekumenických koncilů

Seznam jednadvaceti ekumenických koncilů konaných během více než půl druhého tisíciletí zahajuje osm koncilů, které tvoří samostatný přirozený celek přesahující rámec provinciálních a patriarchálních synod, zejména tím, že se jich měli účastnit biskupové celé říše. Stejně jako se vcelku zásadně liší od pozdějších papežských koncilů a to hned z několika důvodů: a) byly svolány od římských, resp. východořímských císařů; b) konaly se výlučně na území východořímské říše; c) byla na nich formulována základní christologická a trinitární dogmata. Císařové byli svolavateli zejména proto, že jednak byli nositeli přirozené autority v rámci říše a jednak proto, že sami měli zájem, aby dogmatické spory neovlivňovaly politickou stabilitu státu. Nutno říci, že tyto koncily nebyly nezávislé na římském biskupovi, přestože se jeho primaciální úloha začala teprve pozvolna vyjasňovat, jak chceme ukázat později. Předně římscí biskupové byli jedinými patriarchy Západu a tím měli na koncilech přednostní postavení, ačkoli se sami papežové neúčastnili všech těchto koncilů, byli přítomni alespoň jejich legáti (mimo I. koncilu konstantinopolského) a ti měli vždy výjimečné postavení, někdy též sami předsedali. Papežský souhlas s usneseními jednotlivých koncilů, jak poznamenává Hubert Jedin, byl pro jejich ekumenickou platnost nevyhnutelný.⁶³ Prof. Halas dokonce tvrdí, že „papež si vyhrazoval právo potvrzovat koncilní rozhodnutí a ta teprve po jeho schválení nabývala definitivní platnosti.“⁶⁴

Osm ekumenických koncilů se odehrálo postupně ve čtyřech východořímských centrech – v Niceji, Konstantinopoli, Efezu a Chalcedonu. První koncil Nicejský byl zahájen roku 325 a poslední z nich, IV. koncil konstantinopolský skončil roku 870. Necelých dvě stě let poté došlo k tragickému rozdělení církve, známému jako Velké východní schizma (1054).

Ve stručnosti ještě připomeňme některé koncilní výnosy, které se přímo týkají naší problematiky. Tak kupříkladu koncil Nicejský (325) ve svém 4. kánonu potvrdil již obvyklou praxi udělování biskupského svěcení nejméně 3 biskupy a v kánonu 6. tentýž koncil stanovil podřízenost východořímských metropolitů a biskupů Alexandrijskému patriarchovi, jemuž tak bylo přiznáno stejné postavení jako římskému biskupovi. Třetí kánon I. konstantinopolského

⁶² Srov. JEDIN: op. cit., 9.

⁶³ Srov. *tamtéž*, 12.

⁶⁴ HALAS: op. cit., 57.

koncilu přiznává místnímu patriarchovi (v souvislosti s Konstantinopolí jakožto císařským sídelním městem) primát nad ostatními patriarchy Východu, avšak v podřízenosti římskému biskupovi. Ovšem sedmdesát let poté přišel římský biskup zkrátka, když 28. kánon Chalcedonského koncilu postavil biskupský stolec nového Říma (Konstantinopole) více méně na roveň stolce Starého Říma, ačkoli primát papeže tím nebyl zcela popřen. Konečně IV. konstantinopolský koncil svým 21. kánonem určil pořadí pěti patriarchů v tomto sledu: římský, konstantinopolský, alexandrijský, antiochijský a jeruzalémský.⁶⁵

3.4 Papežské koncily

Další všeobecný koncil následoval až po 253 letech a týkal se už pouze západní části rozdělené církve. Od předchozích koncilů se lišil zvláště tím, že jej svolal sám papež. Nicméně západní synodalita se obecně projevila už v generálních koncilech pozdního středověku, které svolávali reformní papežové a na nichž byly projednávány „církevní otázky všeobecné povahy.“ Právní zásada postavená na zčásti pochybných „Pseudoisidorských dekretáliích“ a později potvrzená výnosem reformního papeže Řehoře VII. v proslulém *Dictatu papae*, že „žádný koncil se bez jeho (papežova) ustanovení nemůže nazývat ‚všeobecný‘“,⁶⁶ a především aktivita reformních papežů ve věci pořádání synod s rozšířeným okruhem účastníků, zastínila postupně význam provinciálních a národních synod. Papež byl de iure *generali synodo praesidens*, čili předsedou generálního koncilu. Každému jeho výroku vnesenému v rámci koncilu byla často přiznána větší váha, než soukromým výrokům papežovým. Objevují se rovněž i opačné názory, které v obavách o rostoucí moc papeže na úkor episkopátu požadují, aby koncily nadále svolával pouze císař. Jedin ovšem upozorňuje, že episkopát mohl osvědčit svou moc uvnitř církve právě díky generálním koncilům, kde na nich taktéž „spočívala závislost nejdůležitějších církevních rozhodnutí.“ Ke slovu se zde dostává „korporativní“ pojetí episkopátu vzešlé z nauky kanonisty sv. Ivona, biskupa z Chartres († 1117), který za záruku „věrné ochrany církevních zvyklostí“ považuje právě spolupůsobení papeže a koncilu, kde biskupům je přiznáno spolurozhodovací právo.⁶⁷

⁶⁵ Srov. JEDIN: op. cit., 12–30, srov. též CCEO, Kán. 59, § 2.

⁶⁶ SCHATZ: Dějiny papežského primátu, 187.

⁶⁷ Srov. JEDIN: op. cit., 30–32.

4 PRIMÁT ŘÍMSKÉHO BISKUPA V RÁMCI KOLEGIALITY

4.1 Strukturalizace papežského primátu v prvních stoletích církve

V kontextu moderní ekleziologie, a s přihlédnutím k všeobecnému přijetí historicko-kritické metody ve většině oblastí moderní teologické vědy, by bylo naivní se domnívat, že primát římského biskupa je fenomén zcela statické povahy, jehož poloha uvnitř církve se od dob po svatém Petru nijak zásadně a dramaticky neměnila. Spíše jsme svědky poměrně zdoluhavého a mnohdy klopotného vývoje, na který jsme si již zvykli v souvislosti s vývojem základních hierarchických církevních struktur. To vše jsme již naznačili výše.

4.1.1 Otázka Petrova pověření

4.1.1.1 Petr se stává skálou církve...

Chceme-li se otázce papežského primátu věnovat nyní podrobněji, nezbývá, než ve svých úvahách opět vykročit od výpovědi Písma. Na tomto místě zřejmě nikoho nemůže překvapit, že za základní východisko použijeme notoricky známý úryvek z Matoušova evangelia: „[...] ty jsi Petr; a na té skále zbuduji svou církev a brány pekla ji nepřemohou. Dám ti klíče království nebeského, a co odmítneš (svážeš) na zemi, bude odmítnuto (svázáno) v nebi, a co přijmeš (rozvážeš) na zemi, bude přijato (rozvázáno) v nebi (Mt 16,18n).“⁶⁸ Citovaný úryvek, jakkoli zní jednoznačně, byl už mnohokrát využit nejen jako nezvratný důkaz hovořící pro Petrovo prvenství a zároveň anticipující postpetrovský vývoj v otázce nástupnictví, nýbrž se stejnou vervou býval jako zmíněný důkaz též zpochybňován, jak naznačuje i Josef Ratzinger ve své knize *Církev jako společenství*. Jen trochu mimoděk si zde připomeňme jedno z tajemství Boží spasitelné ekonomie týkající se Petrova primátu. Ten fakt, že učedník, který tolikrát lidsky selhal, se pojednou stává prvním mezi Dvanácti, může být zprvu dost nepochopitelný. Ratzinger ve výše zmíněném díle ovšem připomíná důležitou věc, na kterou bychom neměli zapomínat – Petr své prvenství totiž nezískává vlastní zásluhou, stejně tak jako se nestal jedním z Dvanácti sám od sebe, nýbrž z Pánova vyvolení. A tak se Petrův primát stává Božím vyvolením a darem, ovšemže poznamenán lidstvím i individualitou svého nositele.

⁶⁸ Pozoruhodné je, že Petr toto pověření dostává uprostřed dvou svých naprosto kvalitativně odlišných výpovědí – nejprve vyznává, že Ježíš je mesiáš, Syn Boha živého (srov. Mt 16,16b) a poté svým odmítnutím Kristova kříže (srov. Mt 16,22b) dokazuje, že na něm ještě plně nespočinul Duch, který ho v budoucnu povede. Je to opět důkaz Božího vyvolení, které není závislé na lidských kvalitách.

„Napětí mezi darem od Boha a vlastní silou se zde projevuje vzrušujícím způsobem. Nějak se zde předjímá celé drama dějin papežství, v nichž se stále znovu setkáváme s obojím: že papežství zůstává základem církve vzhledem k síle, jež nepochází od něj samotného, a že současně jednotliví papežové z vlastních schopností svého lidství se stále znovu stávají pohoršením (skandalon), jestliže chtějí Krista předcházet, nikoli následovat, jestliže věří, že musí určovat na základě vlastní logiky cestu, kterou jen Bůh může stanovit [...]“⁶⁹

4.1.1.2 ...a pastýřem svěřených ovcí

Krom jiných míst v Novém zákoně, chtěli bychom zde ještě připomenout jeden „povelikonoční“ úryvek z Janova evangelia. Jak známo, toto evangelium se nese v láskyplném duchu, stejně tak jako Petrovo pověření ke službě, jež zaznívá z 21. kapitoly zmíněného evangelia, je podmíněno osobním citovým vztahem apoštola ke svému Pánu: „Šimone, Synu Janův, miluješ mne víc než tito zde?“ Odpověděl mu: „Ano Pane, ty víš, že tě mám rád.“ Řekl mu: „Pas mé beránky!“ (Jan 21,15b).“ Následují další dvě podobné otázky a dvě sebejistá ujištění Petrova. Exegetům nemohla uniknout reciprocita s trojím Petrovým zapřením. Pak je mnohem pochopitelnější, proč pověření ke zvláštní službě dostává Petr až nyní – proměněn Pánovým křížem. Jeho nevíra byla křížem přetavena v důvěru v toho, který jediný má moc a tedy ji může předávat. „[...] od Petra (se) nepožadují zvláštní vůdcovské kvality či výkony, nýbrž jediné jeho láska. Boží volání se neopírá o zvláštní lidské předpoklady. On sám vytváří předpoklady.“⁷⁰ A ještě pozoruhodnější je skutečnost, že Petr je nyní pověřen ke službě pastýře, nikoli vlastníka zmiňovaných ovcí! To bude determinovat jeho úlohu, i úlohu jeho nástupců jednou pro vždy: „Samotnému Ježíšovi byli lidé svěřeni Otcem jako jeho ovce. Tak se stali i Ježíšovými ovce, které ho znaly a uposlechly jeho hlas. Tento Ježíšův jedinečný vztah k jeho ovcím není přenosný,“⁷¹ upozorňuje Porsch.

4.1.1.3 Předběžná úvaha o sukcesi

Absence jasného důkazu, že samotný Petr před svou smrtí předal svůj úřad nějakému nástupci nemůže jistě automaticky poskytovat argument pravému opaku. Jakkoli by tento postulát byl býval nevyřčen, nezakládá to ještě důvod se domnívat, že šlo jen o chybnou interpretaci shora zmíněného úryvku Matoušova evangelia ze strany dalších generací. Ve stati o vzniku

⁶⁹ RATZINGER: Církev jako společenství, 40.

⁷⁰ PORSCH Felix: Evangelium sv. Jana. Malý stuttgartský komentář, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, 206.

⁷¹ Tamtéž, 207.

posvátného úřadu Dvanácti jsme se snažili naznačit, že tento úřad má trvalý charakter a je, podle našeho názoru, v plné shodě se záměry Pána Ježíše. Má-li dojít též k naplnění *Velkého misijního příkazu* ze závěru 28. kapitoly téhož evangelia je jisté, že se tak nemělo dít živelně (jakkoli můžeme poukazovat na všeobecné kněžství věřících), ale naprosto koordinovaně. Což ostatně předpokládá jistou strukturu a řád. Otázka Petrova primátu by neměla stát v opozici vůči biskupské kolegiální. Nalik má totiž tato kolegiální své zakotvení v úřadu Dvanácti, musí rovněž tak primát římského biskupa odvozovat svůj původ od svatého Petra. Je jisté možné polemizovat, nalik právě římský biskup má mít výhradní právo na Petrův stolec, ale zjevuje-li Bůh své záměry skrze lidské dějiny, jeví se nám nadmíru užitečné hledat odpověď na tuto otázku právě uprostřed dějin. Na rozdíl od fundamentalistů musíme střízlivě a upřímně přitakat oněm mnoha hlasům, které poukazují na mnohé slepé uličky, do kterých se třeba papežství tolikrát za svého trvání dostalo. V tom však je odraz Boží prozíravé pedagogiky, nechat vyrůst pšenici i plevel pospolu (srov. Mt 13,24nn). Jakoby se totiž zdálo, že právě postupné krystalizování úlohy římského biskupa odkrývá postupně původní Kristův záměr a stejně tak varuje před lidským uzurpováním si neoprávněného nároku.

4.1.2 Svědectví přednicejských církevních otců o výjimečnosti Římské církve

Uvedme nyní alespoň několik svědectví ze spisů vybraných apoštolských a církevních otců o tom, že římská církev, uprostřed níž se později vyprofiloval papežský primát až do té podoby, jakou známe dnes, požívala již v prvních dobách značné vážnosti.

4.1.2.1 Bratrské napomenutí podle Prvního listu sv. Klementa

List sv. Klementa z konce 1. století je považován za jeden z prvních dokladů o odpovědnosti Říma za ostatní církevní obce.⁷² Autor listu, za kterého je považován jeden z prvních Petrových nástupců na římském biskupském stolci, sv. Klement, tu projevuje svoji starost o Korintskou obec, kde propukl nesvár ohledně sesazených presbyterů. Jeho slova jsou bratrským napomenutím: „Vy tedy, kteří jste započali svár,“ píše sv. Klement, „podřídte se starším a dejte se pokárati a kajte se a v svých srdcích padněte na kolena.“ Váhu těchto slov staví Klement nikoli na své vlastní autoritě, ale bezprostředně na autoritě samotného Krista, sám sebe ovšem staví do pozice sebevědomého Kristova mluvčího: „Jestliže však někteří neuposlechnou jeho (Kristova) příkazů skrze nás pronesených, necht' jsou si vědomi, že se

⁷² Srov. SCHATZ: Dějiny papežského primátu, 11.

zapletou v nemalý hřích a nemalé nebezpečí [...].“ Klementovi ovšem nejde jen o pouhé napomenutí svých spolubratří ve víře, ale jde mu především o praktický účinek svých slov, což dokládá tím, že do Korinta posílá své vyslance, aby (jak doufá) „co nejdříve přinesli zprávu o žádoucím a vytouženém pokoji a shodě.“⁷³

4.1.2.2 První církev v lásce podle Ignáce Antiochijského

Z preskriptu Listu Římanům, který antiochijský biskup Ignác († asi 106) posílá ze Smyrny římské církevní obci, můžeme minimálně vyčíst důstojnost, jaké se těšila římská obec na začátku 2. století. Připomeňme na tomto místě jen jeho krátký úryvek: „Ignatios, jinak Theoforos, církvi, která došla slitování ve velikosti Otce nejvyššího a Ježíše Krista, jeho jediného syna. Církvi milované a osvětlené z vůle toho, který chce všemu, co jest, podle lásky Ježíše Krista, Boha našeho; církvi, která stojí včele ve středu římské krajiny, církvi hodné Boha i cti, chvály, velebení a úspěchu, posvěcené a představené láskou v zákonu Kristově a ve jménu Otce [...].“⁷⁴

4.1.2.3 Apoštolský primát ve spise Ireneje z Lyonu

Irenej († 202), biskup z galského Lugdunu (Lyonu), ve svém spise *Adversus haereses* polemizuje s gnostickými herezemi, proti nimž staví pravou víru církve stojící na autoritě apoštolů, mimo jiné zde najdeme i následující ujištění: „[...] s touto (římskou) církvi musejí vzhledem k jejímu přednímu místu souhlasit všechny ostatní církve.“⁷⁵ Slyšíme už zde náznaky budoucí rozhodčí role Říma?

4.1.2.4 Místo mučednické smrti v Tertuliánově polemice

Polemický spis *De praescriptione haereticorum* (Preskripce heretiků), jehož autorem je jeden z nejvýznamnějších latinsky píšících církevních autorů přelomu 2. a 3. století, Tertullianus († asi 220), rozvíjí autorovo právnícké myšlení v tezi, že jediná pravá víra je ta, která byla předána apoštolům a skrze ně církevním obcím. Ohledně římské obce zde zaznívá následující ujištění: „To je ta šťastná církev, kterou apoštolé spolu se svou krví dali celé učení, kde Petr

⁷³ Srov. SV. KLEMENT ŘÍMSKÝ: První list Klementův, čl. LVII.–LXV., in: VARCL, DRÁPAL, SOKOL: op. cit., 90–93.

⁷⁴ IGNÁC ANTIOCHIJSKÝ: Ignatios Římanům, in: VARCL, DRÁPAL, SOKOL: op. cit., 129.

⁷⁵ Srov. SCHATZ: Dějiny papežského primátu, 15.

svým utrpením napodobil Pána, kde Pavel byl korunován tím, že skončil jako Jan, kde byl apoštol Jan ponořen do vroucího oleje [...].⁷⁶

Římská obec je místem, kde vzhledem k trojímu svědectví nelze mít o pravosti učení žádných pochyb.

4.1.2.5 Hlavní církev u Sv. Cypriána

Kartaginský biskup sv. Cyprián († 258) v souvislosti s volbou římského biskupa Cornelia označil římskou církev už v druhé polovině 3. století za „matku a kořen katolické církve“ a „hlavní církev, z níž vychází jednota biskupských úřadů“ a přiznal ji titul „cathedra Petri“.⁷⁷ Přestože, podle tvrzení protestantského církevního historika Říčana, sv. Cyprián spíše zastával názor, že všichni biskupové jsou si rovni, jakožto nástupci sv. Petra.⁷⁸

4.1.3 První předpoklady exkluzivity Říma

Jakkoli bychom chtěli oddělit otázku institucionalizace papežského primátu od otázky lokalizace centra papežství, zdá se to být nemožné. Klaus Schatz, německý církevní historik zabývající se mj. dějinami papežského primátu, předkládá ve své stejnojmenné knize několik příčin, které v průběhu prvních přibližně pěti staletích způsobí, že se Řím napříště stane centrem západního křesťanstva.

4.1.3.1 *Limina apostolorum*

Na prvním místě tu stojí argument, že Řím byl místem spojeným s působením obou velkých apoštolů – Petra a Pavla, tím se minimálně zařadil mezi další *sedes apostolicae*, tedy církevní obce, za jejichž vznikem podle tradice stáli apoštolé z okruhu Dvanácti. Ještě zásadnějším důvodem přednostního postavení Říma se stává skutečnost, že právě zde podstoupili Petr a Pavel mučednickou smrt, čímž své apoštolské službě dodali největší vážnosti. Do posledního zbytku tak naplnili Pánova slova: „Kdo chce jít za mnou, zapři sám sebe, vezmi svůj kříž a následuj mne. [...] kdo však ztratí svůj život pro mne, nalezne jej (Mt 16, 24b,25b).“ Největším kreditem do budoucna pak je Řím jako místo hrobů obou zmíněných apoštolů.⁷⁹

⁷⁶ SCHATZ: Dějiny papežského primátu, 17.

⁷⁷ Srov. *tamtéž*, 26–27.

⁷⁸ Srov. ŘÍČAN Rudolf, MOLNÁR Amadeo: Dvanáct století církevních dějin, třetí vydání, Praha: Kalich, 2008, 98.

⁷⁹ Srov. SCHATZ: Dějiny papežského primátu, 7–45.

4.1.3.2 *Římská obec vzorem pro jiné*

Existuje zřejmě celá plejáda různých dalších předpokladů, pro něž římská církevní obec získala významného postavení uvnitř církve. Připomeňme zde alespoň ještě to, že zdejší církevní obec byla také uznávanou pro svou štědrost a sesterskou podporu poskytovanou chudším křesťanským obcím a pro zodpovědnost, kterou římské křesťané cítili za ostatní. Že tomu tak skutečně bylo, dokládá Schatz písemnými svědectvími např. biskupa Dionýsia Korintského (kol. 170) či Ignáce Antiochijského (kol. 110).⁸⁰

4.1.4 *Římský biskup v kontextu prvních církevních sporů*

Jistě významnými mezníky ve vývoji papežského primátu se stávají období prvních sporů. Ať už je to již dostatečně popisovaný spor z konce druhého století týkající se data slavení Velikonoc, anebo spor o křest heretiků z druhé poloviny století třetího – tedy mají-li být původní členové heretické sekty po konverzi znovu pokřtěni, či zda první křest je platný. V obou případech sehrál římský biskup zásadní úlohu, při druhé ze zmíněných kauz navíc již vystupuje jako sebevědomý Petrův nástupce a nositel jeho plné moci.

Nebezpečí, které přichází s prvními herezemi (na prvním místě s těmi gnostickými), přináší naléhavou potřebu silné autority, jež by se stala zárukou originality učení a zároveň oporou jednoty univerzální církve. Na důležitosti zde pojednou získává čistota apoštolské tradice. Existují dva pilíře, o které je možné tuto tradici opřít – na prvním místě zmiňme *proces tvorby kánonu Písma*, který posléze kulminuje a na straně druhé něco, co známe pod pojmem *apoštolská sukcese*. Začínají se totiž objevovat první soupisy chronologické posloupnosti biskupů, které jsou užívány jako obvyklý důkazní materiál vypovídající o čistotě apoštolského učení, jež je v neporušené řadě předáváno z generace na generaci. Jednotu univerzální církve totiž na jedné straně reprezentovalo *symbolum* apoštolské víry a v neposlední řadě právě již zmíněný biskupský úřad, jehož kořeny se nejen teologicky, ale také historicky daly odvozovat od kruhu Dvanácti. „V protikladu k heretikům, kteří se rovněž dovolávali duchovních darů a různých autorit, byla vyzdvížena právě autorita přímých nástupců apoštolských, na nichž spočívá ‘charisma veritatis’. Ti zachovávají správnou tradici apoštolského učení a podle dané potřeby ji rozvíjejí,⁸¹ shrnuje Říčan.

⁸⁰ Srov. SCHATZ: Dějiny papežského primátu, 10–11.

⁸¹ ŘÍČAN, MOLNÁR: op. cit., 77.

V kontextu sporu o křest heretiků z druhé poloviny 3. století se také objevuje první výslovné vyjádření nároku na Petrův stolec z úst římského biskupa. Tím biskupem není nikdo jiný, než Štěpán I. Římský. V kontroverzi s Cypriánem z Kartága, který v souladu z praxí severoafrických a maloasijských církví zastával názor, že křest udělený mimo katolickou církev není platný – podle principu „mimo církev není spásy“ – a že kdo nemá Ducha nemůže ho ani dál předávat křtem, se papež pro nedostatek vlastních teologických argumentů utekl k pragmatickému potvrzení vlastního nároku na Petrovo nástupnictví.⁸² Dodejme, že názor Štěpánův se navzdory chatrné argumentaci nakonec prosadil, stejně jako u vzpomínaného sporu o datum Velikonoc. A tak, jak s úžasem tvrdí Schatz, „váha autority Říma dlouhodobě přispěla k tomu, že rozhodnutí církve dopadlo právě tak či onak. Anebo: Protože Řím se dokázal vždy postavit na správnou stranu, posílila tato zkušenost následně autoritu Říma a upevnila přesvědčení, že římská církev je chráněna vůči herezím. [...] rostlo přesvědčení,“ pokračuje Schatz, „že v Římě je víc než kde jinde uchovávána pravá víra.“⁸³

4.2 Papežství ve vztahu k státní moci

4.2.1 Papežský primát po roce 313

Svoboda, kterou dal císař církvi přinesla s sebou ve vztahu k římskému primátu i svá negativa. Tím, že Konstantin později přeložil své sídlo z Říma do Konstantinopole, stal se vlastně příčinou budoucího napětí mezi Východem a Západem a do značné míry tím omezil moc římského biskupa směrem k východním patriarchátům. Nicméně vývoj papežského primátu tím rozhodně nezastavil. Řím se postupně stává uznávanou odvolací instancí. Jako příklad uveďme synodu v Sardice (342), která měla vyřešit spor mezi sesazeným katolickým biskupem Athanasiem a jeho ariánským rivalem. Potažmo šlo o spor mezi Východem, který se zdráhal uznat legitimitu Athanásia, a Západem, který uznal Athanásiův nárok, včele s římským biskupem Juliem (337–352). Výsledkem byla vážná roztržka mezi oběma stranami, která vyústila odchodem východní strany z koncilu a zároveň přiznání nejvyššího rozhodčího práva římskému biskupovi ze strany západních biskupů. V tomto smyslu pak hovoří 4. kánon dotčené synody: „Je-li sesazen biskup rozhodnutím biskupů ze sousedních okrsků, a tento biskup oznámil, že se případem musí zabývat město Řím, pak nesmí být za žádných okolností

⁸² Srov. SCHATZ: Dějiny papežského primátu, 19.

⁸³ Srov. *tamtéž*, 22–23.

po podané apelaci dosazen jiný biskup na místo toho jakoby sesazeného, leda až je věc s konečnou platností uzavřena a posouzena římským biskupem.“⁸⁴

Císařovo počínání samozřejmě nepostrádalo politický podtext a zejména jeho zasahování do církevních sporů, které se prakticky projevilo ve svolávání prvních ekumenických koncilů, mohlo být předzvěstí budoucích konfliktů mezi státní a církevní autoritou. To se ostatně ukázalo i při sporu biskupa sv. Ambrože (374–397) s ariánem Auxentiem o obsazení milánského biskupského stolce, oba se měli podrobit císařovu rozhodnutí. Ambrož se ovšem kategoricky ohradil proti vměšování císaře do církevních záležitostí tezí, že „císař je v církvi, nikoli nad církví“ a chce se tedy říci, že jako takový „musí svoji moc, kterou má od Boha, užívat v poslušnosti vůči Bohu. Poslušnost vůči Bohu, zde konkrétně znamená poslušnost vůči těm, skrze něž Bůh promlouvá: je to církev ve svých pastýřích, biskupech.“⁸⁵

Císařovo přesídlení do Konstantinopole přineslo na druhou stranu též i určitou nezávislost římskému biskupovi, který se stále více snažil uplatňovat své primaciální nároky nad celou církví. Tomu ostatně nasvědčuje i skutečnost, že Chalkedonskému koncilu předsedali papežští legáti. „Myšlenka na vyvrcholení církevní správy a veškeré moci ve věcech učení, řádu a práva v rukou římského biskupa byla obdobou myšlenky na jedinstvo římského impéria. Co ztroskotalo v ohledu politickém, zdvihalo se postupně na poli církevním,“⁸⁶ tvrdí Říčan.

Sílicí snahy o zpochybnění protiariánského rozhodnutí prvního ekumenického koncilu, které se začaly ozývat již krátce po Nicaenu, otevřely otázku, kdo má být povolán rozhodovat o pravosti či nepravosti koncilů a kdo má bdít nad dodržováním jejich výroků a tak se, jak píše Schatz, „zvolna rodí vědomí, že římské biskupství stojí nad koncily a jsou na koncilech nezávislí. [...] Koncily jako takové se osvědčily jako málo spolehlivé zařízení; za této situace Řím zaujme pozici 'garanta kontinuity' - bude bezpodmínečně držet a bránit jednou uznané a odmítat nadbytečné koncily.“⁸⁷

4.2.2 Známky rostoucího sebevědomí římských biskupů

Sebevědomí římských biskupů nadále roste a tak například u sv. Damase I. (366–384) nacházíme první zmínky o apoštolském stolci, jeho nástupce sv. Siricius (384–399) si už zcela

⁸⁴ SCHATZ: Dějiny papežského primátu, 186.

⁸⁵ Srov. FRÖHLICH Roland: Dva tisíce let dějin církve, druhé vydání, Praha: Vyšehrad, 2008, 58.

⁸⁶ ŘÍČAN, MOLNÁR: op. cit., 154.

⁸⁷ SCHATZ: Dějiny papežského primátu, 37.

otevřeně činí nárok na nejvyšší dozor nad celou církví ve věcech řádu a požaduje, aby dekrety, které zašle kterémukoli biskupovi, byly uváděny v trvalou známost po celé církvi.⁸⁸ Papež sv. Inocenc I. (402–417) prosazoval svoji pravomoc nad celou církví v duchu výroku, že „římský biskup je ‘rector ecclesiae Dei’.“ Papež sv. Lev I. (440–461), který jistě po právu požívá přídomek Veliký, dovozuje papežský primát podle exegeze Mt 16,18; Jan 21, 15-17; Lk 22,32. Nyní se již vytváří, jak potvrzuje Schatz, jasné vědomí, že „v papeži je přítomný sám Petr a dokonce v něm dál žije.“ Papež je dle právníckého pojetí „dědicem Petrovým“ a z tohoto titulu tedy též „vlastníkem jeho pravomocí plynoucích z moci klíčů.“ Stává se viditelnou hlavou univerzální církve, pověřen jejím vedením. U Lva Velikého objevujeme pojetí papeže jako „náměstka Petrova“, kde stejně tak Petr je náměstkem samotného Krista. Jde, podle našeho názoru, o zajímavý moment, který ukazuje na jedné straně papežovu podřízenost prvnímu z apoštolů a na straně druhé pak ukazuje na přesvědčení, že papež se na úřadě sv. Petra plně podílí. Je jeho dědicem, ale vlastní ho jen skrze Petra, kterému byl tento úřad navíc předán Kristem. Petrův primát je naprosto jedinečný, stejně jako úřad Dvanácti ve své komplexnosti je jedinečný, jak jsme o tom hovořili dříve. S určitými rozpaky, kterým se v tuto chvíli neumíme ubránit, pak přijímáme pojetí, které se objevuje za Inocence III. (1198–1216), kdy k papežským hodnostem přibývá označení „vicarius Christi“ – náměstek Kristův, o tom však více později. V této době také pozorujeme zásadní obrat v oboru církevní jurisdikce, na roveň doposud praktikovaného synodálního práva je nyní povýšeno rozhodnutí římských biskupů, obvykle reprezentované papežskými dopisy. Schatz ovšem poukazuje na skutečnost, že u Lva I. je ještě papež vnímán pouze jako ochránce koncilních kánonů.⁸⁹

V dopise jednoho z dalších papežů, sv. Gelasia I. (492–496), adresovaném císaři Anastasiovi nacházíme kořeny učení o dvou mocích, jehož jisté náznaky jsme mohli sledovat již výše u sv. Ambrože: „Existují totiž dvě moci, vznešený císaři, které řídí na nejvyšších místech tento svět: posvěcená autorita biskupů a císařská moc. Z nich je nejzávažnější břemeno kněží, neboť ti musejí před Bohem vydat účty i za pozemské krále.“⁹⁰ Možná zde stojí též za zmínku, že označení „papež“ užívá římský biskup právě od pátého století. Za autora výroku, který se stal jednou z důležitých zásad kanonického práva, totiž „Prima sedes a nemine iudicatur“ (papež nesmí být od nikoho souzen) je považován papež sv. Symmachus (498–514). Na závěr tohoto stručného výčtu si dovolíme ještě jeden papežský postoj k sebepochopení primátu, jeho zastáncem je sv. Řehoř I. Veliký (590–604), který v kontroverzi s cařihradským

⁸⁸ Srov. ŘÍČAN, MOLNÁR: op. cit., 154–155.

⁸⁹ Srov. SCHATZ: Dějiny papežského primátu, 36–37.

⁹⁰ Srov. ŘÍČAN, MOLNÁR: op. cit., 82.

patriarchou, jenž se sám tituloval jako „ekumenický patriarcha“, odmítl titul „universalis papa“ a namísto toho užíval označení „servus servorum Dei“ – služebník služebníků Božích.⁹¹

4.2.3 Papežství pod vlivem Germánů

Setkání s novou kulturou, která se navíc profilovala jako nepřátelská vůči římské kultuře, muselo nutně ovlivnit také církevní život a zejména vztah mezi církví a novou politickou mocností. Přesto na sklonku západorímské říše navzdory dramatickým politickým proměnám prestiž římského biskupa vzrostla. Díky diplomacii papeže Lva Velikého (440–461) byly totiž významně zmírněny následky germánských nájezdů na město Řím. Svými intervencemi v roce 452 proti hunskému králi Attilovi papež odvrátil zkázu města, a o tři roky později alespoň dosáhl zmírnění následků plenění Vandalů.⁹² To vše mu pochopitelně lid nezapomněl. Nebezpečí, které přicházelo v opozici ke všemu římskému mohlo jistě přinést nemalé problémy křesťanství jako říšskému náboženství, zvláště pak mohlo hrozit, že pohanství germánských osadníků budou navrácena předkonstantinovská práva. Stojí za zmínku, že v nelehkých dobách osvědčili svou pravověrnost i věrnost svému lidu biskupové starých římských sídel, která se stala centry nové misie. Nebezpečí však přišlo z nitra křesťanství, prakticky všechny germánské kmeny, které pronikly do římské říše totiž křesťanství přijaly, s výjimkou Franků, avšak v ariánské formě tak, jak se s ariánstvím setkaly na Východě.⁹³ Což pozici katolické církve nikterak nevylepší, spíše naopak. Germáni považovali ariánství téměř za národní náboženství a stavěli ho bojovně proti všemu katolickému. Mělo být jedním ze sjednocujících faktorů budoucí germánské říše. Situace se naštěstí obrátila díky franskému králi Chlodvikovi, který roku 496 přijal křest v katolické církvi. Tímto významným historickým krokem, jak tvrdí Franzen, „bylo umožněno splynutí germánství s křesťansko-antickou kulturou a byl vytvořen předpoklad ke zrodu křesťanského Západu.“⁹⁴ Jiný církevní historik, Fröhlich, hodnotí událost podobně: „Přijetí křesťanství Germány vedlo k nábožensko – kulturní jednotě Evropy, charakterizující celý *západní svět* .“⁹⁵

Původní ariánský projekt zkrachoval a na místo toho se katolictví stalo náboženstvím Franků. Nová éra přinesla díky královým intervencím masové konverze, zjevně však v mezích velmi povrchního křesťanství. Církev už měla zkušenosti se sepjetím trůnu a oltáře z dob

⁹¹ Srov. ŘÍČAN, MOLNÁR: op. cit., 198.

⁹² Srov. FRANZEN: op. cit., 85–86.

⁹³ Srov. FRÖHLICH: op. cit., 63.

⁹⁴ Srov. FRANZEN: op. cit., 95.

⁹⁵ Srov. FRÖHLICH: op. cit., 59.

minulých, ovšem zásahy franského státu se zdály být ještě výraznější. „[...] králové a šlechta bezohledně zasahovali do církevních záležitostí a brzdili její činnost. Král se činil pánem církve, obsazoval biskupské stolce, svolával synody [...] franská církev (se) stále více zvrhávala v ustrnulou, navenek omezenou a izolovanou zemskou církev, která úplně ztrácela souvislost s obecnou církví. Úplně zanikly její vztahy k Římu, středu západní církve, i když neexistoval přímý rozkol.“⁹⁶ Zásahy franských králů do vnitrocírkevních záležitostí znamenaly omezování papežské moci, avšak v určitých ohledech mohly přinést vzrůst významu episkopátu díky některým zachovaným pravomocím. Episkopát byl ovšem značně závislý na panovníkově vůli. Ačkoli si církev za krále Chlotachara II. (613–628) vynutila, že byl obnoven zapomenutý řád volby biskupů kněžstvem a lidem a král pak měl pouze potvrdit volbu kandidáta před přijetím svěcení, stávalo se často i poté, že král biskupa jmenoval sám, v biskupovi totiž viděl svého poddaného. V rámci reforem církevní správy vzniká systém vlastnických kostelů, na místo diecézní soustavy nastupuje soustava „parochiální“ – správcem diecéze je sice nadále biskup, ale venkovské fary získávají svoji určitou nezávislost.⁹⁷

Situace se změnila až na sklonku 8. století, kdy papežovy duchovní autority využil majordomus Pipin (741–768), který aspiroval na pozici nového franského krále, a nechal se, po předchozí volbě na říšském shromáždění v Soissons (751–752), jedním z metropolitů pomazat na krále. Tato událost předznamenala nové kvality vztahu říše a papežství. Ještě výrazněji se pozice Říma posilnila, když Pipinův syn a nástupce Karel Veliký přijal roku 800 z rukou papeže Lva III. císařskou korunu. Řím a církev se od nynějška ocitla pod císařovou ochranou.⁹⁸ Svoji představu o vztahu státu a církve shrnul císař ve svém dopise adresovaném papeži: „Nám přísluší s Boží pomocí bránit všude svatou církev Kristovu navenek zbraněmi proti útoku pohanů a proti pustošení nevěřícími a vnitřně ji upevňovat poznáním pravé víry. Vaše úloha, Svatý otče, je pozvedat jako Mojžíš paže k modlitbě a tak pomáhat našemu vojsku, aby tak na Vaše přímlyvy pod Božím vedením a pod zárukou křesťanského lidu byli vždy nepřátelé jeho svatého jména poraženi a jméno našeho Pána Ježíše Krista aby vládlo po celé zemi.“⁹⁹

Následná germanizace doprovázející středověk zasáhla významným způsobem do církevní správy. Stavovské rozdělení společnosti se tak dotklo rovněž církevní hierarchie.

⁹⁶ Srov. FRANZEN: op. cit., 97–98.

⁹⁷ Srov. ŘÍČAN, MOLNÁR: op. cit., 206.

⁹⁸ Srov. FRANZEN: op. cit., 109–110.

⁹⁹ FRÖHLICH: op. cit., 79.

„Sakrální pojetí královské hodnosti vedlo v germánských zemích záhy ke vzniku ideje zemské církve, v jejímž čele stál král.“¹⁰⁰

4.2.4 Papežství v bojích o investituru a Gregoriánská reforma

Z dnešního pohledu jeví se nám jako stín na Gregoriánské reformě, která měla za cíl především dosažení *libertas ecclesiae* – svobodu církve, fenomén shrnutý v listě zvaném *Dictatus papae* (1075). V celkem sedmadvaceti bodech se tu papež staví nejen do čela církve, nýbrž do čela celého křesťanského světa, pokládá se dokonce za oprávněného sesadit císaře, či vyvázat poddané z věrnosti špatným vládcům. Článek 22 dokonce předjímá budoucí dogma o neomylnosti papeže, když tvrdí, že „římská církev se nikdy nezmýlila a podle svědectví Písma se nikdy nezmýlí“ a že papež nemůže být nikým souzen, dokonce, že „nikdo nemůže zrušit jeho výrok. Svůj výrok může zrušit pouze on sám.“ S konečnou platností se papeži přisuzují práva sesazovat či ustanovovat biskupy a je podle potřeby překládat z místa na místo. „*Causae maiores*“ každé církve musejí být postoupeny k rozhodnutí Římu.“ Nadto je od této chvíle naprosto jasné, že koncily nadále předsedají papežští legáti a „žádný koncil se bez jeho (papežova) ustanovení nemůže nazývat ‘všeobecný’.“ Řím se stává měřítkem katolicity, když se v *Dictatu* tvrdí, že „kdo není zajedno s římskou církví, není katolík.“ Papež se pasuje na světovládce: „Žádné jméno na světě se mu nemůže rovnat.“¹⁰¹

Nyní započal složitý boj o investituru reprezentovaný zejména šarvátkami mezi papežem Řehořem VII. (1073–1085) a německým králem Jindřichem IV (1056–1106). Král si nerespektováním papežova zákazu laické investitury při biskupské volbě v Miláně a následným podnícením odporu říšských biskupů proti papeži vysloužil exkomunikaci. Později byl sice exkomunikace zbaven, ale vůdčí postavení na Západě získal v souladu se svou proklamací právě papež. Uvedme jen jeden papežův výrok za všechny, který charakterizuje sebeepochopení papežské moci gregoriánské doby: „*Ecclesia non est ancilla, sed domina*. – Církev není služka, ale paní.“¹⁰²

Spor o investituru pokračoval i po smrti Řehoře, přestože sílily snahy o urovnání situace. Návrh na zrušení feudalizace církve doprovázený navrácením církevního majetku i souvisejících práv králi, výměnou za vzdání se jakékoli investitury ze strany krále, neprošel díky jednotnému odporu německých knížat i biskupů. Teprve *Wormský konkordát* z roku 1122

¹⁰⁰ FRANZEN: op. cit., 90.

¹⁰¹ Srov. SCHATZ: Dějiny papežského primátu, 186–187.

¹⁰² CONGAR Yves J.: Za církev sloužící a chudou, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, 74.

situaci vyřešil kompromisem o dvojí investituře – králi zůstala světská investitura v podobě předávání světských práv a statků novým biskupům, ovšem až po jejich předchozí kanonické volbě, čímž se král zároveň vzdal jakékoli investitury duchovní. Obojí bylo symbolizováno podáním žezla králi, resp. předáním prstenu a berly kanonicky zvolenému biskupovi králem.¹⁰³

O razantní uvedení *Dictatu papae* do praxe se postaral zvláště papež Inocenc III. (1198–1216). Sám vystupoval jako nositel nejvyšší plnosti moci nad celou církví. Považoval se za *caput christianitatis* (hlava křesťanstva). Jak jsme již zmiňovali v souvislosti s papežem Lvem Velikým, je to právě tento papež Inocenc, který si poprvé nárokuje titul „*vicarius Christi*“ – náměstek Kristův. Inocenc uznával posvátný řád světa (hierarchie) a jako takový se cítil být povolán zasahovat i do světských záležitostí jako hlava křesťanstva a tím i soudce četných sporů církevních i světských.¹⁰⁴

Bula *Unam sanctam* papeže Bonifáce VIII. (1294–1303) z 18. listopadu 1302 adresovaná francouzskému králi Filipu IV. Sličnému rovněž navazuje na Řehořův *Dictatus*, když rozvíjí učení o dvou mocích zmiňované již u sv. Ambrože a především u papeže sv. Gelasia, ovšemže s větší razancí: „K této jeho (papežské) moci patří podle učení evangelia dva meče, duchovní a světský. [...] Oba meče tedy patří k moci církve, ten duchovní i ten světský. Jeden je pro církev, druhý má církev vést; jeden rukou kněží, ten druhý rukou králů a vojáků, avšak na příkaz a se strpěním kněží [...]. Proto nemůže žádný člověk dosáhnout spásy, nepodřídí-li se římskému veleknězi.“¹⁰⁵ Připomeňme zde společně s Congarem symbol charakterizující papežství té doby – tiaru – jejímž původcem je právě papež Bonifác: „Tvar tiary se širokou základnou a se zakončením v jediném nejvyšším bodě dobře tlumočil myšlenku papežské monarchie a jistým způsobem pyramidální pojetí církve. Tiara se třemi korunami symbolizuje jednotu církve, sahající tak daleko jako jednota světa: opravdový ekumenický císař je papež, on řídí jednotu veškerenstva.“¹⁰⁶

4.2.5 Velké západní schizma

Zmiňme se jen krátce a pro úplnost o jedné z ostudných událostí spojených s papežským stolcem. Bonifácův nástupce Benedikt XI. (1303–1304) strávil na papežském stolci pouhých sedm měsíců, po něm byl po zdoluhavých potyčkách mezi proitalskou stranou a stranou

¹⁰³ Srov. FRANZEN: op. cit., 138.

¹⁰⁴ Srov. *tamtéž*, 160–162.

¹⁰⁵ FRÖHLICH: op. cit., 83.

¹⁰⁶ CONGAR: Za církev sloužící a chudou, 87.

profrancouzskou zvolen, na nátlak francouzského krále Filipa Sličného, bordeauxský arcibiskup Bertrand du Got, který přijal jméno Klement V. (1305–1314). V rámci komplotu papeže s francouzským králem bylo papežské sídlo na více než sedmdesát let přesunuto do Avignonu. Teologický rozměr této trapné záležitosti vystihl italský religionista Claudio Rendina slovy: „[...] je tu absurdní obraz římského biskupa, který daleko od své diecéze řídí římskou apoštolskou církev z Avignonu, kam se nikdy žádný apoštol nevydal.“¹⁰⁷ Teprve v roce 1377 papež Řehoř XI. (1370–1378) vrátil apoštolský stolec z „avignonského zajetí“ zpět do Říma. Naděje, které tím vzbudil zmařila zanedlouho jeho smrt. Jeho nástupcem se stal Urban VI. (1378–1389), došlo ovšem k zpochybnění jeho volby a francouzští kardinálové zvolili nového papeže Klementa VII. (1378–1394), který znovu obsadil někdejší papežské sídlo v Avignonu. Schisma způsobilo těžkou roztržku v řadách episkopátu, kléru i laiků. Nápravu měl přinést pisánský koncil z roku 1409, který oba papeže sesadil a novým papežem byl zvolen Alexander V. (1409–1410). Oproti původnímu očekávání ovšem dva stávající papežové odmítli respektovat usnesení koncilu a tak na apoštolském stolci stanuli papežové tři. Trojpapežství odstranil až koncil kostnický (1414–1418). Jediným Petrovým nástupcem se po dlouhé době stal Martin V. (1417–1431).¹⁰⁸

Cítíme zde jasně, jak funkce papeže coby záruky jednoty univerzální církve je zde náhle v celé absurdní hloubce zvrácena. Petrův úřad, který měl být tmelem jednoty kolegia biskupů je nyní tím, který toto kolegium rozděluje. Nemůžeme se tedy podívat, s jakou energií se nyní ke slovu začaly hlásit ideje zpochybnující papežův jurisdikční primát, zvláště, když se ukázalo, že jediný koncil byl nakonec schopen vyřešit onu tragickou a ostudnou situaci.

¹⁰⁷ RENDINA Claudio: Příběhy papežů. Dějiny a tajemství, Praha: Volvox Globator, 2005, 392.

¹⁰⁸ FRÖHLICH: op. cit., 113–115.

5 VELKÉ KONTROVERZE VRCHOLNÉHO STŘEDOVĚKU

5.1 Konciliarismus

Bývá zvykem, a to i dnes, v období nesnází se ohlížet zpět a hledat místa, kde jsme ztratili někdejší harmonii. V případě církevních kontroverzí tou dobou (ať už domnělé či skutečné) harmonie je prvopočátek, tedy novozákonní doba, apoštolské období či církev raně poapoštolská. Bylo by chybou, domníváme se, hledat u něčeho co se teprve rodí a vyvíjí nějakou dokonalost. Přesto je možné, že se v dobách, kdy se moc římského biskupa zdála být málo snesitelná, mnoho odpůrců ohlíželo zpět a snažilo se vyvrátit jurisdikční svrchovanost toho, jež zastupuje Petra na jeho stolci. Jak jsme o tom již výše pojednali, skutečně bývaly doby, kdy chápání papežského primátu bylo odlišné a kdy římský biskup byl jen pasivní zárukou jednoty, později rozhodčím soudcem v případech sporů, či odvolací instancí a až postupně se rodilo pojetí papeže jako hlavy univerzální církve. Ve chvílích, kdy například podpořen učením o dvojí moci, mohl si papež dělat nároky i na zásahy do světského panování, je pochopitelné, že se hledaly cesty, jak tuto moc omezit. Navíc, jak jsme viděli výše, nebylo dosud možné vyhnout se nebezpečí „recidivy“ papežského schizmatu. Tak se stalo, že do dějin vstoupilo hnutí, které bylo slepou uličku kolegiálního pojetí katolického episkopátu.

Za původce konciliární teorie bývají obvykle považováni dva učenci – Marsillius z Padovy († 1342) a Vilém z Ockhamu († 1347). Marsillius ve svém díle *Defensor pacis* mj. tvrdil, že jedinou hlavou církve je Kristus, ostatní, kněží i laici tvoří jeho tělo – tedy církev. A dále, že stejnou duchovní moc v církvi mají jednotliví kněží, bez ohledu na místo v časné hierarchii.¹⁰⁹ Druhý z jmenovaných učenců je pak považován za prvního velkého středověkého křesťanského teologa, „který zahájil souvislý a propracovaný intelektuální útok na papeže u moci,“ jak tvrdí Lawrence F. Hundersmarck ve svém příspěvku do slovníku západních myslitelů.¹¹⁰ Hlavním objektem jeho útoku nebyl nikdo jiný, než papež Bonifác VIII. († 1303) se svou bulou *Unam sanctam*, která hájí svrchovanost církve „nad vším stvořeným“. Přičemž Ockham podle všeho ještě nezpochybňuje jurisdikční primát papeže, ale naprosto odmítá podřízenost ve věcech světských. Někdejší oxfordský profesor Vilém Ockham byl obnovitel nominalismu, a tak naproti scholastickým realistům, kteří se (zjednodušeně řečeno) zabývali odvozováním jednotlivostí z již uznaných autorit, tvrdil, že „[...] jedině jednotlivé je skutečné;

¹⁰⁹ Srov. FRÖHLICH: op. cit., 120.

¹¹⁰ HUNDERSMARCK Lawrence F: Vilém Ockham, in: Ian P. MCGREAL (ed.): Velké postavy západního myšlení, Praha: Prostor, 1999, 158.

obecné je naopak tím, co je třeba vysvětlit.¹¹¹ Ockham se snažil oddělovat teologii (v níž se ovšem nepouštěl do zpochybňování křesťanských dogmat) od světské vědy a v tomto duchu pak také přistoupil k požadavku oddělení záležitostí církevních od těch světských.

V oblasti, o níž nám zde především jde vedl nominalistický přístup zcela logicky i k přesvědčení, že jakákoli lidská společnost, církev nevyjímaje, je budována především zdola a z vůle lidu. To poté pochopitelně vedlo k přesvědčení, že veškerá církevní hierarchie je pouhou historickou skutečností bez Božského původu a tedy nositelem církevní moci, kterou navíc omezovali pouze na hlásání Božího slova a vysluhování svátostí, je shromáždění věřících. Protože všeobecný koncil daleko lépe reprezentuje církev, než osoba samotného papeže, stojí koncil nad papežem.

Základ konciliarismu, jak s přesvědčením tvrdí Hubert Jedin, stojí v představě, „že církev je korporace skládající se z hlavy a údů, které tvoří celek, vykonávají společné funkce, ale každý za sebe mají vlastní práva a povinnosti.“¹¹² Tuto teorii ještě rozvinul dominikán Jan z Paříže († 1306), když tvrdil, že moc není pouze záležitostí hlavy, ale vztahuje se také na údy. Moc, jejímž držitelem je lid, se na papeže přenáší skrze kardinály při papežské volbě a z povahy věci zároveň vyplývá, že jako taková může být tato delegace z jejího nositele tím samým sejmuta, není-li konána ve shodě s vůlí lidu.

Stejně tak je možno spolu s Jedinem jít v historii ještě dál ke kanonistům 12. století, kde např. boloňský kanonista Huguccio († 1210) tvrdil, že „papež se může osobně mýlit, církev nikoliv“. Protože ovšem kanonisté, jak Jedin připomíná, naráželi na tradiční výrok pocházející pravděpodobně z doby pontifikátu Symmachy (498–514): „Prima Sedes a nemine iudicatur“ – papeže nemůže nikdo soudit,¹¹³ nemohli definovat autoritu, která by rozhodla, kdy se papež mýlí. Naproti tomu pozdější stoupenci konciliární teorie, podpoření učením výše jmenovaných mužů, už ovšem mohli bez skrupulí vyslovit tezi, že touto autoritou je právě koncil.

5.1.1 V boji proti trojpapežství

Jistěže politické šarvátky dané doby útoky na papežskou jurisdikční svrchovanost významně podporovaly. V době Velkého západního schizmatu se konciliární teorie navíc zdála být jediným východiskem v nastalé krizi. Němečtí teologové z pařížské univerzity, Jindřich

¹¹¹ STÖRIG Hans Joachim: Malé dějiny filosofie, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, 207.

¹¹² JEDIN: op. cit., 47.

¹¹³ Srov. ŘÍČAN, MOLNÁR: op. cit., 157.

z Langensteinu a Konrád z Gelnhausenu, v roce 1379 rozvinuli myšlenku, „že všeobecný koncil, který zastupuje univerzální církev, v současné nouzi je soudcem jak nad kardinály tak nad dvěma od nich zvolenými papeži.“¹¹⁴ Nutno zdůraznit, že v tomto případě bylo koncilní řešení považováno za řešení nouzové a že se přednost dávala možné abdikaci obou stávajících papežů. Konciliarismus se navíc i později jevil jako snadnější cesta k nesporně potřebným reformám církve.

Tak kupříkladu dekret Kostnického koncilu (1414–1418) *Haec sancta* ústy koncilních otců deklaruje, že „[...] tato svatá kostnická synoda tvoří všeobecný koncil [...], reprezentuje znesvářenou katolickou církev a má svou moc přímo od Krista; každý, ať je jakéhokoliv stavu a jakékoli hodnosti, třeba i papežské, je mu povinen poslušností ve věcech, týkajících se víry a odstranění současného schismatu stejně jako všeobecné reformy církve v hlavě i údech.“¹¹⁵ Mělo tomu tak být i napříště, jak vyplývá z druhého článku, pokud by šlo o stejné potřeby církve – tedy zvláště o odstranění schismatu, či církevní reformu. Pozdější Bazilejský koncil (1431–1447) se sám ustanovil za nejvyšší soudní a správní instanci církve, jak dále uvádí Jedin, a k výkonu své moci zřídil i poměrně rozsáhlý aparát. Později tentýž koncil po svém přeložení z Ferrary do Florencie přinesl v podobě dekretu *Laetentur coeli* zásadní obrat oproti *Haec sancta* a potvrdil tradiční učení o papežském primátu: „[...] svatý apoštolský stolec a římský biskup mají primát nad celým světem, [...] římský biskup je nástupcem svatého knížete apoštolů Petra, pravým náměstkem Krista, hlavou celé církve a otcem a učitelem všech křesťanů, [...] je mu ve svatém Petru od našeho Pána Ježíše Krista dána plná moc pást, vést a řídit celou církev [...].“¹¹⁶

Konciliaristické články vyhlášené v Basileji ovšem znovu ožily v církevně-politickém a dogmatickém hnutí francouzského duchovenstva nazývaném *galikanismus*.

5.2 Galikanismus

Spor mezi francouzským králem Filipem Sličným a papežem Bonifácem VIII. se stal roku 1438 záminkou k vyhlášení *Pragmatické sankce*. Francouzské národní shromáždění se zde mj. na základě řady reformních dekretů basilejského koncilu přiklonilo na stranu konciliaristů. O necelých 80 let později, v roce 1516, pragmatickou sankci nahradil boloňský konkordát, který měl za úkol napětí mezi francouzskou církví a Římem zmírnit za cenu papežových

¹¹⁴ JEDIN: op. cit., 49.

¹¹⁵ SCHATZ: Dějiny papežského primátu, 188.

¹¹⁶ *Tamtéž*.

ústupků. Galikanismus podle Schatze nelze redukovat na jediný myšlenkový proud, navíc neměnné intenzity. Obsahuje řadu linií včetně té konciliární, nadřazující koncil, případně konsensus celé církve, nad papeže. „Nejvyšší suverenita v církvi je (přítom) někdy přisuzována všem kněžím nebo dokonce celku všech věřících.“¹¹⁷ Nebylo-li tedy možné se v případě potřeby odvolat ke koncilu (a jiná autorita krom papeže chyběla), bylo možné přenést zodpovědnost na panovníka, jakožto zástupce všeho lidu. To mělo ovšemže obvykle za následek skutečnost, že o věcech církve pak jednoduše rozhodovala státní moc.

Magnou chartou galikanismu, jak dále píše Schatz, se staly na konci 17. století „čtyři galikánské články“ vyhlášené na shromáždění francouzských duchovních 19. března 1682. Francouzský klérus se na sněmu odhodlal redefinovat poměr papežské moci k moci světské a fakticky světskou moc učinit na církevní nezávislou: „Králové a knížata tedy v časných věcech z moci Božího ustanovení nepodléhají moci církve, a nemohou být ani prostřednictvím církevní moci klíčů přímo či nepřímo sesazeni, a jejich poddaní nemohou být zbaveni povinnosti být věrnými a poslušnými [...]“.¹¹⁸ Dále se také zdůrazňuje nadřazenost koncilu nad papežem ve smyslu kostnického dekretu *Haec sancta* chápaného už nikoli jako nouzové řešení v krizi, nýbrž jako trvale platné. Jurisdikční primát pak značně omezuje teze, která říká, že „ve věroučných otázkách má papež přednost a jeho dekrety platí pro všechny jednotlivé církve. Jeho rozhodnutí je ovšem nezměnitelné jen tehdy, když s ním souhlasí církev.“¹¹⁹

Galikanismus usiloval o získání podstatné nezávislosti francouzské církve na Římu. Francouzští králové si napříště vyhrazovali právo svolávat koncily, odvolávat se k všeobecnému koncilu, a to i proti papeži. Platnost papežských výnosů učinili závislou na svém souhlasu. Zpochybněna byla i neomylnost papežových výroků *ex cathedra*.

V rámci pokusu o objektivitu je vhodné připomenout i mírnější proud zmiňované teorie, který zastupuje mj. J. B. Bossuet († 1704) s názorem, že mýlit se může jednotlivý papež, nikoli ovšem římská církev, či apoštolský stolec. Mezi mnohé z názorů na papežský primát patřil i ten, který tvrdil, že papež je pouze delegát kolegia biskupů, církevní lid je nositelem nejvyšší suverenity, přičemž zároveň tento lid zastupuje svrchovaný vládce.¹²⁰

Galikanistické hnutí získalo na síle snad především proto, že bylo podporováno francouzskými králi, zejména Filipem IV. a Ludvíkem XIV. Ani po provedení odluky církve od státu ve Francii (1895) však tato ideologie zcela neopustila jeviště dějin.

¹¹⁷ SCHATZ: Dějiny papežského primátu, 140.

¹¹⁸ *Tamtéž*, 189.

¹¹⁹ *Tamtéž*, 190.

¹²⁰ Srov. *tamtéž*, 139–147.

5.2.1 Německý episkopalismus

Podobné tendence vyznačující se snahou o decentralizaci církevní moci se projevovaly i v dalších episkopalistických systémech, jakým byl například německý říšskocírkevní episkopalismus, který se projevoval mj. snahou o získání jisté nezávislosti německých biskupů na Římu, včetně např. požadavku týkajícího se pravomoci udělovat dispens od všeobecného církevního práva.

Mnohé z tezí zmíněných u výše popsaných episkopalistických ideologií shrnul ve svém díle *De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis...* trevírský světící biskup Nikolaus von Hontheim († 1790) skrývající se pod pseudonymem Justinus Febronius. Papeži se přiznávají pouze ta práva, která získal před *pseudoisidorskými falsy*¹²¹, tedy v průběhu prvních osmi církevních stoletích. Papež je podle Febronia pouze zárukou církevní jednoty, dohlíží nad uskutečňováním koncilních výnosů a bdí nad výkonem moci jednotlivých biskupů. S Febroniovými požadavky vystoupil i emžský kongres konaný roku 1786. Kongres vyslovil uznání papežovy vrchní dohlížiteléské úlohy i role trvalé záruky jednoty, stejně tak jako uznání požadavku poslušnosti všech katolíků papeži, ale zároveň vyhlásil právo biskupů uplatňovat nezávisle svoje pravomoci Bohem propůjčené a císařem zaručené. Byl vysloven i požadavek na neomezené uplatňování biskupské moci svazovat a rozvazovat, na obnovení metropolitních práv tak, jak byla uplatňována v rané církvi a na svolání národního koncilu. K pokusům o církevní partikularismus a posílení světské nadvlády nad moc církevní můžeme konečně počítat i nám lokálně bližší rakouský josefinismus.

Klaus Schatz nachází fokus těchto výše uvedených systémů zvláště v tom, že se obrací „proti koncentraci církevní autority pouze v papeži a že zdůrazňují autonomii místních církví a význam komunitárních a kolegiálních skutečností jako konsensus a přijetí, a to zvláště s odvoláním na starou církev a její uspořádání.“¹²² Zmíněné systémy se obvykle staví negativně k jakémukoli historickému vývoji církve jako instituce, zatímco soudobí papalisté zase odmítají jakákoli pochybení ze strany papežství. Nelze zřejmě jednoznačně vyslovit přísně negativní soud na stranu přívrženců episkopalistických proudů, u mnohých z nich, jak potvrzuje Schatz, lze nalézt snahy o nalezení střední cesty mezi papežským centralismem

¹²¹ *Pseudoisidorské dekretálie* vznikly pravděpodobně mezi léty 847–852. Neznámý autor Isidorus Mercator předstírá sestavení církevního práva a používá k tomu skutečné prameny i falsa. Jeho cílem bylo prokázat přední postavení papeže proti králům a biskupům. Až do 15. století byly považovány za pravé a posílily významně papežský primát, (FRÖHLICH, op.cit., 248).

¹²² SCHATZ: Dějiny papežského primátu, 145.

a církevním nacionalismem. Nicméně „episkopalismus vedl církev do partikularismu a určité nehybnosti už tím, že [...] byl úzce svázán s politickými strukturami [...].“¹²³

¹²³ SCHATZ: Dějiny papežského primátu, 147.

6 REFORMACE

V předchozí kapitole jsme hovořili o pozdně středověkých kontroverzích, které se ve svém jádru dotýkaly kolegiality episkopátu, nakolik způsobovaly svým zpochybňováním autority papeže roztržku mezi římským biskupem na jedné straně a ostatními členy biskupského kolegia na straně druhé. Jestliže jsme stručně pojednali o těchto episkopalistických hnutích, která více méně „pouze“ zpochybňovala jurisdikční primát římského biskupa, pak se nemůžeme na tomto místě vyhnout, byť snad s ještě větší stručností, hnutí reformačnímu, které zcela zásadním způsobem zpochybnilo legitimitu posvátného úřadu církve reprezentovaného biskupským kolegiem včele s římským biskupem a někdejší spory o investituru rozhodlo jednou pro vždy ve prospěch svrchovanosti moci světské.

6.1 Příčiny a původci reformního hnutí

V průběhu vrcholného a pozdního středověku se rozpoutal zápas o pojetí církve a zvláště za její duchovní podstatu. O své místo pod sluncem se ucházely tři eklesiologické principy – právní, mystický a eschatologický. Ten první reagoval na krizi papežství svou konciliární teorií o nadřazenosti koncilu papeži (viz výše); druhý se prostřednictvím Tomáše Akvinského (1226/7–1274) vracel k tradičnímu pavlovskému pojetí církve jako mystického těla Kristova a třetí princip, který vycházel z předpokladu, že „církvev během času pojme do své náruče všechno lidstvo“ našel východisko v duchu sv. Cypriána, že mimo církve není spásy. Dualismus, který se znovu ozval s kontroverzí světské a zkažené církve k církvi mystické (zahrnující Bohem předurčené osoby), připravil půdu pro vznik nejrůznějších hnutí, které popírali existenci jakéhokoli posvátného úřadu.

Nemůžeme se zde podrobně zabývat všemi důvody, jakkoli můžeme připustit jejich reálnou podstatu, které vedly od původně vnitrocírkevních reformních snah až k dalšímu bolestnému rozštěpení církve v podobě reformace. Jen konstatujeme s církvevním historikem Franzenem, že hlavní roli tu hrály nejen Lutherovy poctivě míněné snahy o vnitřní reformu církve, které byly samozřejmě oprávněné, ale stejně tak masová touha po změnách na poli politickém i sociálním. „Martin Luther se nestal reformátorem svými teologickými tezemi proti odpustkům, ale tím, že ve svých třech velkých reformačních spisech r. 1520 v celé šíři zachytil existující reformní touhy. Cítili se jimi osloveni všichni, kdo byli nespokojeni s církvevním nebo politickým a sociálním pořádkem,“¹²⁴ shrnuje Franzen. Jistě, církvevní

¹²⁴ Srov. FRANZEN: op. cit., 184.

zlořády na konci 15. století zasahovaly do všech vrstev, duchovních i laických. Pro námi promyšlenou oblast zájmu pak je významnou historickou skutečností, že papežství v této době zažívalo hluboký úpadek a episkopát dlel převážně v područí šlechty. V řadách kléru panovaly hluboké „třídní“ rozdíly – na jednom pólu stál vyšší klérus, žijícím v hmotném blahobytu, a na pólu opačném pak téměř živořící nižší duchovenstvo. V tvrzeních o totální zkaženosti církve i společnosti musíme být ovšem krajně obezřetní, k čemuž nás důrazně nabádá i Franzen (viz rozmanité dobové počiny na poli gotického umění, lidové zbožnosti, či zbožnosti obecně).

Dogmatické zázemí nacházel Luther v hnutích své doby, mezi nimi např. *devotio moderna* (spiritualismus), ale i ve starém známém Ockhamově nominalismu (*sola Scriptura*, *sola fides*, *sola gratia*), či humanismu a biblicismu (*sola Scriptura*). Luther, původně augustiniánský mnich, se postupně rozešel s církví jako institucí spásy, když její autoritu nejprve nahradil autoritou Písma a později ji označil za dílo ďáblovo, papeže pak neváhal označit titulem Antikrista. Teologický boj Lutherův se postupně zvrhl v otevřený boj proti Římu i proti církvi. Ještě nenávislněji proti církvi vystupoval později i další reformátor, Jan Kalvín. Ve stručnosti si blíže připomeňme tyto a některé další postavy reformace.

6.1.1 Dva Janové na sklonku středověku

Anglický mnich a teolog na Oxfordu, Viklef († 1384), vycházel z Ockhamovy filozofie a církev považoval za společenství vyvolených a předurčených. V učení jeho žáků opět nacházíme dualismus v podobě mystické církve, jejíž hlavou je Kristus na straně jedné, a církev římskou v jejímž čele stojí papež na straně druhé. Český reformátor Jan Hus († 1415), jehož tragický případ rozděluje českou společnost již téměř šest století, rozlišil církev na společenství těch, kteří jsou předurčeni ke spáse a těch, kteří jsou předzvěděni k zavržení. Ti druzí jsou sice v církvi, ale nikoli z církve. Hus zpochybnil Petra jako skálu, na níž Kristus zbudoval svou církev a papeže jako Petrova nástupce v případě, že nežije podle Petrova mravního vzoru. V souvislosti z církevními zlořády té doby tvrdil také Hus, že udělovat svátosti a představovat skutečnou autoritu může jen ten, kdo žije v milosti Boží. Což je v rozporu se starobyrou augustinovskou tezí, že *křtí-li kněz, pak křtí sám Kristus*. Viklefovy spisy v roce 1413 odsoudil papež Jan XXIII., o dva roky později pak v podobném duchu rozhodl i kostnický koncil, jehož smutná spojitost s Husovou osobou je nám dobře známa.¹²⁵

¹²⁵ Srov. FRANZEN: op. cit., 173–173; příp. FRÖHLICH: op. cit., 125–126.

6.1.2 Martin Luther

Luther († 1546) se ve svých názorech na církev posunul od klasického starokřesťanského pojetí církve – tajemného těla Kristova, přes augustinovské pojetí církve jako společenství víry v milosti až k názoru, že nad mocí církevní má být moc světská. Ta má vymanit církev ze zajetí zlořádu. Nakonec ovšem došel k uznání viditelné církevní struktury, stejně jako jiný reformační teolog Melancthon, ovšem v duchu definice: „Církev je všude tam, kde se káže pravé Boží slovo a věrně vysluhují svátosti evangelia.“¹²⁶ Kámen úrazu tedy nastává, ptáme-li se po autoritě, která rozhodne o pravosti Božího slova a věrném vysluhování svátostí.

6.1.3 Zwingli a Kalvín

Ulrich Zwingli († 1531) se díval na církev jako na společenství místních obcí. Světskou vrchnost považoval za křesťanskou a plně ve službách evangelia. Svátosti sloužily jako pouhá znamení. Jan Kalvín († 1564) ve své první fázi považoval církev za nebeské společenství vyvolených, ale později ji přiznal jistý organizační rámec zahrnující pastory, starší, jáhny, laiky i zvláštní skupinu, která se měla zabývat studiem Písma i nauky a jež nazýval doktory. Kalvín odmítl katolické pojetí apoštolské posloupnosti. Tu považoval jen za teologický pojem, jenž vyjadřuje věrné hlásání evangelia.

6.2 Katolická reforma a protireformace

Na extrém, který pro katolickou stranu znamenalo pojetí církve jako ideálního neviditelného společenství svatých odpověděl katolický teolog Bellarmin svojí definicí církve, která sama o sobě znamenala druhý extrém: „Církev je shromáždění lidí, kteří vyznávají jednu křesťanskou víru a jsou spojeni přijímáním týchž svátostí, pod vedením řádných pastýřů a především jednoho Kristova náměstka, římského papeže.“ Chybělo v ní totiž vnitřní tajemství církve, které souvisí se stálou přítomností živého Krista, s působením Ducha, se společenstvím věřících apod. Ale uveďme na obranu Bellarminovu alespoň tolik, že jeho definici je zřejmě nutno chápat jako apologetickou vůči neuchopitelným definicím protestantským.

¹²⁶ ZVĚŘINA Josef: Teologie Agapé, [sv. I.], druhé vydání, Praha: Vyšehrad, 2003, 36.

6.3 Anglický rozkol

Zmiňme zde alespoň pro úplnost anglický církevní rozkol zosobněný králem Jindřichem VIII. (1509–1547), jehož spor s papežem Klementem VII. (1523–1534) v otázkách králova manželství s Kateřinou Aragonskou vedl až k výnosu z 3. listopadu 1534, kde „byl král prohlášen za jedinou nejvyšší pozemskou hlavu anglické církve a tím byla definitivně provedena rozluka s papežstvím.“¹²⁷

¹²⁷ Srov. FRANZEN: op. cit, 217.

7 TRIDENTINUM (1545–1563)

„Cílem svatých koncilů nikdy nebylo vykládat samotnou katolickou nauku, dokud o ni mohla být církev klidná [...],“ řekl prý kardinál Franzelin na I. vatikánském koncilu.¹²⁸ Stále častější útoky na katolické pojetí posvátného úřadu církve, zvláště v podobě zpochybňování svrchovanosti moci papeže a především protestantské odmítání existujících struktur katolické církve vedly postupně k potřebě revidovat, ne-li dogmatizovat, otázky týkající se sebepojetí církve i její hierarchické struktury. Prvním koncilem, který se měl zabývat otázkami, kterých se dotkly protestantské útoky, byl koncil tridentský. Samotné zahájení koncilu, jehož hlavním cílem mělo být především vyjasnění dogmatických otázek, které vyvolaly kontroverze s protestanty a církevní reforma, bylo díky politické situaci v západní Evropě krajně problematické. Nakonec byl koncil přeci jen 13. prosince 1545 zahájen, ovšem pouze za přítomnosti hrstky povětšinou italských biskupů.

7.1 Některé ekleziologické otázky Tridentina

Již v následujícím roce po zahájení koncilu bylo přijato významné rozhodnutí, jímž byla apoštolská tradice a Písmo svaté postaveny na stejnou úroveň a byl závazně stanoven kánon Písma svatého. Což samo o sobě mělo ekleziologický dopad již v prvotní církvi, jak jsme o tom hovořili v prvních kapitolách této práce, když jsme ukázali, že společně uznávaný kánon Písma byl vedle apoštolské sukcese a apoštolského kréda znamením pravověrnosti.

Pro účely naší práce dále uvedme, že v únoru 1547 byl schválen dekret o dodržování residenční povinnosti, který se spolu s učením o svátosti svěcení zahrnutém v dekretu o svátostech zabýval i poměrem moci papežského primátu k biskupské moci. Tato otázka ještě postrádala upřesnění učitelského úřadu, „šlo o otázku, jak se dá sloučit dosazování biskupů Kristem s mocí papežského primátu.“ Dekret o residenci obsahoval i zákaz kumulace prebend – spojování více biskupství do správy jednotlivce, čímž mělo být právě zabráněno již zmiňovanému zanedbávání residenční povinnosti.¹²⁹ V souvislosti s dekretem o residenční povinnosti propukl spor se zásadním ekleziologickým podtextem. Na jedné straně stanuli koncilní otcové z řad Španělů a Francouzů, kteří soudili, že residenční povinnost je božského práva (*ius divinum*), z čehož podle nich plyne, že biskupský úřad je podstatně a neoddělitelně vázán na místní církev, poněvadž byl propůjčen Kristem, nikoli papežem a tedy ten nemůže na jeho základním charakteru nic měnit. Ani papež tak nemůže biskupství propůjčovat osobám,

¹²⁸ LUBAC Henri de: *Katolicismus*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, 167.

¹²⁹ Srov. JEDIN: op. cit., 76.

od kterých nečeká, že budou sídlit ve svých diecézích. Naproti tomu stanula protistrana především zastoupená Italy, kteří chápali biskupský úřad jako vztažný k univerzální církvi a podle nichž biskupové dostávají svoji jurisdikční moc od papeže. Prozradíme nyní, že konsensu nakonec nebylo dosaženo a tyto či podobné otázky ohledně papežství a episkopátu zůstaly na konci Tridentina nevyřešené.¹³⁰ Tridentický koncil se také pokusil o obnovu synodality, když stanovil povinnost konání každoročních diecézních synod a tříletých period pro konání synod provinciálních.¹³¹

V průběhu koncilu se také projevila snaha protestantských vyslanců ze Saska, Braniborska, Würtemberska a města Štrasburku ovlivnit průběh koncilu mj. ve smyslu jeho odpoutání od vlivu papeže, ba přímo jeho nadřazenosti nad papežem. Proti této snaze zasáhl samotný papež, když další jednání o protestantských požadavcích zakázal.¹³²

Krátce po Tridentu, především za Řehoře XIII. (1572–1585), došlo ke zřízení stálých nunciatur (v Benátkách již roku 1500, v Německu v roce 1584). Hlavní záměr tohoto kroku spočíval v prosazování tridentských reforem a boji s reformací.¹³³

¹³⁰ Srov. SCHATZ: Dějiny papežského primátu, 132.

¹³¹ Srov. JEDIN: op. cit., 78.

¹³² Srov. FRANZEN: op. cit., 222–225.

¹³³ Srov. SCHATZ: Dějiny papežského primátu, 134.

8 I. Vatikánský koncil (1869–1870)

8.1 Historické pozadí

8.1.1 Osvícenství

Osvícenství našlo svůj filosofický základ v několika směrech, ať už to byl Descartův či Spinozův racionalismus, který bezmezně důvěřoval síle lidského rozumu, či Lockův empirismus, který kladl zkušenost za základ veškerého poznání nebo Bayleův skepticismus vůči možnostem lidského poznání, případně Holbachův, La Mettrieův či Diderotův materialismus a nebo konečně Cherburyho či Voltaireův deismus.¹³⁴ Osvícenecké nadšení se postupně rozšířilo z Anglie, přes Francii do Německa. Mezi jeho cíle mimo jiné patřila snaha založit nové, rozumové náboženství. V tomto kontextu vzniklo náboženské hnutí zvané *deismus*, které uznává božský původ světa, ale vylučuje pozdější boží zásahy. Deismus neuznává zázraky ani zjevení. „Rozum, nikoli zjevení je vlastním pramenem náboženské pravdy.“¹³⁵ Jádrem pravého náboženství podle deistů je pouze „poznání o existenci Nejvyšší bytosti, nesmrtelnost duše a víra v odplatu“. Racionalisty je tradiční náboženství podrobováno kritice rozumu a nahrazováno přirozeným náboženstvím (Bodin, Cherbury), které je „vrozeno všem lidem a každé speciální zjevení tedy činí zbytečným a škodlivým.“ Konečně Rousseau († 1778) může předchozí premisu dovést ještě dál, když bude tvrdit, že „pravé náboženství záleží v lásce ke všemu dobrému a krásnému.“¹³⁶

K výše uvedeným myšlenkovým proudům se pochopitelně nemohla ani samotná církev stavět zády. Jestliže chtěla i nadále působit věrohodně, nezbyvalo jí než přistoupit ke kritice směřující do vlastních řad. Mnohých reformních iniciativ se vedle duchovních osob ujali i laici, mezi nimi pak zvláště připomeňme reformní snahy Marie Terezie a Josefa II., které zasáhli rovněž církev, nikoli ovšem výhradně v negativním slova smyslu.

8.1.2 Francouzská revoluce

Rozchod některých osvícenců s křesťanstvím našel svoji nejradikálnější podobu ve Francouzské revoluci. Deklarace z 27. srpna 1789 zrušila nejprve pouze stavovské rozdíly a zaručila napříště všem stejná práva. To mělo ovšem krátce nato pokračování v podobě sporu o církevní majetek, který byl třeba „aby se vyřešil nedostatek státních financí,“ a poté

¹³⁴ Srov. např. HOF Ulrich im: *Evropa a osvícenství*, Praha: NLN, 2001, apod.

¹³⁵ STÖRIG: op. cit., 272.

¹³⁶ Srov. FRANZEN: op. cit., 243–244.

následovalo rušení necharitativních řádů a klášterů. Snahou civilní konstituce francouzského kléru *Constitution civile du clergé* (1790) bylo vybudovat novou církev stojící čistě na národním základu, odtrhnout ji od Říma a začlenit do francouzského státu.¹³⁷ Nově vzniklé *départementy* zamíchaly i územní strukturou církevní správy „třetina diecézí, které často vznikaly již ve středověku, byla takto zrušena, jiné přesunuty tak, aby střediska civilní i církevní správy sídlila v týchž městech. [...] došlo ještě k dalším pronikavým zásahům do církevního života, byl vydán zákaz skládat řeholní sliby a vzápětí byly veškeré řeholní řády zrušeny a stejně tak ústavou padly celibát kněžstva a nerozlučitelnost manželství, to vše ve jménu svobody a lidských práv,“¹³⁸ konstatuje prof. Halas. V listopadu 1790 byla vyžadována přísaha kléru na zmíněnou konstituci, po většinovém odmítnutí přišlo krvavé pronásledování. To ustalo *de facto* až za vlády Napoleona Bonaparte díky konkordátu, který uzavřel s papežem 15. července 1801 a jenž obsahoval nadějeplné konstatování, že „katolické, apoštolské, římské náboženství je vyznáním velké většiny francouzských občanů.“ Církev se vzdala majetku a stát se za to postaral o mzdy farářů a zaručil znovuvymezení a obnovení biskupství. Katolická církev získala „konkordátem prostor pro valnou většinu svých aktivit, jimž nikterak nepřekáželo, že stejné výhody jako jí přiznával francouzský stát jiným náboženským společnostem, protestantské církvi nebo židovské obci.“¹³⁹

8.1.3 Sekularizace Evropy

Vídeňský kongres (1814/15), který se konal po Napoleonově porážce v bitvě národů u Lipska v říjnu 1813, měl za úkol rozhodnout o novém uspořádání Evropy. Církev se vzdala majetkových nároků a snažila se diplomatickou cestou dosáhnout obnovení náboženského života na základě konkordátů (Španělsko, Neapolsko, Sardínie, Francie, Rusko a Bavorsko) a tam kde to nebylo možné, alespoň prostřednictvím cirkumskripčních bul (Rakousko a ostatní německé země).¹⁴⁰

Revoluční duch Velké francouzské revoluce zavál celou Evropou. Vlna sekularizace a mediatizace výrazně zasáhla například Německo. „Usnesení říšské deputace v Řezně (25. 2. 1803) nařídilo vyvlastnění a sekularizaci 22 arcibiskupství a biskupství, 80 říši bezprostředně podléhajících opatství a více než 200 klášterů. [...] Církev ochuzená a zbavená moci

¹³⁷ Srov. FRANZEN: op. cit., 245.

¹³⁸ HALAS: op. cit., 239–240.

¹³⁹ *Tamtéž*, 239–241.

¹⁴⁰ Srov. FRANZEN: op. cit., 246–247.

vstupovala do nového poměru k lidu. Biskupové, kněží a věřící si byli mnohem bližší; mohla vzniknout lidová církev 19. století.¹⁴¹

K pozitivům pohnuté doby patří rozvoj náboženského života v duchu romantismu, který svým nadšením pro středověké umění a literaturu znovu probouzel zájem o církev. Vznikaly tak nejrůznější náboženské a charitativní spolky, došlo i na rozvoj teologie (Tübingenská škola), nastala renesance řeholního života (v roce 1814 došlo k obnovení Jezuitského řádu), konaly se lidové misie a poutě, byl vydáván katolický tisk aj.¹⁴²

8.1.4 Konec církevního státu

Fenomén církevního státu byl s papežským primátem a především s politickým působením jeho představitele – papeže – spojován více než tisíc let. Za rok vzniku církevního státu je pokládán rok 756, kdy „Pipin Krátký překročil Alpy, ve dvou válečných taženích přemohl Langobardy a přinutil jejich krále, aby vydal dobytá území papeži.“¹⁴³ Tak došlo k papežově vymanění z politické závislosti na konstantinopolském císaři a církevní stát se na dlouho stal politickým nástrojem papežova náboženského poslání, jak referuje např. prof. Halas. Následovalo více než tisíc let různých vzestupů a pádů, kterými se v tomto textu z pochopitelných důvodů nemůžeme zabývat. Hodláme upozornit pouze na skutečnost, že konec „světského panování papežů“ bezprostředně souvisí i s I. vatikánským koncilem, neboť spadá do stejného historického okamžiku jako poněkud rozpačité ukončení zmíněného koncilu.¹⁴⁴

Církevní stát jako celek padl *de iure* na základě císařova dekretu ze 17. května 1809, kdy byl připojen k francouzskému císařství, na vídeňském kongresu (1815) papež sice dosáhl jeho obnovení, ale ne nadlouho. Základy církevního státu pak zatřásl nejprve revoluční rok 1848, aby po dvaadvaceti letech nato přinesl jeho definitivní konec vpád Piemont’anů. Stalo se tak 20. září 1870 v kontextu národního sjednocení Itálie.¹⁴⁵

¹⁴¹ FRANZEN: op. cit., 246–247.

¹⁴² Srov. *tamtéž*, 248–249.

¹⁴³ HALAS: op. cit., 82.

¹⁴⁴ Srov. *tamtéž*, 81nn.

¹⁴⁵ Srov. FRANZEN: op. cit., 250.

8.2 Teologický kontext

8.2.1 Dogma o Neposkvrněném početí (1854)

Na první pohled by se mohlo zdát, že vyhlášení dogmatu papežem *ex cathedra* poprvé v dějinách byl krok, který nutně musí být v rozporu s pojetím kolegiality. Bývalo zvykem, že dogmata definoval koncil. Přesto však uprostřed epochy, kde v církvi stále ještě dozníval legalistický přístup ke skutečnosti a autorita Kristova náměstka byla i přes někdejší útoky konciliaristů, galikanistů a racionalistů alespoň uprostřed církve poměrně neotřesitelná, ukazuje toto mariánské dogma na papežův velký smysl pro kolegialitu. Uvážíme-li skutečnost, že nejvyšší velekněz univerzální církve se napřed dotázal na názor všech biskupů. Do popředí se ovšem náhle dostala otázka, „jak dalece smí papež sám bez koncilu rozhodovat neomylně o pravdách víry a vyhlášovat je.“¹⁴⁶ O řešení se pokusil již brzký vatikánský koncil.

8.2.2 Syllabus errorum (1864)

Nemáme dostatek prostoru na to, abychom zkoumali podrobněji okolnosti a pohnutky, které vedly papeže Pia IX., považovaného z kraje za liberála, k vyhlášení soupisu omylů 19. století. Doba byla rozháraná a vývoj překotný. Ve snaze zabránit „vpádu moderních filosofických a politických idejí do nitra církve“¹⁴⁷ připojil zmíněný papež ke své encyklice *Quanta Cura* dodnes zčásti velmi kontroverzních 80 bodů uspořádaných do 10 paragrafů odsuzujících moderní bludy jako např. pantheismus, naturalismus, racionalismus, socialismus, komunismus, ale také „bludy“ dotýkající se práv církve, jako např. tvrzení, že stát vymezuje práva církve, církev není oprávněna získávat a držet majetek, a také požadavek na odluku státu a církve, případně přesvědčení, že záležitosti manželské spadají do kompetence státu a manželství je také světskou autoritou rozlučitelné. *Syllabus*, sám krajně kontroverzní, způsobil pochopitelně také vlnu kontroverzí, krom jiného také uprostřed obou křesťanských táborů, protestantského i katolického. Nepřísluší nám zde hodnotit, ale v rámci objektivity uvedme alespoň pro zamyšlení výrok mohučského teologa Heinricha: „Posilující léky jsou často hořké [...]. Až bude za lidstvem ležet 19. století, zhodnotí teprve dokonale, jak léčivý a nutný byl tento lék“¹⁴⁸ Každopádně *Syllabus* minimálně podpořil rozdělení katolického tábora na dva hlavní proudy – *liberály* (se silným zastoupením ve Francii a Německu, kteří usilovali o smíření mezi církví

¹⁴⁶ Srov. FRANZEN: op. cit., 251.

¹⁴⁷ JEDIN: op. cit., 80.

¹⁴⁸ *Tamtéž*, 81.

a moderním světem) a *ultramontanisty* (především Italové, kteří bezmezně podporovali papežův oportunismus proti modernismu).¹⁴⁹

8.2.3 Ultramontanismus versus liberalismus

Od konce 18. století, po pádu církevního státu a v kontextu mnoha dalších historických skutečností dochází opět k renesanci papežství. Papež se stává např. oporou francouzských biskupů, kteří odmítli přísahat na novou ústavu, která slibovala větší nezávislost galikánské národní církve na Římu a zároveň dovolovala významné zásahy ze strany státu. Proti Galikánům se zvláště v intelektuálních kruzích zvedl odpor, jeho stoupenci v čele s abbé Lamennaisem († 1854) požadovali naprostou nezávislost církve na státní legislativě a zároveň se přikláněli k čistě monarchickému modelu církve. „Bez papeže není církev, bez církve není křesťanství, bez křesťanství není společnost,“¹⁵⁰ byl jeden z výroků Lamennaisových.¹⁵¹ I v německých zemích navzdory sekularizaci rostla závislost biskupů na Římu a stále častěji se ozývala agitace za plnou moc papeže zasahovat do diecézí.¹⁵² V dobách významných otřesů starých jistot je pochopitelná obava mnohých o budoucnost, jakkoli se jedná o instituci, která „není z tohoto světa“. Pak můžeme porozumět snahám ze strany kléru i laiků vidět v pevnějším a jasnějším církevním řádu jedinou záruku příští prosperity. I ultramontanismus měl svá radikálnější i umírněnější křídla, takže spektrum vizí o postavení a vlivu papeže v církvi měl několik tváří. Od té Möhlerovy, která se snažila vidět papeže v celku církve jako *corpus Christi mysticum*, až po tu Veuillotovu, která vytvářela naprostý kult papeže s požadavkem na dogmatizaci absolutní papežské neomylnosti. Shrňme tedy spolu s Klausem Schatzem základní tendence, kterými se vnitrocírkevní hnutí nazývané ultramontanismus vyznačovalo: „zaměření na Řím a na papežství jakožto měřítko života celé církve; [...] církevně-politické hnutí za osvobození církve od státní moci; [...] anti-modernistický, event. předmodernistický postoj (především se odmítaly církevní reformy v duchu osvícenství a propagovaly se tradiční, historické formy katolicismu); [...] ve filozofii a teologii se prosazovala scholastika.“ Ultramontanisté dále usilovali o podporu svých myšlenek na základě tisku, katolických spolků, stran a svoje výzvy směřovali k obyčejným lidem.¹⁵³

¹⁴⁹ Srov. PESCH Otto Hermann: Druhý vatikánský koncil 1962 – 1965, Praha: Vyšehrad, 1996, 43.

¹⁵⁰ FRANZEN: op. cit., 252.

¹⁵¹ Později ovšem Lamennais své názory radikálně změnil a stanul na opačné straně názorového spektra.

¹⁵² Srov. FRÖHLICH: op. cit., 190–192

¹⁵³ Srov. SCHATZ Klaus: První koncil celosvětové církve, in: HANUŠ Jiří (ed.): První sněm celosvětové církve, Brno: CDK, 2001, 110.

Chápeme, že se proti takto vyhraněným názorům velmi brzy zvedla vlna opozice. V čele radikálního křídla liberálů stanul německý historik Ignaz von Döllinger († 1890), který zásadně odmítal papežskou neomylnost, včetně neomylné učitelské pravomoci, stejně jako zpochybňoval papežský primát v církvi vůbec. I ve Francii doznívajícího galikanismu našel odpor k definici papežské neomylnosti pochopitelně své stoupence, jakým byl například Henri-Louis Maret, děkan teologické fakulty na Sorbonně a další.¹⁵⁴ Mimo to byl v katolické církvi poměrně hustě zastoupen názor, který sice papežskou neomylnost neodmítal, avšak nepovažoval za vhodné definovat dotyčné dogma právě nyní.

Ultramontanismus spolu s liberalismem tak vstoupily na scénu I. vatikánského koncilu, jako dva hlavní směry, zásadní pro jeho vývoj.

8.3 Přínos I. vatikánského koncilu na poli ekleziologie

První vatikánský koncil byl zahájen 8. prosince 1869 za účasti 774 biskupů, kteří tvořili celkem téměř tři čtvrtiny světového episkopátu. Připomeňme jen ještě, že vlastnímu zahájení předcházela roku 1865 výzva Pia IX. směřovaná k biskupům různých národností s otázkou po tématech budoucího koncilu.

K tomu, co mělo být hlavní náplní Prvního vaticana vypracovala teologicko-dogmatická komise celkem čtyři schémata: *De doctrina catholica* (o katolické víře), *De ecclesia Christi* (o Kristově církvi), *De Romano Pontifice* (o papeži), *De Matrimonio christiano* (o křesťanském manželství). Na poslední z jmenovaných schémat se nakonec nedostalo.

Prvním z úkolů koncilu bylo navázat na výše uvedený Syllabus Pia IX. schématem „O katolické víře“, na jehož základě vznikl první ze dvou koncilních dekretů *Dei Filius*, a vyrovnat se tak s myšlenkovými směry, které otrásaly základy víry. Na tvorbě schémat *De ecclesia Christi* a *De Romano Pontifice* se podíleli dva významní teologové římské Gregoriánské univerzity – Johannes Perrone a Clemens Schrader. První z jmenovaných byl zastáncem „univerzálního episkopátu papeže, který ale žádným způsobem nenarušuje vlastní pravomoc biskupů; [...] osobní neomylnost papeže považuje za nauku, která by mohla být definována jako zjevená Bohem.“¹⁵⁵ Schrader navíc poněkud jednostranně nazývá papeže „centrem, pramenem, základem a principem jednoty celé církve. Je nejvyšším pastýřem

¹⁵⁴ Srov. PAVELKOVÁ Martina: Dogma o papežském primátu a neomylnosti..., in: Dokumenty I. vatikánského koncilu, (bez editora), Praha: Krystal OP, 2006, 40.

¹⁵⁵ *Tamtéž*, 41.

a biskupem celé církve, jemu jsou všichni věřící podřízeni.¹⁵⁶ Jaká škoda, že ekleziologické úvahy zmíněných pánů nezahrnovaly také ve větší míře otázky týkající se episkopátu. Je třeba ovšem říci, že původní schéma *De ecclesia Christi* mělo mít daleko širší záběr, než jen redefinovat nauku týkající se postavení římského biskupa, stejně jako další předložené schéma *De Romano Pontifice* dokonce ani nepočítalo s definicí papežské neomylnosti. Schéma o církvi tak mělo souhrnně obsahovat kapitoly týkající se jak povahy církve, její moci, hierarchické struktury apod., tak také kapitoly definující povahu papežského primátu a světské suverenity papeže a konečně zde měly být řešeny i otázky vztahu církve a státu. Nicméně předloha postrádala větší zdůraznění viditelné stránky církve (hlavním ekleziologickým modelem tu byl *corpus Christi mysticum*) a především v kontextu s otázkami primátu rezignovala na vyváženost, která by vyžadovala věnovat určitou pozornost i episkopátu a koncilu. Po předložení schématu koncilním otcům zazněly hlasy ze dvou front, jedna požadovala zahrnout učení o biskupském úřadu a pojednat o něm v samostatné kapitole, druhá žádala oddělit učení o papežském primátu zcela ze schématu o církvi. Nakonec byla původní předloha odsouzena k totálnímu přepracování.¹⁵⁷

Nová předloha, nyní pod názvem *Summum Pastoris*, byla koncilním otcům předložena 21. ledna 1870. V průběhu koncilu stále silněji zaznívaly diskuse o papežské neomylnosti. Jak již jsme uvedli výše, tato otázka zaměstnávala vnitrocírkevní i mimocírkevní kruhy ještě dávno před koncilem. Nyní se s očekáváním hledělo na koncil, který měl, bude-li učiněn patřičný návrh (navíc těšící se papežově přízni), tuto diskusi ukončit. V obavách před všeobecným nepřijetím případného dogmatu, zvláště v nejvyšších politických kruzích, papež nejprve na doporučení mnoha biskupů s předložením otázky neomylnosti zaváhal. Argument téměř čtyř stovek podpisů pod návrhem, který požadoval o neomylnosti na koncilu jednat, papeže však nakonec přesvědčil. V diskusích, které před vlastním hlasováním probíhaly, zazněly mimo jiné i obavy, „že dalším vyvyšováním primátu bude prakticky popřena reálná účast biskupů na moci církve, což by s sebou neslo nemalé pastorační a politické důsledky.“¹⁵⁸ Nelze nepřipomenout, že to byl i tehdejší pražský arcibiskup kardinál Schwarzenberg, který „zdůraznil kolegiální povahu biskupského úřadu a zodpovědnost sboru biskupů za celou církev.“¹⁵⁹

¹⁵⁶ PAVELKOVÁ: op. cit., 41.

¹⁵⁷ *Tamtéž*, 41.

¹⁵⁸ *Tamtéž*, 45.

¹⁵⁹ *Tamtéž*, 45.

Na jaře roku 1870 bylo původní schéma *Sumpremi Pastoris* opět rozděleno na dvě části – *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi, Pastor aeternus*, která měla 4 kapitoly, a *Constitutio dogmatica sekunda de Ecclesia „Tametsi Deus“*. Nakonec po bouřlivých diskusích k hlasování o těchto textech nedošlo. Mezi hlavní námitky patřila ta, že v textu předložený koncept církve jako *corpus Christi mysticum* je příliš duchovní a proto je třeba zachovat *bellarminovskou koncepci* viditelné církve.¹⁶⁰ Druhou námitkou bylo, že se zde mluví o papeži a nikoli o biskupech.¹⁶¹

Z výše uvedených důvodů byla nakonec v létě roku 1870 schválena celkem 533 hlasy pouze ona první dogmatická konstituce o Kristově církvi *Pastor aeternus*.

8.3.1 Jurisdikční primát

První část konstituce *Pastor aeternus*, která byla schválena 18. července 1870 obsahovala nauku o papežském primátu. První kapitola zmíněného dekretu připomíná (opírajíce se o biblické citáty) okolnosti, které vedly „Věčného pastýře“ k ustanovení právě Petra do čela církve a uvádí důvody tohoto Kristova rozhodnutí: „[...] aby sám episkopát byl jeden a nerozdělený, [...] (aby) bylo celé množství věřících zachováno v jednotě víry i společenství,“ a konstatuje, že v Petrovi „ustanovil trvalý princip a viditelný základ obojí jednoty [...]“. A právě na tomto Kristově ustanovení zakládá koncil nejprve jurisdikční primát sv. Petra, který ovšem nutně trvá v jeho nástupcích v zájmu „věčné spásy a trvalého dobra církve“. Proto, říká se v závěru 2. kapitoly: „[...] kdokoliv nastoupí na stolec Petrův, ten dostává podle Kristova ustanovení Petrův primát nad celou církví.“¹⁶² Třetí kapitola je shrnutím a slavnostní deklarací celé první části koncilního dekretu: „Učíme tedy a vyhlášíme, že římská církev obdržela z ustanovení Pána nade všemi ostatními prvenství řádné moci, a že tato pravomoc římského velekněze, která má opravdu biskupskou povahu, je bezprostřední. Tedy pastýři a věřící jakéhokoliv ritu a hodnosti, jak jednotlivci, tak všichni zároveň, jsou zavázáni povinností hierarchické podřízenosti a pravé poslušnosti, nejen ve věcech, které se týkají víry a mravů, ale i v těch, které se týkají disciplíny a řízení církve na celém světě.“¹⁶³ Při rozpravách nad výše uvedeným textem zazněly určité pochybnosti ohledně výrazu „řádna biskupská moc“, které se snažil rozptýlit biskup Zinelli s ujištěním, že papež je z povahy svého úřadu držitelem této

¹⁶⁰ Viz citovanou definici v kapitole 6.2 této práce.

¹⁶¹ Srov. CONGAR Yves: *Die Lehre von der Kirche Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, HDG III, 3d, § 35 *Das Erste Vatikanische Konzil*, Freiburg: Herder 1971, 100-107.

¹⁶² PRVNÍ VATIKÁNSKÝ KONCIL: *Dogmatická konstituce o církvi Pastor aeternus*, in: *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*. Pracovní překlad, (bez editora), Praha: Krystal, 2006, 87.

¹⁶³ SVOBODA, op. cit., 89.

moci a z praktických důvodů má mít možnost, vyžadují-li to krajní okolnosti, zasahovat do každé diecéze.¹⁶⁴ Ovšem na důkaz, že artefakt původního schématu o církvi nezapomíná na pokus o zasazení popsané nauky do širšího kontextu uvedme ujištění, obsažené v druhé části 3. kapitoly, kde se praví: „Tato moc Nejvyššího velekněze nemůže překážet řádné a bezprostřední moci biskupské. Touto mocí biskupové, kteří byli ustanoveni Duchem svatým a nastoupili na místo apoštolů, jakožto jednotliví praví pastýři pasou a vedou sobě určená jednotlivá stáde. Spíše je tato biskupská moc nejvyšším a všeobecným pastýřem utvrzována, posilována a chráněna [...]“¹⁶⁵ V závěru nechybí ani jasné vyjádření proti konciliární teorii, o níž zřejmě ani na konci 19. století nelze říci, že by byla naprosto vyhaslá. Konstatuje se tedy, že ti „kteří schvalují, že je dovoleno stěžovat si na rozhodnutí římského velekněze ekumenickému koncilu jako větší autoritě, než je římský velekněz, odchylojí se od přímé cesty pravdy.“¹⁶⁶

Uvedená část citovaného dekretu určuje povahu moci papežského primátu, která je jurisdikční, tedy jde o skutečnou moc řídit, nikoli pouze dohlížet, je univerzální a týká se tedy celé církve a je nejvyšší, tj. na jedné straně v duchu zásady *Prima Sedes a nemine iudicatur*¹⁶⁷ (papeže nemůže nikdo soudit) a zároveň staví papeže do role nejvyššího soudce.¹⁶⁸

8.3.2 Papežská neomylnost

Již jsme zmínili skutečnost, že nejkontroverznějším a nejobávanějším tématem I. vatikánského koncilu, a to ještě daleko dříve než mohl začít, bylo téma papežské neomylnosti. Závěrečné rozpravy nad předloženým návrhem začali 15. června 1870. Bylo třeba najít takové formulace, které by uspokojily obě protichůdné strany. Handicap v podobě absence širšího ekleziologického kontextu a v až příliš právnickém pojetí celé problematiky situaci koncilním otcům neusnadňoval. Nicméně původní znění názvu poslední kapitoly dekretu *Pastor aeternus* – *De Romano Pontificis infallibilitate*, tj. O neomylnosti římského velekněze, bylo změněno k většímu uspokojení koncilní menšiny na *De Romano Pontificis infallibili magisterio*, tj. O neomylném úřadu římského velekněze. Dotyčná dogmatická formule tedy zní: „Když římský velekněz mluví ‚ex cathedra‘ (tj. když svou nejvyšší apoštolskou autoritou z úřadu pastýře a učitele všech křesťanů definuje nauku víry nebo mravů, která má být zachovávána

¹⁶⁴ Srov. PAVELKOVÁ: op. cit., 41.

¹⁶⁵ SVOBODA Rudolf (ed.): Dokumenty prvního vatikánského koncilu, pracovní překlad, Praha: Krystal OP, 2006, 91.

¹⁶⁶ *Tamtéž*, 91.

¹⁶⁷ Srov. Kodex kanonického práva, Kán. 1404, dotisk prvního vydání, Praha: Zvon, 1994, 619.

¹⁶⁸ Srov. *tamtéž*, Kán. 1417, 623.

celou církví), pak disponuje – díky pomoci, která mu byla přislíbena ve svatém Petru – onou neomylností, jíž chtěl božský Vykupitel vybavit svou církev při definování nauky víry nebo mravů. Proto jsou takovéto definice římského velekněze samy ze sebe – a nikoli na základě souhlasu církve – nezměnitelné.“¹⁶⁹

Proč téma papežské neomylnosti vzbudilo takový rozruch a obavy je zřejmé. Za prvé tu byla historická zkušenost někdejší, mnohdy i přehnané, angažovanosti papežů na poli politickém a pak období I. vatikánského koncilu ještě nebylo natolik vzdáleno bojům o autonomii národních církví. Vložit osudy církve takřka do rukou jediného člověka vyžaduje poměrně velkou dávku odvahy. Jakkoli takováto úvaha může postrádat víru v působení Ducha i znalost církevních poměrů. Velkou roli zde jistě hrálo nepochopení v pojmu papežské neomylnosti a také absence širšího kontextu. Ale jak upřesňuje Klaus Schatz: „Papež nemůže vyhlášovat své osobní nápady, ale vždy jen víru církve; a také tam, kde se zdánlivě jedná o ‚nová‘ dogmata, která jako taková nelze najít ani v Novém zákoně ani v rané církvi (jako například obě mariánská dogmata – o neposkvrněném početí a o nanebevzetí), musí být – aby je papež mohl vyhlásit – v teologii a u věřících připraveno vědomí, že tato dogmata jsou rozvinutím víry církve.“¹⁷⁰ Z dějin navíc vysvítá, jak jsme se to ostatně snažili ukázat i v části této práce, že jurisdikční primát byl uskutečňován v souladu s nyní předloženou definicí již dávno před tím.

Skutečnost, že I. vatikánský koncil nemohl být oficiálně ukončen vedla k tomu, že závěry tohoto koncilu mohly být přijímány veřejností s jistými rozpaky.

¹⁶⁹ SVOBODA: op. cit., 97.

¹⁷⁰ SCHATZ: První koncil celosvětové církve, 115.

9 II. Vatikánský koncil (1962–1965)

Jediný koncil 20. století se stal nejen svou účastí více než dvou a půl tisíce biskupů, ale zvláště svou „produktivitou“ významným projevem učitelského úřadu církve. A to i navzdory tomu, že jeho hlavním úkolem nebylo definovat nějakou novou nauku či dogma, nýbrž reagovat na palčivé problémy doby.

9.1 První pastorální koncil?

Aggiornamento, které měl na mysli první papež koncilu, Jan XXIII. (1958-1963), mělo přinést „především vnitřní obnovu církve, tj. obnovu a oživení víry a života společenství v církvi.“¹⁷¹ Muselo být snad každému, stejně jako papeži jasné, že církev potřebuje „svěží vítr“, že tu existuje mohutný potenciál laiků, kterým je potřeba dát slovo, že konfrontační postoj katolíků k ostatním konfesím, náboženstvím či profánní společnosti je dále neudržitelný a společenský pokrok, kterého se báli ještě otcové předchozího koncilu, už není možné odvrátit a přesto, nebo právě proto je třeba znovu nabízet lidstvu křesťanskou alternativu a připomínat skutečný smysl lidské existence: „Kristova církev v důvěře ve Stvořitelův plán uznává, že lidský pokrok může sloužit opravdovému štěstí člověka. Přesto však nemůže nepřipomenout apoštolova slova: ‚Nepřizpůsobujte se tomuto věku‘ (Řím 12,2), totiž tomu duchu marnosti a zloby, který přeměňuje lidskou činnost, určenou k službě Bohu a člověku, v nástroj hříchu.“¹⁷² Na rozdíl od předchozích koncílů, mělo se nyní jednat o koncil „bez úkolu překonat věroučné a právní spory.“ Mělo jít o koncil, jak triviálně shrnuje Pesch, jehož hlavním účelem bylo, „aby se světová církev sešla proto, aby se v co možná nejúplnější perspektivě poradila, co by se mohlo učinit pro co nejlepší hlásání křesťanské víry ve světě.“ Mělo jít tedy především o pastorální koncil.¹⁷³ II. vatikánský koncil neměl mít podle jeho svolavatele, papeže Jana XXIII., dlouhé trvání. Papež sám očekával jediné jednací období. Domníval se, že předlohy, jejichž vznik sám pečlivě sledoval, budou v souladu s míněním světového episkopátu, aniž by si mohl připustit, že skutečnost bude naprosto odlišná a že jemu samotnému nebude nakonec dopřáno se závěru koncilu dožít a pro něho samotného oním jediným jednacím obdobím koncil skutečně skončí. Ale jak znovu přesvědčeně tvrdí Otto Pesch: „Ani na okamžik nebylo možné pochybovat

¹⁷¹ PESCH Otto Hermann: Druhý vatikánský koncil 1962 – 1965, Praha: Vyšehrad, 1996, 66.

¹⁷² DRUHÝ Vatikánský koncil: Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*, čl. 37, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, 210.

¹⁷³ PESCH: op. cit., 66.

o tom, že Jan bude na koncilu ochraňovat svobodu projevu. Byl připraven nechat se překvapit tím, nač sám ještě nikdy nepomyslel.¹⁷⁴

9.2 Palčivá témata církve na konci 2. tisíciletí

Krátce před zahájením koncilu bylo více méně jasné, které problémy by měly být předmětem příštího jednání. Francouzští kardinálové a arcibiskupové již v říjnu 1961 věděli, že „na koncilu je nutno se zabývat všemi problémy, které nastoluje světový vývoj“. Kolínský kardinál Frings připomínal, že „církve se musí stát v pravém slova smyslu univerzální“. Názor mnoha biskupů, jak se později též ukázalo, vyjádřil ultrechtický kardinál Alfrink, když po koncilu žádal výraznou decentralizaci. Paderbornský arcibiskup Jaeger volal po hlubším a širším ekumenickém porozumění a konečně milánský kardinál Montini (pozdější papež Pavel VI.) připomněl téma, které později koncilním otcům připravilo mnoho nelehkých chvil a které je ovšem z našeho pohledu nejzajímavější. II. vatikánský koncil podle Montiniho se měl rozhodně „zabývat podstatou a funkcí episkopátu v souladu s papežstvím jakož i hlubším sebezpojetím církve.“ Z těchto a podobných předkoncilových prohlášení mohlo být poměrně brzy jasné to, co se později jasně ukázalo, že z kuriálních předloh nakonec zbude téměř torzo.¹⁷⁵

9.3 Přínos koncilu z hlediska biskupské kolegiality

Mezi nejvýraznější teologická vyjádření koncilu patří potvrzení svátostné povahy biskupského svěcení. Otázky spojené s problematikou služebního úřadu v katolické církvi zahrnují zvláště dvě konstituce II. vatikánského koncilu, totiž věroučná konstituce o církvi – *Lumen Gentium* (LG), speciálně její 3. kapitola, a věroučná konstituce o Božím zjevení – *Dei verbum* (DV), dále pak Dekret o pastýřské službě biskupů v církvi – *Christus Dominus* (ChD) a Dekret o službě a životě kněží – *Presbyterorum ordinis* (PO).

Otcové koncilu se rozhodli, jak je uvedeno v úvodu 3. kapitoly LG, navázat na nauku magisteria o papežském primátu a učením o úřadu biskupů. Neboť oni, jak to připomíná koncil, spolu s „Petrovým nástupcem, Kristovým náměstkem a viditelnou hlavou celé církve, řídí dům živého Boha.“¹⁷⁶

¹⁷⁴ PESCH: op. cit., 74.

¹⁷⁵ Srov. *tamtéž*, 75.

¹⁷⁶ LG 18

Jedním z úkolů koncilních otců bylo vyjasnit souvislost mezi hierarchicko-právním pojetím církve, které v uplynulých stoletích vystoupilo zvláště do popředí, a pojetím, které by vhodněji reflektovalo duchovní rovinu církve. Jednou z možností byl pavlovský model církve jako Těla Kristova, a druhou možností, která nakonec převládla, byl model putujícího Božího lidu vycházející z patristického a biblického pojmu církve jako společenství – *communio*. Uspokojivé řešení zřejmě zůstalo jako úkol pro pokoncilní teologii, přesto koncil připomněl některé důležité teze, které se vztahují k naší problematice. Především znovu jasně zformuloval víru v přenos apoštolského úřadu na biskupy, ve kterých stále trvá původní Kristovo pověření: „[...] posvátný sněm učí, že biskupové nastoupili z Božího ustanovení na místo apoštolů jako pastýři církve; kdo tedy poslouchá je, poslouchá Krista, kdo však pohrdá jimi, pohrdá Kristem a tím, kdo Krista poslal.“¹⁷⁷

9.3.1 Biskupové jako symbol Krista a nositelé plnosti svátostného kněžství

Posvátný sněm znovu konstatuje, že v biskupech je uprostřed věřících přítomen Pán Ježíš Kristus, nejvyšší velekněz.¹⁷⁸ Tak jsou biskupové reprezentanty Krista podobně jako apoštolé a především skrze ně hlásá všem národům Boží slovo a věřícím neustále uděluje svátosti křesťanské víry. Biskupové jsou nositelé plnosti svátostného kněžství, které je udělováno zvláštním způsobem. Tak jako apoštolé byli od Krista obdařeni zvláštním vylitím Ducha, tak i jejich nástupci skrze obřad vkládání rukou přijali tento duchovní dar.

Posvátný sněm dále učí, že biskupské svěcení uděluje spolu s kněžským úřadem také úřad učitelský a pastýřský. A zároveň připomíná, že tyto úřady však podle své povahy mohou být vykonávány pouze v hierarchickém společenství s hlavou a členy sboru.¹⁷⁹

9.3.2 Kolegialita biskupského sboru

První jednací období II. vatikánského koncilu trvalo necelý rok a pro koncil samotný bylo spíše „zahřívacím kolem“. Zahájení druhého jednacího období už se musel ujmout nový papež Pavel VI. (1963–1978), který do konkláve vstupoval jako kardinál Montini a o němž již výše byla řeč. Byl to onen muž, jemuž na srdci leželo především téma církve a který si přál, aby poněkud rozpačité výsledky I. vatikánského koncilu konečně mohly být zasazeny do příslušného kontextu. Touto papežovou snahou byl minimálně první měsíc druhého jednacího

¹⁷⁷ LG 20

¹⁷⁸ LG 21

¹⁷⁹ Srov. LG 25 - 27

období veden. Že nový papež byl zastáncem učení o biskupské kolegialitě, sám mnohokrát osvědčil.

Dne 30. září 1963 předložil předseda teologické komise kardinál Ottaviani přepracovaný návrh schématu *De ecclesia*. Návrh obsahoval celkem čtyři kapitoly – o tajemství církve v dějinách ekonomie spásy, o hierarchickém uspořádání církve (vč. učení o kolegialitě biskupů), o Božím lidu, a konečně o povolání ke svatosti. Ostré reakce při projednávání schématu vyvolávaly zejména diskuse o kolegialitě biskupů. Přesvědčení mnohých koncilních otců o tom, že existuje určitá paralela mezi sborem Dvanácti a kolegiem biskupů a že už přijetím svátosti svěcení se biskup stává členem tohoto kolegia, naráželo na obavy opozice, že se tím oslabuje autorita papeže tak, jak byla definována na předchozím koncilu. V řadách zastánců kolegiality dokonce zazníval názor, že „papež je vázán ve svědomí konzultovat v důležitých věcech biskupské kolegium.“¹⁸⁰

Koncilní otcové měli svým hlasováním vyjádřit názor k některým sporným otázkám zahrnutým ve shora zmíněném schématu. Předmětem hlasování mělo být celkem pět otázek: „zda je biskupské svěcení nejvyšším stupněm svěcení; zda se každý vysvěcený biskup ve spojení s papežem i ostatními biskupy stává členem biskupského kolegia; zda kolegium biskupů následuje družinu apoštolů v úkolu evangelizovat, posvěcovat a věnovat se pastorači a zda mu náleží – spolu s jeho představeným papežem a nikdy bez něho – plná a svrchovaná církevní pravomoc; zda je tato pravomoc Božího původu; a konečně zda je vhodná obnova diakonátu jako zvláštního a trvalého stupně posvátné služby.“¹⁸¹ Hlasování o předloženém návrhu skončilo překvapivě naprostou převahou hlasů pro návrh. Pro upřesnění je potřeba dodat, že toto hlasování bylo pouze procedurálním mechanismem, kterým se koncil měl vyhnout zdlouhavému připomínkování návrhu jednotlivými řečníky.

Navzdory úspěchu se později zdálo, že římstí kurialisté výsledky hlasování přijali se značnou nevolí. Definice kolegiality narážela na opoziční názory, které zpochybňovaly její dogmatickou jednoznačnost. Sekretář Svatého Officia (a první prefekt pozdější Kongregace pro nauku víry), kardinál Ottaviani, se proti definici druhé kapitoly zmiňovaného schématu ohradil slovy: „Je pravda, že biskupové jsou nástupci apoštolů, avšak nikoli nástupci kolegia apoštolů jako kolegium biskupů, poněvadž kolegium apoštolů jako takové neexistovalo, alespoň ne v právním smyslu.“ Za apoštolské kolegium, podle Ottavianiho, je možno považovat pouze Jeruzalémský sněm, stejně jako všeobecný koncil je uskutečněním

¹⁸⁰ WILTGEN Ralph M.: *Rýn se vlévá do Tibery*, Frýdek-Místek: Michael, 2007, 128.

¹⁸¹ ALBERIGO Giuseppe: *Stručné dějiny II. vatikánského koncilu*, Brno: Barrister & Principal, 2008, 71.

biskupského kolegia v čele s papežem.¹⁸² V rámci vzrušené diskuse padaly nejrůznější návrhy, včetně toho, který vyslovil indický arcibiskup D'Souza a který napříště počítal se zřízením jakéhosi senátu složeného z biskupů nejrůznějších národů, kteří by vedli církve spolu s papežem a ještě mnohem důrazněji volal po omezení moci římské kurie a naopak posílení pravomocí biskupů. Jeho žádosti bylo později v jistém slova smyslu dopřáno sluchu, když v roce 1965 rozhodl papež Pavel VI. o ustavení *Synodu episcoporum* – biskupské synody, jako svého poradního orgánu a v *motu proprio* z 30. listopadu téhož roku navrátil biskupům řadu pravomocí.¹⁸³

Výsledná podoba věroučné konstituce o církvi *Lumen gentium* byla schválena při slavném závěrečném hlasování 21. listopadu 1964 celkem 2151 hlasy ku 5 a vzápětí byla slavnostně vyhlášena.¹⁸⁴

II. vatikánský koncil také vyzdvihl kolegialitu biskupského sboru v souvislosti s církevní tradicí a důrazně připomněl závislost biskupského sboru na primátu římského biskupa: „Jako z rozhodnutí Pána svatý Petr a ostatní apoštolé tvoří jeden apoštolský sbor, právě tak jsou odpovídajícím způsobem mezi sebou spojeni římský biskup, Petrův nástupce, a biskupové, nástupci apoštolů.“¹⁸⁵ Služebný úřad je, jak připomíná učení koncilních otců, také nezbytnou zárukou jednoty: „Římský biskup jako Petrův nástupce je trvalý a viditelný zdroj a základ jednoty biskupů i celého množství věřících. Jednotliví biskupové jsou pak viditelný zdroj a základ jednoty ve svých místních církvích, které se utvářejí podle vzoru všeobecné církve; v nich existuje a z nich se skládá jedna a jediná katolická církev. Z toho důvodu reprezentují jednotliví biskupové každý svou církev, všichni pak spolu s papežem celou církev ve svazku pokoje, lásky a jednoty.“¹⁸⁶

9.3.3 Nota explicativa praevia

Qui bono? mohli bychom se ptát, přemýšlíme-li o smysluplnosti této předběžné vysvětlující poznámky. Máme před sebou poněkud rozpačitou reakci na ohnivé spory okolo 3. kapitoly konstituce o církvi, které se odehrávaly mezi koncilní většinou a konzervativní menšinou. Jak Jedin uvádí, tato *Nota* „měla vyloučit každou újmu nauky o papežském primátu naukou

¹⁸² Srov. WILTGEN: op. cit., 131.

¹⁸³ Srov. ALBERIGO: op. cit., 78.

¹⁸⁴ Srov. RAHNER: Úvod k věroučné konstituci o církvi *Lumen Gentium*, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, 31.

¹⁸⁵ LG 22

¹⁸⁶ LG 23

o biskupském kolegiu.¹⁸⁷ K pochopení celého problému, jehož kořeny jsme naznačili v předchozích kapitolách, je nutno připomenout fakt, že k pojmu biskupské kolegiality existovaly v řadách koncilních otců celkem tři interpretace. Konzervativci byli přesvědčeni, že biskupské kolegium vykonává svrchovanou moc nikoli božským, nýbrž pouze lidským právem. Jedině papež, který jediný je nositelem svrchované moci, může delegovat tuto moc na biskupské kolegium kupříkladu svoláním ekumenického koncilu. Naproti tomu někteří liberálové zastávali názor, že „jediným subjektem nejvyšší moci je kolegium biskupů spolu se svou hlavou, papežem. Papež může vykonávat nejvyšší moc; avšak když tak činí, jedná pouze jako hlava kolegia. [...] (Papež) je vázán ve svědomí vyžádat si mínění kolegia biskupů, než vydá prohlášení, neboť jako zastupitel kolegia je povinován vyjadřovat myšlení kolegia.“ Mezi těmito dvěma protipóly existuje názor, jehož zastáncem byl mj. papež Pavel VI., že „subjektem svrchované moci v Církvi je osobně papež a rovněž kolegium biskupů, když je spojeno se svou hlavou, papežem. [...] Souhlas papeže je potřeba jako podstatný konstitutivní prvek svrchované moci kolegia.“ Lze tento názor tedy interpretovat tak, že papež může, v souladu se svým primátem, uplatňovat svoji plnou moc samostatně a nezávisle, kdežto biskupské kolegium pouze v jednotě s římským biskupem.¹⁸⁸

Obavy, že jakkoli nakonec formulovaný pojem kolegiality by mohl být později nepřesně interpretován, dokonce, že by případná interpretace mohla posloužit krajně liberálnímu pojetí, čímž by byl zpochybněn jurisdikční primát papeže, vedly Pavla VI. k tomu, že nakonec osobně požádal předsedu Teologické komise, kardinála Ottavianiho, aby byla vypracována předběžná vysvětlující poznámka, v jejímž světle by následný text definující biskupskou kolegialitu měl být čten. Koncilní otcové v určité rozpačitosti obdrželi text *Noty* 16. listopadu 1964 formálně podepsaný generálním tajemníkem koncilu, mons. Periclesem Felicim. *Nota explicativa praevia* měla pravděpodobně za cíl především uklidnit obavy na obou frontách, té konzervativní i té liberální, neboť, jak dodává Hubert Jedin: „Poznámka zesiluje při každé příležitosti opakované zdůraznění nauky o primátu I. Vaticana, které beztak svědčí téměř o nervozitě – ale nevyškrtává zase nic z bezprostředně božského původu biskupského úřadu a z příkazu a z odpovědnosti biskupského kolegia za veškerou církev.“¹⁸⁹

Samotná Poznámka vysvětluje ve čtyřech bodech, jak přistupovat k pojmům použitým ve vlastním textu.

¹⁸⁷ JEDIN: op. cit., 125.

¹⁸⁸ Srov. WILTGEM: op. cit., 258.

¹⁸⁹ JEDIN: op. cit., 125.

Za prvé nabádá, že termín *kolegium* je třeba chápat nikoli v striktně právním smyslu: „Paralela mezi Petrem a ostatními apoštoly z jedné strany a nejvyšším veleknězem a biskupy z druhé strany v sobě nezahrnuje to, že apoštolé odevzdali svým nástupcům svou mimořádnou moc, ani jak je zřejmé, rovnost mezi hlavou a členy sboru; vyjadřuje se pouze úměrnost mezi prvním vztahem (Petr – apoštolé) a druhým vztahem (papež – biskupové).“

Dále se uvádí, že „hierarchické spojení“ biskupa s papežem a dalšími biskupy existuje na základě svěcení: „Při svěcení se dává ontologická účast na posvátných úřadech, jak to nepochybně vyplývá z tradice, i liturgické.“

Třetí bod upřesňuje vztah osobního a kolektivního způsobu uplatňování nejvyšší církevní autority: „Spolu se sborem se (totiž) nutně a vždycky rozumí i hlava, která ve sboru neporušeně uchovává svůj úřad Kristova náměstka a pastýře celé církve. Jinými slovy: nedělá se rozlišení mezi římským biskupem a ostatními biskupy vzatými souhrnně, ale mezi římským biskupem zvlášť a římským biskupem zároveň s biskupy.“

V posledním bodě *Noty* se důrazně připomíná papežova nezávislost na usnesení biskupského kolegia: „Ve všem tom však je zjevné, že se mluví o spojení biskupů s jejich hlavou, nikdy o činnosti biskupů nezávisle na papeži. V případě, že chybí činnost hlavy, nemohou biskupové jednat jako sbor [...]“¹⁹⁰

¹⁹⁰ Srov. Předběžná vysvětlující poznámka, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, 100.

10 POKONCILNÍ VÝCHODISKA PROBLÉMU

10.1 Legislativní rovina

Jaká jsou tedy pokoncilní východiska, na nichž bychom mohli dále stavět svoje úvahy týkající se kolegiality? Domníváme se, že problém má stále několik rovin. Především je tu rovina právní, o kterou v minulosti mnohokrát šlo a jež byla také promyšlena v rámci několika výše zmíněných koncilů a v neposlední řadě je také zakotvena v novém kodexu kanonického práva. Do vzájemných relací je zde stavěn episkopát a římský biskup a tyto relace je jistě možné nadále promýšlet tak, *aby pastýři církve mohli účinně pokračovat v díle věčného pastýře Krista.*¹⁹¹

Nezamlčíme, že existují stále i podobné otázky té, kterou vyslovuje na sklonku minulého století prof. Otto Hermann Pesch, autor monografie o II. vatikánském koncilu: Jak mohou vedle sebe existovat dva subjekty nejvyšší moci v církvi, aniž se rozbije jednota církve? a Pesch jedním dechem odpovídá: „Muselo by se při tom (ovšem) objasnit, [...] že i tehdy, jedná-li papež za celou církev sám, jedná jako hlava biskupského kolegia. Jen pak by také mohlo pozbýt restriktivního nádechu to, že biskupové nemohou nikdy jednat společně bez své hlavy, ani na koncilu, ani jinak.“¹⁹²

10.2 Teologická rovina

Druhou rovinu tvoří rovina teologická a tady se domníváme, že jsme teprve na začátku teologické práce. Zvláště dnes, kdy *christologie* a zvláště *trinitologie* zažívá jistou renesanci je potřeba naše téma uchopit i ve spojitosti s těmito tajemstvími. Christologický rozměr problému již jsme naznačili v prvních kapitolách této práce v souvislosti s úřadem Dvanácti, jeho ustanovením a pověřením. Zmínili jsme i pneumatologický rozměr, který jednoznačně souvisí s aktem vyvolení a zvláště s autorizací apoštolské služby po Kristově nanebevstoupení. Pokusme se nyní jen o krátký náčrt trinitárního rozměru dané problematiky.

10.2.1 Trinitární rozměr kolegiality

Ve vztazích uvnitř Trojice bychom mohli hledat alespoň vzdálenou analogii ke vztahům uvnitř biskupského kolegia s jeho hlavou, římským biskupem. I zde přeci můžeme hovořit o jisté

¹⁹¹ Srov. CHD 2.

¹⁹² PESCH: op. cit.: 363.

perichorezi, kde jedno nemůže existovat bez druhého. Nelze oddělit papeže od biskupského kolegia, nakolik on sám je jeho členem, stejně jako je do budoucna neudržitelné stavět episkopát do protikladu k primátu. Stejně tak jako nebylo možné rozbít jednotu kolegia Dvanácti vydělováním Petrova primátu mimo tento okruh. Posvátný úřad, který má základ v úřadu Dvanácti a jehož je kolegium biskupů dědicem, je darem a vůlí Trojice, to jsme již ukázali během exegetických úvah nad evangelními texty. Od Trojice musí tedy odvozovat svůj původ a nacházet v ní své trvalé zakotvení, ostatně jakož i celá Kristova církev. Profesor Pospíšil připomíná, že tuto analogii mezi církví a Trojicí můžeme objevit už u sv. Cypriána († 258), Pseudo-Dionysia (6. stol.), Richarda od Svatého Viktora († 1173), či sv. Bonaventury († 1274). Podíl na perichoretické jednotě Trojice se uskutečňuje především skrze eucharistii, jak připomíná Pospíšil, a tak je posilována vzájemná láska a jednota uvnitř církve: „Vzájemná láska a jednota je totiž v první řadě darem, který sestupuje od Otce skrze Krista, univerzálního Usmířitele, v Duchu svatém. Církevní společenství tedy jako dar Otce, Syna a Ducha svatého je a v poloze našeho přijetí a vyjádření zároveň má být ikonou Trojice [...]“.¹⁹³

V eucharistické ekleziologii nachází i Ratzinger východiska pro mnohé úvahy ohledně kolegiality katolického episkopátu. „Církev je dynamickým procesem horizontálního a vertikálního sjednocování. Je [...] sjednocováním člověka s trojí láskou Boha [...] a sjednocováním rozděleného lidského pokolení.“¹⁹⁴ Ratzinger dále uvádí, že církev se uskutečňuje při slavení eucharistie a dochází k přesvědčení, že „biskupský úřad přísluší podstatně k eucharistii – jako služba jednotě, jež nezbytně vyplývá z povahy eucharistie jako oběti a usmíření.“ A tudíž, že „eucharisticky pojatá církev je episkopálně uspořádaná církev.“¹⁹⁵

Tyto a mnohé další úvahy nám dávají naději, že se od původně spíše právního pojmání kolegiality i primátu bude další cesta ubírat směrem více teologickým v kontextu s hlubším prožíváním svátostných tajemství i v souvislosti s budováním intimnějšího vztahu k Trojjedinému Bohu.

10.3 Pokoncilní obnova synodality

II. vatikánský koncil se znovu pokusil o ujasnění vztahu římského biskupa k sboru biskupů, když definoval kolegialitu episkopátu v rámci věroučné konstituce o církvi *Lumen Gentium*,

¹⁹³ POSPÍŠIL Ctirad Václav: Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, 546; Srov. *tamtéž*, 546–549.

¹⁹⁴ RATZINGER: Církev jako společenství, 51.

¹⁹⁵ *Tamtéž*, 53.

jak jsme o tom ostatně hovořili v předchozí kapitole. Mimo to koncil v téže konstituci odkazuje na historické způsoby, jakými se uskutečňovala tato kolegialita, když jmenuje celkem tři způsoby starobylé praxe – „udržování společenství mezi sebou i s římským biskupem ve svazku jednoty“; „svolávání koncilů, na nichž se společně rozhodovalo o důležitých záležitostech“ a také „zvyk svolávat více biskupů, aby se účastnili povýšení nově zvoleného k nejvyšší kněžské službě“.¹⁹⁶ A doporučuje, aby se – v souladu s prvním předpokladem uskutečňování kolegiality, totiž udržování společenství jednotlivých biskupů mezi sebou a spolu s římským biskupem, který je (jak konstituce potvrzuje) hlavou tohoto sboru – v budoucnu také počítalo s oněmi dále jmenovanými a osvědčenými způsoby.

V tomto kontextu tedy posvátný sněm vyjádřil přání, „aby synody a koncily, tyto ctihodné instituce, s novou silou ožily, aby se pak lépe a účinněji přispělo k růstu víry a zachování kázně v různých církvích podle potřeb doby.“¹⁹⁷

Připomeňme jen, že o obnovu synodality se zasadil již koncil tridentský, jak o tom píšeme výše, když nabádal ke konání diecézních synod ročně a provinciálních synod jednou za tři roky. Je třeba si ovšem uvědomit, že situace církve na sklonku 2. tisíciletí byla přeci jen poněkud odlišná. Domníváme se, že zásadní změnu přineslo především osvobození církve z područí státu a tím měl být *pro futuro* eliminován i vliv profánních mocností na svolávání i průběh synod a koncilů, nechvalně známý z minulosti. Druhým faktorem pak může být skutečnost, že světový episkopát v době konání koncilu čítal téměř tři tisícovky členů. Za takové situace je velmi obtížné, což se mohlo i na koncilu samotném ukázat, konat jakékoli masové sborové akce.

10.3.1 Biskupské konference partikulárních církví

Z výše uvedeného pohledu zdá se nám krajně užitečné, že se poslední koncil pokusil i o udělení právního statutu biskupským konferencím. Ty již v některých evropských provinciích od 19. století spontánně vznikaly, ale – jak upozorňuje Pesch: „Podle pravidla, že biskup je jediným zákonodárcem ve své diecézi, omezovala se jejich funkce při pravidelném, většinou každoročním setkávání biskupů na výměnu zkušeností a společné dohody, především ohledně postupu vůči státu a stanoviska církve k veřejným záležitostem.“¹⁹⁸ Přesto na tyto zkušenosti navazuje dekret o pastýřské službě biskupů *Christus Dominus*, když uvádí, že tyto

¹⁹⁶ Srov. LG 22.

¹⁹⁷ CHD 36.

¹⁹⁸ PESCH: op. cit., 252.

konference již v mnoha zemích „podaly znamenité důkazy plodnějšího apoštolátu“ a pokračuje svou výzvou: „tento posvátný sněm (považuje) za nejvyšší prospěšné, aby se všude biskupové téže země nebo oblasti seskupili v jeden sbor, aby se pravidelně scházeli, vyměňovali si názory a zkušenosti a vzájemně se radili, a tak své síly spojovali ve svaté součinnosti pro společné dobro církvi.“¹⁹⁹

Kromě biskupských konferencí, které mají zajišťovat vnitřní komunikaci a koordinaci biskupů příslušné provincie, bylo pochopitelné, že koncil vyslovil taktéž přání, aby komunikace probíhala i mezi jednotlivými konferencemi: „Ať se pěstují styky mezi biskupskými konferencemi různých národů k podpoře a ochraně vyššího dobra.“²⁰⁰ Nutno podotknout, že v koncilních diskusích ohledně biskupských konferencí se objevily i obavy, aby tyto nezasahovaly do papežského centrálního řízení a nepodporovaly protiřímskou opozici. Z čehož je cítit stále ještě nepolevující napětí mezi biskupským kolegiem a římským biskupem, držitelem papežského primátu, totiž ty staré tendence, které z obou někdy činily rozporuplné protipóly. Na tomto poli je ještě, jak vidno, poměrně hodně práce.

10.3.2 Biskupská synoda a synody partikulárních církví

O tom, že v případě koncilních doporučení, obsažených ve zmíněné konstituci i dekretu, nešlo jen o planá slova svědčí skutečnost, že už dva roky po koncilu svolal papež Pavel VI. do Říma světovou *biskupskou synodu*. Od té doby se biskupská synoda schází vždy jednou za tři až čtyři roky.²⁰¹

Záměrům II. vatikánského koncilu ve věci obnovení synodality vyšel vstříc i nový Kodex kanonického práva z roku 1983, který sám nese „znak sborovosti“, jak v apoštolské konstituci *Sacrae disciplinae leges* (uvádějící nový kodex) deklaruje předchozí papež Jan Pavel II. Nástrojům, skrze které je možno napříště uskutečňovat kolegiální světového episkopátu v čele s papežem jako hlavou kolegia se zde dostává jasný právní rámec. Podle kodexu je tedy možno za tyto nástroje považovat mj. biskupský sněm, plenární a provinční sněm i zmiňované biskupské konference. Kánon 342 definuje, že „biskupský sněm je shromáždění biskupů, kteří byli vybráni z různých zemí světa a scházejí se ve stanovené době, aby podporovali těsné spojení mezi papežem a biskupy a pomáhali papeži při udržování a posilování neporušenosti a růstu víry a mravů a církevní kázně, a to radami i projednáním

¹⁹⁹ CHD 37

²⁰⁰ CHD 38

²⁰¹ Srov. RABAN Miloš: Sněm české katolické církve. Obnova synodality, <http://snem.cirkev.cz/index.html?menu=138&pub=7&id=all>, (15. 4. 2009).

otázek, které se týkají činnosti církve ve světě.²⁰² Sněm podléhá přímo papeži, který jej svolává, stanovuje jeho náplň, jemu předsedá osobně, příp. prostřednictvím svých zástupců a má pravomoc tento sněm ukončit, přeložit či přerušit.²⁰³

Plenární sněm je sněm všech místních církví téže biskupské konference, svolává ho příslušná biskupská konference, a předsedá mu jeden z diecézních biskupů, řádně zvolený a potvrzený Apoštolským stolcem. Naproti tomu *provinční sněm* je sněm různých místních církví téže provincie, svolává ho metropolita, ovšem jen se souhlasem většiny diecézních biskupů dané provincie. Metropolita je také zpravidla jeho předsedou. „Sněm místní církve usiluje, aby na jeho území byly uspokojeny pastorační potřeby božího lidu a má moc řízení, především zákonodárnou, takže vždy při dodržení obecného práva církve smí stanovit, co považuje za vhodné pro vzrůst víry, pro společné řízení pastorační činnosti, pro usměrnění mravů a pro navození, zachování a ochranu obecné církevní kázně.“²⁰⁴ Sněmovní akta se po skončení sněmu zasílají Apoštolskému stolci k prozkoumání, až po tomto procedurálním kroku je možné schválené závěry vyhlásit.

I naše církevní provincie už má svoji zkušenost s plenárním sněmem, který proběhl v letech 2003–2005. Právě zde se, podle našeho názoru ukázalo, že obnova synodality, spojená s dalším promyšlením této obnovené praxe, je úkolem pro několik příštích generací. I dnes zůstávají jistě mnohé otázky, které je třeba teologicky i právnicky promyslet. Mohou tomu prospět jak reformy papežské kurie, tak mnohem větší vědomí spoluzodpovědnosti biskupů za celou církev. Abychom podpořili duchovní vnímání skutečnosti oproti výše uvedenému pohledu právnímu, citujme nakonec ujištění kardinála Špidlíka z jeho knihy katechezí o církvi, totiž, že se: „nejedná o právní instituce ve vlastním slova smyslu, ale spíše o místa setkání, která usnadňují život společenství.“²⁰⁵

10.3.3 Inspirace východních církví

Určitou inspiraci pro rozvíjení synodálních úvah můžeme nacházet i v praxi východních církví žijících ve společenství s Římem. Synodální praxe zde má nepoměrně delší historii. Navíc i kodex kánonů východních církví *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, vydaný roku 1990 papežem Janem Pavlem II., se hlásí ke starobylé instituci východních patriarchátů a v souvislosti s nimi stanovuje, že Synoda biskupů patriarchální církve je, při zachování

²⁰² CIC, Kán. 342.

²⁰³ Srov. CIC, Kán. 344.

²⁰⁴ CIC, Kán. 445.

²⁰⁵ ŠPIDLÍK Tomáš: Katecheze o církvi, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008, 66.

kompetence Apoštolského stolce, nejvyšším tribunálem v rámci hranic území příslušné církve. V kompetenci této synody je mimo jiné i volit patriarchu a biskupy a má být svolána, pokud to vyžaduje partikulární právo, a dále v stanovených termínech.²⁰⁶

10.3.4 Ekumenický rozměr synodality

Obnovení synodality v katolické církvi zásluhou II. vatikánského koncilu i díky jejímu zakotvení v CIC 1983 má také svůj nezanedbatelný ekumenický rozměr, jak se ostatně ukázalo například na loňské biskupské synodě, jejíž hostem byl ekumenický patriarcha Konstantinopole, Bartoloměj I. Ten ve své promluvě přítomným katolickým biskupům připomněl, že pro pravoslavnou církev má synodalita zásadní ekleziologický význam, protože „[...] spolu s primátem konstituuje nosnou strukturu řízení a uspořádání církve.“ Patriarcha rovněž vyjádřil rostoucí naději, že se jednoho dne katolická i pravoslavná církev plně shodnou na roli primátu a synodality v životě církve.²⁰⁷

Ve vztahu k protestantským církvím bude situace jistě obtížnější vzhledem ke zcela odlišnému pojetí synodality. Evangelíci považují za rozhodující autoritu svého synodu Písmo. „O věroučných otázkách může (synod) jednat jen na základě Písma a konfesí, které jsou výkladem Písma [...] a rozhodovat o nich teprve, když byly projednány ve sborech, které se k nim vyjádřily.“²⁰⁸ Budeme zde tedy stěží hledat potřebný styčný bod. Není však vyloučeno, že i tady bude ku prospěchu věci, když se ukáže, že katolická církev není institucí spravovanou monarchicko-despoticky shora, nýbrž společenstvím (communiem) vedeným kolegiem všech biskupů – nástupců apoštolů - v jehož čele stojí nástupce Petřův – římský biskup.

²⁰⁶ Srov. CCEO, kán. 106, 110, 1062 aj., in: Kodex kánonov východních církví (pracovní překlad), http://cirkevny_sud1.artisys.sk/wp-content/kkvce.pdf, (7. 5. 2009).

²⁰⁷ Patriarcha Bartoloměj I. na synodu ve Vatikánu, in: Listář, http://www.listar.cz/2008/patriarcha_bartolomej_i_na_synodu_20081020.htm, (3. 5. 2009).

²⁰⁸ SMOLÍK Josef: Synodalita v evangelických církvích, in: Teologické texty 2 (2002), <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2000-2/Synodalita-v-evangelicky-cirkvich.html>, (7. 5. 2009)

ZÁVĚR

Pojem *kolegialita katolického episkopátu* vyjadřuje charakter společenství a vzájemnosti jednotlivých biskupů – nástupců apoštolů a nositelů plnosti kněžství. Stejně tak tento pojem vystihuje vztah episkopátu k primátu římského biskupa, který jakožto nositel stejné plnosti služebného kněžství nemůže z podstaty věci stát vně tohoto společenství. V předložené práci jsme se snažili najít kořeny tohoto zásadního fenoménu obecné církve, objevit důležitost kolegiality pro poslání katolické církve v dějinách spásy, a dále jsme se pokusili naznačit historický vývoj a proměny kolegiality. Zvláštní část jsme věnovali pojetí papežského primátu jako nedílné součásti zmíněného fenoménu, a konečně jsme chtěli ukázat *status quo* zkoumané problematiky i východiska, která by měla předurčit cestu dalšímu vývoji na poli současné ekleziologie.

V první části práce jsme tedy hledáním novozákonních svědectví o podstatě, charakteru a úloze kruhu Dvanácti apoštolů Kristových objevovali kolegialitu jako nezbytnou součást apoštolské služby. Nacházeli jsme kristocentricky, pneumatologicky a konečně i jednoznačně trinitárně zakotvenou skutečnost v podobě posvátného úřadu, jakožto trvalé a Bohem ustanovené instituce, která stojí zpočátku zcela mimo vůli samotných apoštolů. Nicméně tyto přední a navždy jedineční nositelé posvátného úřadu svojí otevřeností přijímají postupně tuto úlohu, která se plně vyjeví po Kristově nanebevstoupení. Tehdy učedníci v síle Ducha začnou plnit lidsky časově a prostorově neomezenou roli – být předními reprezentanty Božího království. Instituce, která se těší i nadále přízni Ducha svatého a je jeho dílem, se stane základem církve a jejím trvalým jednotícím prvkem. Navíc si tento posvátný úřad nadále udrží svoji svátostnou povahu a svátostným způsobem je předáván jeho budoucím nositelům. Naznačili jsme ve shodě s vyřčeným předpokladem o trvalosti apoštolského pověření, jak se kolegialita, nikoli zcela živelně a neprogramově, rozvíjí i po smrti samotných Dvanácti prostřednictvím jejich nástupců – biskupů – skrze jejich vzájemnou spolupráci. Konkrétně se tato jednota biskupského sboru osvědčuje především v bojích proti vnějším hrozbám reprezentovaným prvními herezemi i při výběru a povyšování vhodných kandidátů do biskupské služby apod.

Upozornili jsme dále na raný rozvoj synodality jako nástroje, jímž se biskupská kolegialita v několika dalších stoletích uskutečňuje. A nemohli jsme obejít ani otázku primátu římského biskupa. Snažili jsme se tedy ukázat, jak se tento úřad profiloval uprostřed (a někdy i zdánlivě vně) biskupského kolegia. Objevovali jsme hlavní okolnosti, které už v prvním století předurčily výjimečnost římské obce, jejíž biskup nejprve vystupoval jako první mezi ostatními, aby se později stal nejprve rozhodčím lokálních církevních sporů a nakonec, za působení

mnoha příznivých i nepříznivých okolností, i uznávaným garantem kontinuity víry pravé a trvalou zárukou církevní jednoty.

Nemohli jsme si nepovšimnout, že episkopát a římský biskup vystupují v dějinách čím dál zřetelněji jako dvě polaroty udržující vůči sobě trvalé napětí. Věříme však, že toto napětí, jakkoli působí nemalé obtíže, může být taktéž i produktivním prvkem. Poznali jsme, že různá intenzita s jakou se kolegalita během dosavadního vývoje církve uskutečňovala je do jisté míry historicky determinovanou skutečností. To můžeme ostatně zřetelně vidět, když analyzujeme jednotlivé modely sebeuskutečňování kolegality, od již zmiňované rané formy, přes pozdější dominanci papežství i opačný extrém v podobě episkopalistických a konciliaristických tendencí, až k dnešní pokoncilní obnovené kolegalitě. Ačkoli nemůžeme zapřít různě závažné krize a slepé uličky, do kterých se mnohdy episkopát (případně samo papežství) dostal, je nemožné tento jeho kolegalní rozměr ani pro příště zcela zpochybnit. Vidíme pochopitelně nebezpečí, které často přinášelo politikaření nositelů posvátného úřadu, případně závislost na státní moci, či zapírání služebného rozměru církevní autority a proto vnímáme pozitivně novou situaci církve po održení trůnu a oltáře. Zcela vítáme snahu posledních tří koncilů situaci na poli námi zkoumaného problému vyjasnit a především oceňujeme naprosto rozhodující kroky posledního z nich, jemuž se podařilo v jistém smyslu dokončit práci obou koncilů předchozích. Přiznáváme ovšem, že ačkoli mnohé dokážeme s uspokojením z církevních dokumentů vyčíst, s většími obtížemi ovšem umíme totéž dosud v plné šíři uchopit.

Předjímáme, že návrat k patristickým kořenům nemůže zcela automaticky vyřešit mnohá úskalí, do kterých se církev dostala, protože konstatujeme, že situace dnes je zcela odlišná. Předně z důvodů prostorové rozsáhlosti křesťanství a s tím souvisejícím počtem nositelů *ordo sacerdotalis*. V takovém prostředí je třeba hledat mimo osvědčených prostředků i prostředky zcela nové. A tak se domníváme, že i čtyři desítky let po Druhém vatikánském koncilu je v souvislosti s kolegalitou katolického episkopátu ještě před teology i samotnými nositeli tohoto posvátného úřadu dostatek práce. Z tohoto důvodu jsme se v poslední kapitole předloženého textu snažili upozornit na oblasti, kde očekáváme další pozitivní vývoj. Připomeňme, že především je to na poli obnovené pokoncilní synodality, která má mimo jasného vnitrocírkevního významu i svůj ekumenický přesah. Pak je tu ovšem také prostor pro další promýšlení vztahu papeže k světovému episkopátu, nejen z pohledu právního, ale především z pohledu teologického. Tomuto vývoji velmi přeje dnešní renesance trinitární teologie i nadšení křesťanů pro znovuobjevování posvátných tajemství církve. To vše se jistě neobejde bez tolerance a otevřenosti ze strany samotných členů světového episkopátu, tak i ze

strany Apoštolského stolce a samozřejmě i ze strany ostatních křesťanů. Aby se tak církev stala v duchu II. vatikánského koncilu „znamením a nástrojem vnitřního spojení s Bohem a jednoty celého lidstva.“²⁰⁹

²⁰⁹ Srov. LG 1

PŘEHLED POUŽITÝCH ZKRATEK

1 Kor	První list Korintským, Nový zákon, Bible
1 P	První list Petrův, Nový zákon, Bible
1 Tim	První list Timoteovi, Nový zákon, Bible
2 Jan	Druhý list Janův, Nový zákon, Bible
2 Kor	Druhý list Korintským, Nový zákon, Bible
2 Tim	Druhý list Timoteovi, Nový zákon, Bible
3 Jan	Třetí list Janův, Nový zákon, Bible
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Kodex kánonů východních církví
CIC	Codex Iuris Canonici, Kodex kanonického práva
DV	Dei Verbum, Dokumenty II. vatikánského koncilu
Gal	List Galatským, Nový zákon, Bible
ChD	Christus Dominus, Dokumenty II. vatikánského koncilu
Jan	Evangelium podle Jana, Nový zákon, Bible
LG	Lumen Gentium, Dokumenty II. vatikánského koncilu
Lk	Evangelium podle Lukáše, Nový zákon, Bible
Mk	Evangelium podle Marka, Nový zákon, Bible
Mt	Evangelium podle Matouše, Nový zákon, Bible
OT	Optatam Totius, Dokumenty II. vatikánského koncilu
PO	Presbyterorum Ordinis, Dokumenty II. vatikánského koncilu
Řím	List Římanům, Nový zákon, Bible
Sk	Skutky apoštolů, Nový zákon, Bible
Tit	List Titovi, Nový zákon, Bible
Zj	Zjevení Janovo, Nový zákon, Bible

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

- ALBERIGO Giuseppe: Stručné dějiny II. vatikánského koncilu, Brno: Barrister & Principal, 2008.
- Bible – Písmo svaté Starého a Nového zákona (Český ekumenický překlad), čtvrté přepracované vydání, Praha: Česká biblická společnost, 1993.
- CONGAR Yves: Die Lehre von der Kirche Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart, Freiburg: Herder, 1971.
- CONGAR Yves J.: Za církve sloužící a chudou, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995.
- Dokumenty II. vatikánského koncilu, druhé vydání, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.
- FRANZEN August: Malé církevní dějiny, druhé opravené a doplněné vydání, Praha: Zvon, 1995.
- FRÖHLICH Roland: Dva tisíce let dějin církve, druhé vydání, Praha: Vyšehrad, 2008.
- GNILKA Joachim: Ježíš Nazaretský. Poselství a historie, Praha: Vyšehrad, 2001.
- HALAS František X: Fenomén Vatikán, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.
- HANUŠ Jiří (ed.): První sněm celosvětové církve. První vatikánský koncil 1869–1870, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001.
- HARRINGTON Daniel J.: Sacra pagina. Evangelium podle Matouše, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003.
- HAZLETT Ian (ed.): Rané křesťanství, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009.
- HIPPOLYT ŘÍMSKÝ: Apoštolská tradice, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2000.
- HOF Ulrich im: Evropa a osvícenství, Praha: Nakladatelství Lidových novin, 2001.

- HORÁK Jeroným: Ježíš v evangeliu podle Marka, Velehrad-Řím: Křesťanská akademie Řím, 1986.
- JAN PAVEL II: Život Kristův. Christologické katecheze Jana Pavla II., Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2002, <http://www.knihovna.net>, (16. 6. 2006).
- JEDIN Hubert: Malé dějiny koncilů, Praha: Česká katolická charita, 1990.
- JOHNSON Luke Timothy: Sacra pagina. Evangelium podle Lukáše, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- Katechismus katolické církve, Praha: Zvon, 1995.
- Kol.: O služebném kněžství (sborník přednášek), Svitavy: Trinitas, 2006.
- KROLL Gerhard: Po stopách Ježíšových, Praha: Zvon, 1995.
- LÉON-DUFOUR Xavier: Slovník biblické teologie, Praha: Academia, druhé vydání, 2003.
- LIMBECK Meinhard: Malý stuttgartský komentář. Nový zákon. Evangelium sv. Matouše, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996.
- Listář, křesťanský internetový časopis, <http://www.listar.cz>.
- LUBAC Henri de: Katolicismus, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995.
- MCGREAL Ian P. (ed.): Velké postavy západního myšlení, Praha: Prostor, 1999.
- NOVÁK Josef (ed.): Třetí patristická čítanka (Teol. studie). http://fatym.com/taf/knihy/patrol/p_polfil.htm, (15. 4. 2006).
- PESCH Otto Hermann: Druhý vatikánský koncil 1962 – 1965, Praha: Vyšehrad, 1996.
- PORSCH Felix: Malý stuttgartský komentář. Nový zákon. Evangelium sv. Jana, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- POSPÍŠIL Ctirad Václav: Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.

- RABAN Miloš: Sněm české katolické církve. Obnova synodality, <http://snem.cirkev.cz/index.html?menu=138&pub=7&id=all>, (15. 4. 2009).
- RAHNER Karl, VORGRIMLER Herbert: Teologický slovník, první vydání – opravený dotisk, Praha: Zvon, 1996.
- RANKIN David: Tertullianus a církev, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002.
- RATZINGER Josef: Církev jako společenství, Praha: Zvon, 1994.
- RATZINGER Josef: Hledět na probodeného, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996.
- RENDINA Claudio: Příběhy papežů. Dějiny a tajemství, Praha: Volvox Globator, 2005.
- ŘÍČAN Rudolf, MOLNÁR Amadeo: Dvanáct století církevních dějin, Praha: Kalich, 2008.
- SCHATZ Klaus: Dějiny papežského primátu, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001.
- SCHMAUS Michael: Církev, Bratislava: Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského, 1993.
- STÖRIG Hans Joachim: Malé dějiny filosofie, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.
- SV. CYPRIÁN: O jednotě Církve, Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1940.
- SVOBODA Rudolf (ed.): Dokumenty prvního vatikánského koncilu, pracovní překlad, Praha: Krystal OP, 2006.
- Teologické texty 2 (2002), <http://www.teologicketexty.cz>.
- VARCL Ladislav; DRÁPAL Dan, SOKOL Jan (překl.): Spisy apoštolských otců, Praha: Kalich, 2004.
- WILTGEN Ralph M.: Rýn se vlévá do Tibery, Frýdek-Místek: Michael, 2007.

- ZVĚŘINA Josef: Teologie Agapé, [sv. I.], Praha: Vyšehrad, 2003.

ANNOTATION

KAVALÍR Pavel: Collegiality of the Episcopacy on Service of the Unity of the Church: Catholic Theological Faculty, Charles University, Prague, 2009, 92 pp. Graduation (Diploma) Thesis.

This thesis deals with one of important qualities of the Episcopacy of Roman-Catholic Church – collegiality, definition of which we can find in ecclesiological reflections of II Vatican Council, especially in the constitution *Lumen Gentium*. Using both the historical-critical method and the method recommended by II Vatican Council, the author wants to analyse statements of the Scripture, sacred tradition and Magisterium related to the topic and to consider it in context of time and especially in the light of the last councils and in the perspective of post-council development. The aim of this thesis is to point out that collegiality of the Catholic Episcopacy is a necessary and important element of the universal church and an instrument of unity, independent on period, in connection with the Bishop of Rome. The author also wants to outline the importance of this topic for the future of the church.

Keywords: *Apostle, Bishop, Collegiality, Episcopacy, Synodality*

ÚDAJ O POČTU ZNAKŮ

Celkový počet znaků, včetně mezer a poznámek pod čarou, je **198 295**.