



**CÍRKEV,
TRADICE,
REFORMA**

**Odkaz
Druhého
vatikánského
koncilu**

**Tomáš
Petráček**

VYŠEHRAĐ



Tomáš Petráček

CÍRKEV,
TRADICE,
REFORMA
Odkaz
Druhého
vatikánského
koncilu

Tomáš Petráček

CÍRKEV, TRADICE, REFORMA

Odkaz
Druhého
vatikánského
koncilu

VYŠEHRA D

Věnováno s vděčnou vzpomínkou
památce P. Víta Marečka OSA
a P. Bonaventury Bouše OFM

Vydání publikace je podpořeno v rámci dotace
Institucionální podpory pro rok 2016,
jejíž příjemcem je Pedagogická fakulta Univerzity Hradec Králové.

EDICE TEOLOGIE

Typografie Vladimír Verner
Rejstřík sestavil Mgr. Vít Kochánek
Odpovědný redaktor Jaroslav Vrbenský
E-knihu vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
v Praze roku 2017 jako svou 1600. publikaci
Vydání v elektronickém formátu první
(podle prvního vydání v tištěné podobě)
Doporučená cena E-knihy 180 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.
Praha 3, Víta Nejedlého 15
e-mail: info@ivysehrad.cz
www.ivysehrad.cz

Recenzovali:
Prof. PhDr. Jiří Hanuš, Ph.D.,
Prof. PhDr., PaedDr. Pavel Marek, Ph.D.

© Univerzita Hradec Králové, 2016
© Doc. PhDr. Tomáš Petráček, Ph.D. et Th.D., 2016

ISBN 978-80-7429-853-0

Tištěnou knihu si můžete zakoupit na www.ivysehrad.cz

OBSAH

Úvod	11
1. ZMĚNY V DĚJINÁCH: CÍRKEV, KONTINUITY A DISKONTINUITY	15
1.1 Paradigmatické proměny západního křesťanství	15
1.2 Ztráta katolicity a nastoupení cesty k sekularizaci	24
1.3 Církev a diskontinuity moderny	35
<i>Revoluce a církev</i>	36
<i>Dvojí periodizace evropských a církevních dějin</i>	40
<i>Radikální proměny západní společnosti</i>	44
<i>Prohlubování diskontinuity vývoje západní společnosti</i>	47
<i>Dynamické proměny Západu po roce 1918</i>	51
2. CÍRKEV V MODERNÍ DOBĚ. ČTYŘI SONDY DO PROBLÉMOVÝCH OBLASTÍ	55
2.1 Církev a politické zřízení: příběh hnutí Sillon	55
<i>Demokratické a republikánské hnutí katolické mládeže: protimluv?</i>	57
<i>Demokratické hnutí a proměny papežské politiky</i>	62
<i>Apoštolský list Notre charge: odsouzení a rozpuštění Sillonu</i>	66
<i>Církev, monarchisté, republikáni: dvojí metr?</i>	70
2.2 Jak historici středověku zachránili katolickou církev	77
<i>Teologie a společnost v 19. století</i>	77
<i>Spor o výklad církevních dějin</i>	81
<i>Církevní úřady a církevní dějiny</i>	84
<i>Historie a teologie</i>	88

2.3	Prameny křesťanství a moderní kritika	91
	<i>Alfred Loisy a jeho dílo</i>	92
	<i>Na cestě k exkomunikaci</i>	97
	<i>Alfred Loisy ateista?</i>	101
2.4	Stanovení diagnóze: katolicismus mezi modernismem a medievalismem	106
	<i>Katolicita, modernismus a medievalismus</i>	108
	<i>Budoucnost náboženství</i>	112
3.	KONCIL, CÍRKEV, SPOLEČNOST	115
3.1	Proč koncil? Proč tehdy?	115
3.2	Svoboda koncilu a role papežství	122
	<i>Předpoklady svolání Druhého vatikánského koncilu</i>	124
	<i>Jan XXIII. a zrod myšlenky koncilu</i>	126
	<i>Pavel VI. a jeho role na koncilu</i>	133
	<i>Koncil a jeho papežové, papežové a jejich koncil</i>	140
3.3	Druhý vatikánský koncil a otázka omylů a herezí	142
	<i>Katolický integrismus a potlačování legitimní plurality uvnitř církve</i>	143
	<i>Odmítání dějinnosti či postavení nad a mimo dějiny</i>	150
	<i>Ignorování pastorální a evangelizační dimenze a alibistický kult doktrínálnosti</i>	152
	<i>Působení dualistického myšlení, nepřijetí tělesnosti a pohrdání sexualitou</i>	155
	<i>Sebestřednost a vymezování proti legitimnímu domýšlení a prosazování křesťanských myšlenek mimo rámec církve</i>	157
	<i>Rezignace na katolicitu/univerzalitu a definování církevní identity v polemickém vymezování</i>	160
	<i>Nadřazenost struktury a institucionálního formátu církve nad její poslání a finalitu</i>	162
	<i>Koncil a věroučné omyly</i>	164

3.4	Církev a dějinnost v moderní době:	
	mimořádně ambivalentní vztah	165
	<i>Církev a dějiny na rozhraní 19.–20. století</i>	167
	<i>Od statické církve bojující k dynamickému putujícímu Božímu lidu</i>	177
	<i>Opravdové přijetí dějinnosti jako podmínka</i> <i>otevření cesty do budoucnosti</i>	181
3.5	Druhý vatikánský koncil: přínosy a nenaplněná očekávání	183
	<i>Nenaplněná očekávání?</i>	187
	<i>Zvládnutý přechod od premoderny k postmoderně?</i> <i>Kriteriologie „úspěšného“ papežství</i>	193
3.6	Hermeneutika kontinuity, reforma reformy a další pokusy o neutralizaci významu koncilu	197
	<i>Nástup Benedikta XVI. a hermeneutika kontinuity</i>	198
	<i>Další kroky – Summorum Pontificum a „dialog“ s lefěbristy</i>	204
	<i>Reforma reformy a „nové“ „objektivní“ dějiny</i> <i>Druhého vatikánského koncilu</i>	208
	<i>Teolog, kardinál a papež Ratzinger a koncil</i>	213
3.7	Evangelium, církev, kontinuita a diskontinuita	216
	Soupis pramenů a literatury	229
	Resume	242
	Jmenný rejstřík	244

ÚVOD

Druhý vatikánský koncil (1962–1965) byl nejvýznamnější náboženskou událostí 20. století¹, patří mezi nejvýznamnější události dějin lidstva 20. století už proto, že zasáhl životy společenství čítajícího v současnosti 1,3 miliardy lidí, tedy 17,5% celého lidstva a polovinu všech křesťanů², a rovněž se řadí mezi nejvýznamnější události celých církevních dějin.³ Zatímco výsledky dřívějších koncilů se dotýkaly života věřících většinou postupně a zvolna, výsledky tohoto koncilu měly například v podobě liturgické reformy či zavedení nového mešního lekcionáře takřka okamžitý a bezprostřední dopad na miliony katolických věřících po celém světě. Nadto v případě zavedení národních jazyků do liturgie a její další úpravy byly vnímány převážnou většinou věřících jako osvobodivé vanutí Ducha svatého.⁴ Koncil „překonává všechny dosavadní (koncily) důkladnou přípravou, počtem koncilních Otců, účastí pozorovatelů jiných církví a náboženských společností i probíranými tématy a budí obdiv svobodou projevu při diskusi a konečně téměř jednomyslným schválením závěrečných dokumentů. Byl to plod usilovné práce biskupů a odborníků, ale hlavně působení Ducha svatého“.⁵

Obecně jsou dějiny koncilu důkladně prostudovány především díky práci tzv. boloňské školy, které vyvrcholily mnohosvazkovou edicí základních pramenů, a v syntetickém pětisvazkovém díle vedeném historiky jako Giuseppe Alberigo a Joseph A. Komonchak.⁶ Ačkoliv ještě jistě vyjdou další paměti či

¹ O'Collins, Gerald, *The Second Vatican Council. Message and Meaning*, Collegeville 2014, s. 24.

² Linden, Ian, *Global Catholicism. Diversity and Change since Vatican II.*, New York 2009, s. 1.

³ Bedouelle, Guy, *L'histoire de l'église*, Luxemburg 1997, Amateca volume XIV, s. 181. K debatě o charakteru Druhého vatikánského koncilu viz rovněž příspěvky v sborníku *Vatican II. Did Anything Happen?*, ed. by Shultenover, David G., New York-London. New Delphi-Sydney 2007; nebo Faggioli, Massimo, *Vatican II. The Battle for Meaning*, New York – Mahwah, New Jersey 2012.

⁴ Srov. Peter Hünermann, Kritéria recepcce II. vatikánského koncilu, in: *Theologica* 2 (2012), č. 2, s. 35–57.

⁵ To konstatuje současník koncilu brněnský biskup Karel Skoupý v úvodu k publikaci Krátký, Stanislav, *Druhý vatikánský koncil a jeho poselství*, Praha 1970, s. 5.

⁶ *History of Vatican II., I–V*, Eds. Alberigo, Giuseppe – Komonchak, Joseph, New York 1995–2005; toto dílo vyšlo simultánně v italské, francouzské, německé, anglické, španělské a portugalské mutaci.

korespondence účastníků koncilu, základní prameny jsou k dispozici badatelům už nyní. Rovněž postupně vycházejí k výročí koncilu nové syntetické práce, které mapují koncilní dílo a jeho recepci v následujících desetiletích.⁷ K dějinám Druhého vatikánského koncilu má i český čtenář již dnes dostatek literatury solidní, opřené o důkladné studium pramenů všech typů⁸, spolehlivé⁹, ale i tendenční a zatížené ideologickým čtením koncilu.¹⁰

V církevním prostředí se setkáváme se dvěma extrémů při pohledu na proměny katolické církve po Druhém vatikánském koncilu. Černá legenda říká, že před koncilem bylo prakticky všechno špatně, atmosféra a poměry byly nesnesitelné, a teprve koncil přináší osvobození od mrtvé litery a nadějí na obnovu křesťanství. Označit v této perspektivě něco za „předkoncilní“ znamená označit to za zpátečnické, triumfalistické, juristické a arogantní. Něco, co v moderním světě nemá místo a za co by se katolíci měli stydět. Takový pohled neodpovídá skutečnosti, je ahistorický, a hlavně nám nijak nepomůže k potřebným rozlišením nutným k zhodnocení této epochy.

Ještě častěji se setkáváme s přesvědčením, že vlastně před koncilem bylo v podstatě všechno v pořádku, ve všem vládl pevný řád, kněžské semináře a farní kostely praskaly ve švech a tak dále. Koncil to měl nanejvýš lehce vylepšit, potvrdit stará odsouzení (anathemata) a vynést nová, ale místo toho provedl nesmyslné reformy, zničil předkoncilní rozkvět a uvedl církev do stavu chronické krize a rozvratu. Koncil se tu jeví jako debakl katolicismu, neštěstí bez hranic a bez konce. Jedinou nadějí je vrátit se zpět, odvolat výsledky tohoto beztak „pastorálního“ (rozuměj nezávazného) koncilu a obnovit blažené poměry a mentalitu předkoncilní církve. Jednoznačným příkladem takového

⁷ Viz např. řada, jejímž prvním svazkem je Theobald, Christoph, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Paris 2009; či *Modern Catholicism. Vatican II and after*, ed. Hastings, Adrian, London – New York 1991.

⁸ Alberigo, Giuseppe, *Stručné dějiny II. vatikánského koncilu*, Brno 2008. Český čtenář má k dispozici i edici *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha 1995, vedle staršího vydání *Druhý vatikánský sněm. Dokumenty*. Řím 1983. Pro dobový kontext je cenná publikace *II. vatikánský sněm. Příprava a průběh*, Řím 1966. Nové syntéza Balík, Stanislav – Hanuš, Jiří, *Letnice dvacátého století. Druhý vatikánský koncil a české země*, Brno 2012, či koncilní projevy obou papežů *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.*, ed. Pospíšil, C. V., Kostelní Vydří 2013 a celá komentářová řada, kterou v exilu připravili špičkoví čeští teologové pro římská Studia a která podává cenná svědectví i o dobové recepci, viz čtyři nejdůležitější: Boublík, Vladimír, *Boží lid*, Řím 1967; Karel Skalický, *Radost a naděje*, Řím 1968; Krejčí, Josef, *Slovo Boží*, Řím 1971; Polc, Jaroslav, *Posvátná liturgie*, Řím 1981.

⁹ Pesch, Otto Hermann, *Druhý vatikánský koncil 1962–1965. Příprava, průběh, odkaz*, Praha 1996.

¹⁰ Wiltgen, Ralf, M., *Rýn se vlévá do Tibery. Kronika II. vatikánského koncilu*, Frýdek-Místek 2007.

vidění světa a církve jsou slova arcibiskupa Lefebvra: „Díky obdivuhodné bdělosti se církev upevňuje a rozvíjí. Konverze pohanů a protestantů jsou početné, hereze jsou zcela potlačeny, státy ve svém zákonodárství přijímají stále více katolické principy.“¹¹ Jak málo tato diagnóza stavu církve před koncilem odpovídala skutečnosti, ukážeme na konkrétních případech.

Aniž bychom tvrdili, že pravda je někde uprostřed, předem říkáme, že není ani v jednom z těchto v zásadě ideologicky manipulovaných pohledů. Dovolte mi dvě předběžné poznámky. Oba pohledy především absolutizují diskontinuitní moment koncilu,¹² jakkoliv se jedná o největší příklad institucionální náboženské změny od doby reformace.¹³ Koncil skutečně znamená změnu paradigmatu a velkou změnu v životě církve, ale nejedná se o „revoluci“ ve smyslu radikálního přetržení kontinuity a souvislosti vývoje po vzoru francouzské revoluce či mocenského bolševického zvratu v Rusku na podzim roku 1917. Kdo by tento zvrát prováděl? Biskupové a teologové s velmi klasickou duchovní formací a vzděláním, pevně zakotvení v církevním prostředí?¹⁴ Jistě, do jisté míry lze tento pohled pochopit. Vždyť jako revoluce a radikální změna byly ve své době vnímány dekrety Tridentského sněmu v 16. století, včetně obvinění z papežské manipulace koncilu, jak to nalezneme v ostré kritice benátského katolického duchovního a historika, jakým byl Paolo Sarpi.

Když se podíváme na podstatné prvky učení koncilu, vidíme, že buď rozvíjejí tradiční církevní učení, nebo se navracejí k pozapomenutým částem bohatství tradice církve, nebo představují změnu teologických důrazů a slovníku založenou na evangelijních principech. Koncil tedy není přerыв v obsahu hlásání podstatných, konstitutivních a závazných pravd víry. Motivací a cílem papeže Jana XXIII. a většiny koncilních Otců bylo přinést evangelium lidem moderní doby a obnovit církev, aby na tento úkol byla připravena. Onen dojem masivní změny je do značné míry dán tím, že nikdy předtím církev nemusela řešit a odpovídat na tak komplexní problémy tak radikálně, rychle a hluboce se měnícího světa. Nikdy předtím v dějinách lidstva a církve nepodléhaly životní podmínky, mentality, formy subsistence, politické a společenské struktury

¹¹ Dopis kardinálu Ottavianimu, 20. 12. 1966. Cit. dle Luc Perrin, *L'affaire Lefebvre*, Paris 1999, s. 48.

¹² K otázce kontinuity a diskontinuity viz dále kapitola 3.6.

¹³ Wilde, Mellisa J., *Vatican II. A sociological Analysis of religious change*. Princeton-Oxford 2007, s. 2.

¹⁴ K otázce motivací koncilové většiny viz Wilde, Mellisa J., – Geraty, Kristin – Nelson, Shelley L. – Bowman, Emily, A., *Religious Economy or Organizational Field? Predicting Bishops Votes at the Second Vatican Council*, in: *American Sociological Review* 75, 2010, s. 586–606.

takovým zvrátům. A nikdy předtím se církev nezbytným adaptačním procesům tak dlouho a tak důsledně nevyhýbala.

Skoro všichni se dnes shodnou (byť příčiny vidí každý jinde) na tom, že se církev nachází v krizi. Co ale tato výpověď reálně znamená? Historik církevních dějin nemůže nepoložit ironickou otázku, ukažte mi prosím nějakou epochu církve, která nezná krizové prvky? Není církev ze své podstaty vždycky v krizi?¹⁵ Lze se odvolat na německého církevního historika Arno Angenendta, který soudí, že církev je stále „podchristianizovaná“, a navíc tomu z její podstaty nemůže být jinak. Ideál evangelijního poselství je nastaven tak vysoko, že představitelé církve a církev jako instituce jej nikdy v plnosti nedosáhne. To není výzva k rezignaci. Naopak, právě studium církevních dějin má sloužit tomu, abychom poznávali příčiny minulých krizí a abychom neopakovali stejné chyby. Církev nemůže rezignovat na úsilí, aby se její život co nejvíce podobal tomu, co od ní očekává Kristus. Ale právě proto bychom měli odložit hysterii z „krizí“ a iluze o možném návratu do nějaké nikdy neexistující ideální doby bez problémů (středověk, tridentská reforma) v naivním přesvědčení, že to vyřeší všechny naše současné problémy. Minulost nás má inspirovat, ale nemůže nám dát hotové recepty.

¹⁵ K otázce krize viz Tomáš Petráček, Fenomén krize v dějinách církve. In: kol. autorů. *Krize a kairos. Teologická perspektiva*. Červený Kostelec 2011, s. 95–110.

1 ZMĚNY V DĚJINÁCH: CÍRKEV, KONTINUITY A DISKONTINUITY

1.1 Paradigmatické proměny západního křesťanství

Nyní se soustředíme na způsob, jakým se křesťanská církev a především její hlavní latinská, západní větev, tedy katolická církev, vypořádávala s novými výzvami, které před ni kladly dějiny.¹⁶ V její minulosti můžeme vymezit zhruba sedm zásadních momentů, pro které můžeme použít kuhnovský pojem paradigmatické změny.¹⁷ Ačkoliv i Kuhnův koncept vývoje vědy v paradigmatických skocích bývá někdy zpochybňován, pro vývoj náboženského myšlení a života, stejně jako pro vývoj náboženského společenství, potažmo církve, dle našeho soudu výtečně splňuje nárok na adekvátní interpretační koncept, který nám umožňuje porozumět a popsat, k čemu v minulosti došlo.

Možná hned na začátku je vhodné připomenout, že prvním základním momentem je radikální odlišnost křesťanské víry od všech předchozích i pozdějších náboženství a kultur.¹⁸ Jednou z os dějin křesťanství, způsobů, jak je číst, je souboj, střetávání mezi evangelijním jádrem a kulturou, náboženstvím, celkově myšlenkovým světem lidí, ke kterým křesťanství přichází a formuje je a zároveň je jimi „deformováno“, přetvářeno, přizpůsobováno. Vzhledem ke svému charakteru je tu stálá výzva interpretace, porozumění, neexistuje žádná „čistá forma“ křesťanské víry o sobě, nikdy není hotová, nýbrž ve stavu pochopení, v „procesu“ zvládnutí a naplňování.

Prvním a naprosto zásadním přelomem ve vývoji křesťanství byl proces, který v historiografii označujeme jako helénizaci křesťanství, který zároveň měl podstatný vliv na dotváření, formování křesťanství jako takového.¹⁹

¹⁶ Koncept výzev a reakcí církve na ně používá například Bedouelle, Guy, *L'histoire de l'église*, Milano – Lugano – Luxemburg 1997. Zásadní momenty změny vymezují rovněž Sheldrake, Philip, *Spiritualita a historie. Úvod do studia dějin a interpretace křesťanského duchovního života*, Brno 2003, s. 8.

¹⁷ Kuhn, Thomas S., *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 1997.

¹⁸ Gauchet Marcel, *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*, Brno 2004, s. 142–143.

¹⁹ K tomu srov. Marksches, Christoph, *Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie*, Leipzig 2012, současná diskuze na s. 99–124. Rovněž Essen,

Z původního aramejského jádra, z lůna židokřesťanské prvotní komunity se evangelijní základ musel transformovat do podoby, která byla srozumitelná pro jejich současníky mimo původní okruh Ježíšových učedníků a jejich myšlenkový a náboženský svět. Není žádná změna, o které se například dnes diskutuje v rámci katolické církve, včetně těch nejdůležitějších a nejvzdálenějších od současné praxe, která by se svojí radikalitou a náročností, pokud jde o její přijetí, vyrovnala nutnosti prosadit zrušení závaznosti mojíšiovské legislativy právě s ohledem na misijní potřeby nového společenství. Stránky novozákonních knih obsahují mnoho svědectví těchto nelehkých zápasů, kdy různé proudy v prvotní církvi bojovaly o prosazení svého pojetí toho, co je Ježíšovou zvěstí a jakým způsobem se má žít a naplňovat.

Díky géniu mužů, jakými byli představitelé a následovníci pavlovské a janovské komunity,²⁰ se tento první základní úkol zdařil a křesťanství se mohlo vydat na svoji misijní pouť napříč Středozemím a rovněž napříč různými národy, etniky, kulturami a sociálními vrstvami. Adaptabilita, kterou prvotní křesťanské komunity projevily, umožnila proniknout společností tehdejšího římského impéria, jehož jednotný státní rámec a helénizovaný jednotný kulturní prostor šíření křesťanství rovněž napomáhaly. I když se mnohem později objevily teze, že již tento adaptační proces nenávratně poškodil prvotní ryzí křesťanství, kontaminoval Ježíšovu zvěst s helénistickým myšlením a znemožnil nalezení „historického Ježíše“, ve skutečnosti se jednalo o naprosto nezbytný proces, bez něhož by původní společenství zůstalo okrajovou sektou a nemělo by naději výrazně proniknout mimo původní kulturní okruh.²¹ Samotný posun a překlad původního poselství do helénské kultury neznámá nutně změnu obsahu daného poselství, nemluvě o tom, že všechny doklady o raném křesťanství čerpáme právě až z řecky psaných (dochovaných) zdrojů novozákonních textů.

Dalším paradigmatickým zlomem byla legalizace křesťanství a jeho následná transformace do podoby státního náboženství ve 4. století (313, 380). Dnes zřejmě nejsme schopni docenit hloubku a dosah změny mentality, která tehdy v církvi a společnosti nastala. Ačkoliv se v římské říši nejednalo

Georg, „Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur“, *Theologie und Philosophie* 87, 2012, nr. 1, s. 1–17.

²⁰ Brown, Raymond E., *Community of the Beloved Disciple*, New York 1979.

²¹ Ostatně mytizovaný problém „helénizace“ se stal mnohem později podnětem vážného střetu mezi protestantskou teologií berlínského profesora Adolfa von Harnacka, který se snažil rekonstruovat a obnovit původní, helénizací nezkažené křesťanství, a katolickou odpovědí, kterou z historického hlediska brilantně podá Alfred Loisy, stručně Schoof, Ted, *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí. Vývoj moderní katolické teologie*, Praha 2004, s. 56–63.

o soustavné a důsledné pronásledování trvající bezmála tři sta let, ačkoliv křesťané nežili desítky let ukrytí v katakombách, přece byly možnosti šíření evangelia a církve limitovány a rovněž jejich postoj ke světu, společnosti a státu byl v zásadě odmítavým a nepřátelským postojem elit a institucí římského impéria determinován. Výrazně je vidět proměna mentality právě na případu vztahu ke státu. Zatímco pro generace křesťanů v dobách pronásledování je stát zjednodušeně řečeno apokalyptickým netvorem, pro elity legalizované a státní církve už může být nositelem myšlenky Božího království a jeho uskutečňování a prosazování v tomto světě.²² A tak třebaže dříve kladly osobnosti církve důraz na náboženskou neutralitu státu a nezasahování moci do světa víry, přesvědčení a rozhodnutí při volbě konkrétního náboženství, najednou se už křesťanské elity nebrání tomu využít mocenské nástroje státu, aby eufemisticky řečeno vytvořily podmínky pro správné rozhodnutí lidí, a zdůvodňují si to tím, že jde přece o spásu duší.²³

Změn bylo samozřejmě mnohem více a zde můžeme jenom naznačit vytvoření oficiálních pevných církevních struktur biskupů, kněží a dalších církevních služebníků, proměny liturgie a sakrální architektury, možnost zakládat školy a charitativní zařízení.²⁴ Ještě důležitější je ale přeměna křesťanství na oficiální státní náboženství se vším dobrým i problematickým, co to znamená. Na jedné straně je tu možnost prosazovat pomocí zákonů a státních orgánů křesťanské hodnoty ve společnosti a dát jí humánnější podobu, což se například zákazem gladiátorských her či odstraňováním otroctví nesporně dalo. Na druhé straně to znamenalo až přílišné prolnutí a provázání se státem. Být křesťanem již není riskantní existenční volba, ale naopak předpoklad společenského postupu a sázka na jistotu. Do církve se tak nutně nahrnuly zástupy pragmatických oportunistů, kteří pro své instinkty i uvnitř církve snadno realizovali rychlý postup. Přesto ani zde církev neměla alternativu a musela tyto transformace přijmout, včetně odpovědnosti za celou společnost a stát, což znamenalo například změnu postoje k násilí a vedení ozbrojeného boje. V situaci, kdy rozhodující většinu obyvatelstva tvoří křesťané, není možné nadále hájit striktní pacifismus a kulturu odmítání obrany se zbraní v ruce.

I tato transformace proběhla zdařile a přinesla bohaté plody, ze kterých církev žije dodnes: tradici církevních Otců a jejich teologické dílo, disciplinární a dogmatické výpovědi koncilů, které posunuly chápání křesťanské zvěsti,²⁵

²² Viviano, Benedict, T., *Království Boží v dějinách*, Praha 2008, s. 53–59.

²³ Srov. Ryś, Grzegorz, *Inkvizice*, Praha 2004, s. 12–23.

²⁴ Viz Messina, Rosario, *Dějiny charitativní práce*, Kostelní Vydří 2005, s. 37–72.

²⁵ Srov. Sheldrake, *Spiritualita a historie*, s. 49.

vznik křesťanských církví v celém dosahu římského impéria či vytvoření konceptu křesťanského státu a kultury vládnutí jako služby společenství.²⁶ Cenou za tato spojení byl fenomén „církvního státnictví“, identifikace „řádu víry a církve se státním nebo imperiálním veřejným řádem“.²⁷ I na problematické prvky se uvnitř církve částečně vytvořily protilátky v podobě mnišského a poustevnického hnutí, které jí bude v dalších stoletích dodávat duchovní dynamiku a kritické zrcadlo. Pro účely našeho výzkumu je nicméně podstatné konstatování, že pro křesťana prvního či druhého století by pohled na církev počátku 5. století byl plný netušených překvapení a změn, z nichž zdaleka ne všechny by ocenil a podporoval.

Podoba církve vytvořená křesťanským starověkem prochází další zásadní transformací v raném středověku. Zatímco předchozí dvě fáze představují spíše rozvoj z evangelijního jádra k helénizované státní církvi římského impéria, nyní církev poprvé zažije změnu v podobě prudkého civilizačního regresu a s ním spojeného propadu míry christianizace společnosti. Po pádu římské říše na Západě v 5. století se ocitla církev před úkolem uchránit samu existenci křesťanského společenství na jejím bývalém území i po vpádech barbarů a zároveň provést misii mezi novými národy a etniky, které přicházely se zcela jinými kulturními a náboženskými základy a předpoklady než helénizované obyvatelstvo římské říše předchozích století.²⁸ Transformace, které nastaly, jsou opět komplexní a hluboké, snad nejhlubší v celých dosavadních dějinách.

Základní proměnou bylo vnímání samotného křesťanství mezi příslušníky barbarských národů. Vlastní jádro křesťanské zvěsti s trojiční naukou a dvojitou přirozeností v Kristu pro ně představovalo příliš sofistikovanou a nesrozumitelnou výzvu. Nicméně křesťanské náboženství bylo pro ně civilizačně úspěšnější a státotvorné, křesťanský Bůh byl silnější než jejich bohové a byl schopen lépe zajistit jejich potřeby a budoucnost. Nové náboženství také pro elity nových států lépe zdůvodňovalo a zajišťovalo nové uspořádání společnosti než původní kmenové kultury. Přesto k němu muselo na základě rozhodnutí elit přistoupit celé společenství, neboť nárok na původní kmenovou kultickou jednotu trval i nadále.

²⁶ Srov. *Die konstantinische Wende. Eine zusammenfassende Darstellung zentraler Aspekte*, ed. von Burchert, Stefan, Barmstedt 2001, s. 11–37. Bringmann, Klaus, *Die konstantinische Wende. Zum Verhältniss von politischer und religiöser Motivation*, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 260, 1995, s. 21–47.

²⁷ Srov. Hünermann, *Kritéria recepce*, s. 37.

²⁸ K procesům prolnutí předkřesťanských kultů s novým náboženstvím viz MacMullen, Ramsay, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries*, New Haven – London 1997, s. 103–159.

Raně středověká společnost byla negramotná a agrární a tomu odpovídalo její vnímání a prožívání křesťanství.²⁹ Kněz, jehož vlastní znalosti byly poměrně rudimentární a stěží srovnatelné s předchozí dobou, pro ni byl obřadník, který pomocí správně provedeného rituálu zajišťoval přízeň nadpřirozených sil, ochranu a zdraví, úrodu a plodnost. Protože koncept Boha byl příliš abstraktní a vzdálený, obracel se středověký člověk raději na svaté jako přímlyce, kteří u Boha vše zařídí. Jistota přímlyce vzrůstá s možností sdělit potřeby přímo ostatkům světce, jakožto přímého prostředníka. Církev tak postupně vytvářela nové formy zbožnosti, které saturovaly potřebu středověkého člověka pro zajištění úrody a bezpečí, díky čemuž mizí různé magické a pověrečné praktiky. Ačkoliv se jednalo o totéž křesťanské náboženství, pohled na Krista u křesťana v Ambrožově Miláně 5. století a pohled saského nevolníka 9. století nebo českého velmože 10. století se zřejmě shodovaly jen v posvátné úctě vůči jeho osobě, ale už by se asi neshodli na jeho významu a konkrétní roli pro jejich osobní spásu.

Třebaže někteří historici mluví o vrcholném středověku jako „papežské revoluci“,³⁰ spíše než přímo paradigmatickým zlomem bylo vytvoření křesťanské společnosti vrcholného středověku především obdivuhodným civilizačním dílem. Aniž bychom chtěli idealizovat středověké poměry, došlo k nové syntéze mezi tradičními křesťanskými hodnotami a původní kulturou keltských, germánských, slovanských a dalších etnik. Ta vydala pozoruhodné plody. Během generací se církev i společnost vymanily z ekonomicko-sociálních pout raně středověkého rámce. Technologické inovace, rozvolnění sociálních pout směrem od nevolnictví k poddanství, které stimuluje aktivitu sedláků, a stabilizace křesťanských států přispějí k tomu, že církev překoná původní civilizační propad a díky ohniskům, jako jsou kláštery a katedrální školy, zahájí cestu kulturní a intelektuální obnovy a v dalším sledu cestu humanizace a civilizování středověké společnosti. Vzpomeňme v této souvislosti na význam Božích mírů, které omezily bojechtivost a násilnictví raně středověkých velmožů a prosadily mír jako základní hodnotu společnosti, či postupnou kultivaci vrstvy válečníků díky ideálu rytířství ve vrcholném středověku.

Ani zde nemůžeme zabíhat do podrobností, pro naše téma je tu důležitá schopnost adaptability středověké společnosti, její schopnost přijímat impulzy zvenčí a tvůrčím způsobem je rozvíjet. Ve středověku to byla církev a její

²⁹ Viz Angenendt, Arnold, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1997.

³⁰ Viz Nemo, Philippe, *Co je Západ*, Brno 2011, s. 39–43.

intelektuálové, kdo určují dobový diskurz³¹, vytvářejí dobové veřejné mínění, prosazují křesťanské hodnoty ve společnosti, a to i v době, kdy dojde k založení měst, vzniknou univerzity a objeví se vrstva vzdělaných laiků, kteří jsou už schopni číst evangelia v národních jazycích a mají mnohem větší nároky na kvalitu duchovenské péče a morální integritu církevních elit. Znovuobjevení antického dědictví ve 12. a 13. století pak představuje jen jeden ze stimulů pro kreativní rozvoj středověké kultury. Ta vytváří nové inovativní prvky, jakými jsou vznik gotického slohu, rozvoj univerzit, kanonického a díky němu i světského práva, rozsáhlých syntetických děl vrcholné scholastiky či postupné proměny zbožnosti díky novým proudům jako je *devotio moderna* ve 14. století.

V západní církvi hraje papežství postupně stále více narůstající roli, která se neomezuje na oblast náboženského života, ale zasahuje do formování celé společnosti, do vzniku států a jejich uspořádání, do mezinárodních vztahů.³² Díky emancipačnímu procesu raného a vrcholného středověku představují pontifikáty papežů, jako byl Inocenc III. a Bonifác VIII., vrchol papežského nároku na dominanci v celé západní civilizaci, ale tím ihned vyvolávají protitlak. Ten vede k vytvoření složité plurality autorit formálních (císař, králové, arcibiskupové a opati, univerzity a řády) a neformálních (světci, poustevníci, mniši, svaté ženy typu Kateřiny Sienské). Tato pluralita pak vytváří papežskému nároku potřebný korelativ. Právě z jejich soupeření, vyvažování a doplňování vychází onen unikátní dynamismus, kreativita a otevřenost středověkého křesťanství a civilizace. Tak díky latině jako komunikačnímu jazyku, síti klášterů a univerzit vzniká unikátní jednota v pluralitě. Důležitým prvkem identity papežství a zájmů papežů je péče o církevní stát ve střední Itálii a role papežů jako arbitru a přímých účastníků v mezinárodní politice. Rovněž se jim postupně daří prosazovat vliv papežství na život jednotlivých místních církví.³³ To ovšem vede k neblahému náběhu k určité „monokultuře“. Rozvoj papežství se projeví i v rozkolu s východními církvemi i v tom, že pro svoji podobu vyžaduje západní církev univerzální platnost.³⁴

Solidnost stavby středověkého křesťanství pak dokládá nejen například svoboda teologické debaty na středověkých univerzitách a pestrost duchov-

³¹ Viz analýzu Burckhardt, Stefan, „Stupentes ob inauditam novitatem“ – Das „Neue“ im Mainzer Erzstift des 12. Jahrhunderts. Zur Anwendung von Innovationstheorien auf das Mittelalter, in: *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 97, 2010, H. 2, s. 160–175.

³² Schatz, Klaus, *Dějiny papežského primátu*, Brno 2002.

³³ Viz např. Hledíková, Zdeňka, *Počátky avignonského papežství a české země*, Praha 2013, s. 15–54, 176–225.

³⁴ Srov. Hünermann, Kriteria, s. 42.

ních proudů a církevních řádů, ale především jeho konfrontace s epidemií velkého moru, který do Evropy vpadne v polovině 14. století, a následně další krizové prvky 14. a 15. století.³⁵ Ačkoliv se jednalo o výzvu výrazně ničivější v porovnání s hrůzami druhé světové války či epidemie španělské chřipky po první světové válce, středověká společnost a křesťanství se nezhroutily, ale otřes přežily a dokázaly vytvořit nové formy mentality i zbožnosti a adaptovat stávající sociální a ekonomické struktury na nově vytvořenou situaci. Reakcí na šok kruté epidemie byl tomu odpovídající rozvoj křesťanské duchovnosti, objevující nové aspekty a zanechávající odkazy trvalé hodnoty.³⁶

Inovativní schopnost středověkého křesťanství pak ilustrujeme na vzniku institutu odpustků, kterými mohl věřící zkrátit pobyt v očistci svým blízkým a dát zadostiučinění za své viny a hříchy, které předtím vyznal ve zpovědi. Odpustky představují zdařilou adaptací na potřebu zbožného středověkého měšťanstva projevit svoji náboženskou úctu a vyrovnat si s Bohem své „účty“ způsobem, který jim a jejich světu a myšlení byl blízký a srozumitelný. Středověký řemeslník či obchodník nemohl trávit hodiny v modlitbách jako mnich, ale mohl svůj vztah k Bohu a potřebu spásy vyjádřit způsobem jemu vlastním, tedy obdarováním nějaké instituce nebo darováním almužny na zbožný účel, tedy odpustkem.³⁷ Na začátku ale stála potřeba těchto nových vrstev společnosti se nábožensky projevit, na což reagovala vytvořením nástroje, který jim to umožnil. Úmyslně zde dále nerozvádíme všechny pozdější deformace, které jsou s odpustkovou praxí spojeny, neboť zkreslují jejich původní smysl.

Proměnami, které souvisely s dějinami křesťanství 16. století, se budeme podrobně zabývat v následující kapitole. Na tomto místě jen konstatujeme, že jsou dalekosáhlé a hluboké.³⁸ Tentokrát již ale nepředstavují skutečně úspěšný adaptační a transformační proces, protože reformace, reakce na reformaci a následné změny jednotlivých církví v době konfesijního zápasu způsobily dle našeho soudu ztrátu inovativnosti, kreativity a sebevědomí. To po dvou staletích vedlo k paradigmatickým zlomům v podobě vzniku moderny. Jisté nikoliv dokonalý, ale životaschopný a odolný model společnosti a církve

³⁵ Srov. Bergdolt, Klaus. *Černá smrt v Evropě. Velký mor a konec středověku*, Praha 2002, s. 125–134, 158–172.

³⁶ Viz například jeden z nejčtenějších a nejvydávanějších duchovních spisů, *Následování Krista* Tomáše Kempenského. K určitému poklesu míry christianizace společnosti kvůli krizovým elementům 14. století nicméně nesporně došlo, viz například Burke, Peter, *Italská renesance. Kultura a společnost v Itálii*, Praha 1996, s. 225–230.

³⁷ Srov. Le Goff, Jacques, *Zrození očistce*, Praha 2003, s. 134–176.

³⁸ Jako jednu ze dvou základních událostí dějin Západu 2. tisíciletí je chápe i Malia, Martin, *Lokomotivy dějin. Revoluce a utváření moderního světa*, Brno 2009, s. 82.

dostane těžký zásah v podobě reformace 16. století. Masivní zapouzdření církvi do obranného postavení, proměna pestrého středověkého křesťanství na vyhraněná militantně ideologizovaná „vznání“, je zřejmě hlavní příčinou ztráty adaptativní a inovativní schopnosti a vedla v 18. století k rozvoji paralelních myšlenkových proudů, které zčásti již opouštěly rámeček křesťanské víry.

Nezbývá než dokončit náš přehled stručným pohledem na další dva paradigmatické zlomy v dějinách církve. Tím prvním je zrození moderny v době Francouzské revoluce, která je spojena s historicky prvním pokusem pomocí státních mocenských mechanismů zcela eliminovat křesťanství a provést soustavnou dechristianizaci společnosti. Právě psychologicky pochopitelná, ale tím nikoli méně nešťastná panická a nerozlišená reakce na myšlenkový svět moderny a na hodnoty, které prosazovala, z nichž přinejmenším část je křesťanského původu a je s evangelijní zvěstí slučitelná, způsobila, že se církev v této míře poprvé v dějinách stala obhájkyň *statu quo* a ideologickou záštitou restauračních porevolučních režimů. Teprve od této doby církevní elity vývoj v plném slova smyslu neurčují ani se na něm nepodílejí, ale jen ho se znepokojením sledují, kritizují, odsuzují a neúčinně se ho snaží brzdit. Teprve od této doby lze mluvit o opožděných a nedůsledných snahách o adaptaci na změněné podmínky, přičemž církev po celé období do Druhého vatikánského koncilu není schopna překonat mentalitu *Sylabu omylů moderní doby* (1864). Protože dějiny církvi nepřály, rozhodující církevní elity se rozhodly dějiny a dějinnost existence církve ignorovat a tvářily se, že církev se nejen měnit nemusí, ale ani nesmí. Není divu, že se pak ocitá mimo hlavní proud vývoje evropské společnosti a působí jako relikv starších fází historického vývoje.³⁹

O piánské epoše dějin církve⁴⁰ se mluví jako o době církve, která sebe samu vnímá jako obleženou pevnost. Dopadem nedostatečně zvládnutých adaptačních mechanismů došlo k masivní sekularizaci evropských elit a měst již v 19. století a nato pak pokračoval rozpad lidového masového katolicismu na venkově, kde již do poloviny 20. století došlo k hlubokému propadu religiozity. Hledání nepřítelů se pak na přelomu století překlátilo i do vlastních řad a vyvrcholilo tzv. modernistickou a antimodernistickou krizí, která zdecimovala kreativní elity katolické církve a do značné míry umrtvila intelektuální život církve na čtyři desetiletí. Teprve pontifikáty papežů, jako byl Lev XIII.,

³⁹ K situaci viz například Remond, René, *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2003; či McLeod, Hugh, *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*, Brno 2007.

⁴⁰ Označuje se tak období vlády papežů od Pia VII. do konce pontifikátu Pia XII., tedy léta 1775–1958, která jsou charakterizována bojem s moderní společností.

Pius XI. a Pius XII., představovaly opatrnou a nedůslednou snahu o adaptaci církve na změněnou situaci. Samozřejmě nelze ignorovat obrovské dílo, které církev během století a půl vykonala v oblasti misie, charitativní, sociální a školské oblasti, zvládnání pastorační každodennosti církevního života, nicméně v našem centru pozornosti leží schopnost církve adekvátně reagovat na pohyby ve společnosti, a zde platí výše uvedené.

Konečně, zatím poslední paradigmatickou proměnou v církvi představuje nepochybně Druhý vatikánský koncil, probíhající v letech 1962–1965. Církev do té doby, v letech 1830–1960, ztratila nejvíce věřících pro rozpad lidového katolicismu v řadě zemí a ztráty vlivu na dělnické vrstvy, buržoazii i na nově vzniklou sociální vrstvu inteligence. Pokusy změnit konfrontační přístup k moderní společnosti a myšlení⁴¹, jako byl katolický liberalismus 19. století nebo tzv. modernismus počátku 20. století, byly zašlapány do země a jejich představitelé byli exkomunikováni nebo umlčeni.⁴² Na ztráty počtu věřících i vlivu na společnost dlouho reaguje papežství centralizací církevních struktur, zesílením obranného postoje a ještě silnější konfrontací. V první polovině 20. století bylo již zřejmé, že se tento styl vyčerpal a nemůže přinést církvi nic pozitivního.

Druhý vatikánský koncil byl díky účasti dvou a půl tisíce biskupů z celého světa a teologické elity církve prvním koncilem s reprezentativním zastoupením univerzální církve a jedinečným organizačním a intelektuálním výkonem.⁴³ Po nejméně dvou stoletích konečně zase jednou nezní hlas církve defenzivně, ublíženě a nedůvěřivě vůči světu, době a lidské svobodě, ale s nadějí hledí do budoucnosti a zdůrazňuje odpovědnost křesťanů za svět, do kterého jsou posláni, a odpovědnost všech věřících včetně laiků za Kristovu církev. Tento nový pohled, který na rozdíl od právních a hierarchických modelů zdůrazňuje církev jako putující Boží lid, společenství učedníků a univerzální svátost spásy, působil nesmírně osvobodivě. Důležitým prvkem koncilu jsou i gesta a rozhodnutí papežů, která nabourala stereotypní vnímání církve jako středověkého přežitku, instituce odtržené od života a odsouzené k vymření. Papežové se i symbolicky přestali chovat jako imperátoři a začali vystupovat jako pastýři. Následná exploze pastorační aktivity, rozvoj laických hnutí a rovněž rozvoj teologického myšlení ukázaly, o jak důležitý impuls se jednalo.

⁴¹ K těmto trendům např. Burda, František, *Člověk a jeho cesta ke svobodě na pozadí humanistických koncepcí 20. století*, Hradec Králové 2010.

⁴² Srov. Arnold, Claus, *Malé dějiny katolického modernismu*, Praha 2014.

⁴³ Viz Pesch, *Druhý vatikánský koncil*, Praha 1996.

1.2 Ztráta katolicity a nastoupení cesty k sekularizaci

Zvláště v katolických kruzích je oblíbená naivní představa, že v dějinách církve došlo v 16. století k oddělení reformačních církví, ztrátě jednoty církve a značné části původně jednotného území, ale uvnitř katolicismu se zásadně nic nezměnilo, dál žije a působí ve stejné podobě a formách služby jako dopsud. Ve skutečnosti ale v církvích a jejich tradicích všeobecně docházelo k dalekosáhlým proměnám jejich vnímání, definování a prožívání křesťanství, a rovněž zbylá, nyní nazývaná katolická církev v 16. století, procházela změnami, které byly dány proměnami novověké společnosti a konfrontačním vymezováním vůči reformačním církvím. Došlo k zúžení původní autentické katolicity církve⁴⁴ kvůli tomu, že při vytváření identity katolické církve se zdůrazňovaly prvky, které reformace zpochybňovala, a podceněny, ba někdy zcela marginalizovány prvky, které reformační církve naopak zdůrazňovaly. Obecně prochází křesťanství 16. století zásadní paradigmatickou proměnou.

Prvním zásadním prvkem byla nová „tradice“ konfesijní nenávisti mezi katolíky a protestanty a v menší míře i mezi některými reformačními proudy. Z hlediska základního náboženského principu křesťanství, kterým je láska k Bohu a bližnímu, se jednalo o obrovské selhání náboženských elit všech tradic. Navzdory skupině umírněných erasmíánských teologů a myslitelů, kteří ještě hluboko do 16. století hledali možnost smíření a dohody mezi konfesemi⁴⁵, zvítězilo pokušení vyhrát silou a zničit své konfesijní oponenty. Na obou stranách se naplno spustila propaganda ve snaze získat na svou stranu co největší část evropských elit, obhájit sebe a svou kauzu, očernit druhou stranu a vyvrátit a zesměšnit její principy. Díky knihtisku pak vychází množství polemické literatury, pamfletů, karikatur atd., což vedlo velmi rychle k vykopání nepřekonatelného příkopu mezi katolíky a protestanty.

Během jediné generace si konfesijní oponenti vytvořily vlastní životní styly, kultury, myšlenkové světy a zároveň obrazy druhého. Ještě dlouho poté, co už teologie přestala být důvodem k válce, zůstala propast mezi katolíky a protestanty nepřekonatelná. Z konfesijního hlediska došlo ke vzniku

⁴⁴ Viz výmluvný název kapitoly „From pluralism to definition“ v díle Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, Vol. 4.: Reformation of Church and Dogma*, Chicago–Toronto 1984, s. 272–289, ve které autor dokládá, jak na Tridentském koncilu docházelo k výběru jedné koncepce či definice z původní, dalšímu promýšlení a formulování otevřené plurality.

⁴⁵ Viz např. Visser, Arnoud, *Escaping the Reformation in the Republic of Letters: Confessional Silence in Latin Emblem Books*, in: *Church History and Religious Culture* 88, 2008, n. 2, s. 139–167.

pluralitního prostředí, ale byla to pluralita netolerantní, vůči sobě se konfrontačně vymezující, s velmi omezenou výměnou myšlenek a obecně vzájemnou komunikací, pluralita, která nezvýšila prostor a míru svobody, nýbrž naopak ho významně snížila. Za to, že nedošlo k ještě větším škodám, vděčí církve působení humanistické a renesanční tradice uvnitř jednotlivých konfesí.⁴⁶ Vysoká míra konfesijní netolerance se projevila i zvýšenou měrou netolerance vůči jiným náboženstvím, hlavně židovství a islámu.⁴⁷

Ačkoliv byla konfese zpravidla jen částí důvodů, proč panovníci vstupovali do ozbrojených konfliktů, v prvních desetiletích po vzniku reformace došlo ke střetnutím, vnímaným jako náboženské války.⁴⁸ Jsou vedeny s obzvláštní krutostí a projevuje se v nich nejen moderní typ válčení s efektivitou a technologií novověku, ale především neúcta k lidskému životu. V zabítí protestanta/katolíka se spatřoval zbožný skutek, neboť to je odporný kacíř/papeženeček, jehož existence jen zatěžuje zemi, a který je stejně odsouzený k pekelným mukám, takže zabít ho je vlastně službou všem. To, že se nenávisť a opovržení ke křesťanům jiné konfese stává součástí náboženské, konfesijní identity, nemůže zůstat bez dopadů na vnímání a prožívání samotného náboženství.

Proto se v této době objeví myšlenky na nekonfesijní křesťanství, které přijímá křesťanskou víru, ale odmítá konfesijní smýšlení a církve jako zdroj konfliktů a rozdělení. Skutečnost, že zpravidla teologové a církevní představitelé byli nepřístupní kompromisům a trvali na mocenském řešení, zatímco politici dokázali uzavřít dohody a ukončit nekonečné a vysilující střety, vedla ke ztrátě prestiže a kredibility církevních elit a k představě státních představitelů, že tak citlivou oblast nemohou ponechat v církevních rukou. Náboženství se stane více než kdy předtím státní a vrchnostenskou záležitostí, myšlenky typu „Bůh ano, církve ne“ začnou působit v evropských dějinách.⁴⁹

Ale nadkonfesijní nebo nekonfesijní křesťanství nebylo jedinou novinkou. Opakované změny konfese vynucené násilím a uplatněním principu „čí země, toho víra“ musely mít taktéž neblahé důsledky. Na jedné straně se otázka konfese brala vážněji než otázka života a smrti – jde přece o život věčný –, na straně druhé se ale vynucovala pragmatická změna konfese podle úsudku

⁴⁶ Viz Taylor, Larissa, J., *The Influence of Humanism on Post-Reformation Catholic Preachers in France*, *Renaissance Quarterly* 50, 1997, s. 119–135.

⁴⁷ Srov. Hendrix, Scott, H., *Recultivating the Vineyard. The Reformation Agendas of Christianization*, Louisville–London 2004, s. 164–170.

⁴⁸ Miquel, Pierre, *Les guerres de religion*, Paris 1980, s. 7–22.

⁴⁹ Srov. Volf, Miroslav, *Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*, Praha 2005, s. 12–13, 224.

zeměpána.⁵⁰ To těžko mohlo vést k jinému postoji než k jistému cynismu a pragmatismu, který chápal křesťanství jako státní ideologii, již se obyčejný poddaný, ale i měšťan či aristokrat prostě přizpůsobí.⁵¹ Spolu se zkušeností krutosti náboženských válek nepřekvapí, že se vyskytnou prvky ateismu⁵², odmítání náboženství jako takového, praktické i teoretické nevěrectví, u poddané populace směřující spíše k pověřivosti. Takže určitá skepse vůči náboženství, vůči jeho pozitivní roli v životě společnosti, skepse především vůči jeho organizovaným formám⁵³, která se zřetelněji prosadila později v radikálních proudech osvíceneckého myšlení, bere svoji prvotní zkušenost právě zde,⁵⁴ případně v radikálních alternativních křesťanských náboženských proudech typu novokřtěnců.⁵⁵ Stručně to lze vyjádřit tak, že katolická a protestantská církev po několik století zápasily, zda Evropa bude protestantská či katolická, aby nakonec zjistily, že přestala být křesťanskou, a teprve poté začaly hledat cesty k sobě pomocí ekumenického hnutí.

Dalším novým prvkem, který postihl církve a denominace, bylo naprosté podřízení nejen nových reformačních církví státní moci. Zpravidla vzniknou státní církve, jejichž hlavou je oficiálně a fakticky panovník, který má církve a její záležitosti zcela pod svou kontrolou.⁵⁶ Pokud jde o jmenování biskupů či pastorů, materiální zabezpečení církve, správu vnitřních záležitostí, v tom všem byla církev zcela podřízena státním a vrchnostenským strukturám. To zdaleka neplatilo jen pro protestantské církve, ale vyhrocená doba konfesijních konfliktů a uplatňování principů vestfálského míru vedly k tomu, že i místní katolické církve se musely přimknout ke katolickým dynastiím, které si svoji věrnost papežskému stolci nechaly odměnit právě zvýšením pravomocí nad církví na svém území. V porovnání s předreformační situací

⁵⁰ Srov. např. Duffy, Eamon, *Saints, Sacrilege, Sedition. Religion and Conflict in the Tudor Reformation*, London – Berlin – New York – Sydney 2012, zvl. s. 213–232.

⁵¹ Srov. Holborn, Hajo, *A History of Modern Germany. The Reformation*, Princeton 1982, s. 243. Rovněž na příkladě jedné farnosti Duffy, Eamon, *The Voices of Morebath. Reformation and Rebellion in an English Village*, New Haven – London 2001.

⁵² Viz např. Verbeek, Theo, Descartes and the Problem of Atheism: The Utrecht Crisis, in: *Nederland archief voor kerkgeschiedenis/Dutch Review of Church History* 71, 1991, N. 2, s. 211–223, zde zvl. 212–214.

⁵³ Srov. Bouwsma, William, J., *The Waning of the Renaissance 1550–1640*, New Haven – London 2000, s. 102–103.

⁵⁴ Postupnou erozi ličí například Vovelle, Michel, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris 1978.

⁵⁵ Srov. Hendrix, *Recultivating*, s. 97–120.

⁵⁶ Viz Kaplan, Benjamin, J. *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge – London 2007, s. 103–124.

ztratily křesťanské církve velkou část své autonomie, nezávislosti i svobody ve vnitřním životě. Reformace, která začínala s požadavkem svobody svědomí v oblasti náboženství, vyústila v zesílené a výhradní právo panovníka rozhodovat o vyznání svých poddaných a v naprostou kontrolu vrchnosti nad náboženským životem obyvatelstva.⁵⁷

To má dva výrazně negativní důsledky. Prvním je příliš těsné propojení státu, vrchnosti a církve, kdy se církve – mluvíme zde o velkých zemských církvích – jakoby přimknou k mocenským strukturám jako záruce svého postavení ve společnosti a ochotně přijmou roli ideové záštity a vychovatele populace.⁵⁸ Je to stát, církev a vrchnost, kdo v novověké Evropě doprovází, vychovává, kontroluje a trestá od kolébky do hrobu – ne náhodou mluvíme v souvislosti s touto epochou o éře sociální disciplinace, ukázněvání. Problematická na tom je rovněž skutečnost, že církve díky své závislosti, majetkové, mocenské a strukturální, již nemohou plnit svoji kontrolní a kritickou funkci vůči státní a vrchnostenské moci, jako tomu bylo ve středověku či starověku. Místo role nositelů společenského dynamismu se tak stávají jedním ze strážců zavedeného pořádku a jsou tak většinou vnímány.

Uvnitř jednotlivých konfesijních tradic dojde k procesu uzavření.⁵⁹ Oproti předchozímu vývoji se z logiky konfesijního zápasu omezuje původní svoboda teologického a spirituálního hledání. Nové myšlenky je snadné oceňovat jako protestantské/katolické pronikání do vlastní čerstvě vytvořené katolické/protestantské identity, nemluvě o tom, že doba vyhoceného zápasu obecně nepřeje hledání nových cest. Zřejmě není náhodou, že například poslední velká epocha katolické mystiky nastává právě v 16. století v zemích, které společenskými proměnami nebyly tolik postiženy.⁶⁰ Ve vzájemné polemice se vyčerpalo příliš mnoho času, kreativity a energie, které pak církvím nutně chyběly jinde.

V katolickém prostředí dojde po Tridentském koncilu k posílení prvků centralizace a unifikace. Díky knihtisku bylo možné vydat nové liturgické knihy, včetně těch nejvíce používaných, jako jsou misály a breviáře závazné pro celou církev. Původní pestrost ritů je nahrazena uniformitou. To způsobuje, že se hlavní mešní liturgie, závazná v latinské formě, nemůže v různých

⁵⁷ Srov. Holborn, *A History of Modern Germany*, s. 246.

⁵⁸ Prestiž pastorů a kněží dokonce vzroste: Gerhard, Dietrich, *Old Europe. A Study of Continuity, 1000–1800*, New York – London 1981, s. 100–101, 106.

⁵⁹ K proměně atmosféry přímo v římském centru církve viz Partner, Peter, *Renaissance Rome 1500–1559. A Portrait of a Society*, Berkeley – Los Angeles – London, s. 217, 224–226.

⁶⁰ Aumann, Jordan, *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, Praha 2000, s. 168–201.

centrech a místních církvích přirozeně rozvíjet, takže v dalších staletích získávají na důležitosti paraliturgické formy zbožnosti, různé pobožnosti, žehnání, litanie, u nichž je odlišnost dovolena. Těchto proměn, mezi které dále patří např. povinnost ušní zpovědi, kontrola kněží biskupy a věřících kněžími, bychom našli ještě velké množství.

Další proměny křesťanství lze doložit i na nových a do značné míry dominantních literárních žánrech 16. století, kterými jsou katechismy, apologie a vyvracení názorů druhé strany. Důraz položený právě na tyto žánry ukazuje, jak se konfese stahují do obranného postoje a negativně se vůči sobě vymezují. Nejzřetelněji je ale posun patrný právě na významu přisuzovaném katechismu, jako by v křesťanství a životu z víry šlo primárně o to, naučit se nazpaměť katechismové definice, osvojit si jejich doslovný obsah. Oproti celému bohatství různých forem duchovního života individuálního i ve společenství je tak věrouka redukována na ideologii formulovanou v krátkých výpovědích. Katechismus byl jistě složitějším fenoménem a nepředstavoval jedinou zkušenost novověkého katolíka s křesťanskou vírou. Doplnovaly ho postupně i prvky barokní zbožnosti. Přesto jeho role v životě novověké církve dobře ilustruje dobové proměny prožívání víry.⁶¹

Církev ztratila hodně ze své katolicity právě tím, že nově utvářela svoji identitu – a to zdaleka nejen na Tridentském koncilu – v negativním vymezení vůči reformačním církvím. Dokladů je mnoho, můžeme mluvit o propojených nádobách sakramentalizace a klerikalizace církevního života. Důraz na svátosti je v potridentském období větší než kdykoliv v dějinách církve, zvláště na eucharistii, kde je potvrzena pozdně středověká scholastická formulace chápání této svátosti, s čímž je zrcadlově spojena svátost smíření, určená jedinou závaznou formou, totiž individuální ušní zpovědi. Přesto nelze zjednodušeně říci, že by katolíci zvolili oltář, zatímco protestanti kazatelnu, protože rovněž v katolickém prostředí se v potridentském období kázání a katecheze nesmírně rozvinou.⁶² Důraz na svátosti působící „samy o sobě“, *ex opere operato*, může být jedním z projevů antropologického pesimismu, nedůvěry v porušenou lidskou přirozenost, o které budeme mluvit později. Zatímco ve svátostech působí Bůh přímo, jistě, až mechanicky, jiné formy služby a života církve a věřících jsou odkázány na nejisté lidské výkony a motivace.

Církev tridentské epochy je církví biskupů a kněží, kteří jsou ke své službě formováni v nově zavedených kněžských seminářích, fungujících v hierarchic-

⁶¹ Petráček, Tomáš, Historický kontext vzniku a rozšíření katechismů v 16. století. In: kol. autorů, *O katechezi*, kolektivní monografie, Ústí nad Orlicí 2009, s. 51–68.

⁶² O'Malley, John, W., *Trent*, Cambridge 2013, s. 155–157.

kém systému kontroly a dohledu, kde získávají i svoji intelektuální formaci namísto dříve povinného a samozřejmého studia na univerzitách. U věřících je důraz položen na doktrinární působení pomocí kázání a katecheze, na pastorační péči a na dohled rozvoje svátostného života. Nemůžeme zde dělat bilanci všech proměn forem života, služby a mentality katolické církve v 16. století. Je však patrné, že si nepodržela svoji otevřenost a pluralitu předreformačního období, ale z mnohosti předreformačních trendů si vybírala důsledně ty, které si nezvolila reformace a obráceně.

Nejde jen o samotný Tridentský koncil, ale o následné interpretace koncilních dokumentů a o rozvoj církevního života. Koncil odsoudil názor, že by se liturgie musela konat pouze v národních jazycích, ale neřekl, že musí být povinně v latině.⁶³ Přesto se prosadila unifikovaná latinská mše jako jediná legitimní forma liturgického života, kromě výjimek některých řádů. Z původní mnohosti různých ritů se tak během 16.–19. století prosadila jediná forma. Příčinou byla pokračující konfesionalizace, centralizace a prosazování tridentské reformy⁶⁴ v celé katolické církvi, ale rovněž vynález knihtisku, který takovou unifikaci umožnil.

Díky vzdělanosti teologů Tridentského koncilu nedošlo k ještě větším škodám, například k tomu, že by koncil odsoudil a zakázal v psychologicky pochopitelné reakci na reformační koncepty něco skutečně podstatného pro identitu křesťanské církve. Přesto i samotné zdůraznění některých prvků a upozadění a problematizování jiných ve snaze zvýraznit identitu katolické církve značně ubralo církvi na její původní katolicitě. Již při formulaci závěrů koncilních debat v Tridentu se dalo pozorovat, že tradiční slabiny scholastického myšlení nebudou korigovány.⁶⁵ Jakkoliv silní ve spekulativním myšlení, koncilní teologové neměli dostatečné dovednosti v interpretaci a textové analýze, takže nedokázali překonat bariéru danou Lutherovým expresivním, hyperbolickým jazykem, který byl vlastní i dalším reformním myslitelům, a ulpívali na povrchu svých výpovědí.

Stejně tak se dostatečně nerozvíjely disciplíny postavené na historické kritice, takže koncil připisoval apoštolský původ řadě projevů náboženského

⁶³ Tamtéž, s. 19, 191.

⁶⁴ Massimo Faggioli, *True Reform: Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium*, Collegeville, 2012, s. 26.

⁶⁵ Už na koncilu si řada teologů, například Seripando, uvědomovala problematičnost skutečnosti, že definují ve scholastických kategoriích, které nejsou ani biblické, ani nejsou opřeny o formulace církevních Otců, srov. Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, s. 285.

života a víry, ačkoliv se historicky dal doložit jen stěží.⁶⁶ Kdyby se humanistické přístupy právě v těchto dvou trendech intelektuální práce mohly v církvi svobodně rozvíjet a nepadly za oběť uzavírání tradice v souvislosti s konfesionálním konfliktem,⁶⁷ mohly být koncilní dokumenty v řadě případů opřeny o solidnější argumentaci a církev by si do budoucna ušetřila mnoho zbytečných problémů.⁶⁸

Další symptomatickou proměnou byla ztráta role univerzit ve společnosti a v církvi. Je známou skutečností, že roli řádného církevního magisteria vykonávaly až do doby reformace univerzity, papežové zasahovali jen výjimečně, když se teologové nebyli schopni dohodnout. Nejvyšší instancí byla právě teologická fakulta v Paříži, kam směřovala odvolání v případě sporu.⁶⁹ Tato role výkonu učitelského úřadu církve, založená na diskurzivním, univerzitním hledání pravdy, dostatečně důkladném a neuspěchaném, ponechávajícím dostatek prostoru pro debatu a spor,⁷⁰ byla do značné míry ztracena. Přešla na papežství a jeho vlastní nově budované kuriální instituce. Univerzity a jejich teologické fakulty se ani dnes netěší zlomku původní prestiže a váhy v porovnání se situací ve středověku.

Ačkoliv proběhne ještě několik velkých teologických debat, například Suarezze a Moliny anebo v případě jansenismu, rozhodování se od univerzitního, diskurzivního a trpělivého nalézání optimálního řešení stále více přesouvá k autoritativním rozhodnutím římských autorit, jejichž razantní výroky v řadě případů způsobí velké škody. Zvláště tvrdé odsouzení jansenismu vedlo k odpadu stovek věřících a k vytvoření alternativní církevní struktury s vlastní biskupskou posloupností, nebo povrchně zdůvodněné a ukvapené odsouzení tzv. čínských ritů, které vedlo k hlavním příčinám zániku slibné čínské misie.⁷¹ Přesun výkonu magisterského úřadu církve od teologických fakult univerzit k centralizovaným římským instancím znamenal ztrátu co do míry zralosti finálních rozhodnutí.

⁶⁶ O'Malley, *Trent*, s. 249–250.

⁶⁷ Srov. Kaplan, *Divided by Faith*, s. 29–47.

⁶⁸ Uvedme jen otázku výkladu Bible a příslušné spory od 16.–20. století, s další literaturou Gilbert, Pierre, *L'invention critique de la Bible, XV^e–XVIII^e siècle*, Paris 2010.

⁶⁹ Viz Mechache, Sophia, La naissance d'une nouvelle source d'autorité: l'université de Paris, in: *Revue Historique* T. 268, 1982, s. 305–327.

⁷⁰ Srov. např. Putallaz, François-Xavier, *Insolente liberté. Controvers et condamnation au XIII^e siècle*, Fribourg – Paris 1995, zvl. s. 291–314.

⁷¹ Srov. *Les jésuites en Chine, La querelle des rites (1552–1773)*, présentée par Etiemble, René, Paris 1966, s. 46–64. Kolmaš, Josef, *Pojednání o věcech čínských*, Praha 2015, s. 169–172.

Ostatně samy univerzity hodně ztratily ze své otevřenosti a původní rozmanitosti, jejich samostatnost a soudržnost se značně rozvolnily, ocitly se pod důkladnou kontrolou církevních a státních orgánů, takže v řadě případů z obavy před infiltrací protestantských/katolických myšlenek hrály roli konzervativních, rigidních strážců úzce definovaného pravověří.⁷² Jejich váha ve společnosti poklesla a univerzity musely počkat na 19. století, aby se obnovila jejich společenská prestiž a respekt, který už byl ale často založen na kritickém a odmítavém vymezování vůči tradičním církvím a náboženství vůbec. Vzájemný vztah univerzity a církve se dále v řadě zemí vyvíjel zcela konfrontačně. Tehdy dojde i k vylučování teologických fakult z univerzit. I tyto proměny univerzit jsou draze zaplacenou cenou za vývoj západního křesťanství v době reformace a protireformace.

Do stejné kategorie ztrát patří i porušený vztah mezi světem náboženství, církví a nově budovanou tradicí novověké vědy, konflikt zcela zbytečný a silně zatěžující. To, že se tradice vědecké racionality i technologické inovativnosti rozvinula právě v prostoru západního křesťanství, přece není náhodou. Stojí za ní koncept racionality Božího stvoření, světa, za kterým stojí božský logos, z něhož plyne uspořádanost, a tedy poznatelnost – za světem je skrytá logika a řád Stvořitelovy mysli. Ve středověku bylo samozřejmostí pěstování všech vědních oborů v rámci klášterních a katedrálních škol, také kláštery byly rovněž místy zrodu a šíření technologických inovací ryze praktického významu. Postavy jako dominikán Albert Veliký jsou symbolem schopnosti církve vytvářet prostor pro vědecké myšlení a bádání.

Co se tedy stalo s touto tradicí? Příčina je dána opět přepjatou a nešťastnou reakcí na reformaci v podobě ztráty smyslu pro pluralitu, odlišnost a hledání. I konflikt vědy a víry se objevuje právě v poreformačním období, kdy se věda emancipuje z církevního prostoru a prostředí. Když se ale podíváme podrobněji na příčinu fenoménů, jako je kauza Galileo, jejich důvody jsou opět především v uzavřenosti a defenzivnosti.⁷³ Oproti středověké církvi se vytrácí pluralita teologických škol, spirituálních proudů a hlavně schopnost tuto pluralitu unést. Případ Galileo byl způsoben špatným chápáním charakteru biblického textu, špatnou koncepcí inspirace a neomylnosti Bible. Dogmatizovaly se výpovědi Bible vztahující se k popisu přírodních jevů, což v žádném případě

⁷² Až do 18. století jsou teologické fakulty na vrcholu univerzitní hierarchie v katolických i protestantských zemích, rovněž jejich následné marginalizování a vyloučení probíhá paralelně v obou prostředích, srov. Gerhard, *Old Europe*, s. 103–104.

⁷³ Srov. např. *Galilée en proces, Galilée réhabilité*, ed. Beretta, Francesco, St. Maurice 2005.

neodpovídá úmyslu svatopisce. Za tím vším je cítit strach z ohrožení důvěry věřících v pravdu a neomylnost Bible v podivné logice, že pokud přiznáme, že geocentrické výpovědi Bible jsou poplatné představě světa v době vzniku biblického textu, může to vést k zpochybnění její autority vůbec.

Obava a strach z tzv. domino efektu, myšlení ve stylu „pokud připustíme změnu a pohyb v jedné konkrétní věci, spustí se samovolný proces přeměn s nedozírnými následky a dojde ke zpochybnění důležitých autorit“, se stane oblíbeným argumentem novověkých a moderních církevních elit, důvodem k odmítání nových myšlenek a pohnutkou k jejich zamítání hned v počátcích.⁷⁴ Pokud by se jednalo o princip předběžné opatrnosti, byl by to jistě moudrý přístup. V podání církve, zvláště pak po francouzské revoluci, se však stane záminkou k blokování zcela legitimních a nutných změn, čímž se problémy pochopitelně neřešily, ale naopak akumulovaly a církev ztrácela na své kredibilitě a respektu ve společnosti, zvláště mezi vzdělanými elitami. Jedním z důsledků bylo například přesvědčení osvícenských státních elit, že takto imobilizovaná církev není schopna se reformovat na měnící se společnost 18. století, a aby mohla sloužit státu a společnosti, musí potřebné reformy provést samotný stát. Podobných sporů mezi světem emancipující se vědy, která získá institucionální zázemí v univerzitním světě, a světem víry, kde církev s nedůvěrou hledí na její postupy a výsledky, byla celá řada, a právě osvícenské elity je v rámci svého zápasu za omezení vlivu církve dokázaly skvěle využít k ovlivnění veřejného mínění.

I když jsme již v oblasti nebo na hraně kontrafaktuální historie, lze předpokládat, že pokud by nedošlo ke konfesijnímu konfliktu, a tím i k zneurotizování katolické církve, humanističtí učenci erasmíánského typu by dokázali provést potřebná rozlišení, uchovat smysl pro autonomii věd, zabránit návratu k primitivní doslovné četbě Bible a k žádnému novověkému sporu vědy a víry by nedošlo. A není to jen dohad! Tito učenci skutečně existovali a tyto teze formulovali, a nebyl to jen Galileo, ale celá řada jeho současníků, jmenujme např. provinciála karmelitánů v Kalábrii Paola Antonia Foscariniho (1565–1616).⁷⁵ Církevní elity daly ale přednost opatrnickým, obranářským přístupům, a co hůře – své oponenty a alternativní pohled na věc eliminovaly a jejich názory proskribovaly, to vše s novověkým smyslem pro efektivitu. Tím pádem se oprava chybného počátečního postoje protáhla na desítky či stovky let, v pří-

⁷⁴ Viz např. Petráček, Tomáš, *Bible a moderní kritika*, Praha 2012, průběžně.

⁷⁵ Bautz, Friedrich, W., „Foscarnio, Paolo Antonio“, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* (BBKL), sv. 2, Hamm 1990, Sp. 74.

padě sporu mezi heliocentrismem a geocentrismem na tři staletí.⁷⁶ Otázka zní, zda mohl někdo brát tento tichý obrat k heliocentrismu ještě v první polovině 19. století vážně? Jakou asi autoritu a váhu mohla mít mezi vzdělanými elitami takováto instituce? Zvláště když se k tomu v 19. století přidaly další a další, například odpor vůči aplikaci historickokritické metody na Bibli a starobylé církevní tradice, a každý pokus o změnu paradigmatu byl odmítnut a potlačen.

Stejně tak docházelo v novověku k redukci, pokud jde o středověkou pluralitu autorit. Již jsme mluvili o ztrátě významné role univerzit a jejich teologických fakult, ale stejný proces postihl v novověku i ony neformální, charismatické autority, pro které jako by v novověku nebylo místo. Na osobnosti, které by měly velký vliv na společnost a utvářely její pohled na svět, a přitom by nebyly spojeny s nějakým významným postem nebo pozicí, musíme čekat až do 18. století, než nastoupí myslitelé jako Goethe či Voltaire. Ti jsou však svým profilem a poselstvím již na hony vzdáleni lidem, jako byla Kateřina Sienská či Filip Neri. Komunity kolem charismatických osobností se jeví spíše podezřele, jako potenciální zdroj problémů a herezí.

I zde se prosazuje další postoj typický pro katolické prostředí poreformační doby, který ještě zesílí po zážitku teroru Francouzské revoluce a který bychom mohli nazvat antropologickým pesimismem.⁷⁷ Ten se projevuje zaváděním různých přísah, vizitací a dalších kontrolních prvků.⁷⁸ Jako by sama událost reformace jednoznačně prokázala, že člověk není hoden své svobody, a dostane-li jí jen malý kousek, okamžitě ho zneužije a způsobí chaos a destrukci. Člověk proto musí být vychováván a kontrolován vrchností, státem a církví, aby se dařilo zabránit neblahým experimentům a změnám s nejistým, ale nanejvýš pravděpodobným špatným výsledkem a koncem. Nositeli inovativních trendů ve společnosti i náboženství se tak v rámci hlavních církví stávají spíše lidé na okraji či v menšinovém postavení. Změny, i ty motivované křesťanskými hodnotami, se budou prosazovat proti odporu oficiálních církevních struktur. Je paradoxním výsledkem evropských dějin, že díky církevnímu prosazení základních křesťanských hodnot – jmenujme jen respekt k individuálnímu

⁷⁶ Ke zrušení odsouzení heliocentrismu došlo postupně, odvolání dekretu proběhlo roku 1757, oficiálně až roku 1820 a to zase jen nepřímo, udělením imprimatur pro knihu kanovníka Settela. Roku 1822 vyšlo povolení učit heliocentrismus na katolických univerzitách.

⁷⁷ K celkové změně atmosféry ve společnosti směrem k pesimismu viz Bouwsma, William, J., *The Waning of the Renaissance 1550–1640*, s. 100–101, 104.

⁷⁸ Jedním z důkazů je zavádění různých přísah a slavnostních slibů v církvi v potridentském období. K otázce tridentského Kréda a zavedení příslušné přísahy roku 1564 či zavádění vizitací far viz Weiss, Dieter J., *Katholische Reform und Gegenreformation*, Darmstadt 2005, s. 54–55, 130.

lidskému životu a koncept právního státu a limitované moci – se vytvoří prostor pro to, aby se společnost začala od náboženství a církve vzdalovat a podíl a roli náboženství ve svém životě omezovat.

Příčinou je omezená schopnost církevních a náboženských elit adekvátně, včas a zdařile reagovat na proměny společnosti, jejího politického, ekonomického a kulturního rámce, pokles schopnosti inovovat se a podporovat kreativitu uvnitř vlastního společenství věřících, spoléhání na mocenské struktury, autoritu a udržování *statu quo*. Samozřejmě lze namítnout a připustit, že církev je stále ještě otevřená vývoji, pořád ještě vede společnost, ale zřetelně už ztrácí dynamiku, vitalitu, odvalu a pružnost, které jí byly vlastní ve starověku či středověku. V centru našeho zájmu není a nebylo celkové působení církve, která díky své pastorační službě, nasazení v charitativní oblasti, školství a mnoha dalších složkách nadále proměňuje životy lidí v 16. a 17. století k lepšímu. Soustředili jsme svou pozornost na jediný, zato klíčový aspekt života církevního společenství, kterým je jeho adaptabilita a inovativnost, otevřenost přijímání nových impulzů, jejich tvůrčí zpracování a rozpracování a schopnost vést společnost, saturovat její potřeby v hodnotové a kulturní oblasti a v nejlepším případě ji tvůrčím způsobem přetvářet k lepšímu, humanizovat, civilizovat, evangelizovat. Naši základní tezi je, že západní křesťanství, především pokud jde o organizované církve, speciálně církve katolickou, tuto schopnost oslabil kvůli špatně zvládnuté reakci na krizi, kterou znamenal vznik reformace, tedy na konfesijní střet, konflikt a zapouzdření jednotlivých tradic do obranného postoje.

Nejen reformace, ale rovněž renesance a humanismus představují cenný a vážný pokus o vnitřní obnovu křesťanství, které je příliš zabydlené v mocenských strukturách a institucích, zabydlené natolik, že ztrácí svou roli kvasu a soli. Pokus vedený ve světle evangelia, které je díky knižtisku a civilizačnímu rozvoji dostupné i širším laickým vrstvám. Ty z něj mohou sytit svou osobní víru, poznávat základní kritéria a klást církevním elitám otázky týkající se autenticity výkonu služby, původu a smyslu některých forem zbožnosti, jakož i role církve ve společnosti a státu. Důvodem neúspěchu obnovy křesťanské církve a společnosti byla arogance a nesmiřitelnost na obou stranách, podceňování hloubky problému na straně papežství, lehkovážné sklouznutí do dynamiky konfliktu. Způsobené škody byly a jsou dalekosáhlé a nelze je zlehčit tezí konfesionalizace, totiž, že teprve reformace a katolická reforma vedou ke skutečně ucelené a hloubkové christianizaci společnosti. Byly to sociální a ekonomické krize pozdního středověku, které vedly k oslabení vrcholně středověké míry christianizace a umožnily objevení fenoménu, jakým bylo

například pronásledování čarodějnictví. A především poreformační křesťanství všech forem bylo zásadně deformováno svou polemicky zahrocenou sebedefinicí vůči jiným formám křesťanství v míře, která problematizovala, ba blokovala jeho autentický rozvoj.

Odkazem reformace do budoucna je i skutečnost, že v momentu, kdy církev dokázala prosazovat monopol na zprostředkování duchovního, objevily se námitky a revolta vůči její oprávněnosti jako zprostředkovatelky. Námitky ve jménu transcendence „boží pravdy a otevřenosti k výkladu, které ospravedlňují její existenci“.⁷⁹ Jakmile bude ve jménu svobody svědomí a osobního vztahu k Bohu provedena tato náboženská revoluce, je zjevné, že podobná revolta se bude moci opakovat proti každé další snaze o monopol na zprostředkování v momentu, kdy se jeho výkon služby bude jevit nedostatečný. Tato schopnost je uložena v samé podstatě křesťanské víry. Pravděpodobnost, že se tak stane, výrazně naroste kvůli výše zmíněným negativním proměnám novověkého křesťanství. Ani sebedůkladnější systémy kontroly věřících, myšlení a společnosti, které si církve v této době vyvinuly, to nemohly a nemohou natrvalo zastavit.

1.3 Církev a diskontinuity moderny

Jakkoliv koncept sekularizace prochází rozsáhlou diskuzí, nelze popřít, že se v době moderny cosi zásadního ve vztahu náboženství a společnosti, státu a církve děje.⁸⁰ V minulé kapitole jsme se pokusili charakterizovat důvody, proč křesťanství ztrácelo svou schopnost inovovat, vést a modernizovat společnost. Samozřejmě se tak nestalo hned a zcela, ale změněná role náboženství a církvi v období 17.–18. století na spíše konzervativní a retardační sílu je patrná. Společnost, která v křesťanství ztratila zdroj modernizačních impulzů, si hledá a vytváří jiné myšlenkové zdroje, které budou tuto potřebu schopny saturovat. Stále ještě dominantní roli křesťanství potvrzuje samotný

⁷⁹ Srov. Gauchet, *Odkouzlení*, s. 98.

⁸⁰ Srov. Borutta, Manuel, Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer grossen Erzählung der Moderne, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36, 2010, s. 347–376; Pollack, Detlef, Historische Analyse statt Ideologiekritik. Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie, in: *GuG* 37, 2011, s. 482–522; Gorski, Philip, S., Historicizing the Secularisation Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300–1700, *American Sociological Review* 65, 2000, s. 138–167; Cox, Jeffrey, Secularisation and Other Master Narratives of Religion in Modern Europe, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 14, 2001, s. 24–35.

název osvícenství, které však už má dvě hlavní tváře. Jedna se hlásí ke křesťanské inspiraci a počítá i s církvemi, byť ve služebném poměru vůči státu a společnosti. Druhá ale již vidí v církvích a náboženství překážku společenského pokroku, překážku potřebných reforem a změn, a jako taková musí být ve jménu humanity odstraněna z cesty.

Ale i toto nové pojmání reality světa a povahy společenských svazků vzniklo z převážné části v rámci křesťanství, „čerpalo z jeho podstaty a ne náhodou se rozvinulo jako projev jedné z jeho základních schopností“.⁸¹ Takže i proudy radikálního osvícenství čerpají z bytostně křesťanských principů a náleží k tragickým paradoxům moderních dějin, že i tak autenticky křesťanské hodnoty jako je koncept lidských práv a svobody svědomí se musejí krvavě prosazovat proti nevíli samotné církve. I na úrovni pastorace a charakteru náboženského života dochází k propadu, když například v rozsáhlých oblastech se už v osmdesátých letech 18. století více než polovina obyvatel neúčastní velikonočních obřadů.⁸²

V druhé části knihy najde čtenář čtyři studie věnované pokusům o adaptaci postoje a přístupu katolické církve na změny ve společnosti. K pochopení příčin svolání Druhého vatikánského koncilu a jeho role v dějinách církve je třeba nejprve nastínit, co se v období přibližně sto sedmdesáti let před koncilem událo a změnilo.

Revoluce a církev

Zřejmě právem se za datum zrození moderny pokládá počátek francouzské revoluce roku 1789. Projevuje se v nadšení a odvaze reformovat francouzskou společnost a církev a ve snaze najít východisko z finanční i společenské krize, do které se země dostala. Církevní preláti a duchovenstvo obecně umožnili začátek revoluce, když se jejich poslanci přidali k třetímu stavu, aby společně vytvořili ústavodárné shromáždění. Při pozdějších jednáních se předháněli se šlechtou ve velkorysosti, s jakou rezignovala církev na privilegia, kterým se oba stavy ve starém režimu těšily.⁸³ Velmi záhy se však prosadila ta křídla revoluce, která chtěla církev v nejvyšší míře omezit, vyvlastnit její majetek a podrobit ji ještě těsnější státní kontrole. Poté, co stát připravil církev

⁸¹ Gauchet, *Odkouzlení*, s. 68.

⁸² Srov. McLeod, *Náboženství a lidé západní Evropy*, s. 20.

⁸³ Stručně Bedouelle, *L'histoire de l'Eglise*, s. 159–160.

o pozemkový majetek i o desátky a tedy o většinu jejich příjmů, následoval pokus o vytvoření národní, od Říma odtržené církve, která bude manipulovatelnější a ovladatelnější. Francouzská církev se rozdělila na konstitutivní církev těch, kteří přistupují na požadavky revolučních elit a přísahají na ústavu, a na církev věrnou Římu, která vyhlásí otevřenou revoltu a volí cestu emigrace nebo mučednictví. Doslova tisíce kněží, laiků, řeholníků a řeholnic jsou vyhnáni do ciziny nebo umírají na gilotině.

Skutečný šok přichází v době teroru let 1792–1794. Poprvé v dějinách Evropy dochází k pokusu o radikální dechristianizaci celé země a celé společnosti, v níž byl až dosud katolicismus státním náboženstvím.⁸⁴ Avšak i konstitutivní církev se zanedlouho stane terčem pronásledování, kostely jsou znešvecovány, historické památky nevýslovné ceny jako kostel kláštera v Cluny jsou systematicky ničeny, vše se zjevným úmyslem vyhladit zcela křesťanství z paměti a myšlení národa. Následuje zavedení nového kalendáře, letopočtu a posléze dokonce pokusy o nové kultury Nejvyšší bytosti, či kult Bohyně rozumu. Křest nahradilo vítání občánků a novým knězem nové Francie se měl stát ruku v ruce učitel a úředník, kteří přebírají roli hlavní morální autority a intelektuální hlavy místní komunity.⁸⁵ I když tato fáze netrvala dlouho, vytvořila vrstvu obyvatelstva, které se obohatilo na církevním majetku a které převzalo roli morálních autorit dříve náležející církevním představitelům. Tato radikální dechristianizace nebyla jen nařízena a vynucena shora, ale vyjadřovala rovněž po generace „nashromážděnou nechuť vůči církvi a duchovenstvu, kterou pociťovali lidé z různých vrstev společnosti“⁸⁶, kvůli propojení církve a státních a vrchnostenských struktur.

Císař Napoleon neměl v úmyslu obnovit vliv katolické církve ve Francii, ale pro svoje plány na ovládnutí celé Evropy potřeboval ukončit vnitřní konflikty a mobilizovat veškerý potenciál své země. Po složitých jednáních s papežem Piem VII. uzavřel konkordát, který církvi umožnil znovu začít působit v normálních podmínkách, které však měly daleko k privilegovanému a výlučnému předrevolučnímu postavení. Napoleon nekompromisně rozhodoval o záležitostech církve a neváhal internovat samotného papeže.⁸⁷ Církev se ale

⁸⁴ Nové koncepty problému dechristianizace v revoluci analyzuje Van Kley, Dale K., *Christianity as Casualty and Chrysalis of Modernity: The Problem of Dechristianisation in the French Revolution*, in: *The American Historical Review* 108, 2003, s. 1081–1104.

⁸⁵ Stručně Maier, Hans, *Revoluce a církev*, Brno 1999, s. 74–84. K revolučním svátkům např. Ozoufová, Mona, *Revoluční svátky 1789–1799*, Brno 2006, K šokové proměně francouzského katolicismu Cholvy, Gérard, *Christianisme et société en France au XIXe siècle*, Paris 2001, s. 9–20.

⁸⁶ McLeod, *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*, s. 17.

⁸⁷ Amson, Daniel, *La querelle religieuse*, Paris 2004, s. 146–157.