

The background of the cover is a photograph of a church interior. On the left side, there is a tall, fluted stone column. The floor is made of dark, rectangular stone tiles. The background is a bright, hazy light, possibly from a window or a large opening, creating a soft, ethereal atmosphere. The text is centered in the upper half of the image.

Pán Bůh mě celý život hýčkal...

**Ignáce Antonína Hrdiny, O.Praem.
se dotazuje
Veritas Marie Holíková, SCB**

Pán Bůh mě celý život hýčkal...

Ignáce Antonína Hrdiny, O.Praem.
se dotazuje
Veritas Marie Holíková, SCB

Pán Bůh mne celý život hýčkal...

Ignáce Antonína Hrdiny, O.Praem. se dotazuje Veritas Marie Holíková, SCB

Ignác Antonín Hrdina

Veritas Marie Holíková

2. upravené vydání

Praha, Kongregace Milosrdných sester sv.Karla Boromejského

2023

ISBN 978-80-11-03059-9

pro e-knihu ve formátu pdf

Ediční poznámka pro 2. upravené vydání

Náklad 300 ks prvního knižního vydání byl zaplacen z finančního daru, který věnoval 11. 4. 2022 za účelem vydání knihy sám autor, Prof. JUDr. P. Ignác Antonín Hrdina, Dr.Sc.,O. Pream.

Za opravu tiskových chyb z prvního vydání děkuji milé kolegyni JUDr. Alexandře Bejvančické.

Druhé vydání ve verzi e-knihy je doplněné o obrazovou přílohu.

Veritas Marie Holíková

Grafická úprava, návrh obálky a sazba: Hana Müllerová

Fotografie: archiv Alexandra Bejvančická, Marie Holíková, Hedvika Kuchařová, Ivana Vodičková

Obsah

| | |
|---|-----|
| Předmluva | 5 |
| I. O mládí a hraběti Šporkovi | 8 |
| II. O právních vědách..... | 21 |
| III. O církvi | 36 |
| IV. O Pánu dějin a řádu | 64 |
| Pár slov závěrem | 79 |
| 1. Exkurz: Církevní restituce..... | 80 |
| 2. Exkurz: Církevní soud | 87 |
| Přílohy | 93 |
| Příloha 1: Diplomová práce Bulla UNAM SANCTAM a její historické pozadí | 94 |
| Příloha 2: Byl hrabě Špork skutečně kacířem? | 127 |
| Příloha 3: Recenze na knihu Tomáše Petrůčka: Církev, tradice, reforma. Odkaz druhého vatikánského koncilu (2016) | 140 |
| Příloha 4: Méně známé téma: Řeholní kanovnice | 145 |
| Příloha 5: Čtrnáct svatých pomocníků v nouzi na Liščím vrchu | 151 |
| Doslov | 157 |
| Krátký životopis | 162 |
| Osobní rejstřík..... | 165 |
| Obrazová příloha | 168 |

Seznam zkratek

| | |
|----------|--|
| CIC | Codex Iuris Canonici z roku 1983 |
| CIC/1917 | Codex Iuris Canonici z roku 1917 |
| CSsR | Congregatio Ss.mi Redemptoris (redemptoristi) |
| ČBK | Česká biskupská konference |
| ČSL | Československá strana lidová |
| ČSR | Česká socialistická republika |
| ČSSR | Československá socialistická republika |
| ČT | Česká televize |
| DKO | Dílo koncilové obnovy |
| EU | Evropská unie |
| KKC | Katechismus katolické církve |
| KSČ | Komunistická strana Československa |
| KTF UK | Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy |
| KUL | Katolická univerzita Lublin |
| LGBT | zkratka označující lesby, gaye, bisexuály a transgender osoby |
| MHKD | Mírové hnutí katolického duchovenstva |
| NÆ | Nostra aetate |
| NDR | Německá demokratická republika |
| NMSKB | Nemocnice Milosrdných sester sv. Karla Boromejského |
| O.Cist. | Ordo Cisterciensis (cisterciáci) |
| O.Cr. | Ordo militaris Crucigerorum cum rubea stella křížovníci) |
| OFMO | rdo Fratrum minorum (františkáni) |
| OSBCam | Ordo sancti Benedicti Camaldulensis (kamaldulští) |
| OPOrdo | Praedicatorum (dominikáni) |
| O.Praem. | Ordo Praemonstratensis (premonstráti) |
| PTP | Pomocné technické prapory |
| PVC | polyvinylchlorid |
| RCM | Res claritatis – Monitor |
| RCP | Revue církevního práva – Church Law Review |
| SCB | [Congregatio] sancti Caroli Borromaeo (boromejky) |
| SDB | Societas Doni Bosco (salesiáni) |
| SJ | Societas Jesu (jezuiti) |
| StB | Státní bezpečnost |
| TF JU | Teologická fakulta Jihočeské univerzity |
| UNESCO | United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization |
| ÚV KSČ | Ústřední výbor Komunistické strany Československa |
| ÚV KSSS | Ústřední výbor Komunistické strany Sovětského svazu |

Předmluva

Ignác z Prahy (a Kuksu)

Dobrá a natřesená míra života jednoho praktického vizionáře

Když se na mě obrátila sestra Veritas Holíková, jestli bych podle Ignácova přání nenapsal předmluvu ke knize jejich rozhovorů, neváhal jsem ani minutu, ačkoliv jsem tušil, že to nebude jednoduchý úkol. Ale příliš jsem si vážil Ignáce i našeho přátelství, abych před takovým úkolem uhýbal nebo váhal.

Proč mi bylo jasné, že to bude nesnadný úkol plný protikladů?

Na jedné straně leží oblíba, úcta a respekt, kterých se Ignác těšil u mnoha lidí, nejvíce pak u svých spolupracovníků a blízkých, což zjevně nebude náhoda a cosi podstatného a nesporného to o něm jako o člověku vypovídá. Navíc to byl uznávaný badatel, respektovaný univerzitní profesor vždy vstřícný a ochotný nejen vůči kolegům (pokaždé, když jsem sháněl odborné rady pro své kolegy historiky či pro sebe, on obratem a vždy kompetentně odpovídal), ale i vůči studentům.

Na druhé straně vah leží závist a žárlivost řady lidí, které provokoval mnoha svými talenty a přímostí, různé zvěsti i přímo pomluvy, jež okolo něj kolovaly a které s detailní znalostí věci a poctivě pojednává doslov této knihy. Mě samotného mrzelo, jak devalvoval své jméno a značku významného učence české katolické církve a profesora Karlova vysokého učení, když v posledních letech psal podivné ideologické texty publikované v periodiku napojeném přímo na dezinformační zóny proruských sítí. Ale jak ukazuje i tento knižní rozhovor, přes tyto výstřelky a navzdory nemoci i věku neztratilo jeho myšlení brit, otevřenost a poctivost.

Z Ignácovy osobnosti číselala jako základní charakteristika překypující míra nadání a talentu. Připomíná typologii své osobnosti biblického krále Davida, muže velkých talentů, Božího miláčka, muže, jenž je schopen vynikat na mnoha polích. Vždyť Ignác kromě církevního práva zvládal na vysoké úrovni církevní dějiny, měl hluboký vhled do dalších teologických disciplín, byl oblíbený duchovní a farář, úspěšně spravoval ekonomické záležitosti svého kláštera, dokázal řídit soud, vytvořit potřebné týmy – a to všechno mu šlo na první pohled neuvěřitelně lehce, elegantně. Jako by se mu to samo sypalo shora, jako by v něm Hospodin našel zvláštní zalíbení. Asi nemusíme říkat, že to ve skutečnosti bylo podloženo nejen mimořádnou inteligencí a požehnaním, ale také obrovskou pílí a cílevědomostí.

Přes všechnu institucionální zátěž, kterou na něj zvláště po roce 1989 církevní představení nahrnuli a již obětavě plnil, nikdy nepřestal číst, živě se zajímat o dění v církvi a společnosti, psát nejen věci, které musel, ale i ty, jež ho těšily a bavily. Davidovským prvkem byla i radost ze života jako takového. Nebyl žádný zachmuřený církevník, ale muž plný zájmu o druhé, bavič, kterého nezlomily ani otravné neduhy, ani těžká choroba, jež mu brala hodně sil a světla. I v těchto letech působil radostně, nedával na sobě znát bolest a utrpení, nezatěžoval tím druhé, bral to

v pravém slova smyslu po křesťansku. Jsem vděčný, že autorka doslovu vyvrací na základě své důvěrné znalosti lékařské dokumentace i pomluvy o kořenech jeho zdravotních problémů. Ne že by to nějak podstatně snižovalo jeho lidskou a křesťanskou velikost, ale protože by to bylo nefér.

Další z Ignácových vlastností, která vynikne i z této knihy, je jeho prostořekost. Věci formuluje tak, že se snadno urazí i ti, které chválí. Ale kdo chce, nechť se uráží, mnohem plodnější je však jít za obsahem výpovědi. Slovník spisovného jazyka českého říká, že prostořeký znamená „s prostou upřímností, až drzostí říkající v nevhodnou dobu něco, co se nehodí, nesluší ap.; hubatý“. Něco zdravě dětského v Ignácovi vždy bylo, něco nakažlivě radostného, živelného, nejen nenasytná touha po poznání, schopnost radovat se z maličkostí, ale i smysl pro humor, ironie a sarkasmus, potřeba říkat věci na plná ústa, určitě jistá netaktičnost, bez které by to možná mohl v církevní kariéře dotáhnout výše.

Vnitřní bohatost a košatost, která platí o Ignácově osobnosti a životě, platí i pro tento rozhovor, který neuspokojí nikoho, kdo čeká jednoduché a jednoznačné odpovědi na složité otázky. Místo toho nabízí k tématům, jako je kněžské svěcení žen, přístup ke svátostem pro rozvedené či různé formy svátosti smíření, různé perspektivy tradice a dějin církve, aby si čtenář mohl udělat názor sám. Svým způsobem však asi budou na čtenáře působit jednoznačně a pro mnohé možná překvapivě, protože jsou založené na odborném, právním a teologickém základě, ale nikdy nejsou zjednodušující, banální, ideologické. Nenechá se lapit do zjednodušujícího paradigmatu progresivní vs. konzervativní, na některých místech budou jeho teze působit rozpolceně, nekonzistentně. Jako by se v něm tloukla protikladná směřování, takže místy dává poučeně průchod svému mladistvému nadšení pro věci nové, na jiných místech zase vítězí určitá nabručenost, únava a rozpolcenost. Četba jeho argumentací je nicméně obohacením pro kohokoliv, kdo přemýšlí o budoucnosti křesťanství a církve nejen v naší zemi.

Předložená kniha má značnou hodnotu sama o sobě a stane se cenným historickým pramenem, protože díky ní nahlédneme do otevřeného svědectví o jednom zápase o podobu víry a života z ní, který svedl jeden z nejinteligentnějších a nejvzdělanějších českých katolíků přelomu století. Sice to není životopis ani komplexní výpověď o životním příběhu jednoho muže, ale rozhovor, navíc poměrně krátký, i tak však poskytuje jedinečné informace, zvláště o osudech české katolické církve posledních padesáti let. Při četbě rozhovoru mi Ignácův osud a postava mocně připomínaly dráhu kněze a profesora dějin křesťanského umění Josefa Cibulky (1886-1968). Podobně nesmírně talentovaná a pracovitá postava, silně sociabilní, pevně vázaná na důležitá místa svého života, zároveň muž komplikovaného osudu (v proměnách režimů a vlád) a ovšem silně diskutované pověsti. Měl jsem příležitost studovat dochované a zpřístupněné dokumenty k Ignácově dvojí fázi spolupráce s komunistickou Státní bezpečností a kloním se k názoru, že poprvé podlehl momentu krize a nerozváženosti ve svých 21 letech. Problematičtější se jeví jeho závazek z 80. let. Přesto z dokumentů StB vyplývá, že s nimi diskutoval převážně obecně církevně-politické záležitosti, ke spolupráci se stavěl liknavě a v obojím případě ji dovedl až do ztráty zájmu ze strany státní bezpečnosti, která sama příznávala, že se na základě jeho informací nepodařila žádná „realizace“. Naopak se mu podařilo

skrýt mnohé, své církevní aktivity a paradoxně i svou vlastní kněžskou a řeholní příslušnost. Lze litovat, že k tomu sám později během svého života nezaujal otevřený postoj, určitě by to prospělo ke katarzi této žel dosud nezvládnuté části dějin české katolické církve. Na druhou stranu, co mohl říci, aby to nebylo vnímáno jako vyloučování či relativizování viny, aby to bylo skutečně pochopeno i bez znalosti svazku, který koneckonců mluví dost zřetelně? Podrobnější a na znalosti věci a kontextu založené zhodnocení ostatně najdete v doslovu.

Čtenářům bych rád popřál radost z četby tohoto pozoruhodného svědectví a prosím je o respektování žánru, protože s tím máme v českém prostředí stále problémy. Přitom by nám to ušetřilo řadu konfliktů a nedorozumění. Je to knižní rozhovor, nikoliv traktát, manifest nebo systematické odborné pojednání. Možná je dobře, že vyšel až po Ignácově zesnutí, možná se tak více naplní určitý prorocký potenciál a projeví se vnitřní nezávislost a svoboda, možná se zařadí do dlouhé linie podobných posmrtně vydaných textů křesťanské tradice, které ovlivnily podobu církve. Nejen to, že ho lidé okolo něj ctili a měli rádi, ale i to, že do knihy rozhovorů chtěl vložit rovněž své náročnější texty, o něm vypovídá mnohé. O jeho celoživotní touze a potřebě sloužit něčemu většímu, naplnit svůj život činnou láskou, o jeho odvaze jít s kůží na trh a o jeho důvěře udělat to i posmrtně.

Děkuji sestře Veritas za iniciování tohoto projektu i za jeho dotažení do konce. Nám všem pak nezbyvá než poděkovat za dar života Ignáce Antonína Hrdiny, kněze, řeholníka a učence, a svěřit ho s vědomím vši složitosti a komplexity jeho údělu plnosti Božího milosrdenství.

Tomáš Petráček
30.12.2022

I. O mládí a hraběti Šporkovi

1. Vzpomínky na Tvé dětství a mládí určitě asi vedou na Kuks – ostatně Tvůj intenzivní vztah ke Šporkově Kuksu a Královédvorskou a Tvůj respekt před dodnes fascinující postavou jeho fundátora Františka Antonína Šporka je v okruhu Tvých přátel dobře známý. Jak došlo k tomu, že si rodilý Pražák vytvoří tak pevný a celoživotní vztah k tomuto regionu?

Každého k sobě vede Pán Bůh individuální cestou; mne zřejmě vedl přes Kuks na Královédvorskou, tuto – jak se dnes říká – „barokní perlu na Labi“. Budu se snažit srozumitelně to vysvětlit. Nejdřív ale úvodem pár nezbytných biografických údajů.

Narodil jsem se v roce 1953 v Praze. Jsem jedináček. Vyrůstal jsem ve vnohradském bytě s matkou a babičkou. Otec Antonín Hrdina se s matkou rozvedl a odešel z domácnosti, když mi byly tři roky. Kdo by mou matku (i její matku = jeho tchýni) znal, vůbec by se tomu nemohl divit, jakož ani tomu, že měl „velmi kladný vztah k alkoholu“ (to měl ostatně i předtím i potom...). Babička Marie Hajná mě sice měla svým způsobem ráda, ale co si vzpomínám, dost mě „mydlila“. Byla domácí generalissimá. Matka Milada Hrdinová, učitelka na základní škole v první a druhé třídě, zřejmě už tenkrát začínala trpět psychickou poruchou pro nejbližší okolí značně nepříjemnou, která u ní naplno propukla ve stáří – to jsem si s ní dost „užil“. Ty dvě ženy se (alespoň co se pamatuji) ustavičně o něco hádaly – to byly výpravné a hysterické „pavlačové“ scény; žádná velká domácí idylka. Nejlíp jsem se cítil se svým křesťním kmotrem (řikal jsem mu „děda“) – zlatým člověkem Oskarem Škorpilem. Jako dítě jsem koukal zmizet z domu, jak to šlo, ale možnosti byly omezené (přece nejsem „dítě ulice“!). Zachraňovala to jediné přítomnost ve škole (přesněji: mezi spolužáky) nebo pěstování sportu (na ten jsem chodit mohl – tenis, stolní tenis; jen parašutismus jsem později provozoval „na černo“), ale především dva měsíce letních prázdnin. A právě na ty se jezdilo zhruba také tak od mých tří let na „letní byt“ do Kuksu – k Urbanovům, což byli nějací vzdálení babiččini příbuzní. Takže vůbec ne urozený fundátor Špork a jeho barokní Kuks, nýbrž tamní přibližně stejně staří výrostci, s nimiž jsem provozoval všechna pubescentní alotria, byli těmi, kteří založili můj intenzivní vztah k tamní obci.

Jenže (náhodou?) právě v témže domě, co my, bydlel také v podnájmu v jediném pokoji duchovní správce tamních sester (byly to Šedé sestry sv. Františka), které s dojemnou láskou pečovaly o staroušky a stařenky v kukském hospitálu – tehdejšímu ústavu sociální péče. A nebyl to nikdo jiný, než právě P. Vladimír Matějka (jinou kněžskou funkci mu tehdy stát nedovolil vykonávat). V jeho osobě jsem tedy poprvé přišel do bližšího styku s představitelem katolického kléru; a matka taky.

U nás se víra moc nepraktikovala. Babička byla sice věřící, ale „černoprdelníky“ upřímně nesnášela a když občas zašla do kostela, bylo to výlučně mimo bohoslužby (měla zřejmě špatné zkušenosti s klášterní výchovou za mlada u německých jeptišek ve Veltrusích – prý široko daleko nebylo protivnějších ženských, mluvících

navíc výlučně německy). Matka také v Boha věřila, ale podezírám ji, že její modlitby se alespoň později redukovaly na to, aby táta propadl peklu za to, že se s ní rozvedl. A ten, vzdělaný, velkorysý a tolerantní člověk, Pána Boha spíš jaksi uznával, než že by v něj věřil, a rozhodně ho nijak „neobtěžoval“. Filosofickým založením byl pozitivista, což jsem po něm do určité míry zdědil, a jsem mu za to vděčný: on ten „umírněný“ pozitivismus se s vírou nijak nevylučuje, a navíc brání nepodloženým spekulacím až i fantazírování, a to i v teologii. Babička mě nutila, abych se každý večer u postele vkleče modlil (Otče náš, Zdrávas a Věřím v Boha); když jsem odmouval, byl jsem bit. Tím se přibližně vyčerpávala moje náboženská výchova. Do náboženství jsem nikdy nechodil – ono to snad tenkrát ani nešlo.

Když jsem tedy v Kuksu poznal P. Vladimíra, byl jsem po náboženské stránce skutečně „tabula rasa“; a on se rozhodl, že to – vždycky během dvou prázdninových měsíců – změni. Dnes vidím, že to dělal s obdivuhodným pedagogickým umem. Tam, v Kuksu, jsem také poprvé začal s matkou chodit v neděli do kostela: jednak byl P. Vladimír hezký mladý muž ušlechtilého vzezření i chování, jednak matce bylo hloupé nejt k němu na mši, když jsme s ním bydleli pod jednou střechou; cesty Páně jsou rozličné. I babička ho měla ráda, ale do kostela na mši svatou ani v neděli nechodila – snad proto, že vařila pro nás i pro něj oběd (byla výborná kuchařka). Pár let trvalo, než mi došlo, že kostely jsou i v Praze – ale o tom blíže v otázce č. 5.

2. Hrabě František Antonín Špork, pán na Kuksu, byl geniální stavebník a investor, zadavatel různých artefaktů z oblasti sochařského, výtvarného, hudebního, literárního i divadelního umění, ale také soukromý filosof, originální náboženský myslitel a feudální pán s nadprůměrným sociálním citěním. Byl známý i tím, že rád řešil své spory soudní cestou. Kým se po letech studií stal pro Tebe, jaký jako křesťan a vůbec člověk byl hrabě Špork?

S postavou zakladatele Kukských lázní, říšským hrabětem Františkem Antonínem Šporkem (1662–1738) jsem se seznámil až daleko později. Sice už někdy během gymnaziálních studií jsem začínal cítit, že Kuks není jen výborným místem pro pubertální rejdy, nýbrž že je také po stavební a umělecké stránce něčím mimořádným; a toto „něco“ že má svého – jak říkáš – „geniálního stavebníka a investora“. Ale oči pro hraběte Šporka mi plně otevřela až vynikající kniha profesora (tehdy ještě docenta) Filosofické fakulty UK v Praze Pavla Preisse *Boje s dvouhlavou saní; František Antonín Špork a barokní kultura v Čechách*, kterou v roce 1981 vydalo nakladatelství Vyšehrad.¹

Hrabě Špork byl skutečně výjimečnou a složitou postavou českého baroka. Není tu prostor pro to, abych se jí na těchto stránkách podrobněji zabýval – tady mohu odkázat nejlépe na uvedenou Preissovu publikaci. Tak jen pár řádek o tom, jaký dojem na mě udělalo jeho křesťanství.

Špork byl do morku kosti feudál, který ovšem nejen užíval předností svého rodového postavení, ale – zcela v křesťanském duchu – cítil také odpovědnost za své poddané, a to nejen za jejich život vezdejší, ale i za ten věčný. Pokud jde o to

1 Druhé vydání, upravené a rozšířené, vyšlo v roce 2003 v nakladatelství PASEKA Praha - Litomyšl pod názvem *František Antonín Špork a barokní kultura v Čechách*.

prvně řečené, dokládají to mimo jiné jeho špitály pro staré a nemocné poddané (obzvláště v Kuksu, ale např. i v Konojedech). To tehdy také nebylo samozřejmostí – tato sociální (charitativní) činnost byla tenkrát téměř výlučnou doménou církve. A pokud jde o duše poddaných, ty se hrabě snažil vzdělávat „po svém“ vydáváním náboženské literatury (v tom představoval mezi tehdejší českou šlechtou skutečně zcela výjimečný zjev). Zde ovšem narážel, protože tak činil (on, laik bez teologického vzdělání!) často bez povinné, tridentským sněmem i habsburským státem nařízené předchozí cenzury církevními orgány; navíc jeho tisky (překládané nejčastěji z franštiny do němčiny jeho dcerou Marií Eleonorou) pocházely buď od autorů podezřelých z jansenismu, nebo přímo od protestantů (zejména z pietistických či kvietistických kruhů). Např. jeho sympatie k „ochranovské“ jednotě Českých bratří (Herrenhut) hraběte Mikuláše Ludvíka von Zinzendorfa jsou nepopíratelné. To vše ho nakonec – v době panování nepochybně poněkud bigotního císaře Karla VI. a jeho drakonické protikacířské legislativy – dovedlo v tzv. kacířském procesu až před český Větší zemský soud.

Otázku po Šporkově údajném kacířství se pokusím stručně zodpovědět v následující otázce. Ale myslím si, že jeho prostou a upřímnou „barokní“ zbožnost chápu a je mi docela sympatická (což už nemohu tak úplně prohlásit o té „piánské“ zbožnosti druhé poloviny 19. a první poloviny 20. století, která mi tak trochu připomíná viktoriánskou morálku v Anglii).² A divme se, že v té době byl kritický vůči papežské kurii; jeden z nápisů na vnější zdi jeho Filosofického domu v Kuksu hlásá: „Pravda panuje jen v Římě, odkud byl celý svět obratně znásilňován a lstí mu byla nasazena pouta. A protože jen velký lesk bije do očí, je prostota snadno znásilňována klamným zaslepením.“³ Vždyť to bylo právě za jeho života, co byl nejprve zrušen a následně (roku 1710) s požeňáním nádherymilovného Říma srovnán se zemí jeho oblíbený klášter prostě žijících cisterciáček v Port-Royal, v jehož čele kdysi jako abatyše stála charismatická Jacqueline Marie Arnauldová („Matka Angelika“, 1591–1661).

Špork nikdy nebyl (a z časových důvodů ani nemohl být) svobodným zednářem – to je pověra, která se houževnatě udržuje až do dnešní doby. Stejnou pověrou je, že Špork svými německými náboženskými tisky poddané germanizoval – hradištské panství už tehdy bylo převážně německé; navíc hrabě inicioval i některé české tisky, mezi nimi slavného Božanova kancionálu „Slaviček rajský“.

Jako člověk byl hrabě Špork zřejmě komplikovanou osobností. Typický cholerik, často vzteklý, někdy až příliš šetrný, notorický sudič, velmi přísný k poddaným i služebnictvu, zřejmě zakomplexovaný pro „mladost“ svého erbu (ještě jeho otec Jan Špork, pozdější císařský generál a říšský hrabě, začínal jako sedlák ve Vestfálsku), všechno věděl lépe (jeho vynikající životopisec Heinrich Benedikt⁴ to trefně označuje za „Besserwisserei“). Na druhé straně vzorný manžel a otec svých dětí,

2 Alexandr Tomský trefně píše: „Je zvláštní, jak zbožné devatenácté století zahubilo v lidech víru v Boha, protože křesťanské morální zákony, poučky, předpisy a povinnosti prezentovalo bez víry“ (JAKLOVÁ, Lenka, *Věčná vzpoura v srdci konzervativce. Rozmluvy s Alexandrem Tomským o životě, literatuře a politice*, Voznice 2021, s. 346).

3 Preiss, F. A. Špork (viz předchozí pozn.), s. 319.

4 BENEDIKT, Heinrich, Franz Anton Graf von Sporck (1662–1738). Zur Kultur der Barockzeit in Böhmen, Vídeň 1923.

inteligentní, mimořádně sečtělý, výborný hospodář a geniální investor s citem pro výběr umělců, jimž v „barokní krajině“ zadával práci, s nadprůměrným sociálním citěním. Ale asi nebylo jednoduché s ním vyjít, jak to plasticky dosvědčuje deník, který si od roku 1725 vedl jeho hofmistr Tobiáš Seemann.

3. Dovol mi, ještě jednou se vrátit k pánovi na Kuksu. V roce 2011 vyšla monografie, zpracovaná Tebou a Hedvikou Kuchařovou, která na základě studia primárních pramenů analyzuje a rekonstruuje jeden z nejvýznamnějších Šporkových procesů, který ovšem hrabě tentokrát neinicioval: totiž proces, v němž byl veřejným žalobcem před Větším zemským soudem obžalován z kacířství, jeho šíření jakož i ze šíření posměšných tisků ostouzejících česká královská dikasteria (*Kacířský proces s hrabětem F. A. Šporkem v právně-historickém a teologickém kontextu, Ostrava 2011*).

Moje otázka zní: Hrabě Špork se kacířství skutečně dopustil? Nakolik lze považovat rozsudek Většího zemského soudu za spravedlivý?

Tedy k první otázce: koho by zajímaly podrobnosti, může si přečíst můj článek z roku 2013 na toto téma: *Byl hrabě Špork skutečně kacířem?*⁵ Zde snad bude stačit jeho závěr:

»Hrabě Špork, ačkoli byl veřejným žalobcem z kacířství obžalován, díky právní klíče svého „právního přítele“ doktora Johanna Kocha nakonec Větším zemským soudem za kacířství souzen nebyl. Královskému fisku byla sice žaloba pro kacířství na hraběte „rezervována“, takže fiskus ji mohl kdykoli znovu samostatně podat, ten však nikdy této možnosti nevyužil. Jakkoli byl tedy Špork souzen a odsouzen za šíření kacířství (*disseminatio haereseos*), otázka, zda sám byl kacířem, nikdy pravomocně rozhodnuta nebyla.

Pokud jsme tuto otázku po téměř třech uplynulých staletích znovu otevřeli, neobešlo se to – z povahy věci – bez rizika určitého anachronismu, že totiž budeme hodnotit minulé události prismatem současné teologie a kanonické legislativy. z tohoto pohledu se skutečně zdá, jakoby sám II. vatikánský koncil (1962–1965) dával hraběcím teologickým názorům v mnohém za pravdu. Tak např. jeho věroúčinná konstituce o Božím zjevení *Dei verbum* ze dne 18. 11. 1965 konstatuje, že „věřícím křesťanům musí být dokořán otevřen přístup k Písmu svatému“, a nejen duchovní, nýbrž výslovně i laici jsou sněmem (a to dokonce „naléhavě a důrazně“) vybízeni, „aby častým čtením Písma svatého získali nesmírně cenné poznání Ježíše Krista“. Dekret o ekumenismu *Unitatis redintegratio* ze dne 21. 11. 1964 nejen že styky s křesťany protestantských církví nezakazuje, ale na mnoha místech vybízí k ekumenické spolupráci s nimi a dokonce biskupům na celém světě doporučuje, aby účast věřících na ekumenické činnosti horlivě podporovali. Konstituce o posvátné liturgii *Sacrosanctum Concilium* ze dne 4. 12. 1963 dala všem biskupům možnost, aby v případech vymezených Apoštolským stolcem povolovali laikům přijímání pod obojí způsobou, a je třeba konstatovat, že následně vydaný Římský

5 In: Časopis Společnosti přátel starožitností, roč. 121 (2013), č. 2, s. 112–124, ISSN 1803-1382. Totéž je publikováno v mém sborníku *O hraběti Šporkovi, jeho Kuksu a Královédvorskou*, Červený Kostelec 2020, s. 41–61.

misál ve své úvodní instrukci tyto případy „kalicha pro laiky“ vymezil značně extenzivně. Táž konstituce stanovila, aby byly podstatně zjednodušeny liturgické obřady, jež se už Šporkovi zdály přebujelé a málo srozumitelné. Dogmatická konstituce o církvi *Lumen gentium* ze dne 21. 11. 1964 přirozeně potvrzuje význam úcty svatých, nicméně upozorňuje, že „pravé uctívání svatých nezáleží ani tak v množství vnějších úkonů, nýbrž v síle naší čínorodé lásky, se kterou hledáme (...) v jejich životě příklad“, a požaduje, aby v této oblasti byla vymýcena nebo opravena všechna „zneužívání, výstřelky nebo nedostatky, jestliže se tu a tam vloudily“. Obdobně mluví ostatně již zmíněná konstituce o liturgii, když žádá, aby obrazy svatých byly v kostelích umístěny jen ve vhodném počtu a uspořádání, aby „nevedly k zbožnosti nezdravé“ – to všechno jsou ony „tretky“, které Šporkovi na liturgii vadily. Ve výčtu bychom mohli pokračovat.

Jak je ovšem z tohoto výčtu patrné, nejedná se jen o záležitosti dogmatické (a jen proti nim může směřovat hereze), nýbrž i disciplinární povahy. Že se za téměř tři sta let značným (byť nikoli podstatným) způsobem změnila církevní disciplína (tedy kanonickoprávní úprava) je nasnadě a je to pochopitelné. Ale třebaže se nezměnila ani ona pověstná iota na dogmatech samých, jež byla ve Šporkově době už definována, přesto lze za cenu nutného zjednodušení říci, že se ve společenství církve změnilo a per *divinam inspirationem* i prohloubilo jejich chápání.

To ovšem znamená, že to, co je dnes pojímáno jako samozřejmost, mohlo být ve Šporkově době podezřelým z hereze. Demonstrujme to na jediném (a to typicky „českém“) příkladu: pokud by dnes někdo plédoval za zcela neomezené přijímání z kalicha pro laiky, bylo by to posuzováno za jeho iniciativu *de lege ferenda* (a také skutečně jde o otázku disciplinární povahy), a nikoho by nenapadlo podezírat takového člověka z eucharistického bludu. Jinak tomu bylo přirozeně ve Šporkově době, kdy (díky reformaci) obživla *haeresis Bohemorum*, hlásající tezi Jakoubka ze Stříbra, že totiž jen přijímání pod obojí způsobou (*sub utraque specie*) je plnohodnotnou účastí na eucharistii, jak si ji Ježíš přál.

Je tedy obtížné a dnes už vlastně nemožné předvídat, jak by tehdejší soud církevní (a popř. i následně soud světský) rozhodl, kdyby královský prokurátor využil své možnosti a žalobu pro kacířství na Šporka podal. Ctěme tedy (a to také poněkud anachronisticky) i ve Šporkově případě princip presumpce neviny a dejme víru jeho prohlášení v dopisu císařskému zpovědníkovi P. Jiřímu Vitu Tönnemannovi SJ ze dne 7. 6. 1731, že ho nikdy ani nenapadlo odchýlit se od samospasitelné katolické církve.«

A k druhé otázce – po spravedlnosti rozsudku: ten svědčí o vysoké právní kultuře, která tehdy u Většího zemského soudu panovala. S výhradou toho, co bylo výše uvedeno, jej lze považovat za spravedlivý. Důkazní řízení bylo prováděno korektně, důkladně a nepodjatě. Sám výrok rozsudku je možno chápat – alespoň oproti požadavkům žalujícího královského fisku – jako mírný. Vedle téměř povinné stavovské solidarity, která u zemského soudu patrně přetrvávala ještě z dob stavovské monarchie, zde patrně sehrála roli i skutečnost, že šlo o bezprecedentní případ, kdy byl za kacířství a jeho šíření souzen příslušník panského stavu.

4. Tvoje kniha o P. Vladimíru Matějкови z roku 2018 vyznívá i dle Tvých slov jako splacení dluhu. Kým byl pro Tebe tento pozoruhodný kněz královéhradecké diecéze?

Ano, je to skutečně tak; jsem a zůstanu jeho velkým dlužníkem. Nechci opakovat to, co jsem v této publikaci napsal, ale jen v maximální možné stručnosti:

Hlínecký rodák P. Vladimír Matějka (1921–1990) po maturitě na gymnáziu v Chotěboři nastoupil do královéhradeckého semináře a v roce 1948 byl tehdejším hradeckým biskupem Mons. Mořicem Pichou vysvěcen na kněze. Jiná studia (s nevýznamnou výjimkou krátkého pobytu v Římě) nekonal, a přesto byl nesmírně teologicky vzdělaným i jazykově vybaveným (latina, němčina, franština) duchovním; to vypovídá i o mimořádně vysoké úrovni, kterou v oněch nelehkých dobách královéhradecké kněžské učiliště muselo mít. Následně působil v různých farnostech královéhradecké diecéze. Pro svou kněžskou činnost a věrnost církvi i diecéznímu biskupovi Mons. Karlu Otčenášкови se dostal k nechvalně známým Pomocným technickým praporům (PTP), jakýmsi vojenským táborem nucených prací pro politicky nespolehlivé osoby, a nakonec i do vězení. Po propuštění pak musel vykonávat civilní (dělnické) zaměstnání, protože mu byl orgány státní církevní správy odpirán tzv. státní souhlas k výkonu duchovenské činnosti. Já jsem ho poznal v době, kdy už mohl jako kněz být činný alespoň u sester, pečujících v kukském hospitálu o „přestárlé“ (jak se tehdy nepříliš šetrně říkalo) osoby – tam zřejmě podle názoru státní správy nebylo po ideologické stránce mnoho co zkazit. Teprve později mohl působit i jako administrátor farností Choustníkovo Hradiště, Vlčkovice v Podkrkonoší a Kocbeře na Královédvorskú. Jezuita P. Jan Rybář,⁶ kterého následně budu častěji citovat a který léta působil také právě na Trutnovsku, uvádí, že P. Vladimír byl v roce 1968 (ještě s P. Janem Honsů) navržen na biskupa (zřejmě pomocného – v královéhradecké diecézi). Dnes to asi už nejde ověřit, ale nemám důvodu o pravdivosti této informace pochybovat, stejně jako o tom, že by v takovém případě rozmnožil řady svatých biskupů. Škoda jen, že k tomu kvůli invazi vojsk Varšavské smlouvy a následující „normalizaci“ nemohlo dojít.

Vděčím mu za to, že se mi každé prázdniny obětavě věnoval: půjčoval mi katolickou literaturu, která tehdy (až do „Pražského jara“) prakticky nebyla dostupná a mně zcela neznámá, seznamoval mě s životopisy „velkých“ svatých, s vybranými pasážemi z Písma apod.; nakonec mě začal učit i latinu. Spolu s touto výukou mě jakoby mimoděk vedl k praxi víry. Samozřejmě že mě to všechno zdržovalo od lumpů, kterých jsem se s kukskou mládeží s obdivuhodnou pravidelností účastnil; ale on měl takové kouzlo osobnosti a byl tak laskavý (samozřejmě nejen vůči mně), že mi toto „zdržování“ nejen nevadilo, nýbrž že jsem se na každé setkání s ním skutečně těšil. Dokonce jsem nebyl líný a každé ráno ve všední dny jsem mu (k jisté nelibosti babičky – „zase nás budeš budit!“) chodil ministrovat do kaple „v klášteře“, tedy v kukském hospitálu, kde pro tamní sestry celebraval už od 5,15 hod. (!). Kdo ví, jestli tehdy pomýšlel na to, že by ze mne jednou taky mohl být kněz – nikdy se o tom výslovně nevyjádřil; ale podezírám ho, že aspoň později takové postranní úmysly měl. Když jsem uvažoval o kněžské dráze, byl to přirozeně právě on jako

⁶ Viz BERÁNEK, Josef, *Hovory s Janem Rybářem. Deník venkovského faráře*, Praha 2016, s. 214.

sociální vzor obětavého pastýře, který nakonec rozhodl. A když jsem mu o prázdninách v roce 1970 sdělil, že mě právě přijali k premonstrátům, pamatuji se, že ho to potěšilo, vyprávěl mi o svatém Norbertovi a vybízel mě, abych si osvojil charisma řádu a zachovával mu věrnost (to u diecézních kněží zase nebylo až takovou samozřejmostí). Vděčím mu tedy vlastně (po Bohu) jak za svou víru, tak za své kněžské povolání, tak za podporu v úsilí o řeholní život; a to není málo.

Byl to kněz zlatého, ale bohužel příliš slabého srdce. Zemřel v nedožitých sedmdesáti letech v dubnu roku 1990, aniž si užil nedávno nabyté svobody, po které tolik toužil.

5. V knize o životě P. Matějky jsem našla tuto Tvou větu: „V té době už mě napadala prostá sice, ale logicky koherentní úvaha: proč chodit do kostela jen o prázdninách – v Praze jsou přece také kostely?! A tak jsem se rozhodl, že se i v Praze stanu pravidelným návštěvníkem bohoslužeb.“ (P. Vladimír Matějka, *Kněz královehradecké diecéze*, Praha 2018). Kolik Ti v té době asi bylo a kdo Tě v té době nejvíce ovlivnil?

V té době mi bylo snad nějakých třináct nebo čtrnáct let – v každém případě jsem ještě chodil na „měšťanku“. Vedle P. Vladimíra Matějky, který měl na to „ovlivňování“ jen dva měsíce letních prázdnin (které ovšem mistrně využíval), to byl následně v Praze P. Jiří Hájek, tehdejší sekretář biskupa-apoštolského administrátora pražského Františka Tomáška, současně rektor kostela sv. Jana Nepomuckého na Hradčanech a pozdější farář v Praze 10 – Vršovicích. Pak to byl (rovněž ve Vršovicích) ThDr. Oto Mádr, který tam působil jako výpomocný duchovní,⁷ a nezapomenutelný farář u Matky Boží před Týnem na Starém Městě pražském Mons. Jiří Reinsberg. Když jsem pak léta bydlel v Dejvicích, často jsem se stýkal i s tamním laskavým farářem u sv. Matěje P. Janem Macháčem (jeho doménou nebyla ani tak teologie, jako spíše dobrota srdce, a té si jeho farnici velmi vážili). Také jsem jednou týdně chodíval k salesiánům na Příkopy do kostela Svatého Kříže (farářem tam byl P. Josef Kubín, kaplanem, tuším, P. Václav Komárek) – hrávala tam na kytary tehdy velmi populární katolická mládežnická hudební skupina *Giovanni* a dokonce se tam promítaly katolické filmy. z premonstrátů mě pak (od roku 1970) měli „na starosti“ P. Gabriel Vlastimil Kofroň, tehdejší představený kanonie a děkan v Milevsku, a P. Bernard Břetislav Mokrý, farář v Praze na Strahově. Snad jsem na nikoho z té doby nezapomněl. Po této stránce o mne tedy bylo díky Boží prozřetelnosti téměř exkluzivně postaráno; všem jim i mnoha dalším z pozdější doby jsem za mnoho vděčný.

6. Vstoupil jsi do noviciátu kanonie strahovských premonstrátů o prázdninách roku 1970. Mužské řády byly přitom od dubna 1950 oficiálně zrušeny komunistickou diktaturou. Jak bylo vůbec možné, v roce 1970 vstoupit do

⁷ Po „sametové revoluci“ jsem s ním učil na Katolické teologické fakultě UK. V roce 2007 mě Mons. Mádr přizval do prestižní poroty pro udělení po něm pojmenované ceny za nejlepší článek mladých autorů v tehdy vydávaných *Teologických textech* (spolu s kardinálem Tomášem Špidlíkem či profesory Karlem Skalickým a Mikulášem Lobkowiczem). Dodnes si této nezasloužené pocty velmi vážím.

noviciátu? Proč jsi zamířil zrovna ke strahovským premonstrátům? Jak probíhal tvůj noviciát a za jakých okolností jsi skládal řeholní sliby?

Tady bych to upřesnil: v dubnu roku 1950 byly mužské řehole násilně zlikvidovány policejním zásahem Státní bezpečnosti (v rámci tzv. „Akce K“ – zábor klášterů), ale formálně nikdy zrušeny nebyly, proto také ještě v prosinci roku 1989 tehdejší Federální shromáždění (= celorepublikový socialistický „parlament“) na společném zasedání obou komor pouze deklarovalo legálnost obnoveného působení řeholních společností v Československu. Nicméně praktikování řeholního života (zejména přijímání do řádu a skládání, resp. přijímání slibů) bylo, popř. mohlo být za komunismu považováno za trestný čin maření dozoru nad církvemi. Jenže v roce 1970, kdy ještě doznívalo „Pražské jaro“, se to ještě tak nebralo – a tak jsme v Milevsku i jinde po obláčce celkem veřejně chodili v hábitech. Něco takového by za dva roky později (1972), kdy jsem nastupoval do semináře v Litoměřicích, už nebylo představitelné. Dokonce jsme tam všichni museli podepsat, že nepatříme k žádné řeholi, jinak bychom ke studiu teologie nebyli přijati. Představený nám tehdy řekl, ať to klidně podepíšeme – on takové prohlášení stejně nikdo nebral vážně, ani představení v semináři ani „soudruzi“ ze státní správy.

V témže roce (1972) jsem skládal první (dočasně) řeholní sliby, ale to už z důvodu bezpečnosti před delegátem představeného kanonie – P. Martinem Malounem, který byl tehdy farářem v Klučenicích nedaleko Orlíka. V Milevsku už tenkrát nebylo bezpečno – prelát P. Gabriel byl tajnou policií pečlivě sledován; nějaký donašec prý bydlel hned naproti děkanství v bývalé tzv. latinské škole. Věčné sliby jsem ovšem v roce 1975 skládal už zase v milevské bazilice do rukou P. Gabriela. Důvodem zřejmě bylo, že tehdy, za tzv. „normalizace“, už Státní bezpečnost sledovala z kněží kdekoho (řeholníky tím spíše), a P. Gabriel nechtěl vystavit nebezpečí ještě někoho dalšího coby delegáta. A to byl v padesátých letech dvakrát vězněn a odseřel si řadu let. Stručně řečeno, byl to ušlechtilý a neohrožený člověk. A díky němu strahovská kanonie oněch čtyřicet let komunismu personálně přežila a zůstala zachována kontinuita mezi starými bratry, kteří ještě zažili skutečný řeholní život v klášteře, a naši (tehdy mladou) řeholní generaci, která už dělala i noviciát „dálkově“ a nikdy vlastní život v klášteře nepoznala (ostatně vy, boromejky, jste to dělaly taky tak – s tímž požehnaným výsledkem). Právě z tohoto důvodu nás také po „revoluci“ nový představený kanonie k bydlení v klášteře moudře nenutil – kdo tam chtěl přijít, mohl; kdo ne, mohl být někde na faře.

No, a proč jsem zamířil zrovna k strahovským premonstrátům? Pamatuji se, že jsem se stručně z tehdy jen omezeně dostupných literárních zdrojů seznámil s hlavními řeholními společnostmi, které u nás působily, a vyšli z toho premonstráti – pro Pražáka přirozeně ti strahovští. Konvenoval mi „kanovnícký“ způsob života, nakolik jsem ho tehdy vůbec mohl nahlédnout: zejména akcent na latinskou chórovou modlitbu (modlitba breviáře mě vůbec vždycky těšila a nikdy jsem ji nepovažoval za obtížnou povinnost) a vazba na jeden (pokud možno hezký) klášter – tedy tzv. *stabilitas in loco*. Nikdy jsem nebyl velký cestovatel, spíše jsem chtěl mít někde trvalé „doma“. A tak jsem na jaře roku 1970 jen tak – tedy nikoli pod vlivem a s doporučením nějakého premonstrátského kněze, jak to jinak bývalo obvyklé,

nýbrž prostě „z ulice“ – zašel na mši svatou do hradčanského kostela Nanebevzetí Panny Marie na Strahově, kde tehdy působil P. Bernard Mokřý, a po ní mu přednesl svou žádost. Byl dost překvapený a z pochopitelných důvodů i opatrný (sám si dost užil komunistické persekuce u PTP, a já jsem teoreticky mohl být provokatérem Státní bezpečnosti). Ale po nedlouhém čase mi sdělil, že mě z pověření administrátora kanonie může zatím přijmout do třetího řádu (což se v květnu toho roku také stalo, a už tehdy jsem přijal jméno Ignác), a budu-li mít zájem o noviciát, že musím jet za představeným kanonie, který tehdy spravoval farnosti v Milevsku a širokém okolí (že by mohl kněžsky působit v Praze nebo dokonce přímo na Strahově nepřipadalo ani tenkrát v úvahu). V červenci jsem tedy do Milevska skutečně odjel a 23. téhož měsíce, tedy tak po zhruba čtrnáctidenní „kandidatuře“ jsem byl spolu s dalším kandidátem⁸ oblečen do bílého roucha řádu sv. Norberta. Tak – přesně v polovině svých gymnaziálních studií – jsem začal onen (dnes by se řeklo) „distanční“ noviciát o prázdninách, a mimo ně o víkendech (v pátek po škole přeplněným autobusem do Milevska, v neděli navečer zpět do Prahy). P. Gabriel se nám, novicům, mezi nimiž byl už jako kněz i pozdější strahovský opat Michael Pojezdný, při všem svém obrovském vytížení v duchovní správě věnoval osobně; žádný novicmistr tehdy nebyl a z povahy okolností ani nemohl být. Všechno se nějak improvizovalo a neměl-li řád vyhynout, nešlo to jinak. Po revoluci se nějaký římský Monsignor (jméno už si samozřejmě nepamatuji) z kongregace pro řeholníky vyjádřil želivskému opatovi Vítu Tajovskému, že stejně všechny ty sliby za totalitu u nás byly vlastně neplatné kvůli absenci validního kanonického noviciátu, ale že to Řím následně právně sanoval, ovšem že u vědomí tehdejší mimořádné situace nebude dělat potíže nikomu, kdo by požádal o dispens od takto složených závazků.

Po dvou letech jsem složil dočasné sliby, ale o tom jsem už mluvil výše. Je samozřejmě otázka, nakolik sedmnáctiletý člověk může udělat nějaké skutečně zralé životní rozhodnutí; sedmnáctý rok věku je podle dnešního kanonického práva (tj. od roku 1983) minimálním věkem pro připuštění do noviciátu, tehdy ovšem – za účinnosti kodexu z roku 1917 – stačilo dokonce jenom patnáct let. Já jsem tehdy takové rozhodnutí udělal (nakolik bylo zralé, netroufám si soudit), a nikdy jsem necítil potřebu je měnit.

7. Vybral sis řeholní jméno podle zakladatele jezuitů, svatého Ignáce z Loyoly – co Tě k tomu vedlo a jaký je Tvůj vztah k Tvému řeholnímu patronovi?

Jako první mě snad tehdy zaujal článek P. Františka Mikuláška SJ o sv. Ignácovi v Cyrilometodějském kalendáři (snad z roku 1968 či 1969? – už nevím). Byla mi sympatická jeho prostá („ne-intelektuální“) cesta ke konverzi – já jsem se k ní dostal také tak trochu prostřednictvím životopisů vybraných svatých, které mi ovšem cíleně půjčoval P. Matějka. Fascinovalo mě také, co on i jeho duchovní synové dokázali pro církev udělat – i tady u nás v Čechách, o misijních oblastech

⁸ Je to můj dlouholetý přítel Karel Sádlo, kterého si vážím jako málokoho jiného. Sice řád po vypršení dočasných slibů opustil, oženil se a založil početnou křesťanskou rodinu, ale už léta požehnaně působí jako trvalý jáhen právě v tomto jihočeském regionu.

nemluvě. Když jsem následně požádal o přijetí na Strahov a mohl si vybrat jméno, zvolil jsem si tedy právě to Loyolovo.

S jezuity jsem se také zprostředkovaně „znal“ přes Žireč, obec, která leží neda-leko od Kuksu směrem na Dvůr Králové. Jezuiti tam až do svého zrušení roku 1773 papežem Klementem XIV. měli rezidenci, při níž vystavěli nádherný barokní kostel sv. Anny. V jeho hlavní lodi je jako první vpravo situován oltář svatého Ignáce; dodnes se před ním nezapomenu pomodlit, kdykoli do Žirče zajedu. Ve Šporkově době bydlel v žirečské jezuitské rezidenci i známý P. Antonín Koniáš.

Někdy bývám dotazován, proč jsem si tedy navzdory oblíbě sv. Ignác vybral premonstrátský, a nikoli jezuitský řád. Tak trochu žertem říkávám, že už jsem si tenkrát spočítal, že sv. Ignác by mne z řádu tak asi do týdne vyhodil. Vlastně jsem (a jistě správně) už tehdy odhadl, že na takový život bych prostě neměl. Když jsem ovšem později studoval životopis sv. Norberta, dospěl jsem k závěru, že ten by mě zřejmě brzy propustil taky. Ale jeho nástupci v opatském úřadu evidentně nebyli tak přísní. Jmenovitě P. Gabriel Kofroň měl se mnou jako s novicem a alumnem trpělivost přímo božskou.

8. Pracoval jsi v 70. letech v obchodním a pak ve výrobním oddělení České katolické Charity – Chrámové službě. Co bylo náplní Tvé práce a jak vzpomínáš na tuto dobu? Mohl jsi v té době třeba cestovat někam do ciziny?

Vzpomínám na tu dobu rád, už kvůli tomu, že jsem byl mladý a všechno šlo tak nějak hladčeji. I tam, v České katolické Charitě, se dalo (jako ostatně téměř všude) udělat kus dobré práce – pro církve i pro jednotlivé zaměstnance.

Je ovšem třeba rozlišovat. Česká katolická Charita se tehdy členila na dvě sekce: Na tzv. „sociální charitu“ a na „chrámovou službu“. Ta první zajišťovala po provozní stránce chod charitních domovů pro staré sestry a pro duchovní. Ne že by si to církve a jednotlivé řehole neuměly zajistit samy, ale to tehdy nebylo dovoleno. Vedoucí charitních domovů byli zásadně „soudruzi“ (nejednou vysloužilí estébáci), a kromě provozních záležitostí obstarávali zejména dohled nad řeholnicemi – včetně toho, aby se tam nepohybovala mladá děvčata – kandidátky (byli mezi nimi ovšem samozřejmě i takoví, kteří se upřímně snažili sestrám pomoci). Celkem smutným příkladem takového „koncentráku pro sestry“ různých řeholních společností byl obrovský charitní domov v Bílé Vodě u Javorníka na samých hranicích s Polskem; větší zapadákov byste na mapě naší republiky sotva našli. To všechno ale fakticky neřídilo vedení Charity, nýbrž jí nadřízený Sekretariát pro věci církevní (říkali jsme tomu „PVC“) na Ministerstvu kultury ČSR⁹ (resp. jeho prostřednictvím sama tajná policie čili Státní bezpečnost); to byl tedy úřad k pomilování...

Já jsem byl zaměstnán v té druhé, civilní složce, která s vlastní charitativní činností neměla kromě názvu nic společného. Do mé kompetence patřila výroba hostií (Broumov, pak Bílá Voda) a mešního vína (arcibiskupské sklepy v Kroměříži), výroba a restaurování parament v Jablonném nad Orlicí a v Javorníku u Jeseníku), dřevozavod v Červeném Kostelci (bývalá a pak znárodněná firma známého parapsy-

⁹ Dnes je to odbor církví na Ministerstvu kultury ČR, ale jeho pracovní náplň je úplně odlišná; to už by ovšem byla jiná kapitola.

chologa Břetislava Kafky), který zajišťoval opravy dřevěných chrámových interiérů po celé republice, řezbu soch, křížů, pozlacovačské práce apod., a konečně drobná kovovýroba v Praze (výroba, opravy a zlacení kovových bohoslužebných předmětů). Měli jsme i učňovská střediska (v Praze, v Červeném Kostelci a v Javorníku u notredamek – to posledně uvedené leželo soudruhům nikoli bez důvodů zvláště v žaludku). Vedle toho mi podléhala i síť prodejen devocionálií po celých Čechách a na Moravě. Dohromady to obnášelo kolem 130 zaměstnanců, takže jsem se nenudil. Byli to vesměs prima lidé (jak řádové sestry, tak „civilové“), ti v uměleckých řemeslech mívali vysokou odbornou kvalifikaci a všichni pracovali za mizerné diskriminační platy; řada z nich ze skutečné lásky k církvi. S některými z nich udržuju přátelské styky doposud, mnoho jich už je na pravdě Boží – vždyť je to už 35 let, co jsem z Charity odešel. Jmenovitě bych rád uvedl alespoň svého přítele Václava Vaška, který (snad od roku 1968) vedl charitní vydavatelství. Jeho dvoudílnou publikaci *Neumlčená. Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce*¹⁰ mohu všem mladým rád doporučit; je skvělým popisem života komunistickým režimem pronásledované katolické církve u nás.

Ředitelé Charity dělal po dlouhá léta kanovník P. Jan Mára, O.Cr. Po revoluci na něj z „duchovního disentu“ dost kydali špinu, ale byl to hodný člověk. Nikomu neublížil, a když mohl, tak pomohl. Moc toho ovšem nemohl; jak jsem říkal – Charita byla pod tuhým dozorem Sekretariátu pro věci církevní. Osobně to byl velmi zbožný kněz, upřímně přesvědčený o užitečnosti své „mírové činnosti“. Ale to ať soudí Pán Bůh...

Do ciziny jsem mohl cestovat jako všichni ostatní „kádrově nespolehliví“, tedy jen do tzv. „východního bloku“, a ono to nakonec stačilo. Na „Západ“ jsem to zkusil jen jednou – to jsem byl zrovna na teologické fakultě v Litoměřicích. Chtěl jsem navštívit bratry v našich kláštrech v Belgii a Holandsku, které patří k personálně největším a od nichž jsem tehdy obdržel pozvání. Každý bohoslovec, který chtěl vycestovat mimo východní blok, musel mít žádost o tzv. „výjezdní doložku“¹¹ před jejím podáním doporučenou od tajemníka (ne od děkana!) fakulty; tím byl tehdy pan (soudruh) Josef Souhrada. Když jsem za ním s vyplněným blanketem přišel, tak trochu útrpně se na mne podíval a řekl něco ve smyslu: „To jsem si o vás, pane Hrdino, myslel, že jste chytřejší...“ Žádost mi sice podepsal a tím i doporučil, ale ta byla následně ministerstvem vnitra podle očekávání zamítnuta. Tak jsem pochopil situaci a o vycestování na „Západ“ jsem se až do konce totality ani nepokoušel.

V praxi jsem své zahraniční výjezdy omezil na Polsko v souvislosti s kněžským svěcením (viz níže otázku č. 18) a na NDR (= tehdejší Německá demokratická republika, tzv. „Východní Německo“). Tady byl cílem mých častějších cest (vedle návštěvy přátel – zejména lipských oratoriánů) především dovoz teologické literatury, které bylo v Čechách žalostně málo – komunistický režim její vydání prakticky nepovoloval. A tak, nemělo-li se zůstat u skript (jinak vesměs kvalitních) z bohoslovecké fakulty v Litoměřicích, bylo třeba porozhlédnout se jinde – konkrétně právě v Polsku a v Německu, kde byly i v tomto ohledu pro církev daleko příznivější poměry. Jenže polsky jsem neuměl (a neumím do dneška), takže zbývala literatura němec-

10 Praha 1990.

11 Pro mladé, kteří to nepamatují a (naštěstí) si to možná ani neumějí představit: výjezdní doložka byla správním rozhodnutím ministerstva vnitra, bez něž nebylo možno vycestovat „na Západ“ – tedy „za železnou oponu“. Na kladné vyřízení žádosti o jeho vydání nebyl žádný právní nárok.

ká. Tu produkovalo lipské vydavatelství St. Benno-Verlag Leipzig. Často šlo o licence ze „Západního Německa“ (nejčastěji pak z nakladatelství Herder-Verlag), ale to celníkům na hranicích nevadilo: hlavně že to bylo vytištěno ne „na Západě“, nýbrž ve spřátelené socialistické zemi. A Němci měli teologické literatury (a to vynikající!) vlastní i přeložené dost, takže se mi podařilo vytvořit si doma malou, ale pěknou knihovničku z knih renomovaných teologů (často koncilových teologických poradců a vesměs jezuitů či dominikánů), jako byli Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Hans Küng, Joseph Ratzinger (pozdější papež Benedikt XVI.), Mark Schoof,¹² Piet Schoonenberg, Yves Congar, Maria-Dominique Chenu, Jeane Daniélou a řada dalších hvězd na tehdejší teologickém nebi. „Hltal“ jsem i publikace od charismatického jezuitského teologa a paleontologa Pierra Teilharda de Chardin – dvě z nich se tehdy podařilo vydat i česky.¹³ Moc mi při studiu pomohl rozsáhlý biblický slovník od Herberta Haaga (*Bibellexikon*). Z kanonického práva byla tehdy v němčině k dispozici jediná publikace freiburského oficiála Norberta Rufa *Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen CIC für die Praxis erläutert* (1985);¹⁴ nebyla to sice (jak už z názvu vyplývá) žádná věda, nýbrž spíše praktická příručka, ale i za to jsem byl vděčný. To vše díky St. Benno-Verlagu v Lipsku.

9. Ve Tvé revidované verzi našeho rozhovoru jsem se s překvapením dočetla, že ses kromě obvyklých sportů v mládí věnoval také parašutismu, a jak říkáš, provozoval jsi tento sport „na černo“. Můžu se zeptat, co Tě k tomuto ne úplně bezpečnému sportu táhlo a čím jsi vlastně chtěl být jako malý kluk?

K té první části otázky – to se čtenáři asi dost nasmějí. Jako mladík jsem viděl film, který se jmenoval *Fathom* (takové pitomosti si pamatuji). Hlavní roli tam hrála krásná žena Raquel Welchová, která ve filmu mimo jiné skákala s padákem z letadla. A už to bylo – myslím, že svůj motiv nemusím dále rozebírat... Vyhledal jsem si tedy v tehdejší Svazarmu¹⁵ příslušný aeroklub a přihlásil se do ročního kurzu paradesantního výcviku. Teorie byla ve škole primátora Vacka v „Jammertalu“, praxe na sportovním letišti v Letňanech. Celý základní výcvik včetně tří seskoků stál tehdy 90 Kčs (= korun československých). Podmínkou výcviku byl ovšem u nezletilých souhlas rodičů, a to byl i můj případ, resp. problém. Jenže souhlas matky nebylo lze předpokládat, tak jsem se jaksi uchýlil k napodobení jejího podpisu (v tom jsem měl ostatně ze školy dobrou praxi). Věc nakonec s velkým kraválem praskla. Matka si stěžovala i své sestře do San Francisca, jaký že jsem pitomec, a teta (velmi energická žena) mi napsala, abych téhle „šilenosti“ okamžitě zanechal.

12 Jeho vynikající knihu *Výzva nového věku. Od Neumannova k Janu XXIII.* se dokonce ještě v roce 1971 podařilo vydat nakladatelství Vyšehrad.

13 *Chut' žít* (Praha: Vyšehrad, 1970) a *Místo člověka v přírodě* (Praha: Svoboda, 1967).

14 Kniha hned v roce 1990/91 vyšla (poněkud zkráceně) na obnovené bohoslovecké fakultě v Olomouci jako dvoudílná skripta pro potřebu posluchačů bohosloveckých fakult (*Právo katolické církve. Studijní texty bohosloveckých fakult*) – snad v překladu prof. Rajmunda Tretery (to nevím jistě).

15 Svaz pro spolupráci s armádou; šlo o brannou organizaci, která formou zájmové činnosti přispívala k branné schopnosti zvláště mládeže. Ta měla mnoho do sebe, jakkoli po „revoluci“ byla zrušena stejně jako některé jiné osvědčené instituce. Byla financována ze státního rozpočtu a umožňovala sportovní aktivity i těm, kteří by na ně dneska zdaleka neměli peníze.

Jenže když se to dověděl její manžel (takto bývalý anglický válečný pilot z RAF), poslal mi taky dopis, kde mé paradesantní aktivity naopak chválil a doporučoval mi, abych si udělal i pilotní zkoušky aspoň na plachťák. Když se to provalilo, byl z toho v Americe málem rodinný rozvrat. Věc se vyřešila sama mým nástupem na bohosloveckou fakultu do Litoměřic – tam prostě tento sport provozovat nešlo.

Jen se chci ohradit proti tvrzení, že jde o „ne úplně bezpečný sport“. Asi žádný sport (kromě šachů) není úplně bezpečný. Ale čistě statisticky patří parašutismus mezi ty nejbezpečnější.

A čím jsem chtěl jako malý kluk být? Tyhle profesní úvahy se střídaly. V úvahu připadal popelář (líbilo se mi, jak se vozil na stupátku u popelářského vozu), jindy kominík (mohl být beztrestně špinavý), později sportovec „z povolání“ (na gymnázium jsem šel z donucení a studium jsem považoval za zbytečnou křivdu na mně páchanou). Nic z toho se mi nespĺnilo, ale nijak to nereklamuji.

II. O právních vědách

10. Kolem roku 1980 jsi začal studovat práva na Právnické fakultě Univerzity Karlovy – co Tě k tomu přivedlo?

Přivedla mě k tomu náhoda (existuje-li vůbec jaká) a tak trochu donucení. Jak jsem uvedl v odpovědi na předchozí otázku, pracoval jsem v tehdy v České katolické Charitě, tedy v organizaci přímo řízené tehdejším Ministerstvem kultury ČSR. A to tenkrát vydalo nový mzdový předpis, podle něž se na mou funkci vyžadovala vysoká škola ekonomického nebo právnického směru – mohl jsem si tedy vybrat obor, ale studovat jsem musel. Kamarád mi opatřil otázky k přijímacím zkouškám z předcházejícího roku na ekonomickou fakultu, a když jsem víc než polovinu z nich vůbec nerozuměl (popř. je ani neuměl přečíst), padla moje volba celkem jednoduše na práva.

Byl zde ovšem jeden problém, a sice silný „převis“: uchazečů o dálkové studium bylo podstatně více než přijímaných. Vyžadovalo se tehdy samozřejmě doporučení zaměstnavatele, a jak se moudře vyjádřila tehdejší náměstkyně ředitele Charity dr. Vlasta Prchliková, s tím mým by se na právnické fakultě se mnou vůbec nebavili: měli jsme totiž na kulatém firemním razítku planoucí Božské srdce Páně, z něhož vyrůstal kříž, a kolem nápis „Česká katolická Charita“... A tak zařídila, že mi na tu žádost o přijetí dal razítko náš nadřízený orgán, tj. ministerstvo kultury. To zabralo, takže jsem byl v roce 1982 ke studiu přijat. Navíc jsem se později dověděl, že jsem udělal velmi dobře přijímací zkoušky, ale to samo o sobě by tenkrát málo znamenalo.

A ačkoli jsem na to nebyl Tebou přímo tázán, rád bych řekl, že na tu dobu studia „komunistických práv“ rád vzpomínám (ostatně, ona tenkrát jiná práva než ta komunistická nebyla). Měl jsem řadu vynikajících učitelů (na Katedře dějin státu a práva téměř bez výjimky) a hodně mě naučili. Samozřejmě, že v tehdejší pedagogickém sboru byly i prapodivné existence (zejm. na tzv. Ústavu marxismu-leninismu při UK) – ale to jsou na dnešních vysokých školách také. Kdo nebyl hloupý a chtěl se něco naučit, měl i tenkrát tu možnost; a blbec zůstane blbcem, i kdyby studoval práva v Boloni nebo na Sorbonně.

11. Tvé další studium církevního práva jsi zakončil doktorátem na fakultě kanonického práva v polském Lublinu v 90. letech – jak probíhalo Tvé studium v Polsku a jaké máš na tuto dobu nejsilnější vzpomínky?

Než mě pan kardinál Vlk v roce 1996 jmenoval soudcem tehdejšího Interdiocézního církevního soudu v Praze, jehož byl jako arcibiskup v místě sídla soudu ustanoven moderátorem, musel pro mne na Apoštolské signatuře žádat o dispens od licenciátu kanonického práva. Byl jsem sice absolventem právnické fakulty a měl jsem i doktorát práv, ale to v Římě nestačilo (dodnes nechápu proč; u práv-

níků by to přece mohly obstarat např. nějaké vyrovnávací či rozdílové zkoušky). Dispens jsem dostal s tím, že si mám vzdělání doplnit. Problém bylo, kde tak učinit: v Římě se dalo studovat jen prezenčně, Německo (Mnichov, Münster) bylo drahé i pro Němce, jinak výborný Pázmány Canon Law Institut v Budapešti byl přece jen spojen s určitou jazykovou překážkou a v Rakousku ani na Slovensku žádná fakulta kanonického práva nebyla (a není do dneška). Zbývalo Polsko – jmenovitě tisíc kilometrů vzdálená Katolická univerzita v Lublinu (KUL), konkrétně její Fakulta práva, kanonického práva a správy. Naštěstí díky iniciativě z Olomouce (zejm. pana arcibiskupa Jana Graubnera a jeho tehdejšího soudního vikáře Mons. Františka Poláška) došlo s vedením lublinské univerzity k dohodě, podle níž se přednášky měly konat ve Stojanově domě na Velehradě; tím se naše cesty do Lublinu minimalizovaly. Podal jsem tedy přihlášku ke studiu a byl jsem přijat; a tak jsem ve svém „jinošském“ věku (45 let) opět zasedl do školní škamny. Ale to jsem zdaleka nebyl nejstarší. Studoval s námi i tehdejší trnavský světící biskup Mons. Vladimír Filo; jediným privilegiem, které tam měl, bylo, že byl zkoušen sám – tedy nikoli spolu s dalším studentem či studenty.

Pro lublinské studium jsem měl dobrou průpravu: jak z Cyrilometodějské bohoslovecké fakulty v Litoměřicích (tady chci s vděčností vzpomenout zejm. profesora Miroslava Zedníčka – ten mě ale tenkrát neučil kanonické právo, nýbrž filosofii), tak z Právnické fakulty UK v Praze: tam se na Katedře dějin státu a práva učilo kanonické právo (téměř jaksi „ilegálně“), a to přirozeně zejména jeho dějiny, i za minulého režimu – např. pan profesor Stanislav Balík říkával, že přednášet právní dějiny a vynechat přitom kanonické právo by bylo možné asi tak, jako přednášet právní dějiny Sovětského svazu a vynechat při tom legislativu Velké říjnové socialistické revoluce. A ačkoli se to dneska zdá jako vtip, mohl jsem tenkrát psát diplomovou práci na téma „Bula *Unam sanctam* Bonifáce VIII.“ (obhájil jsem ji v roce 1987). Stejně tak vynikající byly přednášky z římského práva (to učil nezapomenutelný profesor Jaromír Kincl a spolu s ním Valentin Urfus, porevoluční děkan právnické fakulty). Z teorie státu a práva jsem dokonce složil rigorózní zkoušku. A mé zbytečné sebevědomí mi proto tenkrát našeptávalo, že už mne v Lublinu nemají mnoho co naučit (samozřejmě, že to nebyla tak úplně pravda). Tamní učitelé byli vesměs moc fajn, jen některým z nich trochu vadilo, že jsem se nesnažil mluvit polsky, a bylo mi to i vyčteno. Tak jsem poněkud drze navrhl, že můžeme mluvit latinsky – to na katolické univerzitě bylo dovoleno; a hned mi začali všechno rozumět...

Po licenciátu jsem se (z nízkých pohnutek, které zde nemohu zveřejnit) přihlásil na doktorské studium. Disertační práci jsem psal z konfesního práva na téma *Náboženská svoboda v právu České republiky* – ono je vždycky dobré vybrat si téma, ve kterém komise není „doma“. Jednoho z oponentů mi dělal nedávno (v říjnu 2021) zesnulý Mons. Edward Górecki, profesor kanonického práva ve Wrocławu a v Olomouci, nesmírně ušlechtilý a kolegiální člověk. Trochu to zaskřípalo až při obhajobě samé, když jsem předsedovi komise a tehdejšímu děkanovi právnické fakulty Antoni Dębińskému (jinak vynikajícím romanistovi) oponoval a naznačil mu, že teorie práva, do níž se pustil, není tak úplně jeho „parketa“; dokonce jsme na sebe trochu zvýšili hlas (dnes bych si takovou neomalenost odpustil, ale tenkrát jsem byl čerstvým docentem a myslel jsem si o sobě bůhví co). Ale všechno dobře

dopadlo – ostatně úspěch byl předem zaručený: před obhajobou mě můj laskavý školitel, pan profesor Henryk Misztal, takto vedoucí katedry konfesního a kanonizačního práva, upozornil, že v Lublinu bývá zvykem, že po obhajobě kandidát pozve členy komise do restaurace na pohoštění, a že jedna taková restaurace je na to v Lublinu už zavedená a že stačí to tam jít objednat... A tak jsem byl v roce 2004 promován doktorem právních věd v oblasti kanonického práva; promoce trvala skoro dvě hodiny (každý školitel si promoval své doktorandy), takže není divu, že jsem ke konci měl jistě potíže...

A jaké jsou mé nejsilnější vzpomínky na Lublin? Katolická univerzita v Lublinu – to byl pro nás, Čechy, úplně jiný svět. Obrovský univerzitní kampus, uprostřed univerzitní kostel. Když jsem tam byl poprvé, zrovna v poledne sloužili mši svatou. Kostel praskal ve švech a stovky studentů stály kolem. Když zazvonili před pozdvihováním, všichni padli na kolena (dnes už to tam prý také není takové). Vyučující byli vesměs příjemní vzdělaní lidé a zajímavě přednášeli, u zkoušek byli tolerantní (už kvůli určité jazykové bariéře). Dost tam vážla administrativa – především na vědeckém oddělení; to jsem na vlastní kůži poznal hlavně během doktorského studia (oni si prostě na nějaký „pruský“ pořádek moc nepotrpěli). Zapomněli mě dokonce obeslat i na promoci (tenkrát žádné webové stránky, z kterých bych se to mohl dovědět, ještě neexistovaly). Ale summa summarum: Rád na lublinská studia vzpomínám a vážím si jich – stejně jako učitelů, kteří tehdy (v licenciátním běhu) kvůli nám několikrát do roka vážili daleké cestování do Čech.

12. Představoval sis někdy, že ve svém životě strávíš tolik času jako vysokoškolský profesor církevního práva postupně nebo současně na několika univerzitách? Mám za to, že nejprve jsi začal učit v roce 1994 na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích – vzpomínáš si ještě, jak k tomu došlo?

No, něco takového jsem si skutečně aspoň za mlada nepředstavoval. Téměř do poloviny gymnázia (mimo jiné vynikajícího – v Praze Košířích) mě chození do školy nikterak nebavilo¹⁶ a představa, že bych v ní trávil ještě nějaký další čas po ukončení vlastního vzdělání, mi byla úplně cizí (spíše by mě děsila). Ale osudu se zachtělo jinak. Na teologii už mě studium zajímalo, a později na právech také. A tak jsem do „porevoluční“ doby vstoupil se solidními znalostmi jak práva kanonického, tak světského.

Právníků, kteří by znali toto „obojí právo“ (*jus utrumque*), nebylo tehdy mnoho. Jedním z nich byl pozdější profesor Rajmund Jiří Tretera OP (* 1940). Ten už tehdy ovšem učil jak na teologii v Českých Budějovicích, tak i na právnických fakultách v Praze a v Brně, a už to prostě nestíhal. Proto mě tehdy požádal, zda bych se výuky práva na teologické fakultě JU neujal. A tak jsem tam učil jako externista dva roky (1994–1996) základy práva (hlavně konfesního), a také ty „nejzákladnější základy“ obecné teorie práva, aby posluchači vůbec věděli, co to právo je a jak zhru-

¹⁶ Tehdy bych se vši odpovědností podepsal, co později tak upřímně vyjádřil v téměř „střelné modlitbě“ můj oblíbený bělohorský spisovatel a sochař Jiří Sehnal, když se chýlila ke konci doba letních prázdnin a výuka byla prede dveřmi: „Bože, jak já tu školu nenáviděl!“ (cit. dílo, s. 154). Jestli mě dnes něco mrzí, tak to je, že jsem se na základní a střední škole víc neučil. Metanoia – pozdní lítost...

ba ve společnosti (občanské i církevní) funguje. Teprve následně jsem začal učit na Fakultě právnické Západočeské univerzity v Plzni a pak i na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze – ale o tom blíže v odpovědích na další otázky.

13. Víím z vlastní zkušenosti, že na začátku 90. let byl na teologických fakultách stálý nedostatek nových studijních skript (z církevního práva byly v Praze zpočátku dostupné jen známé „Zedníčkovy apokryfy“). Byla studijní skripta pro posluchače skutečně Tvou první publikací?

Jak jsem právě řekl, začal jsem učit nejprve na Teologické fakultě JU v Českých Budějovicích. Studijních textů pro obor kanonického práva tehdy v češtině skutečně bylo poskrovnu – vlastně jen dvě: Treterovo *Církevní právo*¹⁷ (tzv. „oranžová knížka“, jak ji sám autor nazval), které ovšem bylo „šité na míru“ spíše právnickým fakultám, a Góreckého vynikající dvoudílná skripta *Obecné normy CIC*¹⁸ – ta se ale týkala jen první knihy Kodexu. Pan profesor Zedníček skutečně na psaní nebyl – kromě několika vydaných článků snad jen jednou „autorizoval“ zápisky pořízené z jeho přednášek (to budou ty „Zedníčkovy apokryfy“). A tak jsem pro své českobudějovické posluchače narychlo „spíchnul“ coby první pomoc útlá skripta (o 88 stránkách) *Učební text k výuce základů sekulárního práva*¹⁹ jako jakýsi úvod do studia právních disciplín. Vydal jej pro jednoduchost strahovský klášter a s ochotou i obdivuhodnou rychlostí jej tehdy vytiskl Ústav jaderných informací (!) Zbraslav. Tehdejší ředitelce ústavu paní Ing. Jiřině Pavlíčkové jsem za to dodnes vděčný – i tady platilo: *Bis dat qui cito dat* („Kdo rychle dává, dvakrát dává“).

Ještě tak trochu pod časovým tlakem jsem pak pro posluchače plzeňských práv vydal trojdílná skripta z kanonického práva: dějiny a teorii (ve spoluautorství s prof. Stanislavem Balíkem),²⁰ platné právo²¹ a konečně chrestomatii.²² Následně (v roce 2002) mi tehdejší prestižní právnické nakladatelství EUROLEX Bohemia v Praze, vedené tehdy mým pozdějším kamarádem Ing. Petrem Havlíkem z Dobříchovic, na doporučení dr. Zdeňka Masopusta vydalo monografii *Kanonické právo*, která je – po nezbytných úpravách v dalších vydáních²³ – v užívání doposud. Nově byla vydána rozšířená chrestomatie²⁴ a nakonec vyšla (ve spolupráci s Milošem Szabo) i rozsáhlá samostatná učebnice kanonickoprávní teorie.²⁵ Posluchači teologických fakult jsou tedy v současné době učebními pomůckami v českém jazyce vybaveni nadstandard-

17 TRETERA, Jiří Rajmund, *Církevní právo*, Praha: Nakladatelství Jan Krigl, 1993. Po čase vyšla v témže nakladatelství v rozšířeném vydání (ve spolupráci s doc. Stanislavem Příbylem) jako *Konfesní právo a církevní právo*, Praha 1997.

18 GÓRECKI, Edward, *Obecné normy Kodexu kanonického práva Jana Pavla II.*, Olomouc 1993 (I. část) a 1994 (II. část). Vydavatelem obou částí byla Matice cyrilometodějská, s. r. o.

19 Praha 1995.

20 *Kanonické právo. Dějiny, teorie a obecná část*, Plzeň: Vydavatelství Západočeské univerzity, 1997.

21 *Kanonické právo. Zvláštní část*, Plzeň: Vydavatelství Západočeské univerzity, 1996.

22 *Texty ke studiu kanonického práva*, Plzeň: Vydavatelství Západočeské univerzity, 1998.

23 *Kanonické právo. Dějiny pramenů, teorie, platné právo*, Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2011.

24 *Prameny ke studiu kanonického práva*, Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2007.

25 *Teorie kanonického práva*, Praha: UK, Nakladatelství KAROLINUM, 2018.

ním způsobem, nehledě k téměř neomezeným možnostem dovozu právnické literatury ze zahraničí. To by konečně dnes mělo být samozřejmostí.

14. Jak vzpomínáš na svoje mnoholeté pedagogické působení na Právnické fakultě veřejnoprávní Západočeské univerzity v Plzni? Jaký vidíš hlavní rozdíl mezi prostředím nebo studenty právnické a teologické fakulty?

V roce 1996 se JUDr. Miroslav Černý na Fakultě právnické Západočeské univerzity v Plzni, kde do té doby učil kanonické právo, ujal přednášek z práva římského. A tak mě tehdejší děkan právnické fakulty JUDr. Vladimír Balaš požádal, abych tam kanonické právo přednášel já. Rád jsem vyhověl a začal jsem tam učit – nejdřív jako externista, pak jako řádný člen Katedry právních dějin. Tu tehdy vedl můj bývalý učitel z Prahy, výše zmíněný pan profesor Stanislav Balík. Vůbec jsem v Plzni působil s řadou svých bývalých pražských učitelů – nyní už kolegů (jistě nemusím zdůrazňovat, jak mi to tehdy lichotilo!). Vzájemné vztahy mezi učiteli ve škole (nebo alespoň na naší katedře) se blížily optimu, a to v akademické sféře není nic samozřejmého. Dnes, kdy už nepřednáším a na katedře jen figuruji (jsem tedy cosi jako „akademický pracovník-figurant“) na to rád a vděčně vzpomínám.

Tato dodnes výborná právnická fakulta (alespoň měřeno jak výsledky domácích i mezinárodních studentských soutěží, tak četnými ohlasy z praxe), byla později vinou některých tehdejších bezcharakterních politiků a úředníků i prodejných redaktorů dehonestována způsobem, který v porevoluční historii nemá obdoby (svrbí mě jazyk, abych uvedl konkrétní jména). Tato fakulta, součást mladé („porevoluční“) veřejnoprávní Západočeské univerzity v Plzni, totiž měla být „privatizována“ – měla se z ní stát soukromá škola práva, která by za vydatné školné poskytovala úplné právnické vzdělání; komu v první řadě, to si lze snadno domyslet. Akademická obec (učitelé v nebývalé shodě se studenty) se s tím však odmítla smířit. Veřejně nás na manifestačním shromáždění před budovou fakulty v Sadech Pětatřicátníků podpořil i tehdejší plzeňský biskup Mons. František Radkovský (ačkoli si za to pak vysloužil kritiku místního tisku, že se „plete do politiky“, na univerzitě včetně její právnické fakulty byl setrvale velmi populární). Proto následně tolik pomluv a hysterie kolem této právnické fakulty a snaha o její likvidaci (to už šlo o otázku čistě politickou – právo zde nehrálo žádnou roli). Ale akademická obec se nakonec ubránila. Byl jsem po celou dobu „u toho“ a vím, o čem mluvím. Tříkrát mě o interview požádala televize (z toho dvakrát veřejnoprávní ČT) – ani jednou z toho nebylo (kromě jediné věty, navíc vytržené z kontextu) nic odvysíláno.²⁶ I to má výpovědní hodnotu. Prostě jsem neříkal to, co se ode mne očekávalo. To mě jen utvrdilo v tom, s jakou rezervou je třeba brát informace i z „nezávislých“ médií: ona ani tak často vysloveně nelžou, zato pravidelně „filtrují“ (tedy zatajují) fakta; a co je to za pravdu, když se neřekne celá...

A pokud jde o rozdíl mezi studenty plzeňských práv a pražské teologie? V obojím případě jde vesměs mladé lidi, a ti jsou si na každé škole dosti podobní. Abych to řekl uhlazeně: snaží se dosáhnout cíle s minimem vynaloženého úsilí. Určité rozdíly jsou dány jistě i tím, že zatímco na plzeňská práva při přijímacích zkouškách pravidelně byl (a dosud je) mnohasetprocentní „převis“, pražská „katolárna“

²⁶ Že totiž „právnická fakulta není trafika, která by se dala ze dne na den zrušit“.

má studentů chronický nedostatek, takže u přijímacích zkoušek tam uspěje téměř každý; to se nemůže neprojevit na celkové úrovni studia.

15. Měla jsem tu čest, Ignáci, zažít Tě jako výjimečně laskavého zkoušejícího při státnicích z kanonického práva na KTF UK v květnu 2002, ačkoliv nás po celou dobu studia, učil právo prof. Zedníček. Jak na tuto vypjatou dobu bojů o KTF vzpomínáš? Za jakých okolností a od kdy jsi poté začal vyučovat kanonické právo na KTF UK v Praze?

Tady se budu muset úvodem trochu rozepsat. Katolická teologická fakulta byla za komunismu jednak vyloučena ze svazku Karlovy univerzity, jednak následně jako samostatná Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta (v gesci nikoli ministerstva školství, nýbrž ministerstva kultury) odsunuta do Litoměřic. To se změnilo po pádu komunismu, kdy byla reinkorporována do Univerzity Karlovy, kam od dob svého založení patřila, a navrátila se do Prahy. Byla tedy opět součástí veřejnoprávní univerzity, a proto byla celkem přirozeně povinna dodržovat vedle kanonických předpisů (tehdy zejm. apoštolské konstituce *Sapientia christiana* z roku 1979) také předpisy československého/českého práva včetně vysokoškolského zákona, no a samozřejmě i předpisy univerzitní v čele s jejím statutem. Jenže to tehdejší vedení KTF nějak nedokázalo vzít na vědomí.

Prvním „porevolučním“ děkanem pražské teologické fakulty se stal prof. Václav Wolf, za komunismu vyhozený z litoměřické fakulty, kde učil dogmatiku, tuším v roce 1975, a to spolu s dalšími dvěma pedagogy – profesorem Jaroslavem Kadlecem (církvní dějiny) a Mons. Josefem Hermachem (dějiny filosofie).²⁷ Wolf byl považován za jakousi „garanci pravověří“, a to zejména tehdejším pražským arcibiskupem (a z toho titulu fakultním „velkým kancléřem“) kardinálem Františkem Tomáškem (*salva reverentia*: pan kardinál nebyl žádným splendidním teologem...). Pro prof. Wolfa vývoj teologie obecně a dogmatické teologie zvláště jako by skončil známou (a ve své době jistě velmi kvalitní) monografií Ludwiga Otta *Grundriss der katholischen Dogmatik*, podle níž také celou dobu dosti důsledně přednášel – jenže ta byla napsána roku 1952, a během čtyřiceti let poté se i v teologii (jako v každé vědecké disciplíně) událo leccos nového.

No, a profesor Wolf (alespoň podle mne) trpěl určitým „mesiánským komplexem“, že „zachrání“ fakultu tím, že ji udrží v tradiční (spíše však fosilní) podobě, což s sebou bohužel přinášelo i konflikt se stávajícími sekulárními předpisy. Tak např. na KTF se vůbec nepsaly žádné diplomové práce; dlouho nebyl vůbec ustaven akademický senát, a když byl ustaven, nescházel se – což bylo mj. v rozporu i s předpisy kanonickými. Monita ze strany univerzity nebyla vedením fakulty brána na vědomí a teologické fakultě hrozilo, že bude „velkým“ (tj. univerzitním) akademickým senátem prostě zrušena. z hlediska univerzity by se tolik nestalo – mít dnes

²⁷ Vzpomínám, že dr. Hermach dostal písemně „vyhazov“ přesně v den svých padesátých narozenin; nesl to dost těžce. U tohoto náročného, ale brisantního pedagoga se mi podařilo úspěšně absolvovat zkoušku z dějin filosofie – sedla mi totiž otázka: pojetí možné věčnosti světa u sv. Augustina a sv. Tomáše Akvinského. Byl z mého výkonu tenkrát téměř dojatý, a tak mi potom na památku daroval knížku od Karla Zuchardta *Země, blázne* (románové zpracování životopisu sv. Thomase Mora) s věnováním: „V upomínku na oboplnou radost věnuje J. H. Litoměřice, 6. II. 74“.

a u nás ve svazku světské univerzity tři teologické fakulty (vedle té katolické ještě evangelickou a československou-husitskou) – to byl a doposud je svým způsobem luxus. Situace se vyhroutilá poté, co prof. Wolf – v evidentním rozporu s právními předpisy – hodlal zastávat funkci děkana fakulty i pro třetí období.

Tehdy se do záležitosti s rasancí pro něj obvyklou vložil pražský arcibiskup a tím i velký kancléř fakulty kardinál Miloslav Vlk. Po dohodě s tehdejší rektorem UK prof. Ivanem Wilhelmem, který pro věc projevil obdivuhodné pochopení a trpělivost,²⁸ byla nakonec – do budoucí řádné volby nového děkana – fakultě stanovena tzv. „nucená správa“, jejímž výkonem byl v roce 2002 jako administrátor fakulty pověřen bývalý rektor univerzity v Mnichově a v Eichstättu profesor Mikuláš Lobkowicz. Připadl mu nelehký úkol fakultu „revitalizovat“, mezi což patřila – vedle řady dalších nezbytných záležitostí – nutnost pokrýt všechny akreditované disciplíny dostatečným počtem pedagogů (v Litoměřicích a i potom v Praze platilo: jeden obor – jeden učitel). On ten úkol zvládnul s noblesou jemu vlastní; velkou pomocí mu přitom byl jeho asistent a nynější děkan KTF prof. Vojtěch Novotný.

A právě to byl důvod, proč mě prof. Lobkowicz hned v únoru roku 2002 oslovil, zda bych byl ochoten od letního semestru přednášet na KTF. Ten mail jsem si schoval na památku, protože mi přišlo komické, že táž fakulta, z níž jsem byl před pětadvaceti lety vyhozen,²⁹ mě teď ústy svého vedení žádá, abych na ní vyučoval. Souhlasil jsem, a tak jsem byl „vnucen“ panu prof. Zedníčkovi jako jeho mladší kolega, s nímž se musel podělit o přednášky; později se mi ale doneslo, že mě na to místo sám navrhl – měl pro mne nějakou slabost. Přijal mě s mimořádnou laskavostí a kolegialitou a brzy mi nezištně navrhl, abych se habilitoval, jakkoli jsem pro něj v jeho již důchodovém věku mohl představovat určité riziko konkurence, což se ovšem bez mé viny bohužel později potvrdilo, když mu akademický senát odmítl schválit prodloužení pracovní smlouvy, jakkoli se tehdy těšil dobrému duševnímu i tělesnému zdraví (jeden čas mu dokonce bylo zakázáno pro „neúměrnou přísrnost“ zkoušet u státnic – to je nejspíš ta doba, o které mluvíš). Myslím, že mu církev zůstala dost dlužná. I tu krásnou desku v kostele v Liběšicích, kde léta vedl duchovní správu, mu dala jménem vděčných spoluobčanů a farníků zhotovit starostka obce; a také obec to byla, která dbala na to, aby za něj vždycky v den výročí jeho úmrtí bylo v tamním kostele Nanebevzetí Panny Marie slouženo rekviem. Vzpomínám na něj s vděčností; oblibě se těšil i u našeho církevního soudu, kde byl činný jako advokát.

Ne tak obecně se ví, že prof. Zedníček měl i vytríbený smysl pro suchý, „anglický“ humor. Byla radost v kabinetu ho poslouchat a dnes mě mrzí, že jsem si na něj tenkrát neudělal víc času. Jen jednu osobní vzpomínku: Kdysi jsem mu z legrace vyčetl, že jediná dvojka za dobu mého prezenčního studia teologie v Litoměřicích

28 Jistě právem za to v roce 2006 od Benedikta XVI. na návrh pana kardinála Vlka obdržel nejvyšší papežské vyznamenání, udílené laikům za zásluhy „o dobro společnosti, církve a Svatého stolce“ – Řád sv. Řehoře Velikého.

29 Velkou zásluhu na tomto vyhazovu, i podle tehdejších právních předpisů protiprávním, měl právě tehdejší docent Václav Wolf (tak mě alespoň později soukromě informoval tehdejší děkan fakulty prof. Ladislav Pokorný). Wolf mě považoval nejspíš za nebezpečného heretika; moje víra jistě už tenkrát nebyla zcela podle tridentského katechismu a mezi mé nejoblíbenější teology patřil Hans Küng – to samo o sobě bylo už dostatečným důvodem (na jeho nesmírně fundované a současně čtivé monografie z té doby, jako *Unfehlbar? Eine Anfrage* nebo *Die Kirche* nebo *Christ sein* dodnes rád vzpomínám).

byla od něj – z logiky (tehdy tam právo přednášel prof. Jaroslav Michal, takže na prof. Zedníčka „zbyla“ filosofie – tak to tehdy chodilo). Odpověděl, že to není možné – nechtěl jsem se s ním hádat. Příští týden mi řekl, že byl na rektorátu v archivu a že jsem se svou dvojkou měl pravdu; málem se mi za ni omluvil...

A teď k té, jak píšeš, „výjimečné laskavosti“ při zkouškách: no, nevím. Rád bych věřil, že tomu tak bylo. Můj starší kolega z plzeňských práv, vynikající právní teoretik, první předseda ústavně právního výboru v porevolučním Federálním shromáždění a (snad to mohu říci) můj přítel Zdeněk Masopust (1938–2012) mi jednou řekl: „Viš, ona každá zkouška je z povahy věci pro toho zkoušeného určitým ponížením – tak proč mu to ještě ztěžovat.“ Snažil jsem se touto jeho moudrostí se ve škole řídit. Navíc nemám tak krátkou paměť, abych si nezapomenul na doby, kdy jiní zkoušeli mne; a „co nechceš, aby jiní činili tobě...“

To mi tedy, Ignáci, prosím, věř. Nebyli jsme tehdy rádi, že nás nesmí zkoušet prof. Zedníček, jeho přednášky byly originální a nezapomenutelné. Do poslední chvíle nám nebylo řečeno, kdo nás vlastně bude zkoušet - byl to jediný a poslední termín, jinak nám hrozilo, že budeme muset dokončit studium na husitské teologické fakultě, což byla pochopitelně ještě strašnější představa. Když jsi se ale u státnic z práva objevil vedle kanovníka Svobody jako předseda komise právě Ty, přišlo mi, že Bůh se ten den už nevydržel na poměry na KTF dívat a zasáhl tak, jak jsem vůbec nedoufala.

16. Častěji se setkávám s názorem (možná schválně provokujícím), jaké má vlastně v církvi zdůvodnění po II. vatikánském koncilu kanonické právo?

Platí i pro církevní právo jako symbol alegorická postava spravedlnosti, která má v jedné ruce váhy, jimiž odvažuje právo, a v druhé meč, aby ho hájila?

Ano, v tom smyslu se v dobré víře (v souvislosti s odmítáním svátostí rozvedeným a znovu civilně sezdaným) vyjádřil můj jinak velmi oblíbený P. Jan Rybář SJ ve své populární knize *Deník venkovského faráře*:³⁰ „Ukazuje se smutná pravda: kde vládne právo a spravedlnost, neexistuje odpuštění.“ Ono to tak není a on to tak úplně nemyslel (zřejmě měl na mysli onu retributivní čili „odvetnou“ spravedlnost podle lidských měřítek). Je třeba si uvědomit, že právo a spravedlnost nejsou jen kategoriemi filosofie práva, nýbrž doslova božskými, eschatologickými hodnotami. Ve Starém zákoně se tato dvojice často vyskytuje v juxtapozici (v tzv. *paralelismu membrorum*).³¹ Je-li právo co nejobecněji definováno jako soubor pravidel chování (tedy norem), jejichž dodržování je sankcionováno veřejnou (v našem případě církevní) mocí, pak je takovéto právo dosvědčeno už v apoštolské době a v církvi samozřejmě trvá nadále, ať se to komu líbí či nelíbí. Na doklad toho stačí jediná Pavlova věta z jeho druhého listu korintské církevní obci, ačkoli zní pramálo sympaticky: „Jsme připraveni potrestat každou neposlušnost, dokud vaše poslušnost

30 Beránek, cit. dílo, s. 205.

31 Tak např. u proroka Izaiáše: „Šetřte práva a jednejte podle spravedlnosti, neboť se již blíží má spása, již se ukáže má spravedlnost“ (Iz 56, 1).

nebude úplná“.³² Opakem práva přece není svoboda, nýbrž bez-právi, tedy anomie, resp. anarchie. V pneumatické demokracii, panující po celkem krátký čas v prvotní církvi, příliš mnoho práva nebylo zapotřebí; to se ale změnilo, když Pán pořad nepřicházel a církve se musela v tomto světě zabydlet (institucionalizovat). Lze říct, že u kolébky církevního práva stála resignace na parusii. Bez práva to prostě v žádné společnosti nejde – ani v té církevní; říkává se: *Ubi societas, ibi ius* („Kde je společnost, tam je [nutně] právo“).

Jistě: značná nechť k právu v církvi, která se zřetelně projevila u některých (snad i mnoha) účastníků druhého vatikánského koncilu, byla do značné míry reakcí na zjuridizované či zlegalizované pojetí církve, které do té doby nepochybně a ke škodě věci převládalo. Zjednodušeně řečeno: Kodex kanonického práva měl být po koncilu nahrazen jakýmsi souborem pastorálně teologických směrnic.³³ Ale takovýto doslova „právní nihilismus“ nic neřeší. Otázka nezní, zda právo ano či ne, nýbrž jaké (jak kvalitní) toto právo bude, aby plnilo svůj cíl, jimž je (podle posledního kánonu nového kodexu) „spása duší“ (*salus animarum*). A že bude mnoho záležet nejen na jeho tvorbě, nýbrž i na jeho moudré a laskavé aplikaci orgány církevní správy a soudnictví, to je téměř nadbytečné dodávat.

Meč se týká vymahatelnosti práva; stručně a jasně to vystihl německý profesor římského práva Rudolf von Jhering: „Proto má spravedlnost, která v jedné ruce drží vážky, jimiž odvažuje právo, v ruce druhé meč, aby právo uhájila. Meč bez vah jest holé násilí, váhy bez meče jest malomocné právo.“³⁴ Každá spravedlnost tedy z povahy věci musí mít obojí – váhy i meč (výjimku představuje snad jen Braunova socha Spravedlnosti z řady ctností před kukským hospitélem – té někdo váhy už před drahnými lety ukradl).

Nelze dodržování práva ponechat jen na vůli jeho adresátů, jakkoli by to byl optimální případ. Pak by nešlo o právo, nýbrž o souhrn dobře míněných rad. Ale církve musí tohoto „meče“ užívat moudře a s tzv. kanonickou umírněností (*aequitas canonica*), a to zvláště při ukládání kanonických trestů. Byl si toho vědom už tridentský sněm, když považoval za potřebné napomenout biskupy, aby „byli pamětlivi toho, že jsou pastýři, ne hrdlořezi, a že mají stát v čele svých podřízených ne tak, aby nad nimi vládli, nýbrž aby je milovali jako syny a bratry. A nechť se snaží, aby je zdržovali povzbuzováním a napomináním od nedovoleného, aby nebyli nuceni trestat je náležitými tresty, když se dopustí provinění. Stane-li se však přesto, že ti se z lidské slabosti v něčem proviní, mají [biskupové] zachovat onen apoštolův příkaz, aby je přesvědčovali, zapřísahali a kárali se vši dobrotou a trpělivostí, jelikož často vůči těm, kteří mají být napraveni, zmůže více blahověle než drsnost, více napomenutí než pohrůžka, více láska nežli moc. Bylo-li by však pro vážnost provinění zapotřebí prutu, je nutno užít tvrdosti s mírností, spravedlnosti s milosrdenstvím, přísnosti s vlídností, aby kázeň, pro lid blahodárná a nutná, byla zachovávána bez příkrosti, a ti, kteří byli pokáráni, aby se polepšili, anebo, nechťejí-li se napravit, aby ostatní byli blahodárným příkladem jejich potrestání odrazení

32 2 Kor 10, 6.

33 To byl také důvod, proč tzv. „rekodifikační desatero“, vzešlé ze synodu biskupů v roce 1967, v prvním článku požaduje, aby si chystaný nový kodex zachoval „právní charakter“ – jaký jiný by mohl také mít?!

34 von JHERING, Rudolf, *Boj za právo*, Praha 1897, s. 13.

od hříchů. Neboť je povinností pečlivého a současně zbožného pastýře na nemoci ovčí používat nejprve lehké léky, a teprve později, kde to závažnost nemoci vyžaduje, uchýlovat se k ostřejším a těžším lékům; a teprve pokud ani ty nestačí k jejich vyléčení, chránit alespoň ostatní ovce před nebezpečím nákazy.³⁵ To bylo řečeno už v polovině 16. století (!) a nic se na tom od té doby nezměnilo.

17. Ve Tvé obsáhlé knize: *Teorie kanonického práva, která podle recenzentů nemá v naší dosavadní kanonistické literatuře dosud obdobu, jsem našla pozoruhodnou aplikaci podobenství o dělnících na vinici v souvislosti s tématem spravedlnosti v právu.*

„Ten pán vinice nepřišel rozdávat plošně nějaké sociální dávky v nezaměstnanosti. Šel na trh pracovních sil, a jen toho, kdo tam přišel (a kdo tedy chtěl pracovat) si mohl všimnout a najmout ho. Ale na druhé straně tentýž pán dobře věděl, že denár (tehdejší denní mzda dělníka na poli) stačí jen tak tak k obživě průměrně početné rodiny, a že kdyby dal těm, kteří nastoupili později, jen alikvotní část mzdy, jejich děti by mohly mít hlad; proto porušil princip distributivní spravedlnosti ve prospěch principu solidarity (nebo chceme-li: ve prospěch lásky).“ (Teorie kanonického práva, Karolinum, Praha 2018, s. 367).

Okamžitě mi to připomnělo dobu před třiceti lety, když jsi míval pravidelné mše svaté v 16:15 v našem noviciátě ve Vlašské 23a, a my se vždy těšily na Tvoje kázání – velmi pečlivou exegezi biblických textů.

Jak se rozvíjel Tvůj zájem o výklad Bible propojený tak svěžím a srozumitelným způsobem s Tvou kanonickou, římskoprávní a teoretickou právní erudicí?

Na teologické fakultě v Litoměřicích jsem se zajímal přednostně jak o bibliku, tak o kanonické právo. Na biblické disciplíny (a nejen na ně) jsme alespoň zpočátku měli vynikající a mezinárodně uznávané učitele: na Starý zákon profesora Františka Kotalíka a na Nový zákon profesora Jana Merella (už proto nesnáším, když se někdo o litoměřické fakultě hloupě vyjadřuje jako o „ministrantském kurzu“). Jenže ono Písmo obsahuje – viděno prismatem právních dějin – do značné míry také historické právní památky – ne nadarmo se mluví o Tóře prostě jako o „Zákonu“. Obsahuje i určité kodifikace práva (tak např. Desatero, Zákoník svatosti apod.), a konečně i Pavlovy listy, nakolik se týkají disciplinárních záležitostí, mají – také – charakter pramenů práva. Jenže téměř každou právní normu je třeba při aplikaci nějak interpretovat, vykládat (to je „byznys“ především teorie práva): a čím starší tato norma je, popř. z čím kulturně odlišnějšího prostředí pochází, tím je potřeba této interpretace vyšší. A ty interpretační (nebo chceme-li: exegetické) metody přístupu k právním textům jsou zásadně stejné jak pro profánní zákony, tak pro zákony Boží – i ty jsou přece při vši inspirovanosti zachycené a sepsané člověkem. A tak pro mne tyto dvě disciplíny – právní dějiny a biblická studia – do určité míry konvergovaly, což není nic tak neobvyklého. Ostatně každý bibliista by měl leccos vědět o právu, které v té které etapě dějin spásy platilo, stejně jako práv-

35 13. zasedání ze dne 11. 10. 1551, dekret o reformě, hl. 1; viz též kán. 2214 § 2 CIC/1917.

ní historik by měl leccos vědět o pramenech práva, kterými jsou normativní pasáže Pisma.

V lednu 1983 byl promulgován nový Kodex kanonického práva Jana Pavla II. Ještě v téže roce (!) k němu vyšel rozsáhlý Listlův komentář v „západoněmeckém“ nakladatelství Verlag Friedrich Pustet (1211 stran).³⁶ Ale u nás nebyl k dispozici ani samotný text zákoníku – komunistický režim znemožňoval jeho dovezení, tak se k nám všelijak pašoval a jeho originální (= latinský) text se dokonce na způsob samizdatu mechanicky opisoval jako před Gutenbergem – jenže na psacím stroji (takové byly u nás tehdy poměry). Sám jeden takový dvoudílný strojopis doma na památku mám. V tom roce už jsem začal studovat právnickou fakultu, kde právě probíhaly přednášky z obecné teorie státu a práva. A tenkrát mi tehdejší branicový farář pan ThDr. Vladimír Benda, který nás v Litoměřicích (a to velmi dobře) učil úvod do teologie, tento kodex laskavě věnoval (šlo o to první, „zelené“ vydání z vatikánské Polyglotty). Přivezl mu ho některý z jeho německých spolubratří. On na kanonické právo moc nebyl, tak ho až tak příliš nepostrádal. Už když jsem ho začal číst, s překvapením jsem zjistil, že jeho nově koncipovaná první kniha (*Normae generales* – Všeobecné normy) není vlastně nic jiného, než teorie kanonického práva, „oděná“ do normativní podoby. No, a od té doby se datuje můj zvýšený zájem o tuto disciplínu.

18. V úvodu této Tvoji obsáhlé knihy *Teorie kanonického práva* jsem našla ke svému překvapení i toto motto: *Neexistuje nic praktičtějšího než dobrá teorie, výrok mladého profesora historie Tomáše Petráčka, jehož i jinde cituješ.*

Kým je pro Tebe Tomáš Petráček?

Je to tak, že když jsi zestárnul, držíš s mladými, na rozdíl od mladých, kteří mají držet se starými, jak říká známá lidová moudrost?

Profesora Tomáše Petráčka považuji za špičku naší současné české teologie a církevní historie. Má dar formulovat problematiku jasně, fundovaně a navíc tak, že je radost (a nikoli obtížné břemeno) jeho statě číst. P. Jan Rybář se lidově vyjadřoval jazykem srozumitelným snad každému; prof. Petráček se odborně vyjadřuje jazykem srozumitelným každému, kdo má přiměřené propedeutické vzdělání (nejlépe v teologii a historii). Ne nadarmo si jeden druhého vážili. Úžasná odborná erudice se u profesora Petráčka snoubí s jakýmsi až „prorockým“ duchem. Takových lidí bychom si měli (přes jejich občasnou vědeckou „hubatost“) více vážit – nemáme jich zase až tak mnoho. Mrzí mě, že v roce 2017 odmítl kandidaturu na děkana Katolické teologické fakulty UK – v obou komorách senátu by tenkrát nepochybně uspěl (jestli by dostal z Říma *nihil obstat* je jinou věcí); ale úplně ho chápu – je vědec, a ne bojovník, a navíc u něj svou roli sehrály i zdravotní důvody.

Pokud jde o to „držení s mladými“ kolegy: měl jsem své osobní špatné zkušenosti s přístupem některých starých akademických „matadorů“ (samozřejmě ne všech!) vůči začínajícím pedagogům – evidentně se jich báli jako možné konkurence. Když jsem na výzvu pana profesora Zedníčka (a přes špatně zakrývaný odpor

36 LISTL, Joseph a kol., *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983.

tehdejšího děkana KTF prof. Jaroslava Polce – důvody mi unikají, vždyť jsme se vlastně neznali) úspěšně absolvoval habilitační řízení před vědeckou radou teologické fakulty a můj habilitační spis se ocitl na rektorátu, měl se tehdejší rektor univerzity prof. Karel Malý vyjádřit: „Co by v té Plzni (!) nechtěli – hned docenta; a tak mladého!“ (to mi tenkrát bylo přes čtyřicet let). Ne nadarmo se na UK říkávalo: „Docentura do důchodu, profesura do rakve...“ To když jsem o pět let později absolvoval profesorské řízení na Palackého univerzitě v Olomouci (vynikající děkankou tamní teologické fakulty byla tehdy řádová sestra docentka Gabriela Ivana Vlková OP), to bylo úplně jiné zacházení. Dělalí všechno, aby to šlo – ne aby to nešlo, jako v Praze. No, a tak se snažím svým mladším kolegům, obvykle jako člen či předseda různých kvalifikačních komisí, pomáhat, ať už šlo o „velký“ doktorát či habilitaci, popř. později i o profesuru. To je přece na normálních vysokých školách normální kariérní postup; bohužel dodnes ne tak běžný, jak bych si to představoval. A že každý jednou zestárne a bude muset své akademické „žezlo“ předat mladším? To je přece také normální, a kdo se s tím nedokáže vyrovnat, moc moudrosti nepobral, i kdyby byl ozdoben nevím jakými pedagogickými či vědeckými tituly. A to se přirozeně netýká jen akademické sféry. To nešťastné lidské ego! Ne nadarmo se mluví o umění (včas) odejít...

19. Ignáci, dovol mi, prosím, (nevím už kolikátou) opovážlivou osobní otázku – totiž vychází z mého stálého údivu nad tím, že i když k Tobě chovám největší respekt, přece s Tebou vždy můžu mluvit jako rovným s rovným (pro úplnost dodávám, že jsem o generaci mladší a obyčejná sestra).

Cím to je, že jsi tak málo patriarchální, vůbec ne klerikální, vůbec ne upjatý profesor kanonického práva, kterého všechny jeho církevní posty a akademické tituly tolik neberou?

Milá Veritas, vždyť já jsem taky jen obyčejný páter a řeholník – navíc před Pánem Bohem všichni stojíme (s prominutím) s holým zadkem. Všechno, co máme, jsme dostali od něj – tak čím bychom se chtěli chlubit, jak to trefně uvádí apoštol Pavel (1 Kor 4, 7)? Na druhé straně pro Boha nikdo není jen tak „obyčejný“ – vždyť kvůli jednomu každému z nás poslal svého jediného Syna na svět. Kdosi (už si nepamatuji, kdo to byl), se vyjádřil, že v nebi žádné vysokoškolské tituly neplatí; já si to soukromě myslím i o těch církevních.

Takové snad ne-patriarchální a ne-klerikální smýšlení, to není žádná moje zásluha nebo výsledek nějaké pěstované ctnosti pokory. To je spíš věc mého naturelu, a za ten zase vděčím Pánu Bohu; taky ho mám zřejmě i po tátovi. Nebrat sám sebe smrtelně vážně – to bylo vždycky takové mé „malé civilní krédo“; jeho rubem asi bylo, že jsem často nebral „smrtelně“ vážně ani ty ostatní, včetně uznávaných celebrit (někdy jsem s tím měl i trochu potíže). Ale jsme přece všichni dětmi Božími, a přílišná vážnost může u dětí být i komická.

Německý filosof Friedrich Nietzsche (1844–1900), který křesťanství moc „nemusel“, se měl vyjádřit: „Mají příliš málo vykoupené ksichty, tihle křesťané, abych mohl uvěřit v jejich vykupitele.“ To je vážná výzva do našich řad. Ale přece už apoštol Pavel, který toho v životě zkusil jako málokdo jiný, křesťanům církevní

obce ve Filipech píše: „Radujte se v Pánu vždycky, znovu říkám, radujte se!“ (4, 4). Tak to podle jeho rady zkoušejme, a ať se to obrazí i na těch našich „ksichtech“: tak možná i naše víra bude pro novopohanské okolí v tom dobrém smyslu slova atraktivnější (přitažlivější) a může se stát nikoli nevýznamnou formou našeho apoštolátu v 21. století.

20. Už několik let platí u nás zákon o registrovaném partnerství a objevuje se pravidelně snaha o legalizaci manželství pro stejnopohlavní páry. Jaký je na to Tvůj názor?

V tomto jsem až na níže uvedené názorově zásadně konformní s učením církevního magisteria. Jde o zákon č. 115/2006 Sb., o registrovaném partnerství, který po mnoha odmítnutích různých předloh i po prezidentském vetu Václava Klause nakonec nabyl účinnosti v polovině roku 2006. Může si o něm každý myslet, co chce: konzervativně laděné občany jistě irituje, zatímco těm ostatním zřejmě konvenuje.

To všechno, s čím tento zákon nově přichází, šlo ovšem přirozeně legislativně „ošetřit“ i jinak – několika novelami stávajících zákonů bez přijímání nového právního předpisu. Ale šlo o to (evidentně pod rostoucím masivním tlakem „politické korektnosti“ ze strany EU), dát svazkům těchto osob nějaký civilně právní status. Budiž. Ale vzpomeňme si, že v dobách, kdy propagátoři tohoto zákona (LGBT) lobovali za jeho přijetí, podvodně ujišťovali parlament i veřejnost, že tím to končí a že nebudou vznášet žádné další požadavky, zejména na uzákonění možnosti manželství a adopce dětí homosexuálními páry. Nicméně zákaz osvojování dětí partnery stejné sexuální orientace byl ze zákona vypuštěn zásahem ústavního soudu. Teď je zde další tlak s dalšími požadavky: tentokrát na uzákonění jejich manželství – vše ve jménu nepřipustnosti diskriminace.

Jenže jako křesťan, který má Bibli za jednu z hlavních norem svého života, nemohu resignovat na sdělení Geneze, že Bůh stvořil člověka jako muže a ženu, a tak je spojil do komplementárního a trvalého svazku s úkolem zajištění reprodukce lidského rodu. Homosexuální páry se do toho na první pohled prostě „nevejdou“. K témuž lze dospět analýzou tzv. přirozeného práva, jakkoli jsem si vědom jisté ošemetnosti tohoto pojmu. z tohoto úhlu pohledu se mi – abych teď přímo odpověděl na Tvou otázku – jeví snaha o legalizaci manželství pro stejnopohlavní páry jako uchýlená a pro katolickou církev nepřijatelná. Z téhož důvodu chápu, že Apoštolský stolec zakazuje i pouhé žehnění homosexuálním párům, aby nevznikl dojem, že v jejich případě jde o jakési kvazi-manželství či manželství jiného/nížšího řádu, jakým bylo u Římanů „manželství podle práva národů“ (*matrimonium iuris gentium*).

Jen považuji za problematické odsuzování homosexuálně zaměřených osob církevním magisteriem k trvalé sexuální zdrženlivosti, tedy k jakémusi nucenému „celibátu“ bez povolání k němu. Lze skutečně tak bohorovně tvrdit, že „homosexuální osoby jsou povolány k čistotě“, jak to činí Katechismus katolické církve?³⁷ Jsme si tím skutečně tak jisti? A o co se toto tvrzení opírá? Takové osoby katolic-

37 KKC, čl. 2359.

kého vyznání, nakolik toto magisterium vůbec respektují, ve skutečnosti z povahy lidského založení buď žijí v permanentní tenzi způsobené nenaplněnou erotickou touhou, kterou i oni byli Stvořitelem vybaveni, nebo ve stejně permanentním stresujícím pocitu viny z života v hříchu (nejlépe těžkém-smrtném?!). A k tomu že by je Stvořitel „zval“? Má jejich nezaviněná životní situace *skutečně* jen toto „buď – a nebo“? Uvažme poctivě, že problémy se sexuální zdrženlivostí mají v církvi (a to i v jejich nejvyšších patrech, jak se teď stále častěji ukazuje) i ti, kteří se pro ni rozhodli dobrovolně, resp. se k ní cítí/citili skutečně být povoláni (ať už jsou té či oné sexuální orientace). Tady přece nelze jaksi mechanicky poukazovat na starozákonní normu Levitiku: „Kdyby muž spal s mužem jako se ženou, oba se dopustili ohavnosti; musejí zemřít, jejich krev padni na ně.“³⁸ Analogickým postupem bychom pak mohli aktivovat třeba normu Exodu: „Neponecháš čarodějnicí na živu!“³⁹ Homosexuální osoby mají v jistém specifickém ohledu „smůlu“ (zejména pro svou nezpůsobilost k „normálnímu“ a dětmi obdařenému manželství), tak proč jim jejich životní úděl ještě ztěžovat?

Přítom podle mého názoru nemusíme a ani nemůžeme bez přemýšlení akceptovat všechno, co je napsáno v tom kterém katechismu. Budiž mi dovolen jediný příklad: Trest smrti, který byl podle tridentského katechismu za určitých okolností církví považován dokonce za „dokonalé plnění vůle Boží“,⁴⁰ byl dosavadním Katechismem katolické církve v určitých případech alespoň tolerován,⁴¹ zatímco papež František jej „novelou“ příslušného článku prohlásil jménem téže církve, „vedené světlem evangelia,“ za absolutně nepřipustný.⁴² Tak co si o tom má normální křesťan myslet?

Asi by se v katolické sexuální morálce i v praxi pokání mělo více rozlišovat mezi případy homosexuálních styků, které měl na mysli svatý Pavel v Listě Římanům a které nejsou nic jiného, než zvráceností lidí, kteří už „roupama nevědí, co dělat“, proto muži „zanechali přirozeného styku s ženami a vzplanuli žádostí jeden k druhému“⁴³ (obdobně i ženy), a naproti tomu mezi případy, kdy člověk se takto disponován narodí. Stejně tak by se mělo rozlišovat mezi nepochybnou většinou, která o své homosexuální orientaci mlčí (a často se za ni – vlastně bezdůvodně – stydí), a mezi ukřičenou menšinou, která z homosexuality dělá málem ctnost (jako by vůbec nějaká danost mohla být ctností) a na její podporu pořádá různé „Prague-pridy“, pochody a četné další akce. To je mně (a zřejmě i oné „mlčící většině“) proti

38 Lev 20, 13.

39 Ex 22, 17.

40 „...Druhý dovolený způsob zabítí jest, jenž vztahuje se k oněm vrchnostem, jimž dána jest moc usmrcení, kteroužto dle předpisů zákonů a po soudu trestají lidi zločince a obhajují nevinné; a když v tomto úřadě spravedlivě sobě vedou, nejenom vraždou nejsou vinni, ale dokonale vyplňují zákon Boží, který vraždu zapovídá“ (*Katechismus v nařízení sněmu tridentského...*, Praha 1867, s. 400).

41 „Dostačují-li nekrvavé prostředky k obraně lidských životů před útočníkem a k ochraně veřejného pořádku a bezpečnosti osob, veřejná moc se omezí na tyto prostředky, protože lépe odpovídají konkrétním podmínkám obecného blaha a více se shodují s důstojností lidské osoby“ (KKC, Praha 1995, čl. 2267). A *contrario*: v případech, kdy tyto prostředky nedostačují, je uložení trestu smrti legitimním prostředkem ochrany společnosti.

42 „...Proto církev vedena světlem evangelia učí, že »trest smrti není přípustný, protože odporuje neporušitelné důstojnosti lidské osoby« (*Sermo ad participantes conventum a Pontificio Consilio de Nova Evangelisatione promovenda protractum*, 13. 10. 2017).

43 Řím 1, 27.

srsti, stejně jako vyvěšování duhových vlajek na magistrátu, na tramvajích městské hromadné dopravy apod. (ještě že nás zatím nenutí, abychom je vyvěšovali i na kostelích a na farách...). Úplně stejně je pro mne ovšem mravně zcela nepřijatelná *skutečná* diskriminace (či spíše společenská dehonestace) homosexuálních osob jen pro jejich odlišné psychosomatické zaměření – ostatně sám mám i mezi nimi pár výborných přátel.

III. O církvi

21. Čím je pro Tebe katolická církev?

To by bylo na dlouhé povídání. Ale když to maximálně zestručním: je pro mne domovem, v němž prožívám svůj život z víry. A domov má mít člověk rád, má se mu v něm líbit a má vůči němu být loajální; což přirozeně neznamená, že by v něm se vyskytnuvší problémy měl „zametat pod koberec“ (to není vždycky projevem diskretnosti a může se to časem vymstít), ani že by v každém jednotlivém případě musel nekriticky a bez uvažování souhlasit se vším, co se v něm děje. Jenže v takových případech není řešením tento domov opustit (jak to dělali nejrůznější schismatici), nýbrž snažit se ho vylepšit a přitom nezapomínat, že začít by měl každý sám u sebe (jak to dělali nejrůznější světci). V tom posledně řečeném cítím značný osobní dluh...

Nemusím snad ani dodávat, že jsem církvi za mnoho vděčný a život mimo ni si ani neumím představit. A tak, jako se nezapomínáme modlit za lidi, kteří jsou nám skutečně drazí, tak také nezapomínejme modlit se za svou církev včetně jejích pastýřů.

22. Když se setkávám s lidmi, kteří víru v Boha upřímně hledají, ale odraňuje je církev a nejsou praktikujícími křesťany, jak bys jim vysvětlil, že církev a víra snad nestojí proti sobě?

Tady mě napadá ona památná a zdánlivě zlověstně znějící věta vynikajícího biblisty a osobně zbožného francouzského kněze Alfreda Loisyho (1857–1940): „Ježíš hlásal nebeské království, a přišla církev...“⁴⁴ Jistě, slyšíme to často: „Kristus ano, církev ne.“ Je přirozené, že má-li se někdo dát do nějaké dobrovolné organizace (a církev je – mimo jiné – taky organizací), pak pro něj musí být něčím přitažlivá. A tady máme nejednou svůj podíl viny i my, křesťané, a to „odshora dolů“. Pokud jde o ten „vršek“: Kdyby Kristus přišel inkognito do Vatikánu (pokud by ho tam vůbec pustili), poznal by, že to všechno vlastně je/má být kvůli němu? S jakým kvantem arogance a absencí empatie jsem se za život setkal na různých římských dikasteriích, když jsem s nimi ještě měl co do činění. Římská „církev monsignorů“ skutečně takto přitažlivá sotva může být.

Ale i pokud jde o místní církve; mohli by moderní pohané také o nás prohlásit to, co s obdivem říkali na adresu křesťanů prvních staletí, jak to zachytil Tertullián: „Pohleďte, jak se milují“?! (Přitom není třeba si tehdejší poměry v církvi zase příliš idealizovat – i tenkrát se křesťané hádali, vylučovali z církve apod.; Skutky apoštolů i Pavlovy listy to dostatečně dokládají). Je mi občas stydno, když si vzpomenu na

44 Profesor Petráček to ovšem uvádí na pravou míru: „Ano, Ježíš přišel hlásat Boží království a přišla církev, aby tuto myšlenku nesla a šířila dále, předávala dalším generacím...“ (PETRÁČEK, Tomáš, *Církev, tradice, reforma. Odkaz druhého vatikánského koncilu*, Praha 2016, s. 94).

misionáře, s jakým úsilím se snaží přivádět lidi ke Kristu a jeho církvi, zatímco já je od téhož možná někdy odrazuju.

P. Rybář napsal: „Lidé se především dívají, jak žijeme. Člověk, každý z nás, je komentář k evangeliu.“⁴⁵ Podobně se jeden španělský kněz (Alfonso Pereira) kdysi vyjádřil, že jediná bible, kterou lidé dneška čtou, jsme my, křesťané; no – a co si na nás „přečtou“, to si promítnou do svých představ o Bohu i o církvi. To je velká odpovědnost. Tady lze pro církev udělat obrovský kus práce, anebo jí také prokázat „medvědí službu“. Samozřejmě ani při nejlepší vůli ovšem není evangelizační úspěch zaručen – to také není naše věc; ale modlit se na ten úmysl můžeme vždycky.

Konečně ono by to bez té církve ani nešlo; kdo by jinak o víře v Boha mluvil, kdo by kázal evangelium, kdo by křtil? Ten, kdo říká, že nepotřebuje žádné kostely a může se modlit kupříkladu v přírodě, se zpravidla nemodlí vůbec. Praktikování víry bez církve je utopistická, absurdní a vposledku i zcela nebiblická představa. A také by snad mohli oni skutečně „upřímně hledající“ pochopit, že Boží království je zde na zemi přítomno teprve ve stádiu zrodu – *in statu nascendi*...

23. Politické uvolnění kolem Pražského jara roku 1968 bylo blahodárné i pro katolickou církev. Jak na tom byla v tomto období? Jaké máš ty osobně nejsilnější vzpomínky na tuto dobu?

Hnacím motorem obnovy církevního života u nás (a jistě nejenom u nás) byl tehdy nedávno předtím (1965) ukončený druhý vatikánský koncil, ovšem pro nás málo známý – vydání i překlad jeho dokumentů u nás až do onoho „Pražského jara“ nebyly povoleny. Také „Dílo koncilové obnovy“ (DKO), které vystřídal Plojharovo nechvalně známé „Mírové hnutí katolického duchovenstva“ (MHKD), se jednoznačně inspirovalo koncilem, jak to konečně už z jeho názvu vyplývá. Svě akce (zejména přednáškové) konalo DKO u lidovců v Paláci *Charitas* na Karlově náměstí; tenkrát se ještě lidová strana za otevřenou spolupráci s církví nestyděla. Zejména díky ThDr. Otu Mádrovi, kterému jsem občas ministroval, jsem tehdy měl možnost řady těchto akcí se účastnit; samozřejmě že jsem v tom věku a při svém (nulovém) teologickém vzdělání zdaleka všemu nerozuměl – ale dojem to na mne už tehdy udělalo značný.

Katolická církev tenkrát netrpěla nedostatkem výrazných a vesměs i vysoce teologicky vzdělaných osobností – stačí vzpomenout takových jmen, jako byli Josef Zvěřina, zmiňovaný Oto Mádr, jezuiti Antonín Mandl a František Mikulášek, františkáni Bonaventura Bouše, Jan Baptista Bárta a Jan Evangelista Urban, Dominik Pecka⁴⁶ atd. atd., abych zmínil jen ty nejznámější. Co jméno, to „eso“, a všichni byli pronásledováni komunistickým režimem, až člověka napadají slova z Listu Židům: „A tak, obklopeni takovým zástupem svědků...“ (12, 1). Měl jsem tu čest většinu z nich poznat osobně. Dobře si vzpomínám na pocit, že jsem tehdy vnímal církev jako společnost, která byla přitažlivá, svěží a mladá, zažívající svou renesanci. Moc

45 Beránek, cit. dílo, s. 184.

46 Velmi mě tehdy zaujala Peckova publikace *Cesta k pravdě. Základní otázky náboženské*, kterou se nakladatelství Vyšehrad podařilo v roce 1969 (tedy na poslední chvíli před nastupující „normalizací“) vydat.

se neúřadovalo, jistá charismatická spontaneita převažovala, křesťanského optimismu bylo na rozdávání. V nakladatelství Vyšehrad, řízeném skvělým mužem na svém místě Jaroslavem Vrbenským, se začaly vydávat dosud neslýchané tituly. Také Vydavatelství České katolické charity pod novým vedením zmíněného již Václava Vaška se tehdy „činilo“ (resp. „mohlo činit“). Kostely se zaplňovaly, jak se lidé přestávali bát do nich chodit. Jistě byl tento náhled ovlivněn i mým věkem – v roce 1968 mi bylo patnáct let...

Církevnímu „establishmentu“ se následně do značné míry podařilo tento velevýznamný obecný sněm běžným věřícím včetně kněží dosti znechutit. Bere si jej do úst kdekdo a zaštipuje se jím, ať jde o cokoli (všechno musí být „v intencích druhého vatikánského koncilu“). Podobně to u nás dělali komunisté po roce 1986: Každý dokument, každý projev musel téměř nutně začínat slovy „V návaznosti na usnesení XVII. sjezdu ÚV KSČ...“⁴⁷ či tak podobně.

24. Bez vědomí oficiálních státních a církevních úřadů jsi byl 23. 5. 1977 vysvěcen v polském Krakově na kněze. Je možné trochu přiblížit, jak bylo něco takového v socialistickém Československu možné?

Svěcení bez tzv. státního souhlasu podle tehdejšího „církevního“ (spíše však proticírkevního) zákona⁴⁸ bylo v tehdejší Československu téměř nemožné a navíc bylo považováno za trestný čin maření dozoru nad církvemi a náboženskými společnostmi⁴⁹ – proto mě můj řeholní ordinář a úřadující strahovský prelát Gabriel Kofroň O.Praem. poslal do Polska.

S Poláky se ovšem dělala konspirace poněkud obtížně: u nich byly úplně jiné nábožensko-politické poměry, a oni ty naše ne úplně chápali. Tak např. trvali na písemném pověření ke svěcení (tzv. dimisoriálky), které jsem musel pašovat přes hranice, což přirozeně nebylo bez rizika; pamatuji se, že můj představený pod něj otiskl razítko „Hospodářská správa Milevsko“ – jiné k dispozici neměl. To vše bylo zase vyváženo jejich velkorysostí a smyslem pro improvizaci.

Když jsem tehdy v květnu roku 1977 přijel do Krakova, uchýlil jsem se nejprve k našim sestřám-kanovnicím do jejich kláštera ve Zwierzinci (tam je mimo jiné pochována i naše bl. Bronislava); jde o jeden ze dvou (ženských) premonstrátských klášterů v Polsku – druhý je v Imbramovicích (ve správním obvodu Gmina). Odtud jsem se dopravil do kláštera mnichů kamaldulského řádu, založeného v 11. století svatým Romualdem, na Bielanech na okraji Krakova. Tam jsem absolvoval týdenní (víceméně soukromé) exercicie před svěcením. Bielany – to byla a nepochybně doposud je středověká enkláva ve 20. století: klášter obehnaný vysokou zdí sestával z předního traktu, v němž byl kostel (přístupný i při nedělních bohoslužbách jen mužům) a po jeho stranách jednak dům s pohostinskými místnostmi, jednak proti němu snad nějaká správní budova kláštera. Za kostelem začínala klauzura – to

47 Pro mladou a již nepamatující generaci: „Ústřední výbor Komunistické strany Československa“.

48 Šlo o zákon č. 218/1949 Sb., o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností státem. Už jeho název byl zavádějící: hlavně v něm šlo nikoli o ekonomické zajištění církví, nýbrž o uvalení tuhého státního dozoru na jejich činnost.

49 Podle § 178 tehdy platného trestního zákona č. 140/1961 Sb. Jeho spáchání bylo „oceněno“ až dvěma roky vězení.

byla velká zahrada, v níž byly rozesety miniaturní domečky, v nichž poustevníci mniši. V každém z nich byla nalevo od vchodu podesta s prknem (to bylo jejich lůžko), napravo kaplička, kde kněží přes týden celebroidovali, bratři laici se tam modlili. Ke společným bohoslužbám a stolu se scházeli, tuším, jen o nedělích. Kolem domečku byla malá zahrádka, na níž si mniši pěstovali zeleninu coby jedinou svou obživu. Žádná kamna – v zimě tam muselo být hrozně. Byl jsem i v jejich kryptě (pochovávají bratry bez rakve do otvorů ve zdi) a divil jsem se, že se skoro všichni mniši dožívali minimálně devadesáti let (výjimky nebyly četné). Můj průvodce mi řekl něco v tom smyslu: „To víš, tady to není pro každého; ale kdo tu zakotví, tak se mu daří.“ Já jsem ovšem bydlel v pohostince a měl jsem i „lepší“ stravu pro hosty (navíc byla velikonoční doba); ale i tak to byly samé nemastné brambory a řepa (spolubratr, který byl svěcený přede mnou v postní době, to měl ještě horší). Pro „normálního“ člověka něco hrozného.

Svěcený jsem byl 23. května 1977 v domácí kapli v kanovníckém domě jednoho z krakovských světicích biskupů (ul. Kanonicza č. 22). Přítomni byli kromě světitele a mne ještě převor onoho kamaldulského kláštera, věčně usměvavý P. Piotr (s rukama jak lopaty; tituloval mě z legrace „Vaterunser“), a ještě nějaký dómský kanovník – jako asistence biskupa a snad i jako svědkové. Můj světitel, jinak nesmírně sympatický a příjemný prelát Mons. Julián Gróblicki, byl udiven, že si ke svěcení nenesu hábit. Řekl, že kandidáty bez kleriky nesvěti, a tak mi půjčil tu svou s fialovým lemováním – ovšem bez pektorálu; ☺ a že byl o dobré dvě hlavy menší, vypadal jsem v ní asi dost komicky. Těsně před svěcením, když už mi chtěli na albu dávat jáhenskou štólu, jsem svého světitele upozornil, že ještě nejsem jáhnem. Nevadilo – ani nemrkl okem; a tak jsem přijal jáhenské i kněžské svěcení v jednom dni a při jednom obřadu (jako svatý Norbert); v Krakově z toho nedělali problém. Po hostině, následující po svěcení a na tehdejší hladové poměry v Polsku dosti opulentní (šunka, uherák, francouzský koňak) nedali jinak a biskupským autem mě s četnými oklikami (prý aby zmátli eventuelní sledovatele!) odvezli do mého „konspiračního“ místa pobytu na Bielanech. Raději bych tehdy z pochopitelných důvodů jel autobusem městské hromadné dopravy, ale to prostě nešlo. Přesto nakonec všechno dobře dopadlo. Doklad o svěcení jsem z bezpečnostních důvodů do ruky nedostal – že prý bude uchováván v tajném archivu krakovské arcibiskupské kurie. Když tam po revoluci z našeho pražského arcibiskupství volali, nemohli prý Poláci nic najít; ale někdo se tam na to pamatoval, takže jsem od pana kardinála Tomáška dostal „celebret“ zcela bez problémů (mám ho dodnes uschovaný na památku).

Primici jsem měl druhý den na Bielanech v jednom z těch domků v klauzurní zahradě. Jedinou výzdobou byla lebka s hnáty na oltáři (samozřejmě originál – žádná imitace). Kdo je romantického založení, tak by se vyžil. Pamatuju se, že jsem tenkrát zapomněl recitovat Kyrie. Asistoval mi podpřevor tamního kláštera P. Ignacy – jinak tam nebyl nikdo. Když to u nás po listopadových událostech roku 1989 „prasklo“, už jsem žádnou „druhou“ primici nepořádal – ostatně to samo o sobě je „rozpor v pojmu“ (*contradictio in adjecto*).

**25. Měl jsi tehdy strach z možného pronásledování v případě prozrazení?
Co bylo náplní Tvé tehdejší kněžské práce?**

To víš, obavy z prozrazení jsem přirozeně měl – hlavně jsem se bál, abych při případném odhalení a výsleších něco nevyzradil na spolubratry (přece jen jsem leccos z povahy věci věděl). Výslechové metody Státní bezpečnosti byly tehdy (po jejich odhalení během tzv. „Pražského jara“) už dobře známé, a copak člověk může za sebe ručit? Přirozeně byla na místě krajní opatrnost – neprovokovat, nevyčínat, zachovávat o věci mlčenlivost („nežvanit“) atd. atd. O mém svěcení mohli vědět jen tam, kde to bylo nutně zapotřebí, a to byl velmi úzký okruh osob; také jsem se spoléhal na Boží ochranu, a to mi vyšlo – nikdo mě (ani nechtěně) nevyzradil. Když si mě po „sametové revoluci“ tehdejší pražský arcibiskup pan kardinál Vlk před jmenováním soudcem Interdiecézního církevního soudu v roce 1996 dával na BIS prolustrovat, sdělil mi pak mimo jiné, že Státní bezpečnost skutečně nevěděla, že jsem byl vysvěcen na kněze. To mě dost potěšilo; ani oni nebyli vševědoucí, i když se tak tvářili. Opatrnost se vyplatila. Ale dodnes se pamatuju na ten nepříjemný pocit, když tehdy někdo neočekávaný později večer zazvonil na zvonek u dveří – zda si pro mne už nejdu... To mi osobně na bývalém režimu asi vadilo nejvíc – víc, než dosti časté obtěžování ze strany pracovníků Státní bezpečnosti včetně občasných podbizení podpisu tzv. vázacího aktu; ale i to se dalo vydržet a ničím jiným jsem ze strany komunistického režimu díky Bohu netrpěl.

A konečně k obsahu mé tehdejší kněžské činnosti: to měli naši představení dobře promyšlené. Tehdy bylo zakázáno přijímat do noviciátu i v ženských řeholních společnostech, které jinak (ve velmi omezeném rozsahu) mohly veřejně působit – jinak řečeno: režim čekal, až řeholnice vymřou. Ale řeholní představené nečekaly – ani ty vaše, ani ty z kongregace premonstrátek,⁵⁰ a novicky přijímaly „na černo“. Několik takto tajně přijatých sester premonstrátek bydlelo i po bytech Praze; šlo o dvě nepočtené komunity – jedna na Vyšehradě, druhá v Belgické ulici, resp. pak v Záběhlicích. A právě ty jsem měl (výlučně v rámci řeholní společnosti) jako kněz na starosti – dodnes se s nimi občas vídávám a je milé na to vzpomínat.

Tento model měl tu přednost, že se činnost našich takto tajně vysvěcených kněží nekřížila s působením kněží v řádné duchovní správě, která tehdy standardně fungovala. A to byl také rozdíl oproti kněžím z Davídkovy „skryté církve“ (Koinótés), kteří při své kněžské činnosti přece jen často „lezli do zelí“ duchovním působícím se státním souhlasem; že to nedělalo dobrotu, to je nadbytečné dodávat. Nebyla to ovšem jejich vina a je mi líto, že se s nimi i dnes (nakolik jsou vůbec ještě naživu) ze strany Kongregace pro nauku víry nakládá značně necitlivě, až ponižujícím způsobem;⁵¹ to je černý vděk za jejich jistě upřímné, riskantní a nejednou i státem potrestané nasazení pro věc církve u nás. P. Rybář, který s nimi byl v častém styku, napsal: „Uvědomme si, že komunističtí agenti se asi ve třinácti případech dostali i do vrcholných míst v římské kurii. Desítky, možná stovky dalších do různých vatikánských úřadů, zejména do Státního sekretariátu. Ještě v roce 1988 řekl našemu provinciálovi Pavlíkovi generál jezuitů Peter Hans Kolvenbach, že třetině osazenstva Státního sekretariátu nevěří... (...) Tajně vysvěcených kněží bylo [u nás] asi dvě stě,

50 Tehdy šlo jen o Kongregaci sester premonstrátek ze Svatého Kopečka; kanonie klauzurovaných premonstrátek v Doksanech byla obnovena až po pádu komunismu, jak o tom ještě bude řeč.

51 Viz „důvěrný“ list tohoto dikasteria předsedovi ČBK ze dne 22. 6. 2021 s připojenými normami „pro řešení případů tajných svěcení a těch, která byla udělena »tajnými biskupy« potom, co ustalo pronásledování církve v zemích východní Evropy“.

nekolaborovali s StB, neprovázely je žádné skandály. Všichni, které jsem poznal, byli lidé, kteří byli ochotni pro církev hodně obětovat.⁵²

26. Zažil jsi ve svém mládí ještě předkoncilní latinskou liturgii. Jak se díváš na nový zájem o tzv. tridentské mše, které se šíří mezi lidmi a kněžími, kteří už si ji nepamatují, a přesto ji rádi prosazují?

„Tridentskou“ liturgii jsem zažil jen jako ministrant, popř. jako „falešný (pod)jáhen“ v dalmatice, což se pěstovalo např. ve Vršovcích. Díky zmiňovanému P. Matějкови jsem už od dětství latině rozuměl, což mi k téhle liturgii umožnilo přístup. Líbila se mi, jiná ostatně nebyla. Teprve od roku 1970, kdy ve vatikánské polyglotě vyšla *editio typica prima* nového Římského misálu, i u nás pozvolna začaly vycházet nové liturgické texty v češtině – byly to takové provizorní nacyklostylované sešitky formátu A 4 na papíru takové kvality, že snad horší nebyla. Vydávala to tenkrát, tuším, Česká liturgická komise; pro věřící pak vyšel sešitek „Liturgické mešní modlitby“. Tehdy jsme to hltali jako všechno, co vzešlo z koncilu. Do presbytářů byly instalovány stoly, na nichž se (místo na dosavadních oltářích) sloužila mše svatá „čelem k lidu“; místo „basiček“ nosil kněz různé splývavé kasule různého vkusu a provenience, často domácí výroby. Estetická stránka bohoslužeb dostávala tenkrát dost „na zadek“, ale to tehdy nevadilo – hlavně že se celebrou „po novu“ a lidé rozuměli tomu, co celebrant říká či zpívá.

Teprve když se to nové okoukalo, začali si někteří věřící (zase) cenit toho, co na staré liturgii bylo skutečně cenné. Jistě to byla krása a vznešenost obřadu, který stavěl věřícím před oči prvek oběti před prvkem hostiny (dnes je tomu spíše opačně a zdá se, že někde až příliš...). Po latině, která začala být téměř tabuizována, se také leckomu zastesklo. Nejvíce ovšem provokovaly „pokoncilní“ excesy – čím dále na západ, tím častěji a více. Proto se nejen ve schismatu (viz dění kolem nakonec exkomunikovaného arcibiskupa Lefěbvra), nýbrž i uvnitř církve postupem doby etablovaly skupinky plédující za možnost slavit tuto tradiční liturgii. Papež Benedikt XVI., který jako koncilový peritus měl všechny důvody lpět na exkluzivitě koncilové liturgické reformy, toto tradiční slavení bohoslužeb svým motu *proprio Summorum pontificum* (2007) s velkorysostí jemu vlastní umožnil. Tím méně chápu – a jistě nejsem sám – současného papeže Františka, že k velké lítosti milovníků starého ritu neobvykle tvrdým zákonem (velmi mírně řečeno) *Traditionis custodes* z roku 2021 věc prakticky vrátil do právního stavu před rok 2007 a tradiční liturgii fakticky skoro zakázal (ve farních kostelech úplně). Ale proč znovu zavádět uniformitu tam, kde bez problémů fungovala katolicismu vlastní pluriformita? Komu vadily ty komunity „tradicionalistů“? Už moudří Řekové ctili zásadu: *Mé kinein akinéta*, Římané zase *Quieta non movere*, my říkáme „nedělat vlny tam, kde je klidné moře“. Svou roli sehrálo nespíš i to, že tento papež evidentně neumí příliš latinsky (u dosti starého jezuity, který před koncilem ještě latinsky musel celebrovat, to ostatně dost překvapuje). Ale což věky posvěcená „tridentská“ liturgie nepředstavuje také významnou hodnotu kulturní? Kdejaký africký či latinskoamerický břišní tanec a div ne papuánské kanibalské hody prohlašuje UNESCO za světové kultur-

52 Beránek, cit. dílo, s. 134n.

ni dědictví, a my dobrovolně odvrhujeme to, co by nám „sekulární“ kultura mohla závidět? V tom kontextu už sám incipit zákona – *Traditionis custodes* („Strážci tradice“) – na mne působí poněkud ironizujícím dojmem.

Jistě to ovšem byla i papežova reakce na vybočení, k nimž v této oblasti docházelo. Osobně znám případy, kdy kněz bez ohledu na přání farníků slouží výlučně tridentským obřadem a vůbec mu nevádí, že mu farníci nerozumějí a od účasti na bohoslužbách je to spíše odrazuje. Ostatně v několika případech mám oprávněné pochybnosti, zda liturgickým textům rozumí sám celebrant. To je smutný obrázek v zemi s cyrilometodějskou tradicí. Když se mše svatá slaví s náležitou úctou, která jí jakožto nejsvětější oběti náleží, pak podle mne vyhovuje stejně současný ritus jako ten tridentský; a „odfláknout“ lze bohužel bohoslužbu jak v tom, tak v onom obřadu.

Když celebruju doma sám, činím tak výlučně podle latinského misálu Pavla VI.⁵³ (ve starém obřadu jsem nikdy mši svatou nesloužil a zvláště teď už bych si na to ani netroufl). Ale někdy – např. v adventu, v postu a o některých svátcích – rád sáhnu k našemu starému řádovému breviáři (*Breviarium Praemonstratense*); ten jsem zažil ještě v noviciátě v Milevsku a má pro mne svůj půvab. Také se z něj modlívám tzv. „primu“ (= chronologicky první z malých hodinek), která byla pokoncilní liturgickou reformou odstraněna. Alespoň u nás, premonstrátů, se v ní každodenně v tzv. nekrologu pamatovalo např. na všechny zesnulé rodiče, spolubratry a sestry, dobrodince a blízké, prosilo se (na přímluvu Panny Marie a všech svatých) za odpuštění hříchů a za Pánem požehnaný průběh dne, přečetl se kousek z Řehole sv. Augustina atd. Škoda – mohla zůstat aspoň *ad libitum*.

27. Stal ses v průběhu let jedním z nejbližších spolupracovníků pražských arcibiskupů: kardinála Vlka a kardinála Duky. Jak na každého z nich vzpomínáš? Co konkrétně obnášela Tvá práce pro ně?

Pana kardinála Miloslava Vlka jsem poznal ještě za komunistické totality, kdy nebyl vysokým prelátem, nýbrž farářem v Rožmitálu pod Třemšínem. A široko daleko nebylo duchovního správce, který by byl svými farníky tak milován, jako právě on. Když mu tehdy státně-církevní správa kvůli jeho tamnímu požehnanému působení odňala tzv. státní souhlas k výkonu kněžské činnosti, uspořádali rožmitálští farníci dokonce demonstraci před ministerstvem kultury (tehdy ve Valdštejské ulici) – v tom byl velký kus odvahy riskovat pro svého duchovního pastýře. Po revoluci jsem se s ním vídal hlavně jako jeho neoficiální právní poradce (o tom, jak mě jmenoval soudcem, jsem se zmínil výše). Zpracovával jsem pro něj různé expertízy – jak z práva konfesního, tak zejména kanonického, a nebylo jich málo – dodnes jich mám skoro tři plné pořadače (asi bych to měl skartovat, nevím). Nebylo to vždycky jednoduché – ale co je na světě jednoduché?!

V roce 2009 zanikl do té doby činný Interdiecézní církevní soud, společný pro všechny diecéze české církevní provincie, a byl nahrazen jednotlivými diecézními

⁵³ Daroval mi ho tenkrát před zhruba padesáti lety pan Bláha z vrátnice Arcibiskupského paláce – lepší dárek jsem snad v životě nedostal. Ale ta kvalita provedení už tu zdaleka nebyla – to „tridentský“ misál, obvykle vázaný v kůži, mohl spadnout z prvního patra, aniž by se vyvrátil ze hřbetu...

soudy v každé z diecézí (s výjimkou českobudějovické). V Praze jakožto církevní metropolí byl zřízen Metropolitní církevní soud – i jako odvolací instance pro diecézní soudy. Očekávalo by se, že jeho předsedou (tj. soudním vikářem Arcidiecéze pražské) bude šéf dosavadního interdiecézního soudu dr. Jiří Svoboda. Nicméně nestalo se tak – s panem kardinálem si prostě „nepadli do oka“ (to se může stát – nechci a ani nemohu to soudit). Byl jsem tehdy na letní dovolené (kde jinde než v Kuksu), a právě jsem byl na houbách v lese v Žirecké Podstráni nedaleko Braunova Betléma, když mi zvonil mobil: „Tady kardinál Vlk“; a zda bych přijal funkci soudního vikáře u nově konstituovaného církevního soudu. Byl jsem touto nečekanou nabídkou poněkud zaskočen, tak jsem poprosil snad o týden na rozmyšlenou. Jenže (jak se říká) „panu kardinálovi se neodmítá“, takže jsem byl nakonec na pětileté funkční období jmenován jeho náměstkem pro výkon diecézní justice. Stál jsem v čele konsolidovaného týmu příjemných odborníků, který jsem „zdedil“ po svém předchůdci, takže práce to byla radostná, a navíc užitečná – umožňuje totiž řadě křesťanů (těm rozvedeným a pak znova civilně oddaným) opět přístup ke svátostem⁵⁴ a především ke svatému přijímání, na které by jinak neměli „nárok“.⁵⁵

Každý z členů soudu dobře věděl, co má dělat, a tak se moje „vedení“ omezilo na pár nezbytných správních úkonů, protože jinak veškerou soudní administrativu výborně zajišťovala (a dodnes zajišťuje) moderátorka soudní kanceláře dr. Eva Vernerová se svou kolegní.

Osobně si ani v nejmenším nemohu na pana kardinála Vlka stěžovat (zlé jazyky ovšem říkaly, že jsem byl z celé biskupské kurie jediný...). Ale to mi nepřísluší posuzovat. Mně nikdy neublížil ani pohledem.

Pozdějšího kardinála Jaroslava Dominika Duku OP jsem poznal až po revoluci. Bylo to v souvislosti s mou příležitostnou prací pro Konferenci vyšších řeholních představených mužských řeholních společností, které on tehdy předsedal, než byl jmenován královéhradeckým sídelním biskupem. Když po kardinálu Vlkovi v roce 2010 nastoupil na pražský metropolitní stolec, ve funkci soudního vikáře mě potvrdil. Když mi v roce 2014 uplynulo pětileté funkční období, jmenoval mě na do této funkce na další pět let. A když mi pak uplynul i tento mandát, byly to jen počínající zdravotní potíže, které mě donutily požádat pana kardinála, aby tuto funkci obsadil někým jiným (i na osobě mého nástupce, kanovníka Ondřeje Pávka, panovala naprostá shoda).

54 „Právníci pak v dobré vůli hledají východ ze slepé uličky, hledají nedůstojně skulinky v základu manželství, jen aby vyhověli právu, aby se vlk nažral a koza zůstala celá. Navíc to trvá dlouho a zatím postižení trpí; čekají pomoc, ne váhavé milosrdenství! Řeší se to nedůstojně.“ Tak kritizuje tuto praxi P. Rybář (Beránek, cit. dílo, s. 203). Úplně ho chápu, zatímco nechápu tvrdost srdce těch, kteří – zaštitující se ne zcela lege artis církevním učením – připravují už tak dost zkoušené lidi o svátostnou pomoc. Ovšem ani papež František, který byl změně této církevní praxe evidentně nakloněn, na biskupské synodu o rodině v letech 2014/2015 neprorazil, přesněji řečeno: netroufí si prorazit (tamtéž, s. 204; k tomu viz též papežovu exhortaci *Amoris laetitia*). Tak věc u soudu nadále řešíme takto „nedůstojně“, ale aspoň nějak...

55 Ano – čteš dobře, milá Veritas! Tohle např. napsal s určitým povzdechem zcela nedávno do Monitoru (č. 22/2021, s. 3) jeho „teologický poradce“: „O [svatě přijímání] totiž má zájem kdekdo i ten, kdo by vlastně na ně neměl mít ani nárok“ (!) – jako by tvor mohl mít vůči Stvořiteli *vůbec* nějaké nároky; a jako by někdo mohl mít „nárok“ na Boží lásku inkarnovanou do eucharistie. Což i svátosti nejsou *gratiae gratis datae* („milosti zdarma dané“), jak učil už sv. Tomáš Akvinský?

Pan kardinál Duka měl poněkud jiný *modus operandi*, než jeho předchůdce. Abych to zkrátil: problematické věci se většinou snažil řešit jinak, než striktní aplikací kánonů, tedy „neinvazivně“, dá-li se to tak říci.

Už za pana kardinála Vlka se etablovala tradice, že když se soudci po „soudních prázdninách“ na podzim sešli k prvnímu plenárnímu zasedání, zahajovalo se bohoslužbou (v katedrále ve svatováclavské kapli), již předsedal právě pražský arcibiskup. Že je to byl vždycky hluboký zážitek, to je asi nadbytečně dodávat. Pan kardinál Duka v této tradici pokračuje a některé jeho promluvy k nám (či aspoň jejich části) si dodnes pamatuji. Jeho povzbudivá slova vycházejí z jeho srdce (to není, jako když papež každoročně čte hodně podobný projev k soudcům Římské rotý, který mu napíše někdo jiný – asi z Apoštolské signatury – a jehož dosti nudný obsah sotva může zajímat jak jej, tak jeho adresáty). A při všem svém časovém vytížení si pan kardinál ještě najde čas, aby přijal pozvání k obědu. A tak není divu, že ho nejen povinně ctíme jako moderátora soudu, ale upřímně si vážíme jak jeho osoby samé, tak i jeho přístupu k nám. Ono každého potěší, když jeho práci nadřizovaný ocení; a pan kardinál Duka na to nezapomíná.

28. Když už mluvíme o autoritách a představených, nedá mi to, abych se Tě zeptala na současného papeže Františka. Několikrát ses už v průběhu našich rozhovorů o něm zmínil, ale přesto by mě zajímalo – jaký je Tvůj vztah k jezuitskému papeži Františkovi? Setkávám se ve svém okolí s nekritickým obdivem vůči papežům (včetně volání *santo subito* každému) po malichernou a ustavičnou kritiku všeho, co papež řekne. Jaký by měl být zralý postoj katolíka k římskému biskupovi, kterým papež je?

Milá Veritas, na nějaký vlastní „vztah“ k papeži Františkovi jsem moc malý pán. Ale snad co vůči jeho osobě cítím – na to má právo každý. A jsou to pocity značně ambivalentní.

Jako vysokoškolskému pedagogovi mi byl samozřejmě bližší jeho předchůdce Benedikt XVI. – mimo jiné bývalý univerzitní profesor, brilantní teolog a vůbec vzdělanec v tom nejlepší smyslu slova. Zkrátka vyhodil latku příliš vysoko – v tomto ohledu to po něm každý papež bude mít těžké. A na úplný závěr svého pontifikátu si mě získal svou resignací, když cítil, že fyzicky už na řízení církve nestačí.

Nezdá se, že něco takového by ve svých více než pětáosmdesáti letech zamýšlel papež František. Ale jak může věrohodně žádat biskupy, „aby se »naučili odcházet«, protože „kdo se připravuje na odstoupení z úřadu, má se dobře připravit před Bohem, oprostít se od touhy po moci a pocitu nepostradatelnosti“,⁵⁶ když sám (mimo jiné jako biskup římské diecéze) už deset let „přesluhuje“?

Rovněž k jeho ustavičným výzvám k masovému přijímání migrantů z afroasijských zemí (to už je téměř jakási jeho „mantra“) nemohu nemít výhrady, a už o tom byla řeč. Tak např. nejnovější dlouhodobé incidenty na bělorusko-polské hranici dostatečně ukazují, jak se chovají přistěhovalci (vesměs muslimského vyznání), kteří „prosí“ o azyl, a jakého násilí jsou schopni, aby si vynutili vstup přes Polsko do Německa, štedře (alespoň zatím) rozdávajícího sociální dávky. A lze si vůbec

56 MP *Imparare a congerdarsi* (2018).

představit, že kdyby se jim to podařilo, že by se v cílové destinaci chovali jinak? Už i orgány Evropské unie (snad tváří v tvář neutuchajícím pohraničním šarvatkám) začínají měnit svou dosavadní problematickou bezbřehou imigrační politiku. A mluvit o tom, že evropská civilizace v této věci selhala, jak to papež učinil nedávno (z kraje prosince 2021) v Athénách, mi přijde minimálně jako „příliš silné“. Nezačala se spíš Evropa naopak (konečně) o svou civilizaci obávat? Přitom to nebyli Argentinci, nýbrž právě Řekové, kteří mají s islámskou expanzí do Evropy ty nejhroší historické zkušenosti a za cenu nezměrných obětí se snažili stavět jí ve Středomoří hráz?

Na druhé straně si velmi vážím papežova sociálního citění, na což má jistě svůj vliv i jeho latinskoamerický původ. Detailně zná tamní problémy, a to jsou *skutečné* problémy – doslova o přežití; ne jako některé pseudoproblémy, které se řeší u nás (jako zda je po prvních nedělních nešporách dovoleno brát při večerní mši sv. mariánský formulář z mariánské soboty apod.).⁵⁷ Sotva je pak možné mít mu za zlé, že ve všem nedodrží tradiční vatikánskou etiketu. Prostě je zde rozdíl v kulturách, a na ten si budeme muset v křesťanský dnes už minoritní Evropě zvyknout.

A že si cením jeho evidentní snahy o prosazení svěcení žen na jáhenky, jakož i o umožnění přístupu (alespoň *in forma extraordinaria*) ke svátostem pro rozvedené a civilně znovu sezdané, o tom už byla řeč. Jenže se zdá, že narazil na „tvrdou vodu“ u tzv. integralistů; ale i ta snaha je chvályhodná; snad se k těmto tématům vedení církve brzy vrátí.

Pokud jde o ten „zralý postoj katolíka k římskému biskupovi“: ani ten není nějaká „posvátná kráva“, kolem níž by se muselo chodit po špičkách, neustále ji incensovat (abych neřekl přímo adorovat) a zdaleka se zdržet každé kritiky na jeho adresu – kdo něco takového vyžaduje, ten prokazuje (ať je jeho motivace jakákoli) v posledku i papežskému úřadu medvědí službu. A že tomu tak je, to trefně – jako obvykle – konstatuje prof. Petráček (jmenovitě v souvislosti s osobou Jana Pavla II.), když mluví o „kultu osoby papeže, který dosáhl netušených rozměrů“.⁵⁸ A do současnosti nevidaně četné beatifikace a kanonizace papežů poslední doby, které tento kult autorizují, budí i u „prostých“ věřících poněkud rozpaky – k čemu je to dobré? Nehledě k tomu, že to prozrazuje jistou „inflaci“ pojmu světce...

Ovšem zásadně *každá* kritika by měla být zásadně uctivá (nebo minimálně ne-urážlivá) a – alespoň podle svědomí kritizujícího – spravedlivá. Tím spíš to platí o kritice nejvyššího představitele církve – samozřejmě a v první řadě ze strany katolických křesťanů.

29. Přijde mi, že skoro ve vlnách se vrací volání po svěcení žen i v katolické církvi, případně v poslední době po svěcení jáhenek. Jaký je na to Tvůj názor jako církevního právníka?

To je téma, ke kterému se v dnešní církvi nepřístupuje poctivě, a to ani „zleva“ ani „zprava“.

⁵⁷ Tím spíše mě zarazil jeho nesmírně tvrdý zásah vůči „tridentské“ liturgii, která (aspoň pokud vím) má i v Latinské Americe dost příznivců (viz jeho již zmiňované MP *Traditionis custodes*).

⁵⁸ Cit. dílo, s. 196.

Tak nejprve pokud jde o jáhenky: Celkem obecně se ví, že o jáhenkách (*diakonissa*) mluví výslovně už Nový zákon; dosvědčuje to konkrétně sv. Pavel, když v listě Římanům píše: „Doporučuji vám naši sestru Foibé, diakonku církve v Kenchrech...“ (Řím 16, 1). To je silný argument, a tak se odpůrci ženského diakonátu aspoň snaží rozmělnit jej tím, že prý šlo o „jiný typ“ jáhenství, že tyto jáhenky nebyly svěceny apod. Kdo něco takového tvrdí, buď lže, nebo je ignorant – ať je to kdokoli. Ještě např. jeden z kánonů (č. 15) ekumenického koncilu v Chalcedonu v roce 451 stanoví, že „jáhenka nemá být svěcena před čtyřicátým rokem věku“; týž kánon pak mluví o tom, že toto svěcení se děje „vkládáním rukou“ (*cheiras epitheinai*). To mimo jiné ukazuje, jak potřebné je studium nejen *dějín* kanonického práva, nýbrž i jeho primárních *pramenů*. Jáhenky prostě během prvních křesťanských staletí (byť evidentně v omezeném počtu) fungovaly, a vymizely (zhruba řečeno) až v souvislosti se středověkou klerikalizací církve a bohoslužby.

Jako mnohde jinde, i v této oblasti vydal papež Benedikt XVI. vynikající zákon – motu proprio *Omnium in mentem* (2009). V něm mimo jiné koriguje rozšířenou, leč mylnou představu, že kněžství má tři stupně: jáhenský, kněžský a biskupský. Naproti tomu tento teologicky výjimečně vzdělaný papež precízně rozlišuje mezi svěcením jáhenským, které znamená pověření pro kvalifikovanou *službu* v církvi, a svěcení kněžské, resp. biskupské, které s sebou přináší pověření k *vedení* církevní obce. Snad mimoděk a nechtěně tím tento papež otevřel cestu k seriózním úvahám o znovuzavedení diakonátu pro ženy. Ví Bůh, že nejsem žádný feministka; ale nenapadá mě jediný rozumný důvod, proč by touto službou nemohly být v církvi – znovu – pověřovány i ženy. A že by o tuto službu byl zájem a že by tato jejich služba byla církvi ku prospěchu (a proč by taky neměla být?), o tom lze sotva bez předsudků pochybovat. Snad první pozitivní krok tímto směrem učinil současný papež František, když jednak inicioval svolání komise pro přezkoumání této otázky, jednak když svým motu proprio *Spiritus Domini* (2021) umožnil přístup žen – zatím alespoň – ke službám lektorátu a akolytátu.

S kněžským svěcením je to poněkud jinak. V dějinách církve skutečně není doloženo (nebo o tom aspoň nevím), že by ženy byly do kněžské služby (jako jakési prebyterky, „kněžky“) ustanovovány. Je ovšem třeba vzít v úvahu i skutečnost, že dějiny církve se od jejího počátku až do novověku odvíjely v prostředí právního či aspoň faktického patriarchy, kde by vedení církevní obce či její organizační složky (farnosti) ženou bylo sotva představitelné a akceptovatelné (asi ani sám Ježíš by neuspěl, kdyby vyvolil také nějaké „apoštolky“...). Zde se snad lze odvolávat na církevní tradici. Ale to je otázka spíše metaprávní.

Považoval bych ovšem za fér, kdyby se Svatý stolec jasně vyjádřil, že otázka ordinace žen je záležitostí nikoli dogmatického, nýbrž disciplinárního charakteru, a že vedení církve nehodlá na stávající praxi nic měnit. Prosím – *Roma locuta...* Naproti tomu za fér nepovažuji hledání nejrůznějších (často i krkolomných) teologických či dokonce věroučných argumentů, jen aby se prokázalo, že to možné není. V této souvislosti si nemyslím, že by dobří věřící museli nekriticky přijímat všechno, co „vypadne“ z Vatikánu – i kdyby taková rozhodnutí byla vydávána za definitivní;

ostatně takovými by se dalo vystlat svatopetrské náměstí v Římě.⁵⁹ Stačí připomenout, jak např. papež Bonifác VIII. hned v úvodu své buly *Clericis laicos* (1296) prohlásil laiky za největší nebezpečí pro církev,⁶⁰ nebo jak Pavel IV. ve své bule *Cum nimis absurdum* (1555), zavádějící masivní protizidovská opatření, mluví o Židech, „kteří byli ze své vlastní viny Bohem zatraceni“,⁶¹ abych zmínil jen dva křiklavé případy. Nemám rád, když ze mne někdo dělá hlupáka (ať je to kdokoliv). Je mi líto, ale takový je můj kvalifikovaný názor kanonisty a právního historika.

30. Často opakovaná věta, že církev je *semper reformanda*, tedy že stále potřebuje něco reformovat a měnit, je asi obecně přijímaná. Co podle Tvých zkušeností by vedení církve mělo změnit v 21. století své existence?

Ta reforma církve, kterou právě těmito slovy (*Ecclesia semper reformanda*) požadoval snad jako první svatý Augustin, má z povahy věci dvě roviny – duchovní a právní.

Pokud jde o tu duchovní a primární (a tady by se dalo mluvit spíš o renesanci než o reformě), může výborně posloužit vždy nově aktuální výzva z Listu Židům: „Mějte oči upřeny na Ježíše!“ (Žid 12, 2). To neznamená (pozitivně vyjádřeno) nic jiného, než že své křesťanské úsilí máme soustavně poměřovat s duchem Ježíše Krista, tak jak ho (jistě za přispění Ducha svatého) poznáváme z evangelií. Jak by v té které situaci, která v Písmu není přímo normativně upravena, jednal on? Negativně vyjádřeno: Církev by měla mít odvahu vzdát se všeho, co je dnes při jejím hlásání (kérygmatu) nejen periferní, ale mnohdy i škodlivé či zavádějící. Uvedu jen dva příklady:

Za prvé odpustky, na nichž Řím s obdivuhodnou zatvzrzelostí lpí navzdory tomu, že ostudné kupčení s nimi v Německu představovalo „spouštěcí mechanismus“ západní reformace. Přitom odpustková doktrína, rozlišující mezi Bohem již odpuštěnou vinou a přetrvávajícím časným trestem,⁶² je (alespoň v této podobě) – zhruba řečeno – až plodem krkolomné teologické konstrukce Alexandra z Hales z první poloviny 13. století. Západní církev se bez ní přes tisíc let obešla, východní církve (i ty katolické) neznají odpustky vůbec – takže východní křesťané a příslušníci reformovaných církví asi budou – na rozdíl od římských katolíků, u nichž je věc „vyřízena“ odpustky – na věčnosti odpykávat časné tresty za už odpuštěné hříchy?! Je prakticky nemožné dnešním přemýšlejícím katechumenům odpustkovou

59 Tady mám na mysli konkrétně list Jana Pavla II. *Ordinatio sacerdotalis* (1994). Ale i tento list mluví, jak už z jeho názvu vyplývá, o nemožnosti církve udílet ženám kněžské, nikoli jáhenské svěcení.

60 Ale apoštol Petr jim ve svém prvním listu píše: „Vy jste však vyvolený rod, královské kněžstvo, národ svatý...“ (2, 9).

61 K tomu zase apoštol Pavel v listu Římanům (11, 1n) píše: „Chci tím snad říct, že Bůh zavrhl svůj lid? Naprosto ne! Vždyť i já jsem Izraelec, z potomstva Abraháмова, z pokolení Benjamínova. Bůh nezavrhl svůj lid, který si předem vyhlédl...“

62 Přejde mi to, jako by otec řekl provinivšímu se dítěti: „Odpouštím ti, ale kvůli principu spravedlnosti tě ještě musím seřezat“; co by si to dítě o otcovské lásce asi mohlo pomyslet?

doktrínu rozumně vyložit,⁶³ nehledě k tomu, že zatemňuje význam svátosti pokání⁶⁴ a představuje na katolické straně jednu z významných překážek na cestě k ekumenismu. Ježíš se ale modlil za to, „aby všichni byli jedno“ (Jan 17, 21), zatímco o odpustcích u něj nepadla řeč. V této otázce zcela „souzním“ s názorem hraběte Šporka, který tlumočil v anonymním spisu *Hercommannus clericorum*:⁶⁵ „To jsou nejlepší indulgence a odpustky, které věřící obdrží od kněze ve zpovědnici, protože tam má prosit Boha o odpuštění hříchů, přislíbit opravdové pokání a polepšení života a pro příště se chránit hříchů.“ A je mi líto, že jinak výborný tridentský sněm nedokázal odpustky alespoň mlčky pominout (*silentio praeterire*), jak to církev v analogických případech dělávala, a ty byly následně naopak inkorporovány do tridentského vyznání víry: „Pevně přijímám, že... Kristus také přenechal církvi moc odpustků...“⁶⁶ Kdy? Jak? Kde v Písmu nebo tradici jakožto v pramenech zjevení je to dosvědčeno? Není to ryzí spekulace? Jistě, ve hře tehdy mohlo být (a dodnes může být) riziko určité blamáže, ale což poctivost v přístupu není důležitější?

Snad bych mohl být tázán, proč věnuji odpustkům, po tridentském sněmu už zcela demonetarizovaným, tolik pozornosti: to ze značné litosti nad tím, že na druhé straně se Apoštolský stolec⁶⁷ zřejmě nijak příliš nezabývá otázkou možnosti legalizování tzv. hromadného udílení svátosti smíření jakožto rovnocenné alternativní formy svátostného pokání. A přitom (a jistě nejen já) ze své praxe faráře dobře vím, kolik věřících je kvůli svému ostychu (a to zdaleka ne vždy „falešnému“, jak se namítává) o dobrodiní této svátosti připraveno. Navíc církevní dějiny jasně dokládají, že individuální zpověď (tzv. „ušní“ – už to slovo je hrozné) je plodem až raného středověku; do té doby bylo zcela neznámé. Kdyby apoštolové nebo apoštolští či církevní otcové dnes přišli do našeho kostela a viděli tam ony „budky“, asi by se dost divili, k čemu že jsou dobré...

Jako druhý příklad nám může posloužit encyklika Pavla VI. *Humanae vitae* (1968), nemající žádnou rozumnou oporu ve zjevení, jak na to od počátku upozorňovala řada renomovaných morálních teologů – snad s Bernardem Häringem v čele. I náš Otto Mádr byl k této encyklice – mírně řečeno – značně rezervovaný. Kolik rozvatů manželství měl a dodnes má tento dokument od doby svého vzniku na svědomí, nehledě k ostatním jeho negativním dopadům na život manželů?! A kdo si to vezme na svědomí?! Za těch pětadvacet let, co jsem soudcem u církevního soudu, o tom vím své (a Ty bys mi to, milá Veritas, jako soudní znalkyně u téhož soudu mohla navíc kvalifikovaně potvrdit). Církev se přitom i bez této doktríny obešla skoro dva tisíce let.⁶⁸ Koho by v takových souvislostech nenapadla varovná Ježíšova slova: „Svazují těžká břemena a nakládají je lidem na ramena, ale sami

63 A to už dnes je opuštěna zcela absurdní odpustková praxe, existující ještě ve 20. století, kdy se kupř. za jednotlivé modlitby odpouštěly „časné tresty“ na určitý počet dní či let.

64 Také může budit dojem, že jsou-li mi ve svaté zpovědi odpuštěny viny a díky odpustkům prominuty tresty za ně, mám už před Pánem Bohem vystaráno, obdobně jako v případě, že jsem si „udělal“ devět prvních pátků apod.

65 Amsterodam (?) 1729, s. 257.

66 Bula Pia IV. *Iniunctum nobis* o formě přísahy vyznání víry (1564).

67 A to má na tzv. „vnitřní obor“ (*forum internum*) celý jeden velký úřad – Apoštolskou penitenciárii.

68 Tomáš Petráček (cit. dílo, s. 225) pak mluví o „úporné fixaci na otázky sexuality“, která pokračovala zvláště v době pontifikátu Jana Pavla II. („nejvíce se pak objevují problémy antikoncepce a homosexuality“).

se jich nechtějí dotknout ani prstem“ (Mt 23, 4), popř. „Opustili jste přikázání Boží a držíte se lidského podání“ (Mk 7, 8).

Pokud jde o tu druhou, ryze disciplinární či správní oblast: církev jakožto (také) organizace vždy tuto lidskou správu potřebovala a potřebovat bude (v prvotní církvi – s ohledem na její mimořádný charakter – existovala sice tzv. „pneumatická demokracie“, ale žádná „svatá anarchie“). I pro církev platí již zmíněné: *Ubi societas, ibi ius* („Kde je společnost, tam je i právo“), a to nutně, z povahy věci (o tom byla řeč v otázce č. 11); jen je třeba, aby obsah tohoto práva vycházel jako z primárního pramene, tedy především a zásadně z onoho pohledu „upřeného na Ježíše“, jak o tom byla řeč výše. Jinak řečeno, církev potřebuje k reformě svého života (také) reformu práva, a to dnes nejen „kosmetickou“, jak tomu bývalo doposud (včítaje v to Kodex kanonického práva Jana Pavla II. z roku 1983), ale rasantní. A že je této reformy zapotřebí, o tom svědčí postupující sekularizace společnosti (alespoň té „západní“) a dramatický úbytek povolání ke kněžství v zemích tzv. euroatlantické civilizace, s tím související vyprazdňování kostelů, ustrnutí ekumenismu na mrtvém bodu, postupující krize autority (samozřejmě i té církevní), zvýšená hrozba dalšího schismatu nebo aspoň ignorování Apoštolského stolce „zleva“ („Wir sind die Kirche“ v Rakousku, „synodální cesta“ v Německu) i „zprava“ (tradicionalisté po motu proprio *Traditionis custodes*) atd. atd. Není to zbytečná škoda?

Směr této reformy by se podle mne dal vyjádřit třemi substantivy: deklerikalizace, decentralizace a demokratizace v církvi. Není možné představit zde nějakou ucelenou koncepci (to by bylo na samostatnou monografii), nýbrž jen – spíše namátkou – v maximální možné stručnosti načrtnout některé dílčí myšlenky.

- Z legislativně technického hlediska by zřejmě bylo žádoucí přijetí jakéhosi „základního zákona“ (ústavy) církve, přijatého kvalifikovanou většinou (nejspíše účastníků koncilu), který by byl právně závazný i pro papeže a který by se mohl stát východiskem dalších reformních kroků. Takový projekt – první svého druhu v dějinách církve – zde už byl (byť ve zcela „krotké“ podobě) v době těsně před dokončenou rekonifikací západního kanonického práva (tzv. *Lex Ecclesiae fundamentalis*). Těsně před promulgací nového Kodexu kanonického práva v roce 1983 jej však tehdejší papež Jan Pavel II. bez jakéhokoli zdůvodnění smetl ze stolu – zřejmě z obav, aby se z poslední absolutistické monarchie v Evropě (nazývejme věci pravými jmény!) nestala monarchie konstituční. Tady si umím představit povyk zastánců stávajících pořádků, že by šlo o návrat k církvi (přesněji: papežství) odsouzenému konciliarismu, šermovalo by se dogmatickou konstitucí *Pastor aeternus* prvního vatikánského koncilu (1870) apod. – ale což apoštolský sněm v Jeruzalémě, jak jej líčí Skutky apoštolů, nebyl také „konciliaristický“?⁶⁹ Ostatně sama církevní historie na případu kostnického koncilu (1414–1418) ukázala, že tento „konciliarismus“ byl tehdy jediným východiskem z neslýchaně skandální krize (trojpapežství) v církvi...
- Za potřebnou považuji *zásadní* decentralizaci kompetencí Apoštolského stolce na místní církve – vždyť přece ony „vytvářejí jednu a jedinou katolickou církev“ (kán. 368 CIC). S tím souvisí nutně a radikální „zeštíhlení“ nesmírně hypertrofovaného kuriálního aparátu – zde ovšem asi každá vážně míněná reformní snaha

69 „Tu se apoštolové a starší za souhlasu celé církve rozhodli...“ (Sk 15, 22).

narazí na zoufalý odpor vatikánské byrokracie. Ale je evidentní, že papež (tím spíše je-li v pokročilém věku nebo nemocný nebo obojí současně) rozhoduje jen minimum věcí osobně a s osobní znalostí věci – ono to ani nejde jinak, když má/chce rozhodovat o všem možném, co se v místních církvích děje či má být. Ale proč by tyto místní církve měly řídit různé (ať purpurové či „šedé“) eminence, nikým nevolení a v místních církvích neznámí kuriální úředníci, kteří jsou bohužel navíc pravidelně neznalí i místních poměrů? Petrův úřad by měl (opět) spočívat v „povzbuzování bratří“ ve víře, k čemuž byl Ježíšem ustaven (Lk 22, 32), a nikoli v ingerenci (a to často nekvalifikované) do takových záležitostí, jako je přezkoumávání překladů liturgických textů do národních jazyků,⁷⁰ schvalování studijních programů na jednotlivých církevních univerzitách či fakultách⁷¹ nebo dokonce individuální posuzování žádostí o užívání tradičního ritu nově svěcenými kněžími, které nezná a ani nemůže znát?⁷² Prostě absurdní. Co všechno lze „odvodit“ z jediné věty Písma: „Ty jsi Petr – skála...“ (Mt 16, 13)?! Nemělo by se také zapomínat, že současně ultramontánní pojetí Petrova úřadu, které je alespoň v této podobě plodem zejména prvního vatikánského koncilu, je (v případě ortodoxních autokefálních církví bezprostředně) další a zřejmě hlavní překážkou na cestě sjednocení. Chápal bych, kdyby papež měl k dispozici aparát, který je schopen sám „přehlednout“ a osobně dozírat na jeho činnost. Církev se obejde bez papežské kurie i bez biskupských kurií (což není totéž, jako bez papeže a biskupů), ale bez čeho se neobejde, jsou věřící shromáždění v jednotě k slyšení Božího slova kolem eucharistického stolu.

Na druhé straně – aby bylo jasno: tato i každá má příští (a možná i trochu hubatá) kritika Říma přirozeně neznamená, že bych účtu vůči Petrovu stolci, která je v církvi doložitelná skutečně už od nejstarších dob církve, považoval za přežitou. To by byl (mimo jiné) špatný vděk vůči všem mučedníkům, kteří v církevních dějinách (jak během západní reformace, tak za pronásledování uniatů na Východě) svou oddanost Apoštolskému stolci zaplatili cenou nejvyšší, a nebylo jich málo. Vždyť i my v premonstrátském řádu dva takové světce máme – kněze Adriána a Jakuba, kteří byli roku 1572 v holandském Gorkumu právě z tohoto důvodu (a také pro hájení Kristovy reálné přítomnosti v eucharistii) umučeni kalvinisty. Ostatně účtu se máme snažit prokazovat nejen papeži a biskupům, nýbrž všem lidem – ti všichni byli přece stvořeni ke stejnému obrazu Božímu, jako my.

- S předchozím tématem nerozlučně souvisí i nezbytná míra demokratizace církevní správy – vždyť i církev tvoří křesťanský „lid“, dokonce nazývaný apoštolem Petrem⁷³ nikoli *demos* (což je spíše ekvivalentem latinského plebs), nýbrž vznesenějším pojmem *laós* (v latině tomu odpovídá výraz *populus*). Proč tedy v církvi jakákoli demokracie fakticky abscentuje? Profesor Petráček jasně říká: „Až příliš lehkovážně se odhání námitka proti nedemokratickým vnitřním principům

70 Viz kán. 826 § 1 ve spojení s kán. 838 CIC. Kdo bude v Římě kvalitu překladů posuzovat? Dřív to dělali (a to všelijak) emigranti, kteří i desítky let nepřišli s rodným jazykem do styku; dnes nejsou už ani ti...

71 Viz čl. 30 nařízení (*Ordinationes*) Kongregace pro katolickou výchovu k řádnému provádění apoštolské konstituce *Veritatis gaudium* (2017).

72 Motu proprio *Traditionis custodes* (2021), čl. 4.

73 V citovaném už textu 1 Petr 2, 9.

poukazem na to, že církev není demokratická. A proč není? Je to tak samozřejmé? Nejedná se v případě lpění na odporu vůči participativním, konsenzuálním modelům spíše o lpění na tradicích imperiálních, feudálních, spíše než autenticky biblických?⁷⁴

- Když byla řeč o demokratizaci církevní správy:⁷⁵ proč by tedy například tento „svatý lid Boží“, vytvářející místní církev, neměl mít absolutně žádný vliv na to, který pastýř ho bude pást? Toho podle kán. 376 CIC „svobodně jmenuje“ papež; ve skutečnosti papež většinou onoho kandidáta osobně ani nezná (a ani nemůže znát), a tak je jeho výběr (opět) věcí kuriálních úředníků – to v tom lepším případě (všechna jednání jsou navíc přísně tajná, krytá „papežským tajemstvím“ – *sigillum pontificium*); v tom horším je vybraný kandidát „vektorem“ vlivu různých kuriálních lobbystických skupin s prapodivnými cíli a metodami postupu (diskrétnost mi pochopitelně brání, abych byl konkrétní). I u nás s tím máme zkušenosti – stačí vzpomenout na ostudný způsob odvolání trnavského arcibiskupa Bezáka, kde se Řím pohrdavým způsobem ani neobtěžoval sdělit slovenským věřícím důvod takového ojedinělého kroku. „Poselstvím kauzy odvolání arcibiskupa bez věrohodného udání důvodu je pochmurná otázka, jak se asi v této instituci zachází s obyčejnými lidmi, když bylo takto naloženo s arcibiskupem. Krize věrohodnosti a důvěryhodnosti je... nejvážnější výzvou pro církev budoucnosti.“⁷⁶ Osobně si umím představit, že by diecézního biskupa volil třeba (sám ovšem alespoň z větší části volený) sbor konzultorů po předchozím slyšení z terénu (např. z okrskových vikariátů), zatímco Apoštolský stolec by se omezil na jeho formální potvrzení, leda by v tom zvolenému bránil kanonický důvod. Když může sbor konzultorů volit administrátora diecéze při sedisvakanci, proč by nemohl stejně dobře volit i diecézního biskupa?
- Pozornosti by si zasloužila nepochybně i potřebná dekleralizace církevního života. Jistě: už první církevní obce byli řízeny apoštoly a pak těmi, na které apoštolové „vložit ruce“. Ale vedle této funkce řízení existovala v prvotní církvi řada dalších služeb (charismat), jak je ve svých katalozích vypočítává apoštol Pavel;⁷⁷ ale ty byly brzy „absorbovány“ prosadivším se tzv. „monarchistickým episkopátem“, jehož výrazným představitelem byl už sv. Ignác z Antiochie: „Je tedy jasné, že se musíme dívat na biskupa jako na samotného Pána“⁷⁸ – probůh, to skutečně? Tato neblahá klerikalizace církevního života se nejpozději od počátku středověku prosadila obecně (od papeže až po posledního kaplana) a své normativní vyjádření nachází i v pokoncilním Kodexu kanonického práva: „Moc řídicí, kterou má církev z božského ustanovení (...), jsou způsobilé mít podle ustanovení práva osoby, které přijaly svátost svěcení“ (kán. 129 § 1 CIC). „Královské kněžstvo“ laiků ani náhodou. Nestálo by za úvahu toto „ustanovení práva“ zrevi-

74 Petráček, cit. dílo, s. 224.

75 Že si lze představit kombinaci hierarchického principu s principem spoluzodpovědnosti věřících při řízení církevních záležitostí na příkladu fungování prvotní církve se *lege artis* pokusil zdokumentovat Stanislav Příbyl ve svém článku *Společné rozhodování věřících v rané církvi*, in: Revue církevního práva 72 (2018), č. 1, s. 25–43.

76 Tamtéž, s. 224n.

77 Např. v 1 Kor 12, 4–10: „Jsou rozdílná obdarování...“.

78 List Efesanům 6, 1.

dovat? Profesor Ludvík Armbruster SJ, bývalý děkan Katolické teologické fakulty UK, vynikající vědec a kněz laskavého srdce, kterého jsem na fakultě v jeho úřadu zažil a kterého si velmi vážím, se měl vyjádřit, že dnes už „období tridentské klerikální církve je u konce“.⁷⁹

U každé zásadní chystané reformy v centru církve lze předpokládat masivní odpor ze strany po staletí zakořeněné vatikánské byrokracie. Já osobně vděčím za souhlas se svým kněžským svěcením Janu Pavlu II. ještě jako krakovskému arcibiskupovi; vůbec nepochybuji o svatosti jeho života a obdivuji jeho nasazení pro církev. Ale od něj jakožto od konzervativního (v původním smyslu slova – z latinského *conservare*) Poláka nebylo možno během jeho dlouhého pontifikátu očekávat odstartování nějakých skutečně zásadních reforem, které zřejmě církev 21. století bude potřebovat (i jeho reforma Římské kurie z roku 1988/89 byla jen kosmetického charakteru). A nemohu se zbavit dojmu, že jeho kromobyčejně rychlá kanonizace měla ruku v ruce s tím „kanonizovat“ i stávající poměry ve Vatikánu a eliminovat jejich možnou evoluci. Papež Benedikt XVI. (při vši skutečně a upřímně účtě vůči jeho osobě) od doby, kdy byl „umlčen povýšením“ (na kardinála, na prefekta „Sv. Oficia“) také zrovna k příliš výrazným reformám náchylný nebyl. A papeži Františkovi je už pětaosmdesát let, nehledě k tomu, že některé jeho zákony také římský centralismus spíše posílily, než uvolnily. Bude tedy hodně záležet (samozřejmě vedle vanutí Ducha svatého) na osobě či spíše osobách příštích papežů; jak využijí svého doposud autokratického postavení k jeho žádoucí demontáži.

A že to všechno není tak jednoduché, jak si ve své „naivitě“ představuji? To jistě, ale nějak by se začít mělo. Jinak hrozí, že si jednou „normativní síla fakticity“ (Georg Jellinek) *skutečnou* reformu církve a zvláště jejího centra vynutí – ovšem možná také se všemi riziky, která s sebou každá revoluce přináší. „Bůh ví“, abych si vypůjčil název slavného Hellerova románu (*God Knows*). I tady máme dostatečný motiv k modlitbám...

31. Velmi mě zaujalo, že se i tady výslovně zmiňuješ o možnosti společné zpovědi, resp. společného rozhřešení více kajcníkům, o čemž jsme spolu už vícekrát mluvili. Ano, souhlasím s důvody, které uvádíš, ale kladu si otázku, zda je to skutečně reálné v katolické církvi, která v mnoha podobných případech trvá na své, po staletí prověřené praxi. Po pravdě řečeno mě také překvapilo, když soudkyně Diecézního soudu v Plzni, Martina Vintrová, napsala k tomuto tématu článek v souvislosti se světovou pandemií koronavirem COVID-19 (Revue církevního práva 84, 3/21). Ve svém článku se zabývá historií tohoto způsobu rozhřešení a současnými podmínkami, za kterých může být uděleno. Mimo jiné zde uvádí:

„Pandemie nákazy Covidem 19 byla nejvyššími církevními autoritami uznána za závažnou nutnost, kdy je možné přistoupit k udělení hromadného svátostného rozhřešení bez předchozího individuálního vyznání.

Nóta Apoštolské penitenciárie z 20. 3. 2020 po připomenutí zásad a podmínek ohledně udělení svátostného rozhřešení konstatuje, že zvláště v místech váž-

⁷⁹ Beránek, cit. dílo, s. 138.

ně zasažených nákazou a do jejího vymizení nastávají případy závažné nutnosti, o nichž mluví kán.961 § 1, 2 CIC/1983. Diecézním biskupům je dáno právo stanovit další specifikace ve světle nejvyššího dobra, kterým je spása duší.

Kněz, který použije formu společného rozhřešení, o tom předem uvědomí diecézního biskupa, nebo v případě, že to nebylo možné, informuje ho co nejdříve dodatečně.

Je v kompetenci diecézního biskupa určit v rámci svého území, v jakých případech závažné nutnosti je dovoleno použít kolektivního rozhřešení. Apoštolská penitenciárie v notě uvádí příklady jeho realizace.

Nota dále připomíná, že v případě, že věřící nemohou ani touto formou přijmout svátostné rozhřešení, může každý věřící dosáhnout odpuštění i smrtelných hříchů tím, že vzbudí dokonalou lítost z lásky k Bohu nade vše milovanému, upřímně ho požádá o odpuštění a je pevně rozhodnut přistoupit, hned jak to bude možné, ke svátosti smíření.

Tento jiný způsob dosažení smíření rozebírá papež František v ranní homílii v domě sv. Marty 20. 3. 2020 s odvoláním na čl.1451 a 1452 Katechismu katolické církve, který cituje nauku Tridentského koncilu o zpovědi, připomíná, že mezi úkony kajičníka je na prvním místě lítost, tj. bolest ducha a odsouzení spáchaného hříchu, spojeného s předsevzetím v budoucnu už nehřešit. Účinkem dokonalé lítosti je odpuštění nejen všedních, ale také smrtelných hříchů, pokud zahrnuje pevné přesvědčení přistoupit, jakmile to bude možné, ke svátostné zpovědi. Tyto hříchy jsou odpuštěny již ve chvíli lítosti, ačkoliv kajičník na nejbližší možnou příležitost přijmout rozhřešení od kněze ještě čeká.

Starost o spásu duší v této obtížné době vyjadřuje také Dekret Apoštolské penitenciárie o udělení speciálních odpustků nemocným zasažených Covidem 19, zdravotníkům, rodinným příslušníkům a všem, kdo se jakkoliv, také modlitbou o tyto nemocné starají.“

A napadá mě k tomu opovážlivá otázka: opravdu Bůh, který člověku odpouští velkodušně na základě jeho dokonalé lítosti a při společném udělení svátostného rozhřešení, žádá poté ještě individuální zpověď, jak nám připomínají církevní dokumenty? Co si o tom myslíš jako právník? Nemělo by se spíše ocenit už to, že někdo stojí o odpuštění hříchů ve chvíli, kdy poznává, že se vlivem této nečekané nákazy, možná přiblížil konec jeho dnů?

A ještě si dovolím otázku – k čemu nám Apoštolská penitenciárie uděluje tyto speciální odpustky – i ty mohou nahradit individuální zpověď?

K Tvé první otázce to vidím asi takhle: církev by měla věřícím maximálně přístup ke svátostem usnadňovat – vždyť nedává ze svého, ale z plodů Kristova kříže. Za schůdnou bych v tomto případě obecně považoval alternativní možnost přijetí svátosti smíření – kdo chce, kolektivně, kdo by raději individuálně, nechť má tuto (a to snadno dostupnou) možnost. Jde přece o záležitost nikoli dogmatickou, nýbrž čistě disciplinární, a tedy církevní autoritou jako takovou (*lex mere ecclesiastica*) změnitelnou – obdobně jako se tomu stalo v případě podávání svatého přijímání do úst nebo na ruku (taky se z toho dříve dělala zbytečná věda, a dnes to bez problémů funguje).

Sotva obстоjí obvyklá námitka, že má-li církev uplatňovat „moc klíčů“ („Komu odpustíte, tomu bude odpuštěno...“), musí vědět, co má odpustit: vyvrací ji sama církevní tradice, která po staletí žádnou individuální zpověď neznala, jak o tom už byla řeč. Přece primární na svátosti smíření (jak píšeš) je lítost nad tím, že jsem se svým hříšným jednáním provinil proti Boží lásce, a úmysl, že se takového jednání chci *pro futuro* vyvarovat; forma je až sekundární.

Nijak nesnižují rozhodnutí otců tridentského sněmu v této věci – naopak: jejich moudrost spočívala v tom, že v disciplinárních věcech (viz jejich *decreta de reformatione*) volili to, co považovali ve své době za optimální pro církev; ale to nemusí být dnes stejné a moudrá legislativa by měla napodobovat tuto jejich moudrost a pružnost, nikoli mechanicky reprodukovat jejich předpisy. Stávající řešení, evokované pandemií covidu, mi tedy přijde jako polovičaté, což je ostatně pro pontifikát papeže Františka dosti typické: na jedné straně podnětné a chvályhodné úvahy, které se ale nepromítnou do zákonodárství, takže zůstávají – mírně řečeno – na verbální rovině.⁸⁰

Ostatně jsme svědky toho, že leckde (a to i nedaleko od našich státních hranic) je povinnost roční individuální zpovědi věřícími i klérem prostě ignorována a nahrazována tzv. hromadným vyznáním s absolucí – nejčastěji v rámci nějaké kající bohoslužby. Nechci to soudit, ale z právních dějin vyplývá zkušenost, že řada reformem v církvi se nakonec prosadila „zdola“: tedy že nejdříve se v terénu reagovalo na *potřebu* reformy navzdory panujícím právním normám (tedy – chceme-li – proti-právně), než zákonodárce (v tom lepším případě) takové jednání začal aspoň tolerovat jako obecně prospěšné, a v tomto směru nakonec právní řád upravil. Vždyť takto „zdola“ se vlastně po druhé světové válce (zejména vlivem nacismem vynucené faktické spolupráce církvi) postupně zrodil např. celý nový kanonickoprávní subsystém tzv. ekumenického práva, za jehož teologicko-právní základ lze považovat dekret druhého vatikánského koncilu o ekumenismu *Unitatis redintegratio* (do té doby byli nekatoličtí křesťané označováni důsledně za bludaře – *haereticí*). Kdyby se mělo vždycky čekat na to, až se k potřebné reformě odhodlá z vlastní iniciativy papežský úřad, čekalo by se mnohdy marně...

A pokud jde o tu druhou část otázky – zda tyto mimořádné odpustky Apoštolské penitenciáře mohou nahradit individuální zpověď: tady odkazují na to, co jsem o odpustcích dost podrobně napsal výše. Ty by chtěly „na věčnosti“ promíjet (úplně nebo částečně!) časné *tresty (poenae)* za spáchané hříchy, jejichž *vina (culpa)* už byla ve svátosti smíření odpuštěna. Tedy už z tohoto úhlu pohledu (ostatně podle mne značně pochybeného) zní odpověď: nikoli. Ale především nemohou nahradit onu nezbytnou lítost nad zraněním Boží lásky, od níž si musíme chtít nechat odpustit; to za nás žádné římské dikasterium neudělá...

80 Za typický případ takového (ne)jednání lze označit papežovu jinak sympatickou snahu o určité umožnění přístupu rozvedených a znovu civilně sezdaných katolíků ke svátostem (viz i jeho apoštolskou exhortaci *Amoris laetitia* z r. 2016). Tento chvályhodný papežův záměr se ovšem nejenomže nepromítl do právní úpravy, nýbrž právě naopak: zvláštní část nové šesté knihy Kodexu kanonického práva (trestní právo hmotné) byla novelou z roku 2021 „obohacena“ o novou skutkovou podstatu v kán. 1379 § 3 CIC: „Kdo úmyslně udělí svátost tomu, jenž má zákaz ji přijmout, bude potrestán suspenzí...“. Jaký jiný případ mohl mít zákonodárce především před očima? A co si o tom pak myslet?

32. Dokážeš si v budoucí Evropě představit ve vzdálené časové perspektivě mírové soužití křesťanů a muslimů, přicházejících v důsledku migrace?

Přibližně na toto téma jsem v roce 2019 napsal článek do Monitoru *Zabijete modloslužebníky, kdekoli je najdete...*,⁸¹ z časově úsporných důvodů si zde jeho převážnou část dovolím ocitovat:

»Nechme nyní chvíli promlouvat samotný text Koránu, a to jeho tzv. „súru meče“ (súra 9 – Pokání), která muslimům takové povinnosti ukládá: „Provolání od Boha a posla Jeho k lidem v den velké pouti: (verš 3) ...zabijete modloslužebníky, kdekoli je najdete, zajímejte je, obléhejte je a chystejte proti nim všemožné nástrahy! (v. 5). Bojujte tedy proti nim, a Bůh je vašima rukama potrestá a zahanbí a dopomůže vám k vítězství nad nimi... (v. 14). Bojujte proti těm, kdo nevěří v Boha a v den poslední a nezakazují to, co zakázal Bůh a jeho posel, a kteří neuctívají náboženství pravdy (...), dokud nedají poplatek přímo vlastní rukou, jsouce poníženi (v. 29).“ Samozřejmě, že ne ale každému zbožnému muslimovi se do takové války honem chtělo; proto Korán vyhrožuje: „Jestliže nevytáhnete do boje, Bůh vás potrestá trestem bolestným“ (v. 39) a slibuje: „Vy, kteří věříte! Co je s vámi, že když je vám řečeno: ‚Vytáhněte do boje na cestě Boží!‘, jste jako přikováni k zemi? Což se vám líbí více život na tomto než na onom světě? Vždyť užívání života pozemského je nepatrné oproti užívání v životě budoucím!“ (v. 38) atd. – to abychom zůstali jen u 9. súry.

Mezi tyto „nevěřící“ a „modloslužebníky“ počítají muslimové jak Židy, tak také křesťany: „Bojujte proti těm, kdož nevěří v Boha (...) a kteří neuctívají náboženství pravdy (...) A říkají židé: ‚Uzajr [Esdráš?] je syn Boží‘, a říkají křesťané: ‚Mesiáš je syn Boží!‘ A taková je řeč, již ústy svými pronášejí, a napodobují tak řeč oněch, kdož před nimi byli nevěřící. Nechť Bůh proti nim bojuje!“ (v. 29n). To je ovšem logicky velmi málo koherentní konstatování, uvážíme-li výrazně synkretistický charakter islámu, který ve své věrouce čerpá především právě z židovství a z křesťanství. Tento pocit superiority věřícího vůči nevěřícím či modloslužebníkům je ovšem také prevalentním teologickým důvodem, proč muslimská komunita prostě nikdy *nemůže* být integrována do „západní“ společnosti (to by byla zrada na islámu) – může jen libovolně využívat výhod, které jí ve své „korektnosti“ (ve skutečnosti ovšem naivitě) tato společnost poskytuje, a připravovat se na vítězný boj s ní.

Proti tomu bývá namítáno, že ony „tvrdé“ normativní věty jsou určeny pro sebeobranu muslimů a že jsou vytrženy z kontextu Koránu. Jenže tento kontext není relevantní potud, že by jim dával nějaký nový smysl – naopak: jejich smysl je hrozivě konstantní jak v kontextu ostatních norem, tak mimo něj, a ona sebeobrana je vykládána natolik extenzivně, že ospravedlňuje prakticky každé násilí na „nevěřících“. Stejně tak se namítává, že tyto pokyny Koránu byly dány nikoli obecně, nýbrž pro určité konkrétní historické situace. To je jistě pravda, nicméně jejich následné užívání v takových a podobných případech jim dodalo normativní charakter – obdobně jako rozsudky vysokých soudů v oblasti angloamerické právní kultury představovaly původně individuální právní akty vztahující se konkrétní případ a konkrétní účastníky řízení, ale jejich aplikace na další případy toho dru-

81 RC Monitor, Res claritatis z. s., roč. XVI (2019), č. 11, s. 4–6.

hu jim propůjčila *normativní* význam, tedy postavení pramene práva ve formálním smyslu, a staly se tak *obecně závazným* pravidlem chování.

Častou replikou také bývá, že analogické pasáže lze nalézt i v některých starozákonních textech, a skutečně nelze popřít, že zvláště kniha Jozue připomíná někdy více „krvák“ než náboženský text. z knihy Samuelovy pocházejí pokyny, nad nimiž nám dnes rozum stojí: „Toto praví Hospodin zástupů: Mám v patrnosti, co učinil Amálek Izraeli. (...) Nyní jdi a pobij Amalečany; jako klaté zničíte vše, co mu patří. Nebudeš ho šetřit, ale usmrtíš muže i ženu, pachole i kojence, býka i ovci, velblouda i osla“ (1 Sam 15, 2nn). Z dnešního (ovšem anachronistického) úhlu pohledu klasická genocida, která nicméně měla Izraele chránit před útoky na jeho tehdy ještě křehkou monolatrii (o monoteismu se v té době ještě nedalo mluvit) – proto pokyn k usmrcení nejen lidí, ale i zvířat.

Jenže tato drsnost, která ve své době měla své opodstatnění, byla velmi brzy (už v královské době) opouštěna a zcela dokonale byla odstraněna Ježíšovou autoritativní interpretací mojžišského Zákona (dnes bychom řekli: autentickým výkladem, který má právní sílu zákona). Ježíšovy antiteze horského kázání bez jakékoli pochybnosti ulamují hrot všem pokusům zaštiťovat agresivní chování vůči nepřátelům (a za ty byli muslimové většinou považováni) odkazem na slovo Boží Starého zákona: „Slyšeli jste, že bylo řečeno: ‘Oko za oko, zub za zub’. Já vám však pravím, abyste neodpírali zlému...“ (Mt 5, 27n). To jistě neznamená onu chelčicko-tolstojovskou pasivitu „neodporovat zlu násilím“ (непротивление злу насилием), která si nechá všechno líbit, ale že nelze postupovat podle paradigmatu „za vypálený kostel vypálenou mešitou“ (už ta představa je dnes absurdní). Ale Ježíš žádá ještě víc: nejen vnější zdržení se aplikace tehdy běžného zákona odvety (*lex talionis*), nýbrž změnu (metanoiú) samotného vnitřního postoje: „Slyšeli jste, že bylo řečeno: ‘Miluj bližního svého’ a v nenávisti měj nepřítele svého! Ale já pravím vám: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují, abyste byli dětmi svého nebeského Otce, jenž velí svému slunci vycházet na zlé i na dobré a déšť sesílá na spravedlivé i nespravedlivé“ (Mt 5, 43–45). Docházelo-li tedy v průběhu dějin ze strany křesťanů k excesům např. za křížových výprav (a ono docházelo), lze to s ohledem na dobové poměry pochopit, ale nelze to ospravedlnit – tím méně poukazem na Písmo. Lze tedy konstatovat, že normy Starého zákona, které žádají ten nejtvrděší postup proti jinověrcům, sice v psaném Božím Zákoně (který Ježíš podle vlastních slov nepřišel zrušit) přetrvávají, ale jsou – řečeno terminologií právní teorie – obsoletní, nadále nepoužitelné a nepoužívané.

Problém spočívá v tom, že v islámu žádné takové horské kázání, jehož prisma by bylo nutno pohlížet na ony problematické normy, nenalezneme. Neexistuje v něm žádná jiná (mladší) posvátná kniha rovnocenná Koránu, která by stanovila povinnost odchylného jednání a již by se (snad?) mohlo analogicky dostat přednostní aplikace podle principu *Lex posterior derogat legi priori* („Zákon pozdější zrušuje zákon dřívější“), který je ovšem islámskému právu alespoň v této podobě přirozeně neznámý.

To jistě neznamená, že by Korán nebyl předmětem interpretace: naopak, aktivity islámských učenců (tzv. ulámů) při výkladu Koránu byly a jsou rozsáhlé – jsou známy celé islámské interpretační školy (...). Ani nelze jinak. Jestliže podle převažu-

jícího názoru panujícího v právním světě islámu je jediným zdrojem zákonodárství Aláh, pak je třeba vyrovnat se s nutností justifikace práva evidentně ryze lidského, na které prameny islámu nemohly pamatovat (např. směnečné a šekové právo, letecké právo...); a je třeba konstatovat, že islámští učenci v této oblasti vykazují až obdivuhodnou flexibilitu.

Nic takového se však (alespoň pokud je mi známo) neděje v případech, na které Korán výslovně pamatuje – a šíření muslimské víry doslova za každou cenu mezi ně patří *par excellence*. Nic na tom nemohou změnit konejšivá a jistě co nejlépe míněná slova deklarace 2. vatikánského koncilu *Nostra aetate* o nutnosti upřímné snahy o vzájemné porozumění s muslimy a o nutnost „společné ochrany a podpory sociální spravedlnosti, mravních hodnot, míru a svobody pro všechny lidi“ (N/Æ, čl. 3). Nabídnutá ruka zůstává odmítnuta, na čemž nemohou nic změnit občasné spíše manifestačně konané a snad i dobře míněné společné křesťansko-muslimské konference či dokonce sama o sobě problematická společná modlitební setkání křesťanů a muslimů, protože tam přítomní představitelé islámu prakticky nikoho nerepresentují. Výše uvedené hrozivé normy Koránu tak nikdy nebyly eliminovány či alespoň zmírněny obecně závaznou interpretací – ostatně muslimové neznají jedno disciplinární centrum na způsob Apoštolského stolce v katolické církvi, které by bylo kompetentní k obecně závaznému výkladu posvátných a právních textů. To už spíše sám Korán na některých místech zmírňuje požadavky oněch „tvrdých“ norem, nicméně shovívavě jednání muslimů vůči „nevěřícím“ podmiňuje obvykle jejich „obrácením“: „Jestliže se však kajícně obrátí, (...) nechte je jít jejich cestou“ (9, 5); „Jestliže se však kajícně obrátí, budou dodržovat modlitbu (...), budou vašimi bratry v náboženství“ (9, 11) apod.

Tyto normy zavazují tedy dnes stejně jako za proroka Mohameda, a je jen na jejich adresátech, jak je pochopí a uchopí, a které z nich si vyberou – a to může být a také bývá různé; záleží především na tom, co přeslechnou od různých imámů v jednotlivých mešitách: od optimálního chápání těchto norem jako historických a dnes již nepoužitelných, až po jejich děsivou „aktivaci“ v podobě nesmyslného masového vraždění co největšího počtu nevinných lidí, jak jsme toho byli svědky zcela nedávno – na Hod Boží velikonoční – na Srí Lance při jednom z nejkrvavějších masakrů způsobených v Aláhově jménu „islamisty“. Po tom všem, co bylo řečeno, sotva lze souhlasit s libivým sice, leč neopodstatněným tvrzením, že islám je zásadně mírumilovným náboženstvím. *Contra factum non valet argumentum* – „proti skutečnosti žádný důkaz neobstojí.“ Proto je tedy rozumná „islamofobie“ (z řeckého „foboumai“ – φοβουμαι = bát se, obávat se) coby obava z islámu na místě nepochybně i dnes. Vždyť i podle výzvy evangelia máme být nejen prostí jako holubice... (Mt 10, 16).

Je všeobecně známo, že muslimové tuto stránku svého náboženství nijak nezdůrazňují v zemích, kde představují minoritu a kde s „nevěřícími“ musí nějakým způsobem kohabítovat. Jejich cílem ovšem je stát se majoritou a své právo (*šaríja*) následně vnucovat i nemuslimům. Jistě existují i země a celé rozsáhlé regiony, kde muslimové žijí v pokoji s křesťany jaksi z přirozené lidské sociability a bez postranních úmyslů, a nelze se z toho dost radovat. Ve svém náboženském životě se tito muslimové řídí nikoli tupě přejímanou literou ve své podstatě pochybené normy,

nýbrž také a především vlastním rozumem; ten je jistě také instrumentem Ducha svatého, a to nejen pro křesťany – vždyť přece „vane, kam chce...“ (srv. Jan 3, 8).«

V tomto smyslu a jen v něm tedy jsem (a nemohu nebýt) „islamofóbní“; a proto také toto mírové soužití v budoucnu považuji ne-li za nemožné, tedy alespoň za krajně nepravděpodobné. A potud také ne úplně chápu přístup současného papeže Františka k otázce přijímání těchto migrantů – jako by vesměs tristní zkušenosti s nimi a s jejich fakticky neasimilovatelnými muslimskými komunitami, vytvářejícími v západních zemích jakousi „paralelní společnost“, až do Vatikánu nepronikly...

Tím přirozeně nemá být dotčena křesťanská povinnost, kterou apoštol Pavel připomíná galatské církevní obci: „A tak, dokud je čas, čiňme dobře všem, nejvíce však těm, kteří patří do rodiny víry“ (Gal 6, 10). To ovšem neznamená, že by Evropa musela dokořán otevřít své hranice převážně ekonomickým migrantům, kteří jdou „za lepším“ (do zemí štědrých na sociální dávky pro ně určené). Vždyť pomáhat lze i jinak, zvláště „v místě“. Nejlépe ovšem tím, že se velmocí zdrží agrese, která následně obyvatelstvo té které země uvrhne do chaosu a válečných útrap (viz Irák, Libyi, Sýrii...) a vlnu migrace tak pochopitelně vyvolává. Do stejné kategorie patří nestydaté kšeftování se zbraněmi dováženými do zemí třetího světa, které jinak nemají ani jednu vlastní zbrojovku. Neléčit jen symptomy (jakkoli i to může být důležité), ale snažit se předcházet příčinám. O ochranu životního prostředí je podle mne dostatečně postaráno ze strany jiných (vládních i nevládních) mezinárodních i regionálních organizací. Ale na *toto* téma není ani současného papeže vůbec slyšet. „Obyčejné“ věřící vyučujeme z kazatelen o „devateru cizích hříchů“, mezi něž patří mimo jiné „k hříchu druhého mlčeti“; ale což rozpoutání válečných konfliktů pod *jakoukoli* záminkou nepatří mezi ty vůbec nejtěžší hříchy???

33. Už dlouho bohužel víme, že „špinavé prádlo skandálů sexuálního zneužívání v církvi se pere na všech mediálních náměstích světa“, jak se nedávno vyjádřil Mons. Slavík, a zároveň připomněl opomíjené skutečnosti, jako je presumpce nevinny a duchovní boj. S tím se často objevuje názor, že příčiny a souvislosti se sexuálním zneužíváním jsou v celibátu, který je mnohdy viděn jako nutné zlo, kterému se podřizují kněží a řeholníci. Jaké jsou podle Tebe důvody pro často vznášená obvinění ze sexuálního zneužívání lidmi církve? Je celibát už dnes přežitý? Proč je dnes (2021) tak málo kněží, řeholníků a řeholnic?

To jsou vlastně tři samostatné otázky, jakkoli související.

Tedy k té první – po častých důvodech obviňování duchovních ze sexuálního zneužívání: Mons. Slavík je kněz, který celá léta jako generální vikář stál na druhém nevyšším postu ve vedení pražské arcidiecéze a který jistě dobře ví, o čem mluví (na rozdíl od mnoha jiných), a nelze, než s ním souhlasit. Je to prostě dnes móda, související s „hyperkorektností“. Často jde o peníze kynoucí na odškodném – skutečné oběti či domnělé „oběti“ tuší, že by na tom mohly i po desítkách let něco získat. Jeden z mých spolubratřů se poněkud resignovaně vyjádřil, že už se bojí zůstat s ministrantem sám v sakristii; vůbec se mu nedivím.

Kolik takových případů ve skutečnosti bylo, to si neodvažují odhadnout a asi to ani nejde. Za pravděpodobné považují „relativní“ hodnocení pana kardinála Duky, který se přede mnou jednou vyjádřil, že případů sexuálního zneužívání ze strany duchovních nebude více, než ze strany učitelů, táborových vedoucích, různých vychovatelů apod. – jen u kněží jde o „pikantnější“ téma, proto je tak často medializováno. Pokud se dobře pamatuji, u pražského soudu jsme měli jedinou kauzu tohoto druhu, a ta ještě skončila zprošťujícím rozsudkem. Ke škodě věci se totiž tyto záležitosti častěji rozhodují ve správním řízení, tedy nikoli před zásadně nestranným soudem, který obžalovaného mnohdy ani osobně nezná, nýbrž před ordinářem, který bývá pod tlakem médií, strachu z ostudy apod.

S všeobecnou kanonickoprávní úpravou jako právník s dostatečně dlouhou justiční praxí nemohu být spokojený. Jednak je současný kanonický trestní proces po četných nepřímých novelizacích dosti chaotický, a i odborník se v něm jen obtížně orientuje, jednak – přes nově výslovně normativní zakotvení principu presumpce nevinu v novelizovaném trestním právu⁸² – je o tuto oblast jen špatně postaráno; k tomu přistupuje často nekvalifikovaná aplikace trestního práva ze strany některých ordinářů (místních i řeholních), takže důvěra v právo u duchovních zákonitě klesá. A někteří křesťané (i duchovní) si na tom dokonce chtějí budovat kariéru nebo aspoň „firmu“ – to je obzvlášť smutné. Asi mediálně nejznámějším a odstrašujícím příkladem difamace nevinného kněze bylo nespravedlivé odsouzení emeritního arcibiskupa v australském Sydney kardinála George Pella za údajné pohlavní zneužívání; nesmírně obdivuji jeho statečnost a křesťanský přístup k celé této smutné záležitosti. A to šlo o kardinála – kolik nevinných „obyčejných“ duchovních asi stihl podobný nebo ještě horší osud?! Na druhé straně snad ani nemusím připomínat, jak hrozná jsou případy skutečného sexuálního zneužívání, stejně jako snaha kompetentních představených na všech úrovních (i té nejvyšší) zatajovat je, byť *optima fide*.

Abysus abyssum invocat – „propast volá k propasti“ (Ž 42, 8) neboli z extrému do extrému. Kéž by se konečně nalezla ona horatiovská *aurea mediocritas* – zlatá střední cesta mezi nepodloženým stíháním údajných delikventů, připomínajícím hon na čarodějnice, a pasivním či nepatřičně benevolentním přístupem vůči skutečným pachatelům.

Teď k druhému tématu – zda je dnes celibát přežilý. Na tohle téma byly už popsány tuny papíru, takže jen stručně: ano, domnívám se, že obligatorní celibát pro kněze se dnes (a možná už dávno) přežil. Lze si jistě dobře představit, že některý muž cítí povolání ke kněžské službě, ale nikoli k životu v celibátu, jak je tomu naopak u řeholních kněží, resp. vůbec u řeholníků a řeholnic.

Chápu a respektuji, že Apoštolský stolec na to má celkem tradičně odchýlný názor. Považoval bych nicméně za čestné, kdyby se věřícím jasně řeklo: Jde o záležitost ryze disciplinární, která se v dějinách církve (zvláště té západní) z různých potřeb církve dlouho vyvíjela, a já, papež N. N., považuji zachování stávající disciplíny z těch a těch důvodů za vhodné či dokonce nezbytné. Ale snažit se prezentovat celibát jako něco, co je svátostnému kněžství bez dalšího imanentní a co

82 Viz nové znění kán. 1321 § 1 CIC po novele trestního práva hmotného per motu proprio *Pascite gregem Dei* z roku 2021 („Quilibet innocens censetur donec contrarium probetur“).

tvorí jeho téměř esenciální součást, to není fěr. z klamání věřících takový přístup usvědčuje už sám Nový zákon, který o celibátu biskupů⁸³ ani jáhnů nic neví – ba právě naopak: svatý apoštol Pavel píše v prvním listu Timoteovi, že „biskup (*epískopos*) má být... jen jednou ženatý“⁸⁴ (podobně dále o jáhnech). Činí tak ovšem i samy církevní dějiny: První (a to regionální) požadavek na kněžský celibát vzešel teprve z tzv. elvirské synody, konané snad roku 306 u Granady, zatímco v celé církvi byl celibát uzákoněn vlastně až v 11. století v rámci gregoriánské reformy (viz tzv. postní synody). A co kněží východních církví (i těch katolických), kteří celibát neznají? Jsou to snad klerici druhé garnitury? Nedokážou se o jim svěřené stádo postarat tak, jako celibátní kněží latinského obřadu o to svoje? Častěji zde citovaný P. Rybář k tomu trochu resignovaně dodává: „Opravdový celibát je charisma. Nucený celibát je nesmysl. (...) Doplácíme na to všichni. Na kněze chodí z padesáti procent muži, kteří se na to nehodí. A pak nevíme, co s nimi.“⁸⁵ To bych zásadně podepsal – jen v tom procentu jsem optimističtější.

Co ovšem nechápu je, že vedení církve tak houževnatě (abych neřekl tvrdošijně) na kněžském celibátu lpí i za cenu toho, že v určitých regionech tak pro nedostatek kněží zbavuje věřící možnosti (morální, ale často i fyzické) pravidelné či aspoň častější účasti na svátostném životě. To platí zejména pro země tzv. „třetího světa“ (pro Afriku snad obzvláště).⁸⁶ Což jsou svátosti ve vlastnictví hierarchie? Což nejsme pouze jejich – často nehodní – správci, kteří jednou budou ze své správy muset podat vyúčtování? A neplatí náhodou analogicky pro svátosti něco podobného, co řekl Ježíš o sobotě – že člověk tu není pro svátosti, ale svátosti pro člověka?

Osobně znám několik velmi dobrých kněží, kteří – ještě jako trvalí jáhni – přijali kněžské svěcení nedlouho po smrti své manželky – pak už jim nic nebránilo; prostě (jak říká kodex v kán. 1041) odpadla „překážka ke svěcení“. Ale to se musí čekat, až dojde k takovému osobnímu neštěstí? Bože, kam jsme se to dostali?

A konečně za třetí – proč je dnes tak málo kněží, řeholníků a řeholnic? A proč jejich počet (alespoň na „Západě“, tedy dnes i u nás) setrval a dosti rapidně klesá? Kláštery se tam vyprazdňují, řeholní provincie se slučují, kněžské semináře se zavírají apod.

Důvodů bude jistě více, ale za ten hlavní považují ztrátu smyslu pro oběť u dnešní (a nejen už té dnešní) generace. Většina lidí tento pojem vůbec nechápe – pod obětí si představují tak nanejvýš berana s kudlou v krku. Proč si něco dobrovolně odříkat, proč a kvůli komu nebo čemu se obětovat? (A že kněžský či řeholní život s sebou v nadprůměrné míře takovou nutnost obětí přináší, to je nasnadě).

83 Pokud jde o samotné apoštoly, P. Jan Rybář poznamenává: „Ježíš si mohl vybrat za učedníky svobodně muže. U esénů to bylo běžné. Ale on si vybral ženaté. To není náhoda“ (Beránek, cit. dílo, s. 139).
84 1 Tim 3, 2.

85 Beránek, cit. dílo, s. 139.

86 Tak Tomáš Petráček k tomu uvádí: „Roku 1968 zambijská biskupská konference požadovala svěcení ženatých kněží, v roce 1970 ji na synodě o africkém křesťanství následují Kamerun, Čad, Středoafrická republika, Kongo či Gabon. Vatikán ukončil debatu a dokonce vymazal všechny zmínky o debatě na synodě ze synodních dokumentů. Přitom výzkumy potvrzují, že na celém světě mnoho kněží žije v tajných, často exploativních mnohostranných sexuálních relacích různého trvání a povahy, takže není naplněn smysl celibátu jako uvolnění pro službu, nýbrž naopak. Promiskuitní a pedofilní klérus se ukázal jako katastrofa pro pokoncilní církev. Právě v Africe se řeholnice staly terčem sexuálních predátorů z řad kněží...“ (cit. dílo, s. 225).

Užít si co nejrychleji všeho, co je možné na tržišti tohoto světa získat, a to za každou cenu – i na dluh, i za cenu mravního selhání (pojem hříchu je stejně neznámý, jako pojem oběti). A nemusí jít jen o průvodní jev jinak obecně se šířící sekularizace až příliš blahobytné západní společnosti: tato neochota k oběti je zřetelná i v jinak dobrých křesťanských rodinách – proto i z nich vzchází (aspoň u nás) kněžského či řeholního dorostu jako šafránu. Mohu to potvrdit z vlastní zkušenosti: třicet let (od roku 1990) žiji na Strahově, z toho šestnáct let jsem tu působil jako farář jinak výborné farnosti: ale kněžské povolání – ani jedno. Nezbavuji se svého podílu odpovědnosti za to – asi jsem farníkům nedával takový příklad kněze, jaký mně dával P. Matějka; ale jenom tím to zřejmě nebude.

U nás (a jistě nejenom u nás) je hodně „biskupských povolání“ – těch kněžských je tuze málo. Jenže dnešní věřící nepotřebují ani tak hierarchii, nýbrž duchovní, kteří by byli ochotni *skutečně* (ne jen na papíře) jim sloužit – tak jako ani Kristus nepřišel, aby si nechal sloužit...

34. Ve starší knize Tomáše Petráčka, kterou jsi mi nedávno doporučil, jsem našla i tuto pozoruhodnou úvahu o krizi v církvi:

„Ke krizi může ale vést i velký úspěch. Příkladem jsou dnešní neadekvátní přísná měřítka pro církve a její služebníky v minulosti i dnes, která se jeví být bez smyslu pro lidský faktor, až neúprosně nelidské nároky na svatost a osobní integritu církevních představitelů, kterým kritikové neodpustí vůbec nic. Tato nerealistická očekávání a nároky jsou paradoxně důsledkem úspěchu křesťanství, které tato kritéria nastavilo a přesvědčilo společnost, že jsou možná a správná. Moderní společnost pak totéž očekává od politiků, celebrit či sportovců...“ (*Petráček, Tomáš, Adaptace, resistance, rezignace. Církev, společnost a změna v novověkých dějinách. Moravapress 2012*).

Dle mého soudu se toto dá vztáhnout na dnešní hon na čarodějnice v podobě sexuálního zneužívání lidí církve, kdy je každý z nás a priori podezřelý, jako bychom zcela zapomněli na lidskost, velkodušnost, odpouštění i vlastní selhání. Ptám se na to ještě jednou proto, že mnoho lidí je tímto bohužel rozšířeným klimatem ve společnosti strhováno a nejsou vůbec schopni tyto věci reflektovat a nekriticky přijímají stále omílané názory těch, kteří si z toho vytvářejí svou „živnost“ – slovy Tomáše Petráčka:

„Jestli něco církve vždy potřebovala – a dnes to platí více než kdykoliv jindy – pak jsou to silné, vzdělané elity, které vnímají pohyby ve společnosti, dokážou je reflektovat, vysvětlit dovnitř církve a naopak je usměrňovat ve smyslu křesťanského myšlení, a dále vzdělané vedení církve, které dokáže jejich podněty vnímat, rozlišovat a pracovat s nimi při svých rozhodnutích.“

Co si o tom myslíš Ty?

Tuhle Tomášovu větu bych chápal asi takto: Ve starověku a středověku byl asketický život naplněný modlitbou a odříkáním doménou eremitů a později řeholníků (popř. i různých sektářů – valdenských, albigenických apod.). Ještě za renesance se s takovým fenoménem u kléru prakticky nesetkáváme – renesanční papežství je

toho výmluvným dokladem. A ještě na počátku tridentského koncilu⁸⁷ jsou účastníci sněmu vybízeni, „aby usilovali přinášet mešní oběť alespoň v den Páně“ (!) – ani vysocí preláti to tehdy se zbožností příliš nepřeháněli... Situace se (velmi zhruba řečeno) začíná měnit během 18. století, kdy se klade zvýšený důraz na osobní zbožnost duchovních. Ideálem kněze se nakonec stává farář z Arsu Jan Maria Vianney (1786–1859) – chudý, skromně žijící, pohublý, trávící veškerý čas modlitbou, úkony zbožnosti nebo prací pro duše. Já sám si ještě pamatuju, že pan kardinál Tomášek zdůrazňoval novosvěcencům, že kněz nemá žádnou pracovní dobu, žádné víkendy či dny volna, že Kristus Pán taky neměl žádnou dovolenou apod. – že je tu pro farníky 24 hodin sedm dnů v týdnu. To je sice dobře míněno, ale je to nesmysl – ani kněz není stroj: potřebuje nejen nezbytný fyzický odpočinek, ale občas i „vysadit“, jinak se může setkat s nepříjemnými následky (zde se přímo nabízí tzv. syndrom vyhoření). Kdo by si před svěcením prostudoval nejnovější *Direktář pro službu a život kněží* o 115 člancích, nově vydaný od „zeleného stolu“ Kongregací pro klérus v roce 2013, musel by vzkřiknout a z katedrály utéct u vědomí, že požadavkům na jeho kněžský život prostě nebude moci v tomto rozsahu dostát.

Takže k té Tomášově větě: Ano, církev v této věci dosáhla úspěchu potud, že oproti minulým dobám došlo k povznesení života kléru snad na všech rovinách. Nakolik je však tato dobře míněná snaha vyhnána do nerealistické výše, postrádá „smyslu pro lidský faktor [a klade] až neúprosně nelidské nároky na svatost a osobní integritu církevních představitelů“; a tak se může ukázat také jako kontraproduktivní. Je-li laťka vyhozena příliš vysoko, nelze ji přeskočit; a není divu, že lidé „zvenčí“ to pokládají za selhání...

A ohledně té druhé části Tvého citátu si o tom myslím totéž, co Tomáš: že totiž dnes víc než kdy jindy platí v církvi potřeba „silných vzdělaných elit“ atd. Pokud jde o ony „elity“: to nemá (nebo nemá mít) nic společného s nezdravým elitářstvím, které i v české církvi můžeme občas a leckde zaznamenat. A pokud jde o tu potřebu vzdělanosti: kontraargument, že i Kristus si vyvolil apoštoly z řad nepříliš vzdělaných osob, vesměs rybářů, je stejným anachronismem, jako ty ostatní, které Tomáš ve své stati oprávněně kritizuje. My (kněží) dnes nemluvíme z kazatelen k věřícím, pro něž naše homilie je takřka jediným zdrojem nejen náboženských, ale i obecně společenských informací, jak tomu bývalo většinou ještě za monarchie, nýbrž k lidem často vzdělanějším, než jsme my; to bychom – už z úcty k nim – neměli pouštět ze zřetele.

A k tomu „nekritickému přijímání stále omilaných názorů“: jistě, na tom zlověstném goebbelsovském postřehu, že „stokrát opakovaná lež se stává pravdou“, bohužel leccos je. Na tomto principu funguje politika, reklama... Podle mne je zapotřebí dvojího: Jednak (samozřejmě nakolik je to možné) se snažit o ověřování a vyhodnocování informací, které se k nám dostávají a které nás chtějí „masirovat“, a to včetně hodnověrnosti jejich zdrojů. Jednak také (a to je možné vždycky) při recepci těchto informací přemýšlet, tzn. do kognitivního procesu zapojit svůj rozum – významný to instrument Ducha svatého.

A nakonec ještě jednu „kacířskou poznámku“ (ona v tomhle textu nebude jediná): Chraňme se nekriticky přijímat všechno, co nám média předkládají – nejen

⁸⁷ Na 2. zasedání dne 7. 1. 1546.

ta, co produkují evidentní *fake news* (Němci říkají: „Latrinennachrichten“), ale i ta tak zvaně „nezávislá“. Žádná média nejsou úplně nezávislá – jsou jen buď více či méně závislá na vlastníkově, protože každé takové informační médium nějakého vlastníka má,⁸⁸ a ten má celkem pochopitelně své vlastní zájmy (ať jde o vlastníka jediného nebo majoritního např. u akciových společností, ať jde o zájmy legitimní nebo amorální). Byl by andělem v lidském těle, kdyby jediným jeho zájmem bylo objektivní a nestranné informování veřejnosti (někdy to snad ani není možné); a jak známo, takových po světě moc nechodí/nelétá. Učme se proto umění číst mezi řádky a sestavovat si mozaiku z diverzifikovaných zdrojů informací. To ostatně souvisí s tím, co jsem řekl v předchozím odstavci.

⁸⁸ Právní koncepce tak zvané „věc ničí“, tedy nikomu nepatřící (*res nullius*), kterou znalo římské právo, je moderními právními systémy vesměs opuštěna, a pokud se někde reziduálně vyskytuje, má jen periferní význam.

IV. O Pánu dějin a řádu

35. Jsem ráda, Ignáci, že jsi v odpovědi na mou otázku ohledně poměrů na KTF UK v roce 2002, popsal i svůj nucený odchod z litoměřického semináře. Chtěla jsem se Tě i na to zeptat, ale nevěděla jsem jak. Slyšela jsem na toto téma několik zaručených informací (přesněji řečeno pomluv) a jsem ráda, že teď konečně může zaznít, že všechno bylo trochu jinak.

Tedy s Tvým dovolením, pokračuji v otázkách: Jak vzpomínáš s dlouhým odstupem času na léta strávená v 70. letech v litoměřickém semináři?

Do litoměřického kněžského semináře (a současně na tamní CMBF) jsem nastoupil na podzim roku 1972, kdy už byla komunistická „normalizace“ v plném běhu. Ale naštěstí jsem tam měl ještě představené a učitele ještě z dob „Pražského jara“. Rektorem semináře byl tehdy Mons. Josef Poul, důsledný, ale i chápající. Prostě – byl „formát“ (to už se o jeho nástupci kanovníku Václavu Červinkovi nedalo tak úplně říci). Vicerektorem byl ušlechtilý a spíše plachý P. Jaroslav Zrzavý (pozdější farář v Praze – Střešovicích), který musel chováním studentské „smečky“, sestávající z mladých bohoslovců po maturitě, značně trpět. Nejraději ovšem vzpomínám na spirituála prvního ročníku P. Josefa Knödlu – to byl skutečně člověk na svém místě. Jemu otevřít své nitro mi nedělalo problém (a asi ani nikomu jinému); škoda, že tak brzy zemřel. V obecné oblibě byl i náš zpovědník P. Šimanovský vulgo „Zlatíčko“ – on každého z nás takhle tituloval.⁸⁹

Poměry na tehdejší semináři byly nesrovnatelné s těmi dnešními. Především když jsem nastupoval, bylo nás v ročníku přes třicet; a v pátém ročníku bylo bohoslovců snad dvakrát tolik: v něm totiž tehdy byli zejména ti seminaristé (nejednou už v důchodovém věku), kterým stát předtím nedovolil studovat teologii (např. proto, že už jednu vysokou školu absolvovali) a kteří mohli být přijati až v době přechodného „politického tání“ roku 1968. Tehdy už v Litoměřicích znovu začali studovat i bohoslovci z Moravské církevní provincie. Teologická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci byla v roce 1950 nejprve vyloučena ze svazku univerzity a krátce nato úplně zrušena, takže všichni bohoslovci z Čech i Moravy museli studovat v Litoměřicích. V roce 1968 byla olomoucká fakulta sice obnovena, ale jen jako pobočka litoměřické CMBF. Za normalizace pak byla znovu zrušena a poslední absolventi ji opustili tuším v roce 1974.

Není potom divu, že nás na pokoji bylo pravidelně osm až deset; záchody na chodbě pro kdovíkolik lidí; sprchování jen dvakrát týdně (z toho by se dnes hygienik zbláznil) apod. – obdobně jako na vojně. Vařily sestry dominikánky (v čele se sestrou Flávií), a z toho hubeného rozpočtu, který na to měly a na který si samy stěžovaly, dělaly zázraky. Tedy shrnuto: žádný luxus, ale kvůli němu se přece do kněžského semináře nechodí...

A v té souvislosti k základní vojenské službě bohoslovců: ti museli na plné dva roky na vojnu, a to na rozdíl od absolventů ostatních vysokých škol, kteří chodili

⁸⁹ Od něj pochází ten památný výrok, jímž reagoval na vyznání jednoho z bohoslovců, který někde udělal ostudu: „Tak už si z toho nic nedělej, zlatíčko; malá ostuda trvá týden a velká čtrnáct dní“.

po skončení jen na rok, protože během studia absolvovali teoretickou i praktickou přípravu na vojenské katedře; ta v Litoměřicích nebyla. Možná to byla tak trochu šikana ze strany státu, ale proslýchalo se, že tomu tak bylo po dohodě (ne-li dokonce na přání) ordinářů, kteří nechtěli, aby se jim bohoslovci během přípravy na kněžství „courali“ někde po vojenských cvičeních. Nevím. Nejdřív chodili na vojnu po absolvování pětiletého studia, později (už za mne) z rozhodnutí sboru ordinářů už po skončeném druhém ročníku, kdy museli „dobrovolně“ požádat o přerušení studia a o nástup základní vojenské služby.⁹⁰ Mne se to všechno netýkalo – už tenkrát jsem od Obvodní vojenské správy v Litoměřicích dostal „modrou knížku“⁹¹ na vysoký tlak.

Na přednášky jsme museli povinně chodit v klerice, ale doporučovalo se to i jinak; výjimku představovaly středeční a nedělní vycházky do přírody (tam se mohlo chodit v „civilu“) a do hospody (tam se nesmělo chodit vůbec), což bylo – samozřejmě i mnou – k nelibosti vedení semináře hojně porušováno. V Komenského ulici, kde byl „velký“ seminář (tj. druhý až pátý ročník) byla hned naproti seminární budově přes ulici střední pedagogická škola pro dívky; naše uniformy u nich měly nesporný úspěch, jak nám alespoň dávaly občasným máváním najevo. Ani jinak nedělalo toto sousedství sto procentní dobrotu.

Závěrem odpovědi na tuto Tvou otázku mi budiž dovolena poznámka: To, že se v mladých lidech „bouří hormony“, je danost, s kterou se nedá mnoho dělat (libido není „dábelský vynález“ Freudův, nýbrž realita, která – troufl bych si říct – je daná Stvořitelem). Asi bude moudřejší vzít tuto skutečnost na vědomí a snažit se ji opatrně i taktně usměrňovat (ne každý je od náture jako sv. Alois). Určitou „posedlost šestým přikázáním“, která se u některých představených semináře (nechci jmenovat) výrazně projevovala, s odstupem doby považuji spíše za kontraproduktivní. A v tom se mnou budeš, milá Veritas, jako soudní znalkyně z oboru forenzní psychologie, patrně také souhlasit.

Když to shrnu: Kdo by rád nevzpomínal na mladá studentská léta? Ani já nejsem výjimkou. A že mě ze semináře ve třetím ročníku vyhodili (formálně ze zdravotních důvodů)?⁹² Nakonec jsem byl na kněze vysvěcen o měsíc dříve, než moji spolužáci z ročníku. Život někdy tropí hlouposti. A i na semináři jsem díky Bohu poznal řadu vynikajících lidí – ať z řad pedagogů a vychovatelů nebo konseminaristů.

36. Kde Tě zastihl 17. listopad 1989? Jak se poté změnil Tvůj život? Jak hodnotíš s odstupem let pozdější vývoj událostí?

90 Tak jeden z bohoslovců (J. H. z brněnské diecéze), který s tím zřejmě nebyl zcela vnitřně ztotožněn, tehdy poněkud poťouchle napsal na vojenskou správu: „Z donucení církevní vrchnosti žádám o přijetí na vojenskou službu“. Byl z toho tenkrát dost rozruch.

91 Tzv. „modrá knížka“ byla průkazem o osvobození od vojenské služby; název se odvozoval od její šedo-modré barvy.

92 Fakticky to bylo spíše pro obdobné důvody, pro které kyjevský kníže Vladimír nechal v Dněpru utopit boha Peruna, jak to ve svém *Křtu svatého Vladimíra* líčí Karel Havlíček Borovský: „Pro urážku první třídy Jeho Veličenství, pro vzpouru, nemravné řeči, pro neposlušnost...“ (Zpěv III. – Vojenský soud).

Listopadové události v roce 1989 mne zastihly jako právníka (vedoucího právního útvaru) na podnikovém ředitelství státního podniku Středočeské dřevařské závody. Pracoval jsem v Holešovicích nedaleko tamního a tehdy ještě funkčního pivovaru „Pražan“. V tom kritickém listopadovém týdnu nás řada po skončení pracovní doby (v 15,00 hod.) poctivě chodila na Václavské náměstí. Já jsem tam dokonce pořádně nastydl.

A i já jsem tehdy propadl oné „listopadové“ euforii – ale navazující události měly za následek, že to netrvalo příliš dlouho. Následně vyšlo najevo, že předání moci komunisty v Evropě bylo alespoň rámcově domluveno už v říjnu roku 1986 na summitu v Reykjavíku mezi americkým prezidentem Ronaldem Reaganem a generálním tajemníkem Ústředního výboru Komunistické strany Sovětského svazu Michailem Gorbačovem, kterého Reagan prostě „uzbrojil“.⁹³ Listopad roku 1989 pak představoval dílčí realizaci tohoto programu, a ne nějakou revoluci ve vlastním smyslu slova, tedy „zdola“. Dosti přesvědčivé indicie navíc nasvědčují tomu, že se tak alespoň částečně dělo v režii Státní bezpečnosti (nejspíše pod taktovkou tehdejšího tajemníka předsednictva ÚV KSC Rudolfa Hegenbarta).⁹⁴

Celkově mě pozdější polistopadový vývoj v naší společnosti značně zklamal. Elegantně to za mne vyjádřil můj oblíbený spisovatel z Lázní Bělohradu, mistr Jiří Sehnal: „Láska a pravda vítězí. Pořád se ještě najde hrstka těch, kteří tomu věří. Ale doba se změnila. Lásku a pravdu dusí nenávist a lež, násilí a nenasytnost, chorobná touha po moci a majetku, korupce (...). Byznys a touha po moci nám křiví tváře i charakter (...). Životní úroveň stoupá, úroveň života upadá.“⁹⁵ To je zřejmě rub té westernizace, po níž naše společnost za dob komunistické totality tak toužebně volala. Je mi líto – to je mé ryze subjektivní hodnocení; ale já žádné jiné (objektivní) nemám. A byl bych šťastný, kdybych se mýlil...

Na druhé straně – aby to nevyznělo nějak negativisticky: rád můžu konstatovat, že naše (tedy česká) společnost je alespoň zatím dosti rezervovaná k onomu masovému kolektivnímu blbnutí, které by k nám rádo přicházelo ze „Západu“ (zejména ze Severní Ameriky, ale i přes Evropskou unii či Radu Evropy) v podobě různých šílených a protipřirozených (trans)genderových teorií, povinné politické (hyper)korektnosti, iracionálního a zcela nerealistického multikulturalismu a multietnicismu pod vlajkou jednotného lidstva bez hranic, antirasismu (Black Lives Matter – vadí např. i sochy Kryštofa Kolumba či Winstona Churchilla), vypjatého či spíš přepjatého antinacionalismu, plivajícího fakticky na každý projev vlastenectví, kterému budovatelé současné EU dávají falešnou nálepku fašismu nebo šovinismu, apod.

Pokud jde o můj život, ten se po listopadu 1989 změnil dosti zásadním způsobem. Ještě koncem roku 1989 jsem dostal nabídku, abych se ujal funkce ředitele

93 Tam prý byl také do té doby i v cizině nepříliš známý Václav Havel designován jako čelný představitel budoucího nekomunistického státu; viz např. Alexandr Tomský: „...navzdory propagaci Svobodné Evropy jej širší veřejnost téměř neznala...“ (Jaklová, cit. dílo, s. 142).

94 Důkazy pro takové tvrzení pochopitelně nemám – ty asi nemá u nás nikdo. Možné odbytí věci „mainstreamovými“ médii s tím, že se jedná o konspirační teorii, s následnou masivní mediální kampaní proti tomu, kdo by si něco takového veřejně odvážil připouštět, je u nás bohužel už zavedeným postupem, jehož se ovšem – z pochopitelných důvodů – nemusím obávat.

95 SEHNAL, Jiří, *Chvála věcí obyčejných aneb nedokončená kniha*, Lázně Bělohrad 2014, s. 142; 161.

České katolické Charity – snad hlavně proto, že jsem dobře znal tamní poměry (pracoval jsem v ní do roku 1987, než jsem přešel do státního podniku). Tuto nabídku, kterou jsem zásadně neodmítl, jsem tlumočil svému opatovi – jím byl tehdy už Michael Pojezdný, zvolený opatem jaksi „polotajně“⁹⁶ na svůj řeholní svátek (29. září) roku 1987. Ten mi na pohlednici odepsal, že mi nechce bránit ve štěstí, ale že se mnou počítal na místo strahovského faráře. Nebylo tedy nad čím uvažovat – v dřevařských závodech jsem dal výpověď, a to se smíšenými pocity – dost se mi tam líbilo a byla tam dobrá parta kolegů a kolegů (pár jsem jich pak „přetáhl“ i k nám na Strahov do majetkové správy kláštera). Díky schopnému a slušnému podnikovému řediteli Ing. Vladimíru Kricnerovi (jakkoli přirozeně straníkovi) v podniku neexistovala žádná „politická buzerace“ (vím, že např. předsedovi stranického výboru KSČ soudruhu Kohoutkovi jednou řekl: „Oldo, politiku mi do podniku netahej!“ – to byla tehdy dost odvaha). Půlnoční mši svatou v roce 1989, na níž jsem koncebroval (hlavním celebrantem byl tehdejší strahovský farář P. Josef Hřebík, dalším koncebrantem byl tenkrát už mediálně velmi populární P. Václav Malý) přenášela televize – a to pak bylo v podniku pozdvižení. Ale nikdo se mi nepoškleboval, nikdo nemluvil s despektem o flandácích – jen na gremiálních poradách mě žertem titulovali ne už „pane doktore“, nýbrž „svatý Otče“. Pouze tehdejší výše zmíněný předseda podnikového stranického výboru prý doslova plakal – koho že si to do podniku nasadili; ale on skutečně nebyl žádný krasoduch.

Pak jsem nastoupil nejdřív jako kaplan (farní vikář) a následně jako farář na Strahov; ale o tom bude víc později.

37. Církev v 90. letech – jak reagovala na nové časy? Před čím bys na základě svých zkušeností varoval?

Zřejmě máš na mysli církev u nás, v české a moravské církevní provincii – na „Západě“ žádná „devadesátá léta“ neprožívali. Na tuto otázku mohu ale jen obtížně odpovědět. Sice jsem v 21. století jako soudní vikář Arcidiecéze pražské v letech 2009–2019 (pět let za pana kardinála Vlka a pět let za pana kardinála Duky) formálně jakožto náměstek diecézního biskupa pro výkon soudnictví patřil k vrcholnému vedení arcidiecéze, ale fakticky byla moje působnost dosti specializovaná a moje odpovědnost omezená na celkem úzký okruh justice (to by se to potom kritizovalo). Také jsem byl jako právní expert řadu let členem ekonomicko-právní komise České biskupské konference, které předsedal tehdejší (exaktně uvažující) plzeňský biskup Mons. František Radkovský, jenže tam se zase probíraly vlastně jen záležitosti týkající se budoucích restitucí církevního majetku. Přesto se o pár postřehů pokusím.

Po čtyřiceti letech komunistické persekuce byla církev u nás po mnoha stránkách (i po té personální) dosti zdecimovaná. Na „nové časy“ její vedení reagovalo, jak umělo. Často se říká, že církev prohosподаřila kredit, který u nás po listopadu

⁹⁶ To už se politické (i ty církevně politické) poměry v tehdejší Československu dost uvolňovaly. Navíc Státní bezpečnost o chystané volbě strahovského opata předem věděla. Ne že by ji někdo z bratří vyzradil, ale v místnosti, kde se organizačně připravovala (v domě na Strahovském nádvoří), bylo nainstalováno odposlouchávací zařízení (tzv. „štěnice“). To vyšlo najevo až po revoluci, kdy je – už deaktivované – někdo z pracovníků ministerstva vnitra za asistence prokurátora s omluvou přišel demontovat.

1989 měla. To nepovažuji za zcela spravedlivé hodnocení. Za totality byla církev vnímána spíše jako jediná legálně fungující opozice a pan kardinál Tomášek jí taky za „velké sametové revoluce“ navzdory své devadesátce udělal dobré „pí ár“. Jenže jak opadlo revoluční nadšení a jak následně nechutné politické poměry (zlodějna při privatizacích, korupce, partajničeni apod.) přinesly ve značné části naší společnosti vystřízlivění či dokonce znechucení, doplatila na to mimoděk i církev. Tady se asi projevila ta čtyřicetiletá proticírkevní propaganda, která ovšem měla své kořeny už za oslavované první republiky („zasloužil“ se o ni i TGM osobně). Něco se ale taky zkazilo – to je normální. Takže jen heslovitě pár postřehů – čeho bych se na základě zkušeností do budoucna vyvaroval, resp. co bych pro církev viděl jako přínosné:

- Jít svou vlastní cestou a nepošilhávat tolik po sousedních místních církvích (zvláště těch bohatších – v Německu a v Rakousku). Tam jsou přece jen poněkud odlišné poměry, a to (jak se dnes ukazuje) také ne vždycky ideální. A my jsme se po revoluci „rozmáchli“ podle jejich vzoru: na kdeco jsou diecézní centra či střediska a komise. Jednotlivá biskupství mají ve svých strukturách nejrůznější odbory, oddělení a referáty.⁹⁷ Jejich pracovníci (zcela v duchu Parkinsonových zákonů) kněžím v terénu svými dotazníky, metodickými pokyny a vůbec administrativou práci mnohdy (samozřejmě ne vždy) nejen neusnadňují, ale přidělávají. To všechno je také nesmírně nákladná záležitost, na kterou nemáme a mít nebudeme. My jsme byli za minulého režimu zvyklí pracovat pro církev zadarmo, nebylo to vždycky bez rizika, a ještě jsme si to považovali; tento duch „volontérismu“ se dnes do značné míry vytratil.
- S tím souvisí další problém: ordinář má podle kanonického práva oprávnění a současně povinnost dozírat na majetkovou správu jemu podřízených právnických osob (v praxi tedy zejména farností, farních charit a kapitul kanovníků). Ale *dispozice* s tímto majetkem (a to v mezích právních norem zásadně svobodná) přísluší nejpozději už od starého Kodexu z roku 1917 těm, kdo stojí v čele těchto právnických osob (tedy farářům a dalším), protože ty jsou skutečnými vlastníky svého majetku – se všemi povinnostmi, ale i právy vlastníka, která lze omezit jedině zákonem nebo na základě zákona. Nutit tyto správce majetku (a to i pod pohrůžkou přeložení),⁹⁸ aby jej např. převedli na finančně věčně potřebné biskupství (a takových případů znám celou řadu), je nejen nezákonné, ale i nelegitimní. Svědčí to i o malém respektu vůči farníkům, kteří se většinou sami (popř. jejich předkové) na tvorbě majetkové základny farnosti svými dary podíleli. Že už jsou třeba dlouho po smrti a nemohou protestovat, by nemělo být rozhodující. Teorie o jakémsi „společném majetku všech právnických osob v diecézi“ (alespoň těch biskupovi podřízených) je právně naprosto scestná. Solidaritu nelze vynucovat tímto způsobem – tudy prostě cesta nevede.

⁹⁷ Tak např. Arcibiskupství pražské v současnosti zaměstnává (alespoň podle telefonního seznamu) hodně přes stovku pracovníků. Za pana kardinála Tomáška to byl pan Bláha ve vrátnici a ještě pár dalších lidí. Přitom nelze říct, že by dnes oproti minulé době nějak výrazně stoupla agenda v důsledku zvýšeného počtu kněží nebo návštěvníků bohoslužeb. Sama správa restituovaného majetku sotva může takový enormní nárůst ospravedlnit – desítky osob tam ostatně byly zaměstnány už před restitucemi.

⁹⁸ Připomíná mi to text z první knihy Samuelovy, který líčí, jak si synové velekněze Eliho na Izraelitech, přicházejících obětovat zvíře, vynucovali díl z jeho masa; „Nedáš-li, vezmu si to násilím“ (1 Sam 2, 16).

- Řada kněží z různých diecézí si mi stěžovala na vrchnostenskou aroganci některých ordinářů, a nemám sebemenší důvod jim nevěřit. Zdaleka ne každý z kněží rád přichází na biskupství jakožto do otcovského domu, aby se setkal se svým otcem-biskupem (pokud se k němu vůbec dostane). Nejednen ze starších kněží vzpomíná, že za kapitulních vikářů (aspoň některých) před revolucí bylo v tomto směru lépe. To je moc smutně. Kněží přece jsou (i podle kanonického práva) a zůstanou nejužšími spolupracovníky biskupa, a ne jen podřízenými, které lze libovolně překládat, odvolávat (nebo jim tím aspoň hrozit), neustále šermovat jejich slibem poslušnosti apod. Jak to bude vypadat, až nebudou peníze na jejich platy? (A to je jedna z možných prognóz, bude-li církev u nás nadále stávajícím způsobem hospodařit se svým majetkem).
- A konečně také do vlastních řad: řeholníkům, kterých se to v bohatších řádech týká, bych doporučoval, aby nežili „nad poměry“ (ty místní, protože jiná je životní úroveň v Kolíně nad Rýnem, jiná v Kolíně nad Labem, jiná v chudých zemích třetího světa). Někteří jezdí drahými vozy, podnikají často nákladné zahraniční cesty, nevědí, kolik stojí čtvrtka másla nebo kilo mouky, nezajímá je, kolik stojí kilowathodina elektřiny nebo kubík plynu atd. (to všechno „zaplatí klášter“), zatímco při dnešní drahotě řada lidí žije nezaviněně „od výplaty k výplatě“. Často si v této souvislosti vzpomenu na Braunovu sochu Uměřenosti (Mäßigkeit) v Kuksu: ta se přece nevztahuje jen na jídlo a pití... Mnoho toho leckdy nedělají – jen by vedli „řeholní život“;⁹⁹ residenční povinnost moc nedodržují – jsou přece „exemptní“ apod. Na to nemá vliv fakt, že formálně nic nevlastní, že jsou tedy „evangelně chudí“. Lidé nejsou hloupí a vidí to; to pak není apoštolát, nýbrž antiapoštolát. I v tom bychom se mohli učit od řeholních sester – u nich se tento nešvar nevykytuje. Ne nadarmo se říká, že majetek je ďáblova vějička. Myslím, že dál to nemusím rozvádět...

Ovšem nechtěl bych, aby to vypadalo jen jako lamentace starého zapšklého kněze, který se nemůže smířit s oněmi „novými poměry“; a ačkoli jsem na to nebyl tázán, rád bych připomenul, že za těch uplynulých třicet let udělala církev v Čechách i kus poctivé a úspěšné práce. Ale o tom bude řeč níže, v souvislosti s církevními restitucemi, a zásadně se omezím jen na tu „viditelnou“ oblast (onen „duchovní“ přínos pro evangelizaci, který je ovšem tím podstatným, není kvantifikovatelný a zhodnotí ho jednou až Nejvyšší soudce).

38. K mému překvapení by v těchto dnech, konkrétně 26. 10. 2021, měl být uveden v kinech portrét bývalého sovětského prezidenta a muže stojícího za pádem komunismu v Evropě, nazvaný *Gorbačov*. Podle kritiky ten film vyznívá spíš dost smutně. Není tento 93 letý, kdysi tak mocný sovětský

99 Náš (= premonstrátský) opat sv. Siard († 1230), který stál v čele kláštera Zahrady blažené Marie (Mariengaarde) ve Frisku v utrechtské diecézi, varoval své řeholníky: „Když venkované stálou prací jaksi trýzní své tělo, aby nám připravili dobré věci, bojme se jíst chléb jejich námahy bez své práce... Bojme se slov žalmisty: *Nevědí, co je to lidské plahočení*“ [Ž 73, 5] (*Liturgia horarum. annualis ordo et proprium de sanctis Canoniae Regiae Strahoviensis*, Praha: Královská kanonie premonstrátů na Strahově, 2000, s. 213)

vůdce, jehož cílem bylo od roku 1985 reformovat komunismus, úplně zapomenut? Co soudíš o jeho historické roli?

Ten film nejspíš nevidím – v kině jsem doslova nebyl, ani nepamatuji kdy naposled. Kvalifikovanou odpověď na otázky sotva můžu dát – nemám na to ani dostatečné politologické vzdělání ani (a to zejména) dostatek ověřených vstupů. Ale můj dojem je asi následující:

Odhlédneme-li od zkušenosti, že komunismus v jeho podstatě zřejmě nelze reformovat (buď jím lze více či méně trpět nebo jej odstranit), o což se ovšem Michail Gorbačov už jako generální tajemník ÚV KSSS a následně jako prezident upřímně pokusil, sotva lze pochybovat o tom, že byl mimořádnou osobností světového formátu. A umím si představit, že dějiny může do značné míry, ovšem vždy v rámci vrchní Boží režie, (spolu)vytvářet i mimořádný jedinec – ať je postavou kladnou nebo zápornou. A jak se vůbec do čela sovětského impéria uprostřed tehdejší gerontokracie dostal? Náhodou? Každý despota někdy udělá chybu nebo mu to jednou nevyjde. Herodes nechal povraždit všechna betlémská novorozeňata mužského pohlaví, ale jedno mu uniklo do Egypta. Více než tisíc let předtím nechal egyptský faraón házet do Nilu všechny novorozené chlapce, ale jeden to přežil (dokonce se ho ujala jeho vlastní dcera) – a právě ten vyvedl Hebreje z jeho říše. Co my víme o Božích záměrech?

Soukromě se domnívám, že nebýt Gorbačova, mohl i u nás komunismus ještě přetrvávat; ekonomicko-vojenský tlak na tehdejší Sovětský svaz by sám o sobě asi sotva stačil. A v zemích tzv. východního bloku komunistické režimy stály a padaly (a nakonec také padly) s tím sovětským.

Že asi nemají většinou Gorbačova v lásce v Rusku, to úplně chápu – stýská se jim po imperiální minulosti, která s jeho érou skončila. Ale že nad ním ohrnují nos často i tak zvaní „intelektuálové“ v Evropě, to považuju skutečně za nevděk. Tohoto nejvyššího představitele sovětské komunistické totalitní moci si vážily i tak svobodomyšlné (a navíc bytostně protikomunisticky založené) osobnosti, jako byl zmíněný už Ronald Reagan nebo Margaret Thatcherová. To samo o sobě má podle mne značnou výpovědní hodnotu.

39. Co všechno Tvoje nové „kněžské zaměstnání“ a role v klášteře od 1. února 1990 v Praze na Strahově obnášela? Jak vypadal Tvůj běžný pracovní den?

Od února do května roku 1990 jsem dělal na Strahově kaplana (farářem byl tehdy opat Pojezdný), a od června jsem tam pak po něm působil šestnáct let jako farář. Byla to moje první (a také v životě jediná) farnost; jedním slovem: skvělá! V té době se teprve rozbíhala jednání o vyklizení části kláštera Památkem národního písemnictví, který tam byl po likvidaci řeholí v padesátém roce následně umístěn. Takže opat sídlil na faře na Pohořelci, která i během komunismu byla „v provozu“, já jsem nadále bydlel v bytě v činžovním domě v Dejvicích ve Studentské ulici (s výhledem na budovu arcibiskupského semináře).

Můj kněžský a řeholní pracovní den vypadal tehdy asi takto: Ráno (nevím už přesně v kolik, ale žádná „vražedná“ hodina to nebyla), jsem vyběhl na Strahov do „chóru“ – tedy ke společné modlitbě breviáře na faře. V komunitě jsme tehdy byli pravidelně čtyři: kromě opata a mne bratři (a následně kněží) Evermod Gejza Šidlovský, zaměstnaný tehdy na Arcibiskupství pražském (pozdější ředitel Strahovské knihovny), a Benedikt Michal Pintér, který dělal ve strahovském chrámu kostelníka. Po snídani jsem se většinou věnoval právní agendě pro klášter (žádné zaměstnance jsme tehdy ještě přirozeně neměli), částečně i pro brzy vzniknuvší Konferenci vyšších řeholních představených. Tehdy šlo zejména o záležitosti kolem připravovaného výčtového restitučního zákona, kterým měly být (a následně skutečně byly) řeholním společnostem navráceny alespoň zabavené budovy jejich klášterů. To mi zabralo většinu dne. Farní agendu vyřizoval pan opat. Večer byla mše svatá – o tu jsme se střídali („sudý/lichý“). Pak, nevím už přesně kdy, jsme začali chodit celebrovat odpoledne i k vám na petřínskou stráň. Potom domů. Byl jsem relativně mladý, tak jsem to stíhal – dneska se mi ježí chlupy po těle jen při pomýšlení na takový program...

Když pak pan opat začal sídlit v klášteře a já jsem se v roce 1991 jako farář přestěhoval z „civilního“ bytu v Dejvicích do farní budovy na Pohořelci, už to bylo všechno jinak a lepší. Odpadlo minimálně to obtížné dojíždění či docházení. Také v klášteře začal být už tehdy zaměstnán právník, jemuž jsem rád přenechal agendu, kterou jsem tehdy z nezbytnosti vykonával.

Jako farář na Strahově jsem působil do roku 2006. Pak jsem požádal jak pana arcibiskupa Vlka, tak svého řeholního představeného o uvolnění – nestíhal jsem současně vykonávat funkci faráře a současně soudce církevního soudu i učitele na dvou vysokých školách (na teologii v Praze a na právech v Plzni). Bylo mi ochotně a s porozuměním vyhověno. Po farnosti se mi tolik nestýská, protože jsem zůstal na Strahově (dokonce ve farní budově) bydlet a se „svými“ (bývalými) farníky se vídám skoro denně v době kolem bohoslužeb. Nedalo se tehdy nic jiného dělat: přistihl jsem se, a to bylo moc špatné, že mě lidé z farnosti někdy jakoby „zdržovali“ – ale od čeho? Vždyť právě pro ně tam farář je; takže resignaci na toto místo jsem považoval za jediné čestné řešení.

40. Ptala jsem se Tě už na to, jak se Ti spolupracovalo s pražskými arcibiskupy. Byl jsi ale také mnoho let členem opatské rady vašeho nyní emeritního opata Michaela Pojezdného jako jím jmenovaný provizor Královské kanonie strahovských premonstrátů. Co všechno obnášela tato funkce a jak na vaši spolupráci s odstupem času vzpomínáš?

Členem opatské rady jsem byl téměř od té doby, co se za nového režimu opět konstituovala, a to jako virilní člen – tedy z titulu funkce provizora (ekonom) kanonie. Tu jsem vykonával zhruba čtvrt století. Obnášela (jak je to obvyklé) správu majetkových záležitostí kláštera. Nejprve bylo třeba získat „na rozjezd“ nějaké provozní prostředky – když jsem v roce 1991 jako provizor nastoupil, představoval celá hotovost kanonie 400 tis. korun na vkladní knížce a prakticky všude zchátralé stavby. Jediný příjem byl tehdy z pronajímání prostor v restituovaných budovách,

a to se nám dobře dařilo. Bylo ale třeba přijmout (a taky zaplatit) účetního a právníka a postupem doby podle potřeby i další „civilní“ zaměstnance (do hospodářské správy, na investice, kustody do knihovny a obrazárny, do ostrahy atd.). Jen tolik, kolik bylo skutečně nutné. Díky Bohu – měl jsem šťastnou ruku a za jejich výbornou práci – včetně perfektní přípravy na spuštění restitučního zákona – jsem jim vděčný. Jestliže Strahov včetně jeho tehdy 22 tzv. inkorporovaných farností (mezi jinými Doksany, Milevsko, Svatý Kopeček, Jihlava, Žatec...) vypadá tak, jak vypadá, je to právě jejich zásluha; a nejsem si jistý, jestli to dost oceňuje i dnešní vedení, které u toho všeho přirozeně nebylo a ani nemohlo být. Snad mohu říci, že u nás pracovali i rádi – že se tehdy v klášteře cítili dobře; fluktuace prakticky neexistovala. S mnohými z nich mě dodnes pojí přátelské vztahy.

Jakkoli ovšem tým civilních zaměstnanců byl výborný a pracoval kvalifikovaně a samostatně, přesto mě výkon této funkce stál dost času i energie. Byl jsem jakýmsi „styčným důstojníkem“ (dalo by se to nazvat i „fackovacím panákem“) mezi zaměstnanci a opatrem i jeho radou, pro spolubratry v terénu jsem zase byl „ta svíně, která sedí na penězích“. Na „duchovno“ mi nezbývalo moc času – tak tak, že jsem se dostal jednou za rok na exercicie. Ale zase mě to nijak nedeptalo; někdo to dělat musel a civilně-právnícké vzdělání mě k tomu tak trochu předurčovalo – aspoň jsem se dokázal ve věcech správy majetku orientovat. Věděl jsem (jak se říkává), že „jeden musí smrdět, aby těch devětadevadesát mohlo vonět“, a ten jeden – to je právě provizor. Ale že jsem byl šťastný, když jsem po takové době funkci předával, to je asi nadbytečné uvádět.

41. V roce 2018 jste si po 31 letech zvolili do čela vaší kanonie nového opata Daniela Janáčka. Jak spolu vycházíte a jak se Ti jeví budoucnost po generační výměně ve vedení vaší Královské kanonie na Strahově?

Jak spolu vycházíme? Já už jsem (naštěstí) důchodce, takže žádné služební vztahy vůči nynějšímu opatovi nemám. Jsem prostě řadový řeholník a s ohledem na svůj nynější zdravotní stav jsem vděčný za to, že po mně vedení kanonie nic nechce. Ono by to teď asi ani nebylo moc platné – já už můžu být kanonii užitečný jen tím, že se za ni modlím, což se snažím neopomíjet.

Ale pan opat Daniel mi byl vždycky sympatický pro svůj „věčný úsměv“ – taková povaha je velkým charismatem a je to něco úplně jiného, než když máš co do činění s nějakým „smutným svatým“. Taky si mě vybral jako primičního kazatele na Strahově (1993). Dokonce si dodnes pamatuju, že jsem mu závěrem homilie říkal něco jako: „Danieli, ty víš, že jsem ten poslední, který by Ti v životě přál něco zlého...“. Když byl potom po pětadvaceti letech zvolen 68. strahovským opatem, napadlo mě, jestli se mu to právě v tu chvíli nepříhodilo; opravdu není o co stát. Ten opatský pektorál – to není jen dekorace na kanovnícké mozetě nebo ozdoba zemského preláta: to je skutečný kříž (aspoň pokud ten zvolený bere svůj úřad zodpovědně).

Že došlo ke „generační výměně“ ve vedení strahovské kanonie, to je naprosto normální, stejně jako že si nový prelát do klíčových funkcí (převor, podpřevor, provizor, novicmistr atd.) vybere nové spolupracovníky, kterým důvěřuje, na které se může spolehnout a za jejichž práci může ručit. Vždyť i každý premiér si vybírá „své“

ministry. U toho, kdo to nedokáže pochopit nebo se s tím alespoň vyrovnat, něco není v pořádku.

A jak v této souvislosti vidím budoucnost kanonie? Nejsem prorok, ale přál bych si (a modlím se za to), aby byla co nejlepší. Vždyť těch 880 let přítomnosti premonstrátů na Strahově zavazuje. Budiž mi při této příležitosti dovoleno ocitovat tu část (třebaže trochu delší) našeho Duchovního direktáře o vztahu k vlastní kanonii, protože tento text je *mutatis mutandis* jistě dobře použitelný i pro jiné řeholní rodiny:

„Ať nám tedy zůstává nejdražší naše »Alma Mater«, již tolik dlužíme a již zůstaneme až do smrti připsáni, jistě podle kanonického práva, ale neméně podle svého srdce. Nechme se prostoupit jejím vlastním duchem; a ochotně se snažme, aby to přispívalo k jejímu užítku i dobré pověsti. Ať se nás citelně dotýkají její potíže a její nezdary, jimiž strádá, jakkoli nás osobně přímo nepostihují. A kdyby se od nás někdy vyžadovala větší obět (jakkoli neuložená pod poslušností) pro dobro milovaného domu naší profese, nechtějme nikdy prosbu odmítnout. Co pro nás znamená vzpomínky na tuto právnickou osobu, na místa a stavby, které k nám, abych tak řekl, patří jako tělo, a obzvlášť na onen kostel, v němž jsme tak často přijímali »milosrdenství Boží uprostřed jeho chrámu« (Ž 47, 10)! Prvopočátky našeho řeholního života, hojně milosti za četných modliteb a vyslechnutých pokynů; naše sliby a snad i různá svěcení; naše slavné primice, zkoušky a kříže, když i ty byly božským dobrodiním a pomůckami k užšímu sjednocení s Kristem: všechny tyto události našeho řeholního života měly za sídlo onen požehnaný »dům chudoby«, který jsme si zvolili a jemuž můžeme také říci to, co Židé své svaté obci Jeruzalému: »Jestli, Jeruzaléme, na tebe zapomenu, ať mi má pravice sloužit zapomene. Ať mi jazyk přilne k patru, nebudu-li si tě připomínat« (Ž 136, 5n). Nejen rty, nýbrž i srdcem a skutky vezměme za svá tato slova, zůstávajíc věrni svým slavným slibům: »Obětují se Bohu a dávám sebe sama kanonii N....« Daleko ať je od nás vždy vzdáleno jakékoli roztrpčení ducha, jímž strádají někteří řeholníci kvůli drobným nepříjemnostem, které snad zažili ve své komunitě a které neuměli v nadpřirozeném duchu snášet s dostatečným sebezáporem. Jsou náchylní k tomu neustále na svém domě vidět něco špatného a mluvit o tom, jako by dobrovolně dávali přednost jiným kanoniím s jejich členy a aktivitami. Všechna chvála druhým, vlastnímu opatství jen stížnosti a výtky. Často pochází takovéto politováníhodné chování z nekrocené sebelásky, o níž se domnívají, že byla zraněna ze strany vlastního domu a spolubratří. Kdo v sobě objeví zárodky takových postojů, ať proti nim začne neprodleně bojovat; ať má před očima tyto zde předložené úvahy a především ať prosí Boha, aby dokázal zahnat myšlenky, tak škodlivé jeho povolání.¹⁰⁰

42. z našich četných rozhovorů vím, že máš srdečné vztahy i se sestrami premonstrátkami z obou jejich společenství. Zažil jsi osobně v roce 1997 a se vši tíhou zodpovědnosti provizora strahovské kanonie premonstrátů i odvážný projekt obnovy kláštera v Doksanech po více než 200 letech (klášter v Doksanech byl zrušen císařem Josefem II. v roce 1782, založený byl roku 1144 jako

100 *Directorium spirituale Ordinis Praemonstratensis* (část I, 2, 5, čl. 2 § 1), Averbode 1959, s. 161n.

druhý ženský klášter v našich zemích). Jak s odstupem let hodnotíš toto rozhodnutí? Jak se daří vašim sestřám v současné době?

O svých nadstandardně dobrých vztazích s premonstrátkami, datujících se ještě z dob minulého režimu, jsem už mluvil. Šlo o členky Kongregace sester premonstrátek ze Svatého Kopečka – jiné sestry našeho řádu tehdy v Československu ani nebyly. z nich pár jich později přešlo do kláštera klauzurovaných kanovnic do Doksan.¹⁰¹ Ten byl skutečně založen roku 1144 manželkou českého krále Vladislava II. Gertrudou a ve své době představoval nejdůležitější český klášter; královští rodiče Přemysl Otakar I. a jeho manželka Konstancie Uherská dobře věděli, komu svou dceru – pozdější zemskou patronku sv. Anežku – svěřit do výchovy. Doksanský klášter vzal za své, jak uvádíš, během josefinského rušení klášterů roku 1782.

Nicméně stalo se něco, v co by se málokdo odvážil doufat. V době po listopadu 1989, která příliš nepřála nejen kontemplativním řeholím (co tam ti mniši/jeptišky vůbec dělají?), ale církvi vůbec (k čemu je vlastně dobrá?) se strahovská kanonie v Praze v čele s tehdejším opatem Michaellem Pojezdným a Klasztor Sióstr Norbertanek v krakovském Zwierzynici počátkem roku 1998 dohodly na obnově (či spíše na pokusu o obnovu) doksanského kláštera; nejprve šlo o řeholní dům závislý na mateřské krakovské kanonii. Nové „pionýrské“ osazenstvo, obývající tehdy prozatímně doksanský farní úřad (tj. budovu bývalého provizoriátu), tvořilo jaksi „na zkoušku“ několik řeholnic z uvedené kongregace „kopečkárek“, resp. z mateřského kláštera v Krakově. V témže roce kapitula strahovské kanonie nejtěsnějším rozdílem jediného hlasu (já jsem byl tehdy coby provizor samozřejmě proti) rozhodla o koupi ruiny – bývalého barokního doksanského konventu a zrekonstruovala jej. Zhruba po deseti letech požehnaného života této komunity požádala převorka krakovského kláštera papeže Jana Pavla II. o souhlas k jejímu povýšení na samostatnou kanonii, který byl dán. Sedm sester tam žijících bylo současně dekretem kongregace pro řeholníky inkorporováno novému založení a duchovní péče o nový klášter byla tímto dekretem svěřena strahovskému opatovi. A tak může po tolika nepříznivých letech na kůru v Doksanech v kanovníckých štalách zase zaznívat chórová Boží chvála od těch nejpovolanějších, třebaže jich asi nebude sto, jak to ve 12. století plánovala urozená fundátorka. Byl to prostě takový „svatý hazard“, který ovšem vyšel; Pán Bůh to asi tak chtěl...

Osobně si konventu doksanského kláštera nesmírně považuji. V současné době (podzim 2021) mají dokonce dvě novicky a jednu kandidátku (druhá je prý ve výhledu); celkový počet sester tak osciluje kolem deseti. Jejich odříkavý život až do krajnosti je prostě sám o sobě obdivuhodný. Díky jejich obětavé práci je doksanský klášter co do hrazení provozních nákladů ekonomicky samostatný – jsem přesvědčen, že i tato jejich pracovitost by mohla být pro nejednoho našeho bratra z „prvního“ řádu příkladem... Speciální duchovní náplní tamní komunity jsou modlitby za nastávající matky a za ty, které by matkami chtěly být. Jejich „úspěšnost“ je obdivuhodná a širokou veřejností (a nejen tou věřící!) s vděčností ceněná. Vedle toho kdykoli mám(e) nějaký skutečně závažný problém, obracím(e) se s prosbou

¹⁰¹ Zájemce o podrobnosti mohou odkázat např. na svůj článek *Mně známé téma: řeholní kanovnice* v RCP 82 (2021), č. 1, s. 13–21.

o modlitby zejména na naše doksanské sestry u vědomí, že „velkou moc má vroucí modlitba spravedlivého“ (Jak 5, 16). Ať jim Pán Bůh (nadále) žehná, a jistě i vám i všem ostatním, které/kteří žijí podle evangelních rad a vydávají tak tomuhle čím dál víc konzumnímu světu tolik potřebné eschatologické svědectví.

43. Není žádným tajemstvím, že se známe přes třicet let hlavně proto, že jsem Tě směla poznat také jako příkladného pacienta v našem špitále Pod Petřínem. Tehdy jsi trávil u nás nelehké dlouhé týdny (někdy i měsíce) a přitom jsi nikdy neodmítl, když jsme Tě požádali o udílení svátostí někomu z těžce nemocných a umírajících pacientů.

Myslím si i z mnohých našich rozhovorů, že jsi v této věci mnohem dál než my; dovol mi, prosím, i tuto otázku: „Žijme tak, jako bychom již dnes zemřít měli,“ zní známá věta z kázání P. Josefa Toufara a připomíná nám, že bychom se na tento okamžik měli připravovat i my, co se denně pohybujeme v nemocnicích, a přitom v hodinách pravdy, navzdory všem naučeným řečem, máme ze smrti pořád strach. Jak je možné uvažovat o smrti, abychom snad postupně ze strachu z ní byli osvobozeni?

Obávám se, že během dlouhé hospitalizace ve vaší nemocnici jsem měl do příkladného pacienta hooóódně daleko (často jsem byl k zastížení víc na tehdejší kuřárně v mezipatře nemocnice než na pokoji); ale zdá se, že jste mi to prominuly... Pokud jde o to zaopatřování, to je přece samozřejmost – ani si neumím představit kněze, který by to mohl odmítnout. Stačí vzpomenout na slavný román Grahama Greena „Moc a sláva“ (*The Power and the Glory*). V něm onen duchovní, který jinak nebyl zářným příkladem kněžských ctností (říkalo se mu „Páter Chlast“), to zaopatřování za krvavého mexického pronásledování církve ve třicátých letech 20. století zaplatil životem; a u mne šlo jen o to nazout si trepky a vzít si župan...

A k tomu druhému tématu: Vůbec si nemyslím, že bych v této věci byl dál než vy nebo kdokoli jiný. Říkává se žertem, že umřít je ta nejjednodušší věc na světě, protože se až doposud podařila i těm největším pitomcům; ale přece... Smrt je jistým nevratným krokem do neznáma, a tady se asi určitým obavám (i když snad ne přímo strachu) ubrání asi jen málo kdo. Jiná věc pak jsou vesměs neveselé úvahy o tom, co této smrti bude předcházet; ale my, křesťané, máme díky Ježíši Kristu i v této věci dost dobrých důvodů pro reálnou naději. Sv. Cyprián hezky píše: „Kdo pobývající v cizině by nespěchal vrátit se do vlasti?“¹⁰²

Podle mne by také obecně pomohlo, kdyby kněží více pomáhali laikům zbavit se slupky oné nasládlé, a přitom i značně neurotizující zbožnosti (či spíše „zbožnosti“), založené fakticky na „principu zásluhovosti“, v níž i moje generace byla ještě vychovávána, se všemi jejími zpovědními zrcadly, kde byly hvězdičkami bez dalšího vyznačovány všechny „smrtelné“ hříchy, a směřovat jejich oči k jádru – tedy k Božímu slovu a zvláště k evangeliím. Horské kázání nebo blahoslavenství – to jsou nejlepší „zpovědní zrcadla“. A což není už součástí zpěvů Staré smlouvy verš žalmu, v němž vyznáváme, že „tak, jako se smilovává otec nad syny, tak se Hospodin slitovává nad těmi, kdo se ho bojí“? (Ž 103, 13). A co teprve Nová smlouva s je-

102 Modlitba se čtením v pátek 34. týdne během roku.

jím podobenstvím o marnotratném synovi – či spíše o otci „marnotratném“ láskou, který svého syna s radostným očekáváním vyhlíží? Tak čeho nebo koho se bát? Jistě, lidé, kteří se bojí, jsou snáze ovladatelní; ale což jde především o to ovládat smýšlení věřících? Není to jeden ze zločinů na nich (snad i v dobré víře) páchaných? Strach ze smrti je pak při ustavičném vyhrožování peklem nebo aspoň ukrutnými očišťovacími mukami (co my o tom bezpečně víme?!) konsekvantní – namísto toho, abychom (jak to denně při mši svaté v embolismu jménem shromážděné církevní obce říká celebrant) „s nadějí očekávali požehnaný příchod našeho Spasitele Ježíše Krista“. Což i tady neplatí: *Lex orandi – lex credendi?* – tedy že co se modlíme, v to taky věříme? Ještě že je nám vykoupení nabízeno zdarma jako Boží dar; teprve kdyby mělo být odměnou za naše zásluhy – to by byl skutečný důvod ke strachu ze smrti.

Děkuji Ti Ignáci, mluvíš i o strachu krásně. Budu nad tím, hlavně o nocích, co se zdají bez konce, uvažovat.

A ohledně toho, co říkáš o svém pobytu v našem špitále, si dovolím Ti oponovat a vím, o čem mluvím. Zažila jsem za 12 let na chirurgii bezpočet lidí církve v roli pacientů a nikdo (s určitými výjimkami – třeba biskup František Radkovský) se nechoval tak normálně a vstřícně jako Ty. Nejen já, ale i Miriam nebo Vincenta si z té doby pamatují, jak jsi kdykoliv i v noci oblékl župan a trepky, jak píšeš, a šel zpovídat nebo zaopatřovat. Nepamatují se, že by někdo z těch pacientů během udělování svátostí rychle nepochopil, že tento známý spolupacient v ne příliš úplném liturgickém oblečení, je zároveň knězem. A přitom ty situace byly někdy dost svízelné a příště jsi prostě zase oblékl župan a ochotně šel.

Tehdy na začátku 90. let nebyli ještě úředně ustanoveni nemocniční kaplani, kteří by byli denně ve špitále, proto jsme měli velmi ulehčenou práci (neexistovaly ani mobilní telefony..!), kdykoliv jsi u nás byl jako pacient.

A to se, Ignáci, nedá zapomenout, stejně ani Pán Bůh Ti to nikdy nezapomene.

Je pravdou, že jsme Tě občas šly bezpečně hledat na kuřárnu do 2. mezi-patra, ale kouření je proti různým projevům sobectví a povýšenosti jiných pánů církve, jen drobná vada na krásě.

Milá Veritas, Ty mě tak chválíš – abych z toho ještě na stará kolena nezpychnul...

Ignáci, Ty našťěstí nejsi vysoký prelát, proto nezpychneš ani na stará kolena a navíc, já přece nemůžu lhát...

44. Dovol mi ještě pokračovat v osobních otázkách: Kým se pro Tebe stal Bůh po více než 50 letech života v řádu? Přišla někdy chvíle, kdy jsi litoval svého rozhodnutí následovat řeholní povolání?

K první otázce: Někdy se obávám, zda Bůh pro mne neznamenal více v době, kdy jsem se přihlásil do noviciátu, než po padesáti letech života v řeholní společ-

nosti. Jinak řečeno, že – jako ten „anděl církve v Efesu“ – už nemám takovou lásku k Bohu, jako na počátku (srv. Ap 2, 4). A nelze to svádět jen na to, že počáteční zamilovanost (i ta řeholní) dříve či později vyprchá. Jakkoli přirozeně respektuji, že láska k Bohu je (vedle lásky bliženské) tím hlavním přikázáním, vyčítám si, že Boha vlastně milovat ani „neumím“, určitě ne tak, jak to uměli světci obecně a mystikové zvlášť. z mého vztahu k Bohu (přesněji snad: k Ježíši Kristu) jako by se vytratil cit, který v něm byl za mlada přítomen. Když v breviáři recituji úvodní verš osmnáctého Žalmu „Miluji tě, Hospodine, má sílo“, připadám si při tom trochu pokrytecky. A milovat Boha „z celého svého srdce“, jak tuto hlavní normu mojžíšského Zákona připomíná Ježíš? Tak ještě snad nanejvýš „z celého rozumu“, jak to v Markově evangeliu dodal onen učitel Zákona.¹⁰³ Utěšuju se tím, co říkal Kristus: „Milujete-li mě, budete zachovávat má přikázání“ (Jan 14, 15); jenže ani to mnohdy pořádně nedokážu. V tom se poručím Božimu milosrdenství, přimlouvám Matky Boží a ostatních svatých i modlitbám věřících.

A k té druhé otázce: Bohu díky – taková chvíle, kdy bych litoval svého vstupu do řehole, v mém životě nepřišla. Zda rozhodnutí přijmout mě do řádu naopak někdy nelitovala moje mateřská kanonie, to nemohu posoudit... ☺

45. Existuje podle Tebe nějaké nosné, skoro by se chtělo říci zlaté pravidlo, kterým by se měli řeholníci řídit, chtějí-li přežít v i dnešní konzumní společnosti, která nás obklopuje?

Já tohle „zlaté pravidlo“ nacházím v textu kán. 662 CIC,¹⁰⁴ jímž začíná katalog práv a povinností bez rozdílu všech členů všech řeholních společností: „Následování Krista, podané v evangeliu a vyjádřené ve stanovách vlastního institutu, ať považují řeholníci za nejvyšší životní pravidlo“ – *všichni* řeholníci a řeholnice! (potud nás všechny skutečně lze „strčit pod jednu kutnu“). Mají/máme vydávat světu (ostatně dosti konzumně založenému) tzv. eschatologické svědectví, tj. svědectví o tom, že existují ještě jiné, a to trvalé hodnoty, kvůli nimž se lze rozumně vzdát i těch jinak výborných hodnot pozemských, jako je manželství a svoboda – jak v rozhodování o sobě samém, tak v majetkových dispozicích. „Zlatější“ pravidlo bych asi těžko hledal. Snaží-li se řeholníci o jeho dodržování, mají podle mne i v dnešní společnosti šanci a dokážou svítit na životní cestu ostatním lidem, aby viděli jejich dobré skutky a vzdávali kvůli tomu slávu nebeskému Otci (nebo o věci aspoň uvažovali); pokud se jí ale přizpůsobují a řídí se *jejími* pravidly, hrozí jim, že se v ní rozplynou a stanou se solí, která nesolí, a světlem, které nesvíti (srv. Mt 5,13nn); ale o tom jsem už mluvil výše.

46. Dovol mi, Ignáci, ještě jednu osobní otázku: několikrát jsem od Tebe při běžném hovoru slyšela větu: „Pán Bůh mě hýčkal“, která mi zněla v daném kontextu naprosto věrohodně. Ale po pravdě řečeno, také mě v duchu občas napadlo, že Tvoje životní cesta od dětství ani v církvi nebyla vždy přímočaře

103 Mk 12, 28–33.

104 Ten vychází z koncilového dekretu o přizpůsobené obnově řeholního života *Perfectae caritatis* (1965): „Protože hlavním pravidlem řeholního života je následování Krista podle učení evangelia, ať toto považují všechny společnosti za nejvyšší pravidlo“ (čl. 2 a/).

jednoduchá a idylická. Můžu se Tě zeptat, jak jsi dospěl k takovému přesvědčení?

Milá Veritas, vždyť Pán Bůh mi ve své dobrotě splnil vlastně všechna má velká přání – ba dal mi daleko víc („oč se ani neodvažujeme prosit“, jak se říká v přímlovkách). Tak jen v demonstrativním výčtu:

- Cítil jsem povolání k řeholnímu životu? Zakotvil jsem v řeholní společnosti, kde se cítím (a vždycky jsem se cítil) dobře a která mi „sedla“ (mluvit o vyhovující spiritualitě by asi v mém případě bylo příliš silné slovo).
- Cítil jsem povolání ke kněžství? Pán mi to umožnil. A že to nebyla úplně lineární cesta? Aspoň si svého kněžství víc vážím.
- Bavilo mě studium (ovšem tak až od sklonku gymnázia) a chtěl jsem dále studovat? Bylo mi to dopřáno v míře „vrchovaté a natřesené“.
- Cítil jsem potřebu něco z toho předávat studentům – nejlépe jako kantor na vysoké škole? I to mi bylo bohatě dopřáno.
- Celý život mě (tak asi z 95 %) těšila a bavila práce, kterou jsem vykonával (těch zbylých 5 % představovalo nezbytné úřadování); dokonce jsem (alespoň jako bývalý strahovský provizor, tedy šéf majetkové správy našeho kláštera) mohl vidět potěšitelné výsledky svého úsilí. To vůbec není samozřejmá věc – kdo je tak šťastný, že něco takového může říct?
- A snad na konec: když jsem chodíval do vaší nemocnice Pod Petřínem a viděl tam ty „stoleté“ ležící dědečky a babičky, kteří (pokud o sobě vůbec vědí) jen trpí, stejně jako jejich příbuzní a blízcí, ve skrytu duše jsem prosil Pána Boha, zda by mě mohl něčeho takového ve své dobrotě ušetřit; a zdá se, že i v tom se mi dostane vyslyšení.

Navíc mě Pán obklopil celou řadou výborných učitelů, vychovatelů, kněží, spoluprátníků, kolegů a přátel.¹⁰⁵ Dopřál mi žít v klidných poměrech v zemi, která patří k té nejbohatší „osmině“ na celé planetě; nikdy jsem netrpěl hladem; uchránil mě útrap válečných dob a persekuce; dostalo se mi solidního vzdělání a vždy vynikající zdravotní péče (samozřejmě i ve vaší nemocnici!). Ušetřil mne bolestí, které s sebou přináší krize víry či kněžského a řeholního povolání atd. atd. A to, co jsem v životě musel (jako ostatně každý člověk) přetrpět, šlo vesměs na vrub mé hlouposti, nešikovnosti apod. – rád bych věřil, že nikoli zlé vůle. Skutečně tedy nemám důvod si na cokoli a kohokoli (kromě na sebe) stěžovat; zato mám hodně důvodů být Pánu Bohu vděčný. Vždyť nevděk patří k nejhorším lidským vlastnostem – i Ježíš před ní v souvislosti s uzdravením deseti malomocných varuje (Lk 17, 11–19). I proto apoštol Pavel vybízí příslušníky církevní obce v Kolosách: „Pokoj Kristův, k němuž jste byli povoláni v jednom těle, ať vládne ve vašich srdcích; a buďte vděční!“ (Kol 3, 15).

¹⁰⁵ Byl by ode mne nevděk, kdybych na tomto místě jmenovitě neuvedl alespoň (dnes již bohužel zesnulou) paní Marii Horáčkovou, která mě obětavě a nezištně až do své smrti v roce 2018 provázela všemi peripetemi mého života – byla takový můj „pozemský anděl strážný“. R. I. P.

Pár slov závěrem

Závěrem chci poděkovat své milé kolegyni od Metropolitního církevního soudu sestře Mgr. et Mgr. Veritas Marii Holíkové SCB, že mi tento rozhovor umožnila. Řadu témat šlo jen „natuknout“ – leckteré z nich by vydalo na samostatnou publikaci. Někdy také „odpovídám“ i na to, nač jsem nebyl (alespoň přímo) tázán. Omlouvám se za to – ale měl jsem potřebu na samém sklonku svého života to sdělit dál.

Leccos z toho, co jsem napsal, by se také asi nedalo říkat z kazatelny, možná ani od univerzitní katedry; ale tento literární žánr to snad unese. Byl jsem dotazován vesměs na to, jak to či ono vidím; a já to vidím právě takto – padni komu padni. V tom si nemohu (sám) pomoci, tak ať mi pomůže Pán, jak to měl vyjádřit Martin Luther roku 1521 na říšském sněmu ve Wormsu: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Gott helfe mir. Amen.“¹⁰⁶

Byl bych rád, kdyby výše uvedené řádky přispěly k reflexi o nadhozených tématech, kde to povaha otázek vůbec připouští (v těch ostatních jde tak trochu o mou „veřejnou životní zповěď“). Přitom samozřejmě nepředpokládám, že každý ze čtenářů/čtenářek s mými názory bude nadšeně souhlasit, a doufám, že jimi nikoho nepohorším – on je ostatně rozdíl mezi skutečným pohoršením „maličkých“ a pokryteckým/farizejským pohoršením zastánců pohodlných stávajících pořádků za každou cenu. Na skutečném konzervativismu (i tom církevním) není zásadně nic špatného, nakolik ovšem zbytečně nehází klacky pod nohy ostatním při jejich životě víry. Totéž platí samozřejmě i pro progresivismus v církvi. Ostatně Kristus nerozlišoval žádné konzervativce a liberály, tradicionalisty a pokrokáře, pravičáky a levičáky; ovšem upozorňoval na to, že jednou bude rozlišovat mezi těmi „po pravici“ a těmi „po levici“. A tak sobě i čtenářům tohoto textu (a přirozeně nejen jim) přeju, abychom se jednou po té Kristově pravici šťastně sešli.

O. A. M. D. G.

¹⁰⁶ „Zde stojím, nemohu jinak. Bůh mi pomoz. Amen.“

1. Exkurz: Církevní restituce

1. Církevní restituce – co přesně si pod tím má představit člověk, který komunismus sám nezažil?

Z čistě právního hlediska: církev a řada jejích organizačních složek jsou tzv. právníckými osobami, tzn. subjekty právních vztahů, včetně těch majetkoprávních. To jim umožňovalo a umožňuje vlastnit majetek stejně, jako tomu je u všech ostatních právníckých osob – ať fyzických nebo právníckých. A církev tento majetek, sloužící jako ekonomická základna pro její činnost, skutečně měla. Tento majetek jí byl po převzetí moci ve státě komunistickým režimem odňat, a to částečně protiprávně, tedy v rozporu i s tehdy platným právem (nejednou i násilně – tedy vlastně uloupen, viz např. výše zmiňovanou „akcí K“), částečně podle tehdejších diskriminačních právních norem; v každém případě bez jakékoli finanční náhrady, což odporuje přirozenoprávnímu principu spravedlnosti. Po znovunastolení demokratického režimu bylo tedy konsekventní, že se stát bude snažit tyto křivdy nějakým způsobem napravit a spravedlnost obnovit. V tom tkví podstata restitucí – i těch církevních.

K etymologii: v římském právu byla tzv. *restitutio in integrum* mimořádným opravným prostředkem (*remedium extraordinarium*), jímž prétor z důvodů hodných zvláštního zřetele navracel věc v předešlý právní stav.

Církev vždycky nějaký majetek měla – to dostatečně dosvědčuje už Nový zákon. Zpočátku ho získávala od věřících, kteří jej „kladli apoštolům k nohám“ (Sk 4, 34n). Ti, kdo říkají, že církev má být chudá a že nemá nic (nebo skoro nic) vlastnit, to s ní – jak učí zkušenost – obvykle nemyslívali dobře: spíše hledí na to, jak ji o ten majetek připravit. Vždycky si v téhle souvislosti vzpomínám, jak Jidáš komentoval skutek lásky ze strany té hříšnice, co pomazala vzácným olejem Ježíšovy nohy – že se mohl prodat a výtěžek dát chudým. Jenže – jak hned poznamenává evangelista Jan (12, 6) – ten Jidáš byl zloděj a o chudé mu nešlo.

Jaká má být optimální výše tohoto majetku, na to asi sotva lze dát nějakou obecně platnou odpověď. Na té nejobecnější rovině lze konstatovat, že když ho má církev příliš mnoho, nedělává to dobrotu. Když zase nemá (skoro) žádný, také to není to nejlepší – musí nutně omezovat aktivity, které jinak k jejímu životu tradičně patří (charita, církevní školství apod.). Tak asi i zde bude nejlepší nějaká ta „zlátá střední cesta“ – to už bude záležet jednak na vnějších okolnostech, jednak na moudrosti pastýřů církve.

2. Jaká byla situace církve po listopadu 1989 a jak na tom byly konkrétně mužské a ženské řády (kongregace)?

Po listopadu 1989 až do přijetí zákona o církvích a náboženských společnostech (1991)¹⁰⁷ nadále platil zákon o hospodářském zabezpečení církví a nábožen-

¹⁰⁷ Zákon č. 308/1991 Sb., o svobodě náboženské víry a postavení církví a náboženských společností z 9. 8. 1991.

ských společností státem č. 218/1949 Sb., ovšem už v lednu následujícího roku (tj. 1990) zbavený diskriminačního ustanovení o udělování státního souhlasu k duchovenské činnosti. Torzo tohoto zákona, přijatého v době kulminujících proticírkevních represí, platilo až do přijetí restitučního zákona v roce 2012, a v době po nabytí svobody se tak paradoxně stalo jediným právním titulem pro alespoň minimální státní příspěvky na činnost církví, zbavených v předchozím období veškeré ekonomické základny. Ústavně garantované svobody se církvím dostalo přijetím Listiny základních práv a svobod v roce 1991.

Pokud jde o řeholní společnosti, ty (jakkoli všemožně persekované) nebyly za komunismu nikdy formálně zrušeny – ty ženské byly dokonce (pro jejich společenskou užitečnost a potřebnost) v omezeném rozsahu trpěny. Ještě v prosinci roku 1989 vláda tehdejší ČSSR na plenárním zasedání obou sněmoven Federálního shromáždění deklarovala legálnost jejich působení. Tím byla nepřímo potvrzena i jejich právní kontinuita, významná později při uplatňování restitučních nároků.

3. Mnozí tehdy čekali rychlou nápravu křivd způsobených komunistických režimem ve formě výčtového zákona – co konkrétně přinesl?

Tehdy šlo o to (jak konstatuje i důvodová zpráva k výčtovým restitučním zákonům) umožnit co nejrychlejší start pro obnovu řádného řeholního života (tj. v řeholních domech). Vracení budov (mnohdy v žalostném stavu), patřících před jejich zábořem řeholím, bylo ze strany státu tím hlavním předpokladem. Technicky nebylo ovšem možné přikročit tak rychle k restituci zákonem obecného charakteru, proto byla volena cesta formou zákona výčtového, který prostě prohlásil vybrané nemovitosti řeholních společností ke dni své účinnosti za jejich majetek. Šlo o zákon č. 298/1990 Sb.,¹⁰⁸ který byl novelizován (a výčet vrácených nemovitostí rozšířen) zákonem č. 338/1991 Sb.¹⁰⁹ Tento zákon, připravovaný ve spěchu, má daleko k dokonalosti a obsahoval řadu chyb, ale svůj úkol zásadně splnil. Tehdy se ovšem ještě předpokládalo, že církví bude obecným restitučním zákonem brzy navrácen také majetek, který slouží jejímu ekonomickému zajištění (tedy nejen budovy k bydlení); k tomu však došlo až po 22 letech nechutných tahanic (viz níže).

4. Jak probíhalo vrácení domů patřících historicky řádům v 90. letech – jak musely řády doložit svá vlastnická práva k domům, ve kterých jejich předchůdci žili do roku 1950?

Ta vlastnická práva se musela narychlo dokládat v průběhu přípravy onoho zákona č. 298. Byly to dost nervy – pod časovým tlakem a hlavně nic v ruce (archivy řeholních společností komunisti sebrali taky). V té době nám šly státní úřady dost na ruku při obstarávání výpisů z evidence nemovitostí (dnes z katastru) apod. Problém byl taky v tom, že za účinnosti tzv. středního občanského zákoníku (1950–1964) se obligatorně neknihovalo, takže vlastnické právo se často muselo dokládat

108 U vás šlo o řeholní dům Praha – ústav sv. Notburgy se zahradou.

109 U vás šlo o následující nemovitosti (budovy s parcelami): řeholní dům České Budějovice, provinční dům slezské provincie Město Albrechtice, dva řeholní domy v Moravských Budějovicích, dva řeholní domy v Praze 5 – Smíchov, sirotčinec a domov mládeže Praha – Karlín a řeholní dům Prachatice.

jinými listinami (kupními či darovacími smlouvami apod.). Tenkrát to měl na úřadu federální vlády na starosti JUDr. Cyril Svoboda z lidové strany (pozdější její předseda). O technickou stránku přípravy zákona se však asi nejvíce zasloužil někdejší strahovský klerik a historik PhDr. Karel Dolista (1921–2016), který byl pak zaměstnán jako ředitel Náboženské matice a potom na konferenci vyšších řeholních představených – možná se na něj některé ještě pamatujete. Ale leccos se stihlo, a co ne, to „spadlo“ do novely tohoto zákona následujícího roku.

Druhé kolo představovalo vlastní předávání těch objektů. Tam už to tak hladce nešlo – z dosavadních vlastníků (= stát, resp. jeho organizace) se vlastně stali uživatelé bez právního titulu; a hlavně argumentovali tím, že nemají kam jít – to se konečně dalo pochopit. Někde se to vyřídilo smluvně (např. u nás v případě Památníku národního písemnictví), někde jsme se museli obracet na soud.

5. Domov Sv. Karla Boromejského v Praze 6 – Řepích je druhým domem boromejek v Praze. Poté co postavily v letech 1851–1854 v podpetřinských stráních novou nemocnici, zakoupily v roce 1858 za 56 000 zlatých Taicmanův dvůr v obci Řepy u Prahy se záměrem postavit zde prostorný sirotčinec. Po stržení hospodářských objektů zde vznikla prostorná stavební parcela. V letech 1859–1860 zde byla postavena dvoupatrová budova čtvercového půdorysu, kam mohlo být přestěhováno 188 sirotek z nevyhovujícího domu v Buštěhradu. Následovala v letech 1860–1861 stavba přilehlého kostela sv. Rodiny.

Zdárný vývoj přerušila nečekaně v roce 1864 nebezpečná oční infekce, která se zde rozšířila, a děti byly postupně převezeny do jiných domů na venkově. Po jednání s rakouskými úřady ve Vídni byl tento dům v letech 1865–1866 adaptován na ženskou trestnici, později zde vznikla i polepšovna pro mladistvé delikventy. Sestry zde spolu s odsouzenými ženami pracovaly na polnostech, které postupně vytvořily hospodářské zázemí pro nemocnici Pod Petřínem.

V roce 1950 byla trestnice zrušena, sestry vystěhovány do pohraničí a začal zde sídlit Výzkumný ústav zemědělské techniky, kostel sloužil jako garáž pro traktory, jak jsme mohly vidět ještě na začátku 90. let, když jsme se tam náhodně dostaly.

Víme, že ses podílel na soudním jednání vedoucím k navrácení domu v Řepích boromejkám; můžeš nám, prosím, přiblížit, jak to probíhalo?

(V roce 1996 se sem boromejky vrátily a obnovily svou službu u nemocných i odsouzených žen. Dnes Domov sv. Karla Boromejského v Praze 6 – Řepích poskytuje zdravotní a sociální služby nemocným nesoběstačným seniorům. Provozuje lůžkovou část a denní stacionář. Zajišťuje také rekvalifikaci odsouzeným ženám a zaměstnává je ve svém provozu.)

To musím upřesnit: pokud se dobře pamatuji, nešlo o soudní řízení. V té době (jak uvádíte) objekt užíval dodnes existující Výzkumný ústav zemědělské techniky, který spadal pod resort zemědělství. Ministrem byl tehdy Ing. Josef Lux (a současně předseda Československé strany lidové). Seznámil mě s ním PhDr. Jindřich Kabát

(jeho náměstek ve vedení ČSL a pozdější ministr kultury). Moje role se v tomto případě omezila na pouhý „lobbying“: Ještě s bývalým strahovským opatem Michaelem Pojezdným jsem ministra Luxe navštívil. Přiblížili jsme mu okolnosti případu a prosili jsme ho, aby se věci osobně ujal a pomohl k jejímu vyřízení. Slíbil to, svůj slib splnil a objekt nechal uvolnit. Víc o věci nevím.

6. Pokud jde o Školu sv. Kříže, Úvoz 7, Praha 1, ta byla postavená kongregací v roce 1865 na místě starého kamenného kříže, který stával v Úvoze – proto ono pojmenování. Byla zde založena soukromá dívčí škola s právem veřejnosti. V roce 1921 přibyla měšťanská škola. V roce 1937 ještě soukromá odborná škola pro ženská povolání. V létě roku 1942 byla škola zrušena proktorátním ministerstvem školství a národní osvěty a sloužila tak nejrůznějším účelům.

Už ve školním roce 1945/46 bylo obnoveno vyučování boromejkami, ale bohužel netrvalo dlouho. Podle zákona o základní úpravě jednotného školství byl brzy dosazen civilní ředitel školy, postupně byly všechny stupně školy zestátněny a budovu i se zařízením převzal k 1. 7. 1950 stát.

Soudním rozhodnutím ze dne 25. 4. 1994 byly budovy školy vráceny Kongregaci. K 1. 7. 1994 se odstěhovala Základní škola + jedna třída Mateřské školy, které zřizovala Městská část Praha 1.

Mohl bys, prosím, popsat, jak probíhalo soudní řízení vedoucí k jejímu navrácení školy zvané Křížovka, na němž máš lví podíl?

(V letech 1997–1998 byla část domu rekonstruována na ubytovnu pro zaměstnance NMSKB a malou komunitu sester. V přízemí domu vznikla kaple Povýšení sv. Kříže. Od srpna 2021 začala generální rekonstrukce zbývajících dvou budov školy, která byla s účinností od 1. 9. 2022 pronajata soukromé škole Park Lane International School.)

Tak především jsem na věci neměl žádný „lví podíl“ – šlo o standardní postup. Jednal jsem s Městskou částí Prahy 1, která objekt užívala, ale jejich přístup k vydání budovy byl, kulantně řečeno, velmi nevstřícný. Tak jste mě pověřily, aby Vaším jménem podal žalobu k soudu, což jsem i učinil. Snad jsem se účastnil i prvního soudního jednání (to už si přesně nepamatuju). Ale pak jste mě na kvartál zavřely k vám do nemocnice © (tehdy ještě fakultní), kde jsem „oslavil“ i svou čtyřicítku (to si naopak pamatuju docela dobře). Takže odpůrce úspěšně „dorazil“ náš bývalý ředitel ústřední kanceláře Mgr. Petros Alexandridis (mj. nějak příbuzný s vaší sestrou Goretti Boltnarovou); ten snad taky asistoval při jednáních o vydání budovy. Toť vše.

7. Celá naše společnost zažila léta trvající polemiky a spory ohledně zákona o úplné restituci církevního majetku. Ve věci majetkového vypořádání s církvemi patřila Česká republika k posledním evropským zemím – proč k tomu došlo až v roce 2012?

Je tomu z podobných důvodů, jako v případě nepřijetí smluvní úpravy o vzájemných vztazích se Svatým stolcem (viz podepsanou, ale poslaneckou sněmovnou v ratifikačním procesu „shozenou“ mezinárodní smlouvu z roku 2002). Těch důvodů je přirozeně více: od prosté české závistivosti přes relativně nízkou míru religiozity obyvatelstva a masivní proticírkevní propagandu, která začala už za první republiky (viz např. Jiráskovo *Temno* jako jeden příklad za všechny), až po setrvalé nízkou kulturu naší politické scény a snahu některých politiků tento církevní majetek zašantročit a využít k vlastním zjištěným účelům. Obecně asi platí, že rychlost církevních restitucí závisí na tom, co společnost a její politická reprezentace od církve očekává; u nás toho zřejmě není mnoho.

A ještě drobné upozornění: nejde o *úplnou* restituci církevního majetku, nýbrž – jak to uvádí už sám restituční zákon¹¹⁰ – o pouhé „zmírnění některých majetkových křivd, které byly spáchány komunistickým režimem církvím a náboženským společenstvem“.

8. Když byl přijat zákon o majetkovém vyrovnání s církvemi v roce 2012, jevílo se to skoro jako zázrak, v jehož uskutečnění snad již nikdo ani nevěřil. Po dlouhých politických jednáních a díky rozhodnutí Ústavního soudu a jím deklarovaného legitimního očekávání církvi byl navzdory silné nevoli tehdejší levicové opozice a velké části veřejnosti restituční zákon přijat.

Bylo zřejmé, že tímto přijetím zákona úsilí o restituce církevního majetku nekončí, nýbrž je teprve počátkem umožňujícím zdoluhavou cestu prokázání restitučních nároků.

Čelíce těmto úkolům, mohly se církve a řády opřít o příslib zákonodárce, že „při aplikaci tohoto zákona musí být šetřen jeho účel, kterým je zmírnění majetkových křivd“ (princip *in favorem restitutionis*)? Jak to vypadalo v praxi?

Nedělejme si iluze, že Ústavní soud ČR rozhodoval v těchto věcech vždycky konsistentně a nezávisle, a nikoli na politickou objednávku. Flagrantně se to projevilo např. v usnesení jeho pléna z 15. 12. 1996, které „posvětilo“ ostudný rozsudek Nejvyššího soudu ČR právě v kauze boromejek o Poběžovice (okr. Domažlice) a jejich ústavní stížnost zamítlo. Toto právně zcela pochybené usnesení ústavního soudu krkolomně a nevěrohodně konstruovalo jakousi „omisivně projevenou“ (!) vůli zákonodárce nevydat církvi nic jiného než to, co bylo uvedeno ve výčtovém zákoně z roku 1990 a jeho novele z následujícího roku. Z toho ústavní soud „dovodil“, že církve a její právnické osoby se nemohou domáhat svého majetku soudní cestou ani podle obecných (tj. nikoli restitučních) právních předpisů. Velmi to připomínalo upření práva na spravedlivý proces, který u nás náleží mezi práva ústavní. Církev proto nevyučovala možnost obrátit se se svými nároky na Evropský soud pro lidská práva ve Štrasburku (i když tam hledat spravedlnost vyžaduje heroickou dávku víry...)¹¹¹.

110 § 1 zákona č. 428/2012 Sb. ze dne 8. 11. 2012, o majetkovém vyrovnání s církvemi a náboženskými společenstvy.

111 Připomíná mi to Šporkův povzdech v dopisu svému příteli Karlu Josefu Grossovi z 6. 5. 1719: „Bůh chraň každého čestného člověka, který by chtěl hledat spravedlnost ve Vidni“ (Benedikt, cit. dílo, s.

V zákoně o půdě (č. 229/1991 Sb.) se ovšem jen tak mimochodem skrývalo (asi ani ne úplně vážně míněné a takto reflektované) jedno ustanovení, které nakonec přijetí restitučního zákona značně napomohlo: v jeho tzv. blokačním paragrafu se totiž uvádí, že „majetek, jehož původním vlastníkem byly církve, náboženské společnosti, náboženské řády a kongregace, nelze převádět do vlastnictví jiným osobám do přijetí zákonů o tomto majetku“ – tedy (podle souhlasného právního názoru) do přijetí církevního restitučního zákona. To ovšem založilo u těchto církví tzv. legitimní očekávání, které je i v judikatuře evropských soudů chráněno. A budiž ke cti ústavního soudu, že ve svých rozhodnutích naléhal na parlament, aby se konečně (dvacet let po pádu komunismu!) k přijetí těchto zákonů odhodlal. A když se tak nedálo, pohrozil, že právě kvůli tomuto nenaplněnému legitimnímu očekávání umožní církvím to, v čem jim doposud (ostatně dosti problematičky) bránil, tj. podávání reinvindikačních žalob na vydání tohoto majetku. A to byl zřejmě hlavní impulz pro to, že parlament se k přijetí restituční normy „rozhoupal“ a nakonec roku 2012 přijal (byť tou nejtěsnější většinou) zákon o majetkovém vyrovnání s církvemi a náboženskými společnostmi.

Po zkušenostech s obstrukcemi při vydávání majetku vraceného v restitučním procesu (nejen pokud jde o církve) tento zákon o majetkovém vyrovnání ve svých závěrečných ustanoveních obsahuje i tzv. interpretační pravidlo: „Při aplikaci tohoto zákona musí být šetřen jeho účel, kterým je zmírnění majetkových křivd způsobených registrovaným církvím a náboženským společnostem v rozhodném období“ – tedy nikoli snaha pomocí obstrukcí udržet tento majetek ve vlastnictví státu. To je ten *favor restitutionis*, odvolávající se na úmysl zákonodárce (*mens legislatoris*). Bohužel tento interpretační princip v praxi přicházel dost zkrátka a i ústavní soud se od něj ve své pozdější judikatuře odchyloval; ale tak už to (v Čechách) chodí...

9. Kritika restitucí – kriticky vidí zákon o církevních restitucích, tak jak byl projednán a schválen parlamentem, i někteří křesťané. Jak je to s otázkou spornosti existence nároku na restituci majetku zabavenému církvím i řádům?

Částečně o tom už byla řeč. Církev a její organizační složky jakožto právnické osoby mají – mimo jiné – právo vlastnit majetek, který v právním státě požívá právní ochrany. Pokud jim byl tento majetek odňat nezákonným způsobem (tj. v rozporu s tehdy platným právem) nebo v rozporu s principem spravedlnosti (tedy sice podle tehdy platného zákona, ale např. bez odpovídající náhrady), pak je namístě tuto nespravedlnost v rámci možností napravit – přirozeně nejen u církevních právnických osob, ale u každého. A skutečně po listopadu 1989 došlo k nápravě těchto majetkových křivd nejen u osob fyzických, které ještě žily nebo které měly dědice (včetně rozsáhlých majetků rodové šlechty), nýbrž i u právnických osob – přirozeně jen u těch, které tehdy ještě (bez přerušení své právní kontinuity) trvaly; a právě to byl případ většiny řeholních společností. Odškodněny byly i jiné než církevní právnické osoby (např. Sokol, Československý Červený kříž..., ale především města a obce – tam šlo skutečně o mnohamiliardové majetky). Není důvod, aby církev

představovala výjimku. Konec konců i Československá strana sociálně demokratická, která vedle komunistů nejvíce proti církevním restitucím brojila, „zrestituovala“ Lidový dům... Podstata každé právní úpravy spočívá právě v tom, že je obecná, že tedy měří (nebo alespoň měla by měřit) všem nikoli stejně, nýbrž podle stejných kritérií. V momentě, kdy by se začalo svévolně rozlišovat čili diskriminovat („tomu uloupený majetek vrátíme, ale tomu ne – má ho dost a kdoví, co by s ním dělal“), by sotva mohla být řeč o právním státu.¹¹² Spravedlnost je pro všechny, jinak nejde o spravedlnost.

Z ryze právního hlediska sice platí, že „k přijetí předpisů upravujících církevní nároky zákonodárce nebyl povinován. (...) Bylo tedy svobodnou vůlí státu, zda umožní bývalým vlastníkům dotčeného majetku usilovat o jeho vrácení. (...) Samo zakotvení restitučních nároků tedy bylo beneficiem státu...“¹¹³ Ovšem pokud jde o „morální nárok“ na restituce církevního majetku, resp. jejich ospravedlnění: když vám teče do postele v dormitáři, protože nemáte na opravu děravé střechy, není to ctnost, nýbrž smutný stav, který o něčem vypovídá...

10. Když se díváš zpět na uplynulých třicet let života církve v demokratické společnosti u nás – čeho se jí podařilo dosáhnout? Jakých chyb by se měla vyvarovat do budoucna?

To už je mimoprávní otázka, jejíž zodpovězení by vydalo na celou rozsáhlou knihu. Ve vsí možné stručnosti se proto omezím jen na oblast majetkoprávní a s ní související, a to jen na té nejobecnější rovině.

Za největší úspěch považuji to, že se po tolika letech represí podařilo obnovit (jako u vás Pod Petřínem či v Řepích) církevní zdravotnická zařízení, popřípadě je nově zřídit (např. hospicovou péči, léčebnu paraplegiků v Žirči na Královédvorskou apod.) – zásadně na vysoké odborné i humanitární úrovni. To dělá církvi nejen dobrou reklamu navenek, ale současně je tím plněna i ta evangelní služba „nejmenším“. Něco obdobného platí přirozeně i o církevním školství a sociální péči (charity, provozování azylových domů apod.). Péči o kulturní dědictví (zejm. v podobě sakrálních staveb) by bylo nutno posuzovat individuálně (co diecéze nebo řeholní společnost, to odlišná situace). Řeholní společnosti jsou často vlastníky těch historicky i umělecky nejhodnotnějších sakrálních staveb, a jejich péče o ně je mnohdy obdivuhodná, ovšem finančně velmi nákladná. S obdivem lze jistě zmínit i samostatné a reklamy prostě provozování církevního rozhlasu (Rádio PROGLAS) a televize (TV NOE) – kdo má zkušenosti s mediálním světem, ví, že nejde o žádnou samozřejmost (jen kdyby na NOE trochu omezili ten „moravský folklór“ včetně cimbálové muziky – v Čechách na to nejsme vesměs až tak zvědaví). Výčet by mohl utěšeně pokračovat a věrme, že dá Bůh, aby i v budoucnosti bylo z čeho se radovat.

Všem těmto aktivitám je společné, že vyžadují finanční prostředky – tak už je to prostě na světě zařízeno. A věřící od církve po přijetí restitučního zákona celkem oprávněně očekávají, že jí navracený majetek bude generovat další finanční pro-

112 Tím nechci říct, že v právním státu skutečně žijeme. Jedním z jeho esenciálních znaků je totiž vymahatelnost práva, a ta je u nás (oproti minulým dobám) minimální...

113 V. Valeš, Sedmero církevněrestitučních studií, Plzeň 2020, s. 102.

středky potřebné pro její aktivity. Zdaleka ne vždycky tomu tak ovšem ve skutečnosti je. Jsme svědky chybných investic a nekvalifikovaného rozhodování v dalších ekonomických oblastech, utápění peněz v hypertrofovaném správním aparátu, který s sebou jaksi z povahy věci přináší zbytečné a nákladné „úřadování“, apod.

Po více než pětadvacetiletém řízení majetkové správy strahovského kláštera a dlouholetém působení v ekonomicko-právní komisi ČBK mám za to, že základ úspěchu v ekonomické oblasti spočívá v dobré personální politice. My ve svých vlastních řadách (tj. mezi duchovními a řeholníky či řeholnicemi) zpravidla nemáme odborné ekonomy, a jsme tak odkázáni na „civilní“ zaměstnance. Při jejich výběru je třeba dbát zejména jednak na jejich odborné kvality, jednak na jejich loajalitu vůči zaměstnavateli. Jejich zbožnost (někdy i poněkud účelová) by při tom neměla hrát roli. Nemysleme si také, že všemu rozumíme nejlépe, a dejme si od nich poradit. Svěcení, církevní úřad ani zbožnost nemohou profesionalitu nahradit (jak hezky píše André Maurois: „Odpor vzduchu bohužel není úměrný ctnosti aviatika...“). Podceňování odborných ekonomických a právních služeb není projevem šetrnosti, nýbrž hlouposti. V této oblasti se v uplynulých třiceti letech udělalo asi nejvíce chyb – pro příklady nemusíme chodit daleko. Varuji také před neuváženými či riskantními investičními projekty. Jistě: *Deus providebit* („Bůh se postará“) – ale až poté, co uděláme vše, co je v našich schopnostech (Pán Bůh to nebude dělat za nás).

2. Exkurz: Církevní soud

Ignáci, byl jsi dlouholetým soudním vikářem pražských arcibiskupů a oficiálem Metropolitního církevního soudu, jehož jsi teď viceoficiálem a stále pracuješ jako soudce. Byl bys tak laskav a mohl odpovědět i na tyto obecné otázky, ve kterých i mnoho praktikujících katolíků spíše tápe?

Milerád, napiš mi cokoliv chceš vědět.

Děkuji Ti za ochotu, napsala jsem jich tedy pět:

- Jaký je rozdíl mezi interdiecézním a metropolitním církevním soudem?
- Jaký je rozdíl mezi rozvodem a nulitou manželství?
- Jak obvykle a jak dlouho probíhá soudní proces, který má rozhodnout o platnosti manželství?
- Kam je možné se proti rozsudku soudu odvolat?
- Co znamená soudní zákaz či záповeď uzavřít další kanonické manželství?

Takže:

Ad a) Jaký je rozdíl mezi Interdiecézním a Metropolitním církevním soudem?

Pravidlem je, že v každé diecézi je zřízen církevní (tedy diecézní) soud. Podle platného kanonického práva a v souladu s principem koncentrace moci¹¹⁴ diecézní biskup ve své osobě soustřeďuje moc zákonodárnou, výkonnou i správní. Tu zákonodárnou je povinen vykonávat osobně, což přirozeně neznamená, že by musel zákony sám sepsávat; ale musí je svým jménem vyhlásit a odpovídá za jejich kvalitu. Moc správní (administrativní) vykonává především spolu se svým generálním vikářem, popř. biskupskými vikáři. Moc soudní ve věcech sporných i trestních za něj pravidelně vykonává soudní vikář spolu s dalšími soudci. Diecézní soud v sídle metropole (arcibiskupství) se nazývá soudem metropolitním (soudí tedy také v první instanci) a současně plní funkci odvolacího soudu druhé instance vůči rozsudkům ostatních diecézních soudů té které církevní provincie. Tak je tomu dnes (od roku 2009) i u nás – v tom roce byly zřízeny diecézní soudy v Hradci Králové, Plzni a Litoměřicích. Jen českobudějovická diecéze nemá vlastní soud, takže pro její kauzy je v první instanci příslušný pražský metropolitní soud (ten soudí i věci řeckokatolického Apoštolského exarchátu).

Může se ovšem stát, že zejména z personálních důvodů v diecézi vlastní soud nelze zřídit – vyžaduje to minimálně pět osob s licenciátem z kanonického práva: tři soudce do senátu (ten vždycky soudí manželské nulitní záležitosti, kterých je většina), obhájce manželského svazku a ochránce spravedlnosti (= církevní obdoba státního zástupce).¹¹⁵ V takovém případě lze se souhlasem Nejvyššího soudu Apoštolské signatury vytvořit jediný tzv. interdiecézní církevní soud, který v první instanci soudí věci dotčených diecézí. Do roku 2009 existoval takový interdiecézní soud i v české provincii a byl příslušný pro záležitosti všech diecézí této církevní provincie, než byl nahrazen jednotlivými diecézními soudy. V moravské církevní provincii existuje (poněkud atypicky) společný interdiecézní soud pro arcidiecézi olomouckou a diecézi ostravsko-opavskou; diecéze brněnská má vlastní církevní soud.

Speciální právní úpravu soudní kompetence mají procesy řeholníků; ta je však dosti komplikovaná a týká se jen relativně úzkého okruhu osob.

Ad b) Jaký je rozdíl mezi rozvodem a nulitou manželství?

Prohlášení neplatnosti (nulity) manželství je veřejnoprávním aktem státní nebo církevní moci, jímž se osvědčuje (deklaruje), že uzavřené manželství trpí nějakou právní vadou, s níž právní řád spojuje neplatnost manželské smlouvy – tedy že nebyla dodržena předepsaná sňatečná forma nebo že byla uzavřena navzdory manželské překážce, v kanonickém právu také pro kvalifikovanou vadu manželské-

114 Oproti principu tzv. dělby moci, který je běžný v moderních demokratických státech, jak ho jako první proponoval baron Charles Louis de Montesquieu (1689–1755) ve svém slavném díle *O duchu zákonů*.

115 Pamatuji se, že to byl právě tehdejší českobudějovický biskup Mons. Jiří Paďour OFM Cap., který se jednou vyjádřil, že má příliš málo kněží pro duchovní správu, než aby je mohl posílat na studie...

ho souhlasu. Je tedy aktem deklaratorním, protože nevytváří novou právní situaci, nýbrž pouze autoritativně prohlašuje (deklaruje) to, co už existuje, tj. neplatnost manželského svazku.

Prohlášení neplatnosti manželství zná jak kanonické manželské, tak světské občanské právo. V kanonickém právu představuje valnou většinu všech kanonických soudních řízení. Jejich cílem je umožnit nový církevní sňatek civilně rozvedeným (a pokud jsou i podruhé občansky oddáni, i přístup ke svátostem). Naproti tomu ve světském právu jsou procesy tohoto typu spíše výjimečné, protože stát řeší situaci manželů rozvodem, aniž by zkoumal formální platnost manželství (podmínky platnosti manželství jsou alespoň v našem občanském právu oproti právu kanonickému značně benevolentní).

Naproti tomu u *rozvodu* manželství jde o rozloučení *platného* manželského svazku veřejnoprávním aktem orgánu státní či církevní moci, a to *konstitutivním*, protože vytváří (konstituuje) novou právní situaci: z manželů se stávají rozvedeni (tedy bývalí manželé), právně volní pro uzavření jiného manželství. Tak je tomu v oblasti občanskoprávní.

Zde jen terminologickou poznámku: V občanském právu platném u nás do roku 1949 se tento rozvod nazýval *rozlukou*, zatímco pojmem rozvod se označovala separace manželů – tzv. rozvod od stolu a lože, kdy manželský svazek zůstával zachován s tím, že ovšem manželé nebyli povinni spolu žít. Zákon o právu rodinném z roku 1949 touto terminologií „zamíchal“, když dosavadní rozlukou označil jako rozvod, zatímco rozvod (separaci manželů) z právního řádu vypustil; a tak je tomu i v současném tzv. Novém občanském zákoníku.

V kanonickém právu se někdy slovem rozvod označuje právě takovéto odloučení manželů při zachování manželského svazku (*separatio manente vinculo*). V Čechách toto kanonické řízení vyšlo z užívání, avšak na Slovensku je dodnes frekventované, protože rozhodnutí o separaci tam bývá (aspoň pokud vím) podmínkou pro připuštění rozvedených (a přirozeně znovu civilně nesezdaných) ke svátostem; rozumný důvod této praxe mi však uniká.

Ale i kanonické právo zná ve výjimečných případech „rozvod“, jakkoli ho takto nenazývá, ale mluví obvykle o „zrušení“ manželství. Může jít o dva typy záležitostí, kdy kanonicky platné manželství je správním aktem církevní autority rozloučeno.

Tou první je případ, kdy platně uzavřené manželství nebylo naplněno čili konzumováno pohlavním stykem manželů (kdy se tedy ještě nestali „jedním tělem“); rozloučit takové manželství je podle kanonického práva vyhrazeno papeži.

Druhým případem je tzv. privilegium ve prospěch víry u kanonicky platných, avšak *nesvátostných* manželství (tedy takových, kde jedna či obě strany jsou nepokřtěné). Zde může jít jednak o „pavlovské privilegium“ (paulinum), kdy – zjednodušeně řečeno – obě strany uzavíraly manželství jako nepokřtěné a manželství se rozpadne kvůli přijetí křtu jedním z manželů, jednak o tzv. „petrinum“ (*favor fidei* v užším slova smyslu), k němuž se sahá zejm. tehdy, pokud nelze využít pavlovské výsady, zejména tedy u tzv. „polokřesťanských“ manželství (pokřtěný s nepokřtěnou), uzavřených s dispensí *a disparitate cultus*. V obojím případě mimo jiné platí, že žádost o rozvázání takového manželství nemůže podat ten z manželů, který vlastním zlymáním zavinil rozvrat manželství.

Platné svátostné (tj. mezi dvěma pokřtěnými uzavřené) a pohlavním stykem manželů naplněné manželství je kanonickým právem považováno za lidskou mocí absolutně nerozlučitelné („Co Bůh spojil...“).¹¹⁶

Ad c) Jak obvykle a jak dlouho probíhá soudní proces, který má rozhodnout o platnosti manželství?

Postup soudu od přijetí žaloby až do vnesení rozsudku ve věci samé je dost podrobně upraven kanonickým procesním právem (konkrétně sedmou knihou Kodexu kanonického práva). Soudní proces má obvykle čtyři periody:

První (úvodní) sestává z přijetí žaloby (tu lze odmítnout jen z taxativně vymezených kvalifikovaných důvodů), ze seznámení protistrany s žalobou a ze stanovení předmětu sporu, tj. v nulitních procesech otázka, zda vůbec, a pokud ano, z jakého kanonického důvodu je napadené manželství neplatné.

Druhou fází řízení je důkazní řízení, které slouží zjištění skutečného stavu věci. Používají se v něm důkazní prostředky stejně jako v řízení před světskými soudy (zejm. výslech svědků, listinné důkazy a znalecké posudky). Následuje tzv. zveřejnění akt, tj. umožnění stranám seznámit se s výsledky dokazování, a uzavřením záležitosti, jímž je důkazní řízení formálně prohlášeno za ukončené.

Během třetí periody (tzv. diskusní či projednací) je procesním stranám dána možnost, aby se k výsledkům důkazního řízení vyjádřily.

Konečně čtvrtá etapa (rozhodovací) směřuje k vnesení meritorního rozhodnutí, tj. rozsudku ve věci samé. V nulitních kauzách rozhoduje na své poradě tříčlenný senát většinou hlasů, nikdo ze soudců se nesmí hlasování zdržet. Rozsudek musí odpovědět na otázku, která byla stanovena jako předmět sporu. Ústně vyneseny rozsudek se následně písemně vyhotoví a zašle účastníkům řízení, resp. jejich procesním zástupcům.

Někdy se mohou vyskytnout určité odchylky, jako že je např. před vnesením meritorního rozsudku nutné rozhodnout o tzv. předběžné neboli prejudiciální otázce (např. vyvstane-li během řízení pochybnost o platnosti křtu některé ze stran), což se děje tzv. mezitímním rozsudkem; k tomu však dochází spíše výjimečně. Řízení také nemusí vždy skončit rozsudkem – např. když návrhovač s přivolením soudu vezme svou žalobu zpět.

Obecně lze konstatovat, že kanonický proces včetně většiny principů, jimiž je ovládán, vykazuje řadu společných rysů s řízením před světskými soudy.¹¹⁷ To je zcela přirozené, protože „světský“ proces se z kanonického soudního řízení v průběhu právních dějin vyvinul a s určitými modifikacemi jej recipovala řada moderních právních řádů – alespoň z oblasti tzv. kontinentální právní kultury.

Pokud jde o to, jak dlouho řízení trvá: V Kodexu jsou stanoveny pořádkové lhůty pro vnesení rozsudku; v první instanci je to jeden rok, v druhé instanci u běžného odvolacího soudu půl roku (kán. 1453 CIC). U našeho metropolitního

116 Nedávno (na podzim roku 2021) vyšla v nakladatelství Hesperion kniha soudce Metropolitního církevního soudu v Praze doc. Stanislava Příbyla *Kanonické manželské právo*. V této souvislosti ji rád mohu doporučit – čtenář se tam i o této problematice doví vše potřebné.

117 Hlavní odchylku představuje zejména princip neveřejnosti a písemnosti kanonického soudního řízení oproti zásadě veřejnosti a ústnosti, jež se zásadně uplatňují před světskými soudy.

soudu (a snad vůbec v Čechách) se do těchto lhůt obvykle „vejdeme“, a pokud ne, není to v důsledku protahování sporů, které tento kánon zapovídá, nýbrž zejména v důsledku nemožnosti předvádění stran nebo svědků ke složení kanonické výpovědi.

Je pozoruhodné, že žádné takové lhůty nejsou stanoveny pro soud Římské roty, která funguje především jako odvolací tribunál (Kodex se na ni totiž nevztahuje a řídí se samostatným zákonem). A je třeba říci, že Rota toho bohatě využívá: nebylo žádnou zvláštností, když procesní strany čekaly na její rozhodnutí deset i více let, kdy už vlastně rozsudek z pochopitelných důvodů přestal být aktuální; intervence moderátorů pražského soudu (arcibiskupů Vlka i Duky) se většinou mýjely účinkem. Následky takového přístupu si lze snadno domyslet.

Ad d) Kam je možné se proti rozsudku soudu odvolat?

Pro odvolání do rozsudků diecézních soudů (těch sufragáních) je diecézní soud v sídle metropolitity, tedy metropolitní soud. Tak to funguje i v České církevní provincii. Odvolací soud pro prvoinstanční rozhodnutí metropolitního soudu je pravidelně soud, který se schválením Apoštolské signatury určil metropolita – tedy (jak z textu normy vyplývá) některý z diecézních soudů této církevní provincie. Ale v naší republice (tedy na území České biskupské konference) je už tradičně odvolacím soudem pro Prahu soud v Olomouci (dnes interdiecézní), a naopak pro prvoinstanční rozhodnutí olomouckého soudu je odvolacím soudem pražský (dnes metropolitní soud). Oba tyto soudy si tedy vzájemně „dělají“ druhou instanci. V minulosti to za olomouckého oficiála Mons. Františka Poláška a pražského oficiála Jiřího Svobody občas „skřípalo“ (dalo by se mluvit i o určitých vzájemně činěných nashválkách); dnes s tímto modelem nejsou (aspoň pokud vím) žádné problémy.

Nikdy se ale nelze odvolat do rozsudku soudního vikáře (popř. senátu diecézního či metropolitního soudu) k diecéznímu biskupovi, protože takový rozsudek je vynášen v jeho zastoupení – soudní vikář i ostatní soudci mají soudní moc řádnou, tj. spojenou s úřadem (nikoli delegovanou), ovšem zástupnou – zastupují přitom diecézního biskupa. To je obsahem jinak dosti nešťastně formulovaného kán. 1420 § 2 CIC, podle nějž „soudní vikář tvoří spolu s biskupem jeden soud“ – to přirozeně neznamená, že by biskup se svým soudním vikářem soudili nějak „na holport“ či podobně.

Ovšem podle stávající právní úpravy se i proti prvoinstančnímu rozsudku (tedy proti rozhodnutí diecézního soudu) lze odvolat k Římské rotě. To je taky anachronismus – proč přeskakovat pravidelnou odvolací instanci, jíž je metropolitní soud? (v Římě jsou prostě „chytřejší“). Vzhledem k enormním „dodacím lhůtám“ Roty tento postup chápu, pokud odvolatel chce apelací záležitost nechat „vyhnít“...

Římská rota soudí vybrané kauzy podle výlučné zvláštní věcné příslušnosti i v první instanci – např. je-li stranou sporu biskup, hlava státu apod.

Ad e) Co znamená soudní zákaz či záповěď uzavřít další kanonické manželství?

V Kodexu kanonického práva je o tomto zákazu jediná zmínka (a to ještě jaksi mimochodem), a sice v kán. 1682 § 1 CIC: „Jestliže se rozsudek, který prohlásil neplatnost manželství, stal vykonatelným, mohou strany... uzavřít nový sňatek, jestliže jim v tom nebrání zákaz obsažený v rozsudku...“ Filosofie tohoto ustanovení je následující: Může se stát, že kanonický důvod, pro který soud vyslovil nulitu manželství, je alespoň relativně trvalé povahy, takže by působil neplatnost i dalšího manželství, které by dotyčná osoba uzavřela. Tak např. často bývá manželství prohlášeno za neplatné kvůli tomu, že jeden z kontrahentů (nebo i oba) byl v okamžiku jeho uzavření z psychických důvodů nezpůsobilým převzít a plnit podstatné manželské povinnosti – např. pro nějakou psychickou poruchu. Když se rozsudek o neplatnosti stane vykonatelným (když už jej tedy nelze napadnout řádným opravným prostředkem, tj. odvoláním), stávají se bývalí „manželé“ právně volnými pro uzavření nového manželství. A dá se předpokládat, že toto nové manželství by z téhož důvodu mohlo být rovněž neplatným. Aby se tomu předešlo, soud v takových případech obvykle v rozsudku konstatujícím nulitu současně vyslovuje právě tuto záповěď případného dalšího církevního manželství bez předchozího přivolení ordináře. Ten zákaz není absolutní; je věci ordináře, aby případ posoudil. Zpravidla si k tomu vyžádá znalecký posudek – ale s tím ses ve své praxi jistě už setkala.

Jen pro úplnost: vedle tohoto *soudního* zákazu manželství, který se týká vždy individuálních případů, existují v manželském právu i *zákonné* záповědi, tj. případy, kdy samo právo (a tedy obecným, normativním způsobem) zakazuje uzavření manželství bez předchozího přivolení ordináře, protože sňatek nepovažuje z určitých důvodů za bezproblémový. Jde např. o případy, kdy by si měl brát katolík pokřtěného nekatolíka (tzv. „smíšené manželství“), kdy nelze manželství uznat podle civilněprávních předpisů, kdy má být manželství uzavřeno prostřednictvím zástupců apod. V takových případech (s výjimkou případů nutnosti) by měl oddávající vyčkat na licenci ordináře; pokud tak neučiní a snoubence oddá, jedná sice nedovoleně, avšak manželství je platné (právní dopady jsou minimální a spíše hypotetické).

(březen 2022)

Přílohy

Příloha 1: Diplomová práce Bulla UNAM SANCTAM a její historické pozadí

Příloha 2: Byl hrabě Špork skutečně kacířem?

Příloha 3: Recenze na knihu Tomáše Petráčka: Církev, tradice, reforma. Odkaz druhého vatikánského koncilu (2016)

Příloha 4: Méně známé téma: Řeholní kanovnice

Příloha 5: Čtrnáct svatých pomocníků v nouzi na Liščím vrchu

Příloha 1: Diplomová práce Bulla UNAM SANCTAM a její historické pozadí (1986)

Universita Karlova v Praze, právnická fakulta

Katedra dějin státu a práva

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Bulla UNAM SANCTAM a její historické pozadí

Diplomant: Antonín Hrdina

Vedoucí diplomové práce:
JUDr. Valentin Urfus, CSc.

Praha, říjen 1986

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci zpracoval samostatně a že jsem vyznačil
prameny, z nichž jsem pro svou práci čerpal způsobem ve vědecké práci obvyk-
lým. Autor diplomové práce

V Praze dne 27. října 1986

Obsah

Úvod

I.Boj o teokracii v 11. a 12. století

II.Období vrcholného vzestupu papežské moci ve 13. století

III.Konsolidace světské moci a počátky stavovské monarchie ve Francii

IV.Pontifikát Bonifáce VIII.

V.Bulla Unam sanctam

VI.Politické důsledky bully Unam sanctam

Přílohy: Přehled biblických citací k bulle Unam sanctam

Použité prameny

Použitá literatura

Úvod

První až třetí, a do určité míry i čtvrtá kapitola práce jsou pojaty jako úvod k vlastnímu tématu práce – k analýze bully Bonifáce VIII. *Unam sanctam* (V. kap). Zachycují jen některé z nejdůležitějších historických událostí tehdejší Evropy (resp. Svaté říše římské a Francie), které předcházely vydání bully a jejichž kulminací je boj o teokracii mezi papežem Bonifácem VIII. a francouzským králem Filipem IV. Sličným.

Pro omezený rozsah práce, která však má podle zadání zahrnout relativně dlouhé časové období od počátku 11. století do počátku 14. století, rovněž nebylo možno sledovat sociálně ekonomické procesy, které boj o supremaci papežské moci podmiňovaly, jakož i četné další faktory, které měly na vývoj vnitřního i vnějšího života středověké církve – ať už přímo či nepřímo – mnohdy podstatný vliv. Z nich bych chtěl uvést alespoň clunyjské reformní hnutí, jehož odchovcem byl mj. Řehoř VII., velké východní schizma z r. 1054 a pokusy papežů o opětovné sjednocení, křížové výpravy a činnost rytířských řádů, význam nových řeholí (cisterciáků, premonstrátů a zejm. žebavých řádů 13. století – františkánů a dominikánů), vliv křesťanských univerzit a význam scholastiky, šíření různých lidových heretických hnutí (valdenských, katharů-albigenských a řady dalších), působení inkvizice atd.

Pátá kapitola, která je jádrem diplomové práce, přináší analýzu bully *Unam sanctam*, přičemž bylo snahou autora vycházet z hledisek nejen historických a právních, nýbrž i literárně kritických, filosofických a teologických, a alespoň u nejzávažnějších míst bully pro srovnání uvést paralely ze soudobé dogmatiky a kanonického práva. Z autorů patristiky a scholastiky, kteří se jednotlivými tématy později pojednávají v bulle ve svých spisech zabývali, bylo možno zmínit jen ty nejznámější, a to ještě namátkově. Za soudobé traktátové literatury byla větší pozornost věnována pouze anonymnímu komentátorovi bully, jehož glosa byla, jak dovozuje H. Finke, mylně připisována kardinálu Johannu Monachovi (od konce listopadu roku 1302 Bonifácovu legátovi ve Francii). Jeho práce se jeví jako logicky i teologicky přesná kritika bully, jež je jinak po kanonicko právní stránce – považována za formálně dokonalou. Díla ostatních soudobých autorů jsou příležitostně citována pouze z literatury. Záměrně byla vynechána textová kritika bully, která se vymyká možnostem autora práce, ostatně většina novějších vydání *Corpus Iuris canonici* (včetně toho, jehož bylo k práci použito), je opatřena kritickým aparátem.

Závěrečná kapitola se omezuje na dobu nepřilíh vzdálenou od vydání bully (tj. na první polovinu 14. století), ačkoliv důsledky bully a neúspěšného zápasu o prosazení jejích nároků se projevovaly i později a nebyly bez vlivu (třebaže nikoli bezprostředního) ani na hnutí reformační.

I. Boj o teokracii v 11. a 12. století

10. století je v dějinách papežství označováno jako saeculum obscurum. Papežství této doby prochází hlubokou morální i politickomocenskou krizí. Koncem 9. století se definitivně rozpadá Francká říše na část východní a západní. Úpadek ústřední císařské moci má vzápětí za následek úpadek papežství. Papež už není ve svém úřadě potvrzován jediným panovníkem, ale o obsazení Petrovy katedry svádějí nechutné boje mocné římské rodiny (vévodové Spoletští, hrabata z Tuscula, Crescentiové a další) střídají osoby většinou zcela nehodné úřadu hlavy křesťanstva.¹¹⁸

Základy ke změně situace byly však položeny už za nástupce Jindřicha Ptáčníka, německého krále Oty I. (936 – 973), který se po dobytí Itálie nechal od papeže Jana XIII. roku 962 v Římě korunovat císařem říše, jež byla od 13. století nazývána Sacrum Romanum impérium a jež byla spojena s východní částí někdejší Francké říše s německým královstvím. Znovu oživená myšlenka translationis imperii, jejímž výsledkem tato říše byla, se stala určující pro vzájemné vztahy papežství a světské moci v následujících staletích.

Ačkoliv ještě císař Jindřich III. sesazoval a dosazoval papeže podle svého uvážení (a to bylo papežství zejména v době schizmatu spíše ku prospěchu), přesto se z papeže stává stále mocnější císařův spoluhrač, který se měl zakrátko změnit v protihrače.

K prvnímu otevřenému vystoupení proti zasahování císaře do církevní správy došlo na lateránské synodě v Římě roku 1059 za pontifikátu Mikuláše II. a za panování tehdy devítiletého císaře Jindřicha IV. Encyklika „Vigilantie universalis“, jíž papež oznámil křesťanstvu závazné synodní usnesení, obsahuje mj. zákaz laické investitury a nově ustanovení o papežské volbě. Ta je nyní svěřena výlučně kardinálskému kolegiu a císařovo právo související s volbou papeže je vyjádřeno jen vágní formulí „salvo debito honore et reverentia“ (zv. Císařský paragraf), přičemž se však zdůrazňuje, že císařská hodnost je privilegiem, které pro jednotlivé případy osobně propůjčuje apoštolský stolec.

Protože papež správně očekával odpor císařského dvora, pojistil se spojenectvím s Normany, jimž – v rozporu s platným říšským právem, zato však v souladu s Konstantinovou donací – propůjčil jako léno dolnoitalskou Kalábrii, Apulii, Sicílii a Kapui. Jednání s normanskými knížaty, jejichž panství spočívalo až do doby na právu dobyvatele, vedl římský arcibiskup Hildebrand, někdejší clunyjský mnich a pozdější papež Řehoř VII., jeden z nejvlivnějších členů kurie.

Jak dekret o papežské volbě, tak zákaz laické investitury narazil rovněž na tvrdý odpor říšských biskupů, kteří na wormske synodě papeže zavrhlí a zrušili všechna jeho nařízení.

Konflikt o supremacii papežské moci vyvrcholil tehdy v boji o investituru mezi papežem Řehořem VII. (1073 – 1085) a císařem Jindřichem IV. (1056 – 1106). Podstata sporu byla následující: Papež nemohl připustit, aby církevní jurisdikci uděloval laik, byť měl hodnost císaře. Protože však v Německu byli biskupové současně

¹¹⁸ Ani současní církevní historikové z řad římskokatolické církve tuto skutečnost nepopírají, u nás např. J. Kadlec ve svých Církevních dějinách II (Praha 1972, str.87) píše: „Dějiny papežství 10. století patří k nejmudnějším kapitolám církevních dějin. Prorokovo slovo o ohavnosti spuštění na místě svatém došlo svého opětovného naplnění.“

říšskými knížaty a říšskými úředníky, nebylo na druhé straně možné očekávat od císaře, že připustí jmenování svých nejbližších vasalů papežem. Řešení vyžadovalo dobrou vůli a ochotu ke kompromisu, která však na obou stranách chyběla.

Na jaře roku 1085 formuluje Řehoř VII. své universalistické nároky v tzv. *Dictatus Papae*. V sedmadvaceti tezích prohlašuje papeže za vladaře celého světa, jemuž přísluší císařské insignie, který jediné zřizuje a obsazuje církevní úřady, který může zprostit poddané od přísahy věrnosti a dokonce i sesadit císaře, zatímco sám nepodléhá žádné soudní moci. Patrný je zde vliv tzv. Pseudoizidorských dekretálií (falsum z poloviny 9. století). Podle Řehořových představ je státní moc k duchovní moci v poměru měsíce ke slunci, které měsíci dává světlo. Z toho logicky vyplývá, že duchovní moci přísluší moc, a to přímá, i ve věcech časných (*potestas directa Ecclesiae in temporalibus*).

Naproti tomu Jindřich IV. nehodlal ustoupit od letité praxe, podle níž císař uděloval biskupům a opatům úřad berlou (a od dob Jindřicha III. i prstenem) se slovy „*accipe Ecclesiam*“, čímž byla vyjadřována jeho svrchovanost nad církevními knížaty. Po investituře milánského arcibiskupa r. 1075, který navíc nebyl říšským úředníkem tak jako němečtí biskupové, pohrozil Řehoř císaři exkomunikací. V lednu následujícího roku svolává Jindřich do Wormsu synodu, na níž dává papeže prohlásit za sesazeného. Řehořovou odpovědí byla exkomunikace císaře a zproštění poddaných *iuramenti fidelitatis* vůči němu. Německá knížata na říšském sněmu v Triburu rozhodla, že císař se má zdržet vlády a do jednoho roku dosáhnou zproštění cenzury, jinak ztratí korunu. Proto se Jindřich IV. počátkem roku 1077 podrobil ponižujícímu (i když neupřímnému) pokání u pevnosti Canossa jižně od Parmy, kam se papež uchýlil před očekávaným císařovým tažením na Řím. Smír trval velmi krátce. Poté, co Jindřich upevnil v Německu svou pozici vůči Rudolfu Švábskému (+1080), který byl zvolen novým německým králem na říšském sněmu ve Forchheimu roku 1077, pokračuje ve výkonu práva investitury, jehož se v Canosse výslovně vzdal. Následuje nová exkomunikace, opětovné prohlášení papeže za sesazeného, inscenace volby vzdoropapeže a císařovo tažení na Řím. Jen díky pomoci Normanů, s nimiž Hildebrand roku 1059 uzavřel v Melfi již zmíněné spojenectví, nebyl papež zajat.

Boje o investituru pokračovaly s různou intenzitou i za Řehořových nástupců a kompromisního řešení se po dlouhém jednání podařilo dosáhnout až za papeže Kalixta II. (1119 – 1124) a císaře Jindřicha V. (1106 – 1125). Dohodou z roku 1122, která vstoupila do dějin pod jménem konkordátu wormského, se císař zavazuje vzdát se ve prospěch papeže investitury prstenem a berlou. („...*dimitto omnem investituram per anulum et baculum*“) a církevní úřady nechat obsazovat výlučně kanonickou volbou („...*concedo, in omnibus ecclesiis, quae in regno vel imperio meo sunt, canonicam fieri electionem*...“). Papež naproti tomu se svým privilegiu stanovuje, že volby německých biskupů a opatů se mají konat za císařovy přítomnosti („...*electiones episcoporum et abbatum Teutonici regni...in presentia tua fieri*“), dává císaři právo ve sporných případech volbu ovlivňovat („*ut si qua inter partes discordia emergerit...saniori parti assensum et auxilium praebeas*“) a zejména připouští, aby po kanonické volbě (v Německu, v Itálii a Burgunsku až po konsekraci) panovník provedl investituru in temporalia žezlem a přijal od zvolených prelátů přísahu věrnosti („*Electus autem regalia...per sceptrum a te recipiat, et quae*

ex his iure tibi debet faciat.“¹¹⁹ Wormský konkordát byl opětovně potvrzen na 9. ekumenickém sněmu roku 1123 v Lateránu (1. lateránský koncil).

Spor o investituru mezi císařem a papežstvím však wormský konkordát neukončil, nýbrž pouze uzavřel jeho první etapu. K novému ostrému konfliktu došlo v polovině 12. století mezi hohenštaufským císařem Fridrichem I. Barbarossou (1152 – 1190) a papeži Hadriánem IV. (1154 – 1159) a jeho nástupcem Alexandrem III. (1159 – 1181). Teoretickým východiskem Fridrichova vztahu k církvi byla oživená antickořímská císařská idea, kterou vzkřísila boloňská juristická škola. Podle tohoto staronového císařského ideálu (označovaného za hohenštaufský) byla císařská moc jediným zdrojem práva v celém impériu, aniž se ponechávalo jakékoli místo papežově suverenitě.

Bezprostřední příčinu ke střetu zavdal Fridrich na říšském sněmu „na ronkalských polích“ u Piacenzy roku 1158, kde si dal od italských biskupů složit lenní přísahu. Rovněž začal – v rozporu s wormským konkordátem – svévolně obsazovat biskupské stolce v Německu a v Itálii. Jen smrt papeže Hadriána IV. jej uchránila před exkomunikací. Tě se dočkal až za Hadriánova nástupce Alexandra III., vůči němuž císař podporoval protipapeže Viktora IV. a pak i Paschala III. Téměř osmnáct let trvající boj mezi Fridrichem a papežem, jehož podporovala italská města (tzv. „lombardská liga“), skončil roku 1177 v Benátkách, kdy byl císař donucen – sto let po Canosse – při osobním setkání s papežem uzavřít mír, zřít se protipapeže (Paschalova nástupce Kalixta III.) a vzdát se usurpovaných církevních práv. Alexandr z něj pak sňal exkomunikaci a potvrdil Fridrichem jmenované německé biskupy v úřadě.

„Důležitým výsledkem tohoto boje...bylo oslabení císařské moci v Německu, růst separatismu velkých feudálů, kteří se v XIII. století poněnáhu přeměňují v takřka samostatné panovníky (územní knížata)“.¹²⁰

II. Období vrcholného vzestupu papežské moci ve 13. století

Teokratické nároky, které papežové 11. a 12. století formulovali a prosazovali, došly uskutečnění za papežů 13. století. Umožnila to doposud trvající feudální rozdrobenost a s ní související oslabení císařské moci. Právě v roce 1198, kdy v Německu byli zvoleni najednou dva císařové (Ota IV., syn Jindřicha Lva z rodu Velfů, a Filip Švábský, bratr Jindřicha IV. z rodu Štaufů), seděl na papežském stolci Innocenc III., jeden z největších papežů středověku a „nejznámější představitel papežské teokracie po Řehořovi VIII.“¹²¹

Oba kandidáti císařské hodnosti se obrátili na Innocence se žádostí o korunovaci. Papež ve své dekretálce „Venerabilem“ z roku 1202 formuluje svá práva ve

119 Texty ke studiu obecných dějin státu a práva II, S. Balík a kol., Praha 1974, str. 139 (dále jen „Texty“).

120 Dějiny středověku I, kol. autorů za redakce J.A. Kosminského a S.D. Skazina, Praha 1957, str. 166.

121 Dějiny světa III, kol. autorů za redakce N.A. Sidorovové, L.V. Čerepina, N.I. Konrada a I.P. Petruševského, Praha 1960, str. 395.

věcech nástupnictví Svaté říše: volba německého krále sice podle starého práva přísluší kurfiřtům, avšak německý král je čekatelem císařské koruny udělované mu papežem, má papež právo zkoumat osobu toho, jemuž má císařskou korunu udělit.

Syn Jindřicha IV. Fridrich II., tehdy nezletilý, byl dědicem obojí Sicílie (Innocenc byl jeho poručníkem). Aby Řím nebyl jako za Jindřicha VI. sevřen z jihu i severu stejnou velmocí, rozhodl papež pro Velfa Otu, který byl nakonec po děletrvajících bojích (a po smrti Filipa Švábského) korunován roku 1209 na císaře. Ota, který se pokusil obnovit štaufské ideály a přes své sliby se chystal k uchvácení Sicílie, byl však následujícího roku papežem exkomunikován a nucen uchýlit se do ústraní svého vévodství. Na Innocencův návrh byl německým králem zvolen Fridrich II. (1212 – 1250), ovšem pod podmínkou, že nespojí v jedné ruce německou a sicílskou korunu a po své korunovací svěří vládu na Sicílii svému tehdy ročnímu synu Jindřichovi.

Stejně jako v Německu zasahoval Innocenc suverénně i do záležitostí jiných evropských států, kdykoliv měl za to, že je porušováno právo božské (*ius divinum*) či kanonické (*ius canonicum*). Francouzského krále Filipa II. Augusta přinutil interdiktem k opětovnému přijetí jeho zapuzené manželky, zatímco leónského krále Alfonse IX., který se bez dispenze oženil se svou neteří, donutil stejným způsobem ke zrušení sňatku. Anglický král Jan Bezzemek, který byl pro násilnosti na kléru i církevním majetku roku 1212 Innocencem exkomunikován, byl nakonec nucen před papežem se pokorit a prohlásit dokonce Anglii za léno Svaté stolice. Magna charta libertatum, již si roku 1215 angličtí velmožové na králi vynutili, byla papežem anulována (v tomto případě ovšem bezvýsledně). Aragonie a Portugalsko, Bulharsko i Uhry uznaly lenní panství papežovo.

Teoretický základ papežské supremacie vyjádřil sám Innocenc takto: „jednoho, Petra, ustanovil Kristus nad apoštoly...Je to ruka Páně, která nás povýšila z prachu na trůn, abychom nejen na něj zasedli s těmito knížaty, nýbrž i konali soud nad těmito knížaty...Papež neuznává nad sebou nikoho kromě Boha...Jej soudí toliko Pán...Touto svou vznešeností a důstojností se však nesmí dáti zaslepit. Čím méně může být souzen od lidí, tím přísněji jej bude soudit Bůh...Nikoliv vysoké postavení, nýbrž vnitřní zdatnost, nikoli důstojnost, nýbrž bezúhonnost činí z člověka dobrého člověka. Proto se pastýř církve musí starat o to, aby kromě klíče moci držel i klíče moudrosti. Obojího má svatý Petr zapotřebí.“¹²²

V jeho pojetí se kněžská autorita rozšířila z oboru svědomí (*forum internum*) do oblasti veřejného práva. A ačkoli nerušila kompetenci a autoritu laiků, přece stála nad ní. V tomto smyslu se Innocenc II. označuje za „supremam auctoritatem“ zatímco světským vládcům přísluší pouze právo správy (*administratio*). Innocenc takto precizuje papežskou ideu Řehoře VII., pro nějž kněžská moc zahrnovala i potestatem *directam in temporalia*. Je zřejmé, že i při relativně skrovných branných a hospodářských prostředcích, jimiž Innocenc (ostatně jako většina papežů té doby) disponoval, to byla vedle politické prudence právě morální autorita „*Vicarii Dei*“ (jak se Innocenc sám označoval), jež si za mimořádně příznivé politické konstelace vynutila respekt celé Evropy.

¹²² Citováno podle J. Kadlece, *Církevní dějiny II*, Praha 1972, str. 125 (dále jen „Kadlec“).

Velmocenské ambice Innocence III. prosazovali s nezmenšenou intenzitou i jeho nástupci Honorius III. (1216 – 1227) a Řehoř IX. (1227 – 1241), za nějž došlo k první kodifikaci kanonického práva (Dekretales Gregori IX. neboli tzv. Liber extra z roku 1234, který nyní představuje druhou část Corpusu iuris canonici). Pozoruhodná je Řehořova interpretace Konstantinovy donace: Konstantin nepřenesl na papeže svou autoritu, nýbrž pouze vrátil moc, kterou až do jeho doby římsí císařové bez právního titulu vykonávali. Dvoji exkomunikace Fridricha II. (roku 1227 a roku 1239), který odmítl splnit svůj slib a zrušit spojení německé a sicilské koruny, však neměla žádoucí účinek, takže Řehořův nástupce Innocenc IV. (1243 – 1254) musel již na počátku svého pontifikátu v roce 1244 před Fridrichem uprchnout do francouzského Lyonu. Na 13. ekumenickém koncilu, který se tam roku 1245 konal, byl císař odsouzen, zbaven všech poct, hodností a sesazen („...quique propter suas iniquitates a Deo, ne regnet et imperet, est abiectus, ...omni honore ac dignitate privatum a Domino ostendimus, denuntiamus et nihilominus sententiando privamus, omnes, qui ei iuramento fidalitatis tenentur adstricti, e iuramento huiusmodi perpetuo absolventes, auctoritate apostolica firmiter inhibendo, ne quisquam de cetero sibi tanquam imperatori vel regi pareat at intendat, decernendo...“).¹²³

Fridrichova pozice v Německu byla otřesena, avšak zůstával pánem větší části Itálie, což nutilo papeže setrvat do císařovy smrti (roku 1250) v Lyonu, odkud se do Říma vrátil až následujícího roku.

Jestliže pro Fridricha byla světská moc od moci duchovní jasně oddělena a stát byl ve světských věcech zcela suverénní (Konstantinovo rozhodnutí nemůže jeho nástupce neodvolatelně zavazovat), nehodlal se Innocenc svých politických nároků ani v nejménším vzdát. V bule „Eger cui levia“ z roku 1245 shrnuje a doplňuje teokratické učení svých předchůdců: „Kdo se pokouší vymknout se autoritě náměstka Kristova, dotýká se autority samého Krista. Král králů nás ustanovil na zemi jako svého univerzálního zplnomocněnce a dal nám plnost moci tím, že nám, totiž knížeti apoštolů a nám, dal moc na zemi svazovat a rozvazovat, ať by šlo o kohokoli a cokoli...Přinejmenším z konkrétního podnětu může římský biskup vykonávat svou pontifikální moc nad každým křesťanem...nejčastěji ratione peccati. Světská vláda nemůže svou moc vykonávat mimo církve, protože mimo ni neexistuje žádná Bohem ustanovená moc...Kdo věří, že apoštolský stolec obdržel vládu nad říší od Konstantina, ten se mýlí...protože apoštolský stolec, jak známo, ji měl už předtím podle přirozenosti a potencionálně (naturaliter et potentialiter). Náš Pán Ježíš Kristus, Syn Boží, pravý člověk a pravý Bůh, pravý Král a pravý kněz podle řádu Melchisedechova..., založil ve prospěch svatého stolce nejen kněžskou, nýbrž i královskou vládu. Předal svatému Petrovi a jeho nástupcům otěže zároveň pozemského i nebeského království, jak to vyjadřuje i počet klíčů. Náměstek Kristův má prostřednictvím jednoho (z klíčů) moc nad pozemským na zemi, prostřednictvím druhého moc nad duchovním v nebi.“¹²⁴ V návaznosti na Bernarda z Clairvaux Innocenc prohlašuje: „Oba meče (duchovní i světský) svou skryty v klínu církve, moc meče světského je uložena u církve, avšak skrze císaře, který od ní ji přijímá,

123 Texty, str. 393.

124 Přeloženo podle B. Guillemaina, Die abendländische Kirche des Mittelalters, Aschaffenburg 1966, str. 116.

se rozvine, a moc, která v klíně církve toliko potentialiter je uzavřena, přenesením na císaře se stává actualis.¹²⁵

Za pontifikátu papeže francouzského původu Urbana IV. (1261 – 1264), který pro nejisté římské poměry do Říma nikdy nevstoupil a sídlil střídavě ve Viterbu, Orvietu a Perugii, dochází k trvalému odklonu papežství od německých císařů a k příklonu k Francii, jež předznamenala už lyonská rezidence Innocence IV. v letech 1244 až 1251, Urban rovněž jmenoval četné francouzské kardinály, takže i několik jeho následovníků na papežském stolci pocházelo z Francie. Prvním z nich byl jeho nástupce a bývalý člen královské rady Ludvíka IX. papež Klement IV. (1265 – 1268), který v Urbanově profrancouzské politice pokračoval. Urbanem IV. začíná řada krátkých pontifikátů, mezi nimiž byla někdy i značně dlouhá období sedisvakancí. Během třiceti let, od smrti Urbana IV. v roce 1264 až do zvolení Bonifáce VIII. v roce 1294, se na papežském stolci vystřídal celkem deset papežů. A protože se konklave nekonala v Římě, nýbrž tam, kde papež zemřel, většina z nich byla zvolena mimo Řím (zejména v Perugii nebo ve Viterbu) a Řím nikdy nenavštívila. Posledním z nich byl Coelestin V. (1294), vlastním jménem Petr z Murrone, před zvolením eremita v Ambruzzách. Byl mužem svatého života, který „řídil církev s prostotou holubice, avšak nikoliv s chytrostí hada.“¹²⁶ Po dobu svého pětiletého pontifikátu se sídlem v Neapoli byl zcela závislý na neapolském králi Karlu II.

Z papežství 2. poloviny 13. století se postupně stala jen jedna z mocností více než kdy předtím rozdělené Itálie a rovněž politická činnost papežů se omezovala na Itálii a jejich postavení v ní. Idea univerzální křesťanské říše, sjednocené ať pod papežskou tiarou, ať pod císařskou korunou, se stala opět pouhou utopií. K poslednímu vážnému pokusu o nastolení teokratického universalismu došlo až za Coelestinova nástupce Bonifáce VIII.

III. Konsolidace světské moci a počátky stavovské monarchie ve Francii

13. století znamená pro Svatou říši, která fakticky sestávala jen z Německa a Itálie, dobu úpadku. Friderich II. Hohenštaufský se zabýval výlučně svými italskými državami a „vláda“ v Německu připadla jeho synu Jindřichovi (1222 – 1242). Feudální rozdrobenost Německa ještě podpořil zákon „Statutum in favorem principum“ vydaný na wormsském říšském sněmu německým králem Jindřichem roku 1231 a následujícího roku s drobnými změnami potvrzený císařem Fridrichem. „Statutum...svým pojmem „dominus terrae“ ukazuje již jasně na silnou koncentraci mocenských prostředků v rukách říšské šlechty. Panovníci se nejen vzdávají důležitých práv ve prospěch knížat, nýbrž potvrzují také ta privilegia a imunity, které si již v předcházejícím vývoji de facto knížata přisvojila, proces decentralizace

125 Citováno podle V. Buška, Učebnice dějin práva církevního I, Praha 1946, str. 151.

126 K.Höffler, Rückblick auf Bonifacius VIII. und die Literatur seiner Geschichte, nebst einer wichtigen urkundlichen Beilage aus dem vatikanischen Archiv in Rom, in: Abhandlungen der III.Cl.der K.Ak.d.Wiss., díl III, oddíl 3., Mnichov 1843, str.13.

byl tak právně potvrzen a ekonomická rozdrobenost již nemohla být překonána mocensky.¹²⁷

Smrtí dalšího Friderichova syna Konráda IV. (1250 – 1254) skončila vláda Štaufů v Německu. Z císařské moci zůstal prázdný titul a Německo sestávalo z řady fakticky zcela samostatných teritoriálních celků zemské výsosti. Doba do volby Rudolfa I. Habsburského roku 1273 je nazývána mezivládím (interregnum).

Tečku za hohenštaufskými záměry v Itálii udělal bratr francouzského krále Ludvíka IX. Karel z Anjou, který dostal od papeže Klementa IV. lénem Sicílii. Roku 1268 dává Karel v Neapoli po vítězné bitvě u Tagliacozza popravít patnáctiletého syna Konráda IV. a posledního štaufského dědice Konradina.

Jestliže ve 13. století v Německu feudální rozdrobenost vrcholí, pak v téže době ve Francii dochází k jejímu postupnému překonávání. Z Francie se ve 13. století stává politická i ekonomická velmoc, a to jediná v Evropě. Za Filipa II. Augusta (1180 – 1222) dochází k podstatnému rozšíření královské domény (zejména o dobyté državy anglického krále Jana Bezzemka – Normandii, Anjou, Maine a Poitou). Za Ludvíka IX. (1226 – 1276), který byl kanonizován právě Bonifácem VIII., byla královská moc posílena řadou správních a soudních reforem, které značně oslabily práva jednotlivých velkých feudálů. Vzestup centralizované královské moci pokračuje na přelomu 13. a 14. století za vlády Filipa IV. Sličného (1285 – 1314). Za tohoto panovníka dosáhla královská moc mimořádně silného postavení. Legisté připisovali králi v této době stejné prerogativy a váhu jako císaři. Jeden z nich, Guillaume de Plaisians, to formuloval slovy: „král Francie je císařem ve svém království.“ Zhruba o sto let později připomíná parlament znovu, že „král je císařem ve svém království a drží od Boha oba meče.“ Obě formulace vyjadřovaly plnost a nezávislost královské moci.¹²⁸

Konflikt s mocí papežskou, která v osobě Bonifáce VIII. tvrdě prosazovala teokratické požadavky, se dal očekávat.

Ještě v témže roce, kdy Bonifác VIII. vydává bullu „Unam sanctam“, dochází ve Francii k události, kterou se začíná nová etapa francouzských dějin označovaná jako stavovská monarchie: francouzský panovník, který potřeboval oporu ve svém boji s papežem, svolává poprvé představitele francouzského duchovenstva (tzv. první stav), šlechty (tzv. druhý stav) a městské oligarchie (tzv. třetí stav). Tomuto shromáždění, jež mělo zastupovat všechny vrstvy francouzského obyvatelstva, se dostalo názvu „generální stav“.

Jejich podpora Filipa IV. proti kurii zvláště v době, kdy mu hrozila obvyklá a doposud obávaná zbraň v papežově ruce – exkomunikace s následujícím zproštěním poddaných iuramenti fidelitatis – byla pro vývoj událostí velmi významná.

127 J. Kincl a kol., Všeobecné dějiny státu a práva, Praha 1983. str. 157 (dále jen „Kincl“).

128 Kincl, str. 190.

IV. Pontifikát Bonifáce VIII.

Krátce po Coelestinově resignaci byl v konklave 24. prosince 1294 v Neapoli zvolen papežem italský šlechtic z Anagni a kuriální kardinál, vynikající právník Benedetto Gaetani, který si dal jméno Bonifác VIII. Byl posledním papežem středověku, který se pokusil, byť bez úspěchu, podřídít své svrchovanosti celou křesťanskou Evropu. Na jeho neúspěších se podílela jistě i jeho panovačná a tvrdá povaha, touha po bohatství, politické chyby, někdy až dětská naivita při prosazování svých záměrů a další faktory subjektivního charakteru. Rozhodujícím však bylo, že jeho velmocenské ambice byly už v té době anachronismem, který byl předem odsouzen k prohře. Universalistická idea jednotného křesťanského impéria, jehož hlavou je papež jakožto vicarius Dei a jehož administrátorem in temporalibus je císař, byla již bez praktického významu. Evropa té doby se vyvíjela na bázi řady národních států, které svou ať faktickou či také právní samostatnost pečlivě střežily proti středověkému imperialismu jak císařskému, tak papežskému. Nejsilnějším z těchto států byla Francie (primogenita filia Ecclesiae, jak se sama nazývala), jejíž král byl již Innocencem III. prohlášen dekretálem „Per venerabilem“ ve světských záležitostech za suveréna ve svém království: „Rex Franciae in temporalibus superiore non recognoscit.“¹²⁹

To však Bonifác nehodlal uznat, jak vyplývá z jeho dopisu z 30. dubna 1303 Albrechtu Habsburskému, vládci „omnium regum et principum terrenorum“, v němž o Francouzích píše: „Mentiuntur, quis de jure sunt et esse debent sub rege Romano et imperatore.“¹³⁰ A byl to Bonifácův střet právě s francouzským králem, jímž definitivně skončily teokratické nároky kurie.

Již počátek Bonifácovy vlády byl poznamenán jeho nešťastným rozhodnutím. Dobrovolná resignace papeže byla tehdy něčím neslýchaným a její platnost byla i po církevně právní stránce nevyjasněná. „Andělský papež“ Coelestin V. (kanonizovaný Klementem V. roku 1313) měl mnoho příznivců (kterým ovšem na papeži imponovala především jeho dobrota a neschopnost tvrdého zásahu), z nichž se stali nesmiřitelní odpůrci Bonifáce, popírající platnost Coelestinovy abdikace a tím i Bonifácovy volby. Mimo jiné tvrdili: „Nullus potest solvere votum nisi ille, qui est supra votum: sed papatus est quoddam votum maximum.., quia papa de facto vovet ipsi Deo, quod curam habeat universaliter gregis sui totius quamdiu viveret et quocumque casu contingente...et nullo modo renuntiabit potestati papali...“¹³¹ Aby předešel případnému schizmatu, nedovolil Bonifác svému předchůdci návrat do Abruz, nýbrž ho (po jeho nezdařeném pokusu o útěk) dal strážit na hradě Castell Fumone poblíž Anagni, kde pro něj dal zřídit poustevnu podobnou abruzzské. Později byl křivě nařčen z Coelestinova usmrcení – že prý ho „inhumaniter tractavit“ a ve vězení „mori fecit.“¹³²

Aby se zbavil závislosti na neapolském králi Karlu II., přeložil přes jeho odpor neprodleně svou rezidenci do Říma. Neapolského panovníka sice podpořil v boji

129 H. Finke, *Vorreformationsgeschichtliche Forschungen II, Aus den Tagen Bonifaz VIII., Funde und Forschungen*, Münster 1902, str. 156 (dále jen „Finke“).

130 Finke, str. 156.

131 Finke, str. 56.

132 Finke, str. 266.

o dobytí Sicílie proti Fridrichu III. Aragonskému, jež roku 1296 exkomunikoval, avšak tím jen rozjitřil italské ghibelliny, kteří považovali aragonský rod za legitimního nástupce Štaufů. Ostatně roku 1302 kurie musela mírem caltabellotským Fridricha za panovníka Sicílie uznat.

S mimořádnou energií zakročil vůči proghibellinskému mocnému rodu Colonnů, který byl zvyklý provozovat nezávislou politiku a tajně podporovat sicilského Fridricha. Důvodem k persekuci bylo vyloupení papežovy soukromé pokladny Štěpánem Colonnou. Oba kardinály Colonnů, Jakuba i Petra, stihl Bonifác klatbou, proti Colonnům dokonce vyhlásil křížovou výpravu (!), jejich hlavní pevnost Palaestrinu i řadu dalších dal srovnat se zemí a jejich statky – což bylo pro jeho nepotismus příznačné – rozdělil mezi své příbuzné. Colonnové uprchli do Francie a spojili se s francouzským králem Filipem IV. Sličným (1285 – 1314), který byl právě v téže době s papežem v ostrém konfliktu.

Neúspěšné bylo Bonifácovo mírové úsilí o zastavení vleklé války mezi anglickým králem Eduardem I. (1272 – 1307) a francouzským Filipem o anglická území na kontinentě, zejména o Flandry. Svůj zásah do záležitostí cizích států považoval papež za oprávněný nejen „ratione peccati“ jako jeho předchůdcové, nýbrž navíc také „ad pacis reformationem“.

Dlouhotrvající boje vyžadovaly značné finanční prostředky, které si oba panovníci opatrovali mimojiné mimořádným zdaňováním církevního majetku. Papež, který považoval daňovou imunitu veškerých církevních statků za samozřejmost a v konfliktu mezi oběma zeměmi právem viděl překážku v uskutečnění jím plánované křížové výpravy do Palestiny, zakázal stručnou bullou „Clericis laicos“ z 25. února 1296, jež nebyla adresována žádné konkrétní osobě, pod hrozbou cenzury latae sententiae jakékoliv zásahy do církevního majetku – „sedis Apostolicae auctoritate seu licentia non obtenta“.

V úvodu bully se uvádí, že laické osoby „suis finibus non contenti nituntur in vetitum, ac ad illicita fraena talliant relaxant“, církevním osobám „imponunt onera gravis ipsosque talliant et eis collectas imponunt“ a s bolestí se konstatuje, že i někteří preláti, „trepidantes ubi trepidandum non est, transitoriam pacem quaerentes, plus timentes majestatem temporalem offendere quam aeternam, talium abusibus acquiescunt“.

Proto papež, pod hrozbou hněvu Božího a apoštolů Petra a Pavla, jakož i pod trestem exkomunikace (pro provinivší se univerzity pod trestem interdiktu) stanoví: „Quicumque Praelati Ecclesiasticaeque personae religiosae vel seculares quorumcumque Ordinum, conditionis, seu status, collectas, vel talias, decimam... suorum et Ecclesiarum proventuum vel bonorum, laicis solverint, vel promiserint, vel se soluturos consenserint... vel doni nomine, seu quovis alio titulo (!)... Nec non Imperatores Reges, seu Principes, Duces... et quivis alii, cuiuscumque praeminentiae, conditionis et status, qui talia imposuerint, exegerint vel receperint... Nec non omnes, qui scienter dederint in praedictis auxilium, consilium, vel favorem publice vel occulte, Eo ipso sententiam excommunicationis incurrant.“¹³³

133 Magnum Bullarium Romanum, seu ejusdem continuatio, quae supplementi loco sit, tum huicce, tum aliis quae praecesserunt Editionibus Romanae, et Lugdunensi, část III., Luxemburg 1730, str. 110 dále jen (“Bullarium”).

Filip Sličný, uražen bullou a zasažen na citlivém místě, odvolává se proti papežovu rozhodnutí rozhořčeným listem, z něhož je patrné, že Bonifácovy zásahy do finančních záležitostí Francie, mezi něž počítá i francouzské beneficia, nebude tolerovat. „Dříve než byli klerikové, král francouzský staral se o své království a měl právo dávat zákony, jež pokládal za nutné. Naše svatá matka Církev neskládá se jen z kleriků, nýbrž i z laiků...Část má býti na prospěch celku a jest to úd odumřelý nebo chromý, jenž nechce sloužit tělu. Tak i kdokoli zpěčuje se přispěti k potřebám království a jeho vladaře, ať klerik či laik, vznešený či sprostý, jest neužitečným a chromým údem. Nikdo není nucen, aby vedl válku na svůj náklad: nuže, jest-liže by nepřátelský vpád hrozil království, jistě církevní statky byly by drancovány, mají tedy víc než jiné zapotřebí naší ochranné paže. Kdo zakazuje komukoli – nevolníkovi nebo svobodnému, klerikovi nebo laikovi, vznešenému nebo sprostému – platiti daň svému obhájci, provinuje se proti přirozenému právu (!)...Ti, kdož vydávají takové zákazy, neuvážili vše zrale, jinak by viděli, že to znamená ujímati se záležitostmi nepřátelských, dopouštěti se velezrady a zrazovati obhájce státu.“¹³⁴

Ovšem pro papeže, který hodlal bullou postihnout jak francouzského Filipa, tak anglického Eduarda, a který považoval jak Francii, tak Anglii za území pod svou jurisdikcí, postrádala tato argumentace smyslu. V závěru listu Filip prohlašuje papežovy hrozby za nerozumné a nespravedlivé a proti Bonifácovi se odvolává k Boží milosti. Avšak nejen slovní reakce francouzského krále byla tvrdá: zakázal také vývoz zlata a stříbra ze země bez svého souhlasu, čímž znemožnil papežovým kolektorům ve Francii činnost a kurií zastavil nikoliv zanedbatelný zdroj důchodů z Francie. Rovněž italsí preláti, kteří měli ve Francii beneficie (patřil mezi ně kdysi i Benedikt Gaetani jako lyonský kanovník, jak uvádí v bulle „Ausculta fili“ přišli o své příjmy. Bonifácovi nezbylo než bullu postupně odvolat. Ve svém dopise „Ineffabili amoris“ z 25. září 1296 již prohlašuje, že lenní povinnosti nejsou bullou dotčeny a že kléru se nebrání v dobrovolných odvodech. Následujícího roku připoustí, že v případě naléhavé nouze (což posuzuje král!) není ke zdanění církevního majetku nutný předchozí papežův souhlas. Filip pak odvolal svá opatření a vratký smír byl pro tentokrát dovršen kanonizací Filipova děda Ludvíka IX. Bonifácovi se dokonce podařilo – ovšem jako soukromé osobě – sjednat dlouleté příměří mezi francouzským a anglickým panovníkem.

Jakožto „Romanus Pontifex super reges et regna constitutus a Deo...et super omnes mortales obtinens principatum“¹³⁵ osoboval si právo rozhodovat mimo jiné také o koruně uherské a polské, českého krále Václava II. (1278 – 1305) obvinil roku 1301, že protiprávně získal uherský trůn pro tehdy svého dvanáctiletého syna Václava a vyzval ho, „aby do uherských záležitostí nikterak newkládal se, ale odwolaje vše, cokoli tam ku powýšení jeho syna bezprávně a swéwělně předsewzato bylo, aby povolal jeho nazpět kázal jemu odřici se koruny Uherské.“¹³⁶ ve prospěch neapolského krále Karla Roberta. Avšak budínská mise jeho legáta,

134 Citováno podle P. Janeta, Dějiny vědy politické se zřetelem k mravovědě I, Praha 1896, str. 151 (dále jen „Janet“).

135 Z Bonifácova dopisu kardinálu ostijskému ze 17. října 1301 ve věci Uher, in: F. Palacký, Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě II, Praha 1875, str. 286n. (Dále jen „Palacký“).

136 Palacký, str. 287.

ostijského kardinále Mikuláše, jež měla uherské stavy pod hrozbou cenzur přinutit k zřeknutí se tehdy již korunovaného Václava, skončila krachem.

Následujícího roku vyzývá Václava II., který si prý „auctoritate propria, quinimmo temeritate non modica, non vocatus a Domino sicut Aron, sed apostolica sede matre omnium et magistra contempta, ad quam provinciae Poloniae pertinere noscuntur, regium in ipsa Polonia nomen usurpavit, se regem Polonise nominando“,¹³⁷ ihned vzdal polského trůnu. Je jen pochopitelné, že Václav II. nehodlal takových výzev uposlechnout a hledal spojenectví u Bonifácových nepřátel, z nichž nejmocnějším byl francouzský král. Tomu slíbil Václav pomoc pro případ, že by „eiusdem Sedis antistes cum praedicto rege Franciae...in concordia vivere secumque amicabiliter stare noluerit.“¹³⁸

Nepřátelství mezi papežem a Filipem se znovu rozhořelo roku 1301, kdy byl ve Francii obviněn ze vzpoury i z velezrady a uvězněn králi nepohodlný ultramontánní biskup z Pamiers Bernard Saisset, vyslaný papežem ke králi (dosti neprozřetelně) ve věcech zasahování do práv církve. Bonifác jako odpověď – zřejmě ovlivněn příznivým průběhem jubilejního roku 1300 v Římě – vydává v prosinci roku 1301 rozsáhlejší bullu „Ausculta fili“, jež je tentokrát adresována osobně francouzskému králi (v bulle nazývanému jednou „filius carissimus“, jindy „aspis surda“).

Bulla obsahuje řadu výroků, jež se objevují (většinou jen zkratkovitě) také v bule „Unam sanctam“. Již v úvodu stojí ostrá výzva, „ut in corde contrito ad Deum reverenter redeas, a quo per desidia vel depravatus consilio nosceris recessisse“. Francouzského krále obviňuje z mnoha deliktů: z tyranie vůči osobám duchovních i světským: „...gravas subditos, Ecclesias et Ecclesiasticas, secularesque personas opprimis et affligis, nec non Pares, Comites et Barones, aliosque nobiles et universitates ac populum dicti Regni, multosque diversis angustiis scandalizas...“ Ze zásahů do církevního majetku (zde implicitě obnovuje zákaz daný bullou „Clericis laicos“): „...ad accupanda Ecclesiastica bona et jura pro libito voluntatis occupatrices manus extendis in casibus tibi non concessis ab homine vel a jure.“ Vytyká mu, že brání provádění kanonicky učiněných kolací na francouzských benefičích: „...terminos tibi positos irreverenter excedens, ac factus impatiens super hoc injuriose obvias ipsi sedi, ejusque collationes canonice factas executioni mandari non sustines sed impugnas...“ Stěžuje si na porušování privilegia fori: „...Praelatos insuper (zde je míněn zřejmě biskup Saisset) et alias personas Ecclesiasticas...ad tuum iudicium pertrahis..., licet in Clericos et Ecclesiasticas personas nulla sit Laicis attributa potestas,“ a na zasahování do církevního soudnictví: „...sententias, seu processus per dictos Praelatos, ac personas Ecclesiasticas, licitos, promulgatos et latos, si tibi non placeant, directe vel indirecte revocare compellis.“ Napadá Filipa pro jeho „zločinné rádce“ (zde je zřejmě míněn zejména kancléř Vilém z Nogartu): „...tales Consiliarios honoris tui utique destructores tuaeque salutis et famae falsos et impios consumptores assumis et retines, eisque regium praebes assensum qui ad tam enormia et detestabilia te inducunt.“ Za hanebnost prohlašuje odkládání křížové výpravy do Svaté země: „An non ignominia et confusio magna tibi et aliis Regibus et Principibus Christianis adesse dignoscitur, quod versa est ad alienos

137 Palacký, str. 288.

138 Palacký, str. 290.

hereditas Jesu Christi et sepulchrum ipsius ad alienos devolutum...Clamat enim ad Dei filios civitas Hierusalem..." na listopad svolává do Říma k synodě zástupce francouzského duchovenstva a k svému soudu zve i Filipa, jemuž znovu připomíná jeho podřízenost papeži: "...nemo tibi suadeat, quod superiorem non habes, et non subsis summo Hierarchiae Ecclesiasticae Hierarchae" a vyzývá ho: "...rememorando praeterita et praevidendo futura sic te praepares in praemissis, et aliis sic reformes quod ad iudicium Dei et nostrum ab illo dependens non damnandus accedas..."¹³⁹

Věc biskupa Saisseta ustoupila do pozadí a Bonifácovi zde šlo již o principiální otázku: o uznání jeho teokratických nároků také francouzským králem.

Filip dal po Francii rozšířit namísto bully „Ausculata fili“, již tak dost ostré, falešnou bullu svého rádce Pierra Flotte s názvem „Deum time“, jež ve zkrácené a hrubé formě obráží obsah pravého textu, spolu se stejně hrubou odpovědí téhož autora, na jejímž počátku přeje ironicky Bonifácovi „se gerenti pro summo Pontifice salutem modicam, seu nullam“: „Sciat maxima tua fatuitas“, tak začíná list o dvou větách, „in temporalibus nos alicui non subesse, Ecclesiarum ac Praebendarum vacantium collationes ad nos jure Regis pertinere, fructus earum nostras facere. Collationes a nobis hactenus factas et in posterum faciendas fore validas in praeterium et futurum et earum possessores contra omnes viriliter nos tueri, secus autem credentes fatuos et dementes reputamus.“¹⁴⁰

Ačkoliv list nebyl papeži odeslán, přece spolu s falzem dobře zpracoval francouzské veřejné mínění proti kurii. Aby předešel podzimní synodě v Římě, svolal Filip na duben roku 1302 do Notre Dame generální stavy, od nichž dosáhl podpory ve svém boji proti papeži (jen „první stav“ – převážně gallikanistické duchovenstvo – zaujal k otázce papežových teokratických nároků neurčitý postoj). Francouzským prelátům Filip současně zakázal účast na římské synodě, přesto se jich však přes čtyřicet synody zúčastnilo.

Bulla ovšem vzbudila rozruch i v samém kardinálském kolegiu, takže Bonifác se snažil v letní konsistoři (24. června 1302) věc uvést na pravou míru prohlášením, že král jako každý jiný věřící je podřízen papežské moci pouze „ratione peccati“. Ohrazuje se proti nařčení, „quasi Nos mandaverimus regi, quod recognosceret regnum a Nobis. Quadraginta anni sunt, quod Nos sumus experti in iure, et scimus, quod duae sunt potestates ordinatae a Deo, quis ergo debet credere vel poterit, quod tanta fatuitas, tanta insipientia sit vel fuerit in capite Nostro Dicimus, quod in nullo volumus usurpare iurisdictionem regis...Non potest negare rex, seu quicumque alter fidelis, quin sit Nobis subiectus ratione peccati.“¹⁴¹ (Nicméně neváhá v téže řeči pohrozit francouzskému králi sesazením, pokud by se dopustil stejných chyb, jako jeho předchůdci na francouzském trůně, z nichž tři byli papežem sesazeni.)

Tuto důležitou distinkci („ratione peccati“) však marně hledáme v bulle „Unam sanctam“, již papež vydal 18. listopadu 1302 v návaznosti na římskou synodu a v níž znovu vyjadřuje svůj názor na poměr duchovní a světské moci. „Bulla Unam

139 Bullarium, str. 121 nn.

140 Bullarium, str. 123

141 H. Denzinger – A.Schonmetzer, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg in Breisgau 1965, str. 279 (Dále jen „Denzinger“). K tomu viz Finke, str. 156

sanctam bývá právem považována za vrchol pretenzí římského biskupa. Dále již nebylo možno jít a nechtěla-li světská moc ustupovat, musel propuknout otevřený konflikt.¹⁴² Bulla měla ve Francii skutečně více než bouřlivou odezvu. Jestliže však až doposud stály v popředí boje otázky politické, finanční a národnostní, obrátil se nyní útok francouzského krále proti Bonifácově osobě, proti jeho právoplatnosti a morální i věroučné bezúhonnosti. Filip se proti bulle odvolal k budoucímu všeobecnému koncilu, který měl Bonifáce jakožto zjevného heretika a simonistu, za nějž ho před královskou radou prohlásil Nogaret, sesadit.

Vyostření boje mělo za následek papežův smír s německým králem Albrechtem I. Habsburským (1298 – 1308), jež do té doby odmítal uznávat pro vzpouru proti jeho předchůdci Adolfo Nassavskému (1292 – 1298), zabitým v boji o trůn. Albrecht se proto tehdy spojil proti Bonifácovi s francouzským králem. Avšak poté, co mu papež sám nabídl císařskou korunu, přešel na jeho stranu, slíbil mu ochranu proti nepřátelům a dokonce mu přísahal věrnost a poslušnost (!). Něco takového u německých králů (s výjimkou protikrále Konráda, syna Jindřicha IV.) nemělo období, i když praktický politický význam této lenní závislosti byl nevelký. „Podrobně se všem výminkám od papeže sobě uloženým, více než kterýkoli jeho předchůdce nebo nástupce uwedl říši Římskou w poddanost pod cirkewní moc. Rozumí se, že bez dalších příčin a ohledůw stal se králi Wáclawowi zase nepřitelem.“¹⁴³ V plánech Bonifáce VIII. měl být Albrecht jako římský císař vykonavatelem jeho trestních opatření, které chystal proti francouzskému králi.

Francouzská vláda, jež byla zaměstnána povstáním Vlámů ve Flandrech, by patrně byla svolná k jednání. Tato eventualita však byla vyloučena Bonifácovou neústupností, který se zřejmě cítil blízko vítězství (lze vzpomenout na jeho „trepidandum non est“ z bully „Clericis laicos“) a nepokrytě hrozil Filipovi klatbou, pokud by se okamžitě nepodrobil jeho svrchovanosti. Francouzský král podněcovaný svými rádci (zejména Nogaretem a Vilémem du Plessis) však papeže v útoku předešel. Na zasedání francouzských stavů v červnu roku 1303 byl papež Vilémem du Plessis opětovně obviněn z celkem dvacetisedmi (většinou směšných) zločinů: např. prý nevěří v nesmrtnost duše a v oltářní svátost, oddává se smyslným rozkoším, zabývá se kouzelnictvím a dokonce prý ve svém příbytku chová ďábla, dále byl viněn ze simonie a z vraždy Coelestina V. Tragikomickou je obžaloba (která ovšem dobře zahrála na národnostní city Francouzů a souvisela s obviněním z popírání nesmrtnosti duše), podle níž prý „veřejně prohlašoval, že by chtěl raději být oslem, psem nebo jakýmkoliv jiným nerozumným zvířetem nežli Francouzem...“¹⁴⁴ Vždyť o něm bylo známo, že ač Ital, přesto byl v kardinálském kolegiu stoupenec francouzské frakce. V roce 1302 sám Bonifác o sobě prohlašuje: „Ego semper, quamdiu fui in cardinalatu, fui Gallicus, ita quod frequenter mihi impropertatum a fratribus meis Romanis...quod eram pro Gallicis et contra Romanos.“¹⁴⁵ Jakkoliv nepodložená byla tato nařčení, přesto shromáždění schválilo plán, podle nějž měl být Bonifác až do sesazení koncilem (popř. dobrovolné resignace) držen ve vazbě ve Francii. Mezitím byl do Itálie v tajnosti vyslán Bonifácův fanatický odpůrce Nogaret

142 Kincl, str. 218.

143 Palacký, str. 289.

144 Citováno podle Kadlece, str. 132.

145 Finke, str. 12.

spolu s Sciarrem Collonou. Papež hluboce dotčen urážkami, na konsistoři konané v Anagni popřel přísahou křivá obvinění a připravoval exkomunikační bullu, již měl být Filip Sličný považován za sesazeného a jeho poddaní zproštěni přísahy věrnosti. Výkonem rozhodnutí měl být pověřen německý král Albrecht I. Habsburský. Bulla měla být zveřejněna na svátek narození Panny Marie dne 8. září 1303.

Nogaret, když se o datu promulgace dověděl, přepadl spolu se Sciarrou Collonou a svým doprovodem sestávajícím z několika žoldnérů z řad italských ghibellinů, nic netušícího papeže v jeho letním sídle Anagni, kde se právě zdržoval, zajal ho a zahrnul řadou urážek. Podle některých pramenů nechybělo ani fyzické násilí.

Papež se v historickém okamžiku zachoval důstojně svého úřadu, o němž měl vždy tak vysoké mínění, odmítl rehabilitovat Collony a odstoupit. Zůstává nejasným, proč násilný akt nebyl proveden až do konce a papež nebyl unesen do Francie (vždyť ani důkladné vyloupení paláce Gaetani nemohlo trvat celé tři dny). 9. září, poté co dorazila posila z Říma, obyvatelé Anagni vetřelce vyhnali a Bonifác byl pak v čestném průvodu čtyř set římských jezdců uveden do Říma. Tam však, zřejmě následkem prožitého traumatu, zemřel 11. října 1303.

Bonifác bojoval za cíle, které se již přežily (svatá země více nelákala, myšlenka křesťanského univerzalizmu byla pouhou teorií a ve skutečnosti ustoupila národnímu partikularismu) a zbraněmi, které byly účinné ještě za Innocence III., ale v jeho době už zastaraly (cenzury zůstaly sice pro panovníky nepříjemné, ale nebyly již smrtelně nebezpečné). Marně se pokoušel zvrátit historický vývoj. Závěr jeho pontifikátu znamená nesporně určitý historický zlom, přesněji řečeno symbol tohoto zlomu.

„Nebylo by však správné dějinný symbol z Anagni vykládati, jak se často děje, tak, jako by tehdy středověká moc papežů vzala za své...To, co bylo v Anagni vážně zasaženo, nebyla politická nebo vojenská moc papežů..., nýbrž jejich morální vážnost. Jestliže takový zločin mohl být proveden..., pak to svědčí o tom, že postoj vládnoucích vrstev k náboženství se od základu mění. Kdežto až dosud náboženství bylo společným úkolem, který panovníci měli plnit společně s ostatními věřícími, pohlížeji nyní panovníci na náboženství jako na pouhou skutečnost, kterou jako jiné skutečnosti zařazují do svých politických kalkulací. V tomto smyslu událost v Anagni znamená konec středověku.“¹⁴⁶

V. Bulla Unam Sanctam

Bulla Unam Sanctam je zařazena do páté části *Corpus iuris canonici*, tj. mezi *Extravagantes communes*,¹⁴⁷ do první knihy, *titulus VIII. (De maiori et oboedientia)* jako první hlava. Originální vyhotovení bully je ztraceno. Za autentický je považován text v *Regestech Bonifatii VIII. (Vatikánský archiv, Regesta Pontificum, vol. 50, fol.387)*.

146 Kadlec, str. 133.

147 V plném znění se pátá část *Corpus iuris canonici* nazývá *Extravagantes decretales, quae a diversis Romanis Pontificibus post Sextum emanaverunt*.

Bulla byla promulgována v Lateránu dne 18. listopadu roku 1302 těsně po skončení římské synody (tedy v osmém roce Bonifácova pontifikátu). Někteří však považují datum 18. listopadu za vyloučené poněvadž bulla prý byla čtena v konsistoři, která se však toho dne (ve svátek posvěcení římských bazilik sv. Petra a Pavla) nekonala.¹⁴⁸

Za autora bývá považován osobně Bonifác VIII. podle Aegidia Spiritualis de Perusio „...hoc idem pronuntiavit, declaravit et diffinivit papa Bonifatius VIII. in quadam sua decretali (!), que incipit: Unam sanctam ecclesiam, quam propria manu dictavit.“¹⁴⁹

Naproti tomu podle úvodu k oficiálnímu církevnímu vydání bully *Unam sanctam* v *Enchiridion symbolorum* je zřejmé třeba za autora považovat portského kardinála Aquaspartu: „...Matthaeus Card. ab Aquasparta OFM, quam hanc bullam composuisse suspicari licet...“¹⁵⁰ Nicméně je nesporné, že Bonifác byl inspirátorem bully a „auctorem“ ve smyslu původce.

Bulla, jež „náleží k nejspornějším dokumentům celého středověku“,¹⁵¹ opakuje mocenské nároky středověkých papežů a završuje více než staletou papežskou doktrínu o potestas directa. Není tedy originální svým obsahem, nýbrž rasancí, s níž jsou teokratické nároky formulovány. „Bulla ‚Jedinou svatou‘, jež se zdála nejvýstřednější ze všech, sotva je víc než opakování, často doslovné, všech politických učení středověkých...Konečně není v tomto listě naprosto nic nového leda snad důvod, jenž stanoví: Kdo uznává dvě moci, z nichž jedna není podřízena druhé, upadá v kacířství manicheismu.“¹⁵²

Středověké dogmaticko právní učení o teokracii, jež v Bonifácových bullách a zejména v *Unam sanctam* kulminuje, stručně shrnul A. Harnack takto: „1. Hierarchická organizace jest církvi podstatná, a ve všech vztazích jest křesťanství laiků vázáno na zprostředkování kněží (rite ordinati), kteří jedině mohou konati církevní výkony. 2. Svátostní a jurisdikční moci kněží jsou nezávisly na jejich osobní hodnotě. 3. Církev jest viditelné společenství, vystrojené ústavou od Krista pocházející (jakožto taková corpus Christi), má dvojí potestas, totiž spiritualis a temporalis. Oběma jest povznesena a nadřaděna nad pomíjitelné státy, majíc trvati až do konce světa. Jí musejí tedy všechny státy a všichni jednotlivci poslouchati (e necessitate salutis): ano i na kacíře a pohany se rozprostírá moc církve (dovršeno Bonifácem VIII.). 4. Církvi jest dána přísně monarchická ústava v náměstku Kristově a nástupci Petrově, papeži. Co platí o hierarchii, platí v první řadě o něm, ano ostatní údové hierarchie jsou povoláni jen „in partem sollicitudinis“ (k údělu starosti). On jest episcopus universalis: jemu tudíž náležejí oba meče, a poněvadž křesťan může dosíci posvěcení jen v církvi, církvi jest však hierarchie, hierarchií papež, tož musí de necessitate salutis celý svět býti podřízen papeži (bulla *Unam sanctam*)“.¹⁵³

148 „Et super hoc voluit edere constitutionem, quam in consistorio legi fecit, qua incipiebat: Unam sanctam“ (Dupuy, *Histoire du différend*), viz Finke, str. 147.

149 Egidius Spiritualis de Perusio, *Libellus contra infideles et inobedientes et rebelles sancte Romane ecclesie ac summo pontifici*, Pařížská národní knihovna, cod.4229, fol. 117nn, viz Finke, str. 147.

150 Denzinger, str. 279.

151 Kadlec II, str. 132.

152 Janet, str. 149 n.

153 A. Harnack, *Dějiny dogmatu*, Praha 1903, str. 293.

Pramenem takových teokratických koncepcí byla především díla aristotelско tomistické scholastiky, jmenovitě vůdčí osobnosti v oblasti teologie a filosofie té doby, dominikána sv. Tomáše Aquinského (1225 – 1274), ale i celé škály jeho předchůdců a i následovníků. Z posledně jmenovaných je třeba zmínit aspoň tři, jejichž politická filosofie byla extrémně teokratická a jejichž díla byla sepsána zřejmě v roce 1302 ještě před vydáním bully. Jsou to augustiniáni Aegidius Colonna – Jilji Římský („De ecclesiastica potestate“) a Jakub z Viterba („De regimine christiano“), kteří své spisy přímo věnovali Bonifácovi, a kanonista a biskup v Reggio Jindřich de Casalocci z Cremony („De potestate papae“). Vliv těchto traktátů na obsah bully *Unam sanctam* jistě nebyl bez významu. Některé jejich pasáže převzala bulla doslovně.

Dále je třeba uvést dominikána Jana Quidorta z Paříže a jeho vynikající spis „De potestate regia et papali“, jindy nazývaný „De sacerdotio et regno“ (patrně z konce roku 1302). Jan Pařížský se staví kriticky k teokratickému radikalismu zejm. Jindřicha z Cremony. Ve svém traktátu načrtává střední cestu, jež by byla přijatelná pro všechny strany, a (aniž by ho bylo možno podezírat z gallikanismu) v návaznosti na Aristotela obhájí jak autonomii státní moci, tak mravní charakter státu. Jeho spis, který obsahuje řadu biblických citací shodných s bullou (ovšem ne vždy stejně interpretovaných) se zdá být plánovanou kritikou *Unam sanctam*, to však není prokázáno. V každém případě je však Jan z Paříže jedním z prvních zastánců moderního pojetí státu.

Bulla *Unam sanctam* se zřetelně člení na dvě části.¹⁵⁴ První z nich, končící odvoláním na Jana 10, 16 („...unum ovile et unum esse pastorem“), dokládá častými citáty ze Starého i Nového zákona, že existuje jediný ovčinec Kristův (tj. církev) svěřený Petrovi, a kdo tvrdí, že Petrovi nejsou svěřeni, sami se z tohoto ovčince vylučují. Druhá část začínající teorií dvou mečů pak dovozuje, že v této jediné církvi jsou sice dvě moci, duchovní a světská, avšak světská je podřízena duchovní, ta pak přímo Bohu. Zatímco první část bully nevybočuje z rámce tehdy (a ovšem i nyní) obvyklé eklesiologie, obsahuje druhá část nároky, které byly i v církevních kruzích Bonifácovy doby teologicky přinejmenším sporné. Závěr („Quicumque igitur...“) je konkluzí, jež má sylogisticky vyplývat z předcházejících premis.

Přehled biblických citací uváděných bullou je obsažen v příloze této práce. Úryvky Písma jsou v bulle interpretovány nikoli ve smyslu verbálním, nýbrž – jak to bylo u tehdejšího výkladu obvyklé – ve smyslu alegoricko mystickém. Je konsekventní, že tento způsob výkladu, který záměrně ignoruje konkrétní historický, společensky, kulturně a nábožensky podmíněné literární formy, v nichž je biblické kérygma obsaženo (tzv. „Sitz im Leben“), může vést (a v případě teorie dvou mečů v bulle skutečně vedl) i k protichůdným závěrům, než k jakým směřoval hagiograf.

Název bully aluduje na jeden z článků tzv. cařihradského symbola přijatého roku 381 na 2. všeobecném církevním sněmu v Konstantinopoli: „(Credo) ...Et in unam sanctam catholicam et epostolicam Ecclesiam.“¹⁵⁵

154 V Denzingerovi nese první část bully (str. 289n, D 870 -872) nadpis „De unicitate Ecclesiae“, druhá část (str. 280n., D 873 – 874a) „De potestate spirituali Ecclesiae“.

155 Denzinger, str. 67 (D 150).

V téže úvodní větě se připomíná exkluzivita soteriologické úlohy církve, „extra quam nec salus est, nec remissio peccatorum“. Tato teze byla zformulována už ranou patristikou, tak např. Origenes (+258): „Extra ecclesiam nemo salvatur“,¹⁵⁶ Cyprián (+258): „Salus estra eclessiam non est“.¹⁵⁷

Roku 1208 dává Innocenc III. do vyznání víry předepsaného valdenským hereetikům mimo jiné článek: „Corde credimus et ore confitemur unam Ecclesiam non haereticorum, sed sanctam Romanam catholicam, apostolicam, extra quam neminem salvari credimus.“¹⁵⁸ Totéž bylo jako článek víry vyhlášeno na IV. lateránském koncilu roku 1215: „Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur...“¹⁵⁹

Velmi nápadná je zde (i na jiných místech) podobnost bully, a to i co do výběru biblických citací, se spisem „De cymbalis ecclesiae“ španělského lékaře Arnalda z Villanovy. (Sám Bonifác se o tomto spisu pochvalně vyjádřil). „Quis catholicorum ignorat unam esse et unam sponsam Christi, cum ipse dicat in canticis: Una est columba mea, et in psalmo: Erue a framea Deus animam meam et de manu canis unicam meam. Quomodo autem erit una et unica, nisi ordinis unitate, in quo genitricem suam, scilicet ecclesiam triumphantem debet procul dubio imitari...Quaecumque enim a Deo procedunt, ordinata sunt, et omnis multitudo catholicorum unitate fidei et caritatis Christi consurgit in unum corpus et congregatur in gregem unius ovilis et ab uno pastore principali regibilem“.¹⁶⁰

Noemova archa je už ve spisech Nového zákona považována za předobraz křtu („...in diebus Noe, cum fabricaretur arca...Quod et vos nunc similis formae salvos fecit baptisma“ (1 Petr 3, 20n) Patristika typos archy rozšiřuje na celou církev. Už Cyprián ve spise „De ecclesiae unitate“ píše: „Nemůže mít Boha za Otce, kdo nemá církev jako matku. Mohl se zachránit, kdo nebyl v Noemově arše? A může být spasen, kdo bude mimo církev?“¹⁶¹

Aplikace postavená na citaci žalmu 21 (hebr.22), verš 21 je značně krkolonná. Slovo „oravit“ by mohlo poukazovat na velekněžskou modlitbu: „...ut sint unum, sicut et nos unum sumus“ (Jan 17,22). Církevním slibem (sponsum) je zde zřejmě míněn křestní slib.

Jediná a jednotná církev byla k „nesešivanému rouchu“ přirovnávána rovněž už ranou patristikou (tak např. Cyprián ve zmíněném spise „De ecclesiae unitate“).

Následující věta bully („Igitur ecclesiae.“) koncizně vyjadřuje podstatu dogmatu o primátu římského biskupa v církvi: Neviditelnou hlavou církve je zmrtvýchvstalý Kristus. Petr ho zastupoval ve věcech řízení vnějších záležitostí bojující církve (byl proto Kristův náměstek – vicarius Christi). Podle Kristova ustanovení má Petr pro všechny časy v primátu nad všeobecnou církví nástupce, jimiž jsou římsí bis-

156 In librum Jesu Nave Homilia 3,5, in: L. Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, Freiburg im Breisgau 1965, str. 345 (dále jen „Ott“).

157 De ecclesiae unitate, in: Ott, str. 345.

158 Ep. „Eius exemplo“ ad archiep. Terracon. Z 18. prosince 1208 (professio fidei Waldensibus praescripta), Denzinger, str. 256 (D 792).

159 Denzinger, str. 260 (D 802).

160 In: Finke, str. 150.

161 In: J. Novák, Patristická čítanka I, Praha 1983, str. 27.

kupové.¹⁶² Toto učení, které bylo od nejstarších dob až do současnosti teology živě diskutováno (zejména logická oprávněnost postulátu přenesení primátu z Petra na jeho nástupce, nemající explicitní oporu v Písmu) a jež bylo formálně uzavřeno až na 1. vatikánském koncilu, nebylo ani v době Bonifácově přijímáno ode všech a bez výhrad. Bulla uvádí jen příkladmo Řeky, jejichž snahy o dosažení autonomie vyvrcholily v Římě tehdy podceněném byzantském schizmatu roku 1054 za patriarchy Michaela Kerularia.

Scholastika dedukuje papežův primát nad církví především z pojmu jednoty církve. Tomáš Aquinský ve své *Sumě contra gentiles* (IV,76) argumentuje: Protože existuje jen jedna církev, musí také existovat jen jediná hlava celého křesťanského lidu, tak jako v diecézi je jedinou hlavou lidu biskup. K zachování jednoty víry (tantum!) je nezbytné, aby jediný člověk stál v čele církve...¹⁶³

Podobně Jakub z Viterba, Jan Quidort z Paříže, Jan z Neapole a další, Jindřich z Cremony mluví – doslova jako bulla – o „monstru“, jímž by bylo křesťanské společenství, kdyby papež nebyl pánem celého světa.

Vlastním jádrem bully je argumentace založená na textu Lk 22,38 („At illi dixerunt: Domine, ecce due gladii hic. At ille dixit eis: Satis est.“) Inspirátorem této tzv. teorie dvou mečů byl sv. Bernard, opat z Clairvaux (+1153), který však byl jinak, jak vyplývá z jeho spisů, spíše odpůrcem než přívržencem teokracie. „Církev dí – má ovšem dva meče, jeden hmotný, druhý duchovní, ale prvý musí se tasiti pro církev, druhý církvi: jeden je v rukou vojínových, druhý v rukou knězových: prvý tasí se jen k rozkazu císařovu na souhlas církve.“¹⁶⁴ Tento Bernardův topos, sám o sobě nepřiliš jasný a připouštějící různost výkladu, byl do bully převzat téměř doslovně a ve smyslu zcela jednoznačném. Jde o flagrantní případ violace biblického textu alegorizujícím výkladem: vždyť ne dvěma meči, a mečem vůbec se neprosazuje „regnum, quod non est ex hoc mundo“ (cf Jan 18,36). Proto slyšel učedník (podle Janova evangelia právě Petr): „Converte gladium...“ (Mt 26,52, par. Jan 18,11). V témže verši se přece píše, že „omnes enim, qui acceperint gladium, gladio peribunt“.

Už Jan Pařížský ve svém traktátu píše: „De duobus gladiis respondeo: Non est hic nisi quaedam allegatio allegorica, ex qua non potest sumi argumentum.“¹⁶⁵ Stejně píše i neznámý soudobý autor, jehož glosa k bulle Unam sanctam byla mylně připisována kardinálu Janu Monachovi: „quod vero subiungitur de gladiis, per quos duplex potestas intelligi dicitur, est sensus allegoricus, ex quo non potest argumentum trahi vel elici sed ex solo literali, ut Augustinus dicit contra Vincencium Donatistam.“¹⁶⁶

Od této desinterpretace se distancuje i současný oficiální úvod k bulle: „Theoria de duobus gladiis, quae verbis fere Bernardi abb. Claravall., De consideratione ad Eugenium III 1b IV c.3/PL 182, 776 C/ haud feliciter ad ius papae sibi subicendi potestatem temporalem probandum, non meretur nisi historicam aestimationem.“¹⁶⁷

162 Srv. Ott, str. 338nn.

163 Podle Otta, str. 344.

164 Citováno podle Janeta, str. 78.

165 In: Finke – Quellen, str. CIX.

166 Glosa k bulle Unam sanctam.

167 Denzinger, str. 279

S aplikací teorie dvou mečů se ovšem setkáváme i u Bonifácových předchůdců – např. u Innocence IV. (viz str. 17. této práce). Její kořeny sahají ostatně daleko před zakladatele cisterciáků, až k papeži Gelasiovi I. (492 – 496), který v dopisu císaři Anastasiovi jako snad první formuloval učení o dvou mocích: „Dvě moci jsou, vznešený císaři, jimiž především je řízen tento svět: posvěcená autorita biskupů a královská moc. Z těchto úřadů má úřad kněží větší váhu, protože ti budou muset na božském soudu skládat účty i za krále lidí.“¹⁶⁸

Oním blahoslaveným Dionýsiem, na nějž se bulla odvolává, je tzv. Dionýsius (Pseudo)areopagita, neznámý monofyzitský nebo k monofyzitismu inklinující autor, který psal na přelomu 5. a 6. století patrně v Sýrii. Aby dal svému pozoruhodnému kosmicko teologickému systému dodal apoštolskou autoritu, vydává se za Dionýsia – žáka apoštola Pavla a člena aténského Areopadu (odtud i jeho jméno), jež jmenují Acta apostolorum (17,34). Jádrem jeho řecky psaného díla je poměrně rozsáhlá tetralogie s názvy „De divinis nominibus“, „De mystica theologia“, „De coelesti hierarchia“ a „De ecclesiastica hierarchia“.¹⁶⁹

Ačkoli autor dobře znal všechny významnější řecké křesťanské spisovatele, ve svém díle se dovolává – vedle několika svědků své předstírané existence (tj. některých apoštolů, Timotea a Tita, Klementa Římského, Ignáce z Antiochie a dalších) – výhradně Bible a zdůrazňuje, že Písmo je pro něj jediným pramenem. S biblickým textem však nakládá zcela svévolně a subjektivisticky ho deformuje s cílem podepřít jeho autoritu svou mystickou naukou. Jak bylo řečeno, podobně si počínal i Bonifác VIII. v bule Unam sanctam.

Podle knihy „De coelesti hierarchia“, již má bulla na mysli, je říše nehmotných duchů triadicky uspořádaným (bulla: infima – media – suprema) a přísně hierarchicky vybudovaným organismem, jemuž obdobně odpovídá i struktura jeho pozemského obrazu, tj. církve. Areopagita ale neřeší otázku pro středověk zásadní, jaká je to moc, jež stojí v čele této hierarchicky uspořádané společnosti.¹⁷⁰

Pasus v bulle ovšem není citován z Areopagitik, ale je téměř doslova převzat od Aegidia Colonna, který, pojednávaje o řádu mocí pod zorným úhlem Dionýsiova „infima per media ad suprema reducuntur“, vyvozuje podřazenost světského meče pod duchovní.¹⁷¹

Monachus u podřízenosti spekulativně rozlišuje dvojí možnost výkladu: Buď jde o podřízenost secundum ordinem causalitatis, a pak „temporalis auctoritas subicitur totaliter potestati spiritali divine...a qua potestas temporalis causatur

168 Citováno podle F. X. Seppelt – G. Schwaiger, Geschichte dei Papste, von den Aafangen bis zur Gegenwart, Mnichov 1964, str. 47.

169 Autenticita těchto tzv. (Pseudo) areopagitik zpočátku nebyla přijímána bez výhrad, zejména proto, že se jich dovolávali někteří heretikové. Avšak ještě v 7. století se díky autoritě několika významných teologů (Sofronia Jeruzalémského, Maxima Confessora a dalších) a konečně i papeže Rehoře Velikého areopagitika na dlouhou dobu – až do renesance – jako autentická prosadila. Brzy byla přeložena do syrštiny a kolem poloviny 9. století je vynikajícím způsobem přeložil do latiny Jan (Scotus) Eriugena, což mělo rozhodující vliv na jejich rozšíření na západě. Komentáře ke areopagitikám pak vyšly z per nejvýznamnějších středověkých myslitelů: Hugona a Sancto Victore, Alberta Velikého a Tomáše z Aquina

170 „Wenn man das mittelalterliche Reich, den Vorstellungen des Areopagiten folgend, hierarchisch ordnet, entsteht nach einer Zeit der Entwicklung eine schwer zu lösende Frage. Wer steht an der Spitze der Pyramide des Heiligen Reiches – der Kaiser oder der Papst? F.P. Sonntag, Finsteres Mittelalter? Der Kampf zwischen Kaiser und Papst“, in: Tag des Herrn, č. 1/86.

171 Finke, str. 175.

totaliter“ – avšak tuto moc má pouze Bůh! („et ideo ipse (Deus) potestatem plenam et perfectam habet in temporalibus longe peramplius quam aliquis alius...“). Nebo jde o podřízenost secundum ordinem dignitatis, a pak „potestat temporalis subicitur potestati spirituali pape et prelatorum ecclesie...Est enim indignior illa, sed non causatur ab ea.“ A z toho dovozuje, že „auctoritas Dionisi de reductione in suprema per media non est ad propositum, quia Dionisius loquitur de habentibus ordinem causalitatis, non dignitatis vel nobilitatis tantum...Ex hoc non sequitur, quod habens potestatem spiritualement huiusmodi habet super temporalia et possidentes ea...temporalem potestatem.“¹⁷²

Monachus dále přesně rozlišuje povinnou podřízenost papeži ve věcech duchovních a ve věcech světských. Věci duchovní zahrnují jednak naturalis („sicut est ipsa anima et potentie eis abstracte“), v nichž „nullus seubest summo pontifici...non enim est in potestate eis productio anime et potentiaram eis.“ Dále mezi věci duchovní patří supernaturalis („sicut virtutes infuse et gratia gratum faciens...“), kde „ministerialiter...et per modum ministri ipse papa et alii ministri ecclesie possunt (Deo) cooperari ad gratiam gratificantem...“ ale s odvoláním na Kor 3,4 a 4,1 zdůrazňuje služebnou a správní povahu duchovního úřadu, takže ve věcech duchovních má sice všechno lidské stvoření být de necessitate salutis podřízeno nejvyššímu biskupovi, avšak „tamquam principali administratori sacramentorum ecclesia et tamquam principali et eruditori fidei et spiritualium operum“,¹⁷³ nikoliv jako vladaři a vlastníkov. Podobný závěr vyslovil za dvacet let ve svém stěžejním díle Marsilius z Padovy.

Rovněž ve věcech světských rozlišuje Monachus dvě sféry: jediným pánem světských věcí quantum ad eorum substantiam je Bůh, protože „ipse solus ipsorum substantiam creat“. Avšak jejich pánem quantum ad eorum usum může být nejen Bůh, ale i člověk. Zde však s odvoláním na Lk 10,7 a 1Kor9, 4n.14 omezuje pravomoc duchovních pouze na vyžadování, resp. vymáhání obvyklých prostředků ke slušné obživě: „Idcirco habent prelati ecclesie ius et potestatem petendi bona subditorum laycorum ad convenientem sustentationem et compellendi nolentes dare...“¹⁷⁴

Závěrem svých obecných úvah o papežově kompetenci ve věcech duchovních i světských píše: „Videtur sine prejudicio, quod (summus potifex) non aliam potestatem in eis habeat directe et immediate nisi spiritualement predictam, administrandi videlicet eis sacramenta et temporalia prefatam accipiendi temporalis ad convenientem sustentationem...Secundum autem alium ordinem subsunt (laici) principi seculari.“¹⁷⁵

Bulla Unam sanctam v souvislosti se zřizováním a souzením moci světské mocí duchovní doslova cituje z Hugona a Sancto Victore (De sacramentis 1b. II., c. 4): „Oč vznešenější je život duchovní nežli život světský a duch než tělo, o tolik moc duchovní převyšuje moc pozemskou ctí a důstojností. Neboť moc duchovní má zřizovati moc světskou („spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet“), aby mohla trvati, a má ji souditi, není-li dobrá („et iudicare, si bona non fuerit“).

172 Monachus, str. CIXn.

173 Monachus, str. CIIIIn.

174 Monachus, str. CVInn.

175 Monachus, str. CVIIIIn.

Ona však sama od Boha nejprve zřízena jest, a když na scestí přijde, od samotného Boha musí a může být souzena, jakož psáno jest: moc duchovní rozsuzuje vše a není souzena od nikoho. Neboť i ve Starém zákoně vidíme, že kněžství do Boha zřízeno jest: později pak prostřednictvím kněžstva na rozkaz Boží zřízena jest moc královská, odtud pochází, že i dosud v církvi Boží důstojnost kněžská pomazává moc královskou, světic ji požehnáním a utvářejíc ji svým zřizováním. Jestliže tedy, jak dí apoštol, ten kdo dává požehnání jest větší než ten kdo je přijímá, jest zřejmo, že moc pozemská, jež přijímá požehnání od moci duchovní, musí být kladena na druhé místo.¹⁷⁶

Bonifácovo „instituire“ (Monachus: „Ergo et privare. Nam inde venit cure privatio, unde at datio...“¹⁷⁷ se opírá o Jeremiášovo proroctví (1,10). Z hlediska exegeze zcela správně oponuje Monachus, že z Jeremiášovy citace není zřejmě nic jiného než „firma et solida potestas et auctoritas predicandi verbum Dei gentibus et regnis“, a že tato autorita hlásání Božího slova „non habet terrenam instituere potestatem. Unde et evultio et destructio et hedificatio et plantatio, que ibidem ponitur, refertur ad vicia et virtutes. Habet enim predicator evellere vicia et plantare virtutes.“ Ani sám fakt, že králové přijímají od duchovní moci požehnání, nezakládá právo papeže na jejich ustanovení. „benedictio autem sive sanctificatio spiritualis est, unde ex hoc non potest alia potestas quam spiritualis argui vel concludi.“ A s určitou dávkou ironie pokračuje: „Quod consequenter deducitur, quod veritate testante, spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet, verum est de potestate Dei...Sed per quam veritatem canonum posit hec adoptari ad potestatem spiritualem pape, non videtur usquequaque conspicuum.“ A zbloudí-li světská moc, bude sice souzena mocí duchovní, avšak trestána může být opět jen tresty duchovními: „Et ideo princeps et dominus secularis habet punire corpora, prelati vero ecclesiasticus animas, scilicet per excommunicationem.“¹⁷⁸

Citace z 1. listu Korinťanům 1,15 uváděná bullou je, podobně jako perikopa o dvou mečích, vytržena z kontextu – tentokrát Pavlovy stati o křesťanské moudrosti, v níž rozhodně neobráží žádné Pavlovo procesní stanovisko. Zatímco ve 14. verši je řecké anakrinetai ve Vulgátě přeloženo výstižněji jako examinatur, tedy spíše „je posuzován“, „je zkoumán“, překládá 15. verš anakrinei jako iudicat, což při tehdejší způsobu nakládání s textem Pisma umožnilo tento lapsus.

Zcela zavádějící je pojmání termínu pneumatikos-spiritualis, tedy „duchovní“, tj. duchovně žijící člověk jako opak k „laicalis“! (Mimojiné i předchozí 14. verš staví výraz pneumatikos do kontrapozice k psychikos-animalis.)

Učení o „duchovním člověku“ (spiritualis homo) bylo oživeno Tomášem Aquinským: „Homo spiritualis ex habitu charitatis habet inclinationem ad recte iudicandum de omnibus secundum regulas divinas.“¹⁷⁹ tedy zcela v Pavlových intencích. Jiljí Římský se snažil vyřešit situaci rozlišováním duchovnosti osobní a stavovské, ovšem marně, jak konstatoval už Monachus: „Nihil etiam prodesse videtur distinctio quorundam dicentium, quod est duplex spiritualitas personalis et secundum statum, quia de prima loquitur apostolus et nullatenus de secunda, si enim pre-

176 Citováno podle Janeta, str. 79.

177 Monachus, str. CII.

178 Monachus, str. CXInn.

179 Summa th. II, 2,60.

latus ecclesie sit personaliter animaliter carnalis, quantumcunque sit spiritualis secundum statum, non percipit ea, que sunt Spiritus Dei et ideo non omnia iudicabit.“¹⁸⁰

Teze, že římský stolec nemůže být nikým jiným vyjma Boha souzen, se vyskytuje poprvé už za papeže Symmachy (498 – 514) v letech římské synody v souvislosti s obviněními vznesenými proti němu. Přetrvávala celá století a nového právního vyjádření se jí dostalo při kodifikaci kanonického práva v roce 1917.

Codex iuris canonici ve své čtvrté knize De processibus deklaruje: „Prima Sedes a nemine iudicatur“ (can.1556), a to v logické návaznosti na can. 218 § 2: „Haec (Romani Pontificis) potestas est vere... a quavis humana auctoritate independens.“ Nový kodex kanonického práva z roku 1983 vztahuje papežovu moc sice výslovně již jen na církev („Vicarius Christi...vi muneris sui suprema, plena, immediata et universalis in Ecclesia gaudet potestate, quam semper libere exercere valet“ – can. 331), nicméně v knize De processibus (can. 1404) doslova přejímá znění can.1556 CIC 1917 o papežově plně procesněprávní exempci.

Textu z Matouše 16,19, jímž se apoštolu Petrovi svěřuje „potestas clavium“, se dovolávala celá řada papežských dokumentů všech dob. Z nepřilíš vzdálených Bonifácových předchůdců to byl zejména Innocenc IV. (srv. například jeho již zmíněnou bullu „Eger cui levia“ nebo exkomunikační bullu „Ad apostolicae dignitatis“, ¹⁸¹ který svůj primát opírá o tento topos. Ale činí tak i nejnovější církevní dokumenty (ne bez kritických připomínek některých renomovaných katolických teologů). Tak dogmatická konstituce II. vatikánského koncilu „Lumen gentium“ 22 učí: „Pán určil jediné Petra za skálu a klíčníka církve (srv. Mt 16,18-19) a ustanovil ho pastýřem celého svého stáda (srv. Jan 21,15 a násl.)“.¹⁸²

Extenzivní výklad tohoto evangelního úryvku bullou, že se totiž papežova „potestas ligandi et solvendi“ vztahuje i na světské záležitosti, nebyl však teologicky relevantní ani v dobách vrcholných teokratických nároků papeže.

Už Monachus na konci své glosy k bullě píše: „patet igitur ex omnibus istis, quod hec auctoritas est in spiritualibus non in temporalibus“ a poukazuje na logickou nesprávnost nařčení z manicheismu¹⁸³ těch, kteří uznávají autonomní laickou autoritu nezávislou na papeži a neodvozenou z jeho moci: „sed princeps temporalis vel secularis dirigit eos temporaliter, naturaliter et civiliter in ordine ad finem naturalem nec oportet ponere duo principia, sicut posuit Manicheus, tum quia tam princeps secularis quam prelatas ecclesie tendit in bonum per suum regimen, licet unus in bonum naturale, alius in supernaturale, (principio vero, quo posuit Manicheus, erant contrario contrarietate boni et mali), tum quia non est inconveniens, duos principiantes reducere in unum principium scilicet Deum...Sic igitur subesse Romano pontifici omni humane creature certum est esse de necessitate

180 Monachus, str. CXIV.

181 Texty, str. 393.

182 Věroučná konstituce Lumen gentium o církvi, Documenta – svazek č. 5, Praha 1970.

183 Peršan Mani (3. století) byl představitel předkřesťanské gnose. Prohlašoval se za posledního božího vyslance a to mimo jiné po Zoroasterovi, Budhovi a Ježíšovi, jejichž nedokonalé náboženství prý dovršil. Hlásal striktní dualismus: svět je ovládán dvěma zcel protikladnými principy: světlem a temnotou, dobrem a zlem, duchem a hmotou. Jen boj se zlou hmotou může vést k cíli, tj. k rozmnožení světla. Jeho učení, poté co se asimilovalo některé prvky křesťanství, se ve 4. století rozšířilo i na západě a bylo předmětem ostré kritiky významných křesťanských bohoslovců (zejména sv. Augustina).

salutis, utpote conferenti sacramenta, docenti fidei secreta et dirigenti circa spiritalia opera...“¹⁸⁴

Bulla sama nikdy nebyla odvolána a breve Klementa V. „Meruit“ pouze zmírnilo její nároky ve vztahu k Francii. Nicméně její obsah se stal via facti historickým exponátem extrémních snah středověkého papežství o supremaci církevní moci nad světskou. Jinými slovy to říká i úvod k bulle v oficiální církevní sbírce *Enchiridion symbolorum*: „(theoria de duobus gladiis)...non meretur nisi historicam aestimationem, unice sententia finalis“ (že totiž „pro každé lidské stvoření je v zájmu spásy nezbytné, aby bylo podřízeno Římskému Veleknězi“) est definitio dogmatica, cuius sensus ad regimen spirituale restringendus iam adumbratur initio bullae, ubi de necessitate Ecclesiae ad salutem agitur...“.¹⁸⁵ Bohužel další text bully tomuto restriktivnímu výkladu nenasvědčuje.

VI. Politické důsledky bully *Unam sanctam*

Nástupce Bonifáce VIII. papež Benedikt XI. zprostil francouzského krále všech církevních trestů, jež na něj Bonifác uvalil, a vyhlásil generální absoluci pro všechny, kdo se podíleli na atentátu a Anagni, vyňati byli pouze Nogaret a Sciarra Colonna.

Po Benediktově smrti (7. července 1304) trvala sedisvakance téměř celý rok. Teprve 5. června 1305 byl ve své nepřítomnosti zvolen francouzský kardinál Bertrand de Got jako Klement V. (1305 – 1314). Do Itálie vůbec nevstročil, jako korunovační město si (k nemilému překvapení svých italských elektorů) zvolil Lyon a až do roku 1309, kdy se trvale usídlil v Avignonu, se zdržoval v různých místech jižní Francie.

Jedním z jeho prvních politických aktů po korunovaci bylo alespoň formální urovnání vztahů s francouzským panovníkem. Klement zrušil bullu „*Clericis laicos*“ a kratičkým brevem „*Meruit*“ z roku 1306 suspendoval účinnost bully *Unam sanctam* pro Francii: „...nos regi et regno per definitionem et declarationem bonae memoriae Bonifacii Papae VIII. praedecessoris nostri, quae incipit *Unam sanctam*, nullum volumus vel intendimus praepudicium generari. Nec quod per illam rex, regnum et regnicolae praelibati amplius ecclesiae sint subiecti Romanae, quam antea exsistebant, sed omnia intellegantur in eodem esse statu, quo erant ante definitionem praefatam tam quantum ad ecclesias, quam etiam ad regem, regnum et regnicolas superius nominatos.“ *Extravagantes communes*, 1b. V.tit. VII. De privilegiis, cap. 2¹⁸⁶

Tím se však Filip Sličný nehodlal spokojit. Naléhal na papeže, aby proti Bonifáci VIII. zavedl proces, v němž by byl prohlášen za nepravoplatného. Byl to bezprecedentní požadavek, k němuž Klement přivolil jen velmi nerad a po silném nátlaku z Filipovy strany. Proces byl zahájen na jaře roku 1310. Vedle oprávněné kritiky, jíž

184 *Monaachus*, str.CXVn.

185 *Denzinger*, str. 279

186 *Corpus iuris canonici* II, ed. E.L. Richter, Lipsko 1839, str. 1214

nebylo mnoho, ožily všechny pomluvy přednesené Vilémem du Plessis 14. června 1303 na zasedání generálních stavů a výmysly kancléře Nogareta (Klementem na Filipovo naléhání omilostněného). Svědecky měla být dokázána Bonifácova ilegimita, hereze, simonie, idolatrie a další delikty.¹⁸⁷ Nicméně proces, který po dobu jednoho roku zaměstnával zájem nejširší veřejnosti, v tichosti ustal již roku 1311, rozsudek nebyl vůbec vyneset.

Daleko tragičtější důsledky měla Klementova slabost v případě templářů. Filip na papežovi tvrdě požadoval odsouzení a zrušení templářů, jež obviňoval z nejrůznějších a většinou vymyšlených zločinů (doznaných útrpným právem). Skutečným motivem Filipova úsilí samozřejmě nebyla snaha očistit církev a společnost od údajně mravně a nábožensky narušeného rytířského řádu, nýbrž značný majetek, mající většinou charakter dobročinných církevních nadací, který templáři ve Francii vlastnili, i francouzský král byl jejich dlužníkem. Skutečné poklesky jednotlivých rytířů nehrály žádnou roli, papež, který nechtěl sám rozhodnout, svolal na rok 1311 patnáctý ekumenický sněm do Vienne, který měl za osud templářů nést odpovědnost. Přes osobní přítomnosti Filipa Sličného a jeho naléhání k odsouzení řádu na koncilu nedošlo. Papež proto zrušil templáře nikoli odsuzujícím rozsudkem (per modum sententiae definitivae), nýbrž správním aktem (via ordinationis et provisionis Sedis apostolicae). Následné hromadné vyvražďování templářů, jež bylo zahájeno ještě před zrušením řádu a skončilo upálením velmistra Jakuba de Molay roku 1314, patří k nejskandálnějším stránkám francouzských dějin. „Památka Klementa V., který při tom hrál roli Pilátovu, byla jím velmi posvrtněna.“¹⁸⁸

Soudobé církevní prameny mluvily o pobytu papežů v Avignonu jako o novodobém „babylonském exilu“¹⁸⁹, popř. jako o „zajetí“ papežů v Avignonu. Toto pojetí, které houževnatě přetrvává až do současnosti, vůbec neodpovídá skutečnosti.

Je ovšem nesporné, že vliv francouzského krále na papežskou kurii tehdy silně vzrostl. Je ilustrativní, že všech sedm avignonských papežů – od Klementa V. až po Řehoře XI. – bylo francouzského původu a Francouzi měli v kardinálském kolegiu i v kuriálním aparátu silnou početní převahu. Právě v této době se ve Francii začínají projevat tendence, jimž se v 16. století dostalo souhrnného označení „les libertés de l'église Gallicane“¹⁹⁰. Jejich teoretickým základem je tzv. galikanismus, který přiznává francouzské národní církvi privilegované postavení a naopak omezuje centrální papežovu pravomoc jednak dovnitř církve samé (od konce 14. století se mluví o tzv. systému episkopálním),¹⁹¹ jednak navenek vůči moci světské. Právním

187 Procesní akta, spisy obžaloby, svědecké výpovědi a další písemnosti týkající se procesu jsou uloženy převážně v pařížském státním archivu. Menší část (publikovaná Höftlerem – viz pozn. ad 9 je dochována ve vatikánském archivu. Kritiku spisů obžaloby i obhajoby v předmětném procesu podává Finke, str. 227 - 268

188 J. Kadlec, Církevní dějiny III, Praha 1972, str. 68

189 Narážka na 2. deportaci obyvatel judského království do Novobabylonské říše roku 586 př. n. l. za babylonského krále Nebukadnezara (2 Král 25, viz též žalm 136 (hebr. 137).

190 Viz E. Rittner, Církevní právo katolické I, Praha 1889, str. 130

191 Podstatou episkopálního systému je učení, že papež je podřízen sboru biskupů (collegium episcoporum) shromážděných na koncilu a že koncil může papeže soudit i sesadit. Episkopální teorie byla vyhlášena na 16. obecném sněmu v Kostnici (1414-1418) a potvrzená na 17. obecném sněmu v Basileji (1431-1443) byla odsouzena na 1. vatikánském koncilu (1869-1870), viz též Codex iuris canonici 1917, can 218

výrazem „práv a svobod církve galikánské“ se tehdy staly zejména dva významné právní instituty, které vyjadřují svrchovanost státní moci francouzského království nad církevní jurisdikcí ve Francii: je to jednak tzv. „placetum regium“, podle něž promulgace církevních (a zvláště papežských) zákonů ve Francii je přípustná až po předchozím souhlasu panovníka, jednak tzv. „appellatio tamquam ad abusu“ („appel comme d’abus“), jež umožňuje podání opravného prostředku ke státní moci proti jakémukoliv rozhodnutí soudu církevního a jež se stala průlomem do církvi po staletí prosazovaného privilegia fori. Je příznačné, že toto faktické omezení církevní moci bylo nejen zahrnováno mezi „práva a svobody“ francouzské církve, nýbrž že bylo za takové (a to až do minulého století) většinou francouzského kléru i považováno. Oba uvedené právní instituty, ač ryze francouzského původu, zdomácněly v souvislosti s rozvojem suverenity státní moci i v dalších zemích (zejména v Německu a Rakousku).

Nicméně to vše je pouze jednou stránkou avignonského pobytu papežů a je pravděpodobné, že vývoj by se ubíral stejným směrem i při římské residenci. Avignon, který nepatřil ke královské doméně, nýbrž byl vlastnictvím vévody z Provence (roku 1348 jej Klement VI. koupil), měl jako správní středisko církve daleko výhodnější polohu než Řím. Rovněž poskytoval papežům o mnoho bezpečnější pobyt než Itálie včetně ustavičně rozbouřeného Říma, otrásaného konflikty Colonnů a Orsiniů. Ty nakonec vedly – spolu se zvýšeným feudálním vykořisťováním římských řemeslníků a obchodníků – až k vytvoření nedlouho trvajících „římské republiky“, v jejímž čele stál jako „tribun lidu“ římský notář, legendární Cola di Rienzo. Rienzo po prvním neúspěšném pokusu, který skončil jeho útekem z Říma a uvězněním papežem Klementem VI, dobývá v Římě moci podruhé v roce 1353 – tentokrát nikoli bez podpory Klementova nástupce Innocence VI. Avšak i nyní podlomily jeho popularitu zvýšené daně, potřebné k vydržování žoldnéřské armády. S Rienzou, který zahynul v lidovém povstání, zapadla i anachronistická vize obrozeného republikánského Říma. Řím tehdy už neležel ani v geografickém středu křesťanské Evropy, jehož těžiště se posunulo na severozápad, tím méně mohl mít aspirace mocensko politické. Zůstával však – alespoň formálně – první diecézí křesťanského světa a ani avignonská papežovna nikdy nezapomínala, že jsou římskými biskupy. Mimo jiné i proto vyslal Innocenc VI. (1352 – 1362) k uspořádání římských poměrů jako svého legáta španělského kardinála Aegidia Alboronze, který při své misi postupoval stejně rozvážně jako energicky a vytvořil podmínky pro návrat papežů do Říma.

Stinnou stránkou avignonských pontifikátů jsou zlořády při obsazování církevních úřadů, k nimž docházelo v souvislosti s finančními reformami Jana XXII. i jeho nástupců. Nově budovaný systém expektancí, rezervací a annátů, kumulace beneficí, obsazování prebend přímo z Avignonu a další finanční praktiky sice přinášely papežské komoře (vedle tzv. papežského cenzu)¹⁹² zvýšené a zejména pravidelné příjmy, avšak vyvolaly bouři odporu mezi zdaňovaným duchovenstvem i laiky a ve všech důsledcích vedly k destrukci řádné církevní organizace a správy. Je ovšem zřejmé, že kurie (jako každý jiný velký ústřední správní úřad) musela mít svou finanční základnu, již nestačily zabezpečit příjmy z církevního státu. Nebylo

¹⁹² Cenzus byl tvořen příjmy z papežských teritorií, lenními poplatky od papežových vasalů, kancelářskými taxami za nejrůznější úřední úkony kurie atd.

ani důvodné, aby jen italská teritoria nesla celé náklady na tehdy již značně rozsáhlý papežský aparát. Ostatně částky uváděné v pozdější literatuře bývají (zvláště pod vlivem Petrarcovým, který sám byl pilným lovcem „beneficií“) značně zveličovány.

193

Jestliže avignonští papežové narazili na hranice své moci ve Francii, nijak tím nepřestali usilovat o prosazování své tvrzené lenní svrchovanosti vůči ostatním zemím včetně Německa.

Roku 1313 umírá německý král Jindřich III Lucemburský. Počátkem následujícího roku vydal Klement V. konstituci „Romani principes“, v níž císařskou přísahu prohlašuje za iuramentum fidalitatis a uznání lenní svrchovanosti papeže. Současně využil dlouho již neuplatňovaného práva, podle nějž při uprázdění císařského stolce přecházejí dočasně císařská práva (především v Itálii) na papeže a (těsně před svou smrtí v dubnu roku 1314) jmenoval římským vikářem pro Itálii krále Roberta Neapolského.

Volba německého krále kurfiřty roku 1314 nebyla jednotná a vyšli z ní dva kandidáti císařské koruny: vévoda Fridrich Rakouský (Krásný) a vévoda Ludvík Bavorský (+1347). Když po více než dvouleté sedisvakanci byl v srpnu roku 1316 zvolen Jan XXII. (+1334), obrátili se na něj oba pretendenti (podobně jak se to stalo již za Innocence III.) se žádostí o uznání. Papež se zprvu k oběma choval neutrálně (oba označil za „zvolené římské krále“), nicméně potvrdil Roberta Neapolského, známého nepřitele německé říše, jako říšského vikáře a s definitivním rozhodnutím otálel, a to i po roce 1322, kdy Ludvík Bavor v bitvě u Mühlendorfu porazil svého protikandidáta a došel tím uznání v celém Německu. Ludvík jmenoval pro Itálii vlastního vikáře. Jan XXII. mu pohrozil exkomunikací, Ludvík apeloval na ekumenický koncil, cenzura byla na něj skutečně uvalena a rozhořel se konflikt, který si ve své prudkosti nezadal se spory Bonifácovými. Ani nyní však papežství úspěchu nedosáhlo. Vzдор klatbě byl Ludvík nadále uznáván a na říšském sněmu v Rhensu nad Rýnem roku 1338 kurfiřti přijali usnesení, že řádně zvolený německý král nepotřebuje žádného papežského schválení a že je ipso facto oprávněn jak ke správě císařských statků, tak k výkonu císařských práv. Zákonem „Licet iuris“ pak Ludvík Bavorský vyhlásil císařskou moc za pocházející bezprostředně do Boha a získatelnou výlučně volbou kurfiřtů. Tím byl papež připraven o jednu ze svých hlavních politických prerogativ.

V boji, který pokračoval za Janova nástupce Benedikta XII. (1334 – 1342) a ve zostřené míře za Klementa VI (1342 – 1352), se posledně jmenovanému papeži v důsledku obnovené exkomunikace podařilo přimět kurfiřty ke zvolení nového německého krále, vnuka Jindřicha VII a svého přítele, českého krále Karla IV. Lucemburského. Bez zřetele na zákon „Licet iuris“ se dal zvolený král potvrdit papežem a uznal dalekosáhlé politické nároky kurie. Tehdy se zdálo, že teokratická myšlenka bude triumfovat a vzkřísí se dávaná idea univerzální křesťanské říše. Byl to však právě Karel IV, který tyto pretenze definitivně pochoval. Své závazky vůči kurii plnil jen podle vlastní úvahy. Konečně slavnou tzv. kurfiřtskou (zlatou) bullou z roku 1356, která upravila volbu římského krále, implicity vylučuje všechny papežské

193 K tomu viz Kadlec III, str. 71n.

nároky související s volbou a tím povrzuje usnesení sněmu v Rhensu i zákon „Licet iuris“ svého předchůdce: o spolupůsobení papeže nečiní bulla zmínku.

Na pozadí politického konfliktu Jana XXII. a jeho nástupců s Ludvíkem Bavorskem se odehrával neméně prudký spor o literární rozsah papežské moci. Jestliže se však odpůrci teokracie z doby Bonifáce VIII. omezovali většinou jen na obhajobu nezávislosti světské moci na církevní a na dokazování, že i královská moc pochází přímo od Boha, nyní se jejich učení zradikalizovalo. A zatímco představitelé kuriálního směru, z nichž nejznámějšími se stali španělský františkán Alvarez Pelayo (+1352) a italský augustinian Agostino Trionfo (+1328), jen s ještě větším důrazem opakovali teokratické teze Jakuba z Viterba, Jindřicha z Cremony a Jiljiho Římského. (Trionfo dokonce přirovnával papežskou moc k všemohoucnosti Boží), odpůrci papalismu teoreticky zdůvodňovali supremaci suverénní státní moci nad mocí papežskou.

Podle Marsilia z Padovy (+1342), autora na svou dobu převratného spisu „Defensor pacis“, má veškerá moc svůj původ v lidu a moc každé autority je od této moci odvozena. Hlavní mocí je moc zákonodárná, již je podřízena moc výkonná. A tak jako společnost občanů je pramenem vnější moci císařské (tím, že na císaře přenesla svrchovanost), tak je i společnost křesťanů pramenem moci církevní. Vrcholným reprezentantem této moci je pak všeobecný koncil a nikoli papež, papežský primát ostatně není institucí božskou, nýbrž výsledkem papežské politiky. Církevní moc zahrnuje pouze autoritu učitelskou: „Kněz jest jenom učitelem zákona božského, má nás učití tomu, co máme konati nebo vyhledávati, abychom došli života věčného. Avšak nemá donucovací moci, aby nás dohnal k zachovávání jeho předpisů...“¹⁹⁴ s obdobnými myšlenkami se setkáváme v dílech Jana z Jandunu (+1328), Viléma Ockhama (+1349) a Mikuláše d’Oresme (+1382).

Závěry Marsilia z Padovy měly dalekosáhlý dopad na vývoj dalšího učení o církvi a o vztahu církevní a státní autority. Staly se mimo jiné základem konciliární teorie, východiskem reformační eklesiologie a inspirátorem řady dalších církevně politických koncepcí (galikanismu, josefinismu, febronianismu atd.).

Úsilí avignonských papežů, zejména Jana XXII., o obnovení teokratického universalismu a o prosazení supremace papežské moci nad státní bylo v době rozvíjejícího se pojetí moderní státnosti předem odsouzeno k nezdaru, definitivní úpadek politické moci papežů, jehož kořeny tkví v Anagni, se kurií přes určité dílčí (zvláště finanční) úspěchy nepodařilo v Avignonu zvrátit. Naopak velké papežské schizma, jež propuklo roku 1378, otrásl papežstvím měrou do té doby nevídanou a nadlouho podlomilo jeho autoritu u národů i národních církví. Boj o teokracii byl dobojován.

194 Citováno podle Janeta, str. 175

Příloha

Přehled biblických citací v bulle Unam sanctam

Citace jsou řazeny chronologicky v tom pořadí, jak je bulla obsahuje. Aby byl alespoň rámcově zřejmý jejich smysl v biblickém kontextu, z něž byly (někdy i násilně) vytrženy, jsou uváděny v širším celku (alespoň v celém verši), přičemž slova přímo citovaná nebo alespoň volně zmíněná v textu bully jsou podtržena.

| | |
|--------------------|--|
| Vešpiseň 6,8 | <u>Una est columba mea, perfecta mea, una est matris suae, electa genetrici suae.</u> |
| 1. Korintským 11,3 | Volo autem vos scire quod omnis viri <u>caput Christus est, caput autem mulieris vir, caput vero Christi, Deus.</u> (k církvi jako tělu Kristovu viz Efezským 1,23, Kolosanům 1,24) |
| Efezským 4, 4n | Unum corpus, et unus spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae. <u>Unus Dominus, una fides, unum baptisma.</u> |
| Genesis 6, 15n | et sic facies eam: trecentorum cubitorum erit longitudo arcae, Quinquaginta cubitorum latitudo, et triginta cubitorum altitudo illius. Fenestram in arca facies, et in cubito consummabis summitatem ejus, ostium autem arcae pones ex latere, deorsum, coenacula, et tristega facies in ea. |
| Žalm 21, 21 | <u>Erua a framea, Deus, animam meam, et de manu canis unicum meam.</u> |
| Jan 19, 23n | Milites ergo cum crucifixissent eum, acceperunt vestimenta eius, et Fecerunt quator partes, unicuique militi partem, et tunicam. Erat autem <u>Tunica inconsutilis, desuper contexta per totum. Dixerunt ergo ad invicem: Non scindamus eam, sed sortiamur de illa cujus sit.</u> |
| Jan 21, 17 | Dicit ei Jesus tertio: Simon Ioannis, amas me? Contristatus est Petrus, quia dixit ei tertio: Amas me? Et dixit ei: Domine, tu omnia nosti, tu scis quia amo te. Dixit ei: <u>Pasce oves meas.</u> |
| Jan 10,16 | et alias oves habeo, quae non sunt ex hoc ovili, et illas oportet me Adducere, et vocem meam audient, et fiet <u>unum ovile, et unus pastor.</u> |
| Lukáš 22,38 | at illi (scil. Apostoli) dixerunt: Domine, <u>ecce duo gladii his.</u> At ille dixit eis: <u>Satis est.</u> |
| Jan 18, 11 | Dixit ergo Jesus Petro: <u>Mitte gladium tuum in vaginam.</u> Calicem, quem dedit mihi Peter, non bibam illum? |
| par. Matouš 26, 52 | Tunc ait illi Jesus: <u>converte gladium tuum in locum suum,</u> omnes enim qui acceperint gladium gladio peribunt. (!) |

| | |
|---------------------|--|
| Římanům 13, 1 | <u>Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt.</u> |
| Jeremiáš 1, 10 | <u>Ecce constitui te hodie super gentes et super regna, ut evellas et Destruas, et disperdas, et dissipes, et aedifices, et plantes.</u> |
| 1. Korintánům 2,14n | Animalis autem homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei, stultitia enim est illi, et non potest intellegere, quia spiritualiter examinatur. <u>Spiritualis autem iudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur.</u> |
| Matouš 16,19 | Et tibi dabo claves regni caelorum, et <u>quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in caelis, et quodcumque solveris super terram erit solutum et in caelis.</u> |
| Římanům 13,2 | Itaque qui <u>resistit potestati</u> . Dei ordinationi resistit, qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt. |
| Genesis 1,1 | <u>In principio creavit Deus caelum et terram.</u> |

(Biblické texty byly převzaty z Biblia Sacra juxta Vulgatae exemplaria et correctoria Romana, ed. A. C. Fillion, Paříž 1887)

Použité prameny

Wormský konkordát, in: Texty ke studiu obecných dějin státu a práva, díl II., Stanislav Balík a kol., Praha 1974

Bulla “Clericis laicos“, in: Magnum Bullarium Romanum, seu ejusdem continuationis, quae supplementi loco sit, tum huicce, tum aliis quae praecesserunt Editionibus Romanae et Lugdunensi, část III., Luxemburg 1730

Bulla “Ausculata fili“, in: Magnum Bullarium (ut supra)

Bulla “Unam sanctam“, in: Corpus iuris canonici, část II., ed. Emil Ludwig Richter, Lipsko 1839

Breve “Meruit“, in: Corpus iuris (ut supra)

Glosa k bulle “Unam sanctam“, mylně připsovaná kardinálu Johannu Monachovi, in: Heinrich Finke, Vorreformationengeschichtliche Forschungen II, Aus den Tagen Bonifaz VIII., Funde und Forschungen, Münster 1902

Použitá literatura

Dějiny středověku I, kol. autorů za redakce J.A.Kosminského a S.D.Skazina, Praha 1957

Dějiny světa III, kol. autorů za redakce N.A.Sidorovové, L.V.Čerepnina, N.I.Konrada a I.P.Petruševského, Praha 1960

Finke Heinrich, Vorreformationsgeschichtliche Forschungen II, Aus den Tagen Bonifaz VIII., Funde und Forschungen, Münster 1902

Guillemain Bernard, Die abendländische Kirche des Mittelalters, Aschaffenburg 1966

Hoftler Konstantin, Rückblick auf Bonifacius VIII. und die Literatur seiner Geschichte, nebst einer wichtigen urkundlichen Beilage aus dem vatikanischen Archiv in Rom, in: Abhandlungen der III. Klasse der Königlichen bayrischen Akademie der Wissenschaften, díl III., oddíl 3., Mnichov 1843

Janet Paul, Dějiny vědy politické se zřetelem k mravovědě I, Praha 1896

Kadlec Jaroslav, Církevní dějiny II. a III., Praha 1972

Kincl Jaromír a kol., Všeobecné dějiny státu a práva, Praha 1983

Seidler Grzegorz Leopold, Politické myšlení starověku a středověku, Praha 1965

Seppelt Franz Xaver – Schwaiger Georg, Geschichte der Päpste, Mnichov 1964

Posudky na diplomovou práci

Posudek na diplomovou práci Antonína Hrdiny „Bulla UNAM SANCTAM a její historické pozadí“:

Rozsáhlá diplomová práce A. Hrdiny (69 stran) byla vypracována na základě studia německé a české literatury úctyhodného rozsahu a latinské edice pramenů. Text práce dokazuje jednoznačně, že autor pronikl velmi důkladně do složité problematiky vztahů státu a církve v 11. – 14. století a zejména také do otázky křesťanského politického univerzalizmu. Chápe správně politické pozadí boje o investituru a o postavení císaře v křesťanském světě a domnělou funkci Svaté říše římské. Mohl zde více rozvést intervence českých panovníků a jejich důsledky při volbě císaře.

Zvláštního ocenění si zaslouží práce diplomanta s prameny, forma citace a znalost latiny. Je jen škoda, že se nedokázal alespoň v některých kapitolách odpoutat více od literárních předloh, že až příliš mnoho kompiluje a spoléhá na průkaznost a přesvědčivost pramene. Autor vyčerpал v práci celou tematiku, otázkou je, zda se měl zejména v 5. kapitole zabývat do detailu náboženskou dogmatikou a téměř scholastickým výkladem bully Unam sanctam.

Vzhledem k tomu, že autor prokázal značné znalosti v právně-historické problematice a zejména schopnost zpracovat písemně rozsáhlou a složitou historickou látku, doporučuji práci k obhajobě.

Doc. JUDr. Karel Litsch, CSc.

Posudek vedoucího na diplomovou práci Antonína Hrdiny „Bulla Unam sanctam a její historické pozadí“

Práce je dobře rozvržena. Jejím základem je logicky správně budované osnova, která plně respektuje i věcnou stránku vytčených otázek. Výklad se neomezuje jen na obsah známé bully Bonifáce VIII. Ve shodě s tématem se obrací k historickému pozadí jejího vzniku i k dalším vzdálenějším souvislostem, jejichž vyústěním bylo vydání tohoto aktu vypjatého středověkého pojetí papežské teokracie.

Stejně dobrý dojem vyvolává způsob, jaký diplomant čtenáři předkládá svoje závěry. Jeho líčení se opírá o dobrý, výrazově názorný styl, který je na mnoha místech oživen ilustrujícími ukázkami z pramenů, citovaných v originální, tedy latinské podobě, což v současných diplomových pracech není obvyklé. To má ovšem i svoji druhou, méně příznivou stránku, která na některých místech činí obsah textu (např. str. 25, odstavec druhý), přístupný jen dobrému znalci latiny, jakých dnes není již mnoho.

Metodicky se práce opírá o literaturu, kterou diplomant využil snad až příliš svědomitě, nejen pokud jde o její obsahové teze, nýbrž i pokud jde o její heuristická východiska.

Práce působí celkově dobrým dojmem. Svědčí o diplomantově schopnosti shrnout získané poznatky a i jinak splňuje požadavky kladené na práce podobného druhu.

JUDr. Valentin Urfus, CSc.
Praha, 14. duben 1987

Příloha 2: Byl hrabě Špork skutečně kacířem?

Ignác Antonín Hrdina

Na téma problému, zda Špork, souzený za kacířství ve skutečnosti byl či nebyl kacířem, jsem měl v dubnu roku 2011 v Praze přednášku pro členy Společnosti přátel starožitností. Následně byl její text publikován v Časopisu Společnosti přátel starožitností, roč. 121 (2013), č.2, s. 112-124

Úvodem

Počátkem února roku 1730, tedy v roce, na nějž Gottfried Wilhelm Leibniz předpověděl příchod nového království,¹⁹⁵ byla na říšského hraběte Františka Antonína Šporka (1662-1738) podána veřejným žalobcem, královským fiskálním ředitelem Janem Františkem Blovským, žaloba obviňující jej mimo jiné z trestného činu kacířství a jeho šíření.

Když se řekne kacíř, vybaví se nám většinou vyobrazení mistra Jana Husa, přivázaného ke kůlu ha hranici na břehu Rýna u Kostnice, na hlavě s potupnou kacířskou čepicí s nápisem „arcikacíř“ a třemi čerty, kteří se perou o odsouzenčovu duši. To je ovšem představa, která se příliš nekryje s urozeným kacířem na Kuksu. Fenomén kacířství je doposud pro nedostatek znalostí potřebných faktů často desinterpretován – ostatně persekuce kacířství v dějinách křesťanstva nepředstavuje žádnou konstantu, nýbrž spíše vývojovou řadu, na jejímž samém téměř konci stojí právě hrabě Špork; teprve bezprostředně následující osvětenství s kacířstvím jakožto právně relevantním fenoménem definitivně skoncovalo.

V tomto článku¹⁹⁶ tedy bude nejprve vymezen pojem kacířství jako kanonického deliktu i jako trestného činu stíhaného státní mocí. Následně bude nastíněn stav katolické dogmatiky v době, kdy hrabě žil, a hlavní tehdejší teologické proudy, které byly s oficiální věroukou v rozporu. Konečně (a zde leží těžiště tohoto článku) bude s touto normou porovnán Šporkův teologický profil a zjištěno, nakolik Šporkova víra byla s katolickým dogmatem konformní či nikoliv; zda hrabě byl skutečně kacířem, nebo zda byl osvěceným křesťanem, který o několik staletí předběhl svou dobu.

Špork bývá za kacíře (zvláště jansenistu) označován běžně, a to v českém (řádoby husitském) prostředí ne bez určité dávky uznání. Už teď lze konstatovat, že jde o jeden z mýtů, které se kolem nepochybně charismatické Šporkovy osoby za staletí utvořily, stejně jako pověra o jeho údajném zednářství, o jeho pronásle-

195 K tomu srv. HEER, Friedrich, *Evropské duchovní dějiny*, Praha 2000, s. 572

196 Ten využívá častěji textů a materiálů z publikace HRDINA, Ignác Antonín a KUCHAŘOVÁ, Hedvika, *Kacířský proces s hrabětem F.A.Šporkem*, Ostrava 2011 (v tisku), v dalším textu článku už nebude na tuto publikaci odkazováno.

dování inkvizicí nebo o jeho filantropii zejména ve vztahu k poddaným. Cílem toho článku je vnést trochu světla do otázky, která se objevuje v jeho nadpisu.

Znalost biografických údajů ze života hraběte Šporka se zde předpokládá a není problém si ji opatřit. V našem českém prostředí mám na mysli zejména vynikající a dobře přístupnou monografii Pavla Preisse *František Antonín Špork a barokní kultura v Čechách*,¹⁹⁷ která je druhým, rozšířeným a přepracovaným vydáním knihy téhož autora *Boje s dvojhlavou saní; František Antonín Špork a barokní kultura v Čechách*.¹⁹⁸

Pojem kacířství

Slovo „kacíř“ (v češtině též „bludař“) je českým ekvivalentem z řečtiny pocházejícího latinského slova *haereticus* a je etymologicky odvozeno od středověké kacířské sekty zvané „kataři“ (řecky „čisti“). Také v němčině se od 12. století stále častěji mluví místo o herezi o kacířství (Ketzerey) a místo o hereticích o kacířích (Ketzler).

Řecké slovo *secta*, původně znamenalo mimo jiné „volbu“ či „výběr“, nějaký vědecký, náboženský nebo politický názor. V tom smyslu je v Novém zákoně (ovšem ze strany Židů) takto označována křesťanská církev – „secta Nazarenorum“ (Skutky apoštolů 24,5). Tam už nabývá slovo hereze pejorativního významu vydělování se z předepsané synagogální/církevní disciplíny. Běžně v tomto smyslu užívá výrazu hereze ve svých listech antiochenský biskup sv. Ignác, odsouzený a popravený za císaře Trajána někdy po roce 113.

Kacířství (hereze, bludařství) svým způsobem patří ke křesťanské církvi, je tak staré jako ona a také jen křesťan se může kacířství *strictu sensu* dopustit; *lato sensu* lze o herezi (přesněji však o heterodoxii) hovořit i u judaismu či islámu. Znamená-li totiž hereze/kacířství odchylku od věroučné normy (od věroučného *paradigmatu*-dogmatu), pak je hereze pojmově vyloučena u takových náboženství, která žádný věroučný normativní systém neznají (budhismus, hiduismus...). V Kodexu kanonického práva, vyhlášeném papežem Benediktem XV. roku 1917, je za kacíře (*haereticus*) považován každý, „kdo po přijetí křtu, zachovává si jméno křesťana, zarputile popírá některou z pravd, jež je nutno věřit božskou a katolickou vírou, anebo ji bere v pochybnost“ (kán.1325 § 2), přičemž vírou božskou a katolickou je podle tohoto zákoníku třeba „věřit vše to, co je obsaženo v psaném nebo ústně podaném slově Božím a co církev jako Bohem zjevené předkládá k věření ať slavnostním rozhodnutím, ať rádným a všeobecným učitelstvím“ (kán.1323 § 1).

Křesťanský starověk se různými herezemi jen hemžil. V mnoha případech to bylo důsledkem jiného pojetí filosofie než té řecké klasické, v jejichž kategoriích se vyjadřovalo i katolické (ortodoxní) vyznání víry, přijaté v hrubých rysech na prvním ekumenickém sněmu v řecké Nikáji (Niceji) roku 325. Politicky nejvýznamnější starověká hereze, nazvaná po svém zakladateli knězi Áriovi arianismem a upírající Ježíši Kristu věčné bytí (a tím i pravé božství), se ujala jako státní náboženství

197 Nakladatelství Paseka, Praha – Litomyšl 2003.

198 Nakladatelství Vyšehrad, Praha 1981.

v mladých germánských státech a zevnitř ohrožovala křesťanství v samých jeho kořenech, když teprve Chlodvíkův katolický křest v Remeši (snad kolem roku 496) tento vývoj u Franků zvrátil.

Ve středověku (cca od 12. století) se pojem kacířství zhruba kryje s lidovými náboženskými hnutími vesměs proticírkevního charakteru (albigenští, valdenští, kataři...), která se v Evropě začala téměř lavinovitě šířit. Jestliže do té doby byly hereze převážně doménou teologů, pak v této době zachvátily široké lidové masy a dávaly vznik nepokojům až i náboženským válkám. Ovšem také učení západní reformace, která propukla v 16. století v Německu, bylo ze strany katolické církve označováno jako kacířství a její čelní představitelé s doktorem Martinem Lutherem v čele jako kacíři.

V řadách barokní šlechty u nás bylo ojedinělým jevem, aby se někdo z jejich příslušníků o problematiku herezí a kacířských sekt hlouběji zajímal. To byl ovšem případ právě hraběte Šporka, který zadal pravděpodobně svému dvornímu básníkovi Gottfriedu Benjaminu Hanckemu vypracování spisu, tepajícím nedokonalosti duchovenstva nejen v křesťanství (a nejen v katolické církvi), ale i v jiných náboženstvích; Hancke tak učinil v rozsáhlém (a ovšem i rozvrklém) díle *Herkommannus Clericorum*,¹⁹⁹ které – mimo jiné – obsahuje mnohdy i velmi podrobný popis různých herezí od starověku až po Šporkovu současnost.

Kacířství jako trestný čin

Je prastarou a křesťanství daleko předcházející myšlenkou, že náboženství může představovat také silný jednotící prvek společnosti – že tedy může mít i významný politický vliv. Toto poznání se promítalo do praxe různým způsobem – podle charakteru té které společnosti i toho kterého náboženství. Také římské impérium, v jehož obvodu se zrodila katolická církev, s ním pracovalo – jinak než za republiky, kdy staré římské náboženství bylo pojátkem uvnitř římské rodiny či kmene i mezi nimi navzájem, jinak za císařství, kdy státem nařízený kult císaře nevyžadoval žádnou víru a představoval pouhé vyjádření loajality s impériem náboženskými formami. Ovšem i tento ryze kultovní úkon byl pro jednotu říše považován za velmi významný, takže jeho denegace křesťanskou církví byla minimálně od poloviny 3. stol. (od císaře Decia) prevalentním důvodem krvavé persekuce křesťanů. Jinak, nicméně *mutatis mutandis* obdobně, tomu bylo následně za křesťanských císařů. Ti také postřehli úžasnou jednotící sílu skrytou v křesťanství, která

199 Plným názvem: Herkommannus Clericorum, oder Kürzliche Beschreibung derer hauptsächlichen Fehler und Missbräuche welche guten Theils unter denen Geistlichen Personen, der vornehmsten Länder und bekanntesten Religionen eigeschlichen, auch mit der Zeit unter denenselben zu einem üblichen Herkommen erwachsen sind. Zwischen einigen vertrauten Cavalieren diskursive abgehandelt, hernachmals aber auf Ersuchen guter Freunde zum Druck übergeben. Amsterdam, Bey Dominico von Kreutz zu finden. 1729. V překladu: Herkomanus duchovních neboli stručně popsání oněch hlavních chyb a zneužívání, jež se do značné míry vplížila mezi duchovní osoby těch nejvýznamnějších zemí a nejznámějších náboženství, a jež také postupem doby přerostla v obvyklý zvyk. Pojednáno v rozhovoru několika důvěrných kavalirů, poté však na žádost dobrých přátel dáno do tisku. Amsterdam, k nalezení u Dominika od Kříže. 1729.

by se stala novým pojítkem pro římské občany, když ta stará pojítka už přestávala fungovat. Proto bylo křesťanství roku 380 ediktem *Cunctos Populos* císařů Graciána a Theodosia I. *Ad populum urbis Constantinopolitanae* prohlášeno za státní náboženství a nekřesťané označeni za dementní a šílené („dementes vesanosque“). Proto také útoky proti jednotě (i věroučné) tohoto křesťanství římský stát chápal – a následně i trestal – jako útoky proti samé moci státní. Prvním kacířem, který byl ještě koncem 4. století popraven státní mocí, byl roku 385 gnostik Priscillián.

A tento trend trval s různým stupněm intenzity i za dalších evropských vládařů: za franckých panovníků, za německých (ale i jiných) králů a středověkých římských císařů. Uplatňoval se dokonce i po reformaci, která znamenala takřka úřední konec disciplinární i věroučné jednoty křesťanského Západu: po augsburském míru (1555), který zemským výsostem přiznal vůči poddaným „jus reformandi“, dbala (mírně řečeno) protestantská knížata vesměs stejně důsledně jako katolická na konfesní jednotu svého území.

Těmito katolickými zeměpány, kteří si v následujícím století po skončení třicetileté války sjednotili obyvatelstva své mnohonárodní monarchie na bázi katolicismu jakoby vepsali do štítu, byli Habsburkové. V Čechách byl obligatorní a výlučný katolicismus zakotven v pobělohorském zemském právu – v *Obnoveném zřízení zemském* z roku 1627: „Pročež nařizovati a tomu chtíti ráčíme, aby netoliko nad tím, co jsme jak ve věcech, náboženství se dotýkajících, od času Nám od Pána Boha propůjčeného vítězství, v tomto dědičném království Našem skrze rozličné resoluce milostivě nařídili, stále a pevně držáno (...). A všickni ti, kteřížby na nětco takového nastupovati a tím znovu hýbati chtěli, za zjevné rušitele obecného pokoje ipso facto anebo tím samým skutkem jmíni a držáni byli, čest, hrdlo i statek ztratili. Jakož pak také napotom žádný do země anebo měst, lečby našeho svatého katolického náboženství byl, přijat býti nemá.“²⁰⁰

Základní trestněprávní normou stíhající trestný čin kacířství (Ketzerey), která platila i ve Šporkově době, byl trestní zákoník císaře Josefa I. (tzv. *Constitutio Criminalis Josephina*) vyhlášený roku 1707; ten už měl skutečně obecnou platnost bez ohledu na stavovskou příslušnost – platil tedy i pro šlechtu, třebaže v některých věcech (např. v družích trestů) postupoval diferencovaně s ohledem na právní status obžalovaných:²⁰¹ „Kacířství, jímž se rozumí omyl ve věcech víry spojený se zatvrzelostí, by patřil sice (...) vlastně k duchovnímu soudu, nakolik by však šlo o deklarované a veřejně zavržené kacířství, které Jeho Veličenstvo vždycky považovalo *pro Crimine contra Statum*, tehdy musí být také ze strany světských soudů podle váhy okolností, svedení ostatních osob, *ob perturbatam tranquillitatem publicam* a tím snad postavší nebo i jen možné vzpouře, proti takovým šířitelům falešného učení nastupováno hrdelním nebo jinými tělesnými tresty.“²⁰²

200 Převzato z: Uherského a Českého Krále Jeho Milosti Ferdinanda Druhého Obnovené Právo a Zřízení Zemské Dědičného Království Českého, s.1, 1627, Čl. A 23.

201 VOJÁČEK, Ladislav, SCHELLE, Karel, KNOLL, Vilém, České právní dějiny, Plzeň 2008, s.406

202 Čl. 19 § 2 trestního zákoníku císaře Josefa I. – *Constitutio Criminalis Josephina*. Přeloženo z: JAKSCH, Peter Karl, *Gesetzlexikon im Geistlichen, Religions- und Toleranzfache, wie auch in Güter-Stiftungs-Studien und Zensursachen für das Königreich Böhmen von 1601 bis Ende 1800*, III, Praha 1828, s.288n.

A byl to právě Šporkův současník Karel VI., který mezi ostatními habsburskými císaři vynikl protikacířskými opatřeními jak exekutivní a soudní, tak také legislativní povahy. Za jeho panování pronásledování kacířů (i těch českých) paradoxně kulminovalo, aby po jeho smrti v období tzv. osvícenského absolutismu prakticky zcela ustalo.

Od třináctého století vznikaly rozhodnutím papežů (zejména Řehoře IX.) tzv. inkviziční soudy, které tam, kde byly zřízeny, kacíře nejen vyhledávaly, nýbrž i soudily. To však zdaleka nebylo všude. Obvyklá dělba práce mezi církevní a světskou mocí vypadala tak, že církevní soud kacíře soudil a ukládal kanonické tresty, zatímco ono pověstné „světské rameno“ (*brachium saeculare*) zasahovalo zásadně jen v případech jejich zatvrzelosti. Tak tomu bylo zásadně i v podunajské monarchii za Šporkova života až do počátku dvacátých let osmnáctého století. Ale právě za panování Karla VI. došlo ke změně, která se neobešla bez dramatického téměř, bohužel však velmi málo známého konfliktu císaře s pražským arcibiskupem Ferdinandem Khuenburgem,²⁰³ když se pražský apelační soud začal vměšovat do výsledků prováděných metropolitním církevním soudem. A když dokonce tento soud v jedné kauze vyslovil (na místo kompetentního církevního soudu) kanonický trest, kníže-arcibiskup, který to nepochybně právem považoval za zasahování do pravomoci kanonického soudnictví, jednak deklaroval nad prezidentem apelačního soudu hrabětem Kokořovským a jeho dvěma asesory, pánem von Hoch a doktorem Řeháčem, počátkem roku 1721 samočinnou exkomunikace, do níž tito funkcionáři *ipso facto* upadli jako narušitelé církevního soudnictví, jednak na protest proti této praxi sistoval činnost církevních soudů v kacířských kauzách, nakonec se však arcibiskup musel císařově vůli podřít. Ten vydal v srpnu roku 1721 pragmatiku *Modus inquirendi contra Haereticos*²⁰⁴ obsahující procesní pravidla při vyšetřování kacířů a vymezující podíl světských a církevních justičních orgánů na něm, tedy apelačního soudu a konsistoře. Pragmatika byla doplněna třemi dalšími reskripty z let 1723 a 1725. Konečně byla na samém konci roku 1725 přijata i hmotněprávní úprava stíhání deliktu kacířství,²⁰⁵ která se – oproti Josefině – vrací k diferencované trestněprávní úpravě podle jednotlivých stavů a za zjištěnou herezi stanoví zejména pro případ zatvrzelosti velmi tvrdé tresty (od nucených prací přes relegaci a galeje až po trest smrti stětím).

Taková byla právní úprava stíhání a trestání kacířství v Čechách v době, kdy z něj byl obžalován hrabě Špork.

Norma: katolické dogma ve Šporkově době

203 Tento konflikt je podrobně popsán v publikaci: GINDELY, Anton, Die Prozessierung der Häretiker in Böhmen unter Kaiser Karl VI., Praha 1887 (otištěno též in: Rozpravy třídy pro filosofii, dějepis a filologii královské české společnosti nauk z roku 1887-1888, řada VII., svazek 2, Praha 1888. S.4). Gindely čerpal především z deníku arcibiskupova zповědníka, polského jezuitu P.Maximiliána Větrovského, SJ.

204 Jde o patent ze dne 27.X.1721.

205 Jde o geberniální patent ze dne 29.I.1726.

Aby bylo možné komparací zjistit, zda se hrabě Špork odchýlil od věroučné normy (*ab norma*) a zda tedy skutečně byl kacířem, je na tomto místě třeba tuto normu alespoň v hrubých rysech načrtnout – jinak řečeno: ukázat stav vývoje dogmatu ve Šporkově době. K tomu je zapotřebí vrátit se poněkud do minulosti, konkrétně do 16. století.

Obecně lze konstatovat, že na počátku tohoto století byla katolická dogmatika ustálená a – alespoň pokud jde o nejdůležitější (tzv. centrální) dogmata – zásadně uzavřená, třebaže ne každá pravda víry byla slavnostním způsobem vyhlášena na nějakém všeobecném koncilu. Na rozdíl od prvních osmi koncilů, konaných v průběhu prvního tisíciletí na křesťanském Východě, se západní koncily druhého tisíciletí zabývaly ne tak dogmatickými, jako většinou disciplinárními záležitostmi. To platilo i o posledním ekumenickém sněmu před vypuknutím reformace, zasedajícím v letech 1512 – 1517 v římském Lateránu.²⁰⁶

Situace se ovšem změnila s vystoupením reformátorů a s postupnou radikalizací jejich učení – od oprávněných požadavků na reformu církve *in capite et in membris* přes hlásání ospravedlnění na základě pouhé víry (*princip sola fides*) až po odvrhnutí většiny svátostí a některých knih Pisma, zejm. Starého zákona²⁰⁷ – mezi jiným i dvou knih Makabejských, jejichž kanonicitu měl údajně Špork podle žaloby popírat. To vše mělo za následek, že v době, kdy byla ztracena vnější jednota křesťanského Západu, bylo nezbytné zabezpečit alespoň vnitřní jednotu katolické církve, ta měla spočívat na jednotné církevní disciplíně a pochybnosti nevbuzující věrouce. Tato úloha připadla všeobecnému sněmu, který – po strastiplných přípravných jednáních – nakonec zasedal v severoitalském Tridentu (a přechodně i v Boloni) v letech 1545 – 1563.

Tridentský sněm (tak jako ostatně žádný před ním ani po něm) nepřinesl nějakou novou nauku, nýbrž formuloval a slavnostně definoval to, co až doposud církev věřila a vyznávala, co však reformace zpochybnila. Stačí listovat sněmovními nálezy.²⁰⁸ Jednání se netýkala dogmatického materiálu, který byl obsahem nicejsko-cařihradského vyznání víry, jež ostatně uznávaly i církve vzešlé z reformace (tedy zejména centrálních trinitárních a kristologických dogmat); na pořadu naproti tomu byly (odhlédneme-li od disciplinárních dekretů *de reformatione*): vymezení závazného seznamu inspirovaných knih Pisma Starého i Nového zákona (v rozsahu širšího, řeckého kánonu), nauka o prvotním hříchu, šířícího se plozením; s ní související doktrína o ospravedlnění, k němuž nestačí pouhá víra u předurčených křesťanů, nýbrž které vyžaduje i spolupráci svobodné (třebaže prvotním hříchem narušené) lidské vůle; pojednání o svátostech obecně (původ bezprostředně Ježíšovým usta-

206 Na tomto tzv. pátém lateránském koncilu byla (19. XII. 1513) vyhlášena jediná dogmatická definice proti filosofovi Petru Pomponazzimu, a sice že individuální lidská duše je nesmrtelná, JEDIN, Hubert, Malé dějiny koncilů, Praha 1990, s. 61.

207 Jde o sedm knih, které katolická církev i církve východní považují (v souladu s řeckým kánonem) za kanonické, avšak církve vzešlé z reformace jim (v souladu s hebrejským kánonem) inspiraci upírají, označující je za tzv. apokryfa. Martin Luther ovšem původně zasáhl i do kánonu Nového zákona, když z něj – jako „slaměnou“ epištolu (Strohepistel) – vyřadil List Jakubův, který nekonvenoval s jeho učáním o ospravedlnění na základě pouhé víry.

208 K nim např. PETZ, Franz (ed.), Des heiligen ökumenischen Concils von Trient Canonen und Dekrete..., Passau 1877. Český překlad: HRDINA, Ignác Antonín, Dokumenty tridentského koncilu, latinsky text a překlad do češtiny, Praha 2015.

novením, jejich taxativní výčet v počtu sedmi) i jednotlivě: o eucharistii, v níž je pravdivě, skutečně a podstatně přítomen Ježíš Kristus (zde je podána i nauka o tzv. předpodstatnění – transsubstanciaci, o přijímání pod jednou způsobou a o přijímání dětí) a o svátosti smíření jakožto základní podmínce odpuštění těžkých hříchů; dále nauka o očistci, o správném uctívání svatých (a zavržení pověrečných praktik) a konečně „horká“ odpustková doktrína. Vedle příslušných dekretů a kánonů je koncentrovaným výstupem věrouky stanovené na tomto koncilu tzv. tridentské vyznání víry, jehož složení požadovala po hraběti Šporkovi trestní žaloba.

To, že na tridentském sněmu došlo k určité záměrné petrifikaci katolické dogmatiky, mělo své světlé i stinné stránky. Mezi ty světlé patřila nepochybně jistota, kterou koncilní nálezy dovnitř katolické církve vnesly. Po tridentinu odpadl důvod k pochybnostem, které u věřících mohly stran některých věroučných otázek tu a tam vyvstat. Koncilní otcové, odvolávající se – zřejmě právem (to by mohl podepsat i William z Ockhamu) – na asistenci Ducha svatého, učinili z katolické víry vnitřně koherentní a téměř logicky uspořádaný bezrozporný systém, který jistě přivítali všichni, kteří přistupovali k víře převážně z racionálních pozic. V reakci na jednostranné reformační zdůrazňování milosti (*sola gratia*) při ospravedlnění člověka na úkor svobodné lidské aktivity akcentoval koncil význam svobodné konaných lidských skutků, jichž je lidská vůle schopna navzdory narušení dědičným hříchem. Že to s sebou přinášelo riziko vnášení „principu zásluhovosti“ do křesťanského náboženství je nasnadě. To vše samo o sobě ovšem málo uspokojovalo ty z křesťanů, kteří toužili po hlubším vnitřním prožívání skutečnosti víry; kteří více než na rozum sázeli ve věcech víry na cit; kteří spíše než od svých výkonů očekávali vykoupení od Boží milosti. A právě zde je třeba hledat kořeny potridentských heterodoxních směrů: jansenismu a kvietismu, z nichž byl obviňován i pán na Kuksu.

To, co bylo právě řečeno o potridentském vývoji v katolické církvi, paradoxně platí – *mutatis mutandis* – i pro tehdejší dvě hlavní denominace vzešlé z reformace: pro kalvinismus a luteranismus. A tak také ony velice rychle vytvářejí své ortodoxní věroučné systémy, které si co do strnulosti nezádaly s tím katolickým, a to tím spíše, že při absenci církevního magisteria hrozilo, že se víra otců reformace roztrhne (či spíše rozplizne) do konců neberoucích náboženských směrů. A tak není divu, že i na půdě německého protestantismu vyrůstá heterodoxní směr, který postupem doby navzdory počátečnímu pronásledování takřka ovládl německý luteranismus a který – jako „rodný bratr“ katolického kvietismu²⁰⁹ – vstoupil do dějin dogmatu pod označením pietismus. Také z něj byl hrabě Špork obviňován.

Než přistoupíme k šetření, zda tomu tak bylo právem, přiblížme si v co největší možné stručnosti ony pojmy jansenismu, kvietismu a pietismu, které hrály významnou roli i ve Šporkově kacířském procesu.

Myšlenkový náboženský reformní směr zvaný jansenismus je odvozován od lovaňského profesora a pozdějšího biskupa v Ypern Cornelia Jansena (1585 – 1638), třebaže ten byl vzdálen tomu zakládat nějaké hnutí, tím méně neortodoxní. Jeho kniha *Augustinus*,²¹⁰ v níž Jansenius navazuje na názory svého lovaňského

209 Heer (op.supra cit., s. 360) v této souvislosti mluví o „alianci katolického kvietismu s protestantským pietismem“.

210 Celým názvem *Augustinus sive doctrine St. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina* („Augustin neboli učení sv. Augustina o zdraví, nemoci a léku pro lidskou přirozenost“).

kolegy Michaela du Bay-Baiuse (rovněž církvi odsouzeného), byla Římem (papežem Innocencem X.) roku 1653 odsouzena pro „pět vět“, které údajně měla obsahovat a které – snad – měly útočit na lidskou svobodu v rozhodování se v jednání – to vše v rozporu s učením církve, jež bylo tehdy reprezentováno jezuitským molinismem (proto bývá jansenismus někdy vulgárně ztotožňován s antijeuitismem). Janseniovými myšlenkami, které byly navíc následně silně zpolitizovány, žil (až do svého zrušení francouzským králem Ludvíkem XIV. a následující demolice stavby roku 1710) i slavný klášter Port-Royal de Champs nedaleko Paříže v čele s neméně slavnou matkou Angelikou.

Nelze se zde zabývat teologickými problémy, které spor „jansenistů“ (mnohdy jen takto ocejchovaných) a jezuitů (zdaleka ne vždy tak teologicky jednotných) provázely. Za cenu značného zjednodušení lze konstatovat, že jádrem jansenistického učení bylo přesvědčení, že Boží milosti nelze odporovat, a jansenismus byl určitým střechovým označením pro katolické křesťany, kteří se ve strachu o svou spásu spoléhali jen na Boží milost, čímž zcela anulovali význam lidského jednání pro spásu, ačkoliv – poněkud paradoxně – hlásali nutnost toho nejpřísnějšího mravního rigorismu a askeze. Tato souvislost není dána logikou, ale psychologíí²¹¹ – do nebeské slávy se u jansenistů nevstupovalo slavobránou po dobře prožitém životě (jako u jezuitů), nýbrž v prachu po kolenou a s nejistotou až do poslední chvíle. Člověk se sice nemůže odchytil od svrchované Boží milosti, to mu však zdaleka nezaručuje Boží království. A protože tak lidské skutky nejsou pro věčnou spásu nijak příliš relevantní, obracejí se „jansenisté“ zákonitě do nitra křesťana – jediné tam, v lidském srdci, lze připravit půdu pro přijetí Boží milosti. Je jen konsekventní, že tímto ztrácejí na významu vnější církevní instituce (liturgie a obřady vůbec, svátosti, pouti, procesí, úcta svatých...), ano i vnější (viditelná) a hierarchií reprezentovaná církev sama. Souvislost s některými aspekty učení reformátorů je zde evidentní. A je velmi pravděpodobné, že právě to (a nikoli subtilní otázky kolem svobody lidského jednání ve vztahu k milosti) imponovalo Šporkovi na jansenismu nejvíce. Bylo to ovšem v době, kdy jansenismus – v podobě 101 teze francouzského oratoriána Paschasia Quesnela – byl definitivně odsouzen bulou papeže Klementa XIII. *Unigenitus* ze dne 8.IX.1713²¹² (tato bula byla potvrzena ještě další bulou téhož papeže *Pastoralis officii* ze dne 28.VIII.1718).

Určitá interiorizace náboženského života, která je nesporně zřetelná v jansenismu, ho činí příbuznými s dalším křesťanským hnutím v rámci katolické církve, spojeným se jménem aragonského teologa Michaela de Molinos (1640 – 1696). Cesta člověka k Bohu spočívá podle Molinose v dokonalé pasivitě (*quies* – odtud název „kvietismus“) člověka, která Bohu umožňuje jeho spásné jednání. „Přirozená činnost je nepřítelkyní milosti a zabraňuje činnosti Boží i opravdové dokonalosti, protože Bůh chce být činný v nás bez nás“²¹³ – to je jedna z nosných tezí jeho stěžejního spisu *Duchovní vůdce (Geistlicher Wegweiser)*, vydaného poprvé roku 1675 (vydal

211 Viz KADLEC, Jaroslav, *Církevní dějiny IV. Od sněmu tridentského do konce 19. století*, Praha 1973, s. 56.

212 Např.in: DENZINGER, Henrico, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau 1913, čl. 1351 nn., český překlad Paschasiových tezí in: Hrdina, Kuchařová, *Kacířský proces...*, s. 166 – 175.

213 Denzinger, op.supra cit., čl. 1224.

ho i hrabě Špork). Mysticizující kvietismus (obdobně jako jansenismus) nepředstavoval žádné vnitřně koherentní učení, vycházel ze středověké (zvláště Taulerovy) mystiky a z hnutí „moderní zbožnosti“ (*devotio moderna*), v Čechách zastoupeného zejména převorem roudnického augustiniánského kláštera (a životopiscem pražského arcibiskupa Jana z Jenštejna) Petrem Klarifikátorem. A tak takto jansenismus, tak také kvietismus očekával spásu člověka bezprostředně od působení Boží milosti – tedy bez zprostředkování církve, a to jak katolické, tak každé jiné „úřední“ církve, aniž by přitom vytvářel vlastní sektu. Jedině v tomto smyslu se kvietismus jeví jako určité „nadcírkevní“ hnutí, které ovšem se současným ekumenismem nemá nic společného – daleko víc se blíží náboženskému indiferentismu. Není proto divu, že i kvietismus byl nejprve dekretem římské kurie ze dne 28.VIII.1687 a krátce poté i konstitucí papeže Innocence XI. *Caelestis Pastor* ze dne 19.XI.1687 odsouzen jako učení „kacířské, podezřelé, chybné, pohoršlivé, rouhačné, urážející zbožné uši, opovržlivé“ apod.²¹⁴

Touha po vnitřním prožívání křesťanské víry nezávisle na vnějších „pomůckách zbožnosti“ se neomezovala jen na katolickou církev. Od 17. století se uvnitř německé luterské církve objevuje směr, který staví pyšný lidský rozum do kontrapozice s věřícím srdcem a racionální (či spíše zracionalizovanou) vírou s vírou citovou až iracionální. Proti zbožnosti založené na „náboženských výkonech“ staví prostou zbožnost (*pietas* – odtud název pietismus) a lásku k bližnímu, která je důležitější, než účast na bohoslužbách. Počátky tohoto hnutí jsou spojovány se Šporkovými současníky Jakubem Spenerem (1635 – 1705) a Augustem Hermanem Franckem (1663 – 1727), kteří – zcela v duchu svého přesvědčení o účinnosti bliženské lásky – založili sirotčinec v Halle an der Saale. Mezi významné představitele této protestantské spirituality patří rovněž Šporkův oblíbený autor, kalvínský teolog a kazatel a poté sochař Pierre Poiret (1646 – 1719). Toho, kdo je blíže seznámen s tehdejšími poměry, nepřekvapí, že pietismus byl ze strany luterského státního církevnictví v Německu pronásledován se stejnou důsledností a urputností, jako jansenismus a kvietismus ze strany římské kurie a katolické státní moci.

Odchýlil se Špork od normy?

Zaměříme nyní svou pozornost na to, zda se hrabě Špork od této normy odchýlil a zda tedy jeho víra byla ab-normální, tj. zatížená herezí. Byl skutečně onou „nemocnou ovčí“ (*morbida ovis*) ve stádu královehradeckého biskupa Košína?²¹⁵ Vyděme přitom z toho, z čeho byl Špork počátkem roku 1730 u Většího zemského soudu v Praze v souvislosti s kacířstvím a jeho šířením obžalován; a abstrahujme od toho, že kacířství a šíření kacířství znamenaly v jeho době dvě odlišné skutkové podstaty trestných činů, přičemž Špork byl (díky obratné excepci svého advokáta)

214 Ibid., čl. 1221 – 1288.

215 Tak ho tento biskupa nazval v dopise svému metropolitnímu arcibiskupu Khuenburgovi ze dne 26.II.1726 (viz NEUMANN, Augustin, Prostonárodní náboženské hnutí dle dokladů konsistoře královehradecké. Část první: Doba tak zvaného temna do roku 1740, Hradec Králové 1931, s.146nn).

souzen jen za šíření kacířství, nikoliv za kacířství jako takové – na profil jeho ortodoxie či heterodoxie to nemá vliv.

Fiskální žaloba Jana Františka Blovského ze dne 9. února 1730²¹⁶ viní hraběte obecně, že „upadl do různých kacířských, částečně luterských, kalvínských a synkretistických bludů“, že rozšiřoval tisky „proti uctívání Božích světců, proti římskokatolickému obřadu a duchovenstvu“ a že zpochybňoval kanonicitu Makabejských knih. Problémem je, že žaloba odkazuje *in concreto* na četné přílohy, které se ovšem – na rozdíl od žaloby samé – s největší pravděpodobností nedochovaly, je tedy třeba vypomoci si z jiných zdrojů.

Už dlouho předtím, v bratislavském reskriptu Karla VI. ze dne 19.V.1712, jímž se nařizovalo šetření ve věci tištění necenzurovaných knih ve Šporkově lyské tiskárně, je hrabě obecně obviněn, že dává tisknout traktáty, jež jsou „ovlivněny římskokatolickou církví odsouzenými sektářskými bludy“, konkrétně jsou zmiňovány jen Poiretovy *Pravé zásady, podle nichž mají být křesťansky vychovávány děti* – tyto zásady prý jsou schopny „vést mládež pro *quietismo* a samu mládež nabádat a svádět k zanedbávání a pohrdání svátostmi.“ Když bylo téhož roku Šporkovi nařízeno uzavření lyské tiskárny, jako důvod se mimo jiné uvádělo, že se v ní tisknou „choulostivé a zakázané urážlivé knížky, kvietistické, pietistické, nanejvýš zvrácené a novou sektou dýchající knihy“.²¹⁷ Tzv. „Dobrohlavovy konsignace“,²¹⁸ tedy stručná pracovní cenzurní hodnocení náboženských knih zabavených hraběti v červenci roku 1729 v rámci tzv. „kukské inkvizice“, některé z těchto knih podezírají z jansenismu („jansenismus redolent“), z quesnelianismu apod.

Sám fakt, že Špork dával tisknout (a to bez nařízené předchozí cenzury) náboženské knihy, jejichž teologické názory nebyly vždycky s oficiální doktrínou katolické církve zcela konformní, ještě není důkazem pro to, že by hrabě tyto jejich názory sám sdílel. Spíše se zdá, že se o ně prostě zajímal. Navíc nálepky jansenismu, kvietismu či pietismu jsou samy o sobě tak mlhavé, že je Špork celkem právem považoval za obvyklé instrumentarium pro „vyrábění kacířů“ (Ketzermacher-Kunst).²¹⁹ Pokud jde jmenovitě o jansenismus, je pravděpodobné, že hraběti imponovala více než doktrinální stránka spíše určitá strohost v projevech mimoliturgické zbožnosti (absence různých „tretků“), nicméně, jak trefně dodává Pekař, „roku 1700, když z římských slavností jubilejního roku přinesl do vlasti 24.000 růženců a ještě větší počet posvěcených medailonů, patrně na tomto stanovisku nestál, ty svěcené růžence a medailony patřily jistě k „tretkám“, jimiž se šlo rychleji k spasení jezuitskou „cestou sametovou“ na rozdíl od jansenisty doporučované „cesty kamenité“, daleké, předaleké cesty mezi hříšnou malostí lidskou a nezměř-

216 NA Praha, fond Úrad desk zemských, Desky zemské menší, kniha č. 215, fol. A28-B6

217 „...eitele und verbotene famosí libelli, Quietistische, Pietistische, höchstverkehrte und eine neue Secte riechende Bücher“ (Herkommannus Magnus, s. 53).

218 Konsignation derjenige Bücher, welche zur Perlustrirung aus den Kukuserschlägen herausgenommen worden sind, den 3. August 1729, tzv. „Dobrohlavovy konsignace“ (6. VIII. 1729), in: RIEGER, Antonín, Beispiel einer Bücherinquisition der königgrätzer bischöfl. Ordinariats vom Jahre 1729, in: Materialien zur alten und neuen Statistik von Böhmen, 10. sešit, Lipsko a Praha 1790, s. 37 – 42.

219 „...jedoch muss man sich nicht wundern, dass dergleichen löbliche Bemühung vor der Quietisterey, Pietisterey und andere vermeinte Sectirerey ausgeschrien wird: Denn dieser gehöret zu der gewöhnlichen Ketzer-macher-Kuns welche auch ihren absonderlichen Herkommannum und uhralten Gebrauch hat“ (Herkommannus Magnus, s. 54).

nou velikostí Boží.²²⁰ Ostatně se zdá, jak si všiml Pekař,²²¹ že o jansenismus se více než sám hrabě zajímala jeho starší dcera Marie Eleonora, která figuruje jako překladatelka ve všech Šporkem vydaných jansenistických publikacích, po její smrti se mezi šporkovskými tisky – až na jednu vyjimku – nic z jansenistických spisů neobjevuje.

Vícekrát je Špork obviňován z náboženského synkretismu (tak např. v dekretu „ad agendum“ císaře Karla VI. ze dne 12. X. 1729, zaslaného místodržitelství).²²² Sotva lze pochybovat o tom, že hrabě byl díky četbě náboženské literatury různé spirituality a různé konfesní proveniencie otevřený i pro jiné než přísně ortodoxní pojetí víry – určitý eklekticismus v těchto věcech mu nelze upřít.

Ze stejného podhoubí vyrůstá i jeho přirozený interkonfesní irenismus a tolerance, jak se k tomu sám přiznává svému životopisci „Siegfriedovi“ – hrabě prý spěje k sjednocení všech křesťanských vyznání. A sotva lze pochybovat o tom, že jeho zájem o protestantismus až jisté sympatie k němu v něm vyvolaly jak kritiku tehdejšího církevního zákazu četby Pisma bez asistence církevní autority, tak pochopení pro přijímání laiků z kalicha.

Jestliže ve výše uvedených případech mohly Šporkovy náboženské názory budit určité pochybnosti, pak nařčení z dalších deliktů proti víře se jeví jako málo opodstatněná. Tak např. Antonín Koniáš o něm v dopisu královehradeckému biskupu Košínovi zmiňuje jeho pohoršlivé výroky v Žirči na adresu individuálního vyznání hříčů, očistce a poutí (to vše prý považuje za nadbytečné – „superfluum“). Kdyby se hrabě o očistci vyjádřil přesněji, tedy nikoli že nauka o něm je nadbytečná, nýbrž že nepatří k centrálním dogmatům, nebylo by možné tomu nic vytknout. Pokud jde o zpověď s individuálním vyznáním hříčů, je doloženo, že hrabě k ní nejen sám přistupoval, ale nutil k tomu (dokonce pod pohružkou peněžitých sankcí!) i své poddané.

Se zpovědí souvisí i jeho názor na odpustkovou doktrínu. Vyjadřoval-li se hrabě ironicky o odpustcích, sotva mu to lze mít za zlé. A nechal-li se ve svém *Hermaakommanovi clericorum* Clamirovými ústy slyšet, že „to jsou nejlepší a nejjistější indulgencie a odpustky, které věřící obdrží od kněze ve zpovědnici, protože tam má prosit Boha o odpuštění hříčů, přislíbit opravdové pokání a polepšení života a pro příště se chránit hříčů,²²³ pak nelze než s tím upřímně souhlasit.

Samostatnou otázkou představuje vztah hraběte Šporka k světcům a k jejich kultu. Žaloba je oprávněná potud, že hrabě ve svých výtvarných kreacích dával směřovat vypodobení světců spolu s tématy zcela světskými – že tedy směřoval *profanum et sacrum*. Je otázkou, zda to bylo činěno skutečně nepřipustným způsobem – vždyť např. tehdy nebylo nic divného, když na zámeckých freskách vedle sebe koexistovaly výjevy z Bible spolu s postavami antické mytologie. Navíc v tomto případě nejde o otázku dogmatickou, nýbrž ryze disciplinární (nebylo tedy možno cho-

220 PEKAŘ, Josef, z duchovních dějin českých. Hrabě František Antonín Špork (referát o knize H. Benedikta, Franz Anton Graf Sporck (1662 – 1738), Wien 1923), in ČČH 29 (1923), s. 183.

221 Tamtéž, s. 182.

222 „...dass obgedachter Graff von Sporck in syncretistischen Principiis stecke...“ (NA Praha, fond Stará manipulace, kart.č. 2026, oddělení S, svazek 13, pořadové číslo 14).

223 „...dass dieses die besten und sichersten Indulgentien und Ablässe wären, welche man von dem Priester im Beichstuhl hohle, da man Gott um Vergebung der Sünden bitten, wahre Buss und Besserung des Lebens versprechen und sich künftighin vor Sünden hüten solle“ (s. 257).

vat se v ní „kacířsky“). Absurdním se ovšem jeví obvinění královského žalobce, že se Špork dopouštěl rouhání vůči světcům (*blasphemia contra sanctos*): doslova stovky světců, které dal vytesat nebo namalovat, svědčí o pravém opaku. Je doloženo, že hrabě měl i své oblíbené světce – sv. Antonína Velikého, svatého Jeronýma nebo vůbec svaté anachorety apod. – to rovněž nekoresponduje s Blovského obžalobou, *a contra factum non valet argumentum*... Jinou věcí je, že Špork byl rezervovaný vůči přebujelému a nejednou excesivní účtům prokazované lidovou zbožností některým světcům až na samu hranici pověry (ne-li někdy i trochu za ní). A jestliže se hrabě ústy svého oficiálního životopisce „Siegfrieda“ vyjádřil v tom smyslu, že očekává spásu více ze Spasitelova milosrdenství než z přímluvy jiných (tedy světců), pak je to dnes jako tenkrát teologicky zcela korektní postoj.

Závěr

Jak bylo už výše řečeno, hrabě Špork, ačkoli byl veřejným žalobcem z kacířství obžalován, díky právní klíčce svého „právního přítele“ doktora Johanna Kocha nakonec Větším zemským soudem za kacířství souzen nebyl. Královskému fisku byla sice žaloba pro kacířství na hraběte „rezervována,“ takže fiskus ji mohl kdykoli znovu samostatně podat, ten však nikdy této možnosti nevyužil. Jakkoli byl tedy Špork souzen a odsouzen za šíření kacířství (*disseminatio haereseos*), otázka, zda sám byl kacířem, nikdy pravomocně rozhodnuta nebyla.

Pokud jsme tuto otázku po téměř třech uplynulých staletích znovu otevřeli, neobešlo se to – z povahy věci – bez rizika určitého anachronismu, že totiž budeme hodnotit minulé události prismatem současné teologie a kanonické legislativy. Z tohoto pohledu se skutečně zdá, jakoby sám II. vatikánský koncil (1962 – 1965) dával hraběcím teologickým názorům v mnohém za pravdu. Tak např. jeho věroučná konstituce o Božím zjevení *Dei verbum* ze dne 18. 11. 1965 konstatuje, že „věřícím křesťanům musí být dokořán otevřen přístup k Písmu svatému“,²²⁴ a nejen duchovní, nýbrž výslovně i laici jsou sněmem (a to dokonce „naléhavě a důrazně“) vybízeni, „aby častým čtením Pisma svatého získali nesmírně cenné poznání Ježíše Krista“.²²⁵

Dekret o ekumenismu *Unitatis redintegratio* ze dne 21. 11. 1964 nejen že styky s křesťany protestantských církví nezakazuje, ale na mnoha místech vybízí k ekumenické spolupráci s nimi a dokonce sídelním biskupům na celém světě doporučuje, aby účast věřících na ekumenické činnosti horlivě podporovali.²²⁶ Konstituce o posvátné liturgii *Sacrosanctum Concilium* ze dne 4. 12. 1963 dala všem biskupům možnost, aby v případech vymezených Apoštolským stolcem povolovali laikům přijímání pod obojí způsobou,²²⁷ a je třeba konstatovat, že následně

224 Čl. 22, Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha 1995.

225 Čl. 25.

226 Čl. 4 in fine.

227 Čl. 55.

vydaný Římský misál²²⁸ ve své úvodní instrukci²²⁹ tyto případy „kalicha pro laiky“ vymežil značně extenzivně. Táž konstituce stanovila, aby byly podstatně zjednodušeny liturgické obřady,²³⁰ jež se už Šporkovi zdály přebujelé a málo srozumitelné. Dogmatická konstituce o církvi *Lumen gentium* ze dne 21.11.1964 přirozeně potvrzuje význam úcty svatých, nicméně upozorňuje, že „pravé uctívání svatých nezáleží ani tak v množství vnějších úkonů, nýbrž v síle naší čínorodé lásky, se kterou hledáme (...) v jejich životě příklad“, a požaduje, aby v této oblasti byla vymýcena nebo opravena všechna „zneužívání, výstřelky nebo nedostatky, jestliže se tu a tam vloudily“.²³¹ Obdobně mluví ostatně již zmíněná konstituce o liturgii, když žádá, aby obrazy svatých byly v kostelech umístěny jen ve vhodném počtu a uspořádání, aby „nevedly k zbožnosti nezdravé“ – to všechno jsou ony „tretky“, které Šporkovi a liturgii vadily. Ve výčtu bychom mohli pokračovat.

Je ovšem z tohoto výčtu patrné, nejedná se o jen o záležitosti dogmatické (a jen proti nim může směřovat hereze), nýbrž i disciplinární povahy. Že se za téměř tři sta let značným (byť nikoli podstatným) způsobem změnila církevní disciplína (tedy kanonickoprávní úprava) je nasnadě a je to pochopitelné. Ale třebaže se nezměnila ani ona pověstná iota na dogmatech samých, jež byla ve Šporkově době už definována, přesto lze za cenu nutného zjednodušení říci, že se ve společenství církve změnilo a *per divinam inspirationem* i prohloubilo jejich chápání.

To ovšem znamená, že to, co je dnes pojímáno jako samozřejmost, mohlo být ve Šporkově době podezřelým z hereze. Demonstrujme to na jediném (a to typicky „českém“) příkladu: pokud by dnes někdo plédoval za zcela neomezené přijímání z kalicha pro laiky, bylo by to posuzováno jako jeho iniciativa *de lege ferenda* (a také skutečně jde o otázku disciplinární povahy) a nikoho by nenapadlo podezírat takového člověka z eucharistického bludu. Jinak tomu bylo přirozeně ve Šporkově době, kdy (díky reformaci) obžívala tzv. *haeresis Bohemorum*, hlásající tezi teologicky polovzdělaného Jakoubka ze Stříbra, že totiž jen přijímání pod obojí způsobou (*sub utraque specie*) je plnohodnotnou účastí na eucharistii, jak si Ježíš přál.

Je tedy obtížné a dnes už vlastně nemožné předvídat, jak by tehdejší soud církevní²³² (a popř. i následně soud světský) rozhodl, kdyby královský prokurátor využil své možnosti a žalobu pro kacířství na Šporka podal. Ctěme tedy (a to také poněkud anachronisticky) i ve Šporkově případě princip presumpce nevinny a dejme víru jeho prohlášení v dopisu císařskému zpovědníkovi P. Jiřímu Vítu Tönnemanovi, SJ ze dne 7.VI.1731, že totiž ho nikdy ani nenapadlo odchýlit se od samospasitelné katolické církve.

228 *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*, Vatikán 1970.

229 *Institution generalis Missalis Romani*, čl. 242.

230 „Obřady ať se vyznačují vznešenou jednoduchostí, ať jsou stručné, srozumitelné..., ať jsou přizpůsobeny chápavosti věřících a zpravidla nepotřebují mnoho vysvětlení“ (čl. 34).

231 Čl. 51. Zde (a jedině zde) se také mezi koncilovými dokumenty naráží na očistec, když článek mluví o „životním společenství s bratry, kteří jsou v nebeské slávě nebo se po smrti ještě očišťují“.

232 Místně kompetentním by byl (s ohledem na sídlo žalobce – královského prokurátora) Metropolitní církevní soud při Arcibiskupství pražském, jemuž by příslušelo rozhodnout prejudiciální otázku, zda hrabě byl formálním kacířem (an sit haereticus formalis). Ironií právních dějin je autor tohoto článku předsedou zmiňovaného metropolitního soudu.

Příloha 3: Recenze na knihu Tomáše Petráčka: Církev, tradice, reforma. Odkaz druhého vatikánského koncilu (2016)

Tomáš Petráček: Církev, tradice, reforma
Odkaz Druhého vatikánského koncilu
Vyšehrad, Praha 2016, 246 s., ISBN 978-80-7429-643-7

Ignác Antonín Hrdina

Budíž mi na počátku recenze na publikaci kolegy Tomáše Petráčka dovolena stručná osobní vzpomínka. Jsem ročník 1953 a v památném roce 1968, kdy jsem nastupoval na gymnázium, mi tedy bylo patnáct let. Tehdy jsem se mohl (díky knězi královéhradecké diecéze P. Vladimíru Matějkoví, duchovnímu správci v Kuksu) už považovat za věřícího, kterého v tom věku pochopitelně zajímaly otázky jdoucí na samu dřeň víry. Díky aktivitám umožněným „pražským jarem“ a jistě s alespoň morální podporou Díla koncilové obnovy tehdy začaly vycházet publikace, které se snažily na tyto otázky dávat inteligentní odpovědi. Jednu z těchto publikací vydalo nakladatelství Vyšehrad v roce 1971: byla to kniha Schillebeeckxova asistenta na univerzitě v Nijmegen, holandského historika Marka Schoofa, OP (* 1933) *Výzva nového věku*. Doporučil mi ji tehdejší můj teologický „školitel“ ThDr. Otto Mádr a přečetl jsem ji (tehdy osmnáctiletý) jedním dechem.

Stejně tak jedním dechem jsem nedávno přečetl publikaci kolegy, vysokoškolského pedagoga, kněze, teologa a církevního historika, docenta Tomáše Petráčka, vydanou ve stejném nakladatelství o 45 let později. A troufám si říci, že i ona by mohla – jako tehdy Schoofova kniha – otevřít dnešním interesentům nové obzory pro chápání „moderní“ katolické teologie.

Autor rozčlenil svou práci do tří oddílů. Ten první, „horizontálně“ koncipovaný (*Změny v dějinách: církev, kontinuity a diskontinuity*), je nejstručnější a zachycuje „paradigmatické zlomy“ ve vývoji křesťanství: jeho helenizaci, legalizaci a transformaci do oficiálního státního náboženství, jeho skvělý vliv na formování středověké společnosti a její vzdělanost (zakládání univerzit, rozvoj práva...) přes trauma západního schismatu v 16. století a nepříliš šťastná reakce církve jak na reformaci, tak na následný vznik nových myšlenkových proudů (zvláště během tzv. piánské epochy v dějinách církve), která nedokázala čelit postupující sekularizaci společnosti, až po (anti)modernistickou krizi, která „zdecimovala kreativní elity katolické církve a do značné míry umrtvila intelektuální život církve na čtyři desetiletí“ (s. 22). Za poslední paradigmatickou proměnu v církvi považuje Petráček Druhý vatikánský koncil.

Druhý oddíl (*Církev v moderní době: čtyři sondy do problémových oblastí*) činí čtyři „vertikální“ průzkumné vrty do vybraných segmentů církevních dějin 19. a 20. století. Ten první (*Církev a politické zřízení: příběh hnutí Sillon*) seznamuje čtenáře

s dnes už nepříliš známým francouzským katolickým hnutím Marca Sangniera *le Sillon*, působícím původně v Paříži od roku 1894 nejprve jako laické hnutí francouzské katolické mládeže a později jako politický fenomén. Toto hnutí, které pro katolickou církev v tehdejší Francii znamenalo dodnes nedoceněný přínos, když usilovalo o spojení křesťanských myšlenek s demokracií, bylo nakonec Římem (a v posledku i francouzským episkopátem) odsouzeno jako podezřelé z pokrokářství. Docent Petráček zde cituje ze Sangnierovy publikace *Le Sillon. Esprit et Méthodes* větu, kterou by měli mít před očima (tak jako pravověrní Židé *tótafót*) všichni „tradicionalisté“: „Jsme zároveň lidé tradice stejně jako pokroku. Být tradicionalistou neznamená opakovat to nejlepší, co kdysi dělali naši otcové, ale konat to, co by oni dělali dnes na našem místě“ (s. 59). „Bytostně katolické“ hnutí bylo v atmosféře antimodernistické hysterie nařčeno ze zhoubných koncepcí svobody, poslušnosti a autority, z dehonestace monarchické formy vlády, ze ztráty katolicity kvůli údajné spolupráci s protestanty apod. a jeho činnost byla zakázána. Vedení *Sillonu* se podvolilo a svou činnost skutečně ukončilo. Římu a jmenovitě papeži Piu X. se tak „podařilo“ zmrzačit tělo církve (alespoň ve Francii), když mu byla amputována jedna z nejtáhlavějších ratolestí. Ale i to Bůh dokázal obrátit k dobru církve, když se členové tohoto (tehdy už bývalého) hnutí rozptýlili do jiných katolických mládežnických spolků, do akademického světa či do světa politiky, odborů atd.

Druhá sonda (*Jak historici středověku zachránili katolickou církev*) poukazuje na průkopnickou roli historické církevní vědy a zvláště medievistiky, kterou sehrála při zápasu s vypjatým ultramontanismem o uvolnění restrikcí v teologickém bádání (o nějaké svobodě tehdy ještě nemůže být řeči). Jmenovitě se jednalo o použití tehdy profilující historicko-kritické metody na studium monumentálního díla sv. Tomáše Akvinského (Pierre Mandonet OP) – k velké nelibosti neoscholastiků; úder proti církevním historikům vedl osvědčený integrista – kardinál státní sekretář Rafael Merry del Val. Dále šlo o netradiční cyklus přednášek téhož teologa o vývoji řeholního života (podle kritiků při tom ignoroval působení nadpřirozených prvků!), také o historické analýzy belgických bollandistů požadujících revizi údajů zejm. o „legendárních“ světcích v misálu a breviáři (Hippolyt Delehaye SJ) apod. Použití historické kritiky v biblické vědě (a zatím jen v ní) umožnila teprve encyklika Pia XII. *Divino afflante spiritu*, což by bylo sotva možné bez předchozí pionýrské práce oněch (i dalších) církevních medievistů.

Třetí sonda (*Prameny křesťanství a moderní kritika*) je věnována osobnosti vynikajícího francouzského biblisty, „modernisty“ Alfreda Loisyho (1857 – 1940). Ten byl přesvědčen „o jalové apologetické produkci své doby a o nezbytnosti postavit katolický výklad Bible na pevný vědecký základ“ (s. 93) a odmítal „ahistorické vnímání [Bible] jako textu »spadlého z nebe«“ (s. 94). To se ovšem tehdy v Římě (i ve Francii) neodpouštělo. Byl udáván, vyšetřován a odsuzován za to, co napsal, a to, co napsal bývalo ultramontanými integristickými kruhy navíc často desinterpretováno; tak mimo jiné i jeho známá věta: „Ježíš přišel hlásat Boží království, a přišla církev,“ jak správně uvádí na pravou míru Tomáš Petráček (s. 94). Loisy byl nakonec roku 1908 exkomunikován, vyhnán z obecnství věřících („vitandus!“) a nakonec podle některých indicíí vehnán až do tábora agnosticizmu.

Konečně čtvrtá sonda (*Stanovení diagnózy: katolicismus mezi modernismem a medievalismem*) načrtává určitou cestu „zlatého středu“ mezi modernismem či spíše „modernismem“ na straně jedné a medievalismem na straně druhé (medievalismem zde Petráček – spolu s Tyrellem – rozumí přesvědčení, že jedinou dobrou formou vyjádření katolicismu je ta středověká). Na této cestě nás autor doprovází spolu se skotským konvertitou, knězem a spirituálním teologem Georgem Tyrellem SJ (1861 – 1909). Ten brzy prohlédl krátkozrakost až slepotu tehdejších antimodernistických represí a volá po změně postoje církve, kterou společnost stále více vnímá jako „středověkou zříceninu, kam se ani v bouři rozumný člověk nepůjde schovat“ (s. 111). Středověký svět je pryč, je mrtvý, a katolicismus se přece nemůže připoutat k mrtvole a žít dál (s. 109). Pokleslou dogmatickou teologií, která si přiznává nárok na stejný stupeň autority jako zjevení, nazývá Tyrell „pseudovědou“. Naděje vkládané do nástupu Pia X. na papežský stolec ovšem vzaly rychle za své spolu s jeho encyklikou *Pascendi*. Tyrell je pak v rámci honu na modernisty nejprve vyloučen z jezuitského řádu, následně roku 1908 exkomunikován a po smrti roku 1909 je mu zakázán křesťanský pohřeb (jakkoli byl před smrtí zaopatřen svátostmi!); dokonce byli kanonicky potrestáni ti, kteří se účastnili jeho civilního pohřbu a pomodlili se tam (!). Vnitřně se ale Tyrell s církví nikdy nerozešel – jen si přál, aby vedení církve nekladlo „všechnu naději do potírání poznání, do ochromení duševní aktivity nebo do znovuoživení nelidských a nekřesťanských inkvizitorských metod, které poskvřňují náboženství a skandalizují ho před celým světem více než všichni nepřátelé církve dohromady“ (s. 111).

Těžiště práce představuje třetí a poslední oddíl (*Koncil, církev, společnost*). Autor se nejprve pokouší o odpověď na otázku, proč vůbec koncil, a proč právě tehdy. Odpověď spatřuje – mimo jiné – v postupně silících hnutích za obnovu církve: ekumenickém (po zkušenostech se světovými válkami), biblistickém, liturgickém, v rozvoji laického apoštolátu (Katolická akce), jakož i v „masivní dechristianizaci evropské společnosti“ (s. 120), na níž církev musela reagovat. Ale i tehdy se nové myšlenky prosazovaly oproti „skupině antimodernistických ještrábů okolo kardinála Merry del Val“ (s. 121) jen obtížně a zásadní průlom přichází až s nástupem pontifikátu Jana XXIII., který v koncilu spatřoval příležitost k „novým Letnicím“ (s. 130). Po jeho smrti rozhodl o pokračování koncilu Pavel VI. Přes nesporné úspěchy koncilu „ani jeden [z obou papežů] neměl energii k prosazení skutečných změn“, pokud šlo o způsob výkonu kolegiality biskupů a akutní reformy Římské kurie (platilo by to jistě i o některých dalších oblastech). A tak, jelikož navýsost potřebnou reformu Římské kurie měla provést kurie sama, „výsledkem vnitrocírkevního vývoje po koncilu tak bylo paradoxně posílení centralizačních prvků“ (s. 141). Autor pak uvádí „sedm hluboce zakořeněných problémů katolické církve, které si koncil přiznal a s různou mírou úspěchu na ně upozornil“ (s. 143): šlo o katolický integrismus a potlačování legitimní plurality uvnitř církve, o odmítání dějinnosti či postavení nad a mimo dějiny, o ignorování pastorální a evangelizační dimenze a alibistický kult doktrínalnosti, o působení dualistického myšlení, nepřijetí tělesnosti a pohrdání sexualitou, o sebestřednost a vymezování proti legitimnímu domýšlení a prosazování křesťanských myšlenek mimo rámec církve, o resignaci na katolicitu/univerzalitu a definování církevní identity v polemickém vymezování a konečně

o nadřazenost struktury a institucionálního formátu církve nad její poslání a finalitu. V dalším oddílu se autor zamýšlí nad ambivalentním postojem církve k dějinám a dějinnosti v předkoncilním (a obzvláště „piánském“) období, který by se dal vyjádřit: „dobře už bylo, vrchol dějin už neleží před námi, ale v idealizované, nikdy neexistující, ale o to více adorované minulosti“ (s. 178). Základní pozitivní nastavení k dějinám a k budoucnosti nastavil až koncil zejm. v dogmatické konstituci o církvi *Lumen gentium*, i když podle autora nedostatečně a nedůsledně. Na druhé straně nelze nevidět, že „velké množství předsudků, nenávisti a demagogie ve vztahu k minulosti církve a papežství ovšem přetrvává“ (s. 181). Autor odmítá falešnou dichotomii koncilů na dogmatický a pastorální: i Druhý vatikánský koncil, který bývá považován za „pouze“ pastorální, byl závazným vyjádřením magisteria a obsahuje jak disciplinární, tak doktrinární část (s. 184n). Koncil nesplnil všechna očekávání, mj. ovšem proto, poněvadž právě šedesátá léta přinášejí „bezprecedentní historický fenomén, kterým je první a tvrdý náraz důsledků vytvoření konzumní společnosti v západních zemích“. Velmi proto záleželo na „druhém životě“ koncilu po jeho skončení: vedení církve ovšem na některé „pokoncilní“ excesy reaguje obnovou centralizace, posílením kontrolních pravomocí římských kongregací a mentality antimodernismu: sem patří vyšetřování řady vynikajících teologů, nešťastné vydání encykliky *Humanae vitae*, skandalizování „Holandského katechismu“, paušální odsouzení teologie osvobození atd. Patří sem do značné míry i nový Kodex kanonického práva Jana Pavla II., „který z koncilního odkazu obecně přejímá jen málo“ (s. 198). Jestliže „už pontifikát Jana Pavla II. měl ve vnitrocírkevních otázkách retardační charakter“ a znamenal „faktické zablokování kolegiality a synodalitu“ (s. 204), pak kulminací těchto tendencí vidí autor v pontifikátu Benedikta XVI. a jeho názoru, že nelze sledovat jakéhosi „ducha“ koncilu a jít za literu koncilových dokumentů, a že koncil není a nemůže být jakýmsi „ústavodárným shromážděním“, protože k tomu koncilní Otcové neměli mandát apod. Podle Petráčka „těmito formulacemi Benedikt XVI. prosazuje absurdní ahistorický immobilismus, který nejenže v církvi nikdy neplatil a nefungoval, ale ani nikdy fungovat nemůže“ (s. 202). Jeho údajnou „argumentační ekvilibristiku“ podezírá z „potřeby hájení velmi předkoncilní koncepce církve jako dokonalé společnosti, která se nikdy nemýlí“ (s. 203), což dokládá mj. papežovým velmi tolerantním postojem vůči lefěbvrístům a širokým umožněním celebrování tridentské liturgie. „Své nezpochybnitelné teologické mistrovství a erudici... využil k relativizaci významu a dopadu koncilu“ (s. 216). Zlom, kdy se z progresivního koncilního teologa stane kritik koncilu, spatřuje Petráček v „kulturní revoluci“ roku 1968, „kdy se ho osobně dotkl neurvalý charakter studentských bouří dokonce i na teologické fakultě... a především nenaplněná očekávání smíření s moderní společností“ (s. 214). Je nezpochybnitelné, že vývoj po koncilu míval v některých regionech a na některých úsecích působení církve excesivní charakter; to však nelze přičítat (jen) koncilu podle floskule: *Post concilium, ergo propter concilium* (kard. Danneels, s. 193). Závěrem knihy autor – mimo jiné – vymezuje klíčový pojem své publikace, totiž církevní tradici; ta „není neměnným souborem pravd, ale vtělenou realitou, kdy skutečně věčné pravdy víry transcendentují a zároveň, třeba nedokonale, [se] vyjadřují v konkrétní kultuře a teologii a proto se nutně musí měnit“ (s. 222).

Sympatické je, že autor předkládá čtenářům své vědecky podložené teze padni komu padni. Nebojí se pojmenovat věci pravým jménem a ukazuje, že *sentire cum Ecclesia* není totéž, jako povinně adorovat zavedené církevní struktury, což platilo před koncilem a platí to i po něm. Nešetří přitom kritikou ani papeže (ani ty kanonizované) a na mušku si častěji bere „kult osoby papežů“, pěstovaný po Prvním vatikánském koncilu. Jistěže některé pasáže jeho knihy přímo vybízejí k polemice a každý nemusí se všemi Petráčkovými závěry souhlasit (např. asi s kritikou vysoce vzdělaného a ušlechtilého papeže Benedikta XVI.); koncil přece není posvátná kráva, aby každá jeho kritika musela být vnímána jako *sacrilegium* (to by ostatně jistě nechtěl ani autor, který ve své knize právě tyto postoje odsuzuje). Docent Petráček „provokuje“ v tom původním smyslu slova (*pro-vocare* = vybízet, podněcovat – totiž k přemýšlení, k promýšlení své víry).

Nikdo z čtenářů už nemůže pamatovat dusnou atmosféru denunciací, fízlování a šikany teologů na počátku 20. století v rámci hysterické antimodernistické kampaně. Je tedy třeba o tom všem se alespoň zprostředkovaně dovědět, abychom pochopili, že Druhý vatikánský koncil znamenal *v tomto smyslu* ve své době skutečně „jaro církve“ – na pozadí mrazivého „zimního“ období honu na modernisty; jistě to však neznamená, že teprve tímto koncilem začalo v církvi všechno dobré. V některých církevních kruzích (včetně těch českých) se totiž stalo zvykem ohánět se Druhým vatikánským koncilem, tak jako se v osmdesátých letech minulého století komunistický režim u nás neustále oháněl sedmnáctým sjezdem Ústředního výboru Komunistické strany Československa. Výsledek byl/je předvídatelný: řada křesťanů (zejména těch konzervativněji založených) je ustavičnou glorifikací koncilu znechucena, zvláště když se jim dává najevo, že všechno „předkoncilní“ bylo špatné a dobré je jen to „pokoncilní“ apod. Říci slovo proti koncilu znamenalo získat nálepku tradicionalisty či „tridentáka“ se všemi negativními důsledky (podobně jako dovolit si zpochybnit smysl plenárního sněmu v ČR). To přirozeně není vina onoho koncilu, nýbrž jeho teologicky ne vždy dostatečně vzdělaných „koryfejí“, kteří mu tak prokazují medvědí službu.

Druhý vatikánský koncil (a přirozeně nejen ten) nelze pochopit bez toho, že bychom se důkladně seznámili s tím, co mu předcházelo, ale i s tím, co po něm následovalo, a kniha docenta Petráčka nám tyto znalosti brilantně zprostředkovává. Jeho publikace bude proto jistě vítaným průvodcem všech, kteří se zajímají o církevní dějiny novověku obecně a o Druhý vatikánský koncil zvláště; a měla by se stát povinnou četbou pro všechny ty, kteří ještě padesát let po jeho ukončení na tento koncil reptají – ať „zleva“ (že se zastavil v půli cesty), ať „zprava“ (že zašel příliš daleko).

Příloha 4:

Méně známé téma: Řeholní kanovnice²³³

Revue církevního práva – Church Law Review, roč. (1/2021), č. 82, s. 13 – 21,
ISSN 1211-1635

Antonín Ignác Hrdina

Úvodem

Je to už čtvrt století, co byl v roce 1996 v naší Revue otištěn můj článek k pojmu „řeholní kanovnik“.²³⁴ Nyní bych se chtěl k tomuto tématu vrátit v jeho „ženské“ formě – tedy říci něco o řeholních kanovnicích. O těch se toho na rozdíl od jejich „mužského“ protějšku, tj. kanovníků (ať řeholních či zejména světských) obecně příliš mnoho neví. Nahlédneme tedy nejprve aspoň stručně do historie této starobylé instituce (I.), pak se budeme věnovat tomuto tématu z hlediska kanonického práva – jak obecného, tedy kdo jsou řeholní kanovnice dnes (II.), i partikulárního (konkrétně tzv. práva vlastního, *ius proprium*) – tedy jak je tomu s řeholními kanovnicemi u nás, a to v premonstrátském řádu (III.), protože jedině jím jsou kanovnice v Čechách zastoupeny, a ten si právě letos (2021) připomíná 900. výročí svého založení sv. Norbertem z Xanten.

I. Pohled do historie

Za cenu jistého zjednodušení lze říci, že až do počátku novověku se instituce kanovnic vyvíjela způsobem obdobným instituci kanovníků – jako určitá jejich paralela. Samo označení kanovnice (*canonica*, totiž *virgo* či *sanctimonialis*) se objevuje na křesťanském Východě už ve 4. století, na západě později, až od 8. století. Pro tyto kanovnice byl charakteristický společný Bohu zasvěcený život bez slibů, stanovený synodálními kánony (odtud jejich název), popř. normami diecézních biskupů. Tento způsob života odlišoval kanovnice jednak od mnišek (*moniales*), skládajících veřejné sliby na tři obvyklé evangelní rady, jednak od ostatních Bohu zasvěcených žen, žijících buď jednotlivě, nebo ve volných (nekanonických) sdruženích, např. na způsob středověkých bekyň. Instituce kanovnic doznala velkého rozmachu ve Francké říši, resp. později ve Svaté římské říši. *Concilium Germanicum*²³⁵ roku 742

²³³ Tento článek je upravenou a aktualizovanou verzí stati Kdo jsou řeholní kanovnice?, uveřejněné v interním věstníku Královské kanonie premonstrátů na Strahově *Acta Canoniae Strahoviensis*, č. 6 – 10/1999, s. 11 – 15.

²³⁴ Viz *Revue církevního práva* č. 3 – 1/1996, Praha, s. 11 – 17.

²³⁵ Tyto a bezprostředně následující údaje jsou čerpány z: BUCHBERGER, Michael (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche V.* (druhé přepracované vydání, dále „LThK“) Freiburg im Breisgau, 1933, (heslo

zřetelně rozlišuje mezi mnichy a mniškami na straně jedné a kanonickými služebníky a služebnicemi („servi Dei et ancillae Christi canonicae“) na straně druhé. Také proslulá Cášská řehole (Regula Aquisgranensis)²³⁶ z roku 816 právně upravila život jak kanovníků, tak kanovnic, a mimo jiné jim striktně nařídila společný život (vita communis). Vývoj kanovnic se pak ubíral podobným směrem jako u mužů-kanovníků: kanovnice (obecně tak nazývané až do pozdního středověku) nebyly vázány ani slibem chudoby ani povinností zachovávání klauzury, by ani trvalým celibátem – ten měla zprvu pouze v čele domu stojící abatyše, která byla biskupem svěcena obdobným způsobem ordinací jáhnů (resp. starokřesťanských jáhenek) a její stav byl proto považován za duchovní (status clericalis), byla skutečnou prelátkou (praelata). Ostatní kanovnice (většinou ze šlechtických rodin) se směly po odchodu či propuštění domu vdát, obdobně jako klerici bez vyšších svěcení se mohli po ztrátě příslušnosti k duchovnímu stavu bez dispenze oženit.

Přibližně od 11. století však společenství kanovnic začala mnohdy přejímat Augustinovu řeholi, a to i přísným způsobem života. Sestry skládaly tři obvyklé řeholní sliby a byly označovány jako řeholní kanovnice (canonissae regulares). Daleko nejvýznamnější reformou života středověkých kanovnic (stejně jako u kanovníků)²³⁷ inspiroval svatý Norbert, zakladatel řádu premonstrátských kanovníků, jemuž dal právě Augustinovu řeholi. Častěji pak měla společenství kanovnic nejen obdobné stanovy jako jejich mužský protějšek, ale žila původně také v úzkém kontaktu s odpovídajícím mužským kanovníčským řádem (tzv. dvojité kláštery). Existovaly však i četné samostatné kláštery řeholních kanovnic, stojící pod jurisdikcí diecézních biskupů. Na rozdíl od mužské kanovníčské větve se však u žen udržely pouze řeholní kanovnice (žádné kapituly světských kanovnic nejsou).

Posláním kanovnic bylo především (obdobně jako u kanovníků) slavení tzv. velkého officia (officium majus), čemuž zpravidla odpovídal i jejich chórový oděv (rochetta, kappa a almuce),²³⁸ pozdější reformy institutů řeholních kanovníků/kanovnic však většinou na vnější insignie kanovníčského stavu rezignovaly. Vedle chóru patřila k jejich úkolům pohostinnost (hospitalitas) a provozování klášterní školy, kterou řídila kanovnice – scholastička.

Je však třeba zdůraznit, že vývoj instituce (řeholních) kanovnic byl v různých dobách různý, a i v téže době odchylný podle sídla jejich domů, místních obyčejů, partikulární legislativy atd.

V potridentské době je na tomto místě možno zmínit Společnost „Naší milé Paní“ pro budoucí učitelky, založenou roku 1597 sv. Petrem Fourierem (1565 – 1640), obnovitelem života augustiniánských řeholních kanovníků v novověku. Sám novověk jinak ovšem představuje převážně éru pozvolného úpadku instituce řeholních kanovnic. Jeho příčiny jsou různé, obvykle se uvádí jednostranné upřednostňování šlechtičen při přijímání do kanovníčských založení, favorizace monastických společností oproti kanovníčským ze strany vedení církve, zkostnatění a konzervatismus společnosti řeholních kanovnic, oslabení příjmů jejich klášterů v důsledku postup-

Kanonissen/Karl Heinrich Schäfer), s. 783-785.

236 Přesně: Institutio canonicorum Aquisgranensis a Institutio sanctimonialium Aquisgranensis, o Cášské řeholi v češtině viz např. FRANZEN, August, Malé církevní dějiny, Praha, 1992, s. 119.

237 Z ní později povstala kongregace augustiniánek s označením Školské sestry de Notre Dame.

238 Viz WENDLANT, Hans Karl, heslo Chorfrauen, in: LThK II., Freiburg im Breisgau, 1931, s. 894 an.

ného chudnutí šlechty (tedy i důvody ekonomické) a konečně i represivní zásahy státní moci vůči těmto klášterům (josefinismus, francouzská revoluce, německý *Kulturkampf* a další sekularizační trendy). A přesto i ve třetím křesťanském tisíciletí domy řeholních kanovnic existují.

II. Řeholní kanovnice dnes

Všeobecné platné kanonické právo, reprezentované především Kodexem kanonického práva Jana Pavla II. z roku 1983, řeholní kanovnice výslovně nezmiňuje, nicméně ustanovení jeho kán. 613 o domech řeholních kanovníků²³⁹ je třeba mutatis mutandis (po nezbytných úpravách) už s ohledem na kán. 606 vztáhnout i na řeholní kanovnice²⁴⁰ (nejde-li o tzv. centralizované instituty – viz níže), přirozeně při respektování skutečnosti, že tyto domy jsou (v případech právem stanovených) vždy podřízeny jurisdikci ordináře (ať místního nebo řeholního), „neemancipované“ kanonické právo totiž přiznává řídicí, čili jurisdikční, moc (potestas regiminis) ve vlastním slova smyslu pouze osobám, které přijaly svátost svěcení – tedy mužům (viz kán. 129 § 1).²⁴¹

To jistě neznamená, že by tím byla *právně* (skutečnost může být různá) narušena *spravedlivá samostatnost (iusta autonomia)* těchto domů co do života a řízení (viz kán. 586 § 1),²⁴² kterou právo přiznává vůbec všem společenstvem zasvěceného života a kterou jsou ordináři podle téhož kánonu povinni respektovat a dokonce ji chránit.²⁴³ Každé vměšování tzv. vnější autority (auctoritas externa) do vnitřních záležitostí kláštera – přirozeně s výjimkou Apoštolského stolce – je tedy nejen zásadně škodlivé, nýbrž i nezákonné.

Jako oficiální zdroj informací nám v případě řeholních kanovnic (canonichesae regolari) mohou posloužit papežské ročenky (Annuario Pontificio), vydávané ve Vatikánu. Ty ve své klasifikaci řeholních společností nejdou v případě ženských založení do takových podrobností jako u mužů a v rámci ženských založení do takových podrobností jako u mužů a v rámci ženských řeholních institutů rozlišují pouze řády a společnosti se samostatnými domy (Ordini e Instituti con case autonome) a společnosti centralizované (Instituti centralizzati).

Řeholní kanovnice se však skrývají pod oběma těmito označeními. Mezi společnostmi se samostatnými domy jsou ročenkami z posledních let uváděny: lateránské kanovnice, špitální řeholní kanovnice Ježíšova milosrdenství řádu sv. Augustina (kanadská a francouzská federace), řeholní kanovnice sv. Augustina, řeholní

239 „Řeholní dům řeholních kanovníků pod vedením a péčí vlastního představeného je sám o sobě právně samostatný (sui iuris), pokud stanovy neurčují jinak.“

240 „Normy stanovené o společnostech zasvěceného života a jejich členech platí stejným právem i o ženách jako o mužích, pokud ze souvisejícího textu nebo z povahy věci není známo něco jiného.“

241 „Moc řídicí, kterou má církev z božského ustanovení a která se také nazývá moc jurisdikční, jsou způsobilé mít podle ustanovení práva osoby, které přijaly svátost svěcení.“

242 „Každé společnosti se přiznává spravedlivá samostatnost co do života, hlavně co do řízení, na jejímž základě mají v církvi vlastní kázeň, a tak mohou uchovat své dědictví.“

243 „Místní ordináři dbají této samostatnosti a chránjí ji.“ Že to platí i o řeholních ordinářích ve vztahu k ženským klášterům je evidentní.

kanovnice sv. Augustina windesheimské kongregace, řeholní kanovnice sv. Vavřince Justiniani – tzv. justiniánky, řeholní kanovnice svatého hrobu v Jeruzalémě a řeholní kanovnice sv. Viktora. Bez označení „řeholní kanovnice“ jsou do této kategorie zařazeny premonstrátky (Premonstratensi) se sedmi autonomními domy.

Do druhé skupiny institutů, tj. společností s centralizovanou správou, v současnosti patří: kanovnice Svatého kříže se sídlem v Limě, kanovnice sv. Augustina kongregace Naší Paní se sídlem v Římě a kanovnice od Svatého Ducha (ze Saska) se sídlem v Krakově.

Zde podaný přehled si neklade nárok na úplnost a mimo to některá kanovnická založení mohou nést jméno, které na jejich kanovnický charakter nijak neodkazuje.²⁴⁴ Žádná z těchto řeholních rodin však v České republice řeholní dům nemá²⁴⁵ a jedinou řeholní společností kanovnic jsou u nás premonstrátky v Doksanech v litoměřické diecézi, jejichž kanonie je ovšem součástí premonstrátského řádu. Proto v následující kapitole bude řeč právě jen o nich.

III. Premonstrátské kanovnice

Předkoncilní Statuta premonstrátského *prvního řádu* vymezují, koho je třeba považovat za kanovníka – jde o „duchovního, který složil slavné sliby“.²⁴⁶

Tuto definici z povahy věci nelze analogicky vztáhnout i na sestry – kanovnice. Ani ve stručné pasáži o postavení sester v premonstrátském řádu Statuta²⁴⁷ tohoto pojmu neužívají – nazývají je pouze *moniales*.

Ještě řádové konstituce z roku 1994 mluví o tom, že sestry našeho (druhého řádu)²⁴⁸ se už o kanoniích sester prakticky nezmiňují, přesto na toto označení nereferovaly, když mluví např. o začlenění „kanonií kanovnic“ do premonstrátského řádu.²⁴⁹

Konečně samy zmíněné Konstituce řeholních kanovnic premonstrátského řádu z roku 2002 už svým názvem naznačují, že ani na počátku třetího křesťanského tisíciletí se na kanovnickém charakteru klauzurovaných sester premonstrátského řádu nic nezměnilo, jak je to jasně vyjádřeno i v úvodu těchto konstitucí: „řeholní kanovnice premonstrátského řádu se plně podílejí na kanovnickém životě ...bratří premonstrátského řádu...“ tyto sestry jsou tedy skutečnými řeholními kanovnicemi v plném právním, historickém a tradičním slova smyslu.

Jejich kláštery vznikaly v různých částech Svaté římské říše už od 12. století, kdy byl řád založen. V Čechách byl první takovou kanonií panenský kláš-

244 Tak je tomu ostatně i u klauzurovaných premonstrátek, dříve nazývaným premonstrátským tzv. druhým řádem (ten „první“ představovala vždy početnější mužská větev)

245 Vyplyvá to i z Katalogu mužských a ženských řeholních institutů v České republice, vydávaného každoročně Konferencí vyšších řeholních představených v ČR.

246 Sacri, candidi et canonici Ordinis Praemonstratensis Statuta renovata z roku 1947, Tongerlo, 1947, stat. 16 §1 ods.7.

247 Statuta 402 – 405.

248 Konstituce řádu premonstrátských řeholních kanovníků, Praha, 1999, čl. 38.

249 K řádu patří ještě neklauzurované sestry „třetího řádu“ – u nás jde o Kongregaci sester premonstrátek ze Svatého Kopečku, v jejich případě se ovšem o kanovnice přirozeně nejedná.

ter v Doksanech, založený roku 1143 manželkou českého krále Vladislava II. Gertrudou – „v oné době nejdůležitější český klášter“ (Jaroslav Polc).²⁵⁰

Královští rodiče Přemysl Otakar I. a jeho manželka Konstancie Uherská dobře věděli, komu svou dceru – později zemskou patronku sv. Anežku – svěřit do výchovy. Vedle doksanského parthenonu rychle vznikaly další kláštery tohoto řádu: v Louňovicích (1150), v moravských Kounicích (1181), v Chotěšově (1196) a v Nové Říši (1211). Všechny zanikly, Doksany spolu s Chotěšovem jako poslední za josefinského rušení klášterů v 80. letech 18. století. Roku 1782 v důsledku zrušovacího dekretu Josefa II. „zanikl po 637letém trvání jeden z nejslavnějších klášterů řádu premonstrátského, a odňat klidný, bohumilý útulek pro mnohou zbožnou pannu vlastní naší“.²⁵¹ Zdálo by se: konec kanovnic v Čechách.

Nicméně stalo se něco, v co by se málokdo odvážil doufat. V době po listopadu 1989, která příliš nepřeje nejen kontemplativním řeholím (co tam ty sestry vlastně dělají?), ale církvi vůbec (k čemu je vlastně dobrá?) se strahovská kanonie v Praze v čele s tehdejším opatem Michaellem Pojezdným a „Klasztor Sióstr Norbertanek“ v krakovském Zwierzyni počátkem roku 1998 dohodly na pokusu o obnovu doksanského kláštera, nejprve šlo o řeholní dům závislý na mateřské krakovské kanonii.

Nové „pionýrské“ osazenstvo, obývající tehdy prozatímně doksanský farní úřad (budovu bývalého provizoriátu), tvořilo jaksi „na zkoušku“ několik řeholnic z Kongregace sester premonstrátek ze Svatého Kopečku, resp. z mateřského kláštera v Krakově. V témže roce kapitula strahovské kanonie nejtěsnějším rozdílem jediného hlasu rozhodla o koupi ruiny – bývalého doksanského konventu a zrekonstruovala jej. Zhruba po deseti letech požehnaného života této komunity požádala převorka krakovského kláštera papeže Jana Pavla II. o souhlas k jejímu povýšení na samostatnou kanonii.²⁵² Tento souhlas po předchozím kladném vyjádření tehdejšího apoštolského administrátora litoměřické diecéze Mons. Dominika Duky OP dala Kongregace pro instituty zasvěceného života a společnosti apoštolského života reskriptem ze dne 9. 3. 2007, a to „se všemi výsadami a duchovními dobrodiními, jímž se kláštery uvedeného řádu legitimně těší“.²⁵³ Sedm sester tam žijících současně inkorporovala novému založení. Vlastní erekční listinu pak vystavil tehdejší generální opat premonstrátského řádu Thomas Handgratinger dekretem ze dne 18. 4. 2007,²⁵⁴ duchovní péče o nový klášter byla tímto dekretem (jakožto tzv. Otcí-opatovi – Pater Abbas) svěřena strahovskému prelátovi.

A tak může po tolika nepříznivých letech na kůru v Doksanech v kanovnických štalách zase zaznívat chórová Boží chvála (laus Dei in choro) od těch nejpopulárnějších, třebaže jich asi nebude sto, jak to ve 12. století plánovala urozená fundátorka.

250 Světiice Anežka Přemyslovna.

251 Čermák, Dominik, Premonstráti v Čechách a na Moravě, stručné vypsání osudů jednotlivých buď ještě stávajících nebo již vyhlazených klášterů tohoto řádu dle roků jejich založení, Praha, 1877, s.169.

252 Obdobný návrh na kongregaci podal listem ze dne 28.2.2007 generální opat premonstrátského řádu, v němž vedle souhlasu ke zřízení nově samostatné kanonie (Canoniam sui juris) v Doksanech požádal o její přivtělení do premonstrátského řádu (mj. proto, aby se mohla podílet na jeho exempci).

253 Č.j. 12590/2007.

254 Decretum erectionis novi Monasterii Doksansensis Ordinis Praemonstratensis sub titulo Nativitatis Beatae Mariae Virginis in Civitate Doksanensi, dioecesis Litomericensis.

Závěrem

Obecně lze konstatovat, že novověk přál více monastickým ženským řeholím než založením kanovníckým, a vůbec více „moderním“ kongregacím než klasickým řádům. Konec druhého tisíciletí pak zaznamenal prudký rozvoj nejrůznějších hnutí a kvazi-řeholních sdružení. A tak by se mohlo zdát, že řeholní společnosti kanovníků a kanovnic dnes už ztratily svůj *raison d'être*.

Ve skutečnosti ani v současné církvi neztratily nic ze své aktuálnosti, jak to prezentoval strahovský premonstrát Tadeáš Řehák, když vysvětloval podstatu kanovníckého řeholního způsobu života ještě za minulého režimu, kdy se o jeho obnově u nás dalo jen snít: „*Laus Dei in choro*. Jsme kanonické a kanovnícké založení. Bratři a sestry konají Liturgii hodin. Tato veřejná modlitba církve je nám spolu s liturgií eucharistickou hlavním posláním. Posvátné officium je předpokladem, podmínkou, doprovodem mše svatě, přípravou na ni a děkováním po ní. Konáním liturgie hodin si bereme na starost Boží život, aby trval a mohl být sdělován jiným, doléváme oheň do Boží lampy, jsme vyslanci křesťanského lidu u Boha. Tato liturgie má být konána společně, *in choro*, a společně modlitbě věnujeme velkou péči a snažíme se o ni dle možností. Ale i když se ji modlíme dva nebo tři, naše hodinky nikdy nejsou modlitbou soukromou. Vždyť jde o veřejné a úřední poslání ze strany věřících u Boha. Hlavní úmysl této modlitby je přednášení duchovních potřeb světa Bohu, nikoliv svých osobních potřeb. Naší úlohou, posláním vyslanců víry, je zpívat co nejlépe Boží chvály a v co nejdokonalejším vyjádření *digne, attente et devote* (důstojně, pozorně a zbožně). Naše společenství ať není jen společenstvím mužů a žen modlitby, ale samotnou modlitbou. Tím se staneme z vyslanců u Boha jeho přáteli, domácími Božími.“

A právě to dělá – dnes jako kdysi – kanovníka kanovníkem a kanovnici kanovnicí.

Příloha 5: Čtrnáct svatých pomocníků v nouzi na Liščím vrchu

HRDINA, Ignác Antonín, Čtrnáct svatých pomocníků v nouzi na Liščím vrchu, Vlastivědné čtení o Královédvorskú, č. 9 (2021), s. 20–25, ISSN 2570-6330

Na Královédvorskú, a to na Liščím vrchu u Hajnice (bývalá Stará Hajnice, německy Haíndorf) máme jednu specialitu: je jí soubor 14 vyobrazení tzv. svatých pomocníků v nouzi. Tento námět není typicky český – s takovým „hromadným“ kultem vybraných oblíbených světců (převážně mučedníků či mučednic z prvních křesťanských staletí) se v Evropě můžeme setkávat dokonce už od konce 13. století.

Alespoň zpočátku (než se stal také „kultem elit“) šlo o jeden z projevů středověké tzv. lidové zbožnosti. Už od nejstarších dob církve byli věřící přesvědčeni, že jejich již zesnulí svatí souvěrci (zvláště ti, kteří za víru položili život, tedy mučedníci) se za ně u Božího trůnu mohou přimlouvát a tak jim v jejich nouzi pomáhat (odtud „svatí pomocníci v nouzi“). Postupem doby z důvodů historických a často i legendárních přidělovala tradice snad každému z nich nějaký „resort“, jehož byl patronem (zpravidla „proti něčemu“); ve středověku, v době morových pandemií a drastických sociálních otřesů, pak došlo k seskupení některých „populárních“ světců a světic do oné „mocné čtrnáctky“.²⁵⁵ Ta se co do svého složení vyskytovala v tehdejší austrobavorské oblasti v různých regionálních obměnách, až nakonec v bavorském Řeznu, které se stalo centrem tohoto kultu, na přelomu 14. a 15. století vykrystalizovala v tzv. „klasickou“ či řezenskou řadu Čtrnácti svatých pomocníků v nouzi.

Kult Čtrnácti svatých pomocníků v nouzi se rozšířil i do Čech – jeho asi nevýznamnějším dokladem je dodnes františkánský kostel (původně kaple z druhé poloviny 15. stol.) v západočeské Kadani, který je právě této skupině zasvěcen. Ale nejde jen o Kadaň – s tímto titulem se můžeme setkat i v kostele v krušnohorských Abertamech a v kapli v dnešních Světcích u Tachova, a vedle toho nám tuto svatou skupinu připomíná několik dodnes dochovaných oltářů, popř. oltářních obrazů a maleb v Bystřici u Kadaně, na hradu Švihově, v kostele sv. Máří Magdalény v Černicích na Českokrumlovsku, na hradě Rožmberku (tzv. „rožmberský reliéf“) a jistě i jinde. Obrazy čtrnácti svatých pomocníků na Liščím vrchu jsou ovšem v Čechách (a nejenom v nich) ojedinělé tím, že se jedná o čtrnáct *samostatných* dřevěných „kapliček“, rozmístěných na lesní cestě na Liščím vrchu na způsob křížové cesty (která má ostatně také čtrnáct zastavení); původně prý jejich obrazy, dnes nahrazené novými, lemovaly po obou stranách cestu ze Staré Hajnice do Kohoutova.

Geneze a vývoj tohoto kultu ve střední Evropě i u nás jsou dnes českým čtenářům dostupné zejména díky vynikající monografii Petra Hlaváčka *Čtrnáct svatých pomocníků. K pozdě středověké spiritualitě elit a její charakteristické dimenzi*.²⁵⁶

²⁵⁵ Zajímavá je ovšem Uhrigova hypotéza, že totiž „kult a skupinové zobrazování svatých vzniklo pod germánsko-mytologickými vlivy v Římě, kde v Pantheonu, který se roku 610 stal církevní budovou (Svatá Maria u mučedníků), byli následně božští ochránci Kybelé a 14 národních bohů nahrazeni Pannou Marií a 14 velkomučedníky.“ (Lexikon für Theologie und Kirche VII, Freiburg im Breisgau 1935, heslo „Nothelfer“ /J. Sauer/).

²⁵⁶ Praha: Filosofická fakulta UK, 2014.

Také v regionálním tisku by se jistě našlo alespoň několik článků, které se těmito svatými na Liščím vrchu obecně zabývají.²⁵⁷ Nikde ovšem (alespoň pokud je mi známo) čtenář nemá možnost seznámit se s tím, co ho v této souvislosti asi nejvíce zajímá, tedy s osudy oněch jednotlivých čtrnácti světců. Následující řádky se pokusí ve vši možné stručnosti tuto mezeru vyplnit. Přitom se budeme držet výčtu z uvedené „klasické“ či řezenské řady, jak ji sledují i obrazy na Liščím vrchu.²⁵⁸

Úvodem k tomu budiž řečeno, že všichni tito světcí a svěťice mají dva společné rysy: Jednak jde ve všech případech (až na jedinou výjimku v případě sv. Jiljí) o starokřesťanské mučedníky, kteří během pronásledování církve římskou státní mocí v prvních třech křesťanských staletích vyznávání své (tehdy pod trestem smrti zakázané) křesťanské víry zaplatili životem, a to obvykle po krutém mučení (proto také jejich obecným atributem je mučednická palma). Jednak je třeba konstatovat, že o životě většiny světců a světic z této „čtrnáctky“ postrádáme solidní historické údaje, takže se jejich životopisy opírají snad ve všech případech pouze o různé (více či spíše méně věrohodné) legendy, které mají na první pohled obdobné schéma (jednotné „kliše“); tak je také třeba brát uváděné letopočty – spíše jako orientační. Tyto legendy však mnohdy nemusejí postrádat nějaký reálný základ. Konec konců pro nás není důležitá ani tak historická hodnota jejich životopisů, jako spíše jejich obecné svědectví, že existují i jiné než materiální hodnoty, kvůli kterým se vyplatí žít (a v extrémním případě tento život i obětovat). Ostatně martyria řady křesťanů z té doby jsou historicky zcela spolehlivě doložena (mj. v tzv. „aktech mučedníků“) bez ohledu na to, že byla následně „vylepšena“ různými legendárními prvky. Dnes už je nemožné počítat těchto starokřesťanských mučedníků pro víru solidně i jen odhadnout; renomovaný církevní historik Jaroslav Kadlec mluví o tom, že „bude asi třeba počítat s číslicí šesticiferou“.²⁵⁹

Nyní tedy k jednotlivým z nich:

Sv. Jiří (Georgius) (* ve 3. stol., † 305, svátek 23. dubna). Kappadocký rodák, snad tribun v římském vojsku, patron Anglie, rolníků²⁶⁰ aj., dodnes se po něm jmenuje Gruzie (Georgia). Je jedním z nejznámějších světců i u nás, ačkoli o jeho životě nejsou žádné spolehlivé informace. Podle „Zlaté legendy“ Jakuba de Voragine měl sv. Jiří dokonce úspěšně bojovat s drakem, který tehdy sužoval kappadockou krajinu (i proto bývá někdy sv. Jiří považován vůbec za mýtickou postavu). Měl být štat v Palestině za vlády římského císaře Diokleciána.

Sv. Blažej (* ve 3. stol., † 316, svátek 3. února). Původně měl být lékařem, později biskupem v Sebaste (tehdy v Arménii, dnes v Turecku). Po drastickém mučení byl štat ve svém diecézním městě. Předtím podle legendy svou modlitbou zachránil chlapce, kterému hrozilo udušení rybí kostí; proto je vzýván mj. jako patron proti

257 Tak např. Stará Hajnice – nejkrásnější vesnička Královédvorská, <https://www.kralovedvorsko.cz/historie/stara-hajnice-nejkrasnejsi-vesnicka-kralovedvorska.html>. Na stránkách našeho Vlastivědného čtení jsem o Liščím vrchu nic nenalezl.

258 K tomu jsem použil zejm. publikace SCHAUBER, Vera, SCHINDLER, Hans Michael, Rok se svatými, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997.

259 Církevní dějiny I. Církevní starověk, Praha: Katedra církevních dějin CMBF, 1971, s. 37. V dnešní terminologii by se dalo mluvit o genocidě, páchané tehdejší římským státem na křesťanech.

260 Z řeckého georgós = rolník, vinař.

krčním onemocněním. V den jeho svátku se v kostelích po mši dodnes uděluje tzv. svatoblažejské požehnání.

Sv. Erasmus (* ve 3. stol., † 303, svátek 2. června). Také o jeho životě je více legend než skutečných zpráv. Stal se biskupem v rodné Antiochii. Za Diokleciánova pronásledování byl krutě mučen – zaživa mu vytrhávali vnitřnosti z těla a jeho střeva navíjeli na jakousi cívku; toto mučení však prý zázračně přežil. Proto byl následně zýváán jak ochránce proti bolestem břicha všeho druhu a jistě zvláště těch, co museli absolvovat tzv. kolektomii – odstranění tlustého střeva. Zemřel prý ve vysokém věku v italském Formi.

Sv. Vít (* kolem 297, † 304, svátek 15. června). Svou vychovatelkou Krescencií byl pokřtěn a před rozzuřeným pohanským otcem uprchl z rodné Sicílie do jižní Itálie; ale i tam byl jako křesťan odhalen, na rozkaz císaře Diokleciána v Římě krutě mučen (sedmileté dítě!) a nakonec sťat (podle jiného podání k tomu mělo dojít na Sicílii). U nás je svatý Vít, znázorňovaný vždy s mučednickou palmou a obvykle i s kohoutem (symbolem jeho bdělosti ve víře), nejznámější díky jemu zasvěcené pražské katedrále, pro kterou náš sv. Václav získal ostatky (rameno) tohoto světce z německého benediktinského kláštera Korvey nad Weserou.

Sv. Pantaleon (* ve 3. stol., † 305, svátek 27. července). V rodné maloasijské Nikomedii (dnešní Izmit v Turecku) úspěšně provozoval léčení nemocných a vynikal i léčitelskými schopnostmi, pro které jej římský císař Maximián měl ustanovit svým osobním lékařem. Když vyšlo najevo jeho křesťanství, dal Maximiánův nástupce Galerius Pantaleona zuřivě mučit – prý mu nechal přibít ruce na hlavu (tak také bývá znázorňován) a nakonec jej sťít. Proto byl Pantaleon jako pomocník zýváán mj. při bolestech hlavy.

Sv. Kryštof (* ve 2. stol. /?/, † kol. r. 250, svátek 24. července). Původním jménem Reprobos (= „zavržený“), vynikal prý výjimečně robustní postavou. Podle legendy na žádost jednoho poustevníka přenášel na ramenou lidi přes blízkou řeku. Jednou takto přenášel i malé dítě, které mu uprostřed řeky nesmírně ztěžkovalo, takže se málem utopil. Na břehu mu dítě řeklo: „Ježíš Kristus byl tvým břemenem“; pak Reproba ponořil do vody a pokřtil ho novým jménem Kryštof – Christophoros (dosl. „nositel Krista“). Proto býval zýváán jako patron převozníků, námořníků a dopravy obecně – dnes zvl. jako ochránce automobilistů (viz tzv. Kryštofovy plakety). Byl sťat nejspíše za římského císaře Decia v polovině 3. století, snad v anatólské Lykii (dnes Turecko). Znázorňován bývá pravidelně s dítětem na ramenou.

Sv. Diviš (Dionýsius, Denis) Pařížský (* ve 2/3. stol., † r. 285 /?/, svátek 9. října), papežem Fabiánem vysvěcen na biskupa a vyslán na misie do Galie, které úspěšně konal. Při hrozivé persekuci křesťanů v druhé pol. 3. stol. byl spolu se svými druhy v Paříži (tehdy Lutetia Parisiorum) zatčen a sťat. Jedna z legend přidala, že poté odešel – s vlastní hlavou v ruce – až na místo, kde byl později k jeho cti vystavěn kostel (tak je vyobrazen i na Liščím vrchu). Jde o dnešní katedrálu v Saint-Denis u Paříže, která se stala pohřebištěm francouzských králů.

Sv. Cyriak (Kyriak) (* ve 3. stol., † kol. r. 304, svátek 8. srpna). Jáhen (proto zobrazovaný vždy v jáhenském liturgickém oděvu – dalmatice), snad dokonce arcijáhen u papeže Marcellina. Po svém zatčení ve vězení uzdravil z posedlosti Diokleciánovu dceru Artemii (proto je ctěn jako patron proti posedlosti a znázorňován s ďáblem, popř. i s dívkou). Nakonec byl po hrozném mučení sťat. Po tomto světcí

je pojmenován řeholní křížovnický řád (cyriakové), který měl ve středověku na Starém Městě pražském (nedaleko dnešního hotelu Intercontinental) klášter; ten byl vypálen husity, ale po Bílé hoře obnoven. Řád cyriaků v rámci svých církevních reforem zrušil císař Josef II.

Sv. Akácius (Achatius) Byzantský (* ve 3. stol., † r. 303/304, dříve svátek 28. července²⁶¹). Podle legendy kappadocký setník (centurio) římské armády, jež dal císař Dioklecián uvěznit pro křesťanskou víru, odvléci do Byzantionu (pozdější Konstantinopole), mučit nabodáváním na suché keře akátu a následně popravít mečem (proto jeho atributem bývá prut s trny, trnitá větev nebo mučednická trnová koruna). Bývá uctíván jako ochránce před těžkými nemocemi a strachem ze smrti. Někdy je zaměňován se sv. Achaciem Arménským, jedním z tzv. Deseti tisíc křesťanských vojáků římské legie.

Sv. Eustach (* v 1. stol., † r. 118, svátek 20. září). Rodilý Říman, za císaře Trajána plukovník římské legie v Malé Asii (Asia minor). Když Trajánův nástupce Hadrián zjistil, že Eustach je křesťanem, dal jej předvést a nutil jej obětovat pohanským bohům. Když to Eustach odmítl, dal jej císař v Římě upálit. Podle někdejšího královéhradeckého hejtmána Karla Josefa Bienenberga²⁶² (v úřadě 1771–1775) stál v Novém lese u Kuksu, nedaleko Betléma a poustevny sv. Antonína, buk, na němž byl vypodobněn právě tento světec klečící před jelenem – stejně jako další patron myslivosti sv. Hubert, jehož reliéf dal hrabě Špork Braunem vytesat do skály nedaleko sv. Eustacha (ikonografie obou světců se ostatně téměř zcela kryje a někdy bývají i zaměňováni). Dnes po této v kůře stromu vyvedené skulptuře pochopitelně není ani stopy. S tzv. „Eustachovou trubicí“ nemá tento světec nic společného.²⁶³

Sv. Jiljí (Gilles, Egidius) (* v 7. stol., † 720, svátek 1. září). Jediný ne-mučedník ze „svatých čtrnáctky“ Jiljí měl připutovat z rodných Athén do údolí Rhôny a poustevničit v hlubokém lese blízko města Arles v Provinci. Podle legendy ho každý den v jeskyni navštěvovala laň, která ho živila svým mlékem – proto bývá téměř vždy zobrazován s laní. Tu mu ovšem král na lovu postřelil (podle jiné verze král naopak postřelil poustevníka, k němuž se tulila laň). „Spřátelil se pak s poustevníkem a věnoval mu území ke stavbě opatství, za něž tradice pokládala klášter u Nîmes, který se vykazoval světcovým hrobem a stal se střediskem jeho kultu, na západě velmi rozšířeného. Platil také za patrona myslivosti jednak motivem laně, jednak pro svůj svátek 1. září, kdy podle pranostiky »na svatého Jiljí silný jelen říjí.«²⁶⁴ Hrabě František Antonín Špork, který lovu téměř „propadl“, proto nechal na svém

261 Tak podle římského martyrologia (Martyrologium Romanum), vydaného v Turinu r. 1944. Protože patří k historicky nedoloženým světcům, ze současného oficiálního seznamu svatých (tzv. martyrologia) byl vypuštěn.

262 „Nedaleko odtud stojí na stráni v lese buk, v němž je umělecky do kůry vyřezán a vymalován svatý Eustach vedle koně, jak klečí před jelenem, takže stále ještě obdivuhodným způsobem stejnoměrně roste spolu se stromem a spolu s tímto růstem se dokonce roztahuje i barva.“ (Starožitnosti /Alterthümer/ čili pokus o zachycení některých pozoruhodných starožitností v Království českém, I. díl, Hradec Králové 1778.

263 Její název je odvozen od italského anatoma Bartolomea Eustachia († 1574), který ji jako první podrobně popsal.

264 Pavel Preiss, František Antonín Špork a barokní kultura v Čechách, Praha – Litomyšl: Paseka, 2003, s. 333n.

panství (podle inkvizičních záznamů někde „v kukské oboře na výšině“)²⁶⁵ tomuto světcí zbudovat eremitáž, která byla dokončena snad roku 1725; dnes po ní není ani stopy a také její bývalá poloha není jednoznačně určena.

Sv. Kateřina Alexandrijská (* ve 3. stol., † mezi léty 311–313, svátek 25. listopadu). Vynikala krásou, učeností, důvtipem a zprvu ovšem i pýchou (žádný ženich jí prý nebyl dost dobrý – dost majetný, hezký...). Teprve po setkání s jakýmsi staříčkým poustevníkem konvertovala ke křesťanství, které pak hájila s obdivuhodnou výmluvností – známá je její skvělá disputace s padesáti nejlepšími pohanskými rétory a filosofy, které dal císař Maximinus povolat. Rozlícený jejich potupnou prohrou, dal prý poté všech padesát učenců upálit a Kateřinu vsadit do vězení, kde ji nechal po týdny krutě mučit, dal ji přivázat na kolo a bičovat, pobít hřeby a nakonec stít. Proto je sv. Kateřina obvykle zobrazována s kolem nebo s mečem (popř. s obojím) a proto také bývala vzývána jako patronka všech profesí, které mají co do činění s kolem (kolářů, hrnčířů, mlynářů...).

Sv. Markéta (Margareta, Marina) Antiochijská (* ve 3. stol., † 305, církevní svátek nyní 20. července, v civilním kalendáři 13. července). Otec udal vlastní dceru, že je křesťankou, a to u antiochenského místodržitele Olybria, který po dívce navíc pošilhával. Když neuspěl ani jako představitel pohanského státu ani jako nápadník (Markéta už nebyla „volná“: zaslíbila se Ježíši Kristu), dal ji pálit pochodněmi, pověsit za vlasy a bičovat. Pak jí uvrhl do žaláře, kde se ji podle legendy měl v noci zjevit drak, který ji chtěl spolknout; zahnala ho však znamením kříže (odtud bývá v ikonografii jejím atributem právě drak). Nakonec byla Markéta v rodné Antiochii sfata. Je vzývána mj. jako patronka sedláků, protože na její svátek pravidelně začínaly žně (podle staré pranostiky „Svatá Markyta hodila srp do žita“).

Sv. Barbora (* ve 3. stol., † 306, svátek 4. prosince). Tak jako Kateřina, i Barbora (rodačka z maloasijské Nikomédie, dnes v Turecku) byla krásnou, inteligentní a navíc bohatou nevěstou. Ale než mohlo k sňatku dojít, dívka přistoupila na křesťanskou víru – k zuřivosti svého otce, fanatického nepřítele křesťanů Dioskura. Ten dal dívku nejdříve zavřít do věže, aby jí zabránil setkávání s křesťany; když ve své víře vytrvávala, také ji udal stejně fanatickému místodržiteli, který dal Barboru mučit (mimo jiné jí dal uřezat prsy) a odsoudil ji k trestu smrti stětím; rozsudek vykonal její vlastní otec (!). Teprve koncem středověku se objevuje legenda, podle níž se Barboře na útěku před jejím otcem otevřela skála a poskytla jí ochranu; tak vznikl její patronát (mimo jiné) nad horníky, který byl zvláštním (a poněkud komickým) způsobem respektován i za minulého (jinak také výrazně ateistického) režimu. Jejimi obvyklými atributy jsou jednak věž, jednak kalich s hostií.

Tyto tři svaté ženy tvoří uprostřed čtrnácti „pomocníků v nouzi“ ještě užší podskupinu tzv. „Tři svatých dívek“ nebo „Tři svatých panen“ (*Virgines capitales* – „státé panny“); jak se říkávalo: „Markéta s drakem, Barbora s věží, Kateřina s kolem“.

„Liščák“, toto roztomilé „Vierzehnheiligen“ na Královédvorskú, na vás jistě udělá takový dojem jako na mne, když jsem ho poprvé navštívil (je to navíc další kousek nádherné východočeské krajiny, o kterou ovšem na Podzvičinsku není

265 Jindřich Kolda z FF UHK má za to, že „podle všeho to bylo někde na svažitém, dnes zalesněném úbočí mezi Kuksem a Stanovicemi (na levém břehu) v blízkosti lokality zvané Ráj“ (mail autorovi, 4. 9. 2019).

nouze). A můžeme si přitom nechat jít hlavou, jak asi by tito svatí pomocníci mohli (v rámci své „resortní“ působnosti) příležitostně třeba i nám přispět v nějaké té naší nouzi; tak např. v případě patronátu svatého Kryštofa si to jistě každý z nás umí velmi dobře představit...

Doslov

Kniha rozhovorů s P. Ignácem Hrdinou, kterou držíte v rukou, vznikla vlastně velkou náhodou. Někdy v létě roku 2021 jsem ho poprosila, zda by mi neodpověděl na některé otázky ohledně restitucí našich domů v 90. letech, na kterých se podílel. Ochotně mi to slíbil a do týdne poslal písemně. Věděl, že je to určené pro sepsání dějin naší kongregace a určeno zejména těm, kteří už skoro nic nevědí o době komunismu.

Když jsme pak následně o jeho odpovědích mluvili osobně, řekl mi, že o mnohém z toho by se dala napsat kniha paměti. Spontánně jsem se ho tehdy zeptala, jestli nechce pokračovat v psaní. Po krátkém rozmyšlení P. Ignác souhlasil a dal mi svobodu ptát se, na co chci. Tak vzniklo od října 2021 do března 2022 několik sérií otázek o jeho životě, na které odpovídal ochotně a tempem, které mu dovolovalo stále se zhoršující zdraví. Nicméně, stále ho to k mému překvapení bavilo.

21. dubna 2022 jsme spolu jeli navštívit sestry premonstrátky do Doksan, na zpáteční cestě jsme s P. Ignácem mluvili o přílohách téměř už hotového rozhovoru. Dohodli jsme se na tom, že všechny ostatní otázky mi zodpoví v Kuksu, kam jsme se chtěli v květnu 2022 vydat. Do té doby mi rád přepíše do elektronické podoby i svou první diplomovou práci z právnické fakulty z roku 1986 a přeloží z latiny její rozsáhlé pasáže, aby pak mohla být zařazena mezi přílohy. To už bohužel nestihnul. Přišlo mi tehdy, že si velmi přál, aby kniha rozhovorů, které jsme spolu v posledních měsících jeho života vedli, se dostala do rukou jeho přátel.

Zeptala jsem se ho také v onen čtvrtek velikonočního oktávu, kdo by tak měl napsat předmluvu. P. Ignác mi tehdy rozhodně odpověděl, že chci-li někoho oslovit, tak jedině prof. Tomáše Petrůčka, pokud by s tím souhlasil a našel na to čas.

V pátek 22. dubna 2022 v 16:45 mě zastihla zcela nečekaná zpráva, že P. Ignác Hrdina zemřel.

Zemřel v nedožitých sedmdesáti letech, ve stejném věku, jako jeho milovaný prázdninový učitel P. Vladimír Matějka, a ve stejný den, jen o 32 let později.

V jednom novějším životopise sv. Ignáce z Loyoly jsem četla, že „Jednoho letního rána našli Ignáce mrtvého v jeho cele. Sám, bez svátostí, bez slz a bez slavného loučení zemřel největší křesťan své doby.“²⁶⁶

P. Ignác Hrdina zemřel náhle a stejně tak sám ve svém bytě na faře na Pohořelci, jak si to přál. Tak, aby nikoho neobtěžoval. Sám, bez svátostí, slz i velkých slov na rozloučenou, ale přesto na smrt připraven jako asi nikdo z nás.

Vybavila se mi tehdy jeho věta, kterou jsem nejen já, od něho slýchala v posledních letech: „Náš čas je jen svíce hořící...“

Za nějaký čas po smrti P. Ignáce jsem sestavila celý rozhovor a přepsala jeho první diplomovou práci Unam Sanctam. A podle jeho přání jsem oslovila prof. Petrůčka s prosbou o napsání předmluvy.

V létě 2022 jsem získala informace o tom, že P. Ignác byl tajným agentem StB, že můj postoj je naivní, a proč vlastně vydávat jeho paměti?

266 PÉRÉZ GÓMEZ, Angel Antonio, Ignác z Loyoly, Refugium, Olomouc 2009, str. 50.

Vůči opakujícím se obviněním na jeho adresu se dle mého soudu P. Ignác obhájí sám, a kupodivu i na základě toho, co o něm bylo jako přísně tajné zapsáno v nyní veřejně přístupných složkách StB.

Po pozorné četbě 235 stran jeho spisu je možné konstatovat: přes stovky agentů, důvěrníků a tajných spolupracovníků, o něm StB nevěděla:

- že pravidelně jako dítě celé prázdniny a ve starším věku dovolenou trávil v Kuk-su, kde mezi jeho nejbližší přátele patřil P. Vladimír Matějka, který mu dal základy víry, a ještě před vstupem na gymnázium jej naučil na dobré úrovni latinu. P. Matějka byl přitom sledován StB, jak ostatně uvádí P. Ignác v monografii, kterou o něm napsal,²⁶⁷
- že byl tajným premonstrátem, který už v březnu 1975 složil věčné sliby a v květnu roku 1977 tajně přijal kněžské svěcení v Krakově – z rozhodnutí tamějšího arcibiskupa kardinála Wojtyły,
- že pravidelně jako kněz navštěvoval tajné komunity sester premonstrátek v 70. a 80. letech v Praze
- že StB nevyužila skutečnosti, že měl blízké příbuzné, kteří emigrovali do USA, a on i jeho matka si s nimi psali a telefonovali.

Protože mě P. Ignác v posledních měsících svého života opakovaně upozorňoval, že zveřejnění našeho rozhovoru přinese dost pravděpodobně nové spekulace a dohady ohledně jeho života, požádala jsem v listopadu 2022 o oficiální lustraci jeho osoby v Archivu bezpečnostních složek. Vedlo mě k tomu přesvědčení, že on by s tím souhlasil a vždy mi radil, ať hledám co nejvíc dostupných pramenů. A konečně i jeho tvrzení, že „literatura může klamat, ale archivní prameny (nejsou-li zfalšovány) většinou nelžou“.²⁶⁸

V oficiální odpovědi, kterou jsem z Archivu bezpečnostních složek obdržela 30.11.2022 stojí, že kromě existence jeho svazku arch.č. TS-707092 MV, se nenašly žádné další usvědčující záznamy. Konzultovala jsem to poté s ThDr. Petrou Gabrielovou ThD., archivářkou z Archivu bezpečnostních složek, kompetentní pro církevní kauzy.

Ta mi sdělila následující: P. Ignáce Hrdinu osobně vůbec neznala, po prostudování jeho svazku a dalších archiválií (zejména podsvazky vedené k tématu římskokatolické církve) se jí on jeví také jako svého druhu „oběť“ komunistického systému ve smyslu naléhání, vydírání a tlačení ke spolupráci s StB, než že by byl tím, kdo pragmaticky udával.

Členové StB ho předvolali na první schůzku na ministerstvo vnitra v prosinci 1974, 14 dní poté, co byl nespravedlivě vyloučen na začátku třetího ročníku ze studia teologie v Litoměřicích a slíbili mu, že s jejich pomocí se bude moci na bohosloveckou fakultu v Litoměřicích vrátit. Tento slib však vůbec nesplnili.

Na několika místech spisu se opakuje: „Zprávy předává pouze ústně, písemné zpracování zpráv odmítá“. A ohledně předávání zpráv o konkrétních lidech: „Je ochoten hovořit, ale jen o všeobecných věcech. Jakmile se začne hovořit o osobách, začne uhýbat, že o nikom nic neví, všechny zná jako dobré lidi a reaguje tak, že je

267 HRDINA, Ignác Antonín, P.Vladimír Matějka. Kněz královehradecké diecéze, Strahovská knihovna, Praha 2018, s. 91 – 99.

268 HRDINA, Ignác Antonín, O hraběti Šporkovi, jeho Kuksu a Královédvorskou, Nakladatelství Pavel Mervart, Červený Kostelec 2020, str. 493.

to osobní věc každého a on o nikom hovořit nebude.“ A opakovaně se snažil schůzky s orgány StB ukončit, jak zní v jejich zápisech: „Další spolupráci s orgány ministerstva vnitra odmítá s tím, že má vnitřní odpor k předávání informací.“ Spolupráce byla skutečně ukončena v roce 1979.

Ohledně důvodů proč podepsal spolupráci – v prvním případě v roce 1974 jsou evidentní. Ohledně té druhé v roce 1985 jsem zjistila od jednoho z našich společných přátel, že podle Ignácova vyprávění mu to měl poradit tehdejší ředitel České katolické charity kanovník Mára s odůvodněním, že budou mít oba pokoj. P. Ignác tak bude moci zůstat v Charitě na své pozici a bude stačit, když orgánům StB občas něco informativně řekne.

Podle sdělení ThDr. Gabrielové může být tato informace hodnověrná, navíc k tomu zapadá jeho doložená nespokojenost s poměry v Charitě, případy rozkrádání v jejich prodejnách, o kterých jsou opakovaně zmínky ve spisu. Skutečně je informoval hlavně o těchto kriminálních causách, které kanovník Mára dále kryl, a zjevně s tím ani StB nechtěla nic dělat. Navíc P. Ignác byl v té době (květen roku 1985) už v třetím ročníku práv, chtěl za každou cenu dostudovat a pak hned odejít do Dřevařských závodů, kde už měl dávné konexe i slíbené místo podnikového právníka. Z Charity skutečně odešel k 1.3.1988, ale ze zdravotních důvodů. Tehdejší lékařská zpráva je uložena v jeho spise a přijde mi velmi účelová. Navíc z vyprávění P. Ignáce bylo známo v okruhu jeho blízkých přátel, že ho Charita tehdy vůbec nechtěla nechat odejít, poté co konečně pro svou pracovní pozici vystudoval práva. Orgány StB mu měly slíbit, že s jejich pomocí bude moci z Charity odejít. V jeho spisu můžeme najít: „K dalším schůzkám po jeho odchodu z ČKCH již nedošlo, neboť na poslední schůzce prohlásil, že tím, že odejde z ČKCH nemá již žádné možnosti získávat informace ze zájmového prostředí.“ Pokud jsou někde v jeho spise konkrétní jména, lze ověřit, že sděloval StB jen to, co už dávno věděla.

Snad se tady nabízí logická hypotéza, že už byl poučen jejich „sliby“ z roku 1975 a proto odešel z Charity z „vážných zdravotních důvodů“ a hned poté ukončil svou spolupráci s StB. Podle ThDr. Gabrielové to nebylo vůbec jednoduché. Musely být splněny kvóty spolupracovníků, kteří byli ve struktuře StB udrženi a kvóty těch, kteří byli každý rok nově získáni. P. Ignác mohl být z mnoha důvodů velmi cenný a tudíž bylo nanejvýš žádoucí ho udržet.

Za klíčové pro hodnocení charakteru jeho spolupráce s StB považuje ThDr. Gabrielová poslední dokument spisu ze 17.1.1989 (Vyhodnocení spolupráce s TS „Toník“ a návrh na ukončení spolupráce), kde je mimo jiné uvedeno: „Na základě jeho zpráv nedošlo k realizaci jiné osoby, zprávy byly informativního charakteru“. Interpretuje ho jako důkaz toho, že kvůli němu nebyl nikdo vyšetřován ani souzen. Rovněž nebyl nalezen žádný listinný důkaz svědčící o opaku.

Nabízí se otázka: nemohl být mladý, tajně vysvěcený kněz a řeholník, se sebevědomým a suverénním vystupováním, jak ho opakovaně popisuje StB, přesvědčen, že se mu podaří její orgány obelstít?

Spolupráci s nimi podepsal, scházel se s nimi, ale s cílem, aby se dozvěděli jenom to, co on jim řekne. Tak se nedostanou k informacím, jak ve skutečnosti probíhala tajná činnost premonstrátů.

Možná, že kdyby náhle nezemřel, celou věc by více podkryl. Náš rozhovor považoval P. Ignác za nedokončený, bohužel, nebylo mu dáno říci poslední slovo. Případá mi jako velmi pravděpodobné, že s odstupem času vnímal svůj ústupek státní moci jako záležitost, s níž se i sám před sebou jen obtížně vyrovnával.

Protože materiály v archivu bezpečnostních složek také studoval, muselo mu být jasné, že rozhovor s ním tak či onak vyvolá pátrání po jeho minulosti. Předpokládal, že v té době už nebude mezi živými a snad chtěl, aby si každý, kdo ho znal, udělal názor sám.

Nelze se vyhnout tomu, že někteří lidé, kteří ho znali, se budou cítit ve svých sympatiích k němu zklamáni. Ve skutečných příbězích však nebývá dobré a špatné vždy jasně odděleno. Málo komu z nás se povede, aby nikdy nepodlehł nátlaku ve vypjaté životní situaci, a většina z nás se svá selhání později snaží napravit.

Od historie ale často neprávem požadujeme, aby nám předkládala příběhy, jejichž účastníci jsou více či méně schematizováni ve stylu „padouch nebo hrdina“. Případá mi, že někdy je hodně těžké dostat jak křesťanskému hledisku, tak tomu, co se (zejména od novodobé) historie očekává.

Budíž mi na tomto místě dovoleno napsat ještě dvě svědectví o P. Ignácovi a smrti. Bohužel znovu ke mně doléhají zaručené (a vůbec ne nově) informace o tom, že dlouho bojoval s chronickým alkoholismem, na jehož komplikace údajně zemřel. Znalá jsem jeho chorobopis od roku 1992 a kopii poslední lékařské zprávy mám stále u sebe. P. Ignác Hrdina neměl nikdy diagnostikovanou jaterní cirhosis ani jiné komplikace spojené s abusem alkoholu. Od mládí trpěl pouze primární hypertenzí, rezistentní na medikaci a od roku 2018 měl postupně diagnostikovanou triplicitu tumoru, od září 2021 generalizovanou meta procesem v játrech. Bezprostřední příčinou jeho náhlé smrti dne 22. 4. 2022 byla s největší pravděpodobností i dle názoru koronera, masivní plicní embolizace.

A moje vzpomínka na první setkání s ním pochází z roku 1992 – tehdy jsme se setkali poprvé zblízka při jedné z mých nočních služeb v naší nemocnici Pod Petřínem. On byl tehdy čerstvě přijatým pacientem v akutním stavu hypertenzní krize, jehož stav se té noci spíše stále zhoršoval. Spolu se službu majícím lékařem jsme si s ním už nevěděli rady. Žádná léčba nezabírala, pacient viditelně trpěl, naše nervozita narůstala. P. Ignác se svým neopakovatelným smyslem pro humor chtěl především pomoci nám a dramatickou situaci trochu odlehčil slovy: „Veritas, asi bych se teď měl připravit na smrt, nevíte náhodou, jak se to dělá?“ „Bohužel, to zatím nevím...“, zněla moje odpověď. „Ale dnes nám už jeden pacient umřel, nemohl byste, prosím, během naší služby ještě neumírat?“

To ho poněkud rozesmálo a slíbil nám, že se vynasnaží, aby ještě neumřel, protože je v této věci také naprostý laik, potřebující osvětu. Když se mu tu noc konečně poněkud ulevilo, začal nám vyprávět jednu historku o hraběti Šporkovi a Kuksu. Od té chvíle jsem nezaslouženě směla patřit mezi ty, ke kterým měl důvěru a mohli jsme spolu v průběhu let mnohokrát otevřeně mluvit o čemkoli, co by s jinými nešlo. Mnohem později mi nabídl práci u církevního soudu a stal se tak určitým způsobem mým nadřízeným. Nic z jeho důležitých církevních úřadů a akademických titulů ho ale nezměnilo, jednal se mnou pořád stejně jako rovný s rovným, proto jsme se přirozeně setkávali dál a diskutovali spolu o všem možném. Bohužel

naším pacientem ale také stále zůstal – pro těžce léčitelnou hypertenzi a v posledních letech pro postupující rakovinu. Svému zdravotnímu stavu nepodléhal, nelitoval se, nikdy nechtěl zvláštní péči – naopak stále děkoval a omlouval se, že jsou nemocnější a potřebnější lidi než on.

Tak se stalo, že jsem tolik let směla patřit mezi jeho blízké přátele a jsem přesvědčená o tom, že P. Ignác byl bezúhonným knězem a řeholníkem, který neměl temné komnaty. I když také vím, že jako každý normální člověk měl chyby a někdy se mýlil. Ale až do konce svých dnů měl v sobě velkodušný zájem o druhé a určitý hlad po poznání – nepřestával číst nové knihy a vážně uvažovat i nad opačnými názory než byly ty, které zastával.

Za kritické připomínky a pomoc při finální úpravě knižního vydání tohoto rozhovoru upřímně děkuji přátelům:

ThLic. Mgr. P. Miroslavu Heroldovi, SI, Mgr. et Mgr. Hedvice Kuchařové Ph. D., PaeDr. JCLic. Mgr. P. Bartoloměji Mariánu Čačíkovi JC. D., O. Praem, PaeDr. Mgr. P. Hugovi Jiřímu Zikmundovi, O. Praem a Prof. PhDr. P. Tomáši Petráčkovi Ph. D., Th. D.

Za cennou pomoc a nevšední ochotu rovněž děkuji panu Mgr. Petru Zemanovi a paní ThDr. Petře Gabrielové Th. D. z Archivu bezpečnostních složek.

Veritas Marie Holíková
V Praze, 18.12.2022

Ediční poznámka

Rozhovory s P. Ignácem Hrdinou jsou zachovány v jejich autentické podobě, název, všechny poznámky pod čarou a jmenný rejstřík pochází od něho.

Přílohy jsou uvedeny v počtu a rozsahu, na jakém jsme se spolu domluvili v dubnu 2022.

Krátký životopis

Prof. JUDr. P. Ignác Antonín Hrdina, DrSc., O. Praem (1953 – 2022)

Prof. JUDr. Ignác Antonín Hrdina, DrSc., se narodil 6. března 1953 rodičům Antonínovi a Miladě Hrdinovým v Praze. Po maturitě v roce 1972 studoval na Římskokatolické cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Litoměřicích. Před tím už v létě roku 1970 vstoupil tajně do noviciátu strahovských premonstrátů.

Protože veřejná činnost všech řeholních společenství byla komunistickým režimem násilně přerušena v roce 1950 a v letech následujících, uskutečnily se všechny úkony související s členstvím v řádu tajně: oblačka 23. července 1970 v Milevsku, první sliby dne 24. března 1972 v Klučenicích, věčné sliby dne 25. března 1975 opět v Milevsku. Jáhenské a kněžské svěcení přijal dne 23. května 1977 v Krakově, v domácí kapli v kanovníckém domě jednoho z krakovských světcích biskupů. Světitelem byl pomocný biskup Mons. Julián Gróblicki. Primiční mši svatou sloužil dne 24. května 1977 v kamaldulském klášteře v Bielanech.

Po ukončení teologického studia v roce 1975 pracoval Ignác Antonín Hrdina v České katolické charitě, kde jako vedoucí Chrámové služby řídil obchodní a výrobní činnost této organizace v letech 1975 – 1988, od roku 1988 působil jako vedoucí právního oddělení ve Středočeských dřevařských závodech. Při zaměstnání absolvoval Právnickou fakultu University Karlovy v Praze (1982 – 1987), která mu udělila titul JUDr.

V souvislosti s politickými změnami po listopadu 1989 a ukončením perzekuce církve a náboženských společností ze strany státu se aktivity JUDr. Antonína Hrdiny zásadně rozrostly.

Dne 1. června 1990 byl Ignác Antonín Hrdina ustanoven farářem římskokatolické farnosti u kostela Nanebevzetí Panny Marie na Strahově v Praze (tuto funkci vykonával až do 1. července 2006), dne 16. května 1991 se stal provizorem Kláštera premonstrátů na Strahově, v jehož kompetenci jsou především právní, ekonomické, provozní a personální záležitosti. Tuto funkci vykonával až do roku 2018.

Vedle působení duchovního se pak po celý zbytek života věnoval kanonickému právu, jak v oblasti akademické, tak praktické. Od 10. prosince 1996 byl jmenován soudcem Arcidiecézního soudu v Praze, od roku 2002 soudcem Interdiecézního soudu České provincie. Dne 1. července 2009 byl jmenován soudním vikářem pražského arcibiskupství a oficiálem (předsedou) Metropolitního soudu Arcidiecéze pražské. Soudním vikářem pražských arcibiskupů byl až do roku 2019. Od roku 2019 až do své smrti byl pak soudcem a prvním víceoficiálem Metropolitního církevního soudu v Praze.

V roce 1995 zahájil svoji akademickou dráhu, a to nejprve na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, posléze na Fakultě právnické Západočeské univerzity v Plzni (rovněž od roku 1995) a Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze (od roku 2002).

Katolická univerzita v Lublinu mu v roce 2000 udělila nejprve akademický titul licenciat, o čtyři roky později pak i doktorát v oblasti kanonického práva. V roce

2002 projednalo kolegium rektora Univerzity Karlovy v Praze s kladným výsledkem návrh na jeho jmenování docentem pro obor historicko-právní vědy.

V roce 2004 uznalo Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy, že je oprávněn používat akademický titul Ph.D., což však Ignác Hrdina nečinil.

Na návrh vědecké rady Univerzity Palackého v Olomouci jej v roce 2008 jmenoval prezident republiky profesorem pro obor teologie.

Česká verze portálu Wikipedie uvádí, že prof. Hrdina byl předním českým specialistou v oboru církevního práva, což je pravda pouze částečně, neboť totéž lze konstatovat i pro obor konfesního práva. Jeho vědecká činnost tyto obory přesahovala a zabývala se také právními dějinami a římským právem. Vedle rozsáhlé pedagogické a publikační činnosti, která se nemalou měrou dotýkala především osobnosti hraběte Františka Antonína Šporka, v nichž využíval znalosti celé řady živých i mrtvých jazyků, byl členem redakčních rad několika odborných časopisů, Vědecké rady Královské kanonie premonstrátů na Strahově nebo Komise pro udělování cen Oto Mádra.

Prof. JUDr. P. Ignác Antonín Hrdina, DrSc., OPraem zemřel v Praze, v pátek velikonočního oktávu 22. dubna 2022.

Reprezentativní výběr bibliografie Prof. JUDr. P. Ignáce Antonína Hrdiny, DrSc., O.Praem

- Učební text k výuce základů sekulárního práva na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích (1995),
Kanonické právo: zvláštní část (1996),
Kanonické právo: dějiny, teorie, obecná část (ve spoluautorství s JUDr. PhDr. Stanislavem Balíkem, Ph.D., 1997),
Základy teorie a obecná část kanonického práva (habilitační práce, 1997),
Texty ke studiu kanonického práva (1998),
Sylabus římského práva soukromého (2002),
Kanonické právo (2002),
Náboženská svoboda v právu České republiky (2004),
Texty ke studiu konfesního práva I.-III. (2006 – 2007),
Vztahy státu a církve v České republice v letech 1990 – 1999 (2007),
Prameny ke studiu kanonického práva (2007),
Sylabus římského práva soukromého (2010),
Přehled římského práva soukromého ke státní souborné zkoušce (ve spoluautorství s doc. JUDr. Petrem Dostalíkem, Ph.D., 2010),
Kanonické právo: dějiny pramenů, teorie, platné právo (2011),
Chrestomatie ke studiu filozofie práva (ve spoluautorství s JUDr. PhDr. Zdeňkem Masopustem, DrSc., 2011),
Slabikář obecné teorie práva (2013),
Přehled římského práva soukromého ke státní souborné zkoušce (ve spoluautorství s doc. JUDr. Petrem Dostalíkem, Ph.D., 2013),
Proč hrabě Špork seděl ve vězení pro dlužníky? Právně historická analýza jednoho sporu hraběte Šporka s advokátem Neumannem (2013),
Historická knihovna Hospitalu Kuks a její romanisticko-kanonistický fond: historicko-právní studie (ve spoluautorství s Mgr. Jindřichem Koldou, Ph.D., 2014),
Dokumenty Tridentského koncilu: latinský text a překlad do češtiny (2015),
Záhady kolem sňatku Anny Kateřiny Šporkové: historicko-právní studie z manželského práva (ve spoluautorství s Mgr. Hedvikou Kuchařovou, Ph.D., 2017),
Teorie kanonického práva (ve spoluautorství s ICLic. Mgr. et Mgr. Milošem Szabo, Th.D., 2018),
Přílohy ke Konstitucím řádu premonstrátských řeholních kanovníků (překlad, 2021),
Duchovní direktář premonstrátského řádu (překlad, 2021).
Prof. JUDr. P. Ignác Antonín Hrdina, DrSc., O.Praem. se bohužel nedožil vydání překladu zápisků ze života sestry Maxmiliány Zásmucké (1655 – 1718), premonstrátky z Doksan, který dokončil v roce 2021 a monografie Dějiny pramenů kanonického práva (dokončil v dubnu 2022).

Osobní rejstřík

| | | | |
|--------------------------------|----------|---------------------------------------|-------------|
| A | | F | |
| sv. Adrián Gorkumský, O.Praem. | 50 | Filo, Vladimír | 22 |
| Alexandridis, Petros | 83 | Foibé | 46 |
| sv. Anna | 17 | sv. František Serafinský | 150 |
| Armbruster, Ludvík, SJ | 52 | sv. František Xaverský, SJ | 17 |
| Arnauldová, Jacqueline Marie, | | František, SJ (Jorge Mario Bergoglio) | 41,44,46,53 |
| O.Cist. („Matka Angelika“) | 10 | | |
| sv. Augustin, Aurelius | 42,47 | | |
| B | | G | |
| Balaš, Vladimír | 25 | Gorbačov, Michail | 66,69 |
| Balík, Stanislav sen. | 22,25 | Górecki, Edward | 22 |
| Bárta, Jan Baptista, OFM | 37 | Graubner, Jan | 22 |
| Benedikt XVI. | 44,46,52 | Green, Graham | 75 |
| Benedikt, Heinrich | 10 | Gróblicki, Julián | 39 |
| Benda, Vladimír | 31 | Grossa, Karel Josef | 84 |
| Beránek, Josef | 37,43 | Gutenberg, Johannes | 31 |
| Bláha, Josef | 68 | | |
| Boltnarová, Goretta Marie, SCB | 83 | H | |
| Bonifác VIII. | 22,47,93 | Hájek, Jiří | 14 |
| Bouše, Bonaventura Zdeněk, OFM | 37 | Hajná, Marie | 8 |
| Božan, Jan Josef | 10 | Häring, Bernhard, CSsR | 19 |
| Braun, Matyáš Bernard | 69 | Havel, Václav | 66 |
| bl. Bronislava, O.Praem. | 38 | Havlík, Petr | 24 |
| | | Hegenbart, Rudolf | 66 |
| | | Heller, Joseph | 52 |
| C | | Hermach, Josef | 26 |
| Congar, Yves, OP | 19 | Herodes (Veliký) | 70 |
| sv. Cyprián z Kartága | 75 | Holíková, Veritas Marie, SCB | 43,79,162 |
| | | Honsů, Jan | 13 |
| Č | | Horáčková, Marie | 78 |
| Černý, Miroslav | 25 | Hrdina, Antonín | 8 |
| | | Hrdinová, Milada | 8 |
| D | | Hřebík, Josef | 67 |
| Daniélou, Jean, SJ | 19 | Husák, Gustáv | 70 |
| Davídek, Felix | 40 | | |
| Debiński, Antoni | 22 | CH | |
| Dolista, Karel | 82 | de Chardin, Pierre Teilhard, SJ | 19 |
| Duka, Dominik Jaroslav, OP | 42,43 | Chenu, Maria-Dominique, OP | 19 |
| | | | |
| E | | I | |
| Eli | 56 | sv. Ignác z Loyoly | 16,17,157 |
| Esdráš (Uzajr?) | 55 | Ignacy, OSBCam | 39 |
| | | Izaiáš | 28 |

| | | | |
|--------------------------------------|--------------|---------------------------------------|-----------------------|
| J | | Machač, Jan | 14 |
| Jaklová, Lenka | 66 | Maloun, Martin Vladimír, O.Praem. | 15 |
| Jakoubek ze Stříbra | 138 | Malý, Karel | 32 |
| sv. Jakub Gorkumský, O.Praem. | 50 | Malý, Václav | 67 |
| sv. Jan, apoštol a evangelista | 122 | Mandl, Antonín | 37 |
| sv. Jan Nepomucký | 14 | Mára, Jan, O.Cr. | 18 |
| sv. Jan Pavel II. 31,45,49,54,74,142 | | Masaryk, Tomáš Garrigue | 68 |
| Janáček, Daniel Peter, O. Praem. | 72 | Masopust, Zdeněk | 24,28 |
| Jellinek, Georg | 52 | Matějka, Vladimír | |
| von Jhering, Rudolf | 29 | | 8,13,16,41,61,139,162 |
| Jidáš, apoštol | 122 | Merell, Jan | 30 |
| Jirásek, Alois | 84 | Michal, Jaroslav | 28 |
| K | | Mikulášek, František, SJ | 16,37 |
| Kabát, Jindřich | 82 | Misztal, Henryk | 23 |
| Kadlec, Jaroslav | 26,95 | Mohamed | 57 |
| Kafka, Břetislav | 98 | Mokrý, Bernard Břetislav, O.Praem. | |
| Karel VI. | 136 | | 14,16 |
| sv. Karel Boromejský | 82 | sv. More, Thomas | 26 |
| Kincl, Jaromír | 22 | N | |
| Klaus, Václav | 33 | Nietzsche, Friedrich | 32 |
| Klement XIV. | 17 | sv. Norbert z Xanten | 17,39,144 |
| Kofroň, Gabriel Vlastimil, O.Praem. | | sv. Notburga | 81 |
| | 14,38 | Novotný, Vojtěch | 27 |
| Kohoutek, Oldřich | 67 | O | |
| Koch, Johann | 11 | Otčenášek, Karel | 13 |
| Kolvenbach, Peter Hans, SJ | 40 | Ott, Ludwig | 26 |
| Komárek, Václav, SDB | 14 | P | |
| Koniáš, Antonín, SJ | 17,136 | Parkinson, Northcote Cyril | 68 |
| Kotalík, František | 30 | sv. Pavel, apoštol | 30,46 |
| Kricner, Vladimír | 67 | Pavel IV. | 47 |
| Kubín, Josef, SDB | 14 | sv. Pavel VI. | 42,48,138,141 |
| Kuchařová, Hedvika | 11 | Pávek, Ondřej | 43 |
| Küng, Hans | 19,27 | Pavličková, Jiřina | 24 |
| L | | Pavlík, Jan Evangelista, SJ | 40 |
| Lefèbvre, Marcel-François | 41 | Pecka, Dominik | 37 |
| Listl, Joseph | 31 | Pell, George | 59 |
| Lobkowicz, Mikuláš | 14,27 | Pereira, Alfonso | 37 |
| Loisy, Alfred | 140 | sv. Petr, apoštol | 50 |
| Luther, Martin | 79 | Petráček, Tomáš 31,36,45,48,60,61,139 | |
| Lux, Josef | 82 | Pícha, Mořic | 13 |
| M | | Pintér, Benedikt Michal, O.Praem. | 71 |
| Mádr, Oto | 14,37,48,139 | Piotr, OSBCam | 39 |

Pán Bůh mě celý život hýčkal ...

| | | | |
|-------------------------------------|-------------------|---------------------------------------|----------------|
| Pius IV. | 48 | Šporková, Marie Eleonora Františka | |
| Plojhar, Josef | 37 | (sr. Marie Aloisie Kajetána) | 10,136 |
| Pojezdny, Michael Josef, O.Praem. | | | |
| 67,71,74,83,148 | | T | |
| Pokorný, Ladislav | 27 | Tajovský, Vít Bohumil, O.Praem. | 16 |
| Polášek, František | 22,91 | Tertullián, Quintus Septimius Florens | |
| Polc, Jaroslav | 32 | | 36 |
| Preiss, Pavel | 9,127,154 | Thatcherová, Margaret | 70 |
| Prchlíková, Vlasta | 21 | sv. Tomáš Akvinský, OP | 26,43 |
| Příbyl, Stanislav | 51,90 | Tomásek, František | 14,26,39 |
| | | Tomský, Alexandr | 66 |
| R | | Tönemann, Jiří Vít, SJ | 12,138 |
| Radkovský, František | 25,67,76 | Toufar, Josef | 75 |
| Rahner, Karl, SJ | 19 | Tretera, Rajmund Jiří, OP | 19,23 |
| Ratzinger, Joseph viz Benedikt XVI. | | | |
| 19,44,46 | | U | |
| Reagan, Ronald | 66 | Urban, Jan Evangelista, OFM | 37 |
| Reinsberg, Jiří | 14 | Urbanovi (z Kuksu) | 8 |
| Rybář, Jan, SJ | 13,28,31,37,40,43 | Urfus, Valentin | 22 |
| | | | |
| Ř | | V | |
| sv. Řehoř Veliký | 27 | Valeš, Václav | 86 |
| | | Vaško, Václav | 18 |
| S | | Vernerová, Eva | 43 |
| Sádlo, Karel | 16 | Vlk, Miloslav | 21,27,40,42,71 |
| Sehnal, Jiří | 23,66 | Vlková, Gabriela Ivana, OP | 32 |
| Schilebeeckx, Edward, OP | 19 | Vrbenský, Jaroslav | 38 |
| Schoof, Ted Mark, OP | 19,139 | | |
| Schoonenberg, Piet, SJ | 19 | W | |
| sv. Siard, O.Praem. | 69 | Wilhelm, Ivan | 27 |
| Skalický, Karel | 14 | Wolf, Václav | 26 |
| Slavík, Michael | 58 | | |
| Souhrada, Josef | 18 | Z | |
| Svoboda, Cyril | 82 | Zedníček, Miroslav | 22,24,27 |
| Svoboda, Jiří | 28,43 | von Zinzendorf, Mikuláš Ludvík | 10 |
| Szabo, Miloš | 24 | Zuchardt, Karl | 26 |
| | | Zvěřina, Josef | 37 |
| | | | |
| Š | | | |
| Šidlovský, Evermod Gejza, O.Praem. | 71 | | |
| Škorpil, Oskar | 8 | | |
| Špidlík, Tomáš, SJ | 14 | | |
| Špork, František Antonín | | | |
| | 9,48,84,127,136 | | |
| Špork, Jan | 10 | | |

Ignác Antonín Hrdina, O.Praem.



- ← 1. Litoměřice, 1973
- ↓ 2. Česká katolická charita, 1986





↑ 3. Strahov, rekreace 90.léta

← 4. Strahov, 90.léta



- ↑ 5. Promoce KTF UK, Praha 2006
- ← 6. Promoce FPR ZČÚ Plzeň, 2012

Pán Bůh mě celý život hýčkal ...



↑ 7. Promoce FPR ZČÚ Plzeň, 2013
← 8. Strahov, 2018



- ↖ 9. Strahov, Květná neděle 2022
- ↑ 10. Doksany, 21.4.2022
- ← 11. Strahov, 28.4.2022



Kniha rozhovorů, kterou držíte v ruce, má značnou hodnotu sama o sobě a stane se cenným historickým pramenem, protože díky ní nahlédneme do otevřeného svědectví o jednom zápase o podobu víry a života z ní, který svedl jeden z nejinteligentnějších a nejvzdělanějších českých katolíků přelomu století.

prof. Tomáš Petráček, historik a teolog