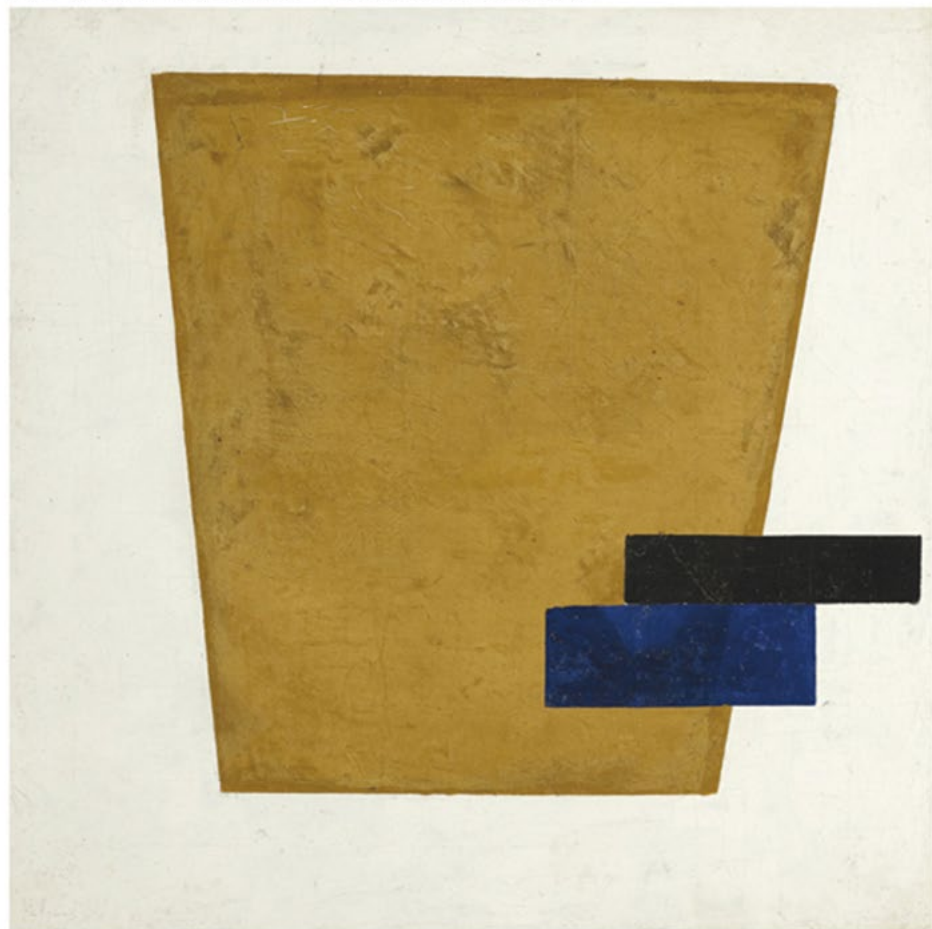


KRYPTA

KAPITOLY Z DĚJIN ŘÍMSKÉ CÍRKVE
OD STŘEDOVĚKU PO SOUČASNOST



Hubert Wolf

VYŠEHRAĐ

Krypta

Vyšlo také v tištěné verzi

Objednat můžete na
www.vysehrad.cz
www.albatrosmedia.cz



Hubert Wolf
Krypta – e-kniha
Copyright © Albatros Media a. s., 2018

Všechna práva vyhrazena.
Žádná část této publikace nesmí být rozšiřována
bez písemného souhlasu majitelů práv.

ALBATROS  **MEDIA**

Hubert Wolf

KRYPTA

Hubert Wolf

KRYPTA

**KAPITOLY
Z DĚJIN KŘESŤANSTVÍ
OD STŘEDOVĚKU
PO SOUČASNOST**

VYŠEHRAĐ

OBSAH

ÚVODEM	
„VŠICHNI JSME SE ODCHÝLILI“	11
Papežská vyznání viny kdysi a dnes	11
Reforma jako podstatný znak církve	15
V kryptě církevních dějin	20
1. BISKUP	
VOLENÝ VŠEMI	27
„Papež buď svobodně biskupy jmenuje, nebo zákonně zvolené potvrzuje“	27
Jak se obsazují biskupské stolce? Procházka dějinami	30
Jaký má být dobrý biskup? „Jen jednou ženatý“	36
2. BISKUPKY	
ŽENY S DÍLČÍMI BISKUPSKÝMI PRAVOMOCEMI	39
Mocné abatyše	39
Abatyšské a biskupské svěcení	42
Biskupové a kardinálové bez svěcení	45
Ženy s kardinálskou hodností: od Druhého vaticánského koncilu nemyslitelná možnost?	48
3. KATEDRÁLNÍ KAPITULA	
SBOR KONTROLUJÍCÍ BISKUPA	51
Biskup jako svrchovaný samovládce	51
Limburg: kolegiátní model	55
Potlačení kolegiátní správy	59

4. PAPEŽ	
KOLEGA, KTERÝ NENÍ IMUNNÍ VŮČI CHYBÁM	63
„Má nejvyšší, plnou, bezprostřední a obecnou řádnou moc“	63
Kostnický koncil: nadřazenost koncilu nad papežem	66
První vatikánský koncil: papežská neomylnost a papežský primát	73
Potlačení konciliární alternativy	75
5. KARDINÁLOVÉ	
PROTIVÁHA PAPEŽSKÉ MOCI	77
Williamsonova aféra: papež samostatných rozhodnutí	77
Malé dějiny kardinálů	79
Vatikánská bezpečnostní rada	84
Oslabení kardinálské moci ve 20. století	86
Opatření proti autokratickému stylu řízení	91
6. MNICHOVÉ A JEPTIŠKY	
NEJVYŠŠÍ AUTORITA ZALOŽENÁ NA RADIKÁLNÍM NÁSLEDOVÁNÍ JEŽÍŠE KRISTA	93
Svatý Martin: pravomoc bez svěcení	93
„Boží síla“ přichází skrze askezi	95
Soukromá zpověď – irský vynález	97
Hodnostáři místo následovníků?	101
7. OBCE	
MENŠÍ JEDNOTKA MÁ MÍT PŘEDNOST	103
Subsidiarita: koncept katolického sociálního učení	103
Církev centralistická, nebo subsidiární?	106
Druhý vatikánský koncil a úloha laiků	109
Univerzální církev versus místní společenství? Teologické debaty	111
„Pastýř se musí sžít se svým stádem“	113

8. LAIKOVÉ	
LAIK NENÍ NESVĚPRÁVNÁ OVCE	117
V teorii rovnost, v praxi podřízenost	117
Vlastnické kostely podřízené laikům	118
Spolky: svéprávní laikové a revoluční duch	122
Hodina laiků	126
9. TRIDENTSKÝ KONCIL	
PLURÁLNÍ KATOLICTVÍ	127
Koncil skutečný a koncil smyšlený	127
Mýtus první: tridentský seminář	130
Mýtus druhý: tridentský ideál biskupa	132
Tridentská církev široká, nebo „tridentská“ církev úzká?	135
Mýtus třetí: tridentská mše	137
Tridentská tradice a Druhý vatikánský koncil	139
10. FRANTIŠEK Z ASSISI	
CÍRKEV CHUDÝCH	141
Papež jménem František	141
Od církve chudých k bohaté církvi papežské	143
Kacíř a světec – duchovní bratři	146
Vznik a vývoj charismatického společenství	150
Třaskavá síla utopie	153
ZÁVĚREM	
„CÍRKEV SE ZAJISTĚ NEBOJÍ HISTORICKÉ PRAVDY“	157
Nebezpečná připomínka	157
Dogma vítězí nad dějinami	159
Historická odpovědnost	161
POZNÁMKY	165
LITERATURA	174

ÚVODEM

„VŠICHNI JSME SE ODCHÝLILI“

Papežská vyznání viny kdysi a dnes

„Víme, že u Svatého stolce se spiritualitě vede už léta velmi špatně, že se tu porušují Boží příkazy a ve všem tu vlastně nastal rozvrat. Není divu, že se nám tato nemoc rozšířila z hlavy do celého těla, tedy že se od papežů přenesla i na nižší duchovenstvo. My všichni – vysoce postavení církevní hodnostáři i prostí klerikové – jsme se odchýlili, každý si hleděl pouze své vlastní cesty a už dlouho zde není byt' jen jediný člověk, který by konal dobro.“¹

Tato slova nepocházejí od nikoho z těch, kdo církev kritizují dnes, a nijak nesouvisejí s aktuální debatou o sexuálním zneužívání ani s takzvanou „aférou Vatileaks“ (tj. s únikem dopisů a dokumentů psaných papežem Benediktem XVI., státním tajemníkem Tarsiciem Bertone, kardinály a čelnými představiteli vatikánské banky, které roku 2012 zveřejnil italský novinář Gianluigi Nuzzi). Pocházejí od papeže Hadriána VI. – jsou ústředním bodem pozoruhodného, víceméně zapomenutého vyznání, sepsaného v listopadu 1522, které v lednu 1523 na norimberském sněmu přednesl jeho vyslanec Francesco Chierigati německým říšským stavům. Když se Martin Luther roku 1521 rázně vyslovil na říšském sněmu ve Wormsu, reagoval papež na výzvy počínající reformace a hrozbu církevního rozkolu právě tímto vyznáním. Pokusil se vzít reformační kritice, namířené nejen obecně proti katolické církvi, ale zvláště proti samotnému římskému papežskému dvoru, vítr z plachet tím, že církevní zlořády zřetelně nazval odchýlením od Božích přikázání a připustil, že se z Říma jako rakovinný nádor rozšířily po celé církvi.

Nejenže ovšem rozpoznal příznaky neduhu, který církev a papežský dvůr postihl, ale rovnou sám sobě a své církvi předepsal nutný – i když zejména pro římskou centrálu hořký – lék. Spolu se samotným vyznáním viny měl jeho vyslanec říšským stavům jedním dechem tlumočit i účinnou lítost, která ke každému katolíkovu pokání nedílně patří, a slíbit jim, „že se ze všech sil vynasnažíme, aby se především právě tento dvůr, z něhož celé to zlo vzešlo, proměnil, a aby stejně jako způsobil zkázu, nyní těm, kdo mu jsou podřízeni, přinesl naopak uzdravení a reformu. Pokládáme to za svou povinnost tím spíše, že vidíme, že po takové reformě toužebně dychtí celý svět.“

Hadriánovi VI. bylo naprosto jasné, že uskutečnit takovou rozsáhlou církevní reformu znamená nejen mluvit o tom, co všechno by se mělo změnit, ale taky se – hlavně v římském ústředí – opravdu pustit do díla. Vyžadovalo to chytrost, výdrž, sílu a vytrvalost. Rozsáhlou reformu bylo zapotřebí realizovat opatrně a přitom energicky. Hadrián VI. věděl, že kdyby se povedlo vrátit katolické církvi, „znetvořené Kristově nevěště“, ztracenou věrohodnost, aby mohla opět plnit svou úlohu a ukazovat lidem, zmítaným všemožnými omyly a zmatky, cestu k Ježíšovi, vynaložené úsilí by se vyplatilo.

Za svůj hlavní úkol považoval „pomáhat utlačovaným a zároveň povzbuzovat a vyznamenávat lidi učené a počestné, kterých si už dávno nikdo nevyšímá – zkrátka dělat vše, co dobrý papež a řádný nástupce zvěčnělého Petra dělat musí“. „Neduh“ ovšem už stihl „proniknout tak hluboko“ a církev, Kristova nevěsta, byla už natolik „znetvořena“, že k jejímu uzdravení a obnovení v žádném případě nemohl stačit pouhý jeden prostředek. Zamýšlená reforma vyžadovala podle Hadriána VI. „mnoho různých opatření“ a mělo se k ní dospět pomocí celé řady nástrojů.

Jak radikální reformu měl roku 1522 Hadrián VI. na mysli, bude zřejmé, porovnáme-li jeho vyznání s druhým papežským vyznáním viny, které církevní dějiny zaznamenaly, tedy s prosbou o odpuštění, kterou ve „svatém roce“ 2000 vyslovil Jan Pavel II.

V jeho sedmi prosbách, přednesených 12. března 2000 (záměrně nikoli jako církevněpolitické poselství, nýbrž jako liturgický úkon),

jde v první řadě o vnitřní, duchovní nápravu a spirituální očistu. O konkrétních reformách praktických a strukturálních ani o vnějších změnách církevní politiky se v nich nemluví. Při důkladnějším rozboru si navíc nelze nevšimnout, že v souvislosti s vinou, hříchem a nutnou nápravou je tam řeč vždy jen o jednotlivých „údech“, o „věřících“, o „nemalém množství křesťanů“ nebo o „hříšných dětech“ matky církve – nápravu podle toho nepotřebuje katolická církev jako taková, nýbrž pouze její členové, tedy jednotliví křesťané. O církvi jako hříšné instituci – natožpak explicitně o církevních hodnostářích, kardinálech nebo přímo o samotném papeži – nepadne u Jana Pavla II. sebemenší zmínka. V jeho očích evidentně neselhalo církev, nýbrž pouze jednotliví katolíci.

Proto se taky ve vyznání viny, které roku 2000 vyslovil, neobjevuje požadavek církevní reformy. Jestliže se neprovinila sama svatá všeobecná apoštolská církev, nýbrž jen jednotliví katolíci, potom nápravu a odpuštění nepotřebuje církevní instituce jako taková, nýbrž pouze jednotliví věřící.²

U Hadriána VI. se roku 1522 věci mají zcela jinak – nápravu potřebují nejen jednotliví věřící, nýbrž především papež a jeho dvůr. Od správné cesty se odchytil sám *pontifex maximus* spolu s kardinály, církevními hodnostáři, biskupy a kněžími. Hrůzy a skandály, které se v církvi udály, nezavinili laikové, nýbrž církevní hierarchie, tedy kněžstvo. Pastýři stádo zavedli k pastvinám plným jedu. A protože „ryba páchne od hlavy“, Hadrián VI. rázně prohlašuje, že všechny zmíněné nepravosti mají svůj původ na římském papežském dvoře, ba přímo u samotných papežů.

Jistě tím myslel takzvané „renesanční papeže“ 15. a počátku 16. století, zejména Alexandra VI. (Rodrigo Borgiu), Julia II. (Giuliana della Rovere) a svého přímého předchůdce Lva X. (Giovanniho de' Medici). Tito papežové a zkorumpované struktury římského dvora – přesněji řečeno, jejich marnotratné chování a jejich vojenské i sexuální excesy – zkreslili věřícím pohled na Krista, ukřížovaného spasitele. Samo duchovní vyznání viny a samo duchovní obrácení tedy stačit nemohly – na jejich základě bylo zapotřebí uskutečnit jasně viditelnou

zásadní proměnu papežského dvora a celé církve. A bylo nutné, aby tato *reformatio in capite et in membris*, reforma hlavy i údů, začala u hlavy, tedy v Římě.

Papež věděl, že pokusů o reformu bylo v církevních dějinách už mnoho. Vždy ovšem ztroskotaly, a to nejen proto, že jejich iniciátoři neviděli, že reformu potřebují spolu s ostatními i oni sami, ale hlavně proto, že setrvačnost papežského dvora zásadní „reformu hlavy“ pokaždé překazila. Trpký nezdar byl nakonec nucen zakusit i sám Hadrián VI., občanským jménem Adriaan Florensz. Narodil se roku 1459 v Utrechtu, daleko od Říma. Roku 1517 se stal kardinálem a v této funkci působil především ve Španělsku na dvoře císaře Karla V., jehož výchovu měl po jistou dobu na starosti. Konkláve, kterého se sám neúčastnil, ho 9. ledna 1522 zvolilo papežem. Do svého úřadu mohl v Římě nastoupit teprve 31. srpna. Na papežském dvoře zůstal jednou provždy cizincem, v neposlední řadě proto, že se mu tehdejší růst vatikánské moci a dvorského přepychu hluboce protivil. Jeho prostý, spořivý způsob života, vzdálený okázalé dvorské sebezprezentaci, a jeho upřímná zbožnost se renesančnímu Římu nelíbily. Hrozilo nebezpečí, že jeho radikální reformní myšlenky odejmou kardinálům a dalším církevním hodnostářům, kteří se spíše než za kněze považovali za renesanční šlechtice, jejich existenční základnu a zásadně zpochybní jejich nákladný životní styl.

Kardinálové brzy začali litovat, že v okamžiku slabosti a náhlé zbožnosti zvolili papežem reformistu. Všechny jeho snahy mařili a tím způsobili, že na německé protestanty působil velmi nevěrohodným dojmem. Jeho slova o chystaných změnách zněla protestantům jako prázdné, ryze taktické, typicky papežské neupřímné řečnění. Nástupu reformace a církevnímu rozkolu nedokázal Hadrián VI. zabránit. Skonal, zlomený a zklamaný, 14. září 1523, po pontifikátu trvajícím pouhých třináct měsíců. Říkalo se dokonce, že zemřel nepřirozenou smrtí – že ho dali odpůrci reformy otrávit. Pohřben byl v německém národním kostele Santa Maria dell'Anima, nedaleko od Piazza Navona. Jeho náhrobek zdobí věta, kterou prý během svého pontifikátu vyslovil několikrát a která dobře vystihuje tragiku jeho

papežského působení: „I u těch nejlepších mužů velmi záleží na tom, do jaké doby jejich činnost spadá.“³

To, co napsal Hadrián VI. ve svém vyznání před pěti staletími, platí stále, a dnes dokonce možná více než kdy jindy. Situace dnešní církve byla veřejně nejednou explicitně přirovnána právě ke krizi, ze které se kdysi zrodila reformace – i v dnešní době dochází k politováníhodným špatnostem, sahajícím od sexuálního zneužívání nezletilých, jehož pachateli jsou kněží a řeholníci, přes neprůhledné hospodaření vatikánské banky a aféru Vatileaks až po velkolepou přestavbu sídla limburského biskupa. Mnozí věřící jsou kromě toho velmi zklamaní z římského centralismu, stále více marginalizujícího požadavky lokálních církevních společenství a laiků. Jednoznačně o tom svědčí extrémně vysoký počet těch, kdo z církve vystupují. Renesanční časy připomíná dnes ledacos; jednou z paralel, které stojí za povšimnutí, je i touha dnešních věřících po tom, aby církev byla méně okázalá a stála po boku chudých. Velkou reformu hlavy i údů církev opravdu už potřebuje. A stejně jako tenkrát, na počátku reformace, platí i dnes, na počátku 21. století, kdy slova o církevní krizi slyšíme ze všech možných stran, že „po takové reformě toužebně dychtí celý svět“.

Hadrián VI. měl ovšem pravdu – aktivita jednoho jediného muže, připraveného docílit obratu, toho sama zmůže v dnešní době právě tak málo jako počátkem 16. století. Církevní dějiny dokládají, že bude zapotřebí spolubojovníků na všech církevních úrovních, počínaje kurií a konče tou nejmenší venkovskou farností. Má-li však být proměna trvalá, musí být náprava především institucionalizována.

Reforma jako podstatný znak církve

Slovo „reforma“ prožívá v dnešní době doslova inflaci a často mívá negativní příchuť. To či ono dnes „reformu“ – buď jen domněle, nebo skutečně – nutně potřebuje, to či ono reformou prochází a nej-různější reformy týkající se důchodů, daní, školství nebo pracovního

trhu způsobily, že pojem „reforma“ v nejednom případě ztratil svůj pravý obsah, nenabyl-li dokonce obsahu opačného.

Naproti tomu v katolické církvi a v katolické teologii nastalo po období vysoké konjunktury, kterou pojem „reforma“ zaznamenal během Druhého vatikánského koncilu a bezprostředně po něm v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století, víceméně ticho. Mnoha lidem v kurii a v řadách vysokého duchovenstva připadaly novoty, které tento koncil přinesl, příliš dalekosáhlé; mnozí měli dojem, že jeho reformy církev ohrožují. V posledních letech byly některé reformy, které Druhý vatikánský koncil prosadil, zejména reforma liturgická, zásadně zpochybněny. Jan Pavel II. a Benedikt XVI. znovu připustili – i když jen jako formu mimořádnou – tridentskou liturgii, kterou papež Pavel VI. zrušil.

Těm, kdo během posledních pontifikátů mluvili o tom, že se reformy v katolické církvi zastavily nebo že Řím reformy nutně potřebuje, bylo nezdůvodněná vytykáno, že církvi a Svatému otci neprojevují dostatečnou oddanost. Slova zaznívající v některých z těchto výtek připomínala tón prudkých hádek o takzvané „reformní katolictví“, které se rozpoutaly počátkem 20. století. Pius X. tehdy, roku 1910, v encyklice *Pascendi* všechny katolické „reformátory“ odsoudil jako heretické „modernisty“. A bylo mu jedno, jestli skutečně zastávali heretické „agnostické“ nebo „imanentistické“ pozice, tedy jestli zásadně popírali Boží poznatelnost a existenci skutečnosti, která přesahuje naše smyslové prožitky a věci dostupné přírodním vědám. Stačilo mu, že se přimlouvali za to, aby se svátosti věřícím neudílely v latině, nýbrž raději v jejich mateřském jazyce; stačilo mu, že vycházeli z toho, že se církevní nauka historicky vyvíjí, a v rámci historickokritické exegeze zpochybňovali jednotnou inspiraci Penta-teuchu. Pro Pia X. byla reforma cosi principiálně špatného a veškeré reformní tendence mu byly předem podezřelé – reforma a katolictví byly pro něho jako oheň a voda. Tento odmítavý postoj byl větší či menší měrou příznačný pro většinu novodobých papežů.

Reforma je přitom podle klasické ekleziologie jedním z podstatných znaků církve. Katolická církev je *ecclesia semper reformanda*. Reformy potřebuje neustále. Druhý vatikánský koncil tuto skutečnost

připomněl ve svém Dekretu o ekumenismu, ve kterém výslovně figuruje výraz *perennis reformatio*, „nepřetržitá reforma“. Píše se tam: „Kristus putující církev vybízí k neustálé obnově, k reformě, jíž je nepřetržitě zapotřebí, protože církev je instituce lidská a pozemská; co se v oblasti každodenního života, náboženské výchovy nebo i církevní praxe – přičemž je vždy nutno přesně rozlišovat mezi církevní praxí a samotným pokladem víry – nechovalo dostatečně dobře, to musí být v pravou chvíli přiměřeně obnoveno.“⁴

Podle Julia kardinála Döpfnera, dlouholetého předsedy Německé biskupské konference a jednoho ze čtyř moderátorů Druhého vatikánského koncilu, je pro církev jako historicky se vyvíjející instituci reforma základním „strukturálním principem“. Dokument *Paměť a smír*, který roku 2000 na pokyn Jana Pavla II. publikovala Mezinárodní teologická komise, přijímá tuto tendenci za svou a k principu stálé obnovy a reformy se výslovně hlásí.

Odpovědět na otázku, co přesně tento strukturální princip pro katolickou církev znamená, není ovšem jednoduché. Zásadní potíž tkví v tom, že ekvivalentem latinského pojmu *reformatio* jsou „reforma“ i „reformace“. Každý katolík, který mluví o reformě, se proto může rychle ocitnout mezi „reformátory“, a to i tehdy, nemá-li s luteránskou reformací a s reformovanými církvemi nic společného.

Klasická evangelická církevní historiografie užívala pojem *reformatio* ve smyslu jednoznačně protikatolickém a protipapežském. Evangeličtí dějepisci především převzali od humanistů pojmy „starověk“, „středověk“ a „novověk“. Kritériem této periodizace byl humanistům stupeň znalosti klasické řečtiny a latiny. Za ideální epochu považovali samozřejmě antiku. V dobách „temného“ středověku došlo podle nich k drastickému vzdělanostnímu a jazykovému úpadku a od 15. století nastala pak na poli klasické latinské vzdělanosti – i jejich zásluhou – *re-formatio*, tedy „obnova“ či „znovuzrození“.

Na základě této periodizace vytvořila protestantská historiografie jednoduché schéma *formatio – de-formatio – re-formatio*. Kritériem jí však už nebyly čistota a krása klasických jazyků, nýbrž neporušenost pravé křesťanské církve. Etapa, po kterou se církev formovala, trvala podle tohoto kritéria od doby, kdy žil historický

Ježíš, do obratu, k němuž došlo za vlády císaře Konstantina I., tedy do roku 313. V tomto období vznikl ideální obraz toho, jak by měla pravá křesťanská církev vypadat. Potom nastala fáze deformace, resp. zkázy, způsobené tím, že roku 380 bylo křesťanství uznáno za státní náboženství, takže církevní hodnostáři začali bohatnout a obklopotovat se přepychem. Výsledkem tohoto úpadku byla podle protestantů zvrhlá, mravně i nábožensky rozvrácená renesanční papežská církev, jejíž přemrštěný nárok na vůdčí pozici učinil z římského biskupa – nástupce apoštola Petra – nekontrolovatelného samovládcе. Obnovu ryzosti a krásy prvotní církve znamenal pak příchod Martina Luthera, díky němuž nad středověkou katolickou *de-formatio* zvítězila *re-formatio*.

V katolické historiografii se tento koncept samozřejmě setkal s rozhodným odmítnutím, protože katoličtí dějepisci považovali právě středověk – například dějiny středověkého řeholnictví nebo dějiny středověké teologie a jejich významné reprezentanty, jako byli Bernard z Clairvaux nebo Tomáš Akvinský – za epochu vrcholného rozkvětu, kterou podle nich Luther, samozvaný reformátor, rozvrátil. Od Lutherovy doby v sobě slovo *reformatio* po mnoho let neslo nebezpečný podtón církevního rozkolu, což bylo ještě posíleno tím, že obnovu katolické církve, kterou zahájil Tridentský koncil, protestanti nazvali „protireformací“. Trvalo dlouho, než pojem „reforma“ začal být opět společensky přijatelný i mezi katolíky a než se mezi „reformu“ a „reformaci“ přestalo klást rovnítko. Teprve během 19. století začalo být možné označovat proměnu katolictví, k níž došlo ve století šestnáctém a sedmnáctém, za „katolickou reformu“ – ti, kdo dávají tomuto pojmu přednost před pojmem „protireformace“, nemají už na zřeteli bojovně odmítavý postoj k protestantství, nýbrž prostě a jednoduše vnitřní církevní obnovu.

Jakmile se katolíci přestali vůči pojmu *reformatio* stavět zásadně skepticky, mohli jej konečně začít vnímat pozitivně a v mnohem širším významu. Především díky spisům katolického církevního historika Huberta Jedina, který v letech 1949–1976 publikoval čtyřdílné dějiny Tridentského koncilu, přestala být „katolická reforma“ pokládána jen za reakci na výzvy, které přinesla reformace. Katolická

církevní historiografie objevila mnoho reformních hnutí vzniklých zcela nezávisle na Lutherovi. Šlo zejména o reformní koncily, jež se konaly v Kostnici a v Basileji ještě v předreformačním období, ale i o různé další reformní snahy, které papežský dvůr neúspěšně vyvíjel v 15. století, a v neposlední řadě o reformy realizované zdola – nezávisle na „hlavě“ – samotnými „údy“. K těmto zdola realizovaným reformám patří vedle četných obrodných hnutí řeholních například i pozdně středověká *devotio moderna* nebo nový přístup k Písmu a církevním otcům, který se prosadil v katolickém humanismu, především v díle jeho čelného představitele Erasma z Rotterdamu.

Během času se slovo „reforma“ stalo jedním ze základních pojmů katolických církevních dějin, přičemž ovšem označuje celou řadu naprosto rozdílných historických jevů – vedle reforem karolínských, jimiž se rozumí franská renovace staré Říše římské a s ní spojená zásadní obnova liturgie, vzdělanosti a řeholnictví podle starověkého římského vzoru, označuje i reformy, které se zrodily v Gorze a v Cluny v 11. a 12. století a jejichž cílem byla obnova původní čistoty benediktinské řehole, a vedle „reformy gregoriánské“, jejíž programové prohlášení z roku 1075, slavný *Dictatus papae*, definovalo zamýšlenou proměnu jako přísnou církevní centralizaci ve smyslu extenzivního církevněprávního papežského primátu, označuje například i reformu Františka z Assisi, hlasatele chudoby, který se bránil tomu, aby se jeho hnutí zmocnili právníci a klerikové, a chtěl se prostě jen vrátit k počátečním ideálům jeruzalémské prvotní obce, kde – jak se píše ve Skutcích apoštolů – patřilo všechno všem.

Pojem „reforma“ označuje tedy vždy změnu či přestavbu dané situace. Zahrnuje přitom (bez ohledu na to, mluvíme-li o reformách církevních, nebo o reformách obecně) dvě zcela různá zaměření – může znamenat obnovu zaniklého dřívějšího stavu, pokládaného za stav ideální, anebo obnovu ve smyslu konceptů dosud neznámých.

Obnova typu prvního, *reformatio in pristinum*, má za vzor minulost – tento druh reformy si klade za cíl odstranit všechny postupně vzniklé vady a deformace a vrátit se k tomu, co bylo dobré a co se už jednou osvědčilo. Naproti tomu *reformatio in melius* nemá za cíl ideální stav historický, nýbrž ideálně koncipovanou

budoucnost – v takovém případě jde o inovace, které se neřídí tou či onou historickou předlohou, nýbrž aktuálními potřebami a názory.

Tyto dvě složky – které se spolu mohou kombinovat – obsahuje pojem „reforma“ i ve významu teologickém, resp. katolickém. Na jedné straně jde o reformu ve smyslu stálého historického zaměření na to, co dalo církvi vzniknout, tedy na Ježíše Krista jako Boží vtělení a na jeho působení, které se odráží v Písmu a v tradici. Na straně druhé reformami rozumíme tvořivé odpovědi na aktuální výzvy spojené s evangelizací. Tento druhý, evangelizační aspekt spadá převážně do kompetence systematické a praktické teologie; katolická historiografie naproti tomu zkoumá hlavně onen výše zmíněný aspekt dějinný, ovšem podstatně komplexněji, než jak jej chápe klasický protestantský model *formatio – deformatio – reformatio*.

V kryptě církevních dějin

Podle katolického pojetí neexistuje žádné ideální historické období, ve kterém by církev žila naprosto vzorně – ideál nepředstavují ani jeruzalémská prvotní obec, ani církev prvních staletí, po nichž následovalo více než tisícileté období úpadku. Pro dnešní církevní reformu tedy jako myšlenkový rezervoár připadají v úvahu veškeré formy církevních institucí, úřadů a nauk, které se kdy během církevních dějin, čítajících dvě tisíciletí, rozvinuly.

Alternativní historické modely můžeme chápat jako komplement konceptů, které známe z dnešní církevní praxe. Církevní dějiny se musejí coby věda historická držet osvědčené historickokritické metody; coby věda teologická považují pak historii za zdroj poznání, z něhož lze čerpat relevantní odpovědi na otázky, které si dnes klademe. Mají-li se církevní dějiny ujmout úlohy, která jim ohledně potřebné církevní reformy přísluší, musejí ovšem církev a teologie akceptovat tři předpoklady.

Prvním z nich je uznání historického faktu, že církev nikdy nebyla stavbou monolitickou – o uskutečnění katolického ideálu mezi sebou

vždy bojovalo katolicismů několik. Představíme-li si katolictví jako točící se kolo, působily jeho síly vždy spíše odstředivě než dostředivě. Na důležité otázky se v něm odpovídalo velmi různě a Nový zákon dokládá, že tím jednota církve nemusela být nutně zpochybněna.

Bereme-li historičnost církve opravdu vážně, musíme – a to je předpoklad druhý – připustit, že se církev vyvíjí. Její podoba se během dějin neustále mění. Její úřady a instituce se postupem času přetvářely. Ježíš Kristus je nezaložil takové, jaké jsou dnes – mnohé církevní instituce, které kdysi vzkvétaly, časem zanikly a po nich vznikly zase jiné. Druhý vatikánský koncil ve své pastorální konstituci *Gaudium et spes* ne bez důvodu říká: „Historické vědy velmi přispívají k tomu, abychom věci viděli pod zorným úhlem jejich proměnlivosti a vývoje.“⁵

Třetím předpokladem je odklon od představy, že se po staletí vyvíjelo zcela jednotně, plynule a bez rozporů katolické církevní učení.

O této otázce se nejvášnivěji mluvilo v souvislosti s Druhým vatikánským koncilem, přičemž se zformovaly dva protichůdné názory. Model diskontinuity vychází z toho, že Druhý vatikánský koncil je pro církev historickým přelomem (jedni přitom jeho reformy oslavují a skutečnost, že se kriticky distancoval od takzvané „epochy čtyř Piů“, trvající od zvolení Pia IX. roku 1846 do smrti Pia XII. roku 1958, vnímají pozitivně, tedy jako postoj, jímž měla církev reagovat na potřeby nové doby už dávno; jiní se domnívají, že Druhý vatikánský koncil kapituloval před nebezpečným modernismem a dopustil se zrady vůči církevní tradici, zejména vůči koncilu Tridentskému). Naproti tomu podle stoupenců modelu kontinuity Druhý vatikánský koncil vůbec nic zásadně nového nepřinesl, ba naopak se uvědoměle přihlásil k církevní tradici (a zatímco jedni tuto kontinuitu označují za zbabělost, jiní jsou s tím, že se koncil tradici církevního učení neodcizil, velmi spokojeni).

Ohledně centralistického církevního učení, soustředěného na papeže, mají stoupenci modelu kontinuity bezpochyby pravdu. Učení Prvního vatikánského koncilu o papežově neomylnosti a papežově jurisdikčním primátu Druhý vatikánský koncil jasně potvrdil. Ale

jak je tomu se vztahem katolické církve k lidským právům, zejména ke svobodě náboženského vyznání a ke svobodě svědomí, a s jejím vztahem k judaismu? Neměli bychom tu přece jen konstatovat zřetelnou diskontinuitu?

Pius VI. roku 1791 zavrhl svým papežským listem *Quod aliquantum* nejen Civilní konstituci francouzského duchovenstva, ale i ideu demokratického státu a lidských práv. A když francouzský kněz a filozof Félicité de Lamennais katolíky vybízel, aby se proti obnově starého spolenectví trůnu a oltáře spojili s liberály, a navíc je nazval rozenými bojovníky za lidská práva a dovolával se papeže jako garanta svobody, kterou dal lidem Bůh, vyhlásil nad ním Řehoř XVI. roku 1832 klatbu. Svobodu svědomí papež v encyklice *Mirari vos* odsoudil coby „zhoubný omyl“ (*quidem pestilentissimus error*).⁶ Na tento směr konsekventně navázal roku 1864 soupisem osmdesáti omylů moderní doby, takzvaným „seznamem bludů“, Pius IX. – svobodu svědomí, svobodu smýšlení, svobodu tisku a svobodu vyznání nazval „šilenstvím“ (*deliramentum*).⁷ Od něho se pak tato linie táhne daleko do 20. století.

Druhý vatikánský koncil se k těmto věcem staví jinak. Podle konstituce *Gaudium et spes* je „ochrana osobní lidské důstojnosti a svobody“ důležitým úkolem církve – samo evangelium, které je církvi svěřeno, přece hlásalo „svobodu Božích dětí“ a pečlivě dbalo na „důstojnost svědomí a svobodného rozhodování“.⁸ V prohlášení *Dignitatis humanae* koncil zdůrazňuje, že „každý má právo na svobodu vyznání“ a že „svoboda, která coby oproštění od náboženského nátlaku přísluší jednotlivci, musí být ... lidem přiznána i tehdy, vystupují-li jako společenství“.⁹

Ohledně svobody svědomí nejenže se tedy církevní učení vyvinulo, ale od svého někdejšího postoje dospělo dokonce až k postoji zcela opačnému. Klaus Schatz, profesor církevních dějin na jezuitské Filozoficko-teologické vysoké škole St. Georgen ve Frankfurtu nad Mohanem, plným právem nazval výše zmíněný dekret o náboženské svobodě „mezníkem, jehož význam možná ještě ani nebyl plně pochopen“ – „linie antiliberalismu, příznačného jak pro celé devatenácté

století, tak i pro první polovinu století dvacátého, je teď zkorigována ve svém rozhodujícím bodě“.¹⁰

Uznání lidských práv, především práva na myšlenkovou a náboženskou svobodu, a dalších osvícenských hodnot jednoznačně požadoval i Benedikt XVI. – v projevu ke členům kurie, jímž 22. prosince 2006 reagoval na podráždění vyvolané přednáškou, se kterou vystoupil v Řezně, konstatoval, že „islámský svět stojí dnes před naléhavým úkolem, velmi podobným úkolu, před nímž stojí křesťané od dob osvícenství a jež Druhý vatikánský koncil po dlouhém boji ... posunul ke konkrétním řešením“.¹¹ Papež v tomto projevu sice nemluvil o přelomu, ale připustil, že co se týče vztahu k moderně, prošlo katolictví zásadním vývojem.

Podobné přehodnocení provedla církev i ve vztahu k judaismu. Po staletí se vyznačovala postoji protižidovskými. Ještě roku 1930 mohl jezuita Gustav Gundlach v prvním vydání *Teologického a církevního slovníku* (*Lexikon für Theologie und Kirche*) rozlišovat mezi antisemitismem zakázaným – založeným na lidových rasistických předsudcích – a antisemitismem dovoleným, státněpoliticky nezbytným. Bojovat proti „skutečně škodlivému vlivu židovského obyvatelstva v oblasti hospodářství, stranické politiky, divadla, filmu, tisku, vědy a výtvarného umění“ bylo dovoleno.¹² Proti pověstem o židovských rituálních vraždách a proti hanlivým výrokům o „vrazech našeho Boha“ se církev rázně nestavěla. Na Velký pátek pronášeli katolíci přimluvu, která začínala slovy *Oremus et pro perfidis Judaeis* („Modleme se i za věrolomné židy“), a židy si jich tedy většina spojovala s věrolomností. „Pro jejich zaslepenost“ se katolíci modlili, „aby Bůh, náš Pán, odstranil z jejich srdcí závoj, protože teprve až poznají Krista, budou vyproštěni ze svých temnot“.¹³

Druhý vatikánský koncil se naproti tomu v deklaraci *Nostra aetate* důrazně hlásí ke společnému židovsko-křesťanskému dědictví. Odmítá paušální výroky o lidu „zavrženém a zatraceném“ a lituje veškerého „pronásledování ... a všech projevů antisemitismu, kterých se kdy kdo dopustil“. Židy „Bůh odedávna miluje“. S ohledem na „bohatost židovsko-křesťanského duchovního dědictví“ chce

koncil „bratrským dialogem“ posilovat „vzájemné poznávání a vzájemnou úctu“.¹⁴

V Misálu papeže Pavla VI. z roku 1970 je úcta k lidu Starého zákona v nové formulaci velkopáteční přímluvy akcentována ještě zřetelněji: „Modleme se za židy, ke kterým Bůh, náš Pán, promluvil jako k prvními – ať je opatruje, aby byli věrní jeho zákonu, milovali jeho jméno a dosáhli cíle, k němuž je chce jeho úradek přivést.“¹⁵ Výsledkem této radikální změny je i vyznání viny, ve kterém Jan Pavel II. prosil o odpuštění hříchů spáchaných „vůči lidu zákona a blahoslavenství“.¹⁶

Zásadní obrat, který katolická církev provedla na Druhém vatikánském koncilu ve vztahu k judaismu a ke svobodě náboženského vyznání, ukazuje, že se církevní učení může vyvíjet a že může i ve svých ústředních bodech dospět k výrokům, jež jsou pravým opakem toho, co bylo vysloveno v minulosti. Jinak řečeno, církev je schopna brát si ze svých chyb poučení. To ovšem znamená, že dokázala-li svá stanoviska zásadně změnit, resp. reformovat, v otázkách tak centrálních, jako jsou svoboda svědomí, lidská práva a teologický postoj k judaismu, může se – přinejmenším teoreticky – změnit i v oblastech dalších. Reformy se přitom nemusí nutně řídit tradicí. Zvažovat ideje, které se v praxi už jednou osvědčily, se však vyplácí.

V této knize jde právě o to. Úplný přehled veškerých alternativních modelů a skrytých tradic (řecké slovo *krypta* znamená „skryté věci“), které je s to historie nabídnout jako doplněk dnešních konceptů nebo i údajných „věčných pravd“, tu samozřejmě podat nemůžeme. Chceme jen připomenout některé zapomenuté a nezřídka i potlačené možnosti – podobně byly přece zasypany a později zase vykopány i krypty mnoha antických nebo středověkých kostelů.

Téměř všechny kostely – od prvních kostelů starověkých přes sloh románský až po nástup slohu gotického – měly kdysi pod oltářem kryptu, skrytý podzemní prostor, který byl jejich hmotným i duchovním základem. V kryptě se nacházel hrob světce, jemuž byl daný kostel zasvěcený. Neviditelný světcův hrob byl nepostradatelným základem viditelného oltáře, umístěného nahoře, v prostoru liturgickém – papežský, svatopetrský oltář stojí v Římě nad hrobem svatého

Petra. Během času byly ovšem mnohé krypty zasypany. Padly za oběť novému stavitelskému slohu a novému pojetí, které vyžadovalo, aby byly ostatky svatých zazděny přímo do oltáře. V mnoha případech se na krypty zcela zapomnělo a objeveny byly pak teprve při zásadních renovacích v 19. nebo 20. století.

Základy církve se musí odkrýt. Je zapotřebí ukázat, jak se církev vyvíjela, jak reagovala na ty či ony společenské výzvy, jak se měnila. Připomeneme-li si některé staré možnosti, snad to přispěje k tomu, aby nám dnes základem rozprav o reformě byla celá mnohaletá církevní tradice. Posoudit, zda a jakou měrou mohou být ony historicky doložené alternativní modely užitečné pro reformu hlavy i údů, kterou dnes církev potřebuje, přesahuje kompetenci církevního historika – své k tomu musí říci všechny teologické obory a nakonec sama církev jako celek.

1 BISKUP VOLENÝ VŠEMI

*„Papež buď svobodně biskupy jmenuje,
nebo zákonně zvolené potvrzuje“*

Když se v katolické církvi někde nově obsazuje biskupský stolec, nezřídka se vzednou vlny nevole. Věřící mívají zpravidla pocit, že na ně nikdo nedbá; nebere se ohled na jejich přání a mnohdy nikdo nenaslouchá ani návrhům kněží dané diecéze. Tento obecně známý pohrdavý postoj k potřebám místních „oveček“ by ovšem neměl být pro nikoho překvapením, protože platné církevní právo nepřipouští v otázce obsazování biskupských stolců sebemenší pochybnosti: „Papež buď svobodně biskupy jmenuje, nebo zákonně zvolené potvrzuje.“ Tak hovoří *Kodex kanonického práva*, závazný zákoník, který roku 1983 uvedl v platnost Jan Pavel II.¹⁷

Kodex z roku 1983 přitom v této věci téměř doslova přejímá ustanovení kodexu předchozího, církevního zákoníku z roku 1917.¹⁸ Ten byl výsledkem usnesení přijatých roku 1870 na Prvním vatikánském koncilu, na němž byl kromě papežovy neomylnosti stanoven i papežův univerzální jurisdikční primát, tedy plná právní moc, kterou *pontifex maximus* jako pozemský zástupce Ježíše Krista a nástupce apoštola Petra vykonává nad celou všeobecnou církví. Druhý vatikánský koncil – který se konal v letech 1962–1965 a bývá často oslavován jako koncil reformní – na této papežově svrchované kompetenci (alespoň podle papeže Jana Pavla II. v roli zákonodárce) v podstatě nic nezměnil.

Formulace „papež ... svobodně biskupy jmenuje“ je jasná. Svobodný výběr vůdčích osobností bezpochyby patří k nejdůležitějším papežovým úkolům, protože ti, kdo zaujímají klíčová místa, určují

směr, jímž se má církev ubírat. Podle římského pojetí řídí biskupové svá biskupství v souladu s papežovými pokyny a příkazy. K tomu, co si přejí místní ovečky, nemusí papež přihlížet a coby vrchní pastýř se jich nemusí na nic ptát. Osobní návrhy laiků a farářů diecéze, jejíž stolec je neobsazený, nebo úvahy biskupů a národních biskupských konferencí může sice brát na vědomí, ale – pomlčíme-li o ohledech politických – svoboda jeho jmenovacího práva je neomezená. Závazné pro něho nejsou ani návrhy římské Kongregace pro biskupy, která mu vždy musí ve spolupráci s místním nunciem předložit jména vhodných kandidátů.

Absolutní papežské jmenovací právo platí pro celou církev. Určitá jeho omezení, založená na takzvaných „konkordátech“, tedy smlouvách uzavřených mezi Svatým stolcem a tím či oním státem, se týkají pouze Německa, Rakouska a Švýcarska. Dovětkem „nebo zákonně zvolené potvrzuje“ doplňuje kodex obecnou normu právě kvůli těmto úmluvám.¹⁹

V Německu se biskupské stolce obsazují podle dvou základních modelů. Pro bavorské diecéze Augsburg, Bamberg, Eichstätt, Mnichov-Freising, Pasov, Řezno a Würzburg platí konkordát, který byl sjednán roku 1924. Do té doby biskupy svobodně jmenoval katolický bavorský král a pak je potvrzoval papež, většinou se zařatými zuby. Konkordát papeži přiznává jmenovací právo, biskupové musí však být vybíráni z kandidátů zapsaných na seznamech, které do Říma každé tři roky posílají Bavorská biskupská konference a Bavorská katedrální kapitula. Jestliže biskup zemře nebo odstoupí, smí navíc příslušná kapitula do Říma okamžitě poslat aktuální kandidátní listinu. Protože ovšem nové seznamy nejsou náhradou návrhů předchozích a všechna navržená jména zůstávají „ve hře“, disponuje papež, byť je listinami vázán, poměrně velkým výběrem. A kdyby se na žádném ze seznamů neobjevil kandidát, kterého si papež přeje, Bavorská biskupská konference by k prosbě o to, aby seznam doplnila, jistě nebyla hluchá; ve skutečnosti můžeme tedy říci, že papež má právo biskupy jmenovat svobodně, a to zejména proto, že kompletní návrhy zná jen Řím a v Německu vlastně nemůže nikdo přezkoumat, kteří lidé na seznamech byli, resp. nebyli.