



Tomáš Petráček

KŘESŤANSTVÍ VE VÍRU KULTURNÍCH VÁLEK

Papežství, hodnoty,
identita

VYŠEHRAĐ

Křesťanství ve víru kulturních válek

Vyšlo také v tištěné verzi

Objednat můžete na
www.ivysehrad.cz
www.albatrosmedia.cz



Tomáš Petráček
Křesťanství ve víru kulturních válek – e-kniha
Copyright © Albatros Media a. s., 2025

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


ALBATROS MEDIA

Tomáš Petráček

**KŘESŤANSTVÍ
VE VÍRU
KULTURNÍCH
VÁLEK**

Papežství, hodnoty,
identita

Tomáš Petráček

**KŘEŠŤANSTVÍ
VE VÍRU
KULTURNÍCH
VÁLEK**

**Papežství, hodnoty,
identita**

VYŠEHRA D

Fotografie na obálce a v textu
(str. 22, 86, 142, 200, 228):
Křížová cesta z Krickerhau
Foto Petr Neubert

Dílo je výsledkem práce specifického vysokoškolského výzkumu 2024–2025 (z. č. 2104)
Pedagogické fakulty UHK a je financováno ze zdrojů určených k tomuto účelu.

Tato kniha je jedním z výstupů výzkumného projektu „Verhinderte Anpassung, nicht
notwendige Konflikte: Zum Dilemma des Modernismus in MOE“, Forschungsprojekt
2024–2025, který poskytla nadace Renovabis (Německo), Projektnummer CZ025339.

Recenzovali:
prof. PhDr. Jiří Hanuš, Ph.D.
doc. PhDr. Jaroslav Šebek, Ph.D., DSc.

© Univerzita Hradec Králové, Pedagogická fakulta, 2025
© Albatros Media – Vyšehrad, 2025
© prof. PhDr. Tomáš Petráček, Ph.D. et Th.D., 2025
Foreword © Mons. prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D., 2025
Epilogue © Ing. arch. Mgr. Norbert Schmidt, 2025
Photographs © Petr Neubert, 2025

ISBN tištěné verze 978-80-267-3321-8
ISBN e-knihy 978-80-267-3322-5 (1. zveřejnění, 2025) (ePDF)
ISBN e-knihy 978-80-267-3325-6 (1. zveřejnění, 2025) (epub)
ISBN e-knihy 978-80-267-3326-3 (1. zveřejnění, 2025) (mobi)

S vděkem věnováno papeži Františkovi



Chcete, aby příběh této skvělé knihy pokračoval i potom, co ji dočtete? Tak ji pusťte dál do světa! Vše potřebné se dozvíte na **www.restorio.cz**.

Albatros Media podporuje udržitelný rozvoj, který vrací použitým věcem smysl. On-line antikvariát Restorio vaše knihy odkoupí a zaplatí vám ihned – nečekáte, až se prodají. Získané peníze si můžete nechat, nebo si vyberete charitu, kterou jimi podpoříte. V tom případě navýší Restorio částku o 20 %.

OBSAH

DOTYK BOŽÍ SVOBODY (<i>Karel Skalický</i>)	13
CÍRKEV HLEDAJÍCÍ CESTU	17
1. CÍRKEV A PAPEŽSTVÍ V HODNOTOVĚ ROZDĚLENÉM SVĚTĚ	23
1.1 Zrození ultramontánní církve a konstruování tridentského mýtu	23
1.2 Církev a hodnoty v dějinách: komplikované dědictví	49
1.3 Semknutá církev v rozdělené společnosti.	69
2. MOC, HODNOTY A INSTITUCE: STARONOVÉ VÝZVY CÍRKVE	87
2.1 Celibát, manželství, antikoncepce: tělo jako motiv kulturních válek	87
2.2 Klérus a laici: výzva ordinované moci (služby)	106
2.3 Synodalita jako lék na pokušení moci? Česká zkušenost	124
3. KATOLICISMUS A PAPEŽSTVÍ V 21. STOLETÍ MEZI NÁVRATEM, REZIGNACÍ A ZMĚNOU	143
3.1 Pontifikát Benedikta XVI. jako završení jednoho modelu	144
3.2 Františkovo papežství: změna bez změny	157
3.3 Cesta české katolické církve po roce 1989: od evropské k identitární církvi	175

4. ZMĚNA STRUKTUR I MENTALITY. A POTŘEBUJE VLASTNĚ KŘESŤANSTVÍ CÍRKEV?	201
4.1 Změna mentality jako nutná, ale nikoliv dostačující podmínka ...	201
4.2 Papežství a reforma institucionálního rámce	212
4.3 Postinstitucionální křesťanství? Česko jako model?	221
MÍSTO ZÁVĚRU: POKORNĚJŠÍ VIZE – OD CELOCÍRKEVNÍ REFORMY K LOKÁLNÍM OPRAVÁM	229
„DĚJINY SE NEOPAKUJÍ, JEN SE NĚKDY RÝMUJÍ“ (<i>Norbert Schmidt</i>)	235
Prameny a literatura	251
Křížová cesta z Krickerhau	262

*Správné historické vnímání pomáhá každému z nás získat smysl pro proporce, smysl pro míru a schopnost pochopit skutečnost bez nebezpečných a neinkarnovaných abstrakcí a dále smysl pro to, jaká skutečnost opravdu je, a ne jak si ji představujeme nebo jakou ji chceme mít. Jen tak je možné navázat vztah se skutečností, který zve k etické odpovědnosti, sdílení a solidaritě.
Dnes všichni potřebujeme obnovit naši dějinnou vnímavost.*

Z listu papeže Františka o obnově studia církevních dějin

DOTYK BOŽÍ SVOBODY

Bohaté zkušenosti univerzitního profesora a kněze působícího v pastorační oblasti, zejména současné mladé generace, přivádí Petráčka k úvahám, jakou roli hraje církev katolická – její vnitřní život a stávající institucionální nastavení – vzhledem k současnému vývoji společnosti. Člověk v současné společnosti považuje za nejdůležitější hodnotu pro svůj život svobodu (vnitřní i vnější) a určujícím faktorem pro jeho chování a jednání jsou jeho subjektivních touhy a potřeby čili individuální, subjektivní preference; moderní člověk si podle svého vkusu a chuti vybírá zboží, služby, přátele, životní partnery a prvky náboženských systémů, které mu vyhovují a na jejichž základě si buduje svůj vlastní významový svět.¹ Instituce obecně ztrácejí pro současnou společnost na důležitosti, důvěryhodnosti a významu. Především ty, které projevují snahu jakýmkoli způsobem zasahovat do individuálního a soukromého života jedince a určovat, co je správné/nesprávné, příp. co může/nesmí; výjimkou jsou zde snad instituce tzv. primární – rodina, vzdělávací a ekonomický systém.

V současném uspořádání světa není již církev (katolická) v takové pozici, aby mohla působit na společnost a vyzývat ji k něčemu takovému, co Tomáš Halík trefně nazval „náboženskou mobilizací“ (Dny Josefa Zvěřiny, Liberec 2004). Má-li přežít jako církev, a ne jako marginální sekta, nemůže se orientovat pouze na „obstarávání servisu“ v rámci tradičních farností ani jen na misijní působení různých církevních hnutí. Je pro ni nesmírně důležité naučit se komunikovat s těmi, kteří s její současnou podobou nejsou a nebudou plně identifikováni...

Druhý vatikánský koncil (1962–1965) vyzval křesťany k dialogu se současným světem a kromě stávajícího, tehdy běžného východiska pro řešení špatného stavu církve a světa (tj. prohloubení zbožnosti, upevnění církevní

¹ Srov. Hamplová D. – Řeháková B., *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí*. Sociologický ústav AV ČR, v. v. i., Praha, 2009, s. 22.

disciplíny a čistotu učení) nabídl i jinou cestu: solidaritu církve se současným člověkem (viz úvod encykliky *Gaudium et spes*).² Papež František se mnohokrát během svého pontifikátu zmiňoval, že vyjít na tuto cestu znamená zároveň obnovu vnitřního života církve, především v jejím institucionálním uspořádání.

Jako nadějný potenciál pro takto viděnou vnitřní obnovu vidí Petráček (a ve své knize nabízí) tři oblasti:

- **změnu obecné mentality**, od mnohdy sebelítostivé nostalgie hájící svůj status quo k přijetí odpovědnosti za tento svět a hledání adekvátní odpovědi na výzvy současné doby;
- **změnu výkonu papežského jurisdikčního primátu**, ze které se odvíjí téměř bezpodmínečná poslušnost vůči hierarchické církvi a ta pak potažmo vede k potlačování důvěry křesťana ve společné spolupráci Božího lidu na rozvoji lidské i náboženské identity, zvláště v křesťanských společenstvích místních církví;
- s tím související **změnu institucionálního stavu církve** tak, jak k tomu vybízel už 2. vatikánský koncil a posléze rád a často tolik zdůrazňoval papež František během celého svého pontifikátu: církev je společenství putujícího Božího lidu a primát v církvi je primátem služby, primátem lásky.

V závěru svého pojednání nakonec Petráček poukazuje na tzv. *apatheismus* neboli naprostý nezájem člověka o svět víry a náboženství. Domnívám se, že právě tato skutečnost vyžaduje promyslet křesťanský universalismus nikoliv jako argumentaci proti ateismu (bezbožectví), ale jako argumentaci pro *anthropotheismus* (lidskobožství).

Východiskem k promýšlení těchto argumentací by mohlo být několik skutečností. První z nich je, že existují přece lidé, kteří i přes svůj indifferenční vztah k Bohu, nulové náboženské znalosti a méně či více proklamovaný naprostý nezájem o věci „náboženské“ (čili apatheističtí) prožívají svůj život jako šťastný a smysluplný. Rozum, věda a individuální žití podle obecně platných lidských hodnot jim přináší naplnění všech jejich tužeb čili potřeb, z nichž mnohé vychází právě z theismu, i když bývají považovány (převážně křesťany) za potřeby ryze náboženské; např. potřebu orientace v sobě i ve světě kolem sebe (technologie), potřebu zaštitěnosti a jistoty (užší i široké

² Srov. <http://halik.cz/cs/tvorba/clanky-eseje/nabozenstvi-spolecnost/clanek/47/>

zázemí rodiny), dokonce i určitou potřebu nesmrtelnosti (dál budou žít v tom, co vykonali pro druhé) apod. Docela dobře se tak obejdou bez nějaké víry v přesažného a osobního Boha.

Problematiku tužeb člověka a jejich naplnění, ať už je považujeme za přirozeně lidské, nebo za náboženské potřeby, přenechme však psychologii, která se touto problematikou zabývá podrobněji, např. ve svém oboru *existenciální analýza lidského bytí*. O čem se však zmínit musíme, je práce vídeňského psychologa a neurologa Viktora E. Frankla (1905–1997) jakožto zakladatele psychoterapeutického směru *logopedie*. V. Frankl na základě kritického rozboru různých pojetí filozofické antropologie a psychoterapie a rovněž svých osobních zkušeností z klinické praxe s lidmi v mezních životních situacích (on sám přežil za druhé světové války pobyt v celkem čtyřech nacistických koncentračních táborech) postavil na vrchol veškerého snažení člověka *vůli ke smyslu*. Ústředním záměrem logopedie je rozpoznat, jaká je zaměřenost člověka a jakou hodnotu jí přisuzuje on sám; na základě toho potom lze identifikovat smysl jeho života i tehdy, když člověk sám sobě si otázku smyslu vůbec neklade.³

Domnívám se, že právě to, co Frankl nazývá vůlí ke smyslu, by mohlo být druhou nezanedbatelnou skutečností ve snaze nacházet věrohodné argumentace pro *anthropotheismus* (lidsko-božství). Opominout přitom nelze výsledky bádání poměrně mladého vědního oboru, tj. religionistiky. Ta sice nepatří mezi vědy teologické, ale zabývá se fenoménem náboženství tak říkajíc „z vnějšku“ (zkoumá jeho povahu, projevy a vliv na společnost), a to bez zaujetí víry v konkrétní náboženství. Výsledky jejího bádání by proto měly být brány v potaz především v teologii pastorální. Vždyť jistě ne bezdůvodně považuje luteránská církev teologii za vědu *scientia practica* (tj. vědu praktickou). A jako taková by měla mít na zřeteli, že touha a potřeba hledání smyslu bytí se nemůže týkat pouze jednoho konkrétního jedince, ale celého lidstva a celého stvořeného světa, stručně řečeno smyslu existence veškerenstva.

Třetím bodem, který je záhodno promýšlet, je skutečnost, že tím, co vzbuzuje v člověku požadavek smyslu existence své a potažmo též všeho,

³ V. Frankl rozlišuje tři druhy hodnot – tři směry, v nichž lze životní smysl nacházet: 1. *Hodnoty tvůrčí*, jejichž uskutečňování spočívá v tom, co člověk sám vytváří a dává světu. 2. *Hodnoty zážitkové*, jejichž uskutečňování spočívá v tom, co člověk získává od světa v podobě životně významných vztahů a zážitků. 3. *Hodnoty postojové*, jejichž uskutečňování spočívá v tom, jak se člověk postaví k osudovým danostem, které nemůže změnit. Mezní příležitosti k nalézání a uskutečňování postojových hodnot je lidské utrpení, in: https://www.slea.cz/wp/?page_id=392

s čím se ve svém životě setkává, je pocit *existenciální úzkosti*. Tento negativní emoční stav přitom není přímo úměrný tomu, zda člověk vnímá svůj život jako křesťan (je náboženským) nebo apatheistika (je lhostejný k jakémukoli náboženství). Stručně řečeno – svět, který jsme dosud znali, ve kterém jsme zdárně mohli aplikovat životní zkušenosti nejen vlastní, ale i předchozích generací, se markantně proměnil a stále je v pohybu. Díky této realitě prožívá současný člověk mnohem častěji a intenzivněji pocit existenciální úzkosti než minulé generace, i přesto, že si ho nemusí vždy plně uvědomovat či takto formulovat.

Má-li církev dostát svému poslání, nemůže proto stavět na negativním paradigmatu nedostatku, jak tomu bylo v době její apologetické sebeobrany, ale být otevřenější *transcendentním metafyzicko-teologickým horizontům*. Což vyžaduje též více a hlouběji rozpracovat pojem *křesťanský univerzalizmus* „jako finální dotyk Boží velkorysosti a svobody, kdy je možnost žít život v plnosti bez explicitní vyznávající křesťanské víry (...) ve smyslu, že víra je jen tehdy skutečně svobodná, pokud je možné bez víry v Boha vést plnohodnotný, naplněný, skutečný život, kterému opravdu nic nechybí,“ jak trefně píše Petráček v závěru své knihy.

Karel Skalický

CÍRKEV HLEDAJÍCÍ CESTU

Člověk sledující veřejné dění se nemůže zbavit dojmu, že církev se v moderní době stále více zamotává ve víru různých kulturních válek, mezi nimiž dominují především otázky hodnotového systému společnosti a státu. Základním tématem této knihy je vývoj katolické církve v posledních dvou stech letech, ale nikoliv jako kompletní historická rekonstrukce se všemi aspekty. V centru pozornosti bude komplexní a mnohostranná interakce mezi církví, její naukou a praxí a vývojem společnosti. Navzdory přesvědčení mnoha současných katolíků o neměnné podobě katolické církve prakticky od jejího založení může být osvobodivé zjistit, že současné institucionální nastavení pochází teprve z druhé poloviny 19. století a je dílem jednak vědomého a úmyslného směřování části církevních elit, jednak intuitivního vymezování se vůči mnoha trendům tehdejší společnosti, které tyto elity vnímaly jako ohrožení své pozice v církvi, ve společnosti i jako nebezpečí pro církevní nauku.

Díky analýze a rekonstrukci vzniku současné podoby církve a konstruování její identity v moderní době můžeme porozumět mnoha pozicím a nezřídka až impulsivním postojům, které katolická církev často dodnes zaujímá. Vysvětluje také, proč se v této době církev tolik soustředí na hodnotové otázky a proč ji právě podoba a mentalita, kterou v druhé polovině 19. století přijala, neomylně vrhá stále znovu do hodnotových střetů. Ty se navíc ani netýkají oblastí, kde by se to z logiky evangelijního poselství dalo čekat, jako jsou třeba otázky sociální spravedlnosti či lidských práv a důstojnosti jedince.

19. století je obdobím mimořádné tvůrčí a inovativní síly, strhává svojí energií a vůlí utvářet a přetvářet svět, jako by se lidé nemohli nabažit nových možností a rozbití stávajících hranic. Svou roli v tom hrála jistě i demografická revoluce, překonání stavovských bariér, otevření nových cest v každém slova smyslu. Intenzita změn, rozvoj technologií a proměny společnosti probíhají se stále vzrůstající dynamikou, svět na konci 19. století vypadá radikálně

odlišně než na jeho počátku. Možná s výjimkou 13. století nezaznamenaly dějiny Západu takovou erupci svobodné kreativity a vůle k experimentu, objevování, přetváření jako právě tehdy.

Mnohé z vůle přetvářet svět vykazuje i prostředí katolické církve. A netýká se to jen liberálního katolicismu, který se marně pokouší o reformu církve a změnu paradigmatu ve vztahu ke společnosti své doby. Dokonce i protikladná konzervativní reakce vykazuje stejnou, možná ještě větší vůli hníst materii reality, vnutit jí své představy a využít nové technologické a organizační možnosti ve službách udržení statu quo či k návratu do statu quo ante. O katolické církvi se často mluví jako o kolosu, který se proměňuje jen pomalu, pohybuje se neznatelně, podoben obrovské lodi. Právě proces vytváření ultramontánní církve ale ukazuje, že to nemusí být vůbec tak pozvolné a během několika desetiletí lze zásadně proměnit tvář církve, vytvořit nový typ identity a navíc ještě sobě i druhým vsugerovat dojem, že to tak bylo vlastně po celou dobu. K tomu patří i momenty diskontinuity. Taková zásadní přelomová událost v dějinách katolické církve byl například první vatikánský koncil, jehož dopady trvají dosud.⁴

Jak vlastně historicky nové je sémantické pole, na kterém se pohybujeme a vnímáme jej jako samozřejmě dané? Pojem dogma se pro závazné věroučné rozhodnutí objeví poprvé v roce 1854 při definování Neposkvrněného početí Panny Marie. To samé platí pro pojem neomylnosti. Neexistuje žádný úřední oficiální seznam dogmat a otázka jejich počtu se nedá zodpovědět.⁵ Zatímco neomylnost se dnes už tolik neřeší, papežský jurisdikční primát je v katolickém prostředí zcela interiorizován, stal se samozřejmou a obecně přijatou součástí katolické identity. To je patrné i v tom, že kdykoliv katolíci mluví o reformách či nějakých změnách liturgie či postojů, vždy se hledí do Vatikánu v očekávání, jaké stanovisko k tomu zaujme papež.⁶

Mnohé trendy moderní společnosti jsou církvi cizí. Jde například o různé projevy emancipačních hnutí, které církev dlouho vnímá jako nebezpečné projevy ohrožující autority tradiční předmoderní společnosti a toho, co z ní v 19. století zbývalo, a nerozlišuje mezi nimi. Tím, jak katolická církev

⁴ O'Malley, John W., *Vatican I. The council and the Making of the Ultramontane Church*. Cambridge – London 2019, s. 1.

⁵ Neuner, Peter, *Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert*. Freiburg – Basel – Wien 2019, s. 207–208.

⁶ Wolf, Hubert, *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*, München 2020, s. 286.

postupně potlačila proudy, které by jí umožnily rychleji a lépe zhodnotit přijatelnost, či dokonce evangelijnost některých požadavků a o to účinněji a přesvědčivěji vystoupit proti těm skutečně problematickým, tím více se, jak konstatuje Ernst Troeltsch, sama posunula či vmanévrovala do pozice cizího tělesa v moderním světě, nepřátelsky vymezeného vůči všemu, co tato společnost pokládá za hodnotné a svaté.⁷

Nejnápadnější je to všude tam, kde proměny společnosti a její kultury přinášejí velké výzvy a kde církev z původní role protagonistky a moderátorky hodnotových posunů a hodnotových revolucí přijala roli obhájkyne „tradičních hodnot“. Jestliže je katolicismus ze své podstaty víra orientovaná na budoucnost, co se mu stalo v posledních staletích jeho dějin, že navenek i dovnitř působí naopak jako nostalgické, do minulosti zahledené společenství?⁸ Proč se v této době jakoby stahuje do sebe a místo přetváření vnějšího světa, ve kterém se sám pohybuje, se vůči němu vymezuje pomocí kulturních a hodnotových válek? Právě na tyto otázky budeme hledat odpověď.

Dalším zásadním motivem je otázka moci a jejího výkonu. Zvláště v posledních dvaceti letech se zdá fascinující, jak jsou někteří církevní hodnostáři v postkomunistické Evropě zaujatí tzv. neomarxismem, frankfurtskou školou a příbuznými filosofickými proudy šedesátých let 20. století. Paradoxně často mnohem více než k samotnému marxismu tam naopak člověk najde překvapivou sympatii a spojenectví dokonce i s komunistickou stranou v její současné národovecko-konzervativní poloze. Jedním ze základních motivů neomarxismu je totiž otázka moci, odkrývání struktur nadvlády a kontroly a hledání cest k autentické emancipaci jedince či celých skupin. V církvi se problematické mocenské struktury a jednání často schovávají za spiritualizaci a hájení učení, ale reálně je mnoho postojů současného církevního establishmentu motivováno snahou držet status quo, bránit reformě a bránit dokonce i skutečnému dialogu uvnitř církve, protože jenom to dává šanci uchovat si moc a kontrolu. Čím méně té moci reálně mají a čím rychleji eroduje, tím pevněji se jí snaží část církevních elit držet. Otázky moci jsou také v pozadí tří masivních staronových výzev katolické církve v moderní a postmoderní době, mezi něž patří problematika vnímání těla a tělesnosti,

⁷ Troeltsch, Ernst, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. München – Berlin 1928, s. 12.

⁸ Srov. Kratochvíl, Petr, *Geopolitics of Global Catholicism. Politics of Religion in Space and Time*. London – New York 2024, s. 15.

otázka charakteru a podstaty ordinované služby a papežem Františkem tolik zdůrazňovaná synodální cesta.

Historicky sloužilo papežství k udržení jednoty církve, mělo ji pomoci uchránit před totální závislostí na státní moci a před rozpadem na jednotlivé národní církve, přestože v tom mnohokrát selhalo, například v době velkého schizmatu či reformace.⁹ Podle kardinála Kaspera je dnes papežství dokonce největší překážkou jednoty.¹⁰ Je to opravdu tak a musí to tak být? Na to se pokusíme odpovědět v reflexi posledních dvou pontifikátů. Samostatnou kapitolu budeme věnovat vývoji české katolické církve po roce 1989, která je důkazem, že i v rámci vysoce centralizované organizace zbývá dost herního pole pro směřování, které je s prioritami daného pontifikátu v protikladu.

Katolická církev má před sebou tři možnosti vývoje: v podobě zásadní změny mentality a vnitřního nastavení, v podobě uměřené či razantní reformy papežství a v podobě zásadní proměny celého institucionálního rámce. Není však už na záchranu historických církví pozdě a budoucnost patří postinstitucionálnímu křesťanství? Všechny tři varianty a jejich kombinace budou pojednány v závěru knihy.

Když budeme v této knize mluvit o církvi, budeme mít na mysli římskokatolickou církev, pokud nebude uvedeno jinak. Základní problémy, které zde budou zpracovány, se v této intenzitě a ryzosti projevily právě v ní, ačkoliv někdy mají svou obdobu i jinde. Doufám, že se tato skutečnost nedotkne členů sesterských církevních společenství.

Při dlouhodobé přípravě této knihy byly některé části předloženy odborné komunitě a veřejnosti v podobě šesti studií, které v letech 2019 až 2024 vyšly v časopisech *Verba theologica* a *Salve: Revue pro teologii a duchovní život*. Všechny studie byly poté na základě ohlasů a především dalšího výzkumu a potřeb této publikace důkladně přepracovány. Práce na této knize a její vydání je formou poděkování za nadějných a vzrušujících dvanáct let pontifikátu papeže Františka, jemuž je kniha také dedikována.

A konečně bych chtěl závěrem poděkovat recenzentům a prvním čtenářům této knihy, jmenovitě Jiřímu Hanušovi, Jaroslavu Šebkovi, Norbertu Schmidtovi a Vladimíru Juhásovi. Chtěl bych vyjádřit svůj dík také kolegům na katedře kulturních a náboženských studií Pedagogické fakulty Univerzity

⁹ Pottmeyer, Herrmann Josef, K čemu je církvi papež?, in: *K čemu je církvi papež*, kol. autorů, Brno 1997, s. 56.

¹⁰ Kasper, Walter, *Služba jednotě*, in: *K čemu je církvi papež*, kol. autorů, Brno 1997, s. 34.

Hradec Králové, studentům akademického klubu Salaš a společenství kostela Panny Marie v Hradci Králové za podporu a trpělivost, kterou se mnou v měsících intenzivní práce při dokončování měli. Poděkování náleží i nadaci Renovabis, jež podpořila finální fázi výzkumným grantem. Díky patří i nakladatelství Vyšehrad, které ji vstřícně a rychle vypravilo do světa. Doufám, že všechny výše jmenované a vůbec všechny čtenáře výsledný výstup zcela nezlame a pomůže jim v jejich snaze porozumět světu, společnosti a procesům, jejichž jsme součástí.



1. CÍRKEV A PAPEŽSTVÍ V HODNOTOVĚ ROZDĚLENÉM SVĚTĚ

V první části knihy bude předestřen zásadní historický kontext a procesy vzniku moderní podoby katolické církve. Pojednáme komplikovaný vztah mezi církví, křesťanskou vírou a vytvářením hodnotových systémů dané společnosti. Tento vztah se zvláště komplikuje postupným a bolestně prožívaným rozpadem konstantinovského modelu státní církve, silně navázané až prolnuté s mocenským systémem dané společnosti. A nelze vynechat zásadně změněný politický a společenský kontext, ve kterém se církev v moderní době musí pohybovat, včetně náhradních vzorců konstruování jednoho hodnotového světa a jeho postupné eroze do celé tříště kolektivních přesvědčení a světových názorů, často jen obtížně srozumitelných dokonce i v jednom společenském rámci.

1.1 Zrození ultramontánní církve a konstruování tridentského mýtu

Základní momenty vytvoření nové organizační struktury a nové mentality a identity katolické církve v 19. století jsou fascinujícím historickým fenoménem. Jeden ze základních rysů představuje výrazně posílená role papežství, kdy byla cílevědomá politika kuriálních elit a jejich spojenců v místních církvích úspěšně završena prvním vatikánským koncilem. Ten však už byl jen vyvrcholením předchozího snažení, na které navázal a kam patří nový výklad dějin předchozího období a vytvoření nové identity tridentské církve tak, aby se zdůraznila kontinuita a neměnnost nejen dogmatická či doktrinální, ale rovněž organizační. Mnohé, co dnes vnímáme jako typický katolický a tradiční pojetí papežství a výkonu papežské moci, vzniklo a nabylo

plné podoby až během druhé poloviny 19. století.¹¹ To se týká především výrazného posílení papežské role prosazením dogmatu o univerzálním jurisdikčním primátu a papežské neomylnosti, institucionálních proměn v tomto směru bylo ale mnohem více.¹² Formální posilování role papežství šlo ruku v ruce s oddanou lidovou úctou vůči nositeli úřadu. První náznaky kultu osoby papeže se objevují u papežů Pia VI. (pontifikát 1775–1799) při jeho proslulé cestě do Vídně, kde chtěl zabránit zrušení stovek klášterů rakouské monarchie, a po něm i Napoleonova vězně papeže Pia VII. (pontifikát 1800–1823). Císař ho sice nechal přivézt do Paříže, aby asistoval u císařské korunovace a pomazal Napoleona vládcem Francie, ale poté byl Napoleon nucen číst znepokojivé zprávy, jak je papež na své dlouhé cestě při návratu do Říma oslavován přihlížejícími davy měst a vesnic, kterými projížděl. Při následných střetech a s tím, jak se války prodlužovaly a evropská veřejnost začínala být stále unavenější, získával papež další a další kredit coby neochvějný odpůrce korsického tyрана, který neváhá riskovat svůj život za svobodu a práva církve. Mnoho lidí se stávalo oddanými stoupenci papeže jako symbolu stability proti revolučnímu chaosu.¹³

K systematickému rozvoji kultu osoby papeže se nicméně více hodila postava zbožného Pia IX., který k tomu využil nejdelší pontifikát dějin církve a celkové rozkolísání obrazu světa, v němž lidé hledali trvalé a neměnné jistoty, k nimž by se mohli upnout. Mýtus papeže vyznavače, zrazeného, trpícího vězně, který se objevil v době Napoleonova držení papežů v zajetí, ještě posílil, když se papež po zániku církevního státu prohlásil za „vatikánského vězně“. Zásadně tak přispěl k „panickému přilnutí“ k papežství a Pius IX. se poté naplno stal „alegorickou postavou církve ohrožené ze všech stran“.¹⁴ V důsledku těchto změn se mluví o „romanizaci“ či „papalizaci“ katolicismu. Portrét papeže se stává „povinnou“ výbavou církevních budov a jeho osoba k sobě přitahuje oddanost širokých mas věřícího lidu. Nástupci papežů a celá římská kurie poté v tomto trendu vytváření osobní vazby věřících ke konkrétnímu papeži i v posilování vnitrocírkevní moci systematicky pokračovali. Právě s tímto dědictvím nominálně takřka absolutní moci spojené se stejně závažnou vysokou mírou osobní oddanosti vůči papeži se církev vyrovnává

¹¹ Například Neuner, *Der lange Schatten des I. Vatikanums*, s. 35–161.

¹² Pečlivou analýzu zde nabízí Wolf, *Der Unfehlbare*, s. 47–152.

¹³ Srov. O'Malley, *Vatican I.*, s. 49.

¹⁴ Viz Horaist, Bruno, *La dévotion au pape et les catholiques français sous le pontificat de Pie IX.* Roma 1995, s. 59.

dosud. Bez přehánění lze konstatovat, že nebýt životního díla papeže Pia IX., neexistovala by římskokatolická církev v dnešní podobě.¹⁵ Co překvapuje, je rychlost, s jakou tato proměna proběhla.

Zrození moderního katolicismu z ducha nostalgie

Zásadním formativním prožitkem kontaktu s moderní érou a novým modelem společnosti a politiky je hluboké trauma z prvních fází francouzské revoluce, kterému předcházelo půlstoletí různě intenzivní konfrontace s projevy osvícenského myšlení, zvláště v podání radikálního osvícenství, které pokládalo katolickou církev a zjevené náboženství za překážku pokroku lidstva a skutečného osvícení. Na druhou stranu bez zásadních impulsů křesťanských myslitelů 18. století by se nezrodily důležité a dodnes všemi oceňované reformy osvíceneckých států, jako jsou zavádění povinné školní docházky či odstranění mučení při vyšetřování nebo zločinu čarodějnictví z trestního zákonodárství.

Jen stručně připomeňme, že po mnoha staletích prošla jedna celá důležitá křesťanská země, tedy Francie, dříve zvaná první dcera církve, masivní vlnou státem vedené dechristianizace. Ta dosahovala takové hloubky a důslednosti, ke které se v některých aspektech neodhodlaly ani země komunistického bloku po roce 1948. Přinesla tisíce popravených duchovních, řeholníků i řeholnic a desetitisíce deportovaných do ciziny. Represe neničily jen „starou“ církev, ale i tu konstituční, která se snažila najít s novým režimem modus soužití. Nic však nepomohlo a konflikt vedl k dosud nejtvrďší dechristianizaci, kterou lidské dějiny poznaly. K ní patřil nový kalendář, a dokonce i nový revoluční letopočet, nové přechodové a jubilejní rituály a rovněž snaha přeznačit a reinterpretovat dějiny vlasti a celé civilizace, kde by církev a náboženství představovaly odvěkou překážku pokroku a lidského dobra na individuální i společenské úrovni.¹⁶ I když toto období trvalo jen krátce, pouhých několik let ve své nejintenzivnější fázi, zasadilo hluboké rány a trvalé jizvy do historické paměti institucionální církve.

¹⁵ Wolf, *Der Unfehlbare*, s. 24.

¹⁶ Srov. např. Vovelle, Michel, *Religion et Révolution: La Déchristianisation de l'an II*. Paris 1976, s. 147–206.

Těžké ztráty utrpěla církev také v Zaalpi, především na bývalém území Svaté říše římské národa německého, kde došlo k masivní sekularizaci a zániku desítek biskupství a stovek opatství, klášterů a kapitul, jejichž majetek následně skončil ve státní správě. Navíc se tisíce katolíků ocitly pod vládou protestanských panovníků, takže papež často zůstával jedinou autoritou, které se tito věřící v nové situaci mohli dovolávat. Došlo i k vytvoření nového typu společnosti, ale k tomu se dostaneme podrobněji v příslušné kapitole.¹⁷ Zatímco v předrevoluční společnosti církev ovládala veřejný prostor a jeho symbolický rámec (přechodové rituály, festivita, cyklické a mimořádné slavnosti atd.), stejně jako celé segmenty života společnosti, měla vliv na cenzuru a školství všech stupňů, nyní všechny tyto nástroje ztrácela. Silnou součástí katolické identity se stalo, jak bylo už zmíněno, právě papežství a pevnou složku jeho identity tvořil církevní stát, který byl během napoleonské éry zrušen a rozpuštěn.

V breve *Quod Aliquantum* odsoudil Pius VI. v březnu 1791 samotný koncept lidských a občanských práv a myšlenku rovnosti a svobody všech lidí označil za nesmysl. Ale i z naprosté katastrofy, jak byla francouzská revoluce a její celoevropské důsledky vnímána v katolické církvi, je možné vytěžit něco pozitivního. Přínosem bylo už zmiňované zvýšení prestiže papežství a kult papežů mučedníků, vězněných pro svoji věrnost Kristu, a morální vítězství nad uzurpátorem, který uvrhl celou Evropu do nekonečných válek, což jednak usnadnilo nejen už celkem nečekané obnovení církevního státu, ale rovněž posílilo vnímání papežství jako opory stability proti revolučním zmatkům a zdroje autority ve společnosti vůbec. Korunovační cesta Pia VII. z Benátek do Říma v roce 1800 byla další demonstrací obdivu lidu papeži jako jistotě v neklidných válečných časech.¹⁸

Z jednání o dohodě s Napoleonem si papežství přineslo nečekaný profit. Vyjednávání o otázce sítě biskupství ve Francii, jejich uchování či návratu do původního stavu, stejně jako o jejich personálním obsazení vedl totiž Napoleon výhradně s papežem. Kdysi autonomní francouzští biskupové, kteří byli tolik hrdí na své galikánské tradice a privilegia a kteří se považovali za plnohodnotné nástupce apoštolů, byli od rozhodování zcela odstaveni. Napoleon přiznal papeži pozici jediného představitele církve zplnomocněného jménem církve vyjednat. Poprvé v dějinách tak nějaký státní představitel,

¹⁷ Viz kapitola 1.3.

¹⁸ Wolf, *Der Unfehlbare*, s. 48–49.

jakkoliv tím především pečoval o své vlastní zájmy, přiznal papežství plný jurisdikční primát nad celou církví a místními biskupy.¹⁹

Církevní stát byl poté sice obnoven, ale v první polovině 19. století spíše živořil a v Evropě byl pokládán za vůbec nejhůře řízený stát, spíše jen trpěný okolními zeměmi.²⁰ Papež Řehoř XVI. na řadě míst potlačil pomocí rakouské armády povstání revolučního roku 1830 a stal se i nepřitelem italského národního hnutí za sjednocení celé země. Aby potlačil novátorské myšlenky, tvrdě postihoval vše, co se s nimi pojilo, a to nejen na území církevního státu, ale v celé Evropě. Do tohoto kontextu patří odsouzení myšlenek liberálního katolicismu na počátku 30. let 19. století v dokumentech jako *Mirari vos* (1832) a *Singulari vos* (1834). Řehoř se přimkl k myšlenkám ultramontanismu, ale pro potřeby prosazování papežského kultu nebyl dostatečně charismatický a atraktivní.²¹

Čím více byla církev během sekularizace 19. století vytlačována z různých segmentů společenského a politického života, tím více se ve zbytku katolického milieu, které jí zůstávalo, uchýlovala k resakralizaci a ještě zesílenějšímu „pocírkevnění“ svého života v dosud nikdy nevidané míře.²² Různé druhy fundamentalismů, revivalismů a remystifikací jsou specifickou formou obranné reakce na sekularizaci, ačkoliv jsou jí podmíněny.²³ Papež Lev XII. obnovuje kněžskou kolej Germanicum v Římě a snaží se do věčného města pozvat ke studiu co nejvíce kleriků z celé církve, aby proluli římským duchem a aby se římská teologie stala teologií celé církve. Římskou teologii představovala novoscholastika, založená na přesvědčení, že pro katolickou teologii a filosofii je jedinou cestou návrat do středověku. Hlavním důvodem byla teze, že celé novověké myšlení je ovlivněno protestantismem a propadlo nepřekonatelným omylům, kde všechna další neštěstí, včetně francouzské revoluce, jsou jen nutným smutným důsledkem. Proto není nutné, ale ani žádoucí se s novověkou filosofií vyrovnat nebo se jí zabývat jinak než polemicky, protože jakákoliv, i dílčí recepce novověkého myšlení by následně vedla k nebezpečí průsaku herezí do katolické teologie a ohrožení její doktríny.²⁴ Teologické a filosofické pravdy jsou neměnné a dávno zformulované a na jejich obsahu a formě není co měnit, aniž by se neohrozila integrita celého systému.

¹⁹ Wolf, *Der Unfehlbare*, s. 38.

²⁰ Srov. Rémond, René, *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha 2003, s. 115–119.

²¹ Wolf, *Der Unfehlbare*, s. 78.

²² Wolf, *Der Unfehlbare*, s. 54.

²³ Luhmann, Niklas, *Náboženství společnosti*. Praha 2015, s. 252.

²⁴ Neuner, *Der lange Schatten*, s. 28.

Jako jedna z variant vývoje v reakci na novou situaci církve v době po francouzské revoluci se rodí ultramontanismus (podle sídla papeže „za horami“). Ultramontanismus, případně katolický integrismus můžeme charakterizovat jako proud myšlení, který vnímá moderní svět s jeho hodnotami vytvořenými (revolučními a porevolučními) společenskými a politickými proměnami coby nepřátelský a nepřijatelný a snaží se ho všemi prostředky konfrontovat.²⁵ Sní také o obnově původního stavu idealizované symbiózy mezi státem a církví a celkově nevěří, že by církev ponechaná sama sobě bez podpory státu mohla obstát. Proto je s ním spojen takový odpor vůči myšlenkám na odluku státu a církve, proto ona distance a nedůvěra vůči všem emancipačním procesům a hnutím 19. století, počínaje snahou o systémové řešení sociální otázky přes zápasy o národní, politickou a občanskou emancipaci až ke skepsi vůči snaze o ženskou rovnoprávnost. Vzhledem k traumatické zkušenosti s francouzskou revolucí se dal takový přístup katolických církevních elit pochopit. Čelní církevní představitelé přijali roli strážce hodnot a společenského statu quo restauračních režimů ponapoleonské Evropy. Garantem takového řádu a ideálně obnovy předrevolučního stavu musel být podle tohoto pojetí papež jako nositel transcendentní autority, která legitimizuje veškerý společenský a politický řád. Odtud také název ultramontanismus, který odkazuje na papeže jako symbol a ztělesnění jednoty a autority, a pojem integrismus, upozorňující na nepřijatelnost jakéhokoliv kompromisu s nebezpečnými hodnotami moderní doby. Přestože se zrodil a nejprve profiloval ve Francii, rychle si získával stoupence po celé Evropě.²⁶

Původně měl ultramontanismus i své liberální křídlo, které věřilo, že právě papež bude hybatelem adaptace a pomůže překonat konzervativismus biskupů, kléru a velké části věřících. Jeho hlavní mluvčí byli ale poměrně brzy potlačeni, ačkoliv to, co se nazývá jako liberální katolicismus, žilo ve svých ultramontánních i neultramontánních podobách v církvi jako spodní proud, dokonce zastoupený i na římské kurii a mezi biskupy, vlastně neustále. Motivací těchto lidí nebylo povrchní a účelové přizpůsobení se době, ale přesvědčení, že církev není určena k tomu, aby hájila přežití konzervativních režimů, ale naopak by se měla postavit do čela emancipačních zápasů evropských národů a příslušných reforem. To by bylo naplněním evangelijního poslání a dokázalo by to navíc zabránit krveprolití při revolučním

²⁵ K definici ultramontanismu Schatz, Klaus, *Allgemeine Konzilien*. Stuttgart 2008, s. 215–224.

²⁶ O'Malley, *Vatican I.*, s. 60–61.

násilí.²⁷ Další proudy a vize podoby církve tvořili zastánci galikánských tradic, zdůrazňující roli biskupů, synod a panovníka ve vedení církve, a dále zastánci tridentské rovnováhy mezi rolí papeže a biskupů a různé kombinace těchto přístupů, kam se samozřejmě promítaly i další proudy, spirituality a vize církve pro současnost i budoucnost. Také v první polovině 19. století nepřipomíná katolická církev monokulturu, ale dosti pestrý záhon, kde vedle sebe rostou velmi odlišné květiny.

Konstruování tridentského mýtu

V novověku se sice katolická církev vymezuje vůči reformaci a zdůrazňuje jako klíčovou kvalitu svoji jednotu oproti rozdrobenosti reformačních konfesí, ale ve skutečnosti je sama stále poměrně diverzifikovaná, s těžištěm života v místních církvích. Mluví se dokonce o různých katolicismech, protože prožívání víry a tvoření identity se poměrně značně liší: máme zde galikanismus, febronianismus či benátský typ vůči papežství silně kritického katolicismu, ale jsou tu i síly podporující centralizaci okolo papeže. Plurál je zcela namístě, protože existuje napětí a pohyb na ose papežství jako jednotícího prvku s tendencí k unifikaci na jedné straně oproti identitě postavené na místní církvi, jejích představitelích, propojení se státem a vrchnostmi a specifickými lokálními prvky na straně druhé.²⁸

Papežové se snaží s pomocí měkké síly (soft power) romanizovat církev, propagovat římskou teologii a zbožnost, ale brzy nasazují i institucionální nástroje, když postupně instalují ve většině katolických zemí své nunciatury nikoliv už primárně jako články diplomacie, ale coby nástroj svého vlivu na místní církve či zavádějí povinnost v pravidelných intervalech přijíždět na návštěvu ad limina a skládat zde účty ze správy biskupství.²⁹ Řím už v postupně stále více akceptovaném a akcentovaném ultramontanismu nemá být vzdálené a respektované symbolické a jen do jisté míry i organizační centrum, ale také emočně živé náboženské srdce katolické církve.³⁰

²⁷ Viz průlomové studie Looime, Thomas Michael, *Liberal Catholicism – Reform Catholicism – Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research (Tübinger Theologische Studien 14)*. Mainz 1979, s. 21–58.

²⁸ Wolf, *Der Unfehlbare*, s. 90.

²⁹ Rémond, *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 108–109.

³⁰ Wolf, *Der Unfehlbare*, s. 108.

Později v 19. století, kdy v církvi vznikne podobná atmosféra ohrožení a zkázy jako v době reformace, dojde i k obnovení zájmu o koncil, kterým na ně katolická církev tehdy reagovala.³¹ Tento zájem existuje v podobě různorodého historického či teologického studia, ale také v jasně vymezeném pojetí koncilu. Z ultramontánní perspektivy a v jejích službách musel být tridentský koncil vykládán nikoliv jako základ pro rozmanitý, diverzifikovaný katolicismus, ale právě ve své jednotící až unifikující tendenci. Ta je prezentována nikoliv jako přirozený a nutný vývoj, ale jako stav církve, ke kterému je nezbytné se vrátit. Autentické Tridentinum v tomto výkladu znamená důraz na unifikující dostředivé snahy do jedné, římské, podoby katolické církve. Přihlásit se k takto definovanému tridentskému koncilu zároveň znamená návrat k předmoderní či antimoderní společnosti s jasně definovaným stavovským řádem.³² Historická skutečnost, že ve své době byl tridentský koncil nepochybně inovativní novátorský počín, kterým se tehdy církev adaptovala na nové kontexty, bývá v tomto kontextu cudně zamlčena.³³

Součástí nově budovaného tridentského mýtu je silně neekumenický postoj a neustále vysmívání se reformaci. Tě je navíc podsouvána odpovědnost za všechna zla, která následovala, jako jsou osvícenství, revoluce, zednářství, liberalismus. To vše má mít kořeny v odmítnutí principu autority. Co představuje příčinu reformace? Pro mnohé ultramontantisty to byly univerzity. Nebýt výchovy kněží na univerzitách – Martin Luther se stal korunním svědkem tohoto „zhoubného vývoje“ –, nenásledovala by ani všechna další zla. Zárukou a ochranou proti podobnému vývoji je tedy kompletní přenesení výchovy kněží do kněžských seminářů a zde v zápasech 19. století opět pomohl odkaz na tridentský koncil. Ten přece nařizuje, aby v každé diecézi vznikl tridentský kněžský seminář, kterým musí projít každý kandidát kněžství, jako jediný a monopolní způsob formace kněží.

I tady vznikl problém, že to není v souladu ani se skutečným učením tridentského koncilu, ani s realitou následujících století dějin církve. Koncil ve skutečnosti předpokládá tři alternativní a zcela rovnocenné modely formace kněží, kam vedle kněžských seminářů patří i univerzitní fakulty či koleje a řádové školy. Nedůvěřivý či nepřátelský postoj vůči univerzitnímu vzdělání v tridentských dekretěch absentuje. I tady se vytváří mýtus sloužící současným zájmům a ambicím vyvázat teologické vzdělávání ze sekularizujících se

³¹ Aubert, Roger, *Vatican I*, Paris 1964, s. 40.

³² Wolf, *Der Unfehlbare*, s. 120.

³³ Srov. O'Malley, John W., *Trent: What Happened at the Council*. Cambridge 2013, s. 260–270.

univerzit a získat plnou kontrolu a nekontrolovatelnou moc nad intelektuální formací budoucích kněží.³⁴

Do stejné kategorie patří i vykonstruovaný obraz biskupa tridentského koncilu. Ve velké části novověké Evropy ve skutečnosti zastávali biskupské úřady muži aristokratického původu, kteří často ani nepřijali vyšší svěcení a sami se nevěnovali pastorační ani biskupským službám. Jejich loajalita patřila více koruně a panovníkovi, který koneckonců biskupy jmenoval.³⁵ Vztah těchto mužů k papežství byl obecně vlažný, jistě naplněný respektem, ale zároveň se vyznačující velkým sebevědomím a hájením svých pozic a privilegií. To se v 19. století mění a vytváří se tridentský mýtus biskupa, zcela oddaného nejen své řídící a pastorační roli, ale na prvním místě naprosto poslušného papeži, kterému patří jeho primární a bezvýhradná věrnost. Ta se stává hlavním kritériem katolicity a věrnosti církvi; správný biskup je především v čele zápasu za práva papežství. Přípravoval se tak konec éry sebevědomých biskupů, kteří se pokládali za nástupce a dědice apoštolů, a nástup nového pojetí role biskupů daného přijetím papežského primátu.³⁶

K upevnění rozkolísané identity a pozice katolíků v nyní ideologicky nepřátelském světě sloužil i důraz na latinskou tridentskou liturgii. Cílevědomě se pracuje na mýtu její věčnosti a neměnnosti, zažívá se tvrzení, že zavedení tridentské mše 16. století bylo jen potvrzením liturgie ve formě, jaká se slavila od samého počátku. Přitom na koncilu samém nebyla latinská mše ustanovena, stalo se tak až v roce 1570, kdy papež Pius V. stanovil jednu římskou formu slavení mešní liturgie závazně pro celou církev.³⁷ I zde trvalo ještě poměrně dlouho, než se tato reforma prosadila, a i poté procházela mnoha dalšími úpravami. Až v 19. století se s odkazem na tridentský koncil začne potlačovat užívání starých, stále existujících řádových a lokálních mší a římský misál je prosazován jako jediná legitimní forma.³⁸

Stejně jako v jiných oblastech i zde změna vzešla z místních církví, ale papežství přínos hnutí okamžitě rozpoznalo a mocně ho podpořilo. Ve Francii to byl opat Guéranger, kdo začal od třicátých a čtyřicátých let kritizovat galikánské liturgie, které podle něj postrádaly krásu, jasnost a univerzalitu

³⁴ Wolf, *Der Unfehlbare*, s. 127–129.

³⁵ Srov. Weiss, Dieter J., *Katholische Reform und Gegenreformation*. Darmstadt 2005, s. 140–145.

³⁶ Viz Wolf, *Der Unfehlbare*, s. 137–138.

³⁷ Weiss, *Katholische Reform*, s. 63.

³⁸ Wolf, *Der Unfehlbare*, s. 142–145.

římského ritu, a prosazoval jejich nahrazení.³⁹ Brzy se stal známým i v dalších zemích, kde našel své následovníky. S podporou ultramontánního tisku pak dosáhl toho, že už v polovině století jedna diecéze za druhou, a to nejen ve Francii, přecházely k římskému misálu.⁴⁰

Oproti demonizovanému protestantismu je katolicismus, zvláště ten předrevoluční, idealizovaný. Na jeho problematické stránky se nehledí a nevzpomíná, probíhá estetizace náboženství podle principu, že co je krásné, musí být i pravé, a tedy pravdivé. Dochází k obnově zájmu o všechno tajemné, nadpřirozené, podivuhodné. Představa ztracené soudržnosti a pevného středu i tady disponuje mnohem větší silou než historická pravda.⁴¹ Obnovuje se lidová zbožnost s mnoha vizemi například očistce či pekla, stigmaty,⁴² proroctvími a objevují se mariánská zjevení, vedle několika celocírkevně známých i mnohá lokálního významu. K protipohybům katolické církve v 19. století patří vymezování se proti racionalismu a vědeckému pozitivismu, které jsou vnímány jako ohrožení kořenů víry a kterým se čelí fascinací iracionalitou. V tomto ale rozhodně nebyla katolická církev sama.

Zdůrazňování Tridentu najdeme i ve slavnostních vyhlášeních prvního vatikánského koncilu. Už v úvodní přísaze při zahájení koncilu museli účastníci vyznat, že neochvějně přijímají vše, co bylo přijato předchozími koncily, „zvláště posvátným Tridentským koncilem“.⁴³ Ještě důrazněji je koncil vyzdvížen jako stavební kámen v konstituci *Dei Filius*, kde se uvádí: Ačkoliv „zasedal v pohnuté době“, „od té doby totiž byla posvátná věroučná dogmata jasněji definována a hojněji vykládána, bludy byly odsouzeny a uvedeny na pravou míru. Byla obnovena a upevněna církevní nauka, zlepšilo se studium vědy a zbožnosti, zřídily se kněžské semináře pro mládež, a v neposlední řadě byly díky pečlivějšímu vzdělání věřících a častějšímu přijímání svátostí obnoveny mravy křesťanského lidu. Kromě toho se od té doby těsněji semklo společenství údů s viditelnou hlavou a celé mystické tělo Kristovo bylo oživeno novou silou; vzrostl počet zbožných rodin a různých

³⁹ K osobě opata Guérangera viz Kopeček, Pavel, *Liturgické hnutí v českých zemích a pokoncilní obnova*. Brno 2016, s. 73–76.

⁴⁰ O'Malley, *Vatican I.*, s. 73–75.

⁴¹ Steiner, George, *Na Modrovousově hradě. Několik poznámek k redefinici kultury*. Praha 2020, s. 19.

⁴² K otázce stigmat Weiss, Otto, Stigmata. Legitimationszeichen von Heiligkeit?, in: „Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit: Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts/ herausgegeben von Hubert Wolf. München 2013, s. 11–125.

⁴³ *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*. Pracovní překlad. Praha 2006, s. 61.

křesťanských zařízení. Od té doby trvá onen zápal v šíření Kristovy vlády po celém světě až k proliti krve.⁴⁴

Zatímco ve své době byl tridentský koncil pro katolickou církev nástrojem adaptace a inovace, konstrukt mýtu tridentského koncilu v 19. století ho proměnil v bojový slogan nehybnosti a odmítnutí vývoje. Přitom měl paradoxně sloužit hluboké transformaci církve do ultramontánního ideálu. Kde historický tridentský koncil dokáže, přes veškerá zúžení proudu tradice a limity,⁴⁵ udržet stále ještě napětí mezi různými směřováními (centrum vs. periferie, papež vs. biskupové, církevní elity vs. panovníci), v 19. století se stane synonymem a zdůvodněním pro ideologickou netoleranci vůči jakékoliv jiné podobě katolicismu než integrálně-ultramontánní. Jak konstatuje Wolf, bez tridentské konstrukce, bez vytvoření idealizovaného a ideologicky deformovaného obrazu tridentského koncilu, jeho obsahu i funkce, konstrukt, který sloužil potřebám ultramontánního křídla církve pro dobové církevně-politické cíle, by dnes katolická církev vypadala jinak.⁴⁶ Svědomím stále ještě značné diverzity vnitřního života církve v první polovině 19. století se postupně připravuje půda pro příchod papeže, jehož pontifikát umožní realizovat přetvoření církve do podoby semknuté, centralizované a unifikované organizace.

První vatikánský koncil jako první vrchol nové sebedefinice

Když je na konkláve roku 1846 zvolen papežem kardinál Mastai-Ferreti, vypadá volba jeho jména Pius jako smířlivé gesto, kterým se zařadil do linie uměřených pontifikátů přelomu století a vymezil vůči radikálním konfrontačním pontifikátům jeho předchůdců Lva XII. a Řehoře XVI. To nebylo tak těžké, protože Lev XII. obnovil židovské ghetto, které nechal na noc zamykat, jeho nástupce zase označil svobodu svědomí za absurdní nesmyslné blouznění a proti politickým odpůrcům vyslal armádu a policii církevního státu. Mezinárodní veřejnost do nového papeže vkládala velká očekávání, ale hned v první encyklice *Qui pluribus* z 9. 11. 1846 se objevuje tvrzení o strašlivé válce, kterou svět vede proti katolické církvi, a především

⁴⁴ *Dokumenty*, s. 63.

⁴⁵ Petráček, Tomáš, *Západ a jeho víra. 9,5 teze k dopadům Lutherovy reformy*. Praha 2017, s. 59–63.

⁴⁶ Wolf, *Der Unfehlbare*, s. 122, 150.

proti jejímu neomylnému učení.⁴⁷ Proti tomu je prý třeba postavit pevnou a neomylnou autoritu papežství jako jedinou záruku řádu a pokoje. Liberálně laděná veřejnost se od něj odklonila, když se odmítl podílet na sjednocení Itálie. V důsledku revolučních událostí let 1847/49 musí Pius IX. v přestrojení prchat z Říma a prožít ponížení a strach o holý život v něm posílí naprostou nedůvěru k modernímu světu. Přestože se předtím pokusil o politické reformy církevního státu, skutečným reformátorem či liberálem nikdy nebyl, i když se mu to někdy mylně připisovalo.⁴⁸

Pokud jde o jeho intelektuální a kulturní kapacitu, podle hodnocení dobových pozorovatelů a současných historiků byl jen velmi slabě vybaven vypořádat se s komplexními úkoly své doby, ba vůbec pochopit a uchopit její výzvy. Ještě závažnější bylo, že se obklopil lidmi, kteří na tom nebyli o mnoho lépe.⁴⁹ Události jako revoluce roku 1848 či ztráta velké části církevního státu ve válce roku 1859 spojená se zkonfiskováním obrovské rozlohy půdy a propadem příjmů papeže nejen vedly k exkomunikaci všech, kdo se na tom podíleli, především v něm ale postupně posilovaly odpor vůči liberalismu jako hlavnímu zlu skrytému za všemi moderními myšlenkami, které neustále oslabují práva a pozice církve.

V roce 1864 vydává Pius IX. proslulou encykliku *Quanta Cura* s připojeným *Sylabem 80 omylů moderní doby*. Reaguje mimo jiné na dobové aktivity liberálně laděných katolíků jako lord Acton či průkopník sociálního angažmá církve Charles Montalambert. Ti v Mechelenu na mezinárodním kongresu podpořili rozluky státu a církve, když si adoptovali heslo politických liberálů „svobodná církev ve svobodném státě“ a k tomu přijali za své rovněž požadavky na svobodu svědomí a další podobné myšlenky. Na seznamu osmdesáti omylů moderní doby jsou odsouzeny většinou už v minulosti zavržené směry a ideologie jako ateismus, panteismus, socialismus, komunismus, indiferentismus a další. Co zaujme dnešního čtenáře, jsou omyly, které vypadají spíše či zcela diskutabilně, například:

12. Dekrety Sv. stolce a římských kongregací brání svobodnému rozvoji vědy a poznání. 17. Je třeba mít alespoň naději na spásu těch, kdo se nenacházejí v pravé Kristově církvi. 38. Mnohé svévolné skutky Sv. stolce přispěly k rozdělení církve východní a západní. 40. Učení katolické církve se protíví dobru

⁴⁷ Srov. Aubert, *Vatican I*, s. 34–37.

⁴⁸ Wolf, *Der Unfehlbare*, s. 178–182.

⁴⁹ O'Malley, *Vatican I*, s. 15.

a zájmům lidské společnosti. 50. Církev se má oddělit od státu a stát od církve. 63. Je dovoleno odmítnout poslušnost legitimním vládcům a dokonce se proti nim bouřit. 76. Zřeknutí se světské moci, kterou má Sv. stolec, by přispělo k větší svobodě a blaženosti církve. 80. Římský velekněz se může a má smířit a spojit s pokrokem, liberalismem a moderní kulturou.

Zvláště ten závěrečný může být pokládán za esenci a shrnutí celého dokumentu a principiální vzkaz soudobé kultury a společnosti. A právě takto byl pochopen. Prosazení *Sylabu* bylo vnímáno tiskem jako únik do středověkého světa a porážka katolíků, kteří usilovali o dialog s moderní společností. Nepochybně znamenal deklaraci neslučitelnosti katolicismu a modernity, což velmi komplikovalo postavení katolíků, protože bylo těžké skloubit svou příslušnost k takto se definující církvi se státním občanstvím v modernizující se společnosti. Text *Sylabu* vyžadoval volbu buď katolíků, anebo občan.⁵⁰

V této atmosféře se papež Pius IX. rozhodl pro svolání koncilu po třech letech od konání toho předchozího. Vzhledem ke stylu vyhlášení dogmatu o neposkrvněném početí v roce 1854, který byl aplikací dogmatu o papežské neomylnosti ještě před jeho schválením, bylo patrné, že koncil byl svolán především proto, aby biskupové svojí přítomností a podporou demonstrovali novou roli papeže v církvi před celým světem, právě tak jako tomu bylo při této slavnosti.⁵¹ Poměrně rychle se ukázalo, že je jasně dané, čemu by se měl koncil primárně věnovat, totiž posílení pozice papeže formou dogmatizování papežské neomylnosti. Už v přípravné fázi probíhá intenzivní tisková kampaň jezuitských periodik a dalších nástrojů propagandy, také je citelný nepřímý nátlak, kdy se dává jasně najevo, komu přeje papež, například v služebních postupech hlavně na vatikánské kurii pouze zastáncům neomylnosti. Nunciové organizují kampaně kněží v místních církvích, existuje kněžské bratrstvo, založené roku 1867, se zaslíbením bojovat za schválení neomylnosti *usque ad effusionem sanguinis!* V prominentním jezuitském časopise *Civiltà cattolica* vyjde ve stejném roce článek s názvem „Nový tribut sv. Petru“. Vedle svatopetrského halíře, kterým je finančně podporován Sv. stolec, a oběti krve, již jsou katolíci připraveni přinést při obraně církevního státu, je třeba přinést ještě třetí oběť, oběť rozumu. Tou se věřící zcela bezvýhradně a naprosto vůlí a rozumem podržují papežské neomylnosti.⁵²

⁵⁰ Wolf, *Der Unfehlbare*, s. 251–254.

⁵¹ Neuner, *Der lange Schatten*, s. 35.

⁵² Wolf, *Der Unfehlbare*, s. 261.

Na samotném koncilu, kterého se zúčastnili jako právoplatní účastníci poprvé pouze biskupové a poprvé zcela absentovali laici,⁵³ bylo následující rozdělení sil: nejhlasitější se stala agilní menšina (cca 50) přívrženců co možná nejširší dogmatizace primátu a neomylnosti. V nejistém světě je podle nich třeba pevné jistoty, kterou poskytuje jen katolická církev a její neměnné instituce a učení. Papežská neomylnost zde hraje roli metadogmatu, protože nemůže být jistější, spolehlivější systém a světonázor než ten, jehož hlava je neomylná. Ideálně má papež každý den odsuzovat, definovat a vyjasňovat, aby se katoličtí věřící měli podle čeho orientovat. Vše, co řekne, má být neomylné. Podle biskupa Mermilloda existuje trojí bílé vtělení Krista na zemi: bílý plášť Panny Marie, konsekrovaná hostie a bělostná klerika Svatého otce; Kristus se doslova vtěluje do vatikánského starce.⁵⁴ Zakladatel saleziánů Jan Bosco hlásal, že papež je více než proroci, než Jan Křtitel, výše než andělé. Schválení neomylnosti mělo mobilizovat církev pro znovudobytí celého církevního státu, proto je v tomto svatém boji vše dovoleno: intriky, hrozby, sliby i tajné schůzky. Zastánci očekávali, že schválení dogmatu změní doslova vše, neoscholastičtí teologové proto budovali koncept, který prezentuje osobu papeže jako centrum, pramen, základ a princip jednoty církve. To papež je nejvyšší pastýř, učitel a biskup celé církve.

Velká většina účastníků (cca 500) patřila mezi nerozhodné, kteří samotnou myšlenku podporovali, ale neviděli smysl definování, ani jeho potřebu, ani jeho vhodnost. Obávali se politických a společenských důsledků, které dogmatizace neomylnosti může přinést. Existovala rovněž vlivná menšina, která zdůrazňovala historické, právní a teologické argumenty proti dogmatizaci. Patřili tam biskupové (cca 140) z Rakouska-Uherska, Německa, Francie či z východních, s Římem sjednocených církví a na své straně měli většinu univerzitních teologů, historiků, církevních právníků. Jejich motivací bylo obava o hodnověrnost církve vzhledem k nedostatečnému zakotvení dogmatu v Písmu a tradici, ale také postavení biskupů v církvi. Rovněž snadno předvíдали problematické politické důsledky. Proti byla na první pohled paradoxně i část kuriálních kardinálů, kteří měli obavy z případného schizmatu a odvety ostatních států.

Odpůrci nového dogmatu sice argumentovali tím, že autorita papeže je přece vyšší než kdykoliv v minulosti a oddanost katolíků vůči nejvyššímu veleknězi nepochybná, ale zároveň se nechali zatáhnout do veřejného zápasu

⁵³ O'Malley, *Vatican I.*, s. 11.

⁵⁴ Schatz, Klaus, *Dějiny papežského primátu*. Brno 2002, s. 157.

a tím umožnili zastáncům neomylnosti vyvolat dojem, že neomylnost je uvnitř církve zpochybňována, a je tedy očividně naprosto nutné ji potvrdit slavnostním vyhlášením.⁵⁵ Jinými slovy už to, že někteří mluví o tom, že není vhodná doba na dogmatizaci neomylnosti, jasně dokládá její potřebnost: *Quod inopportunos dixerunt, necessarium fierunt!*⁵⁶ Apokalyptická vize ohrožené církve je ostatně přítomna přímo v dokumentu *Pastor aeternus*: „A protože brány podsvětí usilují o zničení církve (jako by to bylo možné) a každý den povstávají odevšad s větší nenávistí proti jejímu základu, Bohem ustanovenému, soudíme se, schválením posvátného koncilu, že pro ochranu, neporušenost a rozšíření katolického společenství je nezbytné vyložit nauku o ustanovení, stálosti a povaze posvátného apoštolského primátu, v kterém spočívá síla a neotřesitelnost celé církve“.⁵⁷

Projednávaná schémata připravovaly komise složené z římských kuriálních biskupů a teologů, dopředu byl stanoven jednací řád. Vše se dělo pod kontrolou kurie, jen papež navrhoval témata. Mnohé bylo už vlastně nyní rozhodnuto, protože účastníci koncilu neměli možnosti do organizačních a procedurálních věcí zasáhnout, vše rozhodoval papež a kuriální pověřenci. A jak známo, kdo při takových shromážděních kontroluje procedury, kontroluje celý proces i jednání. Někteří biskupové sice chtěli doplnit prvky, které by umožnily větší zapojení účastníků koncilu do rozhodování o komisích, programu etc., aspoň podle vzoru tridentského koncilu, ale jejich snahy narazily na odpor papeže a kurie.⁵⁸ Paradoxně se na tridentský koncil právem mnohem více odvolávali odpůrci dogmatizace neomylnosti a primátu, zatímco jejich přívrženci prosazovali novou věc do života církve.⁵⁹

Jako první dokument byla dne 24. 4. 1870 schválena konstituce o víře *Dei Filius*, která se zabývala otázkami jako jsoucnost a poznatelnost Boha, nutnost božského zjevení, podstata víry a vztah víry a vědění. Víra v ní byla definována jako akt poslušnosti rozumu a vůle,⁶⁰ oddané přilnutí k pravdám víry, které církev předpokládá, a to nikoliv jen závazně definovaným pravdám, ale celému učitelskému úřadu církve.⁶¹ Sice je potvrzena omezená svoboda vědy a odmítnut fideismus a tradicionalismus, ale hlavním poselstvím se

⁵⁵ Wolf, *Der Unfehlbare*, s. 262–264.

⁵⁶ O'Malley, *Vatican I.*, s. 131.

⁵⁷ *Dokumenty*, s. 85.

⁵⁸ O'Malley, *Vatican I.*, s. 116–117.

⁵⁹ Wolf, *Der Unfehlbare*, s. 146.

⁶⁰ *Dokumenty*, s. 71.

⁶¹ Neuner, *Der lange Schatten*, s. 49.

stalo vymezení vůči svobodě, autonomii a samostatnému myšlení, které jsou natrvalo zatíženy negativním vnímáním uvnitř církve.⁶² Tomu se dalo snad rozumět v kontextu druhé poloviny 19. století, pro současnou pozici katolické církve, která svobodu a autonomii dokonce i ve svých oficiálních dokumentech už přijímá jako nesporně přínosné a nezbytné všelidské hodnoty, to však představuje značný problém.⁶³

Už tady se projevilo, že při vyhlášení nové konstituce nebyli biskupové aktéry, ale pouze svědky vyhlášení autoritou papeže, jejichž přítomnost dodala více lesku a posloužila k demonstraci jednoty.⁶⁴ Na koncilu byl patrný nedostatek vlastní práce, absence svobodné diskuze, replik či opravdu vedeného sporu o věc. Běžné bylo kaceřování oponentů, proti kterým se vedly tiskové kampaně během koncilu. Publikace kritiků neomylnosti šly obratem na Index, proto tito lidé raději publikovali pod pseudonymy. To ale jen živilo paranoidní atmosféru a teorie spiknutí. Když se chtěli odpůrci široké definice sejít, bylo to obratem zakázáno (žádné shromáždění nad 15 až 20 biskupů), vždyť jen protestanté, zrádci a nevěřící mohli být proti definování.⁶⁵ Situace vedla některé účastníky k tomu, že se za těchto okolností zpochybňovala svoboda a legitimita koncilu.⁶⁶ Přitom mezi odpůrce dogmatizace neomylnosti patřil i pozdější kardinál Henry Newman. Ten v dopise, který brzy koloval veřejně, mluví o dogmatizování jako nejostřejším léku církve; právě proto má být tedy užíván jen velmi uvážlivě a výjimečně. Zde však není k dogmatizaci důvod, protože se tato nauka v praxi stejně užívá, jak bylo zjevné při vyhlášení dogmatu o Neposkvrněném Početí.

K nejslavnějším incidentům patří reakce na projev proslulého biskupa Strossmayera (Djakovar), když odmítl, že by materialismus, ateismus a racionalismus měly své kořeny v Lutherově revoltě, a poukázal na starší původ a projevy těchto směrů i na roli Voltaira a dalších radikálních myslitelů, kteří nebyli protestanté. A naopak docenil, že i mezi protestanty jsou lidé, kteří milují Ježíše a proti těmto myšlenkám stejně jako katolíci v minulosti bojovali. Byl umlčen výkřiky „Druhý Luther“, „Lucifer, pryč s ním“ a následně disciplinárně ukáznován takovým způsobem, že příslušníci koncilní menšiny byli v šoku. Vyděsil je způsob, jak je zacházeno s tak

⁶² Srov. Hasler, August Bernhard, *Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas*. München 1979, s. 237–239.

⁶³ Neuner, *Der lange Schatten*, s. 64.

⁶⁴ Neuner, *Der lange Schatten*, s. 42.

⁶⁵ Srov. Hasler, *Wie der Papst*, s. 96–110.

⁶⁶ K debatám o svobodě koncilu viz Neuner, *Der lange Schatten*, s. 37.

Vážení čtenáři, právě jste dočetli ukázkou z knihy Křesťanství ve víru kulturních válek.
Pokud se Vám ukázka líbila, na našem webu si můžete zakoupit celou knihu.