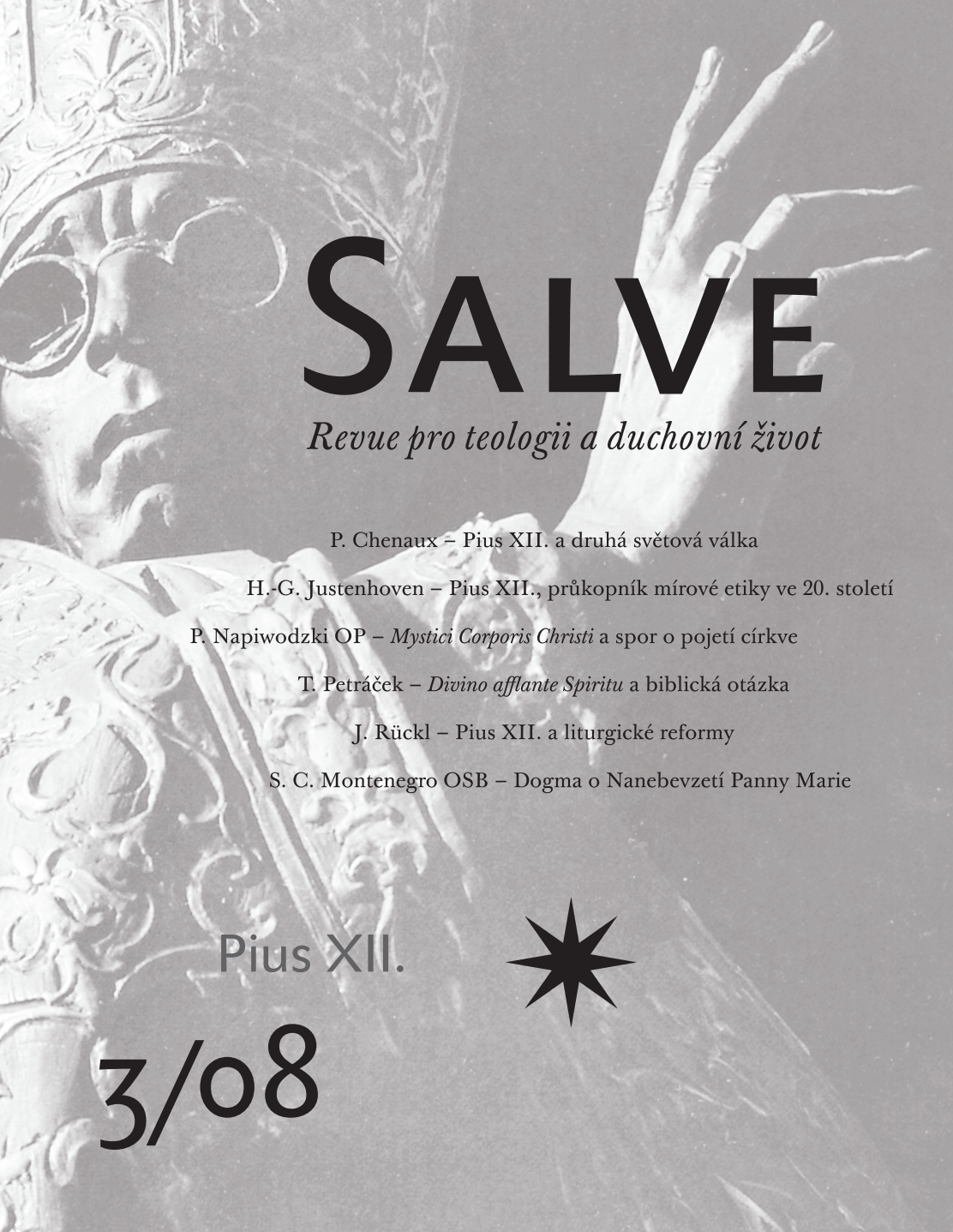




SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

P. Chenaux – Pius XII. a druhá světová válka

H.-G. Justenhoven – Pius XII., průkopník mírové etiky ve 20. století

P. Napiwodzki OP – *Mystici Corporis Christi* a spor o pojetí církve

T. Petráček – *Divino afflante Spiritu* a biblická otázka

J. Rückl – Pius XII. a liturgické reformy

S. C. Montenegro OSB – Dogma o Nanebevzetí Panny Marie

Pius XII.



3/08



Obsah

Editorial / 3

Tomáš Petráček
Církev doby Pia XII. / 7

Jaroslav Šebek
Papežská politika a české země 1938–1945 / 23

Philippe Chenaux
Pius XII. a druhá světová válka / 37

„Papež musí mluvit jako papež“
Rozhovor s Philippem Chenauxem / 49

Heinz-Gerhard Justenhoven
Papež Pius XII., průkopník mírové etiky ve 20. století / 55

Piotr Napiwodzki OP
Mystici Corporis Christi a spor o pojetí církve / 65

Tomáš Petráček
Papež Pius XII. a biblická otázka
Geneze a poselství encykliky *Divino afflante Spiritu* / 77

Jan Rückl
Pius XII. a liturgické reformy / 99

Konrad Glombik
Hlavní teze morální nauky Pia XII. / 111

Santiago Cantera Montenegro OSB
Pius XII a dogma o Nanebevzetí Panny Marie / 133

Kalendárium Pia XII. / 149

Legenda k obrazovému doprovodu / 155

Recenze / 157

English Summary / 165

Editorial

Vážení čtenáři,

devátého října před padesáti lety zemřel v Castel Gandolfo papež Pius XII.

S radostí vám předkládám 3. číslo naší revue *Salve*, které je věnováno Piu XII. Díky koordinátorovi čísla Tomáši Petráčkovi vystihují nashromážděné a vybrané příspěvky nejdůležitější momenty působení papeže Eugenia Pacelliho. Pius XII. je papežem mého dětství a raného mládí, papežem mého povolání, mužem, kterého obě totality zahrnovaly nenávisť a pomluvami, mužem, kterého věrní hluboce ctili a milovali. V procesu v 50. letech, kdy byl souzen můj přítel, jej prokurátorka Brožová-Polednová, poslušný kat komunistického režimu, která neváhala odsoudit Dr. Miladu Horákovou k trestu smrti, nazvala „špínou za nehty Pia XII.“. Dostala výmluvnou odpověď: „Děkuji, jsem na to hrdý, paní prokurátorko. Je to pro mě čest!“

Co se skrývá za touto na první pohled malou příhodou? Jakoby v kostce celý život a dílo papeže, který nemohl nikoho nechat chladným. Obdiv i nenávisť, trýzeň být v čele církve, která procházela nejtemnějším obdobím moderních dějin, gulag, holocaust, koncentrační tábory, koncentrační kláštery, PTP (Pomocné technické prapory), NVÚ (Nápravně výchovné ústavy = socialistické koncentráky), věznice, to vše bylo pozadím, ale také složitým osudem, který ležel na bedrech Petrova nástupce. Jeho životní postoje a rozhodnutí nebyly snadné, protože nebyl naivním ideologem, ale mužem hlubokého vzdělání a velké odpovědnosti. Nebylo snadné pro velkého znalce německého jazyka a kultury, který prožil léta uprostřed tohoto národa, zjednodušeně a paušálně odsoudit německý národ. Nebyl schopen psát slovo „němec“ s malým „n“, jak doporučoval soudruh Nejedlý, ani se slovo Němec nemohlo stát nadávkou, jak učinili ruští bolševici, kteří si po dohodě Molotov-Ribbentrop slíbili s německými nacisty „mírovou spolupráci“ a společně rozpoutali II. světovou válku. Jako dobří stratégové a taktici vystupují na konci války jako oběť a vítězové. Bez uzardění okupují baltské státy a Polsko. Jestliže někdo prožíval tuto tragédii v plné míře, byl to právě Eugenio Pacelli. O tom svědčí kaple v Castel Gandolfo.¹ Místo, které by mohlo vypovídat o modlitbách, nářcích i slzách papeže prožívajícího lidskou slabost, úzkost, bezradnost, bezmoc. Jeho dlouholetá diplomatická činnost ve Státním sekretariátu, ale také lví podíl na vzniku encyklik proti nacismu a komunismu, jasně vypovídají o opravdovosti postojů. Jestliže v době nacismu více spoléhal na utajenou diplomacii, o to více pozvedal hlas, když byla hnědá totalita nahrazena rudou. Na počátku II. světové války, po

generální kapitule otců dominikánů v Římě, jde státní sekretář kardinál Pacelli, ve třetím řádu bratr Tomáš, osobně k českému a polskému provinciálovi, aby s nimi pohovořil, aby je potěšil a povzbudil. Po skončení války si do Říma povolává českého provinciála, otce Metoděje Habáně, aby ho informoval o situaci v Československu. Tehdejší velvyslanec ve Vatikánu, kníže František Schwarzenberg, domlouvá otci Metodějovi, aby vysvětlil papeži, že Československo není „rudé“. Prozíravost Pia XII. však byla v předstihu před diplomatickými úvahami. Prohlášení dogmatu o Nanebevzetí Panny Marie v prosinci 1950 nebylo jen projevem hluboké mariánské úcty, ale i výkřikem. Ten, který v létě na svatopeetrském náměstí vyzývá k zápasu s ateismem, dává o slavnosti Neposkvrněné lidstvu naději, upíná se k ní, k jitřence lidské spásy. Tak jako jí v roce 1942 zasvětlil celé lidstvo, tak v hrůze 50. let, kterou velká část světa nepochopila, ukazuje, že cesta k záchraně lidské svobody a důstojnosti je cesta vzhůru s Marií k Bohu. Myslím, že nikdo nepochopil tento krok Pia XII. lépe než Graham Greene ve svém *Paradoxu křesťanství*.

Monumentální postava Pia XII. se tyčí v postranní kapli baziliky sv. Petra, hledí na svého statečného předchůdce Pia XI., muže, který pro záchranu demokracie a svobody vykonal mnohem více než kdokoli z představitelů politického světa 20. století. Poté, co byl roku 1938 podepsán mnichovský diktát a Adolf Hitler se rozhodl navštívit Mussoliniho v Římě, nechal Pius XI. uzavřít Vatikán, všechny baziliky a odjel na své letní sídlo v Castel Gandolfo. Zde při slavné audienci vyhlásil svou solidaritu s pronásledovaným židovským národem v Německé říši: „...my, křesťané, jsme duchovně semité...“ Při děkování židovských představitelů za odsouzení nacismu ukázal na svého státního sekretáře Pacelliho se slovy: „Jemu poděkujte!“

V těžkém a nepřehlédnutelném zápase můžeme sledovat jednotlivé kroky Pia XII. Určitě budeme mít někdy pocit, že mohl udělat více, mnozí naproti tomu říkají, že měl v období komunismu méně hovořit a ještě více působit tichou diplomacií. Nejsem si jist, zda politika *détente*² kardinála Casaroliho je dostatečným argumentem pro tyto rady, ale také není možné tohoto muže trpělivosti vždy pouze jen odsuzovat. V období svobody a pohody badatelských pracovišť je snadné hodnotit muže, kteří pracovali pod břemenem tyranie, která vše měřila pouze silou a mocí. Návštěvy význačných politiků a vojevůdců po II. světové válce u Pia XII. jsou výmluvným svědectvím úcty těchto bojovníků, kteří sami poznali, jaký zápas museli vést, a nepodlehli jen oslnivému pocitu míru. V jejich duši zůstalo hořké vědomí, že vyhráli bitvy II. světové války, ale válku prohráli. To se můžeme dočíst ve vzpomínkách vojáků, ale i státníků Charlese de Gaulla, Dwighta Davida Eisenhowera či generála George S. Pattona.

Díky církevní politice Pia XII. mohla církev vstoupit do onoho velkého zápasu. Jemu vděčíme za muže a ženy naší církve, kteří dokázali říci své „ne“ „bezbožeckému komunismu“ a byli vždy oporou těch, kteří chápali, že zápas o člověka může vyhrát jenom ten, kdo neztratí perspektivu víry. O tom vyprávějí vzpomínky politických vězňů, pětépáků, mužů a žen, skautů a dalších.

Autoři jednotlivých příspěvků dobře zmapovali jednotlivá zastavení na křížové cestě velkého papeže, kterého právem nazýváme mužem církve – proto encyklika *Mystici Corporis Christi*, mužem Písma, který hledal sílu v tajemství Božího Slova – encyklika *Divino afflante Spiritu*, a knězem, který žil z tajemství liturgie – encyklika *Mediator Dei*. Hrůza, děs a samota, kterou prožívali lidé v době největší války v dějinách lidstva v gulazích a koncentracích, nebyla možná bez mateřské útěchy – bulla *Munificentissimus Deus* – dogma o Nanebevzetí Panny Marie.

Umíral se slovy: „Jsem poslední papež ze spravedlnosti. Po mne musí přijít papežové lásky.“ Těmito slovy chci končit i editorial, ve kterém se nedotýkám jednotlivých článků a autorů, neboť uspořádání je natolik výmluvné, že nepotřebuje komentáře. Můj dík patří všem, kteří se o toto vydání zasloužili. Obrazový materiál nám připomene tvář toho, pro kterého na stránkách našeho tisku nebylo místo, jen slova kritiky a zesměšňující karikatury. Pohrdám Hochhutovou hrou *Náměstek*, kterou napsal ten, kdo nejprve obdivoval nacismus, aby pak sloužil komunismu. Ale o mnoho smutnější je ona povrchnost, která je vlastní značné části intelektuálské veřejnosti, která nese nezastupitelný podíl na podpoře nacismu i komunismu. Ono svádění viny na druhé začíná už u stromu v Ráji a je podstatou toho, co nazýváme dědičným hříchem, který je sice úsměvný v karikatuře Jeana Effela a vypadá docela naivně, ale opak je pravdou. Zrada a zbabělost je právě jméno toho, co nazýváme hříchem. Pravda vás osvobodí, to byl životní postoj Pia XII. Ne vždy můžeme rozpoznat všechny aspekty a víme, že každý ve vysokém úřadě je ovlivňován svými rádci a okolím. Je velkým úkolem historiků, aby i nadále věnovali pozornost výrazné a nepřehlédnutelné osobnosti papeže, který vedl církev obdobím zápasů, ve kterém měla být církev totálně zlikvidována. Ale opak je pravdou a mě nezbyvá než říci: Díky!

✠ fra Dominik Duka OP

POZNÁMKY:

1/ Kapli v Castel Gandolfo nechal postavit papež Pius XI. a umístil zde obraz Zázrak nad Vislou. V době, kdy byla v roce 1943 bombardována Varšava po povstání polských Židů ve varšavském ghettu, umístil Pius XII. do této kaple také obraz Czesłochowské Madony.

2/ Politika uvolňování.



Tomáš Petráček

Církev doby Pia XII.

Úvodem

Výhodou periodika je možnost a snad i povinnost reagovat na aktuální diskuze. Vzhledem k debatě okolo dokumentu *Summorum Pontificum* je – zdá se – vhodné do tohoto čísla *Salve* zařadit stručný článek, který podává základní fakta o situaci „předkoncilní církve“, tedy o stavu církve v 50. letech 20. století, církve doby Pia XII. V církevním prostředí se často setkáváme se dvěma extrémy při pohledu na proměny katolické církve po II. vatikánském koncilu. Černá legenda říká, že před koncilem bylo prakticky všechno špatně, atmosféra a poměry byly nesnesitelné, a teprve koncil přináší osvobození od mrtvé litery a naději na obnovu křesťanství. Označit v této perspektivě něco za „předkoncilní“ znamená označit to za zpátečnické, triumfalistické, juristické a arogantní. Něco, co v moderním světě nemá místo a za co by se katolíci měli stydět. Snad nemusím čtenáře *Salve* přesvědčovat o tom, že takový pohled neodpovídá skutečnosti, že je zcela ahistorický, a hlavně nám nijak nepomůže k potřebným rozlišením, nutným k zhodnocení této epochy.

Ještě častěji se setkáváme s přesvědčením, které lze označit za „růžové brýle“: před koncilem bylo v podstatě všechno v pořádku, vládl pevný řád a pořádek, kněžské semináře a farní kostely praskaly ve švech... Koncil to měl nanejvýš lehce vylepšit, ale místo toho provedl nesmyslné reformy, zničil předkoncilní rozkvět a uvedl církev do stavu chronické krize a rozvratu. Koncil se tu jeví jako „Bílá hora“ katolicismu, neštěstí bez hranic a bez konce. Jedinou nadějí je návrat zpět, odvolání výsledků tohoto beztak „pastorálního“ (rozuměj – nezávazného) koncilu a obnovení blažených poměrů a mentality předkoncilní církve. Jednoznačným výrazem takového vidění světa a církve před koncilem jsou slova arcibiskupa Lefebvra: „Díky obdivuhodné bdělosti se církev upevňuje a rozvíjí. Konverze pohanů a protestantů jsou početné, hereze jsou zcela potlačeny, státy ve svém zákonodárství přijímají stále více katolické principy.“¹ Jak málo rovněž tato diagnóza stavu předkoncilní církve odpovídá skutečnosti, si ukážeme na konkrétních případech.

Aniž bychom tvrdili, že pravda je někde uprostřed, dopředu řekněme, že rozhodně není ani v jednom z těchto v zásadě ahistorických a ideologicky ma-

nipulovaných pohledů. Dovolte mi dvě preliminární poznámky. Oba pohledy především přeceňují diskontinuitní moment koncilu a jeho dosah. Koncil skutečně znamená změnu paradigmatu a velkou změnu v životě církve, ale nejedná se o „revoluci“ ve smyslu radikálního přetržení kontinuity a souvislosti vývoje. Kdo by tuto revoluci ostatně prováděl? Biskupové a kněží, řeholníci a teologové s velmi klasickou duchovní formací a vzděláním, pevně zakotvení v církevním prostředí? Ostatně, jako revoluce a radikální změna byly ve své době vnímány i dekry Tridentského sněmu v 16. století. Když se podíváme na podstatné prvky učení koncilu, vidíme, že buď rozvíjejí tradiční církevní učení, nebo se navracejí k pozapomenutým částem bohatství tradice církve, nebo představují změnu důrazů či slovníku založenou na evangelijních principech. Koncil tedy není přerýv v obsahu hlásání podstatných, konstitutivních a závazných pravd naší víry zrovna tak, jako jím nebyl koncil Tridentský. Motivací a cílem papeže Jana XXIII. a většiny koncilních otců bylo přinést evangelium lidem moderní doby a obnovit církev, aby na tento úkol byla připravena. Onen dojem masivní změny je do značné míry dán tím, že nikdy předtím církev nemusela řešit a odpovídat na tak komplexní problémy tak radikálně rychle a hluboce se měnícího světa. Nikdy předtím v dějinách lidstva a církve nepodléhaly životní podmínky, mentality, formy subsistence, politické a společenské struktury takovým zvratům.

Je oblíbeným tvrzením, na kterém se dnes skoro všichni shodnou (byť příčiny vidí každý jinde), že se současná církev nachází v krizi. Co ale tato výpověď reálně znamená? Jako historik církevních dějin 14.–21. století nemohu nepoložit ironickou námitku: Ukažte mi prosím nějakou epochu církve, která nezná krizové prvky! Není církev ze své podstaty vždycky v krizi? Rád bych se odvolal na velkého německého církevního historika středověku Arnolda Angenendta, který soudí, že církev je stále „podchristianizovaná“, a navíc tomu z její podstaty nemůže být jinak. Ideál evangelijního poselství je nastaven tak vysoko, že mužové a ženy církve a církev jako instituce za ním budou nutně vždy pokulhávat. To není výzva k rezignaci. Naopak, právě studium církevních dějin má sloužit tomu, abychom poznávali příčiny minulých krizí a abychom neopakovali stejné chyby. Nikdy nemůžeme rezignovat na úsilí, aby se život náš a život církve co nejvíce podobal tomu, co od nás očekává náš Pán Ježíš Kristus. Ale právě proto bychom měli odložit hysterii z „krizí“ a iluze o možném návratu do nějaké nikdy neexistující ideální doby bez problémů (středověk, tridentská reforma) v naivním přesvědčení, že to vyřeší všechny naše současné problémy. Minulost nás má inspirovat, ale nemůže nám dát hotové recepty.

Světla a stíny „piánské“ epochy

Padesátá léta 20. století patří k poslednímu desetiletí, které církevní historici označují jako „piánskou“ epochu. Pracovně ji můžeme vymezit od pontifikátu Pia VI. (1775) do sklonku pontifikátu Pia XII. (1958). Protože se během této doby vystřídalo na šest papežů tohoto jména, jejichž pojetí výkonu papežského úřadu nese společné rysy, byla tato epocha pojmenována právě po nich. Čím se tato perioda života církve vyznačuje? Na jejím začátku stojí traumatická zkušenost osvícenských reforem, zrušení jezuitů a stovek klášterů po celé Evropě osvícenskými elitami, a hlavně Francouzská revoluce se svým proticírkevním a protináboženským terorem, který usiloval vymazat křesťanské kořeny evropské civilizace. Základní naladění církevních představitelů je od té doby nedůvěřivé a nepřátelské vůči hodnotám a myšlenkám moderní doby. Církev se přimkne k restauračním režimům 19. století a brzdí emancipační hnutí evropských národů v oblasti zápasu za politická, sociální, jazyková a národní práva. Její snaha zavděčit se vládním elitám těsnou spoluprací nepřináší kýžené plody. Dokonce i v „katolických“ monarchiích, jako jsou Francie, Rakousko a Španělsko, dochází kontinuálně k omezování společenského vlivu církve a k jejímu vytlačování z veřejného prostoru, přičemž je církev pod striktní státní kontrolou.

Zánikem papežského státu v roce 1870 papež přestane být jedním z účastníků politického života na mezinárodní úrovni, byť díky dovednosti Lva XIII. slouží jako arbitr některých velmocenských sporů. Církev komunikuje se společností především formou odsouzení a paušální kritiky, jejímž výrazem je *Syllabus*, soupis omylů moderní doby z roku 1864.² Na rozdíl od středověku či doby baroka už církev neurčuje témata společenského diskurzu, nenabízí reálná řešení současných problémů, její jistě dobře míněné a kvalitní recepty na národnostní a sociální otázku přicházejí o jednu či dvě generace později, než by bylo třeba. To vše vede k tomu, že po celé 19. století a 1. polovinu 20. století církvi kontinuálně ubývají věřící, ztrácí především dělnické vrstvy a také vzdělané městské elity, a začíná pokles společenské prestiže a vlivu. Díky tomu se také začíná feminizovat a náboženský život v rodině se stává výhradní doménou žen.

Omyly a chybami doprovázený pokus takzvaného „modernistického hnutí“ přelomu 19.–20. století byl motivován právě snahou reagovat na ztrátu společenských elit. Teologové, filozofové, historici a biblisté, z valné většiny kněží a řeholníci, si osvojili nové vědecké metody a jejich výsledky ve snaze pokřtít je a postavit do služeb církve a jejího hlásání Krista. Dosáhli pozoruhodných výsledků, ale jejich nadšení a odhodlání nesdíleli zdaleka všichni v církvi, takže s nástupem nového papeže Pia X. roku 1903 došlo k udušení těchto aktivit bez většího roz-

lišení skutečně problematických, a naopak zcela nevinných, ba dokonce potřebných směrů myšlení.³ Místo toho církev pokračuje ve svém budování kontrapočinnosti, v budování vlastních paralelních struktur společenského života, církev se uzavírá do ghetta a pěstuje vědomě mentalitu obležené pevnosti, jejíž posádka musí vykazovat dokonalou konformitu a jednotu.⁴ Na druhou stranu je toto období svědkem velkého rozvoje sociálního díla ženských kongregací, zámožské misie a katecheze.

První světová válka zničila onen naivní optimismus a víru v pokrok, který v 19. století působil jako náhražka náboženství. Válečné šílenství bylo chápáno jako selhání celé civilizace, všech jejích hodnot, struktur a institucí. Po I. světové válce dochází k dalším odpadům od víry, lidé mají pocit nedůvěry vůči tradiční společnosti, šíří se nihilismus a zmatení. Místo víry v pokrok a eticky chápáného křesťanství nastupují totalitní ideologie, které se svou eschatologií, nárokem na univerzální výklad světa a přísliby spásy tvoří pseudonáboženská hnutí nároklující si celého člověka, jeho naprostou oddanost.

Ačkoliv církev pokračuje ve svém každodenním životě z víry, katechizuje a rozdílí svátosti, a ačkoliv podle počtu členů nebyla nikdy v novověku silnější než v době Pia XII., „stala se cizím tělesem ve změněném světě, respektovaným, ale nechápaným a nemilovaným. Třetina lidstva žila v uvědoměle ateistických režimech. Počet praktikujících katolíků v tradičních křesťanských zemích dosahoval nanejvýš třicet procent. V Římě (2–3 % praktikujících katolíků) a ve Francii rozsáhlé oblasti dokonale odkřesťanštěné... A i tam, kde nebyla církev pronásledována, vyrůstala kultura odvracející se od křesťanství – od vědy po umění, od životního stylu po etická přesvědčení.“⁵ Mužové církve nemohou ignorovat trend pokračující dechristianizace Evropy. Dotkneme se alespoň v některých neuralgických bodech situace církve v 50. letech. Nikoliv ovšem vývoje teologického myšlení,⁶ ani těch otázek, kterým se věnují jednotlivé dílčí studie tohoto čísla.

1. Koncil před koncilem

Už ve 30. letech bylo v některých zemích a některých kruzích katolíků zřejmé, že mentalita ghetta či obležené pevnosti panující v 19. století ztrácí svou přitažlivost. Společenské elity již měly jiné starosti než bojovat s církví, a navíc se objevili mnohem strašlivější nepřátelé než liberální, antiklerikální režimy 19. století. V církvi se projevuje řada proudů, které předjímají a připravují budoucí koncil. Řečeno slovy jednoho z tehdejších svědků: „Jsme generace, která objevila Bibli [...], která objevila liturgii [...], která objevila touhu po obnově jednoty církve [...]. Generace, která musí čelit monstrózním ideologiím.“⁷ Jak konstatuje Pesch:

„I katolíci chtěli, po dvou stoletích marného odporu, smět být moderními lidmi v myšlení a citění. Nebyla tu sice, na rozdíl od 16. nebo 19. století, v církevní veřejnosti nálada pro koncil [...], ale jistě nálada pro reformu, decentralizaci, smíření se světem, proti němuž církev po dlouhý čas neprávem vedla frontální útoky, a rozmrzelost z církevního tlaku, který doposud postihoval celý život katolíka.“⁸

Významně působí liturgické hnutí, které se snaží přiblížit především mešní tajemství věřícím pomocí dvojjazyčných misálků a dalších pomůcek. Papež Pius X. prosadí návrat k autentické tradici rané církve a doporučuje časté svaté přijímání, které vymizelo v pozdním středověku a později mu bránil vliv jansenismu. Právě Pius X. poprvé užil pojem *participatio actuosa* ve smyslu aktivní účasti laiků na slavení liturgie. Podrobnosti najde čtenář v textu Jana Rückla, takže jen výběrově připomeňme liturgické reformy Pia XII.: postupné zavádění národních jazyků, povolení večerní mše, přesun velikonoční vigilie ze sobotního rána na večer či zavedení Svatého týdne jako specifické liturgické doby. Právě Pius XII. založil už v roce 1948 liturgickou komisi, v níž už najdeme klíčové postavy pokoncilní reformy liturgie. To vše dokládá vědomí potřeby upravit liturgický život potřebám věřících, jak to papež konstatuje v encyklice *Mediator Dei* (1947).⁹

O něco mladší než liturgické je hnutí biblické. Rozvíjí se ve dvou větvích, které sdílejí lásku k Písmu svatému. Už jsem se zmínil o dynamickém rozvoji budování kritické vědecké exegeze v katolické církvi na počátku 20. století a problémech, kterým musela čelit v letech 1904–1943. Druhým proudem byla snaha rozšířit znalost a četbu Bible v národních jazycích mezi věřícími laiky. Obě tato směřování slavila úspěch v podobě encykliky *Divino afflante Spiritu* z roku 1943, která rehabilitovala užití moderních vědeckých metod při výkladu Bible, konstatovala prioritu originálních biblických jazyků a originálního textu a podpořila překlady do národních jazyků a šíření Bible mezi věřící laiky.¹⁰ Definitivním završením je pak dogmatická konstituce *Dei Verbum* (1965) a především reforma mešního lekcionáře, která zajišťuje, že během tříletého cyklu nedělních a svátečních čtení katolíci uslyší všechna čtyři evangelia, listy a nově také obsáhlé části Starého zákona. Obnova role a postavení čtení Písma svatého v životě církve, v liturgii, teologii i pastoraaci patřila mezi důležité úkoly církve ve 20. století.

Chtě nechtě se musela změnit také misie katolické církve. Před Piem XII. a jeho dvěma následovníky stál náročný úkol: museli jasně oddělit církevní misii od politických, mocenských, ekonomických a nakonec i kulturních zájmů kolonizačních mocností. Od roku 1945 začíná emancipační hnutí národů Asie a Afriky, které povstávají proti svým koloniálním pánům, a přežití církve v dekolonizovaných zemích nebylo samozřejmostí, protože mohla být snadno nahlížena jako nástroj a výraz kolonizace. I ve 20. století je církev vedená Evropany, ale v ohledu

na misijní činnost se podařilo prosadit množství nutných předpisů. Snad největší zásluhy má v této oblasti dlouholetý sekretář kongregace pro misie kardinál Celso Constantini.¹¹ Jakožto zkušený misionář věděl, že pro úspěšnou misii je třeba zakořenění církve v místní kultuře (*plantatio Ecclesiae*), a proto prosazoval program „odzápadnění“ misii: „Je třeba mít úctu a respekt ke géniu a tradicím každého národa s tím, že přijmeme vše, co je v jejich kulturním a etickém dědictví přirozeně dobré, a budeme christianizovat vše, co se dá christianizovat.“ Velký symbolický význam měla instrukce Pia XII. *Plane compertum* z 8. 12. 1939, která odvolává staré disciplinární zásahy ohledně čínských ritů, a také zrušení přísahy misionářů z roku 1742.¹² Respekt vůči původním kulturám, snaha jim porozumět a vyjádřit evangelium jejich vlastním jazykem, jak to najdeme v církevních dokumentech např. Jana Pavla II., má už zde své kořeny a znamená přechod od europocentrismu 19. století k autentické misijní tradici církve.

Jedním z požadavků přítomné chvíle byl rozvoj laického apoštolátu a vůbec nalezení adekvátního místa pro laiky v církvi, definování jejich role a poslání. Od 20. let se šířila Katolická akce a další hnutí orientovaná především na pastoraaci a apoštolát mládeže, která oslovila tisíce katolíků, ale celkově zůstala za očekáváním papeže Pia XI. Jedním z důvodů bylo podřízení hnutí církevní kontrole ze strany biskupů a kněží, kteří se zdráhali přiznat laikům autonomii při jejich činnosti ve světě, a tendence vytvořit zde spíše jakési chráněné prostředí než aktivní misijní centra namířená vůči nevěřícím. Papežové této doby také zásadně nepoužívají slovo „podílet se, participovat“ na apoštolátu, ale mluví výhradně o pomoci laiků kněžím.¹³ Od 30. let se nicméně rozvíjí teologie laické spirituality, mluví se o spiritualitě manželského života apod.

Výraznou roli tady sehráli němečtí, belgičtí a francouzští teologové,¹⁴ ale také a možná především francouzský tomistický filozof Jacques Maritain. Ten rozvíjí svoji koncepci posvěcování světa a role laiků při budování království Božího a těší se přízni vlivného státního podsekretáře Msgr. Montiniho, budoucího Pavla VI. Zdůrazňování role laiků v hlásání evangelia se ale vůbec nelíbí konzervativním kardinálům, takže se od roku 1951 připravuje odsouzení Maritaina na Posv. oficiu. V květnu 1954 v rámci kanonizace Pia X. kritizuje Pius XII. nebezpečí „laické teologie po francouzském způsobu“, laici mají výhradně pomocnou úlohu při obraně církve a víry. V roce 1956 následuje přímý útok na Maritaina a jeho programový spis *Integrální humanismus* ze strany jezuitů z *Civiltà cattolica*, což by bylo nemyslitelné bez souhlasu Vatikánu. Ačkoliv byla připravena celá kampaň proti Maritainovi, diplomatické protesty odradily odpovědné osoby od pokračování.¹⁵ Otázka samotná ale čekala na adekvátní odpověď a koncil se jí nemohl vyhnout.

Jako katalyzátor změny postoje a přístupu u řady otázek posloužila zkušenost s totalitními režimy a II. světová válka. Po celé období piánské epochy mělo římské vedení církve nedůvěřivý a nepřátelský vztah k myšlence demokratické vlády lidu, či dokonce k republikánské formě státního zřízení. Lev XIII. formálně uznal demokracii za možné státní zřízení, ale záhy následují odsouzení demokratických hnutí, příkladem čehož nám může být odsouzení prorepublikánského, demokratického uskupení katolické mládeže ve Francii Sillon roku 1910. Celkově je jasně patrná podpora legitimistických, autoritativních proudů a hnutí typu *Action française*.¹⁶ Během své dlouhé diplomatické dráhy poznává Pius XII. tváří v tvář totalitním režimům, že demokracie je budoucností lidstva, a ve svém vánočním poselství z roku 1944 říká slova, pro která by se zjevně dostal s řadou svých předchůdců do vážného konfliktu.¹⁷ Jak konstatuje v našem rozhovoru Philippe Chenaux: „Pius XII. se trvale zapíše do dějin jako první papež, který uznal ‚mravní hodnotu demokracie‘. Až dosud považoval církevní postoj demokracii za jednu z mnoha ‚forem vlády‘. Aniž by Pius XII. odstranil učení Lva XIII., které ostatně výslovně připomíná a cituje, ukazuje, jakou oblibu si u církve konečně vydobyla demokracie ani ne tak jako režim, ale pro své humanistické hodnoty (důstojnost, svobodu, rovnost), jichž byla poslem. Jinými slovy, demokracie přestala být vnímána prostě jako jeden z mnoha způsobů vlády, ale spíše jako systém hodnot (‚ideál‘), který je v souladu s postuláty přirozeného zákona a navíc v dokonalé shodě s duchem evangelia.“¹⁸

Během války se několik tisíc francouzských kněží a seminaristů ocitlo v továrnách v Marseille, Paříži a na nucených pracích v Německu. Tehdy objeví potenciál přímého působení mezi víře a církví odcizeným dělnictvem a sílu svědectví sdíleného života. V červenci 1943 kardinál Suhard zakládá *Mission de Paris* pro evangelizaci zpohanštělých dělníků, o tři roky později P. Jacques Loew, jeden z průkopníků hnutí, napsal své zkušenosti z práce v doku v Marseille, *En mission proletarienne*, které jsou okamžitě přeloženy do italštiny, a hnutí se těší podpoře francouzské hierarchie i vlivných mužů římské kurie. Počátkem 50. let počínají pochybnosti římských autorit. Kněží spolupracují s levicí v odborech i politice, ale snad nejvíce římským kontrolním orgánům vadí nová teologie kněžství příměřená poslání dělnických kněží. Apoštolská exhortace *Menti nostrae* 23. 9. 1950 proto přináší potvrzení tridentského modelu: kněz má nadlidskou důstojnost a jeho základním úkolem je vlastní posvěcování a svatost úkony zbožnosti. Proto odmítá „herezi činnosti“, „klerikální aktivismus“, který je neslučitelný s požadavky pravého kněžství. Dělníční kněží jsou postupně omezováni až k úplnému zákazu, který značně otrásl francouzskou církví a posílil přesvědčení dělníků, že je církev odepsala. Velká skupina kněží se odmítla podřídit a významní dominikánští teo-

logové (např. Chenu a Congar) byli potrestáni sankcemi. Problém odcizených dělnických mas pochopitelně zůstal.

Stejně tak zůstal problém nalezení adekvátního modelu kněžství pro tak radikálně proměněnou společnost. Jak má vypadat model kněžského života v městském, industrializovaném prostředí, když až dosud celá formace směřovala k výchově kněze žijícího v poklidném rytmu agrární společnosti? Většina obyvatelstva se během několika generací přesídlila do měst, kde se jejich tradiční víra rozpadla. V 50. letech už byly k dispozici údaje nové vědecké disciplíny – náboženské sociologie,¹⁹ které ukázaly krajně znepokojivé výsledky. Jen dva údaje pro zajímavost: v roce 1955 bylo v Mnichově, v katolickém Bavorsku, 23,6 % praktikujících katolíků, z toho pouze 12,6 % dělníků, v italské Boloňi dokonce pouze 7 %. Velký ohlas měl spis *Francie, misijní území?* (1943) a další díla,²⁰ která ukazují rozsah masivní dechristianizace evropské populace, neúčinnost tradičních metod farní pastorace, ale také obrovský elán změnit tuto situaci a rechristianizovat pomocí nových přístupů Evropa. Alarmující pastýřský list pařížského kardinála Suharda *Rozkvět, nebo úpadek církve?* z roku 1947 měl stejný ohlas jako papežská encyklika. Jedním z rysů poválečného katolicismu byla snaha chápat farnosti nikoli jako teritoriální jednotku duchovní správy, nýbrž jako misijně orientované společenství, a to především cestou obnovy svátostného života.²¹

Zatímco se pokusy o obnovu farností či nové prvky v pastorační práci dělníků, mládeže a dalších skupin rodily v místních církvích, úsilí o reformu řeholního života vycházelo přímo z římského centra. V církvi a společnosti se šířila kritika klášterního života, který tehdy známý spisovatel Papini označil „za něco mezi muzeem středověku a venkovským hospodářstvím, mezi hospicem a penzionem“. I když řehole tradičně patří k laciným terčům proticírkevní kritiky, nelze popřít, že zde existovaly vážné problémy, které se mimo jiné projevovaly tím, že po více než půldruhém století nepřetržitého nárůstu počtu řeholníků, a především řeholnic,²² kteří vytvořili armádu 300 000 mužů a 1 000 000 žen, začíná počet povolání klesat. Vědomí vážného problému lze doložit tím, že Pius XII. věnoval obnově řeholí více než 200 dokumentů a v souvislosti s jejich reformou použil deset let před Janem XXIII. poprvé pojem *aggiornamento*. V roce 1950 byl do Říma svolán kongres zástupců jednotlivých řeholních společností, který se na přání papeže zabýval otázkou adaptace řádů na podmínky moderního světa a aktuálních potřeb církve.²³

Zkušenosti koncentračních a zajateckých táborů formovaly jednu generaci katolických kněží, kteří se tam setkali nejen mezi sebou, ale také s ateisty, liberály a socialisty, a ovšem také s protestanty. S přesně tím typem lidí, kteří do obležené pevnosti katolické církve neměli přístup a se kterými se správný katolík neměl ani

stýkat. Tváří tvář totalitním režimům pochopili, že musí spojit své síly, nemají-li podlehnout nacistické či komunistické hrozbě. Během měsíců společného živoření měli šanci se poznat a uznat opravdovost svého přesvědčení a motivací.

Jsme ještě vzdáleni ekumenismu, který se mezi protestanty rozvíjí od konce 19. století. Pod ochranou kardinála Merciera z Mechelenu probíhají ve 20. letech nadějně rozhovory s anglikánskými teology, které jsou překvapivě a radikálně odsouzeny stejně jako celé ekumenické hnutí v encyklice *Mortalium animos*, kterou roku 1928 prosadila skupina antimodernistických jestřábů okolo kardinála Merryho del Val.²⁴ Právě zkušenosti války ale vedou duchovní na obou stranách k přesvědčení, že je třeba odložit konfesijní nenávist. Obě strany si najednou uvědomily, že zápas o to, zda Evropa bude protestantská, či katolická, skončil tím, že přestala být křesťanská. Hlavní příčinou pohoršení není ale samotné rozdělení a oddělená existence církví, ale jejich vzájemná nenávist, kaceřování a odsudky. Katolická církev sice reaguje striktně negativně na založení Ekumenické rady církví roku 1948, ale dokument Posv. oficia z 1. března 1950 je v porovnání se sarkasmem encykliky *Mortalium animos* podstatně vstřícnější. Povzbuzuje katolíky k angažmá v ekumenickém hnutí, a dokonce uznává působení Ducha svatého ve snahách nekatolických církví po dosažení jednoty. Zásadní průlom přesto přichází až s Janem XXIII. a zřízením Sekretariátu pro jednotu křesťanů.

Závěrem

Mohli bychom pokračovat líčením problémů s tzv. novou teologií, spory okolo díla jezuity Teilharda de Chardin či encyklikou *Humani generis* (1950). Myslím ale, že i tak je patrné, že církev v 50. letech řešila řadu problémů. Tím klíčovým byl kontinuální pokles počtu věřících a kněžských povolání v Evropě (v porovnání s celkovým růstem populace), ještě rychlejší ztráta vlivu a postavení ve společnosti, hrozba komunismu a autoritářských režimů ve třetím světě a stále se zrychlující změny společnosti. Semináře a kostely byly plné v USA, Švýcarsku či Holandsku, což byly shodou okolností silné místní církve s výrazným podílem laiků na životě církve a značnou autonomií, zvyklé se samostatně, vlastními silami prosadit proti nepřátelsky naladěné většině a státu. Bylo patrné, že konfrontační postoj vůči modernímu světu a budování paralelní kontrapolečnosti nepřinesl výsledky a nedával naději na zásadní zvrat v budoucnosti. Papežové piánské epochy, jako např. Pius X., provádějí velmi radikální reformy (např. nový kodex kanonického práva), ale nebyli připraveni na zásadní průlom. Sám Pius XII., který v 1. polovině svého pontifikátu provedl některé razantní změny postoje církve, uvažuje na konci 40. let o svolání koncilu.²⁵

Když byl zvolen papežem kardinál Roncalli (Jan XXIII.), mnozí očekávali změnu naznačenou už volbou papežského jména. Ačkoliv Roncalli působil dlouhá léta ve vatikánské diplomacii a nebyl žádným liberálem či progresistou, nebyl na rozdíl od většiny svých předchůdců právník a diplomat, ale původním vzděláním a profesí historik církve. Jasně viděl, že se církev musí vyvíjet a reagovat na měnící se svět, aby dokázala naplnit své poslání a protože se vždycky vyvíjela. Ne náhodou studoval právě katolickou reformu 16. století, která radikálně adaptovala pozdněstředověkou církev na potřeby raněnovověké společnosti ve změněném prostředí konfesijní konfrontace. Jako muž evangelia, který každý den meditoval Nový zákon, se nebál změny, protože věřil v církev, v její biskupy a teology, a důvěřoval příslibům našeho Pána. Jako bývalý nuncius ve Francii, který mohl zblízka sledovat řadu místních pokusů o misii mezi dělníky a mládeží a o oživení farností, a jako benátský patriarcha nechtěl přihlížet, jak se církev postupně ztrácí, a rozhodl se nahradit obranné přístupy novým odhodláním přivést znovu Západ ke Kristu.

O zralosti změn nemůže být pochyb a lze to snadno dokázat radostí, s níž byly výsledky koncilu obrovskou většinou katolíků, kněží a biskupů uvítány, a relativní lehkostí, s níž se reformy, včetně tak citlivých, jako byla reforma liturgická, prosazovaly. A to vše navzdory velmi tradiční formaci kněží, řeholníků, řeholnic a laiků. U Tridentského sněmu byl odpor zásadnější a prosazení tridentských reform trvalo celé století. To nelze vysvětlit jinak, než že mužové a ženy církve v místních církvích, ve farnostech a komunitách jasně viděli nezbytnost změny přístupů a mentality, pokud se církev neměla stát spolkem staromilců, kteří se ve svých kostelech starají o své náboženské potřeby a z iluzorního bezpečí svého obklíčeného hradu bohorovně posílají zbytek lidstva do pekla. Také v tuto dobu hledal již sekularizovaný a dechristianizovaný Západ hodnotovou orientaci a z části podlehl nadějeplné atmosféře koncilu, stejně jako většina katolíků.²⁶

Složitou a komplexní otázkou je propad počtu věřících, kněží a řeholníků v době po koncilu. Největší roli zde sehrály sociologické faktory. Katolické země v Evropě jako Itálie, Španělsko, Irsko, Německo či Rakousko procházejí právě v období 60. až 80. let radikální modernizační společnosti. Právě v 60. letech přichází do těchto zemí blahobyt a konzumní styl života, individualismus a rozpad rodinného života, odpor k tradičním institucím a snaha emancipovat se od veškeré autority.²⁷ Nic z toho nevyvolal koncil, který mnohem spíše zmírnil následky. Díky větší komunikativnosti a otevřenosti pokoncilní církve nebyly důsledky ještě mnohem tvrdší. Úpadek počtu kněží a řeholnic a jejich odchody byly dány také samotnou možností odejít. Často odešli ti, kteří přijali duchovní stav pod sociálním tlakem okolí či ekonomické situace své rodiny. K propadu počtů pří-

slušnic ženských řeholních institucí by došlo v každém případě, neboť se naprosto změnily ony unikátní podmínky, jejichž spojení v polovině 19. století umožnil jejich v dějinách církve výjimečný rozvoj. V době po koncilu došlo také k řadě naivností, nerealistických očekávání či neuvážených experimentů. Mnohé z toho ale nemělo dlouhého trvání a část z nich lze vysvětlit právě oním dlouhým obdobím, kdy bylo hledání nových cest spíše nevítko, či dokonce pronásledováno.

Šedesátá a ještě počátek 70. let patří do doby obrovského rozkvětu teologie, kdy na přednášky katolických teologů chodí tisíce posluchačů a teologické knihy vycházejí v obrovských nákladech. Na krátkou dobu teologové znovu nastolují témata veřejné diskuze a společnost stojí o postoj představitelů církve. Papež Pavel VI. zahajuje svoji sérii zahraničních cest v odhodlání následovat apoštola, jehož jméno si vědomě vybral při papežské volbě. Za šest let navštívil všechny kontinenty, a když 8. prosince 1965 slavnostně uzavíral koncil, zdálo se, že nové etapě vztahu mezi církví a moderní společností nestojí v cestě nic. Vzhledem k velkým a nerealistickým očekáváním, které koncil vyvolal, není divu, že se po čase dostavily únava a zklamání.

Traumatický zlom a vypuknutí „pokoncilní krize“ lze dle shody historiků datovat na 25. 7. 1968, kdy byla publikována encyklika *Humanae vitae*, která se jednostranně chápe jako odsouzení antikoncepce, ačkoliv pojednává celou oblast předávání života a manželské lásky. Dokument přišel ve chvíli, kdy se v univerzitních centrech Evropy šířilo obecné povstání generace narozené po roce 1945 proti všem společenským autoritám podle hesla: „Je zakázáno cokoli zakazovat.“ Navíc se vědělo, že otázka byla vyňata z projednávání na koncilu, a od počátku kolovaly zprávy o tom, že odborná komise vyjádřila jiné, méně negativní mínění, než nakonec obsahuje encyklika. Ta okamžitě vyvolala obrovský odpor mezi veřejností a uvnitř církve. Po krátkém období smíření a sympatie bylo pro nepřátele církve zase snadné vylíčit ji jako zpátečnickou, autoritářskou instituci, která uvaluje břemena, jichž se její představitelé nemusí ani dotknout. Instituci, která hierarchickým uspořádáním, strukturou a stylem myšlení a jednání patří do minulosti. Nároky vznesené encyklikou způsobily také značný otřes mezi věřícími laiky, kteří z různých důvodů nebyli schopni respektovat naprostý zákaz antikoncepčních prostředků mimo jiné proto, že je nepřesvědčovala argumentace encykliky.²⁸

Důsledkem byly bolestné konflikty svědomí u jedné části katolíků, naprosté ignorování učení církve v této oblasti u části jiné, nemluvě o těch, kteří se s církví úplně rozešli. Právě v letech 1968–1974 utrpěla církev na Západě největší propad, pokud jde o účast na nedělní mši, církev pak opouštějí zvláště mladí lidé. Učitelský úřad a autorita papeže utrpěly značnou ztrátu prestiže, církev pozbyla část své věrohodnosti a stala se snadným terčem kritiky.²⁹ V roce 1985 svolal papež Jan

Pavel II. mimořádnou biskupskou synodu, která měla po roční přípravě zhodnotit dvacetiletý pokoncilní vývoj. Na synodě provedl kardinál Danneels velmi zevrubnou analýzu a upozornil právě na zkratovitě myšlení stylu: *Post concilium, ergo propter concilium*. Ne všechno, co se stalo po koncilu, se stalo kvůli koncilu, díky koncilu nebo vinou koncilu.³⁰ Na synodě se také ukázalo, že největší stoupence má koncilní dílo ve třetím světě, což jeden z účastníků vyjádřil slovy: „Druhý vatikánský koncil byl pro nás stejně důležitý jako koncil nicejský.“³¹

Tento stručný průřez situací katolické církve v 50. a 60. letech si nekladl větší ambice než odstranit manichejské vidění nedávné minulosti církve, které se snaží vytvořit dojem, že se jedná o dvě církve, jednu předkoncilní a druhou pokoncilní. Světla a stíny jsou pak rozvrhovány dle „církve-politické“ orientace hodnotitele. Při vši stručnosti je – myslím – jasně patrné, že koncil nebyl žádným převratem, který by spadl z jiného světa. Koncilní změny dlouho zrály a prošly ohněm tříbení a zkoušení. Již Pius XII. a jeho předchůdci, jejichž reformy jsou jakoby ve stínu koncilu, se pokoušeli vyvést církve z oné *splendid isolation*, protože viděli, že navzdory vnějšímu zdání se církve vzdálila lidem a vytrácí se z moderního světa.³² Druhý vatikánský koncil má ve skutečnosti mnoho společného s Tridentem. Především onu základní a klíčovou motivaci – obnovit církve a vybavit ji k plnění jejího poslání v radikálně změněném světě. Na definitivnější bilanci je stále ještě příliš brzy, události jsou z historického hlediska ještě „čerstvé“. Co se ale již nyní jeví jako nesporné, je odvaha papežů Jana XXIII. a Pavla VI. a většiny koncilních otců neuhýbat reálným problémům církve a společnosti a vstoupit spolu s lidmi své doby do bolestného procesu hledání adekvátních řešení dobových otázek, sdílet jejich radosti a starosti.

POZNÁMKY:

1 / Dopis kardinálu Ottavianimu, 20. 12. 1966. Citováno dle LUC PERRIN: *L'affaire Lefebvre*. Paris 1999, s. 48.

2 / Srov. GUY BEDOUELLE: *L'histoire de l'Église*. Luxembourg 1997, Amateca volume XIV, s. 205.

3 / Viz články k jednotlivým otázkám i hutné syntetické studie v *Salve* 2007, č. 3, kde čtenář najde i literaturu k dalšímu studiu.

4 / URS ALTERMATT: *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*. Zürich 1989, s. 53–62, 350–359.

5 / OTTO HERMANN PESCH: *Druhý vatikánský koncil 1962–1965. Příprava, průběh, odkaz*. Praha 1966, s. 31.

6 / K tomu viz TED SCHOOF: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie*. Praha 2004, zvláště s. 83–166.

7 / Citováno dle *Nouvelle Histoire de de l'Église 5. L'Église dans le monde moderne*. Paris 1975, s. 624. Autorem této části je ROGER AUBERT.

8 / OTTO HERMANN PESCH: op. cit., s. 31.

9 / Viz studie JANA RÜCKLA: „Pius XII. a liturgické reformy“ v tomto čísle *Salve*, s. 99–108. Nutnost liturgické reformy, včetně zavedení národních jazyků do liturgie, uznával i proslulý arcibiskup Lefebvre, který podepsal vyjma dvou všechny koncilní dokumenty, a to právě včetně konstituce o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, srov. LUC PERRIN: op. cit., s. 61–64.

10 / Viz naše studie v tomto čísle *Salve*, s. 77–97.

11 / Kardinál Celso Constantini působil v letech 1922–1935 v Číně, od roku 1935 až do roku 1953 pak jako sekretář kongregace De propaganda fide. Před svou smrtí roku 1958 zanechal celkem 4 svazky vzpomínek a postřehů, jejichž výbor vyšel ve francouzském překladu pod názvem *Réforme des missions au XXe siècle*. Paris 1960.

12 / PIERRE CHENAU: *Pie XII. Diplomate et pasteur*. Paris 2003, s. 374–375.

13 / *Nouvelle Histoire...*, s. 626, 627, 630.

14 / Jako *pars pro toto* jmenujme díla budoucích poradců koncilních otců: GÉRARD PHILIPS: *Le Rôle du laïcat dans l'Eglise*. Tournai–Paris 1954; YVES CONGAR: *Sacerdoce et laïcat, devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*. Paris 1962.

15 / PIERRE CHENAU: op. cit., s. 323–338.

16 / Viz TOMÁŠ PETRÁČEK: „Demokracie, monarchie, republika: římská kurie a politické zápasy v době (anti-)modernistické krize“. IN: PAVEL MAREK – MILOŠ TRAPL (eds.): *Téorie a praxe politického katolicismu*. Brno 2008 (v tisku).

17 / Celé vánoční poselství český čtenář najde v knize ANTONÍN MANDL (ed.): *Papež Pius XII., Mír ze spravedlnosti. Výbor projevů pronesených ve válečných letech 1939–1945*. Praha 1947, s. 191–204.

18 / Celý projev viz: *Papež Pius XII., Mír ze spravedlnosti...*

19 / Tato nová vědecká disciplína (G. Le Bras) se rozvíjí v letech 1945–1970 a snaží se kvantifikovat projevy religiozity. Katolicismus se svou nedělní povinností, matrikami sňatků, křtů a zemřelých takové výzkumy umožňuje.

20 / Např. biskup LÉON-JOSEPH SUENENS: *L'Église en état de mission*. Paris 1955.

21 / *Nouvelle Histoire...*, s. 634–636.

22 / K rozvoji ženských řeholních kongregací a jeho příčinám viz TOMÁŠ PETRÁČEK: „Čas vznikání a čas zanikání. Několik poznámek k minulosti ženských řeholních kongregací na území diecéze Hradec Králové a vůbec“. IN: *In Spiritu Veritatis. Almanach k 65. narozeninám Dominika Duky OP*. Praha 2008, s. 539–561.

23 / *Nouvelle Histoire...*, s. 637–639.

24 / Srov. *Nouvelle Histoire...*, s. 653–655.

25 / PIERRE CHENAU: op. cit., s. 392.

26 / PHILIPPE LEVILLAIN: „Mesure pour mesure. Jean XXIII, Paul VI et Jean-Paul II à l'épreuve du deuxième concile du Vatican (1959–1985)“. IN: B. ARDURA – J.-D. DURAND (eds.): *Culture, incroyance et foi. Nouveau dialogue. Hommage au Cardinal Paul Poupard*. Roma 2004, s. 111.

27 / URS ALTERMATT: op. cit., s. 345–349.

28 / Dokonce i opora pontifikátu Pavla VI. jako kardinál Alfrink ve snaze zmenšit škody konstatuje, že encykliky nejsou neomylné. PHILIPPE LEVILLAIN: op. cit., s. 123–124.

29 / URS ALTERMATT: op. cit., s. 361; LUC PERRIN: op. cit., s. 42–43, 50–51.

30 / Synode 85. *Nouveau départ pour le Concile* (ed. JOSEPH VADRISSE). Paris 1986.

31 / Srov. PHILIPPE LEVILLAIN: op. cit., s. 130–131.

32 / *Nouvelle Histoire...*, s. 620.

PhDr. Tomáš Petráček, Ph.D. et Th.D. (* 1972) ukončil studium historie na Ústavu hospodářských a sociálních dějin FF UK Praha roku 2002 doktorskou prací *Fenomén darovaných lidí v přemyslovských zemích 11. a 12. století* (Praha 2003). Poté studoval teologii na KTF UK v Praze a ve švýcarském Fribourgu. Je autorem knih *Marie-Joseph Lagrange: Bible a historická metoda* (2005), *Výklad Bible v době (anti-) modernistické krize. Život a dílo Vincenta Zapletala OP* (2006), *Předobrazy Krista ve Starém zákoně* (2007). Roku 2008 vyšel jeho překlad knihy B. T. Viviana *OP Království Boží v dějinách*. Působí jako kněz v Hradci Králové (kaplan akademické obce), přednáší na KTF UK v Praze a na PdF UHK v Hradci Králové.





Jaroslav Šebek

Papežská politika a české země 1938–1945

Při popisu fenoménu vztahu Vatikánu a českých zemí v době odtržení pohraničních území po uzavření Mnichovské dohody a následného vzniku Protektorátu a během II. světové války je třeba v úvodu zmínit širší kontext, související s vnitropolitickými transformacemi v Československu, především s vývojem česko-německých vztahů. Problémy vztahů mezi oběma hlavními etniky v českých zemích se totiž odrážely nejen do politické, ale také do církevní i duchovní roviny. Od 30. let docházelo ke zřetelné nacionalizaci sudetoněmeckého katolického prostředí a s důsledky těchto procesů byl konfrontován také Vatikán a jeho představitelé v Československu. Určujícím fenoménem pro vývoj česko-německých vztahů v polovině 30. let byl především mohutný vzestup Sudetoněmecké strany (SdP), která se pod vedením funkcionáře německého nacionálního tělovýchovného spolku „Deutscher Turnverband“ Konrada Henleina (1898–1945) stala v parlamentních volbách v roce 1935 nejsilnější německou stranou v ČSR. Obrovský neúspěch tehdejších představitelů sudetoněmeckého politického katolicismu z německé křesťansko-sociální strany (tato strana, sdružující tehdy zejména katolicky orientované venkovské obyvatelstvo, získala jenom šest mandátů) byl navíc považován za neúspěch katolické církve jako celku.¹ Vztahy mezi českými a německými věřícími tak začalo ve 2. polovině 30. let narušovat rostoucí národní napětí. Jeho symptomem byla i skutečnost, že litoměřický biskup Anton Weber (1877–1948, biskupem od 1931) byl například od podzimu 1937 nucen stále častěji řešit problémy související se vstupy německých duchovních do SdP. Nejsilněji se afinita kněží k Henleinovým idejím projevila v diecézních vikariátech Kadaň a Žatec.²

Latentně přítomné napětí se vyhrloilo na jaře 1938. Po anšlusu Rakouska dávali představitelé Sudetoněmecké strany zcela nepokrytě najevo snahu získat na prostou hegemonii mezi Němci v ČSR, a to včetně katolických kruhů. Viditelným znakem bylo například zastavení činnosti Německé křesťansko-sociální strany na konci března 1938 a soustředěný tlak SdP na zbylé katolické spolky s cílem převést jejich členy do svých organizací, jež se postupem doby nátlaku podvolovaly. Politického vývoje mezi sudetskými Němci si bedlivě všímaly také vatikánské kruhy. Papežský nuncius v Československu Saverio Ritter (1884–1951, diplomatickou misi v ČSR oficiálně zahájil 16. 10. 1935) například na jaře 1938 se znepokojením

registroval, že euforie „národní revoluce“, spojená s mocenským vzestupem Sudetoněmecké strany, zachvátila také aktivní sudetoněmecké kněze a laiky.³ Národní neporozumění totiž postihlo i řádové komunity a nepříznivě ovlivnilo život v bohosloveckých seminářích, kde němečtí studenti hromadně vstupovali do Sudetoněmecké strany. Následkem toho se dostali do konfliktu s místním episkopátem.⁴ Situace se vyhrtila zejména v Praze a Litoměřicích. Pražský arcibiskup, kardinál Kašpar, odmítl udělit souhlas se svěcením německých bohoslovců poté, co se dozvěděl o jejich vstupu do SdP. Napětí zavládlo i v diecézním učilišti v Litoměřicích, kde bylo ještě znásobeno faktem, že tato diecéze byla většinově německá.⁵ Také tam manifestačně vstoupili všichni kandidáti svěcení do SdP, s čímž však vyslovili nesouhlas i němečtí představení semináře. V delikátní situaci se ocitl i sám diecézní biskup Anton Weber (1877–1948), který byl německé národnosti, ale vůči vládě byl vždy loajální. Se žádostí o řešení situace se Kašpar i Weber obrátili na Vatikán, který také vzniklý stav urychleně řešil. Podle doporučení sekretáře Kongregace pro katolickou výchovu a pozdějšího kardinála Ernesta Ruffiniho (1888–1967) měli bohoslovci podepsat prohlášení, že budou vždy postupovat v souladu s církevním učením a nebudou podporovat světonázor, který je s ním v rozporu, v tomto případě nacismus.⁶ Teprve poté mohli být svěceni na kněze. Za postup v této kauze byli biskupové Kašpar i Weber speciálně oceněni i papežem Piem XI.⁷ V létě 1938 navíc Weber vydal prohlášení, v němž varoval duchovenstvo ve své diecézi před podporou SdP jako strany, která šíří mimo jiné i rasové teorie odsouzené papežem. Weber se odvolával při kritice rasových idejí na dokument vydaný Kongregací pro katolickou výchovu – jejímž prefektem byl právě papež –, jenž je označován jako *Syllabus proti rasismu*. Dokument byl rozeslán v květnu 1938 na katolické vysoké školy s tím, že učení o rasismu, panteismu a totalitním státě je neslučitelné s křesťanskou věroukou.⁸

Společně s růstem národnostního napětí se od jara 1938 komplikovala pozice československého státu rovněž v mezinárodním měřítku. Zhoršení situace sledoval papež i kurie s velkým zneklidněním. Konkrétní možnosti papežské diplomacie však byly značně omezené, a tak v době politické krize léta a podzimu 1938 vkládal Vatikán naděje především do schopnosti západních velmocí čelit růstu agresivity nacistické politiky. Podpora Československu ze strany Vatikánu se tak omezovala především na pozitivně laděné články v *Osservatore Romano* a obecné apely na evropské velmoci, zejména Francii, aby dodržovaly zásady mezinárodních smluv.⁹ Papež sice nepodnikl v době zářijové krize 1938 žádnou diplomaticko-politickou zprostředkovací akci, ale svým veřejným vystoupením dával prioritně náboženský rámec. Svědčí o tom i jeho rozhlasové vystoupení 29. září 1938 večer, kdy se obrátil ke světu s poselstvím o zachování míru založeném na

spravedlnosti, právu a respektu pro učení evangelia. Ve druhé části poselství nabídl dokonce jako obět svých vlastní život, přičemž připomněl i svátek sv. Václava, „mírného a heroického mučedníka“. ¹⁰ Vzápětí po uzavření Mnichovské dohody přijal 1. října 1938 velvyslance Vladimíra Radimského (1880–1977) a vyslovil politování nad tím, jak bylo s jeho zemí nakládáno bezprávně. Nesouhlas s politikou *appeasementu*, která byla pro Československo ve svých důsledcích osudová, vyjadřoval také tehdejší státní sekretář Pacelli, pozdější Pius XII. Během rozhovoru s britským vyslancem u Svatého stolce v prosinci 1938 vyjádřil podiv nad tím, že západní velmoci nezamezily jednáním s Německem v Berchtesgaden, Bad Godesbergu a Mnichově v září 1938, které vedly k Hitlerovu diplomatickému triumfu. ¹¹

Vatikán a sudetoněmečtí katolíci po uzavření Mnichovské dohody

Mnichovská dohoda z podzimu 1938 znamenala přerušení kontinuálního česko-německého soužití v českých zemích a současně měla důsledky pro další vývoj sudetoněmeckých církevních institucí. Oddělení od zbytku státu mělo za následek oddělení také v církevněprávní rovině. Nové rozdělení hranic, které zasáhlo všechny diecéze v Čechách i na Moravě, s sebou přineslo také výrazné změny do praktické pastorace i do církevní správy, které byly řešeny i za úzké součinnosti s Vatikánem. Mezi konkrétní důsledky patřilo například rozdělení klášterů některých řádů. Konkrétně se jednalo o rozdělení spojených klášterů broumovsko-břevnovského na dva samostatné konventy. Z pověření Vatikánu jednal o tomto problému opat kláštera v Metten Corbinus Hoffmeister (1891–1966). Ještě v zimě 1939 bylo v Římě dosaženo právního rozdělení dosud spojených klášterů a do čela Břevnova byl postaven jako převor Anastáz Opasek (1913–1999). ¹² Vznik samostatného opatství v Břevnově ovšem vyvolal kladnou odezvu v církevních kruzích i mezi veřejností. Toto rozhodnutí mělo povzbuzující účinky v okamžiku národní pomnichovské frustrace. Tehdy veřejnost hledala pozitivní vzory i v církevních dějinách a v případě Břevnova se hlásila k odkazu sv. Vojtěcha. ¹³ V říjnu 1938 byly zároveň *via facti* odtrženy od svatováclavské provincie františkánů řádové domy v pohraničí. Byl pro ně zřízen komisariát sv. Vojtěcha pro Sudety, do jehož čela byl postaven P. Bernard Antl (1899–1983). ¹⁴

Naléhavě bylo také potřeba řešit otázky studia německých kandidátů kněžství, kteří studovali na pražské univerzitě. Duchovní, působící na odtržených pohraničních územích, se dostali navíc do svízelné materiální situace, protože kvůli změnám politickým poměrům nedostávali několik měsíců plat, jelikož kongrua fungovala pouze v rámci československého státu. Obtíže v materiálním

zabezpečení duchovenstva v Sudetech zneklidňovala také Vatikán a Cesare Orsenigo (1873–1946) intervenoval kvůli této záležitosti i u vládních míst v Berlíně.¹⁵ Situace se však ani poté příliš nelepšila, což dokládá i sbírka, organizovaná na podzim 1939 říšskoněmeckými biskupy pro kněze v Sudetech a v Rakousku.¹⁶ Velké debaty se těsně po připojení pohraničí k říši týkaly otázky vzniku dalších diecézí v Sudetech. Profesor německé teologické fakulty v Praze Adolf Kindermann (1899–1974) totiž navrhoval v memorandu, publikovaném na podzim 1938, zřízení samostatné církevní katolické provincie v celých Sudetech, předpokládající mimo jiné povýšení biskupství v Litoměřicích na arcibiskupství a vznik dalších sufragánních biskupství. Na jeho plán však nacistická správa v Sudetech nereagovala. Rezervovaný postoj k navrhovaným změnám měl i Vatikán, protože by Kindermannovy návrhy znamenaly vznik zcela nových církevněsprávních poměrů. Začátek války navíc tuto otázku zcela upozadil.¹⁷ Nacistický režim zahájil také již krátce po připojení pohraničních oblastí ke Třetí říši sérii proticírkevních opatření, spočívajících v zakazování spolků a v narušování běžného církevního provozu. Velké pozdvižení a obavy vyvolaly mezi německými věřícími v Sudetech proticírkevní útoky ve Vídni, k nimž došlo počátkem října.¹⁸ Na svátek Panny Marie Řížencové 7. října 1938 se ve svatoštěpánské katedrále shromáždilo několik tisíc mladých věřících, k nimž promluvil vídeňský arcibiskup Innitzer a vyzval je k věrnosti Kristu. Po skončení setkání došlo k potyčkám mezi katolíky a členy nacistické strany, které vyvrcholily útokem na arcibiskupský palác a projevy vrcholných nacistických funkcionářů v Rakousku, které byly nesený v proticírkevním a protikřesťanském duchu.¹⁹ Nacisté měli v represích proti katolíkům v podstatě volnou ruku, neboť na připojená pohraniční území se nevztahoval konkordát mezi Německem a Vatikánem, uzavřený v červenci 1933.²⁰ Nacisté, stejně jako později komunisté, si byli vědomi toho, že podstatná část zápasu o získání jejich vlivu ne veřejnost se bude odehrávat na poli zápasu o mládež. Z tohoto důvodu jeden z prvních likvidačních útoků nacistického režimu směřoval krátce po připojení pohraničí na církevní školy. Již na jaře 1939 bylo například zrušeno jezuitské gymnázium, spojené s malým seminářem v Bohosudově, založené roku 1853. Po počátečním nadšení se tak v sudetoněmeckém katolickém táboře dostavilo vystřízlivění. Svědčí o tom například dopis německého teologa a zároveň křesťansko-sociálního politika Karla Hilgenreinera (1867–1948), horlivého zastávce nacionálního proudu, zaslaný v březnu 1939 biskupu Weberovi. Zmínil v něm mimo jiné, že uzavření tohoto semináře je „bolestným úderem“, který povede k nedostatku kněží v Sudetech.²¹ Rozhodnutí nacistických úřadů uzavřít bohosudovský seminář nezměnily ani intervence již zmíněného Adolfa Kindermanna přímo v Berlíně.²² Ve velmi komplikované situaci se po Mnichovu ocitlo také die-

cézní učiliště v Litoměřicích, protože říšské ministerstvo pro církevní věci usilovalo hned po přičlenění Sudet po Mnichovské dohodě o utlumení náboženských aktivit v oblasti vzdělání i duchovní formace.²³ Vzrůstajícímu tlaku musela čelit také teologická fakulta Německé univerzity v Praze. Papež Pius XII. a Kongregace pro katolickou výchovu sledovali situaci teologických fakult velmi bedlivě zejména na počátku války. Kladli přitom důraz na to, aby studium na teologických fakultách všude na území Třetí říše bylo v souladu s církevním učením a omezily se zásahy státu do jejich struktur.²⁴ Na podzim 1939 byla teologická fakulta vyzvána, aby upravila svůj studijní řád podle říšskoněmeckých norem. V této souvislosti však dal papež Pius XII. najevo, že hodlá akceptovat pouze charakter změn v rámci církevních předpisů a změny studijních řádů v duchu papežské apoštolské konstituce *Deus scientiarum dominus* z roku 1931, posilující odborný charakter teologického studia. Svátý stolec tím dával najevo, že nechce respektovat nové politické poměry jako zcela definitivní.²⁵ Vedení fakulty však bylo postupem doby vystaveno šikanám ze strany gestapa a problémy byly násobeny odvody bohoslovců do německé armády.²⁶ Mocenský protikatolický tlak vzrůstal i v dalších oblastech – bylo omezováno vyučování náboženství a kontrolován průběh bohoslužeb a obsah kázání. Došlo k restriktivním opatřením vůči katolickým poutím a ke zrušení oslav některých církevních svátků. Situaci sudetoněmeckých katolíků komplikoval i fakt, že se na ně říšskoněmečtí biskupové, kteří byli v těsném kontaktu s apoštolským nunciem Orsenigem, dívali s určitou nedůvěrou, jež byla dána jejich předválečnou afinitou k nacionální myšlence. Biskupové se tak obávali, že by mohli sudetoněmečtí katolíci zeslabovat jednotnou obrannou frontu německého episkopátu vůči tlakům ze strany nacistického státu.²⁷

Vatikán a katolická církev v protektorátu

Zájem Vatikánu o dění v českých zemích neskončil ani s okupací a vytvořením Protektorátu Čechy a Morava. Svědčí o tom například obsáhlá zpráva apoštolského nuncia v Německu Cesare Orseniga z března 1939, zasláná již novému papeži Piu XII.²⁸ Československý vyslanec ve Vatikánu Vladimír Radimský ovšem po 15. březnu 1939 předal svůj úřad Třetí říši, nuncius Ritter odcestoval okamžitě z Prahy do Itálie a poté byl na krátkou dobu pověřen vedením vatikánské diplomatické mise na Slovensku.²⁹ Z důvodu chybějícího diplomatického zastoupení bylo tedy navazování kontaktů a získávání zpráv o církevním dění v Čechách a na Moravě velmi složité. Svátý stolec se však snažil zachovat činnost pražské nunciatury, kde měl fungovat úředník, zajišťující spojení k nunciovi Orsenigovi a také do Vatikánu. Zpočátku tuto agendu zajišťoval tajemník nunciatury Raffa-

elle Forni, jenž využíval již dříve navázané kontakty s českými církevními představiteli k předávání důležitých informací do Vatikánu. K jeho blízkým spolupracovníkům patřil například kanovník svatovítské kapituly Otakar Švec, který se těšil důvěře jak mezi českými katolíky, tak i v okruhu římské kurie.³⁰ Od léta 1940 však musel Forni pobývat v Bratislavě, protože jeho kontakty s českými duchovními vyvolávaly rostoucí nevoli protektorátní správy.³¹ Možnosti kontaktů s českými zeměmi tedy byly po zbytek války velmi obtížné.

Jedna z hlavních otázek, která byla řešena ze strany Vatikánu vůči českým zemím, se týkala personálního obsazení diecézí v Protektorátu. Na počátku války totiž zemřelo hned několik diecézních biskupů. V dubnu 1940 zemřel po dlouhé nemoci biskup v Českých Budějovicích Šimon Bárta. Vatikán se rozhodl obsadit místo pražským světitím biskupem Antonínem Eltschknerem (1880–1961), který se již v době biskupovy nemoci spolupodílel na správě diecéze. Osoba tohoto biskupa však byla pro německou vládu nepřijatelná, protože dával najevo své vlastenecké postoje. V červenci 1940 navštívil zástupce státního sekretáře Domenica Tardiniho (1888–1961) německý vyslanec u Svatého stolce Diego von Bergen (1872–1944), aby mu sdělil, že si Berlín v českobudějovické diecézi nepřeje českého biskupa, nýbrž buď německého z Říše, anebo alespoň německého původu.³² Vatikán však argumentoval tím, že v biskupských jmenováních vždy respektoval procentuální podíl národností v diecézi, tudíž by České Budějovice měly dostat českého biskupa jako diecéze s naprostou většinou českého obyvatelstva.³³ V srpnu 1940 předložila německá vláda kompromis s tím, že sice akceptuje jmenování Eltschknera, ale každý příští kandidát na uprázdněný biskupský stolec bude německé národnosti. To však bylo pro kurii nepřijatelné a tento požadavek odmítla. Správou českobudějovické diecéze byl nakonec pověřen kapitulní vikář Jan Cais (1878–1950).³⁴ Problémy souvisící s obsazením biskupských stolic postupem času dále narůstaly. V dubnu 1941 totiž zemřel pražský arcibiskup Karel Kašpar, o dva měsíce později skonal v klášteře Nová Říše brněnský biskup Josef Kupka (1862–1941). Také v případě personálního obsazení obou těchto diecézí nedošlo mezi Vatikánem a německou vládou ke shodě. V čele brněnské diecéze tak stanul kapitulní vikář Josef Kratochvíl (1876–1968), pražskou arcidiecézi spravoval generální vikář Bohumil Opatrný (1880–1964). Tento stav zůstal až do konce války nezměněn. Zdrženlivost Vatikánu v otázce personálního obsazení uprázdněných biskupských míst později velmi oceňoval i prezident Beneš.

Ztroskotání pokusů německých úřadů jmenovat své kandidáty na biskupské posty bylo v pozadí zesílení represivní politiky v protektorátu. Viditelným znakem byly zásahy proti řeholním komunitám, řádu milosrdných bratří a benedik-

tinskému klášteru v Praze-Emauzích na jaře a v létě 1941. Tehdy byl mimo jiné zatčen také opat emauzského kláštera Arnošt Vykoukal (1879–1942), který byl krátce nato deportován do koncentračního tábora Dachau, kde v září 1942 zahynul.³⁵

Neúspěšná jednání o vyřešení situace biskupských jmenování nebyla jediným okruhem problémů, jimiž se zabývali vatikánští diplomaté. V českém prostředí se katolická církev, stejně jako ostatní křesťanské církve, stala v době nacistické okupace místem, kde mohlo mnoho českých lidí, a to věřících i sympatizantů, manifestovat své vlastenectví a odpor vůči okupantům. Dokladem toho byly v prvních dvou letech okupace například velké náboženské poutě, sloužící často jako tiché demonstrace protinacistického vzdoru. Církevní představitelé z tohoto důvodu patřili k prvním obětem perzekuce a vln zatýkání již v prvních měsících po okupaci. Mezi ně patřil například vlastenecky orientovaný kněz a vyšehradský kanovník Bohumil Stašek (1886–1948), dlouholetý funkcionář Československé strany lidové jakožto předseda jejího českého zemského výboru, který byl zatčen v září 1939 vzápětí po nacistickém útoku na Polsko a zahájení II. světové války. Za své vlastenecké postoje byli pronásledováni také vyučující teologických fakult, které byly společně s dalšími českými vysokými školami uzavřeny po 17. listopadu 1939. Mezi zatčenými pedagogy pražské teologické fakulty byli profesor semináře Josef Beran (1888–1969) a Jan Merell (1904–1986). Z vyučujících teologické fakulty v Olomouci byli zatčeni církevní historik Bohumil Zlámal (1904–1984), profesor liturgie František Cinek (1888–1966) a profesor starozákonní biblistiky a filolog Antonín Kleveta (1904–1969).

Proti represím, uplatňovaným vůči českému duchovenstvu, protestoval i přímo papež Pius XII. Během setkání s německým ministrem zahraničí Joachimem Ribbentropem (1893–1946) již počátkem roku 1940 vznesl stížnost na časté věznění kněží v Rakousku a v protektorátu.³⁶ Intervence Svatého stolce prostřednictvím německého nuncia Orseniga přispěly například k záchraně života kanovníka metropolitní kapituly u Sv. Víta Otto Stanovského (1882–1945). Ten patřil k významným osobnostem české katolické církve – před I. světovou válkou byl vychovatelem dětí rakouského následníka trůnu Františka Ferdinanda d'Este, jeho kariéra v církevních úřadech pokračovala také po vzniku československého státu, kdy zastával úřad rektora arcibiskupského semináře v Praze a od roku 1933 kanovníka svatovítské kapituly. Byl známý jako šířitel misijního díla a jako zbožný kněz.³⁷ V červenci 1942 byl zatčen a následně odsouzen k trestu smrti za neoznámení stopy, jež mohla vést k vypátrání úkrytu atentátníků na Reinharda Heydricha (1904–1942). Zásahem Vatikánu se podařilo dosáhnout udělení milosti. Stanovský byl převezzen do káznice ve Straubingu, kde byl vystaven stálým

fyzickým útrapám.³⁸ Na následky věznění krátce po návratu do vlasti v prosinci 1945 zemřel.

V mnoha jiných případech však Vatikán tak úspěšný nebyl. Mezi zatčenými církevními hodnostáři se totiž ocitl i další kanovník a kancléř pražského arcibiskupství, Antonín Bořek-Dohalský (1889–1942). Ten byl zatčen v červnu 1942 a po několikatydenním věznění v Terezíně odvezen do Osvětimi, kde na počátku září 1942 zahynul. Vlně zatýkání po atentátu na Heydricha padli tehdy za oběť také již zmíněný kanovník Otakar Švec (1888–1958) a salesiánský kněz (a pozdější litoměřický biskup) Štěpán Trochta (1905–1974), kteří byli až do konce války vězněni v koncentračních táborech.

Kontakty mezi československou exilovou vládou a Vatikánem

Svébytnou kapitolu vzájemných vztahů tvoří také snahy o navázání kontaktů mezi zástupci Vatikánu a exilovou vládou v Londýně v době války. Možnosti diplomatické komunikace mezi oběma subjekty však limitovalo to, že od léta 1939 byly navázány diplomatické vztahy Vatikánů se Slovenským štátem. Fakt, že v jeho čele stál katolický kněz Jozef Tiso, ovlivnil do určité míry rozhodnutí Edvarda Beneše jmenovat do čela exilové vlády v Londýně jako Tisův protipól duchovního a současně hlavního reprezentanta české katolické politiky mezi válečného období Jana Šrámka (1870–1956). Beneš se také již záhy po utvoření londýnské exilové vlády v roce 1940 pokoušel hledat možnosti navázání styků se Svatým stolcem. Jedním z hlavních důvodů bylo posílení mezinárodní prestiže exilové vlády a potvrzení kontinuity československého státu. Beneš si byl vědom toho, že uznání ze strany „nejstaršího politického suveréna Evropy“ by mu v tomto úsilí mohlo být velmi prospěšné.³⁹ V lednu 1941 proto nabídl Beneš Vatikánu navázání zatím neoficiálních styků prostřednictvím vatikánského reprezentanta ve Velké Británii, pozdějšího westminsterského arcibiskupa, kardinála Williama Godfreye (1889–1963). Tento Benešův pokus však Vatikán diplomatickou řečí odmítl. Beneš proto vypracoval o dva roky později další memorandum, v němž upozornil na problematiku postavení Tisova režimu a snažil se dosáhnout uznání Svatého stolce pro své politické aktivity. Vatikán dal tentokrát apoštolskému delegátovi v Británii Godfreyovi volnou ruku v pěstování neoficiálních kontaktů s československou vládou v Londýně. Godfrey ovšem jako rozhodný odpůrce komunismu sledoval se značnou nedůvěrou Benešovy rozvíjející se kontakty s Moskvou, které byly potvrzeny také podpisem spojenecké smlouvy 12. prosince 1943. Proto se k navazování kontaktů příliš neměl.

Mezitím Vatikán hledal také další cesty ke zlepšení vztahů s československou zahraniční vládou. Důležitou roli v tomto směru hrál kněz, absolvent české římské koleje Nepomucenum, Jaromír Machula (1916–2002), který se stal sekretářem Československého národního výboru v Římě, organizovaného českými krajaný. Jedním z prvních úspěchů výboru bylo uspořádání svatováclavské oslavy ve Vatikánu v září 1944, na níž kázal sám papež Pius XII. V promluvě se přitom nepřímou zmínil o možnosti obnovy československého státu.⁴⁰ S cílem vysvětlovat vatikánskou politiku příslušným československým místům byl Machula vyslán do Londýna. V pozadí těchto snah byly bezpochyby obavy vatikánských představitelů z politického vývoje ve středovýchodní Evropě, kde sílil sovětský vliv. Na tyto pokusy reagovala Benešova vláda tím, že veškeré další jednání budou závislá na okamžitém přerušení diplomatických vztahů se Slovenskem.⁴¹ Důvody disonancí ve vzájemných vztazích vidí historik a diplomat F. X. Halas v přetrvávajících protikatolických animozitách, které v části českých politických kruhů přetrvávaly. Současně se domnívá, že se na problémech ve vzájemných vztazích podepsalo i váhání Svatého stolce s navázáním kontaktů s exilovou reprezentací.⁴² Zde mohla být hlavním důvodem snaha vatikánských činitelů zamezit represáliím proti církvi a věřícím zdrženlivostí vůči exilovým kruhům, které by po vstřícném kroku k nim mohly ze strany nacistického aparátu následovat. Vedle toho však F. X. Halas zdůrazňuje, že v římské kurii také existovaly síly, které nebyly české věci nakloněny.⁴³

V okamžiku, kdy chtěl Godfrey navázat v březnu 1945 kontakt s prezidentskou kanceláří v Londýně, nedostal již na svou iniciativu odpověď. Apoštolský delegát byl velice uražen a jen osobním zásahem ministra zahraničí Jana Masaryka (1886–1948) se jej podařilo přesvědčit, že se nejednalo o úmysl. Liknavá reakce apoštolského delegáta Godfreye na Benešova memoranda byla zátěží i do poválečného vývoje a komplikovala jednání vatikánských diplomatů s československou vládou.⁴⁴ Podle Halasova názoru Vatikán promeškal vhodnou příležitost k novému navázání styků. Pokud by přišel s nějakou iniciativou v roce 1944, například po spojeneckém osvobození Říma v červnu 1944, byla by Benešem oceněna. Na konci války již bylo svým způsobem pozdě.⁴⁵

* * *

Diplomatické styky mezi Československem a Vatikánem byly sice po válce opět navázány, další vývoj ovšem určoval sílící vliv sovětské politiky na poměry v Československu. To se odrazilo mimo jiné v tom, že diplomatické vztahy mezi Vatikánem a Československem byly v roce 1945 navázány na nižší úrovni než před

válkou. Papežský zástupce, kterým zůstal po válce Saverio Ritter, již nebyl doyenem diplomatického sboru a fungoval pouze v pozici internuncia. Místo něj stanul po II. světové válce v čele diplomatického sboru sovětský vyslanec Valerian Zorin (1902–1986), což jen ilustrovalo to, jakými cestami se bude vývoj v naší zemi v blízké budoucnosti ubírat.

POZNÁMKY:

- 1 / EMANUEL REICHENBERGER: „Erwägungen zum Wahlausgang“. IN: *Der Führer* 14, 1935, č. 7–8, s. 102–103.
- 2 / Státní oblastní archiv Litoměřice, Biskupský ordinariát Litoměřice 1854–1947, karton 12, dopis Webera kardinálu Kašparovi 10. 6. 1938.
- 3 / EMILIA HRABOVEC: „Der Heilige Stuhl und die böhmischen Länder 1938–1945“. IN: MARTIN ZÜCKERT – LAURA HÖLZLIWIMMER (Hg.): *Religion in den böhmischen Ländern 1938–48. Diktatur, Krieg und Gesellschaftswandel als Herausforderungen für religiöses Leben und kirchliche Organisation*. München, Oldenburg Verlag 2007, s. 107.
- 4 / K tomuto tématu srov. Kurt A. Huber: „Das Jahr 1938 in den Priesterseminarien von Böhmen und Mähren“. IN: *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen–Mähren–Schlesien*, VII. Königstein/Taunus 1985, s. 152–188.
- 5 / Podle sčítání lidu z roku 1930 žilo na území litoměřické diecéze 1 801 971 obyvatel, z čehož bylo 75,28 % Němců a jen 24,8 % Čechů. V rámci katolických věřících byl nepoměr ještě výraznější, protože většina Němců byla katolíky (89,56 %), zatímco z Čechů jen 53,52 %, tzn., že českých katolíků bylo z celkového počtu obyvatel necelých 12 %.
- 6 / Státní oblastní archiv Litoměřice, Biskupský ordinariát Litoměřice 1854–1947, karton 12, informace o vztahu alumnů litoměřického teologického učiliště k SdP.
- 7 / Srov. Státní oblastní archiv Litoměřice, Biskupský ordinariát Litoměřice 1854–1947, karton 12, dopis papeže Pia XI. biskupu Antonu Weberovi z 15. 7. 1938.
- 8 / Srov. Státní oblastní archiv Litoměřice, Biskupský ordinariát Litoměřice 1854–1947, karton 12, dopis biskupa Webera z července 1938 ve věci členství katolického kléru v litoměřické diecézi v SdP.
- 9 / FRANTIŠEK X. HALAS: *Fenoménu Vatikán. Idea, dějiny a současnost papežství. Diplomacie Svatého stolce. České země a Vatikán*. Brno, CDK 2004, s. 569.
- 10 / EMILIA HRABOVEC: op. cit., s. 115–116.
- 11 / MICHAEL FELDKAMP: *Pius XII. und Deutschland*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2000, s. 127.
- 12 / Národní archiv Praha, ŘA – benediktini, karton 280, Rezess über die ausserordentliche Visitation der Benediktinerabtei St. Margareth in Prag-Břevnov gehalten im Februar/März 1940.
- 13 / Národní archiv Praha, ŘA – benediktini, karton 280, zpráva o událostech, které vedly k rozdělení kláštera v roce 1939.

- 14 / Národní archiv, ŘA – františkáni, karton 21, zpráva Zemského národního výboru v Praze arcibiskupské konzistoři v Praze, Praha 16. 12. 1946; č. I-3c-675/12-1945.
- 15 / EMILIA HRABOVEC: op. cit., s. 123.
- 16 / Diözesanarchiv Wien, Akten Innitzer, Kass. 11/Nr. 5, Hilfe für die Notleidenden Priester der Ostmark und des Sudetenlandes.
- 17 / Tamtéž: s. 135.
- 18 / Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes, Berlin, R 103 253; zpráva německého vyslance ve Vatikánu Diega von Bergena o reakci katolických kruhů na události ve Vídni, Řím 23. 10. 1938, č. 226.
- 19 / Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes, Berlin, R 103 253; zpráva vedení Sicherheitspolizei o událostech ve Vídni říšskému ministrovi Lammersovi 9. 10. 1938.
- 20 / Stejně opatření se týkalo také Rakouska po anšlusu v březnu 1938, kde rovněž konkordát neplatil.
- 21 / Státní oblastní archiv Litoměřice, Biskupský ordinariát Litoměřice 1854–1947, karton 8, dopis Karla Hilgenreinera biskupu Weberovi z 5. 3. 1939.
- 22 / Státní oblastní archiv Litoměřice, Biskupský ordinariát Litoměřice 1854–1947, karton 12, dopis Adolfa Kindermanna biskupu Weberovi z 26. 4. 1939.
- 23 / Srov. Státní oblastní archiv Litoměřice, Biskupský ordinariát Litoměřice 1854–1947, karton 12, dopis Adolfa Kindermanna biskupu Weberovi 26. 4. 1939; Státní oblastní archiv Litoměřice, Biskupský ordinariát Litoměřice 1854–1947, karton 12, dopis J. Rotha biskupu Weberovi 18. 8. 1939.
- 24 / Srov. Klaus Unterburger: „Die deutschen theologischen Fakultäten aus römischer Sicht“. IN: DOMINIK BURKARD – WOLFGANG WEISS (Hg.): *Katholische Theologie im Nationalsozialismus*. Band 1/1. *Institutionen und Strukturen*. Würzburg 2007, s. 127–128.
- 25 / Srov. MIROSLAV KUNŠTÁT: „Epilog dějin teologické fakulty býv. Německé univerzity v Praze (1938–1945)“. IN: ZDEŇKA HLEDÍKOVÁ (ed.): *Traditio & cultus. Miscellanea historica bohemica. Miloslav Vlčar archiepiscopo Pragensi ab eius collegis amicisque ad annum sexagesimum dedicata*. Praha, Karolinum 1993, s. 244.
- 26 / Tamtéž: s. 247.
- 27 / EMILIA HRABOVEC: op. cit., s. 137.
- 28 / FRANTIŠEK X. HALAS: op. cit., s. 573.
- 29 / Důvodem Ritterova odjezdu byly spory mezi slovenskou vládou a Vatikánem. Nevoli slovenského ministerstva zahraničí vyvolala formulace Svatého stolce, že Ritter pokračuje ve výkonu své funkce na území Slovenska. Slovenští představitelé to považovali za snahu Vatikánu demonstračně zdůrazňovat kontinuitu mezi československou a slovenskou státností. Oficiální nástup Rittera do úřadu nuncia v létě 1939 byl proto provázen obstrukcemi ze slovenské strany, což ho vedlo k urychlenému opuštění země. Vedoucím diplomatické mise Vatikánu na Slovensku s titulem chargé d'affaires byl na jaře 1940 jmenován Giuseppe Burzio (1901–1966), který na Slovensku setrval až do skončení války.

30 / Srov. Arcibiskupství pražské, OTAKAR ŠVEC: *Persekuce členů Metropolitní kapituly u sv. Víta v Praze v letech 1942–1945*. Nevydaný rukopis poválečného svědectví kanovníka Otakara Švece o nacistické perzekuci. Po skončení války byl Otakar Švec také v úzkém okruhu kandidátů na úřad pražského arcibiskupa.

31 / EMILIA HRABOVEC: op. cit., s. 139.

32 / JAROSLAV KADLEC: *Československá diecéze*. České Budějovice, Knihovna Setkání 1995, s. 41.

33 / EMILIA HRABOVEC: op. cit., s. 139.

34 / Detailněji k otázkám obsazení československého biskupství po smrti biskupa Šimona Bárty srov. JAROSLAV V. POLC: „Případ jmenování biskupa do Českých Budějovic v roce 1940“. IN: PETR KUBÍN (ed.): *Sborník Katolické teologické fakulty III*. Praha 2000, s. 71–86.

35 / JOSEF BENEŠ: *Kaine, kde je Tvůj bratr*. Praha, Česká katolická charita 1971, s. 111n.

36 / FRANTIŠEK X. HALAS: op. cit., s. 577.

37 / JAROSLAV V. POLC: „Případ kanovníka Stanovského“. IN: PETR KUBÍN (ed.): *Sborník Katolické teologické fakulty III*. Praha 2000, s. 88.

38 / Tamtéž: s. 91.

39 / EMILIA HRABOVEC: op. cit., s. 142.

40 / FRANTIŠEK X. HALAS: op. cit., s. 582.

41 / EMILIA HRABOVEC: op. cit., s. 145. Na výzvy československé vlády však Vatikán nereagoval a diplomatické vztahy mezi Slovenskem a Vatikánem byly oficiálně přerušeny až na konci května 1945.

42 / Oficiální představitelé Československa v Itálii upozorňovali především na stále trvající styky mezi Vatikánem a Slovenskem, doložené činností slovenského vyslance Karola Sidora. Srov. JAROMÍR MACHULA: *Vatikán a Československo (1938–48). Paměti*. Praha, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR 1998, s. 96–97.

43 / FRANTIŠEK X. HALAS: op. cit., s. 580.

44 / AMZV, Generální sekretariát 1945–54, Vatikán, Velká Británie, Karton 196, zpráva o jednání přednosty oddělení II/7 ministerstva zahraničních věcí Dr. Pospíšila s internunciem Ritterem 11. 7. 1946.

45 / FRANTIŠEK X. HALAS: op. cit., s. 580–581.

PhDr. Jaroslav Šebek, Ph.D. (* 1970), vědecký pracovník Historického ústavu AV ČR v. v. i.; věnuje se zkoumání politických a sociálních dějin v meziválečném období, dějinám česko-německých vztahů a církevním dějinám 19. a 20. století.





Philippe Chenaux

Pius XII. a druhá světová válka

I.

Dříve než se budeme věnovat tolik diskutované otázce postoje Pia XII. za druhé světové války, je nezbytné určit, jaké místo má reflexe jeho pontifikátu v kontextu historiografie „současného papežství“. Jaký význam má pojem „současné papežství“? Jak daleko musíme jít v dějinách nazpět, abychom našli „prvního papeže“ současné epochy? „Zakládající“ událostí současného papežství nebyla ve skutečnosti Francouzská revoluce (i když její vliv na život církve a politiku Svatého stolce v 1. polovině 19. století nelze podceňovat), ale konec světské moci církve, jenž přichází v tomtéž okamžiku, kdy I. vatikánský koncil uznává privilegium papežské neomylnosti (konstituce *Pastor aeternus*, 18. července 1870). Tato dvojitá událost zásadně ovlivnila způsob výkonu petrovske služby, způsob, „jak se má papež chovat“ v kontextu dnešní společnosti, jež se stále rychleji demokrati-
zuje a sekularizuje. Zdá se mi proto, že je zapotřebí rozlišovat mezi tím, co nastalo před „průlomem u Porta Pia“ – tj. před obsazením Říma 20. září 1870 –, a po něm. Nové papežství, zbavené všech starostí světského vládnutí, si je stále více vědomo úlohy veřejného mínění v tehdejších demokratických státech. Chce být papežstvím otevřeným vůči všem a ve světě tvořeném národy se prezentuje jako určitá morální autorita – mohlo by se tak mluvit o jistém druhu „nové světské moci“ (neo-temporalismo), abychom použili výrazu drahého historiku a sociologovi Émilu Poulatovi.

Dokonalým ztělesněním tohoto nového papežství, které se snaží získat vedoucí morální úlohu na mezinárodní úrovni, se stává Lev XIII. Encyklika *Rerum novarum* (1891) o dělnické otázce je příznačným textem, který počíná tradici papežských intervencí ve věcech problémů moderní společnosti ve jménu všeobecných zásad křesťanské morálky a za použití moderních prostředků. Toto „nové papežství“, ponížené a oslabené, zbavené svých území a postupně i atributů světského panování, bude usilovat stále více o to, aby se stalo mravní mocností v globalizovaném světě, jak jej známe dnes. Hovoříme-li tedy o „současném papežství“, máme na mysli papeže po roce 1870, na něž se přednostně zaměříme: Lva XIII., Pia X., Benedikta XV., Pia XI., Pia XII., Jana XXIII., Pavla VI., Jana Pavla I., Jana Pavla II. a nyní Benedikta XVI.

Zabýváme-li se nyní dějinami současného papežství, je zajímavé podotknout, že se začátky vědecké historiografie papežství (Ludwig Pastor, Louis Duchesne) s počátky jeho současné éry kryjí. Je to právě roku 1881, hned na počátku pontifikátu Lva XIII., kdy bylo rozhodnuto otevřít badatelům vatikánský tajný archiv.¹ Tito badatelé však museli počkat celé století, než jim byl umožněn přístup do archivů pontifikátu právě tohoto papeže, který archivy zpřístupnil. Rozhodnutí Jana Pavla II. zpřístupnit archivy Lva XIII., poté Pia X. a Benedikta XV. a nakonec Pia XI. (od září 2006) byla vědci přijata s povděkem. Přispělo však otevření archivů k obnově historiografie těchto pontifikátů? V této otázce bych byl zdrženlivý. Přínos výzkumů provedených na základě studia těchto archivů nelze pochopitelně pominout. Konference uspořádané u příležitosti stoletého výročí od úmrtí Lva XIII. (2003) umožnily zhodnotit dosavadní výzkum jeho přelomového pontifikátu pro modernizaci úlohy papeže.² „Reformní“ aspekty pontifikátu Pia X. (1903–1914), často příliš redukované pouze na jeho boj s modernismem, začínáme poznávat lépe: reforma kurie, seminářů, kanonického práva a svátostné praxe.³ Pontifikátu Benedikta XV. (1914–1922), který není vymezen pouze I. světovou válkou, se nedávno dostalo na historickém poli významného přehodnocení (mír, misie, Východ).⁴ Na to, abychom mohli posoudit vliv (nedávného) otevření archivů pontifikátu Pia XI. (1922–1939) na historiografii jeho pontifikátu, je tedy ještě příliš brzy. Zpřístupnění vatikánské dokumentace (včetně dokumentů osobní povahy) však nevedlo v uvedených případech k žádnému velkému biografickému projektu po vzoru rozsáhlého životopisu Pia IX. ve třech svazcích od P. Giacoma Martiny.⁵

II.

Ohledně velkého, avšak kvalitou velmi rozkolísaného historiografického zájmu o Pia XII. lze říci, že se od 60. let rozvíjel ve třech zřetelných liniích:

a) První z těchto linií, totiž linie *kritická*, je ovlivněna divadelní hrou německého dramaturga Rolfa Hochhutha *Náměstek* (1963). Někteří historici se jeho tezi o Piově „mlčení“ ve věci holocaustu pokusili doložit vědecky. Kniha izraelského historika Saula Friedländera, v současné době profesora na *Institut de hautes études internationales de Genève*, poznamenala z tohoto úhlu pohledu celou generaci.⁶ Friedländer se snažil na základě německých diplomatických archivů prokázat, že důvod mlčení Pia XII. tkvěl ve vědomé volbě Vatikánu stát se strategickým spojencem nacistického Německa proti bolševismu. Tato interpretační linie se dosud nepřestala radikalizovat, a to do té míry, že v posledních letech nazývá Pia XII.

„Hitlerovým papežem“ (abychom užili názvu velmi úspěšného životopisu z pera Johna Cornwella, publikovaného na podzim roku 1999 [česky 2008]) a přiživuje zásadním způsobem temný obraz Eugenia Pacelliho coby germanofila, antikomunisty a antisemity přinejmenším ve veřejném mínění.⁷ Tato obviňující či polemická teze se stala charakteristickou pro anglosaské (a především americké) historické bádání o Piu XII.

b) Druhou linii tvoří proud *apologetický*: v odpověď na tato závažná obvinění „laické univerzitní“ historiografie se pokusili jezuitští historici, které Vatikán pověřil vydáním dokumentů Svatého stolce vztahujících se k válečnému období, hájit památku Pia XII. tím, že kladli důraz na jeho osobní svatost a moudrost zodpovědného pastýře, který se snažil nezhoršovat úděl obětí konfliktu (Židů, avšak nejen jich) svými gesty či nepohodlnými výroky. K utvrzení takřka andělského obrazu papeže Pacelliho přispělo na počátku 80. let zveřejnění paměti sestry Pasqualiny, jež byla hospodyní Pia XII.⁸ Základní tezi vatikánské historiografie efektivně shrnuje kniha P. Bleta: pokud papež nepromlouval, nečinil tak z politických či strategických důvodů, nýbrž v zájmu samotných obětí, v jejichž prospěch nepřestával Svatý stolec během konfliktu intervenovat diplomatickými cestami.⁹

c) Třetí interpretační linie je nejvíce *problematická*: zásluha historiků této třetí skupiny tkví v tom, že začali k pontifikátu Pia XII. (1939–1958) přistupovat globálněji. Zásadní obrat v bádání přinesly dvě velké konference, které na univerzitě v Bari zorganizoval Andrea Riccardi v polovině 80. let.¹⁰ Jejich zásluhou se pro historiografii otevřelo nové období: na jedné straně se těmto badatelům podařilo zaujmout komplexnější přístup k tomuto pontifikátu v celé jeho délce a všech oblastech (nejenom problémy politické a diplomatické povahy, spojené s válkou a otázkou „mlčení“), na druhé straně se jim podařilo rozšířit celkový pohled na církev (a místní církve v Itálii) a katolický svět ve vztahu k italské a evropské poválečné společnosti. Jinými slovy, zástupci tohoto proudu se pokusili celý problém „odosobnit“ a rozvinout reflexi nad současným vztahem církve a katolíků obecně na straně jedné a Židů na straně druhé. Pro tyto historiky není skutečným problémem hodnocení Piova mlčení, ale „jak toto mlčení vysvětlit a pochopit“.¹¹

Přesto mi však připadá, že je historiografie o Piu XII., jejíž hlavní proudy jsem se pokusil stručně shrnout, velmi omezena tím, že se zaměřuje příliš na válečné období a zapomíná přitom, že Eugenio Pacelli předtím, než byl zvolen papežem jako Pius XII., absolvoval dlouhou kariéru ve službě čtyř papežů (Lva XIII., Pia X., Benedikta XV. a Pia XI.). Když byl v březnu 1939, v okamžiku velkého mezi-

národního napětí, které věstilo novou světovou válku, zvolen, stalo se tak proto, že byl podle všeho na řízení lodičky církve v nové bouři, k níž se začalo schylovat, z kardinálů posvátného kolegia nejlépe připraven. Kardinál Pacelli, od roku 1930 státní sekretář Pia XI., se zdál být garantem kontinuity vatikánské politiky. Proto se domnívám, že právě rekonstrukce jeho dlouholeté služby Svatému stolci před papežskou volbou může historikovi poskytnout klíč k pochopení jeho postoje během války coby hlavy církve. K jeho popisu jsem využil dvou obrazů, obrazu *diplomata* a *pastýře*.¹²

III.

Ve chvíli, kdy se Eugenio Pacelli dostal do prestižní Kongregace pro zvláštní církevní záležitosti (jakéhosi ministerstva zahraničí Svatého stolce), dovršil právě pětadvacet let. Narodil se v Římě 2. března 1876 v rodině nižší „černé aristokracie“ (tedy v rodině, která po dvě generace zasvěcovala svůj život službě Svatému stolci), navštěvoval nejlepší římské koleje (Capranica, Gregoriana, Apollinare). Na Státní sekretariát jej povolal monsignor Pietro Gasparri, pozdější státní sekretář Benedikta XV. Musel projít všemi posty, než si z něj Benedikt XV., rozhodnutý ukončit první světový konflikt ráznou diplomatickou iniciativou, učinil svého „muže míru“ u císaře Františka Josefa ve Vídni (leden 1915) a poté u německého císaře Viléma II. v Berlíně (červen 1917). Krátce po válce se stane mons. Eugenio Pacelli prvním apoštolským nunciem v německé říši. Roku 1929 je jmenován kardinálem a krátce nato, v únoru 1930, rok po podpisu lateránských smluv, jej Pius XI. povolá zpět do Říma a jmenuje ho státním sekretářem. Jako státní sekretář bude zodpovědný za vatikánskou politiku mezi lety 1930 a 1939. Po smrti Pia XI. v únoru 1939 se zdá být tím správným člověkem, který má vést církev – nejen proto, že byl (jak se tvrdilo) nejlepším diplomatem Svatého stolce, ale také proto, že se na něj hledělo jako na pokračovatele antitotalitární činnosti Pia XI.

Než ovšem Eugenio Pacelli vyrostl ve skvělého diplomata, o němž jsme hovořili, chtěl se stát knězem. Toto původní kněžské povolání je nutné zmínit, neboť nám pomáhá pochopit mnoho jeho rozhodnutí během války. Na kněze byl vysvěcen 2. dubna 1899 v bazilice Santa Maria Maggiore, avšak mnoho času pro to, aby se věnoval duchovní službě, mu dopřáno nebylo. Sir Osborne, anglický ministr u Svatého stolce, se později o kardinálu Pacellim vyjádří, že se stal „politikem sobě navzdory“ (*a politician in spite of himself*). Model kněze, který stál v základu kněžského povolání Eugenia Pacelliho a na nějž se Pius XII. bude vždy odvolávat, vytvořil Tridentský koncil: „Kněz je mužem posvátna, svátostí pozvednutý k nadlidské důstojnosti“ (apoštolská exhortace *Menti nostrae*, 23. září

1950). Jeho povolání bylo povoláním ke svatosti. Jeho spiritualita byla voluntaristickou spiritualitou v duchu *Duchovních cvičení* sv. Ignáce, které zůstanou jeho oblíbenou knihou k rozjímání. Vzorem papeže-pastýře mu byl Pius X., jehož pozvedne k účtě oltáře v roce 1954. Papežem se Eugenio Pacelli stává 2. března 1939 po pouhých třech kolech volby, a v té chvíli se dovršuje jeho poslání coby pastýře všeobecné církve, ačkoli – jak jsme viděli – jej kardinálové zvolili k vedení církve především proto, že byl diplomat.

„Opus iustitiae pax“ – „Mír je dílem spravedlnosti“: tak znělo motto, které si Pius XII. vybral za program svého pontifikátu. V prvních měsících své vlády udělal vše, aby zamezil vypuknutí nového světového konfliktu. V květnu 1939 se pokusil uspořádat pětistrannou mezinárodní konferenci za účasti Francie, Anglie, Itálie, Německa a Polska, která měla mírovými prostředky vyřešit územní spory mezi Německem a Polskem. Během léta 1939 se vatikánská diplomacie snažila přesvědčit polskou vládu k ústupkům, které měly válku odvrátit. Dne 24. srpna 1939, den po podpisu paktu Ribbentrop–Molotov, vyslal Pius XII. na vlnách vatikánského rozhlasu energickou výzvu k rozumnému jednání: „Mírem není ztraceno nic, zato vše může být ztraceno válkou.“ Jeho apel zůstal bez účinku. Zproknutí války 1. září 1939 v návaznosti na německou invazi do Polska jej přivedlo k razantnímu potvrzení nestrannosti Svatého stolce v konfliktu (totéž učinil Benedikt XV. během I. světové války). Toto rozhodnutí k nestrannosti mu znemožnilo formálně odsoudit německou agresi proti Polsku, a proto se omezil na to, že vyjádřil svůj soucit s „Polskem, které nechce zemřít“ (30. září 1939). Na jaře roku 1940 vyšle poselství sympatie a soucitu ke třem panovníkům Belgie, Nizozemí a Lucemburska, když jsou jejich země napadeny německým vojskem. Formuluje přitom svou touhu po jejich „nezávislosti“, avšak vyhne se přitom odsouzení agrese a jmenování agresora. Po porážce Francie a poté, co do války v červnu 1940 vstoupí po boku nacistického Německa fašistická Itálie, Pius XII. odmítne každý nový pokus o prostřednictví. „Hodina pro diplomatickou akci Svatého stolce zřejmě pominula“ (P. Blet). Zkušenost z I. světové války byla zásadní: Pius XII. nechtěl žádným způsobem opakovat chyby svého předchůdce během této války, kterou považoval za politickou porážku papežství. Namísto pokusů o nepravděpodobné prostřednictví mezi bojujícími mocnostmi se rozhodl obrátit se k národům ve svých slavných vánočních rozhlasových poselstvích. V nich se pokusí načrtnout obrysy nového sociálního a politického řádu po válce. Blízkost těchto poselství válečným zájmům Spojenců byla zjevná. Svatý stolec si živě přál vítězství západních demokracií, i když formálně dodržoval zásadu nestrannosti až do konce nepřátelství. Po německém útoku na Sovětský svaz (červen 1941) a poté, co do války vstupují Spojené státy (prosinec 1941), Pius XII.

odmítne „požehnat“ válečné „křížové výpravy“ sil Osy proti sovětskému Rusku ve jménu obrany křesťanského Západu před komunismem. Stejně tak se pokusí varovat Američany před osudovou iluzí trvalého spojení se Sověty a před nebezpečím nekompromisního míru založeného na bezpodmínečné kapitulaci nacistického Německa.

Piovo pojetí církve bylo velmi tradiční: katolická církev je církví Kristovou (encyklika *Mystici corporis*, 1943). Pius XII. jako pastýř církve soudil, že jeho úlohou bylo zaručit přežití církve coby spásné instituce. To, že se krátce po svém zvolení rozhodl vsadit vše na kartu uvolňování napětí s Německem, nelze vysvětlit jinak: šlo mu o to, aby zajistil samotnou existenci německé církve (40 milionů věřících). Prvotním úkolem církve byla spása duší (*salus animarum*). Na stejném přesvědčení se zakládala veškerá konkordátní politika Svatého stolce za pontifikátu Pia XI. Někteří historici upozornili na jistý ekleziocentrismus, jenž stál u kořenů rozhodnutí, které Vatikán během války učinil.¹³ Nepopírám výsledky takovéto historiografie (neboť se jedná o skutečnou a samostatnou školu) na základě tohoto pojetí. Přesto se tážu, zda je možné interpretovat celé dějiny katolictví a současného papežství pouze na základě tohoto „křesťanského mýtu“. V zásadě jsem přesvědčen, že pokud papež nepromluvil, neučinil tak proto, že by chtěl po válce vzkráslit jakýsi iluzorní model křesťanství, nýbrž proto, že chtěl zachovat to, čím katolická církev je, totiž instituci spásy potřebnou pro dobro duší (*salus animarum*). Obrana církve coby instituce kvůli jejímu pastoračnímu poslání ovšem přicházela do rozporu s dalším imperativem – ochránit lidskou důstojnost ve jménu prorockého povolání Petrova nástupce. Zdá se mi, že Pius XII. dal přednost prvnímu požadavku, a nepřísluší historikovi, aby toto rozhodnutí soudil, avšak aby v zásadě vysvětlil, s jakými idejemi vykonával svou roli pastýře všeobecné církve.

IV.

Je zapotřebí vést v patrnosti ještě jeden rozměr humanitární politiky Svatého stolce během války. Pozastavím se u něj jen proto, abych zdůraznil, že také tato politika pomoci Svatého stolce stála v linii podobné činnosti během I. světové války a že dala vzniknout nové instituci, Úřadu pro informace, který byl zřízen v rámci Státního sekretariátu v září 1939 pod vedením mons. Giovanni Battisty Montiniho. Původním úkolem tohoto úřadu bylo sbírat informace o válečných zajatcích a zprostředkovávat je jejich rodinám. Podobně jako Mezinárodní výbor červeného kříže, s nímž byly od začátku navázány výborné vztahy prostřednictvím bernské nunciatury, tak se i Vatikán Pia XII. musel začít starat o nové kategorie civilistů, válečných obětí – utečenců, vyhoštěných, internovaných osob.

V těchto posledně zmiňovaných kategoriích zaujímalí důležité místo Židé, avšak nepředstavovali jedinou kategorii válečných obětí. Je potřeba pochopit, že tzv. „židovská otázka“ byla *jednou* z nových otázek, před nimiž Svatý stolec stál. Jak píše Alessandro Duce, „problém není, navzdory tomu, že se jedná o důležitý problém, prioritou: je součástí kontextu obecnějšího dramatu“.¹⁴

Problém informací je klíčový: co Vatikán věděl o vyhlazovací politice nacistů? O spuštění „konečného řešení“ židovské otázky se rozhodlo na konferenci ve Wannsee v lednu 1942. Ve skutečnosti se s prvními popravami začalo již na podzim roku 1941 po prvních neúspěších wehrmachtu na východní frontě. Nebyl dosud nalezen žádný dokument, který by dosvědčoval písemný führerův příkaz ke genocidě. Nedávno byly nalezeny sešity šéfa gestapa Heinricha Himmlera, v nichž se lze dočíst u data 18. prosinec 1941 toto: „Vyhladit Židy stejně jako partyzány.“ Objev sešitů je zásadní, protože zřejmě dokazuje, že rozhodnutí vyhladit Židy bylo politickým rozhodnutím Hitlera a vlivných nacistů, k němuž došlo na konci roku 1941. Takový příkaz podle všeho naplňoval hrůzostrašné proroctví z Hitlerova projevu v Reichstagu v lednu roku 1939: „Má-li se mezinárodnímu židovskému kapitálu, a to evropskému i mimoevropskému, znovu podařit uvrhnout národy do světové války, výsledkem by v tom případě nebyla bolševizace židovstva, nýbrž vyhlazení židovské rasy v Evropě.“

Zdroje informací, jimiž Svatý stolec disponoval, byly různé: diplomatické (zprávy nunciů a velvyslanců akreditovaných v Římě) i „soukromé“ (např. svědectví vojenských kaplanů vyslaných na východní frontu). Seznam zpráv, které se v těchto letech dostaly do Říma, je dlouhý. Ale nedokáže dostatečně zodpovědět otázku, jak byly tyto dokumenty a zprávy čteny a jak jim bylo rozuměno. Dovolovaly Piu XII. a jeho blízkým spolupracovníkům udělat si přesný obrázek o tragédii, k níž ve východní Evropě docházelo? Jednou věcí sice bylo „být informován“, druhou však bylo „vědět“. Jak napsal americký historik William Laqueur: „Mnozí ve skutečnosti nemohli říci, že „vědí“, protože to, co slyšeli či četli, přesahovalo hranice jejich porozumění.“¹⁵

Zdá se mi ale jasné, že při čtení těchto dokumentů Pius XII. pochopil, že se rozehrává svými rozměry bezprecedentní drama. To bylo jeho dilematem v létě roku 1942 – pokládal si otázku, co by měl udělat, zda by tedy měl promluvit a opustit mlčení, které si naordinoval na začátku konfliktu, nebo nikoli. Po váhání ustoupil tlakům ze strany Spojenců a rozhodl se promluvit, ale po svém, aluzivním stylem, který mu byl vlastní a který nebyl žádným prorockým odsouzením. Učinil tak při dvou slavnostních příležitostech: o Vánocích roku 1942 a o svátku sv. Evžena v červnu roku 1943. V rozhlasovém poselství z roku 1942 mluvil o „stovkách osob, které jsou bez jakékoli vlastní viny, někdy pouze na

základě národnosti či původu, odsuzovány k smrti či postupnému umírání“. Ve své promluvě k Posvátnému kolegiu z 2. černa 1943 znovu vyjádřil svůj soucit s lidmi, kteří „jsou kvůli své národnosti či původu [...] určení, a to i bez vlastní viny, k vyhlazujícímu útlaču“. Dopad takových vyjádření není možné bagatelizovat. Jak napsal tehdejší představitel Světového židovského kongresu v Ženevě Gerhart Riegner, jednalo se o „první veřejné vyjádření ohledně pronásledování Židů během války“.¹⁵ Navzdory závažnosti těchto slov, pronesených Piem XII., neměly přesto význam skutečného morálního odsouzení vyhlazování Židů v pravém slova smyslu, tak jak někteří očekávali (rozuměj ve Vatikánu). Navazovaly na strategii, kterou Svatý stolec zaujal na začátku války: vyhýbat se veřejným protestům, které mohly leda ztížit situaci a vyprovokovat ještě horší zlo, a upřednostňovat diplomatické prostředky pro záchranu co největšího možného počtu lidských životů. Tyto záchranné akce měly v některých zemích pozitivní výsledky (Slovensko, Maďarsko).

V.

Rozhodnutí Pia XII. mlčet (tedy alespoň *určitým způsobem* mlčet) tváří v tvář šoa bylo volbou těžkou a trpěnou, učiněnou ve vyšším zájmu církve a duší. Nakonec je však ještě zapotřebí vysvětlit poslední věc: jak Pius XII. osobně chápal Hitlera a nacistické nebezpečí. Je potřeba pamatovat na to, že tehdy ještě jako mons. Pacelli, na počátku 20. let nuncius v bavorském Mnichově, přihlížel vzestupu nacistického hnutí. V listopadu 1923 se Hitler poprvé pokusil zmocnit se násilím moci v Německu. Ve svých zprávách Státnímu sekretariátu nuncius zdůrazňoval protikatolický charakter hnutí, zvláště hanlivá slova na adresu mnichovského arcibiskupa, kardinála Faulhabera, jenž byl „vinen“ tím, že se zastal v předcházejících dnech Židů. Vzpomněl si Pius XII. během II. světové války, když se rozpoutávalo nejstrašnější pronásledování Židů, na tuto epizodu? To nemůže nikdo potvrdit. Zdá se ale jisté, že si budoucí Pius XII. byl vědom zvláště iracionálního charakteru, a tedy i nebezpečí, nacismu. Zralý názor, že stojí proti vzteklému šílení, jehož bylo zapotřebí v žádném případě neprovokovat, aby se zabránilo těžkým represáliím, bylo asi rozhodujícím prvkem pro určitou rezervovanost. V již zmínovaných *Pamětech* sestra Pasqualina, hospodyně Pia XII., vypráví, jak jednoho dne v srpnu 1942 Pius XII. během čtení novin, které informovaly o zatčeních, k nimž došlo v Nizozemí jako odvěta za veřejný protest biskupů, „smrtelně zbledl“. Když se vrátil z ranní audience, odebral se do kuchyně a spálil svými rukama dva listy protestu, který připravil vlastním perem a který mělo *L'Osservatore Romano* zveřejnit téhož odpoledne: „Je lepší nevyjadřovat se oficiálně a raději konat

potichu, jak jsem činil doposud, vše, co je lidsky možné pro tyto ubohé lidi.“¹⁶ Svědectví sestry Pasqualiny, i když je relativně pozdní a žádný jiný dokument je nikdy nebude moci doložit, nelze *a priori* zpochybňovat. V každém případě se zdá pravděpodobné, že podobná událost jako ta, která se odehrála v Nizozemí, mohla Pia XII. leda utvrdit v přesvědčení o skutečném a v pravém slova smyslu zločinném rozhodnutí vůdčích osobností nacistického režimu a o lehkomyslnosti, a dokonce vysokém riziku každé podoby protestu. Rok poté, když 16. října 1943 došlo v římském ghettu k razii, se Pius XII. dostal to téže situace jako holanďští biskupové. Rozhodnutí veřejně neprotestovat a namísto toho si téhož dne zavolat německého velvyslance bylo motivováno zájmem nezhoršit danou situaci. Mnoho římských Židů tak mohlo nalézt útočiště v konventech a řeholních domech Věčného města a byli zachráněni. Překvapivěji však může vypadat to, že odmítl odsoudit genocidu po válce a po porážce nacismu. Papeži však přidělovalo vrásky nové nebezpečí, v určitém ohledu ještě horší, totiž nebezpečí sovětského komunismu.

VI.

Závěrem lze říci, že se Pius XII. snažil zůstat zároveň „diplomatem a pastýřem“. Nepřipadá mi spravedlivé stavět z tohoto pohledu proti sobě „dobrého pastýře“ Jana XXIII. a „diplomatickou vychytralost“ Pia XII. Závažnou chybou historika je anachronismus, snaha interpretovat minulost ve službě přítomnosti, v případě Pia XII. ve službě následujících pontifikátů. Jediným rozdílem mezi Piem XII. a jeho nástupci bylo přesvědčení každého z nich, jakou má sám zodpovědnost coby pastýř všeobecné církve: zatímco Pius XII., v tomto ohledu zajatec velmi tradiční ekleziologie, vykonával tuto zodpovědnost spíše ve smyslu obrany práv instituce a jejích členů (viz např. soustavnou snahu vatikánské diplomacie ve prospěch pokřtěných Židů), Jan XXIII. a jeho nástupci ji interpretovali více ve smyslu prorockého poslání obracejícího se k mravnímu vědomí lidstva.

Z italštiny přeložil David Vopřada.

POZNÁMKY:

- 1 / Viz dvě díla nedávno publikovaná pod záštitou Papežské komise pro historické vědy: C. SEMERARO (ed.): *Leone Magno e gli studi storici*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2004; L. M. DE PALMA: *Chiesa e ricerca storica. Vita e attività del Pontificio Comitato di Scienze Storiche (1954–1989)*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2005.
- 2 / V. VIAENE (ed.): *The Papacy and the New World Order. Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XII (1878–1903)*. Leuven, Institut Historique Belge de Rome 2005; PHILIPPE LEVILLAIN – JEAN-MARC TICCHI (eds.): *Le pontificat de Léon XIII. Renaissance du Saint-Siège?* Roma, Ecole française de Rome 2006.
- 3 / G. VIAN: *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903–1914)*. 2 sv. Roma 1998; G. LA BELLA (ed.): *Pio X e il suo tempo*. Bologna, Il Mulino 2003; A. M. DIEGUEZ: *L'Archivio particolare di Pio X. Cenni storici e inventario*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2003.
- 4 / Viz např. A. GIOVAGNOLI (ed.): *Roma e Pechino. La svolta extraeuropea di Benedetto XV*. Roma, Ed. Studium 1999.
- 5 / G. MARTINA: *Pio IX*. 3 sv. Roma, Pontificia Università Gregoriana 1974–1990.
- 6 / S. FRIEDLÄNDER: *Pio XII e il Terzo Reich. Documenti*. Milano, Feltrinelli 1965.
- 7 / J. CORNWELL: *Il Papa di Hitler: la storia segreta di Pio XII*. Milano, Garzanti 2000 [česky *Hitlerův papež: Tajný příběh Pia XII*. Praha, BB Art 2008].
- 8 / P. LEHNERT: *Pio XII. Il privilegio di servirlo*. Milano, Rusconi 1984.
- 9 / P. BLET: *Pio XII e la Seconda Guerra Mondiale negli Archivi Vaticani*. San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.
- 10 / A. RICCARDI (ed.): *Pio XII*. Roma–Bari, Laterza 1984; týž: *Le Chiese di Pio XII*. Roma–Bari, Laterza 1986.
- 11 / R. MORO: *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei*. Bologna, Il Mulino 2002, s. 17.
- 12 / PH. CHENAUX: *Pio XII. Diplomatico e pastore*. San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.
- 13 / Viz zásadní dílo G. MICCOLI: *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah*. Milano, Rizzoli 2000.
- 14 / A. DUCE: *La Santa Sede e la questione ebraica (1939–1945)*. Roma, Studium 2006, s. 418.
- 15 / Cit. in: R. MORO: op. cit., s. 144.
- 16 / Cit. in PH. CHENAUX: op. cit., s. 265, pozn. 82.
- 17 / P. LEHNERT: op. cit., s. 148–149.

Prof. Philippe Chenaux (* 1959) je profesorem moderních a současných dějin církve na Papežské lateránské univerzitě v Římě, generálním podsekretářem Mezinárodního institutu Jacquesa Maritaina v Římě a vedoucím časopisu *Notes et documents*. Je autorem první vědecké biografie Pia XII. nazvané *Pie XII – Diplomate et pasteur* (*Pius XII.: diplomat a pastýř*, 2003) a knih *Paul VI et Maritain : Les rapports du montinianisme et du maritainisme* (*Pavel VI. a Maritain: Vztahy montinismu a maritainismu*, 1994) a *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920–1930)* (*Mezi Maurrasem a Maritainem: jedna generace katolických intelektuálů [1920–1930]*, 1999).



„Papež musí mluvit jako papež“

Rozhovor s Philippem Chenauxem

Papež Pius XII. je v širším povědomí asi nejvíce spojován s otázkou svého postoje k holocaustu. Není takovýto přístup přespříliš plochý?

Je pravda, že pontifikát Pia XII. je od počátku 60. let spojován s otázkou holocaustu. Uvedení divadelní hry Rolfa Hochhutha *Náměstek* (*Der Stellvertreter*) bylo v tomto ohledu rozhodující. Právě v těchto letech si lidé začali uvědomovat, jak obrovská byla tragédie, kterou židovský národ během II. světové války podstoupil. Na konci války se Piov XII. dostávalo značné úcty. V Římě byla jeho popularita na vrcholu: jako vděk za úlohu, již sehrál při obraně Věčného města, se mu dostalo přívíska *defensor Civitatis*. Pouze několik francouzských katolických intelektuálů (Maritain, Claudel, Mauriac) si dovolilo položit otázku ohledně jeho „mlčení“ vůči vyhlazovací politice nacistů během války, avšak nedostalo se jim velkého ohlasu.¹ Bylo by však nespravedlivé redukovat pontifikát Pia XII. na dobu války. Poválečné období je srovnatelně důležité, ačkoli se těší mnohem menšímu zájmu badatelů. Papež uměl sledovat velké posuny v tomto období (demokratická obnova Evropy, nezávislost bývalých koloniálních území), a přitom zůstával naprosto neústupný ve věci nebezpečí komunismu. Tváří v tvář moskevskému ateismu církev nemohla zůstat neutrální. „Být s Kristem, nebo proti Kristu – tak zní celá otázka,“ prohlásil roku 1947. Navzdory tomu se však Pius XII. snažil nezotožňovat situaci, v níž se církev ocitla, se situací celého Západu.

Oblíbeným motivem kritiků Pia XII. je jeho germanofilství a role jeho německých poradců. Jaké jsou toho kořeny?

Nelze popřít, že Pius XII. vůči německému národu choval velkou sympatii. Mějme však na paměti, že byl nunciem v Německu skoro celých třináct let (od roku 1917 do roku 1929). Jeho germanofilství tedy nelze popírat, avšak nelze jej zaměňovat za slabost vůči nacismu. Coby kardinál státní sekretář Pia XI. stál u počátku encykliky *Mit brennender Sorge*, namířené proti novopohanským základům německého národního socialismu (1937). Lze v jistém smyslu říci, že Pius XII. znal německou duši příliš dobře na to, aby určitým tendencím německého ducha (militarismus, pangermanismus atd.) důvěřoval. Jeho Německo, to Německo, kte-

ré miloval, bylo Německo katolické, tedy v podstatě Bavorsko, ve kterém nalezl „druhou vlast“, nikoli Německo protestantské, chcete-li, Prusko. V roce 1925 musel přijmout to, že opouští Mnichov a přesouvá se do Berlína, s těžkým srdcem.

Problematicky se ovšem jeví skutečnosti, že ze strany papeže nedošlo k odsouzení některých dalších aktů zjevného násilí ze strany Německa a Itálie v této době.

Otázka „mlčení“ nezahrnuje pouze holocaust, ale také další epizody, jako např. italskou agresi vůči Etiopii (1935), italskou agresi vůči Albánii (1939) a především německou invazi do Polska (1939). V těchto třech případech otevřeného narušení nezávislosti a suverenity jiného státu papežové (Pius XI. v prvním případě, Pius XII. ve druhém a třetím případě) agresi veřejně neodsoudili. Tento rezervovaný postoj vyvolal kritiku a nepochopení již ve své době. V případě Polska, katolického národa *par excellence*, vidíme, že se papež omezil na vyjádření soucitu s polským národem, aniž by odsoudil samotnou agresi. V prostředí polské emigrace to vyvolalo jisté rozladění. Papežovo „mlčení“ ostře odsuzovaly i západní demokracie. Jako odpověď na tuto kritiku uveřejnilo *L'Osservatore Romano* nepodepsaný článek, který papež osobně zredigoval a který měl toto domnělé „mlčení“, které ve skutečnosti žádným mlčením nebylo, vysvětlit. Postoj „viditelné hlavy církve“, „náměstka Ježíše Krista“, a tudíž i „společného otce“ národů nemohl být hlasem člena hierarchie místní církve, byť nejpřednějšího. Pastýř zodpovědný za všeobecnou církev nemohl riskovat, že přivede čtyřicet milionů německých katolíků do nebezpečí života.

Jaký byl postoj Pia XII. k Židům? Kam ho zařadit na pomyslné škále od pokoncilního „starší bratři ve víře“ (Jan Pavel II.) přes „tradiční křesťanský“ antijudaismus po násilný antisemitismus?

Je třeba rovnou upřesnit důležitou věc: Eugenio Pacelli nebyl antisemita, ale jak správně napsal německý historik Ernst Nolte, byl křesťanem své doby, křesťanem „předkoncilním“, pro nějž již nebyl lid Starého zákona vyvoleným lidem Božím. Jan Pavel II. byl na rozdíl od něj „synem koncilu“, a proto mi připadá problematické, ne-li nemožné, tyto dvě osobnosti z historického hlediska porovnávat. Tak jako mnoho dalších kněží jeho generace byl Eugenio Pacelli takřikajíc „poznamenán“ tím, co bylo nazváno „naukou opovržení“ (Jules Isaac). Podle tohoto učení byl hebrejský národ kvůli své vině odsouzen k diaspoře až do příchodu Spasitele na konci časů. Události Říjnové revoluce v Rusku přispěly k posílení těchto protizidovských předsudků, neboť měly představovat určitou tajnou dábelskou doho-

du mezi židovstvem a bolševismem. Tato protižidovská tradice pro mě ale nepředstavuje relevantní interpretační klíč k postojům Pia XII. během války. Důvody jeho (relativního) mlčení je potřeba hledat, jak ukazují ve své knize, jinde. Kontinuita mezi tradičním náboženským protižidovským postojem a vyhlazovacím antisemitismem nacistů zůstává mezi historiky velmi diskutovaným bodem. Věřím, že je zapotřebí nadále mezi těmito dvěma pojmy rozlišovat, ač nelze popírat, že moderní antisemitismus byl zčásti sycen i křesťanským sekulárním antijudaismem.

Jaký byl vztah Pia XII. k demokracii a modernímu světu?

Pius XII. se trvale zapíše do dějin jako první papež, který uznal „mravní hodnotu demokracie“. Až dosud považoval církevní postoj demokracii za jednu z mnoha „forem vlády“. Aniž by Pius XII. odstranil učení Lva XIII., které ostatně výslovně připomíná a cituje, ukazuje, jakou oblibu si u církve konečně vydobyla demokracie ani ne tak jako režim, ale pro své humanistické hodnoty (důstojnost, svobodu, rovnost), jichž byla poslem. Jinými slovy, demokracie přestala být vnímána prostě jako jeden z mnoha způsobů vlády, ale spíše jako systém hodnot („ideál“), který je v souladu s postuláty přirozeného zákona a navíc v dokonalé shodě s duchem evangelia. V tomto smyslu se stalo vánoční rozhlasové poselství roku 1944 pokračováním a doplněním poselství z roku 1942, v němž papež trval na „důstojnosti a hodnotách lidské osoby“ jako základu sociálního řádu, jenž je třeba rekonstruovat. Po válce bude Pius XII. volat po politické jednotě katolíků a otevřeně podpoří křesťanskou demokracii čelící nebezpečí komunismu.

Církev a papež Pius XII. rychle poznali nebezpečí komunismu... Lze pontifikát Jana Pavla II. považovat za návrat k nekompromisní politice Pia XII. po poněkud váhavém a smířlivém přístupu Pavla VI.?

Komunismus představoval pro církev Pia XII. jistě největší nebezpečí. Tato jeho noční můra bezpochyby ovlivnila jeho rozhodování po válce. Nepovažoval ale za nutné publikovat proti komunismu nový text, který by měl věřící upozornit na nebezpečí ideologie, kterou jeho předchůdce Pius XI. označil za „vnitřně zvrácenou“ (*Divini Redemptoris*, 19. března 1937). Dekret Posvátného oficia z roku 1949 byl spíše dekretem disciplinárním než doktrinárním: zakazoval katolíkům spolupracovat s komunismem pod trestem exkomunikace. Pius XII. nicméně dobře rozlišoval mezi komunismem a ruským národem (viz např. *List národům Ruska* z července 1952). Některá znamení možného otevírání se zemím komunistického Východu je možné rozpoznat již v 50. letech. Stačí připomenout slavné Kongresy

za mír a křesťanskou civilizaci, které organizoval ve Florencii se souhlasem Svatého stolce starosta Giorgio La Pira. Nezapomínejme, že Pius XII. byl „produktem“ velké tradice vatikánské diplomacie (Consalvi, Gasparri), která vždy dávala přednost hledání dohody (konkordátní či jiné) s určitým (kterýmkoli) státem před otevřeným konfliktem. V tomto smyslu by mohla být kontinuita mezi pacelliovským pontifikátem a pontifikátem dvou bezprostředních nástupců, Jana XXIII. a Pavla VI., mnohem větší, než se obvykle předpokládá. Srovnání mezi Piem XII. a Janem Pavlem II. v otázce antikomunismu je legitimní, ale pouze do určité míry. Jejich formace a osobní zkušenost byly velmi rozdílné.

Málo známou kapitolou je pomoc Pia XII. při vzniku Evropské unie. Jaký je jeho podíl, jaký význam? Lze počítat Pia XII. mezi spoluzakladatele EU? Pius XII. nesporně hluboce věřil v Evropu a její poslání v dějinách lidstva, a dokonce dějin spásy...

Pius XII. byl papežem značně „evropským“. Nepřestával povzbuzovat národy Starého kontinentu, aby šly k větší jednotě a solidaritě. Záleželo mu na tom, aby se neopakovaly chyby, k nimž došlo po I. světové válce (tzv. „versailleský mír“), kdy se zásluhou ponížení Německa živila jeho touha po pomstě. Projevů a poselství Pia XII. je velké množství, ukazují, že dával přednost ustavení malé nadnárodní Evropy (totiž Vysokého úřadu Evropského společenství uhlí a oceli a prvních smluv společenství). Vatikán přísně odsoudil ztroskotání Evropského obranného společenství u francouzského parlamentu v srpnu 1954. Velká přízeň, kterou papež poskytoval evropskému sjednocení, bude některými interpretována jako jeho touha po křesťanské restauraci po vzoru středověkého křesťanstva. V určitých antiklerikálních prostředích se bude přímo hovořit o „vatikánské Evropě“ (případně o karolínské Evropě), aby se podařilo zhatit projekt velkých státníků, kteří otevřeně deklarovali svou katolickou víru, totiž Schumana, De Gasperiho, Adenaura, a kteří chtěli položit základy evropského politického společenství. V geopolitické vizi Pia XII. hraje evropský kontinent, křesťanský kontinent *par excellence*, ústřední roli. V roce 1947 prohlásí za „otce Evropy“ sv. Benedikta.

Vedle Pia – diplomata a politika, ovšem není možné zanedbat i Pia – učitele a pastýře církve. Jaké je jeho místo v této oblasti?

Pius XII. zanechal působivou řádku doktrinálních dokumentů. Říkal, že „papež musí mluvit jako papež“. Slovy, která pronášel jako papež, přisuzoval velkou důležitost. Domníval se, že všeobecným povoláním Petrova učitelského úřadu a jeho katedry pravdy je rozjasnit jiskrou božského světla všechny oblasti

lidské činnosti. Byl také prvním papežem, který využíval moderních komunikačních prostředků, rozhlasu a také televize. Přínos jeho učení není v koncilní obnově církve podceňován, a to na poli ekleziologie, exegeze, liturgie nebo také úlohy laiků, nemluvě o otázkách politických a sociálních. Letos v listopadu pořádají společně Gregoriánská a Lateránská univerzita v Římě konferenci o „dědictví jeho nauky“, které se samozřejmě neomezuje pouze na II. vatikánský koncil.

Jak se ale stavět k ostrým zásahům Říma proti „novinkám“ ve druhé polovině jeho pontifikátu?

Je pravda, že uveřejnění encykliky *Humani generis* (12. srpna 1950) představuje v dějinách jeho pontifikátu okamžik zvratu. V této encyklice papež odsoudil některé „chybné názory“ na poli teologie (ale též nouvelle théologie). V 50. letech pak následují další odsouzení, např. dělnických kněží v roce 1954. Pro historika je těžké hodnotit s jistotou, jak silný byl nátlak, který na něj byl činěn z okruhu jeho nejbližších (domácnosti a kurie). Je ale jisté, že se poslední léta jeho vlády vyznačují stále více osamoceným výkonem moci. Pouze několik málo osob mělo, kromě okruhu nejbližších spolupracovníků a příbuzných, přímý přístup k jeho osobě.

Studiem doby a života Pia XII. jste strávil roky. V čem byla vaše práce specifická?

Život Pia XII. byl zcela zasvěcen službě Svatému stolci. Tato úplná oddanost jeho osoby vůči církvi, a to od útlého věku až do smrti, je pro historika, jímž jsem, důvodem k úžasu a obdivu. Člověk Eugenio Pacelli se zcela (či téměř) ztrácí za různými funkcemi, které zastával. Na rozdíl od ostatních papežů 20. století nezanechal mnoho dokumentů osobní povahy. Pro životopisce je tato nemožnost poznat jej jako člověka, ale také jako kněze, biskupa, papeže v nejdůvěrnějším a osobním rozměru, jistým důvodem frustrace. Také proto jsem se rozhodl napsat životopis člověka církve a nechat přitom bezpochyby nelehký úkol, totiž vykreslit vnitřní portrét Pia XII., pro někoho dalšího.

Velmi vám děkuji za rozhovor.

Rozhovor připravil Tomáš Petráček.
Z italštiny přeložil David Vopřada.

POZNÁMKY:

1 / Dopis Jacquesa Maritaina Piu XII. o antisemitismu jsme otiskli v *Salve* 16, 2006, č. 2, s. 73–75. (pozn. red.)



Heinz-Gerhard Justenhoven

Papež Pius XII., průkopník mírové etiky ve 20. století

V posledních letech je papež Pius XII., do jehož pontifikátu zasahuje II. světová válka a začátek války studené, na veřejnosti vnímán nejvíce jako papež, který dostatečně nevzdoroval nástupu militantního hitlerovského nacismu, který otevřeně nevystoupil proti pronásledování a vyvražďování židovského národa a který hned po skončení války svými projevy proti Sovětskému svazu přispěl k nástupu studené války. V přítomnosti tak masivní kritiky papeže se článek o jeho mírové etice může jevit jakožto naivní a nekritický pokus o jeho obhajobu. A přece nemůže nikdo popřít, že právě právník a kardinál Eugenio Pacelli, který jako Pius XII. nastoupil roku 1939 na Petrův stolec, ovlivnil církevní etiku mírového soužití jako po něm snad jen Jan Pavel II. Právě abychom dostáli historické spravedlnosti, připomeňme např. skutečnost, že byl roku 1917 vyslán papežem Benediktem XV. k německé vládě, aby ji přiměl akceptovat papežovy mírové návrhy. Jako papež udělal Pius XII. maximum pro to, aby zabránil hrozbě II. světové války a později aby zmírnil její následky.¹ Kromě těchto mírových iniciativ jsou velmi významné četné spisy a promluvy k základním otázkám mírové etiky.²

Pius XII. rozvíjel učení o mezinárodním řádu založeném na přirozeném právu. Aby lidstvo mohlo vyřešit své problémy, zvláště otázku mírového soužití různých národů a překonání válek, musí podle papeže být „jednání národů uvedeno v soulad s přirozeností daným plánem“. „Vůdčí linie jsou dány zřejmým poznáním a přijetím přirozenosti člověka, povahy věcí a z nich plynoucích vztahů a požadavků.“ (UG 6285)³ Ve své velkoryse pojaté přirozeně-právní systematizaci vidí Pius XII. ve stvořitelské vůli nejvyšší zákon, který člověk může poznávat a podle kterého se musí uspořádat státní a mezinárodní společenství, má-li dosáhnout míru.⁴

Teologická povaha sociálního řádu

Bůh je „původce veškerého řádu“ (UG 4424), který se vyjadřuje ve „věčném zákoně“. Věčný zákon působí „jako ve všech věcech přebývající řád bytí“ (UG 4434). „V oblasti vědomého lidského jednání [...] se pořádající vůle Stvořitele

projevuje skrze mravní přikázání, ustanovená Bohem v přirozeném světě a ve zjevení.“ (UG 381) Člověk naplňuje na něj kladený morální nárok tím, že dodržuje rozumem poznatelné Boží příkazy: „Pokud se lidské jednání drží těchto norem a řídí se jimi, zůstává v souladu s všeobecným, Bohem ustanoveným řádem.“ (UG 381) „Nový řád, po kterém po zkouškách a utrpeních této války toužebně dychtí všechny národy,“ říká papež uprostřed světové války o Vánocích roku 1941, „musí být vystaven na neměnném základě mravního zákona, který je Stvořitelem vložen do přirozeného řádu a nevyhladitelně vepsán do každého lidského srdce.“ (UG 379o)

Život lidského společenství chápe Pius jako „odraz trojjediného Boha, který tajemstvím Vtělení vykoupil a povýšil lidskou přirozenost“. Proto má „ve světle rozumu a Zjevení společenský život ve svém plném významu a ve svém finálním poslání mravní autoritu a nepodmíněnost, která odolává proměnám času“ (UG 226). Johannes Giers soudí, že Pius XII. jde „v životě lidského společenství v posledku o nepodmíněný a nezrušitelný řád, který je založen v Bohu“.⁵ Pojem řádu, na kterém Pius XII. staví, se liší od sociologického či juristického chápání řádu či pořádku, protože Pius nemá na mysli jenom vnější rámec pravidel lidského soužití. Řád, o němž mluví, musí být „stále dokonalejším uskutečňováním vnitřní jednoty při zachování každé skutečné a stvořitelskou vůlí dané odlišnosti zakotvené v přirozeném či nadpřirozeném řádu“ (UG 224). Pius zdůrazňuje vnitřní jednotu společenského života, jejíž základ spatřuje v „bezpodmínečně platném řádu bytí a hodnot, a tím rovněž řádu mravního“ (UG 229). „Řád společenského života je tak duchovně-mravním činem člověka jako osoby, který směřuje k zajištění rozvoje osobních hodnot člověka jakožto Božího obrazu.“⁶ To znamená: „Východisko a základní cíl společenského života tvoří zachování, rozvoj a naplnění lidské osoby. Měl by jednomu každému člověku pomáhat odpovídajícím způsobem naplnit náboženské a kulturní poslání, které Stvořitel uložil každému jednotlivci, celému lidstvu a jeho přirozenému uspořádání.“ (UG 227)

Povolání k řádu, které náleží každému člověku, není samozřejmě ohraničeno státní, národní ani nějakou jinou hranicí. Jelikož je toto povolání k řádu zakotveno v Božím stvořitelském záměru a právě tak uloženo každému člověku, musí být chápáno zcela univerzálně. Řád, který má lidstvo utvářet, se na prvním místě týká politického uspořádání, zahrnujícího celý svět. Zároveň se tento řád reálně rozvíjí zezdola nahoru, od menších jednotek k stále vyšším, od rodiny přes stát až po světové společenství. Jak záhy uvidíme, spatřoval Pius XII. velký úkol lidstva ve vytvoření mezinárodního řádu. Právní uspořádání a členění společenství národů vidí Pius jako analogické k upořádání státu, zaměřeného na prospěch jednotlivého člověka.

Demokratická kontrola moci

Po těchto základech se Pius věnuje otázce politického řádu. Cílem veškerého společenského života je „rozvoj osobních hodnot člověka jako Božího obrazu“. Tváří v tvář zkušenosti s fašistickými a komunistickými diktaturami chápe Pius XII. demokracii jako státní uspořádání, které člověku nejvíce prospívá. Ve svém vánočním poselství z roku 1944 píše, že jsou to samy národy, které „ke státním a k vládům zaujaly nový postoj, a to postoj tázvavý, kritický a nedůvěřivý. Krutá zkušenost je poučila, a proto se důrazněji staví na odpor monopolům diktátorské nedělitelné moci a dožadují se vládního zřízení, které by lépe odpovídalo důstojnosti a svobodě občanů.“ (UG 3469) Papež Pius XII. tím přijímá ústřední myšlenku Kantovy filozofie míru, podle které občané, mohou-li se vyjádřit, vždy odmítnou válku, protože jsou to právě oni, kdo v ní přinášejí oběti.⁷

Demokratická kontrola státní moci by podle papeže mohla válce účinně zabránit: národy „došly k přesvědčení, [...] že by svět nebyl býval vtažen do zhoubného válečného víru, kdyby byla bývala možnost dohlížet na činnost veřejné moci a korigovat ji, a že je tedy třeba v lidu samém vytvořit účinné záruky, abychom se vyhnuli opakování podobné pohromy v budoucnosti“ (UG 3469). Pius přitom vztahuje nezbytnost demokratizace především na stát, nikoliv na uspořádání celé společnosti a všech jejích částí.⁸ Odtud se odvozuje rovněž nárok na nutnou kontrolu nejen na úrovni státu, nýbrž také na úrovni mezinárodních institucí. Podle Pia XII. se „mnohým zdá být demokratická vládní forma přirozeným požadavkem samotného rozumu“ (UG 3474). Pius chápe demokracii jako onu vládní formu, ve které se lidská svoboda může nejlépe rozvíjet. Tímto postojem dokončil Pius XII. jeden zásadní, byť žel až příliš opožděný obrat: katolická církev zde reviduje svůj odmítavý postoj k základnímu projektu osvícenství, kterým je osvobození člověka od vrchnostenského poručnictví, a konečně uznává právo každého člověka na spoluutváření politických záležitostí. Svým postojem, který vzešel z tragické zkušenosti běsnící války, položil Pius XII. základy, na nichž mohlo stavět ještě zásadnější pozitivní ocenění konceptu lidských práv.

Ochrana lidských práv skrze zákon

Základní lidská práva jsou podle papeže „jako základní práva natolik nedotknutelná, že proti nim žádné státní zájmy ani žádný závažný požadavek obecného dobra nemůže převážit. Jsou jakoby chráněny nepřekročitelným valem. Teprve mimo tuto hranici může společnost dle svého uvážení ve prospěch obecného dobra formulovat své zákonodárství (UG 359). Tuto zásadní nadřazenost lidských

práv před státním zákonodárstvím vysvětluje Pius takto: „člověk je svým bytím určen ke společenskému životu. Jak už samotný rozum ukazuje, je tu v zásadě společnost pro člověka, a nikoliv člověk pro společnost. Nikoliv od společnosti, ale od samotného Stvořitele dostal člověk právo na své tělo a na svůj život [...] z toho plyne, že ho společnost nemůže o tato práva připravit.“ (UG 2226) Jako základní lidská práva jmenuje Pius XII. právo na bohopoctu, právo na volbu životního stavu, volný výběr povolání, ochranu soukromého vlastnictví, právo na vystěhování, právo na práci a svobodu svědomí.⁹

K ochraně základních práv je nezbytný kvalitní právní rámec. Pius požaduje už v roce 1942 „vzkříšení vědomí právního zřízení, které spočívá na nejvyšší Boží pravomoci, a proto je uchráněno vši lidské libovůli. Vědomí zřízení, které svým ochranným a trestajícím ramenem dbá i nezadatelných lidských práv a chrání je proti všem útokům lidské moci.“ (UG 260) Touto kritickou distancí od všech totalitních režimů nacionalistického a komunistického typu klade Pius XII. ochranu lidských práv jako základní východisko státního i mezinárodního řádu. Právní řád je zavázán k jejich ochraně zároveň s posláním „zajistit souladné vztahy at' mezi jednotlivci či mezi společnostmi, nebo ve společnostech samých“ (UG 235). Státní zřízení člověk potřebuje ke své ochraně a rozvoji. K zajištění rovnováhy, jistoty a soudržnosti společnosti musí mít právní řád také „donucovací moc proti těm, kdo pouze touto cestou mohou být udrženi ve vznešené kázni sociálního života“ (UG 233). Bez právní jistoty a důsledného prosazování práva nelze zajistit existenci právního řádu.

Státní suverenita podřízená mezinárodnímu právu

Proti zhoubnému bujení státu a národa připomíná Pius XII., že „katolická nauka o státu a občanské společnosti [...] stále spočívá na zásadě, že národy vytvářejí podle Božího úradku dohromady jedno společenství se společným cílem a společnými úkoly“ (UG 4146). Pius XII. vidí základ v teologii stvoření: „všichni lidé jsou děti jediného otce [...], který je v nebi,“ a tím jsou povoláni „být v pravdě bratry“ (UG 3604). Na uznání a politickém prosazení této skutečnosti závisí podle Pia XII. „osud míru“, jak konstatuje o Vánocích roku 1944, kdy si strašlivá válka vyžádala svoji nejkrvavější daň: „absolutní řád jsoucna a cílů [...] uzavírá v sobě také jednotu lidského pokolení a rodiny všech národů jako mravní požadavek a cíl společenského vývoje“ (UG 2491). Skutečnost, že se „suverénní státy spojují do jednoho právního společenství“, považuje Pius XII. za znamení doby (UG 3964). Papež zde naráží na plány založit Spojené národy, které se zrodily ještě ve válečné době. Tento proces musí být podpořen. Nové společenství ozna-

čuje Pius XII. pojmy jako „rodina států“ (UG 3845), „rodina národů“ nebo „světové společenství“ (UG 3846).

Ve společenství národů je „každý stát integrován do mezinárodního řádu a tím do řádu přirozeného práva“ (UG 3967). Tím se zeslabuje právo *fait accompli*, kterým silní a mocní prosazují své zájmy a vnucují výsledky svého svévolného jednání mezinárodnímu řádu. Proto papež požaduje „překonání neblahé zásady, že užitečnost je podstatou a určujícím prvkem práva, že je to síla, která vytváří právo“. Je třeba se navrátit „v případě zásad mezinárodního práva k upřímné a hluboké mravnosti“ (UG 3589).

Pius ovšem rozlišuje „požadavky mezinárodního práva, jak jsou odvozeny od práva přirozeného“ (UG 3966), od pozitivních formulací mezinárodního práva. K prvním náleží „právo na život, na úctu a dobré jméno, právo na jedinečnost a vlastní kulturu, právo na rozvoj, právo na dodržování mezinárodních smluv a podobná práva“. Na rozdíl od toho má „pozitivní mezinárodní právo [...] požadavky přirozeného práva přesněji určit a přizpůsobit je konkrétním poměrům, a nadto má určit další předpisy, které odpovídají cílům společnosti a které jsou sice přijímány v zásadě dobrovolně, ale jsou přesto závazné“ (UG 6287). „I když obsah těchto ustanovení patří zcela pozitivnímu právu [...], vyplývá závaznost jejich dodržování z přirozeného řádu a přirozeného práva.“ (UG 6287) Díky tomuto chápání mezinárodního práva je „každý stát přímo podřízen řádu mezinárodního práva“ a svoji suverenitu může naplňovat pouze „v rámci mezinárodního práva“ (UG 3967).

Plány z Dumbarton Oaks na založení organizace Spojených národů Pius XII. uvítal a podpořil ve Vánočním poselství roku 1944. Přesto varuje, že se nová společnost národů musí vyvarovat „strukturálních chyb a nedostatků předchozích řešení“, a proto musí vycházet „z absolutního řádu jsoucna a cílů [...], které v sobě uzavírají také jednotu lidského pokolení a rodiny všech národů“ (UG 3491). Vznikající Spojené národy, jak můžeme Piova slova interpretovat, potřebují přirozeně-právní základ, ve kterém platí spravedlnost a svoboda jako nezadatelné základní hodnoty, které je třeba účinně prosazovat.¹⁰

Spojené národy jako účinná mezinárodní autorita

Ústředním posláním nového národního spolenectví je podle vánočního poselství z roku 1944: „udělat vše možné pro definitivní odsouzení a vyloučení útočné války jako legitimního řešení mezinárodních sporů a jako nástroje národních úsilí.“ (UG 3493) Proto Pius XII. naléhá na vznik efektivní mezinárodní politické autority s donucovacím právem: „autorita takové společnosti národů musí být

skutečná a účinná vzhledem ke státům, které jsou jejími členy, avšak tak, že každý z nich si uchová stejné právo na svou poměrnou svrchovanost“ (UG 3492). Na základě přípravných rozhovorů z Dumbarton Oaks papež doufá, že „dojde k vytvoření orgánu, kterému bude se společným souhlasem všech náležet nejvyšší moc a jehož úkol bude spočívat v potlačování všech zárodků hrozby jednotlivého nebo kolektivního útoku“. Snadno tedy chápeme zklamání, se kterým Pius XII. v roce 1948 pojmenoval váhavou reakci Západu na komunistický puč v Československu jako „lhostejnou neutralitu“. Podobná „lhostejnost vůči útočné válce“ (UG 4152) již v minulosti způsobila nezměrné škody, čímž naráží na politiku appeasementu roku 1938, která se přičinila o vznik světové války. Proto musí „organizace Spojených národů [...] ze své ústavy a ustanovení odstranit každou stopu svého počátku, když kdysi z nutnosti byla primárně válečným spojenectvím“ (UG 4150). Pius XII. požaduje zrušení práva veta pěti vítězných velmocí v Radě bezpečnosti, s jehož pomocí mohou bývalí spojenci zablokovat jakoukoliv akci Rady, tedy problému, který až dodnes brání jejímu efektivnímu fungování.

Překonání války může mít úspěch pouze tehdy, pokud „se každý porušovatel práva a narušitel míru ocitne na prahy hanby, vyloučen ze slušné společnosti“ (UG 4150). Jak dalece se rozejdou teorie a praxe, zakusí papež roku 1956 při rozdracení maďarského povstání a vypovězení komisařů Spojených národů. „Nikdo neočekává ani nepožaduje nemožné, ani od Spojených národů. Ale alespoň jsme se odvažovali doufat, že by mohli přinejmenším nasadit svoji autoritu vysláním pozorovatelů do míst, kde jsou nejvíce ohrožena základní lidská práva.“ (UG 4415) Jelikož „jsme svědky znehybnění autority OSN“ (UG 4416), odhlíží Pius od politické reality své doby a připomíná požadavek, aby OSN „disponovala právem a mocí předcházet válečnému útoku nějakého státu na druhý, zamýšlenému pod jakoukoliv záminkou, a rovněž policejními silami, které by převzaly ochranu pořádku ohroženého státu“ (UG 4415). Uznání „nemravnosti války“ žel nepostačuje k jejímu uvedení do klatby. K vyloučení války je nutná „hrozba právního zákroku ze strany národů a trestu uloženého útočníkovi mezinárodním společenstvím států“ (UG 3496).

Spojené národy jako demokratický a federální mezinárodní řád

K institucionální podobě Spojených národů se Pius XII. vyjadřoval spíše zdrženlivě. Spokojil se stanovením tří principů: měly by být založeny na souhlasu všech států (UG 3495) a měly by být demokraticky a federálně strukturovány. Demokratizace má zaručit, že „dle Božího řádu [...] člověk se svojí prací v kruhu rodiny a společnosti“ bude cílem mezinárodního řádu (UG 4077). Odtud nutně plyne

skutečnost, že mezinárodní autorita bude zároveň účinná a subsidiární: musí být „skutečná a účinná vzhledem ke státům, které jsou jejími členy, avšak tak, že každý z nich si uchová stejné právo na svou poměrnou svrchovanost“ (UG 3492). Požadavek na federativní uspořádání se odvozuje ze skutečnosti, že „politická světová organizace [...] musí být v souladu s celistvostí přirozených vztahů a vazeb, s normálním a přirozeným řádem, který upravuje vztahy mezi konkrétními lidmi a národy“ (UG 3966). Měl by proto „všude šetřit vnitřní život zdravého lidského společenství, chránit a podporovat společnost, jejíž členové ruku v ruce spolupracují k dobru celého lidstva“ (UG 4001).

Myšlenky Pia XII. představují základ pro mírová poselství a mírové iniciativy jeho nástupců a koncilu. Dobře známá a právem oslavovaná mírová encyklika *Pacem in Terris* papeže Jana XXIII. v podstatných bodech vychází právě z učení Pia XII, byť přitom používá jiný jazyk.

Z němčiny přeložil Tomáš Petráček.

POZNÁMKY:

1 / SVOV. PIERRE BLET: *Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg. Aus dem Akten des Vatikans*. Paderborn 2000 (česky: *Pius XII. a druhá světová válka ve světle vatikánských archivů*. Olomouc 2001); MARGHERITA MARCHIONE: *Pope Pius XII.: Architect for Peace*. Herefordshire 2000.

2 / SVOV. ERNST JOSEF NAGEL: „Pius XII. und die Entwicklung der kirchlichen Friedenslehre“. IN: JOHANNES HORSTMANN (Hg.): *Pius XII. Theologische Linien seines Pontifikates*. Schwerte 1991, s. 75–92.

3 / ARTHUR UTZ – JOSEPH GRONER (Hg.): *Aufbau und Entfaltung des Gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.* Bd I–III. Freiburg/Schweiz 1954–1956 (zkráceně: UG), Nr. 6285. Citace z papežských textů překládáme z německého originálu článku. V případě vánočních poselství přihlížíme a používáme jejich český překlad: PAPEŽ PIUS XII.: *Mír ze spravedlnosti. Výbor z projevů pronesených ve válečných letech 1939–1945*. Praha 1947, kde čtenář najde integrální texty obou klíčových vánočních poselství z let 1942 (důstojnost lidské osoby, lidská práva) a 1944 (demokracie jako nejvhodnější uspořádání lidské společnosti).

4 / K přirození právní argumentaci papeže viz URSULA NOTHELLE-WILDFEUER: *Duplex ordo cognitionis. Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie*. Paderborn 1991, 60ff.

5 / JOACHIM GIERS: „Humanismus und christliche Ordnungsidee nach den Weihnachtsbotschaften Pius XII.“. IN: HERBERT SCHAMBECK: *Pius XII. zum Gedächtnis*. Berlin 1977, s. 281–307, zde s. 291.

6 / Tamtéž: s. 292.

7 / SVOV. GERHARD BEESTERMÖLLER: *Die Völkerbunds-idee. Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegssäch-tung durch Staatensolidarität*. Stuttgart 1995, s. 61.

8 / Srov. KARL KORINEK: „Der Beitrag Pius XII. zur katholischen Lehre vom demokratischen Staat“. IN: HERBERT SCHAMBECK: *Pius XII. zum Gedächtnis*. Berlin 1977, s. 563–588, zde s. 566.

9 / Srov. ALFRED VERDROSS: „Erneuerung und Entfaltung der klassischen Völkerrechtslehre durch Pius XII.“. IN: HERBERT SCHAMBECK: op. cit., s. 613–626, zde s. 620.

10 / Srov. GÉRARD HERBERICHS: *Théorie de la paix selon Pie XII*. Paris 1964, s. 162.

Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven (* 1958) je od roku 1995 ředitelem Institutu pro teologii a mír v Barsbüttelu (Institut für Theologie und Frieden in Barsbüttel). Tento institut katolické duchovní služby německé armády slouží vědeckému výzkumu otázek míru v teologicko-etické perspektivě. Těžištěm autorova zájmu jsou aktuální otázky bezpečnostní a mírové politiky, stejně jako problematika řízení konfliktů a možnost mezinárodních soudních instancí. V *Salve* publikoval článek „Etika míru u Jana Pavla II.“ (3/2005).





Piotr Napiwodzki OP

***Mystici Corporis Christi* a spor o pojetí církve**

Meziválečná obnova ekleziologie

Počátek pontifikátu Pia XII. je pro katolickou ekleziologii mimořádným okamžikem. Doba II. světové války, během níž svět bojoval s nebezpečím totalitních systémů, je v myšlení o církvi časem očištění těch nových proudů a fascinací, které inspirovaly teologii od počátku 20. století. Také v těchto intelektuálních bojích nalézají své bezprostřední zdroje koncepce, které nabraly svou plnou podobu na II. vatikánském koncilu.

Je cenné věnovat nejprve pozornost kontextu, který utvářel ekleziologii před pontifikátem Pia XII. Mezi činitele, které pronikaly meziválečnou atmosférou, je třeba zmínit různé, často zezdola jdoucí církevní hnutí a iniciativy.¹ Takovým pro ekleziologii důležitým elementem je například ekumenické hnutí, které se rozvíjí zvláště dynamicky po I. světové válce. Potřeba řešit problémy na misiích, mající své počátky ještě v 19. století, a také obnova teologie, která se zároveň odehrávala v různých křesťanských církvích, to jsou faktory, které oživovaly duch ekumenismu. Bolševická revoluce způsobila objevení se ruských elit na Západě, což obnovilo zájem o pravosláví a umožnilo dialog na intelektuální a duchovní úrovni. Je to konečně doba velkých ekumenických konferencí, jako byla Světová konference církví v Lausanne roku 1927. Mezi katolíky se otázka hranic církve stane čím dál víc aktuální. Nová generace teologů se zabývá myšlenkou otců církve o jejím univerzalizmu, o katolicitě zbavené hranic, katolicitě v nejširším slova smyslu. Píše se například odvážně: „Katolický znamená pojímající všechno, co je, jako jedno.“²

Dalšího činitele v katolické církvi je možné spatřovat v únavě ze sporu o modernismus. Končí se doba honu na „modernistické čarodějnice“. Jednotlivé oblasti teologie přestávají být jen částmi apologetiky. Svou samostatnost získává také ekleziologie. Pohyb v biblistice, podporovaný již Benediktem XV., se stává důležitým pro katolickou obnovu a následkem toho je umožněn ještě nesměle se začínající rozvoj katolického biblického studia.

Důležitý význam má tzv. liturgické hnutí. V německých zemích bylo jeho centrem opatství Maria Laach, podporující ideje aktivního podílu věřících na liturgii. Rozvíje se bádání nad „křesťanskými mystérii“. Je módní všechno, co je živé,

organické, mysterijní, tajemné, neviditelné, kosmické, všeobjímající atd., a liturgie se stává pro katolíky důležitý *locus theologicus*. Uvažuje se v této souvislosti o novém postoji k otázce pastorače, čehož dobrým příkladem je experiment zvěstovatelské teologie (škola v Innsbrucku a slavná *Verkündigungstheologie*, spojená s takovými jmény, jako jsou Franz Lakner, Josef Andreas Jungmann³). Základem takových hnutí je nutnost nové teologie, odpovídající potřebám doby, a ne pouze scholastickým, systematickým, metafyzicko-logickým divagacím, které zůstávají „vzdálené životu“. Objevuje se požadavek po vpuštění historicko-psychologických úvah do teologie, vytvoření prakticko-didaktického oboru, kerygmatické teologie, v duchu zásady: „Musíme znát dogma, hlásat ale máme kerygma.“⁴ Obnovuje se myšlení o jednotlivých svátostech, uvažuje se rovněž o otázkách posvátnosti církve jako celku.

Šok vyvolaný I. světovou válkou způsobuje zásadní vzrůst zájmu o církev jako společenství. V zákopech války se rodí touha po překonání bariér, stesk po prožitkovém a pospolném rozměru víry, stesk po „vřelé, teplé“ stránce instituce, tj. instituce církevní. Roku 1923 Romano Guardini píše: „Die Kirche erwacht in den Seelen“⁵ – „Církev se probouzí v duších.“ Populárnost získávají směry myšlení, které akcentují organickou jednotu mezi lidmi. Na filozofické platformě nastupuje rozkvět všech možných „dialogických“ směrů – nejen pro křesťanské myšlení, ale také pro teologii se postupně stávají důležitými takoví filozofové, jako jsou Martin Buber, Franz Rosenzweig nebo Gabriel Marcel. Nově se odkrývá Kristus jakožto ten, který působí v církvi, ve společenství – což dříve bylo sporadickým tématem teologických úvah a církevního hlásání. Objevuje se myšlenka společné odpovědnosti za církev, jejímž dobrým příkladem je rozvíjející se Katolická akce. Jedním z nejcharakterističtějších teologických směrů 30. let 20. století je koncepce církve jako Kristova těla, prožívající tehdy svou skutečnou renesanci.

Kritika koncepce Kristova těla

K eklezilogii popisující církev jako Kristovo tělo se vztahovali mimo jiné Emile Mersch, Henri de Lubac, Charles Journet, Michael Schmaus a Yves Congar. V meziválečné době tento směr výrazně dominoval v myšlení o církvi a stal se důležitou částí teologie jako takové. Objevilo se velké množství publikací týkajících se církve, což pozorní svědkové doby chápou jako věc samu o sobě dosti znepokojivou.⁶ Nejen množství knízek a článků o církvi ovšem vzbuzuje neklid teologů. Obsahy přítomné v těchto často dosti čtených dílech dostávají čím dál podivnější formu. Především jde o totalitární, organicko-biologizující tendence teologie Kristova těla. Dráždí příliš daleko jdoucí paralelismus mezi kristologic-

kými dogmaty a ekleziologií. Upozorňuje se na nebezpečí „organického“, „biologicko-organického“ nebo „romantického“ pojetí církve.⁷ Nejzřetelnější příklady takové deformace v pojetí církve pocházejí právě z období mezi válkami.⁸ Příznivci koncepce církve jako Kristova těla se lehce stávají příznivci totalitních režimů; nejprominentnějším příkladem je Karl Adam, autor populární knihy *Podstata katolicismu*.⁹ Jedním ze zdrojů úspěchu ideologie národního socialismu bylo vlastně dovedné využití emocionálního charakteru „bytí spolu“, „bytí v jednotě“, které se tolik zasloužilo o obnovu života v církvi v meziválečné době. Ačkoli v tomto bodě se magisterium církve ukázalo být dost prozíravé a už roku 1937 vydal Pius XI. dvě encykliky: 14. března *Mit brennender Sorge* (S palčivou starostí – o antikřesťanském, rasistickém charakteru národně socialistického režimu v hitlerovské Německé říši) a 18. března *Divini Redemptoris promissio* (o bezbožném komunismu), přechod od dobře znějících a pobožných představ teologů k nebezpečím spojeným s totalitarismem nebyl vůbec zjevný.

Počáteční léta pontifikátu Pia XII. byla nerušeným nadšením pro koncepci církve jako Kristova těla. Již v tomto kontextu se ale objevují kritické hlasy vedoucí k jiným, alternativním východiskům pro myšlení o církvi.

Mezi kritiky ekleziologie opěně o obraz Kristova těla je třeba zmínit Ericha Przywaru. Článek *Corpus Christi mysticum – Eine Bilanz*¹⁰ dává vynikající přehled literatury týkající se tématu a velmi precizně vypichuje slabosti této koncepce.

Bernhardt Bartmann ve svém článku *Katholische Bewegungen mit Hemmungen*¹¹ ukazuje, jak mnoho obtíží a problémů je spojených s tímto jinak „důležitým a sympatickým“ obrazem. Především je podle tohoto autora třeba tázat se na podstatu jednoty mezi Kristem a církví. Můžeme mluvit o církvi a Kristu jako o nové hypostazi, novém individuu? Jaký je vztah církve jako Kristova těla k eucharistii, Tělu Páně? Použití těch samých formulací pro popis různých skutečností naráží na množství praktických problémů a teologové vyjadřující se jazykem mystiků jen zvětšují existující zmatek v pojmech.

Oswald Holzer kritizuje autory píšíci o církvi jako o Kristově těle za to, že si pomáhají eucharistickou terminologií a připisují údům církve příliš reálnou, materiální přítomnost Krista.¹²

Podobně Johannes Beumer, autor článku *Apologetik oder Dogmatik der Kirche?*,¹³ kriticky hodnotí praxi užívání metafory Kristova těla. Jednostrannost, kterou pozoruje u tehdejších autorů, může vést k nebezpečí zaměření se jen na neviditelnou stránku církve.

Ludwig Deimel, autor knihy s titulem *Leib Christi*,¹⁴ poukazuje na problém týkající se smyslu formulací sv. Pavla popisujících církev jako Kristovo tělo a jejich nesprávné používání v ekleziologii.¹⁵ V boji proti teologickému přehánění formu-

luje Deimel čtyři body nastiňující rozšířené omyly a neporozumění, které nám dají nahlédnout do atmosféry diskuze:

1. *Je chybou pokus o dohledávání nauky o církvi jako Kristově těle ve všech knihách Nového zákona.*
2. *Není možné předpokládat, že Pavel ve svém přirovnání chápe lidské tělo tak, jak je chápáno v současné době.*
3. *Není možné pohlížet na problém jen z úhlu pohledu dějin náboženství, a zvláště spojovat zbrkle nauku o Kristově těle s gnózí.*
4. *Nepochopením je názor, že naše věda o společenství a jeho mechanismech je natolik kompletní, že je z její perspektivy možné bez rizika omylu interpretovat nauku o Kristově těle.¹⁶*

Kristovo tělo, nebo Lid Boží?

Jedním z nejdůležitějších kritických hlasů je knížka dominikána Manna Domínika Kostera s titulem *Ekklesiologie im Werden*.¹⁷ Celý přínos Kostera ekleziologii 20. století bývá často chápán jako kritika koncepce Kristova těla.¹⁸ To pochopitelně není jedinou možnou perspektivou, kterou knížka *Ekklesiologie im Werden* nabízí, ale emocionální, zjevně polemický Kosterův tón skutečně vyvolává dojem, že jde jen o zaujetí postoje vůči zastávaným koncepcím. Koster dává poznat z mnoha míst své knížky, že je rozhodný protivník a zapálený odpůrce všeho zneužívání spojeného s ekleziologií Kristova těla. Hlavním záměrem autora bylo upozornit na dva problémy, které by podle jeho zdání měly předcházet každou reflexi církve a které byly tehdejšími teology výrazně zanedbány. První problém se týká místa ekleziologie v teologii – z Kosterovy perspektivy je jeho práce pouze pokusem o nalezení základu pro ekleziologii, která by byla s to uchopit celost zkoumaného předmětu. Druhým problémem je místo jednotky v celku, tedy odpověď na otázku, jak zaručit svobodu a autonomii lidské osoby, která podléhá totalitárním a krajně individualistickým tendencím, ve struktuře, jakou je církev. Necháme-li stranou tato dvě nejdůležitější témata knihy, vydáme se ve směru recepce Kosterových myšlenek, která navždy spojila tohoto teologa s pojetím Kristova těla a Lidu Božího. Ukazuje se totiž, že právě kritika pojetí Kristova těla vede Kostera k odhalení pojmu Lidu Božího pro teologii 20. století.

Podívejme se nejprve na Kosterovu kritiku a její motivy. Jde především o postulát přechodu „od obrazu k věci samé“. „Kristovo tělo“ je v tomto kontextu pozorováno jediné jako obraz mezi mnoha jinými obrazy.¹⁹ Mýlí se ti, kteří chtějí v této metafoře vidět definici církve. Koster jde ještě dál a připisuje obrazu Kristova těla jediné christologické a soteriologické značení, a ne ekleziologické. V první řadě by šlo o spojení konkrétních věřících s Kristem, o způsob, jakým Bůh zahrnuje člověka láskou. Jestliže se však v ekleziologii příliš připoutáme k tomuto obrazu, jistě – podle Koster – upadneme do zindividualizované představy církve, kterou nazývá: *Heilspersonalismus*. Teologové, kteří rezignují na teologický, vědecký, intersubjektivně srozumitelný jazyk a pomáhají si jazykem mystiky, způsobí ještě větší zmatení a vedou k vytvoření nereflektované víry.²⁰

Jako věrný žák sv. Tomáše Akvinského považuje Koster pokusy o odvolávání se při vytváření ekleziologie Kristova těla právě na sv. Tomáše za zvláště nešťastné.²¹ Koster se ve své kritice soustředí především na metodologická nedopatření a postuluje, aby byly v procesu hledání adekvátního vymezení církve zohledněny všechny teologické zdroje a též *sensus fidei* v celém jeho bohatství.²²

Koster se projevuje jako rozhodný odpůrce všech dualismů.²³ Jedním z nebezpečí pojetí Kristova těla je podle Kosteru past dualismu, v tomto případě dualismu mezi tzv. mystickou a právní stránkou církve. Vymezení církve jako Kristova těla by totiž mělo vycházet z rozdělení na mystickou stránku církve a církev jako viditelný nástroj spasení. Takový typ pojetí vytýká Koster například ekleziologii Matthiase Josepha Scheebena.²⁴ Pojetí Scheebena skutečně leží v linii tradice vytyčené školou v Tübingen a jejím nejdůležitějším představitelem, Johannem Adamem Möhlerem: vtělení je uvedením věčných, v Bohu ukrytých tajemství do stvoření, na nichž skrze víru a křest získáváme i my podíl. Naše jednota s Kristem se stává čímsi organickým proto, aby mohla zprostředkovat život. Církve je v tomto pojetí živou jednotou údů spojených s Kristem v jedno tělo. Církve, ačkoli z vnějšku připomíná jiné lidské organizace a instituce, má uvnitř zcela jiný charakter. Analogicky k tajemství vtělení zůstává to nejdůležitější v církvi neviditelné. Již samo použití christologické terminologie na půdě ekleziologie považuje Koster za škodlivé pro teologickou jasnost.²⁵ Je možné namítnout, zda Koster nejde se svou kritikou příliš daleko: aby mohl Scheebena a jiné pokračovatele školy v Tübingen podezřívat z dualismu, nestačí pachuť způsobená přílišným akcentováním neviditelné strany církve. Nakonec i viditelnost církve je obvykle ve všech ekleziologických školách katolické teologie pedantsky zdůrazněna. Problematické je pro Kosteru samo východisko čili analogie s faktem vtělení, která dovoluje od samého počátku mluvit o dvou „stránkách“, „tvářích“ církve. Přirozeně pak bude mít teolog sklon zdůrazňovat nadpřirozené stránky církve – což

je nakonec „přirozená půda“ teologie, a to následně vede k nebezpečí přemystikováného pojetí církve jako celku. Martin Grabmann roku 1935 uvažuje: „Teologická spekulace i mystická kontemplace se v Scheebenově teologii slévají v jedno.“²⁶ A právě tato okolnost, promísení spekulace s kontemplací, je pro Kosteru nepřijatelná.

Celá ekleziologie let 1920–1943 byla ve velké míře ustavená skrze tzv. „mystický proud“ v katolické církvi.²⁷ Ostří Kosterovy kritiky je proto též obráceno proti nerefektovanému používání slova „mystický“. Jak uvažuje Koster, mnohoznačnost tohoto slova ho v podstatě dělá neužitečným pro vědeckou teologii, která má ambice stát na základech jasně definovaných pojmů a termínů.²⁸ Koster je jedním z nejlepších příkladů hlasů, které, jak soudí badatelé o dějinách ekleziologie, se okolo roku 1940 z různých stran a čím dál hlasitěji ozývají na protest proti nadměrné „fantazii a citovosti“, kterými byla katolická ekleziologie přeplněna, což se projevovalo mimo jiné v nadměrném rozšíření obrazu Kristova těla.²⁹

Koster se nespokojil s kritikou, ale, opřen o teologii sv. Tomáše, sv. Augustina a sv. Pavla³⁰ a inspirován také liturgií církve a rozvojem sociologických a právnických nauk, navrhuje označení „Lid Boží“ jakožto neadekvátnější pro popis církve.³¹ Takto tedy kritický pohled na koncepci Kristova těla vedl na počátku 40. let k znovuoobjevení pojmu Lidu Božího, který se již brzy, na i po II. vatikánském koncilu, měl stát klíčovým pro myšlení o církvi.

Encyklika *Mystici Corporis Christi*

Dvacátého devátého června 1943 vyhlásil papež Pius XII. encykliku *Mystici Corporis Christi*. Mnozí tuto encykliku chápali jako poslední potvrzení a úřední schválení směru reprezentovaného stoupenci označování církve jako Kristova těla. Ve svůj prospěch například interpretuje papežskou encykliku Karl Adam v předmluvě k 11. vydání své knihy *Podstata katolicismu*.³² Někteří badatelé vidí v encyklice krok zpět, který nebere v úvahu, nebo se dokonce staví proti novým kritickým hlasům vzneseným proti ekleziologii Kristova těla.³³ V textu encykliky se skutečně nalézají slova obrácená proti teologům, kteří „vedení neopodstatněnou obavou, chápou tuto hlubokou nauku [o mystickém Kristově těle] jako nebezpečnou“.³⁴

Encyklika Pia XII. nemůže být čtena jednostranně. Důležitým důvodem jejího sepsání byly omyly, které se dostaly do nauky o církvi. Papežská kritika se obrací především proti krajním pozicím: na jedné straně je to „mělký naturalismus“ vyplývající z „falešného racionalismu“, z druhé strany „falešný mysticismus“.³⁵ Obecná perspektiva je následující: Církev může být uchopena jako Kristovo tělo

především s ohledem na udělení milosti, která se završuje v církvi. Jde o nadpřirozený život, který je dáván věřícím v církvi. Již podtitul encykliky zní: „O mystickém těle Ježíše Krista a o našem sjednocení s Kristem v něm.“ Podtitul signalizuje výrazné christologicko-soteriologické pojetí metafory Kristova těla. O prvenství takové christologicko-soteriologické perspektivy však psali autoři kritizující koncepci Kristova těla jako definice církve. V důsledku toho pak, jako například výše zmiňovaný Koster, celkově odmítali právo nazývat církev tělem. Encyklika kritizuje omyly, hledá syntézy a nechce zaujímat krajní pozici. Srovnání církve s tělem má například za úkol zdůraznit viditelnost církve proti všelijakým mystizujícím a spiritualizujícím tendencím, tak nepříjemným například pro Kosteru. Pius XII. jasně píše, že sv. Pavel o Kristově těle píše jediné metaforicky, a nikoli doslovně.³⁶ To je také malé vítězství kritiků koncepce Kristova těla, rozvíjející se ve 30. letech. Z perspektivy desetiletí Congar dokonce stvrzuje, že encyklika *Mystici Corporis Christi* zaujala pozici v podstatě nepříliš vzdálené od kritických a ostrých tezí Kosteru. Užívaje terminologii teologie Kristova těla, Pius XII. již projevuje osobité myšlení charakteristické pro pozdější koncilní terminologii Lidu Božího, ačkoli tento pojem se v textu neobjevuje.³⁷ Zvláště důležité se ukazuje být široké užití biblických výroků v textu encykliky o církvi, což bylo také přijato II. vatikánským koncilem, který přijímá metaforický jazyk Bible a usiluje uniknout všem příliš jednoznačně znějícím tvrzením.

Rozhodně zůstává nade vši pochybnost, že východiskem Pia XII. je ekleziologie Kristova těla, což nakonec v encyklice zůstává zdůrazněno jasnými slovy – není možné najít „nic vhodnějšího, nic šlechetnějšího, nic božstějšího“ než toto pojetí katolické církve.³⁸ Z ohledu na tato slova zůstanou stoupenci chápání církve jakožto Lidu Božího až do II. vatikánského koncilu autory v jistém smyslu kontroverzními.³⁹

Zajímavá je ovšem vlastní proměna v myšlení o církvi jako o Kristově těle. Ona idea se na počátku svého rozkvětu v teologii 20. století zdála být zvláštním způsobem vhodná k tomu, aby zdůraznila ne-institucionální stránku církve. Od doby I. světové války byla tato koncepce vědomě či nevědomě užívána jako protiváha obrazu církve jakožto organizace a úřadu.⁴⁰ Zdůrazňovala totiž „vřelou“ stránku církve, její duchovní charakter a aspekt společenství. Po encyklice Pia XII. *Mystici Corporis Christi* stane koncepce Kristova těla na stráži instituce, její podoby hierarchické a viditelné. Tato encyklika se zabývala především pokusem popsat, čím je církev sama o sobě. Nakonec se obrací k svátostné struktuře církve a idea Kristova těla se tak stane příhodnou k popisu hierarchizované instituce, a to i mimo výrazný záměr autora encykliky: „Není třeba soudit, že ona řádně rozvržená, organická, jak ji nazývají, budova Kristova těla je ohraničená jen na

úrovni církevní hierarchie.⁴¹ Toto pojetí bude využíváno k jasnému vymezení hranic církve (k tělu se totiž buď náleží, nebo ne, bez žádných přechodů, které umožňuje koncepce Lidu Božího) a též k zdůraznění jedinečnosti a integrálnosti katolické církve. To, co bylo několik desetiletí dříve revolučním nápadem nového pojetí tajemství církve, se stane v době před II. vatikánským koncillem oblíbeným bodem katolických tradicionalistů. Zůstane jím vlastně dodnes. Těžko říci, zda *Mystici Corporis Christi* představuje bod obratu v rozumnění metafoře Kristova těla. Raději těží z toho, co již bylo potenciálně přítomné v tomto způsobu popisu církve. Jistě je důležitou etapou v dějinách uvažování o církvi a jasným východiskem diskuzí v době koncilu. Bádání o kontextu vzniku této encykliky a též jejího působení dovoluje mnohem jasnější zacházení s termínem Kristova těla, dodnes přítomným v hlásání církve.

Z polštiny přeložil Martin Bedřich.

POZNÁMKY:

- 1 / Srov. B. BARTMANN: „Katholische Bewegungen mit Hemmungen“. IN: *Theologie und Glaube* 28, 1936, s. 19–28.
- 2 / „Katholisch, das heißt, die Universalität des Seienden und der Seienden in der Einheit umfassend“ – M. PRIBILLA: „Die Kirche von Anbeginn“. IN: *Stimmen der Zeit* 117, 1929, s. 241nn, zde s. 241.
- 3 / Srov. J. A. JUNGmann: *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*. Regensburg 1936.
- 4 / Tamtéž: s. 60. „Zvěstovatelská teologie“ (*Verkündigungstheologie*) je též nazývána „kerygmatickou teologií“ (*kerygmatische Theologie*) – srov. KARL RAHNER: „Kerygmatische Theologie“. IN: *LThK*² 6, 1961, s. 126.
- 5 / „Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen“ – ROMANO GUARDINI: *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*. Mainz 1923, s. 1.
- 6 / Příkladné svědectví: „Za poslední desetiletí bylo o církvi řečeno víc než v celé antice a středověku dohromady. Když se o něčem moc mluví, není to nikdy dobré znamení. Zdravý se zvláště nestará o to, aby mluvil o nemocech.“ BERNARD BARTMANN: „Um die Kirche“. IN: *ThGl* 24, 1932, s. 89–93, zde s. 89;
- „Je možné připustit, že se dnes nepíše o ničem tolik jako o církvi. Ale pokud jde o metodu a obsah, též není jiného tématu, v němž by bylo tolik nejednoty mezi teologi.“ JOHANNES BRINKTRINE: „Zur Definition der Kirche“. IN: *ThGl* 33, 1941, s. 225–227, zde s. 225.
- 7 / Y. CONGAR: „Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle“. IN: A. GRILLMEIER – H. BACHT (Hrsg.): *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. III. Würzburg 1954, s. 239–268.
- 8 / K. PELZ: *Der Christ als Christus. Der Weg meines Forschens*. Berlin 1939. Srov. též: H. MÜHLEN: *Una Mystica Persona*. München–Paderborn–Wien 1968, především kapitolu: „Der ekklesiologische Mystizismus“, s. 47–51.

- 9 / KARL ADAM: *Das Wesen des Christentums* (1 vyd.). Düsseldorf 1924. Článek výrazně se pokoušející smířit ideologii národního socialismu s křesťanstvím: „Deutsches Volkstum und katholisches Christentum“. IN: ThQ 114, 1933, s. 40–63. Srov. L. SCHERZBERG: *Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus: Karl Adam als kontextueller Theologie*. Darmstadt 2001; E.-W. BÖCKENFÖRDE: *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung*. Freiburg im Breisgau 1973, s. 46–50.
- 10 / E. PRZYWARA: „*Corpus Christi mysticum* – Eine Bilanz“. IN: *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 15, 1940, s. 197–215.
- 11 / B. BARTMANN: „Katholische Bewegungen mit Hemmungen“. IN: ThGl 28, 1936, s. 19–28.
- 12 / Srov. O. HOLZER: „Christus in uns. Ein kritisches Wort zur neueren Corpus-Christi-Mysticum-Literatur“. IN: *Wissenschaft und Weisheit* 8, 1941, s. 24–35; 64–70; 93–105; 130–136.
- 13 / J. BEUMER: „Apologetik oder Dogmatik der Kirche?“ IN: ThGl 31, 1939, s. 379–391.
- 14 / L. DEIMEL: *Leib Christi. Sinn und Grenzen einer Deutung des innerkirchlichen Lebens*. Freiburg im Breisgau 1940.
- 15 / Srov. tamtéž: s. VII.
- 16 / Tamtéž: s. 2–5.
- 17 / M. D. KOSTER: *Ekklesiologie im Werden*. Paderborn 1940; přetištěno IN: M. D. KOSTER: *Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien*. H.-D. LANGER – H. PESCH (eds.). Mainz 1971, s. 195–272.
- 18 / Srov. M. KELLER: „*Volk Gottes*“ als Kirchenbegriff. Zürich–Einsiedeln–Köln 1970, s. 131–134.
- 19 / Srov. O. H. PESCH: *Das zweite Vatikanische Konzil*. Würzburg 2001, s. 176.
- 20 / Srov. M. D. KOSTER: *Ekklesiologie im Werden*, s. 118.
- 21 / Koster přímo vyjmenovává tři práce, v nichž je podle jeho názoru ekleziologie Kristova těla nesprávně založena na interpretaci díla sv. Tomáše: J. GEISELMANN: „Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin“. IN: ThQ 107, 1926 s. 198–222; 108, 1927, s. 233–255; Th. KÄPPELI: *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi Mysticum*. Paderborn 1931; E. MERSCH: *Le corps mystique du Christ*. Löwen 1933 (M. D. KOSTER: *Ekklesiologie im Werden*, s. 43).
- 22 / Tamtéž: s. 15.
- 23 / Srov. R. M. SCHMITZ: *Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi*. St. Ottilien 1991, s. 192–193.
- 24 / Srov. M. D. KOSTER: *Ekklesiologie im Werden*, s. 32–33. Matthias Joseph Scheeben (1835–1888) je autorem *Katholische Dogmatik*, 1 vyd. Freiburg im Breisgau 1873–1887. Ve vztahu k Scheebenovu dílu je třeba mluvit raději o určitých elementech ekleziologie, neboť z důvodu své předčasné smrti nenapsal žádný samostatný traktát o církvi.
- 25 / Mnohem později se tomuto tématu věnuje Congar ve svém článku: „Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle“. IN: ALOIS GRILLMEIER – HEINRICH BACHT (eds.): *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. III. Würzburg 1954, s. 239–268.
- 26 / M. GRABMANN: „Scheebens Auffassung vom Wesen und Wert der theologischen Wissenschaft“. IN: Matthias Joseph Scheeben. *Der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft*. Mainz 1935, s. 55–108, zde s. 99.
- 27 / Ekleziologický směr „Kristova těla“ by byl v tomto pojetí jistým zvláštním případem širší my-

- stické tendence v církvi. Takovým způsobem pojednává tuto otázku B. BARTMANN: „Katholische Bewegungen mit Hemmungen“. IN: ThGl 28, 1936, s. 19–28.
- 28 / M. D. KOSTER: *Ekklesiologie im Werden*, s. 34–36.
- 29 / Srov. U. VALESKE: *Votum Ecclesiae*. München 1962, s. 199–201.
- 30 / Při psaní *Ekklesiologie im Werden* Koster nemohl znát knížku belgického teologa LOUISA CERFAUX *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*. Paris 1942. Cerfaux, vycházející z exegeze listů sv. Pavla, se stal hlavním spojencem Koster v boji o teologické docenění pojmu Lid Boží. Závěry obou prací jsou velmi podobné, odborná exegeze Cerfauxa vydatně pomohla v upevnění nově objevené ekleziologické kategorie a potvrdila často trochu chaotické intuice Koster.
- 31 / Srov. P. NAPIWODZKI: „Od krytyki pojęcia Ciała Chrystusa do pojęcia Ludu Bożego“. IN: *Studia Theologica Varsoviensia* 45, 2007, nr 2, s. 51–77.
- 32 / Srov. K. ADAM: *Das Wesen des Katholizismus*. Düsseldorf 1946, s. 7.
- 33 / Srov. U. VALESKE: *Votum Ecclesiae...*, s. 231–232 ; D. C. LIALINE: Une étape en ecclésiologie. Réflexions sur l'encyclique *Mystici Corporis*.“ IN: *Irénikon* 19, 1946, s. 129–152, 283–317; 20, 1947, s. 34–54, zde s. 53.
- 34 / „Haec autem contraria sibi que invicem adversantia ac falsa commenta id efficiunt, ut quidam iani quodam timore perculsi, altiorum eiusmodi doctrinam utpote periculosum quidam considerent, atque adeo ab ea tamquam a pulchro, sed prohibito Paradisi pomo abhorreant.“ (*Mystici Corporis Christi*, 11)
- 35 / Srov. H. MÜHLEN: *Una Mystica Persona*, s. 44–51.
- 36 / Srov. *Mystici Corporis Christi*, 73.
- 37 / Srov. Y. CONGAR: „D'une «Ecclésiologie en gestation» à Lumen Gentium Chap. I et II“. IN: O. H. PESCH – H.-D. LANGER (eds.): *Kirche im Wachstum des Glaubens. Festgabe Mannes Dominikus Koster zum siebzigsten Geburtstag*. Freiburg, Schweiz 1971, s. 366–377.
- 38 / „Iamvero ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam – quae sancta, catholica, apostolica Romana Ecclesia est – nihil nobilius, nihil praestantius, nihil denique divinius invenitur sententia illa, qua eadem nuncupatur ‚mysticum Iesu Christi Corpus‘.“ (*Mystici Corporis Christi*, 12)
- 39 / Srov. PAUL ENGELHARDT: „Dominikanische Gestalten: Mannes Dominikus Koster OP“. IN: *Wort und Antwort* 36, 1995, s. 134–137.
- 40 / Srov. E. PRZYWARA: „Corpus Christi mysticum – Eine Bilanz“ ..., s. 197–215, zde s. 197.
- 41 / *Mystici Corporis Christi*, 15.

Dr. Piotr Napiwodzki OP (* 1972) studoval ve Varšavě, Krakově a Fribourgu (Švýcarsko), kde roku 2005 obhájil doktorát z ekleziologie. Je autorem monografie *Eine Ekklesiologie im Werden: Mannes Dominikus Koster und sein Beitrag zum theologischen Verständnis der Kirche* (2006). Přednáší dogmatickou teologii a v současné době je rektorem Filozoficko-teologického kolegia dominikánů v Krakově.





Tomáš Petráček

Papež Pius XII. a biblická otázka Geneze a poselství encykliky *Divino afflante Spiritu*

Papež Pius XII. má ve veřejném mínění celou řadu obrazů. Ve své době patřil mezi nejrespektovanější osobnosti světa, po pomlouvačné a nespravedlivé kampani financované sovětskou tajnou službou však postupně převážila uměle vytvořená prezentace Pia XII. jako latentního antisemity, který mlčí k deportacím Židů, až po naprosto absurdní konstrukci jakéhosi „ideologa holocaustu“. Jak ukazuje seriózní historické bádání, taková obvinění nejsou na místě. Toto číslo revue *Salve* si klade za cíl ukázat všestrannější obraz pontifa, jehož 50. výročí zesnutí si letos připomínáme. Náš příspěvek chce představit zásadní význam encykliky, vydané uprostřed jednoho z nejtemnějších období světových dějin – v roce 1943 – k otázce studia Bible v katolické církvi. Pius XII. měl odvahu učinit potřebné kroky a svým rozhodnutím otevřít novou epochu dějin katolické biblistiky tím, že přistoupil na principy, které umlčená progresivní katolická exegeze prosazovala již o čtyřicet let dříve.¹

Průlomový charakter „encykliky osvoboditelky“, jak ji označil např. toulouský arcibiskup kardinál Saliège, s příznačným názvem *Divino afflante Spiritu* lze snadno doložit již dobovými hodnoceními současníků. Pro historika Auberta znamená encyklika konec „období temna“ katolické exegeze.² Je nazývána jedním z největších počinů Pia XII. v oblasti učení církve, „magna charta moderního biblického studia v katolické církvi“,³ které „bylo ochromeno od odsouzení modernismu Piem X. roku 1907“.⁴ Pro současníky představuje „doušek čerstvého vzduchu, ozon po rozptýlení mračen. Úspěch dlouhého a namáhavého díla, který vás naplňuje nadšením a radostným vděkem, taková je encyklika *Divino afflante Spiritu* věnovaná studiu Bible“.⁵ Encyklika *Divino afflante Spiritu* (dále zkráceně DAS) představuje významnou kapitolu v dějinách katolické exegeze, v komplikovaném a bolestném procesu osvojení si a „pokřtění“ moderních vědeckých metod ve službách výkladu Bible v církvi. Nebudeme se zabývat přímo problémy, které tento proces provázely a které jsme se snažili vylicít v předchozích pracích, na které laskavého čtenáře odkazujeme.⁶ Po stručném úvodu se budeme zabývat cestou, která vedla ke vzniku DAS, a analýzou těch prvků, kterými si encyklika vysloužila svůj přídomek „průlomová“.

Na cestě k *Divino afflante Spiritu*

Encyklika DAS je vydána k 50. výročí své předchůdkyně, první encykliky speciálně určené pro studium Písma svatého, která odráží konflikt, který v 19. století nastal. Jak smířit nové objevy přírodních a historických věd o stáří Země či postupném formování biblických zákonů s výpověďmi Písma sv., pokud jsou příliš doslovně, literně chápány? Jak vysvětlit skutečnost, že podle nových metod historicko-kritické povahy zjevně nemůže být autorem knih *Kazatel* či *Velepísně* král Šalomoun, ale výrazně mladší anonymní svatopisec? Co to znamená pro autenticitu, inspirovanost a věrohodnost biblického poselství? Dne 18. listopadu 1893 vydal Lev XIII. první encykliku speciálně věnovanou studiu Bible v katolické církvi *Providentissimus Deus*. Narůstajícímu tlaku na odsouzení progresivních exegetů se papež rozhodl odpovědět převážně pozitivním formulováním cílů a metod katolických biblistů. Smyslem jejich úsilí má být „zachování učení o neomylnosti Písma a hledání nových řešení pomocí exegeze zároveň tradiční a progresivní“. Přes svůj celkově spíše brzdicí charakter poskytovala encyklika prostor i pro představitele moderní vědecké exegeze, vybízí k využívání nových objevů a metod, lingvistiky, osvojení biblických jazyků a celkovému prohloubení studia Bible v církvi. Lev XIII. podporoval progresivní biblisty typu dominikána J.-M. Lagrange (1855–1938), kteří používali moderní metody práce s biblickým textem a snažili se je dát do služeb výkladu Bible v církvi. Toto krátké, byť velmi intenzivní období rozkvětu moderní vědecké biblistiky trvá do roku 1903, kdy u určujících mužů římské kurie převáží názor, že tato nová škola katolické exegeze zachází příliš daleko, ohrožuje věrohodnost a neomylnost Písma sv. a představuje nežádoucí kompromis s duchem moderní vědy.

Situace katolické exegeze v 1. polovině 20. století byla tedy důkladně zablokována dekrety Papežské biblické komise (dále PBK)⁷ z let 1905–1914 a disciplinárními zásahy, které postihly vědecky pracující a kriticky myslící exegety v řadách diecézního a řeholního kléru. Nejen PBK, ale oficiální linii katolické exegeze jako celek ovládli tradicionalisté, jakými byli kardinálové Vives y Tuto⁸ či Van Rossum⁹ a biblisté jako Leopold Fonck.¹⁰ Posledně jmenovaného papež jmenoval v roce 1909 ředitelem teprve tehdy založeného Papežského biblického institutu (dále PBI)¹¹ v Římě. Fonck se během jeho pontifikátu stal postupně „takřka všemocným, přesvědčeným o své výlučné pravověrnosti, a neustále se dovolával vůle papeže jako její pověřený vykonavatel“.¹² S krátkým přerušením během válečných let 1915–1919, která strávil v exilu ve Švýcarsku, stál Fonck až do roku 1929 v čele římského PBI a tvrdou rukou bránil jakémukoliv vývoji v katolické

biblické vědě. Výuka exegeze v římských seminářích a řádových akademiích byla svěřena výhradně konzervativním exegetům.

Dekrety PBK v letech 1905–1910 ve formě tzv. „odpovědí“ odmítly přijmout řadu zjištění moderní vědecké exegeze v oblasti studia Starého zákona. Např. v červnu 1906 komise popřela, že by argumenty snesené historickou kritikou stačily k zpochybnění Mojžíšova autorství *Pentateuchu*. Vyloučila možnost, že by tyto biblické knihy neměly za autora Mojžíše a že by byly sestaveny na základě pramenů z velké části mladších než Mojžíš. Pouze připustila teorii Mojžíšových „sekretářů“, kterým svěřil fyzické zapsání díla, možnost, že Mojžíš sám využil starší tradice a prameny ústní i písemné, a existenci pozdějších glos, dodatků a komentářů. Rozhodnutí z června 1908 odmítlo myšlenku, že by druhou část knihy *Izajáš* (Iz 40–66) napsal neznámý mladší prorok, odlišný od proroka Izajáše. V dekretu o historickém charakteru prvních tří kapitol *Genesis* z června 1909 komise zamítla exegetické systémy, které popírají doslovný a historický výklad těchto kapitol. Jejich zásadní skutečností je podle komise nutné vykládat v doslovném a historickém smyslu. Jediné zmírnění spočívalo v uznání, že úplně a naprosto vše, zvláště pak vyložené antropomorfní a metaforické obraty, není nutné vždy vykládat zcela doslovně.

Jejich dodržování bylo závazně stanoveno. Ačkoliv dekrety měly spíše disciplinární charakter, museli je katoličtí exegeti respektovat. Jejich platnost byla potvrzena konstitucí *Deus scientiarum Dominus* z roku 1931, která při výuce biblických oborů na katolických univerzitách a kněžských seminářích předepisovala tyto dekrety jako vůdčí a závazné. I diplomaticky formulovaná bilance činnosti prvních padesáti let PBK z pera kardinála Ratzingera říká: „Je pravda, že učitelský úřad zmíněnými rozhodnutími nepřiměřeně rozšířil oblast jistot, za něž víra může ručit. Je tedy pravda, že tím byla ořesena věrohodnost učitelského úřadu a nepřiměřeně zúžen potřebný prostor pro exegetické bádání a tázání.“¹³ Hodnocení mnichovského profesora Friese je formulováno méně diplomaticky a konstatuje, že se všechna uvedená rozhodnutí prokázala jako neudržitelná. Měla za následek triumf „reakcionářského konzervatismu“, který ležel jako stín nad celou katolickou biblistikou 1. poloviny 20. století.¹⁴ Nikdo se při přednáškách a publikaci nechtěl pouštět do obtížných otázek biblické exegeze, tvůrčí aktivita se omezila na lingvistické a další pomocné obory, jako byla archeologie či orientalistika.

Ani pontifikát Benedikta XV. na tom nezměnil mnoho, protože většinu klíčových postů na římských kongregacích a v PBK podrželi stejní lidé, kteří nepřáli rozvoji kritické, vědecké exegeze. Očekávaná encyklika k výročí 1 500 let od smrti sv. Jeronýma byla zpracována Fonckem a jeho lidmi. Hlavním cílem v ožehavých otázkách bylo vyjasnit výklad některých pasáží starších papežských dokumentů,

především z encykliky *Providentissimus*, o něž se mohli opírat progresivní exegeti. Autoři encykliky *Spiritus Paraclitus* z roku 1920 rezolutně zamítli rozlišování „zásadních neboli náboženských pravd“, na které by se vztahovala inspirace a neomylnost biblického textu, a na „světské prvky“. Odmítnut byl názor, že by dějepisné knihy Starého zákona nespočívaly na absolutní, objektivní pravdě při líčení historických událostí a že by svatopisec mohl vykládat události podle lidového podání. Vyprávění jako Jonáš a Ninive či Lotova žena, to vše si nárokuje stejný typ „absolutní a historické“ pravdivosti. V encyklice se dokonce přímo kritizují katoličtí badatelé a profesori, kteří sice využívají moderní metody a pomocné vědecké disciplíny pro řešení problémů s výkladem inspirovaného textu, ale nezohledňují přitom předpisy přijaté v době jeho předchůdce Pia X. a odkazují na starší předpisy z doby Lva XIII. Obsahuje rovněž explicitní odsouzení teorie literárních druhů (*genera quaedam litterarum*) jako jednoho z nástrojů, kterým se někteří pokoušejí podlomit autoritu inspirovaných knih.¹⁵ Jak konstatuje i opatrný Beumer, encyklika obsahuje celou řadu odsouzení, které lze stěží sloučit i s tehdejšími stavem poznání.¹⁶

Další léta nepřinesla nic nového ze strany církevního magisteria, jen několik dalších disciplinárních trestů pro exegety, kteří se odvážili vykročit na nové cesty. Celá 20. a ještě 30. léta připomínají pohyb po minovém poli, kdy nejen progresivní, ale i „středoví“ exegeti testují ostražitost kontrolních orgánů. V roce 1920 je pokárán abbé Touzard za své přitom velmi opatrně formulované úvahy o Mojžíšově autorství *Pentateuchu*. V prosinci 1923 byl uveden na *Index Manuel biblique*, který v řadě reedicí a překladů používaly generace studentů teologie. Jeho autor, umírněný a proslulý Fulcran Vigouroux,¹⁷ byl přitom jedním ze symbolů obnovy katolické biblistiky a prvním sekretářem PBK od jejího založení v roce 1902. Jeho spolupracovník Auguste Brassac musel na pokyn kardinála Merryho del Val okamžitě a natrvalo opustit jakékoliv vyučování. Opatření působilo jako disciplinární zásah i proti velmi umírněné, ale přesto nikoliv výhradně konzervativní exegezi. V roce 1929 je na *Index* odsouzena studie Louise Dennefelda o mesianismu. V roce 1932 zasáhne Posv. oficiem proti Hubertu Junkerovi a jeho spisu *Die biblische Urgeschichte*. To vše ukazuje, v jaké tíživé atmosféře podezřívání, hrozeb a trestů museli v meziválečné době katoličtí biblisté působit.

Přes vynucené mlčení katolické progresivní exegeze se vývoj biblické vědy nezastavil. Právě meziválečná doba doznala obrovského množství archeologických objevů včetně nálezů dosud neznámých rukopisů, které naprosto proměnily vnímání historicko-kulturního prostředí, v němž vznikaly jednotlivé biblické knihy. Také metodologicky se exegeze rozvíjela do nových oborů. Na řadě katolických vysokých škol se nadále a navzdory oficiálním zákazům pokračovalo ve formo-

vání nové generace vědecky pracujících biblistů. Proslulá Jeruzalémská biblická škola pod vedením Lagrange a jeho žáků není zdaleka jediná, patří sem také některé fakulty v Německu, švýcarský Fribourg, Katolický institut v Lyonu či belgická Lovaň, kde Lucien Cerfaux¹⁸ ve 30. letech začíná aplikovat jednu z nových metod (*Formgeschichte*), zbavenou některých nepřijatelných premis, na studium Nového zákona. Jeho spis *Teologie církve podle svatého Pavla* (1942) bude patřit mezi nejvýznamnější události těsně před vydáním encykliky DAS.¹⁹

Na počátku 30. let také vymírá generace antimodernistických jestřábů v římské kurii. Činnost PBK prakticky vyhasíná – nejenže už nevydává nové dekrety, ale postupně není již ani usnášeníschopná. Ve 30. letech tak může dojít k personální obnově, při níž dostanou příležitost Lagrangeovi žáci a vůbec v moderní exegezi vzdělaní a církvi naprosto oddaní lidé, kteří chápou, co je třeba udělat. Cesta ke změně přesto nebyla jednoduchá, a už vůbec ne samozřejmá. Novým státním sekretářem se počátkem 30. let stal právě kardinál Eugenio Pacelli, který působil jako nuncius v Německu a seznámil se s poměry v biblické vědě, jeho poradcem pro biblické otázky byl již od 20. let jezuita a budoucí kardinál Bea.²⁰ První známkou možného tání bylo, když papež Pius XI. v roce 1935 povolil, aby se jezuita Bea jako rektor PBI poprvé zúčastnil kongresu protestantských biblistů v Göttingen.

Jeden ze zakladatelů a symbolických postav katolické progresivní exegeze počátku století M.-J. Lagrange téhož roku 1935 oslavil své 80. narozeniny v Jeruzalémě. Ani po 30 letech stagnace Lagrange neztrácí naději na zásadní průlom. Již o rok dříve píše svému dávnému spolupracovníku, jezuitovi Albertu Condaminovi²¹ tato slova: „Je stále velice obtížné uveřejnit nějakou studii o Starém zákoně... Vy jste měl více odolnosti, doufaje *in spem contra spem*. Všechno záleží na osobě. Bude-li Bůh chtít, k pokroku biblické vědy dojde nanejvýš hladce, tak jako na konci vlády Lva XIII.“²² K osmdesátinám mu dva z jeho žáků – Jean Guittou a profesor biblistiky v Lyonu abbé Joseph Chaine²³ – připravili sborník prací o jeho myšlení a díle.²⁴ Ačkoliv předmluvu napsal sám kardinál Achille Liénart, přece si Lagrange ještě v roce 1935 kladl otázku, zda bude moci kniha vyjít a zda nemůže uškodit Jeruzalémské škole.²⁵ Do této doby patří poslední pokus o vydání zapovězeného Lagrangeova komentáře ke knize *Genesis*, který již 30 let čekal na vydání a který stále dopracovával a doplňoval. Ale ani tentokrát nebylo vydání schváleno, stejně jako bylo zamítnuto svolení k jeho dvěma dalším textům.

V otázce autorství a přijetí encykliky DAS hraje významnou roli Fonckův nástupce na postu rektora PBI v letech 1930–1949 a pozdější kardinál Bea. Ten sice osobně pokračoval v původní linii tradicionalistické exegeze 19. století, ale

vystříhal se projevů nepřátelství vůči Jeruzalémské biblické škole. V roce 1934 při své cestě do Jeruzaléma navštívil stárnoucího Lagrange, ale oba učenci se přes vzájemný respekt nemohli shodnout na správné interpretaci knihy *Genesis*.²⁶ Sám Lagrange tehdejší působení ředitele PBI nehodnotí pozitivně, neboť označení „důstojný nástupce Fonckův“ z jeho pera rozhodně není míněno jako pochvala.²⁷ Beova práce o *Pentateuchu* z roku 1928 má striktně konzervativní charakter, což sám autor později obhajoval respektem k církevnímu postoji. Bea byl sice konzervativní, ale jako biblista se vyvíjel, dokázal vyhodnotit situaci a uznat oprávněnost některých nových metod a naopak neudržitelnost řady dekretů PBK. Jeho dlouho převažující tradicionalismus vysvětluje jeho životopisec Schmidt typem vzdělání a formací a také okolností, že před vydáním DAS se prostě nedalo psát jinak.²⁸

Především se pod Beovým vedením měnil samotný PBI, jehož badatelé se po počáteční averzi vůči historicko-kritické metodě a jejímu symbolu v podobě Jeruzalémské biblické školy pod tlakem vědeckého vývoje a vlastního bádání začínají odklánět od negativistického přístupu zakladatelské generace. Jedním z řady mladých jezuitských učenců, kteří se již naplno věnují moderní vědecké exegezi, je brilantní biblista a armenista Stanislav Lyonnet (1902–1986), který se otevřeně hlásí k Lagrangeovi, a přesto je povolán přednášet na PBI nejprve armenštinu a gruzínštinu a je později jmenován profesorem Nového zákona. Celá řada jezuitských badatelů začala principy progresivní exegeze aktivně prosazovat v katolickém prostředí. Za všechny alespoň jedno jméno: P. Joseph Bonsirven SJ (1880–1958) nejprve působil jako profesor exegeze Nového zákona v Albi pod ochranou proslulého „arcibiskupa modernistů“ Mignota,²⁹ musel nicméně opustit vyučování. Roku 1919 vstoupil do jezuitského řádu, kde však měl zákaz vyučování exegeze až do roku 1928, kdy byl pro nedostatek profesorů znovu pověřen výukou postupně v Enghien, Lyonu a nakonec na PBI v Římě. Jeho práce o židovském pozadí Nového zákona v mnohém inspirované Lagrangem se stanou klasickými.

I na jiné významné posty přicházeli noví lidé, z části přímo Lagrangeovi žáci jako belgický dominikán a vynikající biblista Jacques Vosté, který se stal v roce 1939 sekretářem PBK.³⁰ Ten nepostrádal ani diplomatické schopnosti, když připomíná otcům Jeruzalémské školy nezbytnosti autocenzury, ani odvahu, což prokazuje jeho spis o inspiraci z roku 1932, kde pojmenoval přístup tradicionalistů jako „biblický dokétismus“, který nezohledňuje či popírá lidskou stránku Bible.³¹ Situace se zdála ještě příznivější, neboť Lagrangeův žák z let 1904–1905 a přítel Eugène Tisserant byl jmenován nejprve v roce 1932 členem PBK, v červnu 1936 kardinálem a roku 1938 přímo prezidentem PBK. Abbé Tisserant³² byl brilantní

orientalista, kterého poutalo již od roku 1909, kdy přijel studovat rukopisy do Ambrosiany, blízké přátelství s Achillem Rattim, papežem Piem XI.³³ Po zvolení papežem jmenoval Pius XI. Tisseranta postupně konzultorem několika římských kongregací, podprefektem Vatikánské knihovny, kardinálem (na biskupa ho vysvětil sám státní sekretář Pacelli 25. 7. 1937), sekretářem kongregace pro východní církve a konečně prezidentem PBK. Krátce po svém jmenování shrnul Tisserant svoji představu o jejím poslání: „Biblická komise by měla být schopna hrát pozitivní roli ve snaze zlepšit úroveň katolické biblistiky.“³⁴ Jinými slovy, komise, která dosud hrála roli výhradně negativní a regulovala vývoj biblické vědy jen formou zákazů a represí, se měla vrátit ke svému původnímu poslání, jak ho zamýšlel Lev XIII.

Guittonovo memorandum a příprava encykliky

Po neúspěchu pokusu o vydání Lagrangeova komentáře ke knize *Genesis* požádal Tisserant mladého katolického laika a významného francouzského učenice Jeana Guittona,³⁵ aby připravil memorandum o stavu katolické biblické vědy ve Francii. Protože oba věděli, že papež Pius XI. – původní profesí archivář a historik – velmi oceňuje mínění kompetentních laiků, nechali dokument podepsat osmi „nesmrtelným“ (členům Académie française).³⁶ Důvěrný dokument z října 1936³⁷ upozorňuje na osudové dilema vzdělaných katolických laiků, jejichž víra a oddanost církvi je kvůli nekompetentním rozhodnutím PBK vystavena těžké zkoušce, neboť nemohou být zároveň poctivými katolíky (ve smyslu vnitřního souhlasu s aktuálním učením církve ve všech otázkách) a přitom zůstat poctivými učiteli, věrní kritickému myšlení.³⁸

Dle Guittonova memoranda disciplinární dekrety takřka úplně podvázaly rozvoj katolické biblistiky, především studium Starého zákona, takže už 35 let nevznikají vědecky hodnotné nové práce, a pokud se protestanti pracím katolických autorů nevysmívají jako v 19. století, tak nyní rádi zdůrazňují jejich nevolnost. Katolická biblistika nemůže mít respekt v nekatolickém prostředí, je-li nucena proti zřejmé a nesporné evidenci lpět na jediném autoru knihy *Izajáš*. Katoličtí exegeti by dokázali obhájit církevní výklad Písma, ale mají zakázáno promluvit a užívat nástroje kritického myšlení. V takových podmínkách se mnoho nadějných a schopných katolíků odmítlo věnovat tak náročnému oboru, neboť neviděli možnost jak smířit poslušnost určitým rozhodnutím církevních autorit a závazný respekt k pravdě. Nejde zdaleka jen o rozvoj biblické vědy, ve Francii se každý týden objevují útoky na náboženství z vědeckých pozic a tisícům kněží a laických katechetů schází účinné nástroje obrany. Dojem, že křesťanství je vy-

vraceno kritickým myšlením, se šíří a mnohé připravil o víru, a přitom je možné zjednat relativně snadno nápravu.

Kvůli své formaci je klérus jako celek nepřipraven na nové výzvy, na dotazy laiků odpovídá jen odkazem na autoritu, nebo se pohoršuje nad tím, že se tak někdo vůbec odvažuje myslet. Kněží už z toho důvodu neplatí za služebníky pravdy, ale za obřadníky, kteří lidem vnucují své náboženství, aniž by byli schopni vysvětlit proč. Lékaři, učitelé a inženýři mají právo na duchovní, kteří Písmu sv. rozumějí a dokážou je odkázat na příslušnou literaturu. Řada kněží sice pochopila výhodu kritických metod a dokáže je s prospěchem užívat a postupně předávat laikům, ale to vše mohou dělat pouze soukromě, zatímco na veřejnosti jsou nuceni mlčet, nebo podporovat neudržitelná stanoviska.

Kvůli atmosféře strachu dnes nikdo nepřednáší a nepíše např. o knize *Daniel* nebo 2. knize *Makabejských*. Z nezdravého modernismu jsou obviňováni autoři, kteří patří k jeho nejdůležitějším protivníkům, neboť kdyby je církev nechala pracovat a následovala, skutečný modernismus by záhy skončil. Disciplinární rozhodnutí PBK postrádají vědeckou argumentaci, jejich cílem není definovat víru, ale upravovat katolickou výuku, a proto nejsou neomylná, ale otevřená budoucím opravám, zpřesněním a rozšířením. PBK by měla nechat katolickým učencům více svobodného prostoru ke zkoumání původu, datace, autorství a kompozice posvátných knih. Bez uplatnění kritických a historických metod se bude apologetika a teologie stále točit v bludném kruhu. Na počátku století církev právem odsoudila řešení, která zastával modernismus. Ale samotný problém zůstal a od té doby ještě narostl. Nyní je třeba od represe urychleně přejít k pozitivnímu a odvážnému hledání řešení.

Možná ještě důležitější než samotné memorandum bylo setkání jeho autora s představitelem římské kurie. Guitton a abbé Chaine se na konci prosince 1937 setkali přímo se státním sekretářem, kardinálem Pacellim. Ten během audience znenadání položil přímou otázku: „Otče, odpovězte mi, ale ve vši upřímnosti, jak hodnotí francouzští učenci na vašich fakultách a akademiích naše římské (exegetické) metody, a především jakou váhu přikládají dekretům Biblické komise?“ Chaine odpověděl naprosto otevřeně: „Vaše Eminence, ve Francii se jim nepřikládá naprosto žádná hodnota.“ Kardinál pevně sevřel rty, chladně skončil audienci a příslibil sdělit výsledky jednání papeži. Podle Guittona se vážně nemocný papež Pius XI. již nehodlal problémem zabývat a důvěrně sdělil kardinálu Tisserantovi: „Tato biblická otázka je hrozivá, přenechám ji svému nástupci.“³⁹

Na přelomu 30. a 40. let máme v Římě všechny klíčové aktéry přípravy a vydání encykliky DAS. Kardinála Pacelliho, který se v roce 1939 stane papežem Piem XII., jenž si je vědom závažnosti otázky a je odhodlán obnovit autoritu římského ma-

gisteria. Sám kardinál Pacelli je členem PBK od roku 1932 až do své volby papežem v roce 1939. Jeho klíčovým poradcem a důvěrníkem je německý jezuita a ředitel PBI Bea. A konečně zde máme dva muže, jimž nanejvýš pravděpodobně připadá hlavní autorství encykliky, dva významné biblisty, muže církve a muže vědy, kardinála Tisseranta, předsedu PBK, a jejího tajemníka Jacquesa Vostéa OP.

Otázku autorství textu encykliky bude definitivně možno rozřešit až po studiu archivních pramenů k samotné přípravě a redakci textu, které jsou zatím odborné veřejnosti nedostupné. Zatímco o podílu obou frankofonních učenců není pochyb, nejasná je role, kterou hrál Augustin Bea. Ačkoliv se mu tradičně přikládá spoluautorství, či dokonce hlavní autorství,⁴⁰ zřejmě byl jeho podíl na formulování textu menší. Spolupráce s Vostém je velmi pravděpodobná, ale spíše ve finální fázi hledání optimálních formulací. Encyklika nicméně není jen samotný text, ale zahrnuje také celý proces své přípravy, vypracování a také prosazení a přijetí. Tady hrál Bea spolu s Tisserantem klíčovou roli těch, kdo papeže Pia XII. přesvědčili o nutnosti tak radikální změny kurzu. Právem lze tedy označit encykliku za společné dílo trojice Vosté, Tisserant, Bea. I na základě obsahové analýzy lze určit rozdělení práce, kterou odvedli takto: Vosté jako hlavní autor a redaktor textu, Tisserant a Bea jako spolutoři, doplňovatelé a podporovatelé. Všichni tři ji konečně považovali za „svou“.⁴¹

Samotnou poslední pohnutkou pro její vydání je incident s italským knězem jménem Dolindo Ruotolo.⁴² Ten pod pseudonymem Dain Cohenel v letech 1930–1939 vydával a po celé Itálii šířil své svérázné rozjímavé „biblické komentáře“. Autor nedbal vlastního, literárního smyslu textu, stavěl na naprosto nevědecké a pochybné etymologii hebrejských jmen, a protože se dopouštěl závažných omylů také v dogmatické oblasti, byl jeho spis 20. listopadu 1940 uveden na Index. Ruotolo se sice podrobil rozhodnutí, ale zareagoval protiútokem a v květnu 1941 anonymně vydal padesátistránkovou brožuru proti moderní exegezi, která podle něj představuje velké nebezpečí pro církev a duše. Obviňuje některé italské biblisty z naturalismu a modernismu, PBI je mu semeništem historicko-kritické metody, která je profanací, ba přímo svatokrádeží slova Božího. Pro správnou katolickou exegezi stačí *Vulgáta* a meditace jejího textu. Jednalo se o závažná obvinění, která se šířila v církvi, a bylo nutné na ně reagovat.

Přímým předchůdcem encykliky se tedy stal list PBK italským biskupům z 20. srpna 1941. V něm se zdůrazňuje priorita literárního smyslu, na kterém musí stavět smysl duchovní či alegorický. V otázce *Vulgáty* se konstatuje, že se v jejím případě jedná o autenticitu juridickou, nikoliv kritickou. Skutečným slovem Božím je text původní a každý překlad, včetně *Vulgáty*, je pouze ohlasem slova Božího

podle věrnosti původnímu textu. Už proto je naprosto nutná solidní a vědecká textová kritika, která usiluje o jeho poznání. K tomu, aby byl poznán literární smysl, je naprosto nutná znalost biblických jazyků a všech ostatních biblických disciplín, které napomáhají k lepšímu porozumění textu.⁴³ Právě tyto myšlenky najdeme také v encyklice. Je to po dlouhé době nečinnosti PBK její první důležité rozhodnutí, navíc schválené 16. srpna přímo Piem XII.,⁴⁴ a je pod ním poprvé podepsán právě Vosté jako sekretář PBK. Jako doklad svého zájmu o vývoj katolické exegeze jmenoval papež šest nových konzultorů, mezi kterými najdeme tak známé protagonisty progresivní biblistiky, jakými byli Bernard Allo OP z Fribourg a Lucien Cerfaux z Lovaně.

Klíčové prvky encykliky *Divino afflante Spiritu*

Na svém začátku provádí encyklika opatrnou bilanci, jakési stručné zhodnocení uplynulých padesáti let. Konstatuje obrovský rozvoj poznání historického kontextu Bible, četné archeologické objevy, nálezy nových manuskriptů a svitků. Po padesáti letech od vydání encykliky *Providentissimus Deus* je třeba znovu zhodnotit situaci a katolickým biblistům zadat nové úkoly. Formulace jsou voleny obezřetně a diplomaticky: Jak už u tohoto typu dokumentů bývá, dochází k revizi starších rozhodnutí a postojů, vždy s maximálním ohledem na jejich vydavatele. Někdy bývá nejdůležitější částí to, co dokument jen naznačí, nebo dokonce „úmyslně“ nevysloví, neodsoudí. Budeme na prvním místě sledovat dobovou recepci encykliky v českém komentáři Jana Merella,⁴⁵ který byl bezvýhradně oddaným synem katolické církve, vzdělaným a inteligentním exegetou s evropským rozhledem, citlivě si všímajícím nuancí a nevyřčených věcí. Jako doplnění použijeme další soudobá vydání encykliky s komentářem.⁴⁶

První zásadní změnou je jednoznačný příklon k původnímu textu a původním jazykům Bible – vždyť ještě encyklika *Providentissimus Deus* (1893) žádá, aby se za základ exegeze brala *Vulgáta* s přihlédnutím k původním textům. Konzervativní exegeti dlouho zpochybňovali nutnost práce s původním textem a důležitost znalosti biblických a příbuzných jazyků a rovněž nezbytnost textové kritiky. Podle nich znamená pracovat textově kriticky s Biblí snižovat ji na pouhou lidskou knihu, což zavání naturalismem a modernismem. Těm všem DAS odpovídá jednoznačnými slovy: „proto nechť exegeta usiluje o to, aby si osvojil stále větší znalost biblických a též jiných východních jazyků a svůj výklad Bible podepřel všemi pomůckami, jež skýtají různá odvětví filologie,“ protože „*původní text* napsaný svatopiscem samým má vyšší autoritu a větší důležitost než jakýkoliv překlad.“ Jinými slovy, nesporné zásluhy tak zdařilého a jedinečného překladu, jakým je

Vulgáta, nesmí jakkoliv bránit studiu původních textů, které mají v exegezi na-prostou prioritu.

K tomu je nezbytná solidní vědecká textová kritika, ve které mají být exegeti důkladně školeni. „Tato věda, tzv. textová kritika, jíž se chvályhodně a úspěšně používá při vydávání profánních spisů, uplatňuje se dnes *všim právem* [iure opti-mo] též na posvátných knihách, a to právě pro úctu, kterou slovu Božímu jsme povinni. Neboť jejím úkolem jest posvátný text pokud možno nejdokonalejším způsobem obnoviti, jej od kazů, které jsou zaviněny nespolehlivostí opisovatelů, očistit a jej dle možnosti zbavit přídavku a mezer, přemístění a opakování a jiných podobných chyb, které se při staletém podání obyčejně vplíží do písem-ných děl. [...] tato zdlouhavá práce jest nejen nutná, aby bylo správně porozu-měno z božského vnuknutí pocházejícím posvátným spisům; je též – nechť to všichni vědí – nutným požadavkem vděčnosti, kterou jsme Boží Prozřetelnosti povinni za to, že seslala tyto knihy s trůnu své velebnosti jako list Otce svým dě-tem.“ Jak říká Merell, od nynějška se katoličtí textoví kritici a vydavatelé Písma sv. v původních jazycích konečně nemusí obávat, že budou okamžitě podezřívání z modernismu. Naopak je papež vybízí, aby připravili katolická kritická vydání biblických knih.⁴⁷

Aby nedošlo k pochybnostem, vymezuje encyklika místo *Vulgáty* v církevním životě a připomíná, že otcové Tridentského koncilu chtěli zdůraznit prvenství *Vulgáty* nikoliv před původními jazyky, ale před ostatními latinskými překlady. Koncil určil, aby *Vulgáta* byla latinským překladem, jehož všichni používají jako autentického, ale toto ustanovení platí jen pro latinskou církev a jen pro úřední používání Písma sv. Nezmenšuje žádným způsobem autoritu a význam původ-ního textu: „Tuto autenticitu *Vulgáty* nelze tedy nazývat v první řadě kritickou, nýbrž spíše právní.“ To plyne také z toho, že koncilní dekret *Insuper* o autenti-citě *Vulgáty* není dogmatický, nýbrž disciplinární. Nám se tato konstatování mo-hou jevit jako samozřejmá, ale o tom, jak velký průlom a význam to tehdy pro katolickou exegezi mělo, svědčí pozornost a slova ocenění, které tomu Merell věnuje.⁴⁸

Dalším novým prvkem je povzbuzení k překladům Bible do národních jazyků tak, aby byla dostupná všem věřícím. Už Pius X. doporučoval každodenní četbu evangelií nejen kněžím, ale také v rodinách. Zatímco po Tridentském sněmu byla domácí četba Bible laiky podmíněna povolením biskupa a zpovědníků, encykli-ka dovoluje, a dokonce vybízí ke každodenní četbě Bible v mateřštině čtenáře, ovšem ve vydání schváleném biskupem a s nezbytnými poznámkami. Tomuto doporučení předcházelo mnohaleté úsilí biblického hnutí, které se snažilo po-stavit Písmo sv. více do středu života církve. I zde je zásadní přínos encykliky

plně završen až dogmatickou konstitucí *Dei Verbum* (1965). Obrovským přínosem je pak pokoncilní reforma mešního lekcionáře. Zatímco před koncilem se četlo při liturgii prakticky jen Matoušovo, případně Janovo evangelium a jen zřídka kdy zazněl Starý zákon, nový lekcionář zaručuje, že pravidelný účastník liturgie vyslechne během tří let celý Nový zákon a všechny klíčové perikopy Starého zákona.

Pro další vývoj katolické vědecké exegeze je snad nejdůležitější faktická rehabilitace historicko-kritické metody po 40 letech zákazů a šikan. Podle encykliky je pro správný výklad nutné zjistit co nejvíce údajů o osobnosti a svérázu biblických spisovatelů a prostředí, v němž žili. S tím úzce souvisí nutnost věnovat pozornost studiu dějin starověku, archeologie a ostatních pomocných disciplín. Abych se vyhnul podezření, že „přilepšuji“ exegetovi, o kterém jsem napsal drobnou knížku, ocituji hodnocení profesora Merella, který se hlásí k stejnému metodickému východisku a říká: „Bible je slovem Božím, napsaným pod vlivem Ducha svatého, a Bible je také knihou napsanou lidmi a pro lidstvo k poznání nutných pravd víry. Tak jako při Vtělení přijalo Slovo lidskou přirozenost, přijímá i slovo v Písmě podobu literárního textu.“⁴⁹ Proto k porozumění Bibli platí stejné zásady jako pro jiné starověké texty: „Proto P. Lagrange kladl tak veliký důraz na historii, zeměpis, filologii, archeologii, až mu to bylo vytýkáno. Padesátiletý odstup však ukázal, že v jeho metodě bylo mnoho zdravého realismu, kterým byla nejednou umlčena Bibli nepřátelská exegeze. [...] Z historie biblického hnutí před první světovou válkou je ještě v živé paměti, kolikerému podezřívání byl P. Lagrange pro tuto metodu vystaven. *Přímo slavnostně byla jeho metoda schválena encyklikou DAS.*“⁵⁰

V příslušných pasážích DAS najdeme tato slova: „Katolický exegeta, jsa znamenitě vyzbrojen znalostí starých jazyků a pomůckami textové kritiky, nechť přistoupí k úkolu, který jest ze všech mu daných nejvyšším, k nalezení a vyložení pravého smyslu posvátných knih. [...] jejich první a nejsnažnější péčí musí být jasně poznat a stanovit, který jest literární smysl biblických slov [...]. Tento literární smysl nechť tedy vykladači najdou se vši pečlivostí, využívající jazykových znalostí, berouce zřetel na souvislost a porovnávající podobná místa – jsou to pomůcky, jichž se obvyčejně používá i při výkladu profánních spisů – aby myšlenka autorova byla jasně vyjádřena.“ Těm, kdo odmítají moderní exegetické metody, encyklika vzkazuje: „Proto neprávem tvrdí ti, kteří neznají přesně stavu biblické vědy, že katolickému exegetovi našich dnů nezbyvá ničeho přidati k tomu, co křesťanský starověk vykonal; naopak, naše doba přináší velmi mnohé věci, které vyžadují nové šetření a nové zkoumání a dnešního exegetu nemálo podněcují k horlivému studiu“. (EB 550, 557).

Průlomový charakter encykliky je zcela zjevný rovněž v otázce zohlednění literárních druhů, zvláště u dějinných vypravování. Stručně řečeno, představitelé progresivní katolické exegeze počátku 20. století zdůrazňovali, že řada problematických míst výkladu Starého zákona se dá vysvětlit tím, že exegeta vezme na zřetel odlišnosti literárních druhů. Lagrange tuto myšlenku prosazoval ve spise *Historická metoda*,⁵¹ a právě za ni vytrpěl tolik ústrků. Kniha dalšího progresivního katolického biblisty, kterým byl jezuita Franz von Hummelauer,⁵² z roku 1904 kvůli tomu ztratila církevní schválení a sám exegeta musel přestat s exegezí a odejít do farní správy na berlínském předměstí. PBK v dekretu z 23. 6. 1905 jednoznačně odmítla tuto teorii jako obecnou zásadu a připustila pouze ty případy, kdy je jasné patrné, že svatopisec podává parabolou nebo alegorii.⁵³ Merell konstatuje, že v katolickém prostředí jsou otci této teorie Lagrange a Hummelauer a že „tato stať encykliky je rehabilitací některých exegetů podezříváných z modernismu“.⁵⁴ Nyní je tento přístup k výkladu nejen Svatým stolcem tolerován, ale dokonce naléhavě doporučen. Cerfaux ve svém komentáři DAS hodnotí starý spor takto: „Lidé jako Lagrange představují typ biblisty dle představ církve, pravého následovníka sv. Jeronýma a Tomáše Akvinského... Je zřejmé, že lze být zároveň kritický historik a teolog, a církev požaduje od svých exegetů, aby spojili obojí a neobtěžovali nic ani z jednoho aspektu. [...] Věřící mají strach z kritické vědy, že by mohla škodit víře. Takové rozdvojení mezi vědou a zbožností, mezi rozumem a vírou je však naprosto proti tradici.“⁵⁵

Klíčové místo encykliky zní: „Literární smysl nějakého místa nejví se však u slov a spisů starých východních autorů často tak zřejmým jako u našich dnešních spisovatelů. To, co staří Východané svými slovy chtěli vyjádřiti, nedá se určití pouhými pravidly gramatickými nebo filologickými, nebo jen ze souvislosti; exegeta musí se takřka v duchu vrátit do oněch dávných století Východu a pomocí dějepisu, archeologie, etnologie a jiných věd přesně určit, kterých slovesných druhů spisovatelé oné staré doby použití chtěli a skutečně použili... Staří Východané nepoužívali totiž k vyjádření svých myšlenek vždy těchže tvarů a způsobů mluvy jako my, nýbrž spíše oněch, jež u lidí jejich doby a jejich země byly obvyklé. Které byly tyto tvary mluvy, nemůže exegeta zjistit a priori, nýbrž jen s pomocí pečlivého průzkumu staré východní literatury. Toto pak zkoumání, jež bylo v posledních desetiletích konáno s větší pečlivostí a pozorností než dříve, ukázalo jasněji, jakých způsobů mluvy se používalo za staré doby buď pro básnické líčení, nebo pro znázornění pravidel a zákonů života, nebo i pro vypravování dějinných skutečností a událostí... Kdo má správný dojem o biblické inspiraci, nebude se diviti, že se nicméně vyskytují u biblických spisovatelů tak jako u ostatních spisovatelů starověku některé znázorňovací a vypravovací tvary, některé zvláštnosti,

kteřé hlavně přísluší semitským jazykům, vypravování, která by bylo možno nazvat „přibližnými“, dále jistý hyperbolický způsob vyprávění, někdy dokonce paradoxní výrazy, aby se tím lépe vryla věc do paměti. Vždyť z posvátných knih není vyloučen žádný způsob mluvy, jehož lidský jazyk používal u starých, zvláště na Východě, k vyjádření myšlenek, ovšem za předpokladu, že použitý druh mluvy nijak neodporuje svatosti a pravdivosti Boží.“

Ve hře je tedy nejen apologetický zřetel při obraně výpovědí Bible, ale taky správný výklad, který při nezohlednění literárních žánrů snadno sejde na scesti: „Katolický exegeta, aby vyhověl dnešním požadavkům biblické vědy, musí proto při výkladu Písma sv. a při důkazu jeho bezbludnosti moudře používat i této pomůcky a přihlížeti k tomu, co způsob mluvy nebo literární druh, jehož svatopisec používá, znamená pro správný a vhodný výklad. A nechť jest přesvědčený, že nesmí tuto část svého úkolu zanedbávat bez velké škody pro katolickou exegézi. Nezřídka totiž – abychom se dotkli jen toho jednoho –, když někteří lidé vždy znovu vytýkají, že bibličtí spisovatelé se odchýlili od dějinné věrnosti, nebo zaznamenali skutečnosti méně přesně, nejde často o nic jiného než o obvyklé, lidem starověku vlastní druhy mluvy a vypravování, jichž se obvykle používalo všude ve vzájemném obcování a jež byly v denním styku uznaně považovány za dovolené.“ (EB 558–560)

Tyto teze encykliky věrně, v některých pasážích doslovně, odráží 40 let staré myšlenky, které Lagrange vyjádřil při svých přednáškách v Toulouse na podzim 1902 a které tvoří 6. kapitolu jeho spisu *Historická metoda*, která se věnuje aplikaci rozlišování literárních druhů na studium prvních jedenácti kapitol knihy *Genesis*, na biblické pradějiny.⁶ Ještě explicitněji je tento soulad vyjádřen v následném dokumentu církevního magisteria. Na žádost pařížského kardinála Suharda vydala PBK 16. ledna 1948 výnos, který o výkladu Gn 1–11 říká: „Tyto literární formy neodpovídají žádné z našich klasických kategorií a nemohou být posuzovány podle řecko-latinských či novověkých literárních druhů. [...] Přiznáme-li, že tyto kapitoly neobsahují historii v klasickém a moderním smyslu, musíme též uznat, že dnešní stav vědy nestačí na pozitivní řešení všech problémů, které přináší. [...] Pravda je, že prostým a obrazným jazykem, přízřubným chápavosti lidí na nižším stupni, podávají základní pravdy, které jsou nutným předpokladem spásy, a současně lidové líčení začátků lidského pokolení a vyvoleného národa.“⁵⁶ Cesta k autentickému, plně katolickému a plně vědeckému výkladu se znovu otevřela nejen k radosti katolických exegetů: „Věřící, aniž by o tom možná věděli, z toho budou mít užitek, stejně jako to prospěje pověsti církve.“⁵⁷

K rozptýlení pochyb obsahuje encyklika ještě naprosto jasně vyjádřené přání papeže, aby skončilo pronásledování progresivních biblistů. Sám Merell si všímá

výmluvného mlčení v úvodní bilanční části, kde se nezmiňuje dekret *Lamentabili*, encyklika *Pascendi* (oboje 1907), ani retardační encyklika *Spiritus Paraclitus* (1920). Encyklika se nehlásí ani k dekretům PBK. Dokument se tak distancuje od disciplinárních zásahů minulosti, otevřeně odsuzuje nemírnou horlivost bojovníků proti progresivní exegezi a pléduje pro svobodu pro katolické exegety. I opatrný Merell konstatuje: „slovy [encykliky] se dostává zadostiučnění moderním katolickým exegetům, kteří byli někdy příliš konzervativními teology podezříváni z modernismu [...] zdůrazňování ovzduší lásky má na mysli hlavně zjevy před první světovou válkou.“⁵⁸

Co tedy encyklika říká: „je třeba, aby se exegeta vždy a vždy znovu dal do obtížných, dosud nerozřešených otázek, nejen aby vyvrátil námitky protivníků, nýbrž především aby se dopracoval kladného řešení, které se shoduje s naukou církve, zvláště s podáním o úplné bezbludnosti Písma svatého, a které je zároveň v náležitém souhlasu se zajištěnými výsledky profánních věd. Snahy těchto zdatných dělníků na vinici Páně třeba posuzovat nejen mírně a spravedlivě, nýbrž i láskyplně. Těto povinnosti nechť jsou pamětlivi všichni ostatní synové církve a nechť jsou daleci oné málo opatrné horlivosti, která se domnívá, že musí proti všemu, co je nové, již proto, že je to nové, bojovat nebo chovat podezřívavě. Nechť především mají na mysli, že v církevních ustanoveních a zákonech jde o věrouku a mravouku a že mezi mnohými věcmi, jež jsou obsaženy v Písmě svatém, v knihách zákonodárných, historických, mudroslovných a prorockých, je jen málo těch, jejichž smysl byl církevní autoritou stanoven. Rovněž není o mnoho větší počet oněch věcí, kde jsou svatí Otcové zajedno. Proto zůstává mnohé, a to velmi důležité otázky, při jejichž výkladu a vysvětlení katoličtí exegeté mohou a musí zcela svobodně osvědčiti svou prozíravost a své nadání, aby tak jeden každý podle svých sil přispíval k všeobecnému užitku, ke vždy rostoucímu pokroku posvátné vědy a k obraně a cti církve.“ (EB 564)

Další osudy katolické exegeze

Samotná encyklika přes svůj obrovský význam není jediným dokladem zájmu papeže Pia XII. o biblické otázky. Jedním z jeho velkých priorit byl nový překlad latinských žalmů přímo z hebrejských originálů. Speciálně vytvořená komise profesorů římského PBI měla zajistit, aby kněží ve své každodenní modlitbě breviáře měli k dispozici text co možná nejvíc očištěný pomocí nejmodernějších metod textové a literární kritiky a věrný originálu. Nový *Liber Psalmorum* byl prezentován v motu proprio *In cotidianis precibus* 24. 3. 1945. Jak už to bývá, nový překlad

liturgického textu byl silně kritizován a podle svědectví z papežova okolí bral Pius XII. tuto kritiku velmi osobně a bolestivě.⁶⁰

Jakoby proti duchu DAS se jeví některá vyjádření encykliky *Humani generis* z roku 1950, která varuje proti „příliš volnému způsobu interpretace historických knih Starého zákona, jehož stoupenci se neprávem odvolávají na dopis, jež byl nedávno (1948) zaslán PBK pařížskému arcibiskupovi“. Ačkoliv tedy „prvních 11 kapitol knihy Genesis neodpovídá striktně dějepisckému charakteru... přesto mají v pravém smyslu historickou povahu“.⁶¹ Není divu, že někteří biblisté měli pocit, že ještě nic nebylo rozhodnuto definitivně. Progresivní katolická exegeze sice vybojovala nesmírně důležitou bitvu, ale ještě nevyhrála celou válku. Uvolňování probíhá postupně, především proto, že tu stále byly dekrety PBK. Na pochybnosti o jejich závaznosti odpověděl Pius X. již v listopadu 1907 vydáním motu proprio *Praestantia Scripturae Sacrae*,⁶² podle něhož jsou nařízení striktně a univerzálně závazná, věřící k nim musí přilnout nejen navenek, ale též vnitřně, rozumem. Podle právní analýzy z roku 1934 se sice nejednalo o definitivní učení církve, např. nové objevy mohly přinést světlo do některých otázek, ale příslušný exegeta nesměl prezentovat své argumenty či důkazy veřejně, nýbrž je měl poskytnout novému posouzení právě PBK.⁶³ I tady přináší DAS, která je jako papežská encyklika nadřazena dekretům PBK, svou výzvou ke svobodnému hledání odpovědí jasný předěl.

Od roku 1943 komise formuluje svoji nauku spíše pozitivně. Dalším krokem byla revize zkouškových témat a otázek pro dosažení licenciátu a doktorátu z biblíky z roku 1951, kdy se od uchazečů již nově nepožaduje znalost starších dekretů PBK. Významným předělem se stal rok 1955. Tehdy dva představitelé PBK, tajemník Athanasius Miller OSB a její podtajemník Arduin Kleinhans OFM formou recenze nového vydání *Enchiridion Biblicum*, v časopisech *Benediktinische Monatschrift* a římském *Antonianu* oddělili odpovědi PBK v otázkách dogmatické a morální povahy od dekretů k otázkám literární kritiky, autorství, doby vzniku a formování textů atd., které jsou časově podmíněné stavem bádání. Oba vysocí hodnostáři PBK poskytnou vyjádření, která sice nejsou slavnostním odvoláním starších dekretů, ale nedvojznačně vyhlásují plnou svobodu (*in aller Freiheit, plena libertas*) katolických biblistů v otázkách historické a literární kritiky při studiu Písma sv.⁶⁴ Dekrety sice zůstávají v oficiálním *Enchiridion Biblicum*, ale jsou vyhaslé, jsou přesněji řečeno nahrazeny encyklikou DAS, dogmatickou konstitucí *Dei Verbum* (1965) a konečně novými dokumenty jako např. *Výklad bible v církvi* (1993).

Jaké byly motivace Pia XII. k vydání encykliky DAS? On sám patřil k protagonistům antimodernistického boje na počátku století, obdivoval kuriální kardinály té doby a prosadil rychlou beatifikaci a vzápětí kanonizaci papeže Pia X.⁶⁵ Proč nyní v encyklice zjevně, byť diplomaticky, pojmenovává omyly doktrinálních zásahů počátků století a je schopen rehabilitovat muže jako Lagrange a Hummelauera? Domnívám se, že jeden z hlavních motivů je snaha chránit prestiž papežského stolce, a především církevního magisteria. Na základě informací, které v 30. letech dostal, už nemohl nevidět skutečnost, že se oficiální postoje katolické církve vyjádřené v dekretch PBK let 1904–1914 dostaly mimo rámec vědecké biblistiky. Nejen naprosto loajální a spolehliví katolíci jako Jean Guitton a abbé Chaine měli odvahu státnímu sekretáři a později papeži sdělit, jakému riziku a blamáži se církev vystavuje, pokud bude nadále lpět na starých omylech. Je součástí velikosti papeže Pia XII., že dokázal překonat svoji nedůvěru k moderním vědeckým metodám, a že naopak důvěřoval svým mužům. Tisserand, Bea a Vosté se těšili důvěře papeže a dle jeho zadání připravili bilanční a zároveň průlomovou encykliku, která konečně uvedla do souladu vědecké poznání a církevní výklad Písma sv.

Snad jakousi zvláštní ironií osudu se ani jeden z velikánů katolické progresivní exegeze přelomu 19./20. století nedožil vydání DAS. Možná se v Římě čekalo právě na zesnutí všech protagonistů starého sporu, aby žádná strana netrpěla triumfalismem, nebo naopak pocity poražených. Přesto jsou právě lidé jako Lagrange, Condamin či český badatel Vincenc Zapletal hlavními postavami příběhu bolestného zrození a prosazení moderní vědecké exegeze v katolické církvi. Dokázali adaptovat nové metody společenských věd pro potřeby katolické biblistiky, dokázali budovat svoji vědu a dokázali přežít a předat štafetu dalším ve čtyřicetiletém období nepochopení a nedůvěry ze strany církevních autorit. Je častým údělem průkopníků nedožít se plodů svého díla, ale jejich radost v nebi je jistě o to větší, stejně jako by o to větší měla být vděčnost putující církve.⁶⁶

POZNÁMKY:

1 / VIZ FRANÇOIS LAPLANCHE: *La crise de l'origine. La science catholique des Evangiles et l'histoire au XX^e siècle*. Paris 2006, s. 293–296, 337.

2 / „...après la période pénible.“ ROGER AUBERT IN: *Nouvelle Histoire de l'Église* 5. *L'Église dans le monde moderne*. Paris 1975, s. 647.

3 / STJEPAN SCHMIDT: *Augustin Bea. The Cardinal of Unity*. New York 1992, s. 105.

- 4 / PIERRE CHENAU: *Pie XII. Diplomate et pasteur*. Paris 2003, s. 385.
- 5 / Namurský biskup André-Marie Charue v předmluvě k francouzskému vydání: S. S. PIE XII.: *Encyclique sur les études bibliques* (Introduite et commentée par L. Cerfaux). Bruxelles 1945, s. 7.
- 6 / Viz naše práce TOMÁŠ PETRÁČEK: *Marie-Joseph Lagrange. Bible a historická metoda*. Praha 2005; *Výklad Bible v církvi, Život a dílo Vincenta Zapletalova OP*. Praha 2006. Stručně ve článku „Katolická exegeze, církev a historicko-kritická metoda na přelomu 19. a 20. století“. IN: *O Božím slově*. Svítavy 2007, s. 88–110.
- 7 / Biblická komise (Commissio Pontificia de re Biblica) začala pracovat již v srpnu 1901, ale definitivně byla ustanovena 30. října 1902 apoštolským listem *Vigilantiae*. Hlasovací právo podrželi jako plnoprávní členové komise pouze příslušníci hierarchie, kterým byl k dispozici sbor konzultorů jmenovaný papežem z řad učenců a profesorů katolických univerzit, seminářů a řádů. Její rozhodnutí byla po schválení papežem závazná pro katolické biblisty a pro katolíky obecně.
- 8 / Kapucín José Vives y Tuto (1854–1913), kterého politické poměry ve Španělsku přiměly strávit roky v exilu ve Francii, USA, Guatemale a Ekvádoru. Konzultor několika římských kongregací, jmenován kardinálem roku 1899 a prefektem kongregace pro řeholníky roku 1908. Jeden z nejvlivnějších mužů pontifikátu Pia X., důvěrník papeže a kardinála Merryho del Val.
- 9 / Willem van Rossum (1854–1932), holandský redemptorista, učil teologii v Holandsku, od roku 1896 konzultor Posv. oficia, uspořádal jeho archivy, jmenován kardinálem roku 1911, prezident PBK od 13. ledna 1914 až do své smrti roku 1932, velký Penitenciář od 1915, prefektem kongregace Propagandy od 1918.
- 10 / Jezuita Leopold Fonck (1865–1930), studoval na římské koleji Germanicum, než vstoupil roku 1892 do řádu. Po důkladném studiu přednášel v letech 1901–1907 Nový zákon na jezuitské univerzitě v Innsbrucku. V roce 1908 byl povolán jako profesor na Gregorianu, o roku později jmenován ředitelem PBI a konzultorem PBK. V roce 1929 musel na přání papeže Pia XI. opustit Řím a řád ho vyslal jako univerzitního kaplana do Prahy. Umírá o rok později ve Vídni.
- 11 / Založen 9. 5. 1909 apoštolským listem *Vinea electa* (EBiblicum 297–335).
- 12 / BERNARD MONTAGNES: *Le serviteur de Dieu Marie-Joseph Lagrange, O.P. 1855–1938. Biographie critique*. Rome 1999, s. 232.
- 13 / JOSEPH RATZINGER: „Vztah mezi učitelským úřadem církve a exegezí. Ke stoletému výročí Papežské biblické komise“. IN: *Communio* 2003, č. 7, s. 255.
- 14 / HEINRICH FRIES: „Das kirchliche Lehramt und die exegetische Arbeit“. IN: HEINRICH KAHLEFELD (hrsg.): *Schriftauslegung dient dem Glauben*. Frankfurt a. M. 1979, s. 73.
- 15 / EB 448, 454, 463, 461.
- 16 / JOHANNES BEUMER: *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II. Kirchliche Dokumente im Licht der theologischen Diskussion*. Stuttgart 1966, s. 52–53.
- 17 / P. Fulcran Vigouroux (1837–1915), francouzský sulpicián, profesor exegeze v semináři sulpiciánů v Paříži (1868–1903) a v pařížském Katolickém institutu (1890–1903), vydavatel monumentálního *Dictionnaire de la Bible*.

18 / Abbé Lucien Cerfaux (1883–1968) studoval teologii v Římě, v letech 1910–1911 dokonce na PBI. Přednášel exegezi v kněžském semináři v Tournai, od roku 1928 byl jmenován profesorem na lovaňské univerzitě, o dva roky později převzal stolec novozákonní exegeze. Mimořádný znalec díla a myšlení sv. Pavla. Od roku 1941 konzultor PBK.

19 / ROGER AUBERT IN: *Nouvelle Histoire de l'Église* 5..., s. 665.

20 / SCHMIDT: op. cit., s. 211. P. Augustin Bea SJ (1881–1968) se narodil v Německu, vstoupil do jezuitského řádu v roce 1902, řádová formace trvala do roku 1914, pak působí jako provinciál, v pastoraci a přednáší exegezi. V roce 1924 se stane profesorem PBI, od roku 1930 je pak po 19 let jeho rektorem. Od roku 1945 slouží jako zpovědník papeže Pia XII. Papež Jan XXIII. ho jmenuje roku 1959 kardinálem a o rok později prezidentem Sekretariátu pro jednotu křesťanů. Proslulým „kardinálem jednoty“ se stane díky své významné roli na II. vatikánském koncilu a díky nespočtu zahraničních cest.

21 / P. Albert Condamin (1862–1940), jedna z velkých postav katolické progresivní exegeze. Po vstupu do jezuitského řádu a důkladné formaci přednášel exegezi na Katolickém institutu v Toulouse (1899–1901) a na řádových učilištích v Británii (Canterbury, Hastings, Sussex) v letech 1906–1926. Později byl scholastikát přenesen do Fourvière ve Francii, kde přednášel do roku 1938. Autor dvou vynikajících komentářů k prorockým knihám – *Izajáš* (1905) a *Jeremiáš* (1920). Jeho komentář ke druhé části knihy *Izajáš* nesměl vyjít kvůli teorii o tzv. Deuteroizajášovi. Vydání celé řady dalších textů z jeho pera byla zapovězena řádovou cenzurou. Ve 20. a hlavně 30. letech velmi odvážně upozorňoval řádové autority včetně rektora PBI Bey na neudržitelnost a škodlivost konzervativních přístupů v exegezi.

22 / BERNARD MONTAGNES: *Le père Lagrange. 1855–1938. L'exégèse catholique dans la crise moderniste*. Paris 1995, s. 204–205.

23 / Abbé Joseph Chainé (1888–1948), po kněžském svěcení roku 1913 působil v pastoraci, roku 1919 studoval na Jeruzalémské biblické škole, v letech 1920–1921 pak na PBI. V letech 1921–1931 přednášel Písmo sv. v kněžském semináři v Lyonu, v letech 1927–1948 pak na Teologické fakultě lyonské univerzity. Za války opora katolické rezistence v Lyonu, zasloužil se o záchranu pronásledovaných Židů.

24 / JOSEPH CHAINE (ed.): *L'Oeuvre exégetique et historique du R. P. Lagrange*. Cahiers de la nouvelle Journée 28, 1935.

25 / BERNARD MONTAGNES: „La correspondance du Père Lagrange avec Jean Guittou (1933–1935)“. IN: *Revue thomiste* 1999, s. 739.

26 / LAPLANCHE: op. cit., s. 303.

27 / MONTAGNES: *Le Père*..., s. 205.

28 / K otázce viz SCHMIDT: op. cit., s. 119–121.

29 / TOMÁŠ PETRÁČEK: „Arcibiskup a jeho modernista“. E. I. Mignot a A. Loisy – příběh zapovězeného přátelství“. IN: *Salve* 2007, č. 3, s. 63–83.

30 / Dominikán Jacques Vosté (1883–1949) vstoupil do řádu roku 1901 v belgické provincii sv. Rózy.

Po studiích v Lovani pobýval od října 1909 do května 1911 na Jeruzalémské biblické škole. V roce 1911 získal licenciát biblických věd a začal krátce působit jako profesor exegeze na dominikánském studiu v Lovani. Odtud byl záhy povolán na římskou řádovou akademii Angelicum, kde přednášel nejprve obecný úvod do Písma sv. a hebrejštinu, později od roku 1913 až 1946 působil jako profesor Nového zákona. Od roku 1939 až do své smrti roku 1949 sekretář PBK.

31 / *De divina inspiratione et veritate Sacrae Scripturae*. Romae 1932, viz s. 70n.

32 / Abbé Eugène Tisserant (1884–1972) absolvoval kněžský seminář v Nancy a Katolický institut v Paříži. Z části jako samouk si osvojil aramejštinu, syrštinu, asyrštinu, arabštinu, egyptštinu, etiopštinu a ruštinu. V roce 1904/1905 studoval orientální jazyky v Ecole biblique v Jeruzalémě. Po kněžském svěcení roku 1907 je již o rok později povolán do Říma, kde se stal profesorem asyrštiny na Univerzitě sv. Apolináře. Od roku 1918 začal zastupovat Sv. stolec na orientalistických kongresech a velmi se angažoval v unijním hnutí. V roce 1958 je zvolen ostatními kardinály jako kardinál camerlengo, který řídí církev v době sedisvakance, a oznamuje zvolení nového papeže Jana XIII. Po dlouhém a plodném životě umírá v únoru 1972.

33 / YVES CHIRON: *Pie XI. (1857–1939)*. Paris 2004, s. 70–71.

34 / BERNARD MONTAGNES: „La question biblique au temps de Pie XI.“ IN: *Achille Ratti Pape Pie XI. Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome (Rome, 15–18 mars 1989)*. Rome 1996, s. 259.

35 / Francouzský filozof, biblista a spisovatel Jean Guitton (1901–1999) patří mezi největší postavy intelektuálního a akademického života Francie 20. století. Autor mnoha filozofických děl, ale také komentáře k biblické *Velevpísní*. Osobní přítel nejen Lagrange, ale například také kardinála Montiniho, pozdějšího papeže Pavla VI. Účastnil se II. vatikánského koncilu. Od roku 1955 vyučoval filozofii na Sorbonně, v roce 1961 zvolen do čela l'Académie française.

36 / JEAN GUITTON: *Portrait du père Lagrange. Celui qui a réconcilié la science à la foi*. Paris 1992, s. 108–109.

37 / Tamtéž: s. 231–245.

38 / Přesvědčení, že se jednalo o závažný problém, který narušoval vztah mezi vzdělanými laiky a církví, potvrzuje LAPLANCHE: op. cit., s. 293–294, 311–317.

39 / GUITTON: op. cit., s. 110.

40 / Např. HASTINGS (ed.): *Modern Catholicism*, s. 22. Na základě podobných myšlenek mezi jeho manuálem z roku 1930 a encyklikou se pokouší dominantní vliv kardinála Bea obhájit jeho životopisec SCHMIDT: op. cit., s. 106–108, aniž by přitom přesvědčivě vyvrátil teze Lyonnetta, který hlavní autorství připisuje dvojici Tisserant a Vosté.

41 / K autorství srov. rovněž úvahy: LAPLANCHE: op. cit., s. 312–322, 328–329.

42 / Italský kněz Dolindo Ruotolo (1882–1970), původně lazarista, byl v letech 1918–1938 suspendován z kněžských funkcí pro vážné psychické potíže. V letech 1930–1960 vydával obsáhlé „spiri-tuálně“ orientované biblické komentáře.

43 / EB 521–533. (MERELL, 21)

44 / LAPLANCHE: op. cit., s. 320.

- 45 / JAN MERELL: *Studium a četba Bible: Podle encykliky Pia XII. O časovém podporování biblických studií*. Praha 1949.
- 46 / Např. slov. S. S. PIE XII.: op. cit.
- 47 / MERELL: s. 85
- 48 / MERELL: op. cit., s. 86–89
- 49 / Viz TOMÁŠ PETRÁČEK: „Na cestě k Dei Verbum: M.-J. Lagrange, inspirace a pravdivost Bible“. IN: *Sborník KTF UK*, sv. IX, Praha 2007, s. 68–92. Zásadní význam Lagrangeovy tomistické koncepce inspirace zdůrazňuje také CERFAUX IN: S. S. PIE XII.: op. cit., s. 17.
- 50 / MERELL: op. cit, s. 34–35.
- 51 / MARIE-JOSEPH LAGRANGE: *La méthode historique*. Paris 1902. Překlad tří přednášek, kapitol (první, čtvrté a šesté), najde čtenář IN: PETRÁČEK: *M.-J. Lagrange...*, s. 135–183.
- 52 / P. Franz von Hummelauer SJ (1842–1914). Po svém vstupu k jezuitům studoval v Münsteru a Maria Laach, později v době *Kulturkampfu* působil v Anglii a Belgii. V roce 1895 se vrátil do Německa. V roce 1884 založil spolu s Josephem Knabenbauerem SJ (1839–1911) a Karlem Cornelym SJ (1830–1908) významnou řadu *Cursus Scripturae Sacrae* (CSS). Jedná se o veliké a záslužné latinské komentářové dílo, které zprostředkovalo čtenářům bohatství patristické a scholastické exegeze.
- 53 / EB 161.
- 54 / MERELL: op. cit, s. 33.
- 55 / S. S. PIE XII.: op. cit., s. 22.
- 56 / Viz český překlad této kapitoly vydaný IN: PETRÁČEK: *Lagrange...*, s. 167–183.
- 57 / AAS XL, 1948, s. 45–48, citováno dle MERELL: op. cit., s. 112–113.
- 58 / CERFAUX IN: S. S. PIE XII.: op. cit., s. 106.
- 59 / MERELL: op. cit., s. 119.
- 60 / PIERRE CHENAUX: *Pie XII. Diplome et pasteur...*, s. 386–387.
- 61 / *Humani Generis*. Encyklika papeže Pia XII. o některých falešných názorech, které podkopávají základy katolické nauky, čl. 38. Citováno z českého překladu zveřejněného v Olomouci roku 1994, s. 21.
- 62 / EB 283–288.
- 63 / PIROT: „Commission Biblique“. IN: *Dictionnaire de la Bible*. Supplément 2. Paris 1934, s. 112–113.
- 64 / K popisu událostí viz JOSEPH A. FITZMEYER: *Co říká Nový zákon o Kristu. Otázky a odpovědi*. Kostelní Vydří 2000, s. 124–127. Viz rovněž stručná, leč výstižná analýza diskuze o celé otázce platnosti dekretů a jejich rušení-vyhasínání na s. 145–146.
- 65 / PIERRE CHENAUX: *Pie XII. Diplome et pasteur...* Paris 2003, s. 67–74.
- 66 / Kardinál Saliège z Toulouse komentoval encykliku slovy: „Papežský dokument byl vydán, aby umlčel integristy, jejichž ignorance se již dostatečně prokázala. V nebeských příbytcích může konečně otec Lagrange a mnozí další spolu s ním radostně zpívat: Amen, Amen, Aleluja, Aleluja!“ – MONTAGNES: *Le Père...*, s. 227.



Jan Rückl

Pius XII. a liturgické reformy

V dějinách liturgického slavení křesťanských tajemství lze pozorovat tři velké reformy. První proběhla v době Karla Velikého v 9. století a jejím cílem bylo sjednocení regionální liturgie tehdejší Evropy s liturgií města Říma. Druhou reformu provedl Řím v těsné návaznosti na Tridentský koncil v 16. století prostřednictvím vydání nových liturgických knih. Šlo tedy opět o změny sjednocující, ale také svazující. Třetí reforma vzešla z liturgického hnutí a má své kořeny v 19. století. Je opřena o nově formulované sebepochopení církve a jejím vrcholem byl II. vatikánský koncil. Je otázkou, zda na ni můžeme pohlížet již jako na záležitost minulosti, zda ji můžeme spokojeně zařadit mezi splněné úkoly. Značnou zásluhu na jejím průběhu má i papež Pius XII.

Období před Piem XII.

Je obecně známo, že tato třetí reforma se od předchozích dvou lišila především tím, že nepřišla jako náhlé nařízení shora, ale její impulz vyšel zdola, od řadových kněží a laiků. Podívejme se na celý její dlouhý proces z – pro ni neobvyklé – perspektivy hierarchické. Pomineme-li zásluhu Řehoře XVI., který brevem *Innumeras inter* založil „pro Guérangera“ († 1875) benediktinskou kongregaci, aby pěstovala upadající liturgické tradice,¹ a Lva XIII., který v apoštolském listě *Orientalium dignitas* v roce 1894 zdůraznil nezávislost a rovnost všech ritů,² musíme za prvního hybatele třetí liturgické reformy označit Pia X. On mohl udělat a udělal to, čeho přirozeně nebylo s to dosáhnout žádné regionálně či sociálně omezené liturgické hnutí: iniciovat reformy v celé církvi. Toho docílil svým známým doporučením o častém přistupování ke stolu Páně, čímž zahájil obnovu prakticky zapomenutého rozměru mešní liturgie jako stolování, dále nařízením o obnově církevní hudby a o reformě breviáře. Zatímco liturgické hnutí zasahovalo především německy mluvící země a jen určité okruhy lidí (srov. vliv pražských Emauz téměř výhradně na intelektuály), papež samozřejmě působil i na země, v nichž toto hnutí nebylo vůbec přítomno. V obecné rovině to byl právě on, kdo dal celé třetí reformě povahou svých výše zmíněných změn pastorální motiv. A právě v úvodu jeho motu proprio *Tra le Sollecitudini*, vydaném záhy po zvolení papežem, poprvé zaznívá slovní spojení, které pak najde široké uplatnění v textech koncilu, protože vysti-

huje samotný smysl a cíl reformy: „*aktivní účast* věřících na svatých tajemstvích a na veřejné, slavnostní modlitbě církve.“³ Tato aktivní účast je podle Pia X. „první a nezbytný pramen pravého křesťanského ducha“.⁴ „Slovo o činné účasti bylo v té době tak neslychané, že v prvním latinském překladu italského originálu je překladatel prostě vynechal jako nadbytečné ozdobující adjektivum.“⁵

Po smrti Pia X. (1914) nedošlo po dobu třiceti let na jeho vlastní přání v oblasti liturgie k žádným výrazným oficiálním změnám.⁶ Je to období činnosti dalších ohnisek již jasně pastoračně zaměřeného liturgického hnutí, které v této fázi bývá označováno jako klasické. Výraznou osobností této doby je lovaňský benediktin Lambert Beauduin († 1960), který ve svém opatství Mont-César vytvořil centrum liturgické obnovy pro obyčejné lidi v Belgii a Holandsku. Svůj záměr vyjádřil svérázně: „My benediktini jsme jakýmsi aristokraty liturgie, ale z liturgie musí žít všichni, také ti nejprostší lidé. Liturgie musí být demokratizována.“⁷ Jeho lze považovat za zakladatele organizovaného liturgického hnutí. Převážně na akademickou obec a inteligenci byla zaměřena činnost německého opatství Maria Laach, kde především Odo Casel sloužil liturgickému hnutí svým patristickým studiem a bádáním. Významné místo v této době zaujímá dílo rakouského kanovníka Pia Parsche a v neposlední řadě pak Romana Guardiniho a jezuity Josefa Jungmanna. V našich zemích pokračuje již zmíněná činnost pražských Emauz (časopis *Pax*, liturgické týdny, Schallerův misálek, *Legio angelica*).

Za připomenutí stojí jistě také některé výroky a činy papežů tohoto třicetiletého období. Benedikt XV. podpořil roku 1915 v době konání liturgického kongresu ve Španělsku úsilí o porozumění a činnou účast na liturgii.⁸ Pius XI. ve své liturgické bule *Divini cultus* z roku 1928 zdůrazňuje nutnost toho, aby věřící byli přítomni posvátným obřadům ne pouze jako cizí a němi diváci, nýbrž aby měli živější účast na bohoslužbě a byli krásou liturgie zcela prodechnuti. Toho bude dosaženo podle Pia XI. tím, že lid bude zpívat gregoriánský chorál střídavě s knězem a scholou.⁹ Tento papež dále učinil dva významné kroky: V roce 1930 zřídil při Kongregaci obřadů historické oddělení, které se mělo mj. zabývat přípravou reformy bohoslužebných knih. A dále v roce 1931 zařadil mezi hlavní studijní předměty na katolických univerzitách a v kněžských seminářích systematické studium historie liturgie.¹⁰

Doba Pia XII.

Předehrou činnosti Pia XII. na liturgickém poli je odpověď státního sekretáře kardinála Maglioneho na dva dopisy předsedy německých biskupů, kardinála Bertrama z roku 1943, které byly reakcí na jisté napětí uvnitř německé církve. To

spočívalo ve sporu zastánců a odpůrců liturgického hnutí. Maglione souhlasil s částečným používáním němčiny při tzv. dialogované mši a svěřil do kompetence biskupů její povolení. Při této „Gemeinschaftsmesse“ vše, co obvykle říkal jáhen a ministranti nebo zpíval sbor, recitovali všichni účastníci společně. Někde bývalo navíc zvykem, že byly nahlas v němčině čteny modlitby dne a biblická čtení, zatímco kněz toto recitoval latinsky tiše. Tím bylo mnohými kritizované liturgické hnutí církevní autoritou podpořeno.

Na tomto místě je vhodné připomenout, že podobné povolení dostala česká a moravská církevní provincie již v roce 1920. Řím tehdy částečně vyhověl žádosti, kterou v atmosféře po vzniku Československé republiky podali naši biskupové. Epištolu a evangelium bylo možné zpívat česky poté, co bylo obojí zpíváno latinsky. Mateřština byla částečně povolena v rituálu a na devíti místech v zemi bylo dovoleno o některých svátcích sloužit liturgii ve staroslověněštině.¹¹

V návaznosti na encykliku *Divino afflante Spiritu* z roku 1943 začal z papežova pověření tým vedený pozdějším kardinálem Beou překládat Bibli do latiny přímo z originálních textů. V roce 1945 tak mohl být schválen nový překlad žalmů pro liturgickou potřebu (*Psalterium Pianum*), tedy především pro modlitbu hodin. Klasická latina, kterou překladatelé užíli, se ale neosvědčila. Proto byl po koncilu vypracován nový liturgický překlad – *Neovulgata*.

Encyklika *Mediator Dei et hominum*

Nejzávažnějším vyjádřením Pia XII. k liturgickým záležitostem je encyklika *Mediator Dei et hominum* z roku 1947.¹² Hned v úvodu se papež velmi kladně vyjadřuje na adresu liturgického hnutí. Je to první a zcela jasné přitakání nejvyšší církevní autority těmto aktivitám, které vyvíjeli hlavně jednotlivci a benediktinské kláštery. Je zde zmínka o obou nedílných proudech v liturgickém hnutí: studijním, který přináší lepší chápání, poznání a ocenění obřadů, a praktickém liturgickém apoštolátu, který papež označuje za svou „nemalou útěchu“ (MD 7). O desetiletí později Pius XII. své hodnocení zopakoval a v jistém smyslu vystupňoval, když u příležitosti liturgického kongresu v Assisi řekl: „Liturgické hnutí je přímo znamením Boží prozřetelnosti pro současnou dobu. Bylo zavanutím svatého Ducha v jeho církvi, jež mělo věřící přivést blíže k tajemstvím víry a k bohatstvím milosti, plynoucím z aktivní účasti věřících na liturgickém životě.“¹³

Liturgickému hnutí se touto encyklikou dostalo nejvyšší uznání a potvrzení. Těm, kteří tímto hnutím dosud nijak zasaženi nebyli a zůstávali v zajetí rubricistického pojetí, poskytl Pius XII. impulz k hlubšímu chápání liturgie jako činu celé církve, totiž Hlavy (Krista) a údů (všech křesťanů) (srov. MD 20). Papež

tak jasně podpořil snahy o probuzení aktivní účasti věřících. Její podstatu spatřuje ve „vnitřním prvku bohopocty“ (MD 24), bez něhož se nejen prvek vnější (obřady), ale náboženství jako takové stává „prázdným obřadnictvím“ (MD 24). „Činnou a osobní účastí se údy denně připodobňují své Božské Hlavě.“ (MD 77) Připodobnit se znamená „oddát se úplně Kristu“ (MD 24), neboli osvojovat si jeho postoj oběti a poslušnosti (MD 16), osvojit si stav obětího daru (MD 80).¹⁴ Vnější prvek („obřady, úkony a vyjádření“) „se uspořádává a rozvíjí podle okolností a potřeb křesťanů“ (MD 22). „Církev je nepochybně živým organismem, a proto i v těch věcech, které se týkají posvátné liturgie, roste a rozvíjí se a přizpůsobuje se okolnostem a požadavkům, jak se naskytou během času, zachovávajíc a chráníc však neporušenost své nauky.“ (MD 58) Těmito výroky je relativizováno a překonáno ustanovení, které zakazovalo v potridentských liturgických knihách cokoli měnit.¹⁵ Papež zde hovoří o rozvoji, který ale neomezuje jen na jeho konstatování v minulosti. Počítá s ním i do budoucna. Pius XII. tedy nezastává názor, že některá jeho historická etapa byla ideálním vrcholem, z něhož nevede cesta dále. Rozvoj má ovšem své zákonitosti: Stárí určitého úctyhodného zvyku automaticky neznamená, že je vhodný pro současnost a že je vhodné ho za každou cenu obnovit, pokud byl zapomenut. „Také novější liturgické obřady jsou hodny úcty a pozornosti, poněvadž vznikly pod vlivem Ducha svatého.“ (MD 60) „Právou a rozumnou horlivostí není veden ten, kdo by se chtěl vrátit ke starým obřadům a zvyklostem a odmítal nové směrnice, zavedené z vůle Boží prozřetelnosti pro změnu poměrů.“ (MD 62)

Na mnoha místech encykliky se papež dotýká vztahu mezi knězem a laiky. Předně v čl. 23 čteme, že se bohoslužba netýká jen jednotlivců, ale je společná. Další zmínky pak, ve snaze vystihnout rozdíl mezi knězem a laikem (nebo spíše: obhájit výsadní postavení kněží) a rozdíl ve způsobu účasti na eucharistické oběti, vykazují jistou nevyváženost a zdánlivý rozpor, který je způsoben tím, že papež výslovně neužíval pojem *všeobecné (královské) kněžství všech pokřtěných* v tom smyslu, jak ho později užívá koncil.¹⁶ Tak v čl. 42 čteme: „Jedině oni [kněží] jsou poznamenáni oním nezrušitelným znamením, které je připodobňuje Kristu knězi.“¹⁷ Pojem všeobecného kněžství je však implicitně obsažen v obsáhlé kapitole o účasti věřících na eucharistické oběti: „Není ani divu, že věřící jsou povýšeni k takové důstojnosti, vždyť očištnou koupelí křtu se všichni křesťané stávají údy tajemného Těla Krista-kněze a pro nezrušitelné znamení, které se vtiskuje do jejich duše, jsou určeni k bohoslužbě; a tak se přiměřeně svému stavu stávají účastníky kněžství Kristova.“ (MD 87)

Účast laiků na eucharistii je opakovaně vyjádřena jako spoluobětování způsobem, který je jim přiměřený.¹⁸ Pius XII. se zde opírá mj. o výrok svého před-

chůdce z přelomu 12. a 13. století Innocence III.: „Nejenom kněží obětují, nýbrž i všichni věřící; neboť co se zvláštním způsobem dokonává službou kněží, to se děje povšechně přáním věřících.“ (MD 85) Tato nauka je pak převzata a potvrzena II. vatikánským koncilem.¹⁹

Celé papežovo pojednání o eucharistii je určeno jejím pojetím výhradně jakožto oběti. Svaté přijímání je chápáno jako „zakončení“ (MD 111) této oběti, které patří k její úplnosti. Pro obětníka (kněze) je nutné, věřícím se jen doporučuje (MD 114). „Od pravdy se odchyľují ti, kteří, aby dokázali naprostou nutnost, že věřící se mají živit eucharistickým chlebem spolu s knězem, záludně tvrdí, že se zde nejedná jenom o oběť, nýbrž o oběť a o hostinu bratrského společenství, a společně vykonané svaté přijímání pokládají skoro za vyvrcholení celé bohoslužby.“ (MD 113) V tomto výroku doznívá ono jednostranné chápání eucharistie, které bylo překonáno, resp. doplněno koncilem: „Je to večeře bratrské pospolitosti.“²⁰ A v dogmatické konstituci o církvi: „Když se pak [věřící] obcerství Kristovým tělem ve svatém přijímání, projeví viditelným způsobem jednotu Božího lidu, kterou tato vznešená svátost výstižně naznačuje a obdivuhodně uskutečňuje.“²¹ *Katechismus katolické církve* tuto dvojí podstatu eucharistie vyjadřuje už tím, že v článku věnovaném svátosti eucharistie vedle sebe staví kapitolu „Svátostná oběť: díkůvzdání, památka, přítomnost“ a kapitolu s názvem „Velikonoční hostina“.²² Všimněme si však, že papežův výrok (MD 113) nestojí v tak ostrém rozporu s citovaným výrokiem GS 38, jak se na první pohled zdá. Pius XII. totiž neodsuzuje samotné pojetí eucharistie jako hostiny, ale staví se proti těm, kdo z této nauky vyvozují „naprostou nutnost, že věřící se mají živit eucharistickým chlebem spolu s knězem“ (MD 113). Z dalších výroků ale vyplývá, že sám chápal eucharistii pouze jako oběť, nikoli jako hostinu. Svátostné přijímání, přestože ho důrazně doporučuje, považuje vedle niterného duchovního spoluobětování jen za jeden ze způsobů, jak se zúčastnit oběti (MD 117). Ke splnění tohoto cíle postačí přijímání pod jednou způsobou. Opírá se zde o Kristova slova při Poslední večeři. Necituje je ale úplně, nýbrž jen zčásti – slova nad kalichem vynechává (MD 117).

V části týkající se soukromé modlitby po svatém přijímání vyslovuje papež pozoruhodné pravidlo: „Posvátná liturgie je daleka toho, aby potlačovala nejhlubší city každého, spíše je usnadňuje a povzbuzuje, aby se přizpůsobovaly Ježíši Kristu a aby skrze něho směřovaly k Otci.“ (MD 122) Zůstává otázkou, zda by Pius XII. aplikoval toto pravidlo i na jiné konkrétní prvky liturgie.

Další změny

Během pontifikátu Pia XII. byly učiněny další výrazné kroky přibližující liturgii obyčejným lidem. Jednalo se o schválení dvojjazyčných rituálů pro řadu zemí (latina – národní jazyk), přičemž v některých misijních případech byly do obřadů integrovány místní zvyklosti.²³

Velký význam měla také řada opatření týkajících se kalendáře a mše. Jednalo se vesměs o zjednodušení. Byly zrušeny některé svátky, vigilie a oktávy, přičemž byl zdůrazněn význam neděle. Mešní obřad byl upraven reformou rubrik. Významným krokem, který věřícím velmi usnadnil duchovní život a otevřel širší přístup ke stolu Páně, bylo značné omezení eucharistického postu a povolení večerních mší pro celou církev.²⁴ Pius XII. se zde projevil jako moudrý představený, který jedná v intencích evangelia, když neváhá pohnout zatěžujícím břemenem.²⁵

Piova komise

Pius XII. neprováděl tyto změny pouze z vlastního popudu. Záměr rozsáhlejší, resp. celkové reformy svěřil nejprve historické sekci Kongregace obřadů. Dvoulétá práce vyústila do více než třisetstránkového pracovního materiálu, k němuž bylo posléze vypracováno ještě asi čtyřicet doplňků. V květnu 1948 pak Pius XII. jmenoval zvláštní dvanáctičlennou komisi pro reformu liturgie, v jejímž čele stál prefekt Kongregace obřadů kardinál Clemente Micara, kterého v roce 1953 nahradil kardinál Gaetano Cicognani. Dále byli jmenováni mj. někteří členové kongregace a také např. P. Augustin Bea, který disponoval bohatými zkušenostmi z práce na překladech žaltáře. Sekretářem se stal P. Annibale Bugnini. Komise během dvanáctileté práce revidovala všechny liturgické knihy včetně liturgie hodin a pontifikálu. Po svolání koncilu byla nahrazena daleko početnější přípravnou liturgickou komisí, v níž samozřejmě zasedli mnozí členové komise dosavadní.

Tzv. Piova komise pracovala po celou dobu v naprosté tajnosti. „Až jednou budou zpřístupněna její akta, stane se opět živou jedna z nejzajímavějších kapitol dějin liturgie.“²⁶

Reforma Velikonoc

Tato komise stojí také za nejvýraznějším momentem liturgických reforem Pia XII. – obnovou slavení Velikonoc. V roce 1951 byla nejprve reformována velikonoční vigilie a o čtyři roky později celý Svatý týden.

Předně je třeba zdůraznit, že v potridentském misálu nebyl Svatý týden jako celek (ani jeho ústřední část – triduum) nijak zdůrazněn. Tedy už samotné vydání liturgické knihy *Ordo hebdomadae sanctae instauratus*,²⁷ která zahrnovala všechny dny od Květné neděle do Svaté soboty, bylo krokem kupředu. Triduum (pátek včetně čtvrtčního večera, sobota, neděle) zde však ještě nijak zvýrazněno není. Neděle Zmrtvýchvstání se do Svatého týdne nepočítá a vigilie je považována za vlastní liturgii Svaté soboty. Ovšem v dekretch, kterými byla reforma v letech 1951 a 1955 vyhlášena, již řeč o vigilií Zmrtvýchvstání a triduu je.²⁸ Pozoruhodné je, že proslulý latinsko-český tzv. Schallerův misál již dávno předtím předjímá toto uspořádání.²⁹

Vedle zjednodušení některých ritů a změn či redukce počtu některých lekcí šlo především o obnovení takového časového harmonogramu velikonočních bohoslužeb, na nějž jsme zvyklí ze současnosti a který logicky odpovídá slaveným událostem. Dosud probíhalo slavení takto: Jediná mše Zeleného čtvrtku (*Feria V in Cæna Domini*) se konala v ranních či dopoledních hodinách a byla zaměřena na Poslední večeři Páně. Četly se lekce 1Kor 11,20–32 a Jan 13,1–15, vyšší církevní představení při ní konali obřad mytí nohou, v biskupských kostelech byly svěceny oleje a liturgie byla ukončena eucharistickým průvodem do boční kaple či k postrannímu oltáři. Obřady Velkého pátku (*Feria VI in Parasceve*), konané taktéž ráno, měly stejnou strukturu, na kterou jsme zvyklí v současnosti. Mezi odlišnostmi zmíníme lekce Oz 6,1–6 a Ex 12,1–11, které předcházely pašijím, a skutečnost, že Tělo Páně přijímal pouze kněz. Největší anomálií bylo konání bohoslužby, která svou strukturou a obsahem zhruba odpovídá současné vigilii Zmrtvýchvstání v sobotu ráno. Mnohé symboly a texty této bohoslužby tak ztratily svůj smysl. Např. Schallerovi proto nezbylo, než složitě vysvětlovat, jak tomu bývalo za starých dob, kdy slavení začínalo pozdě večer a trvalo přes půlnoc.³⁰ Tato liturgie, kterou ani potridentský misál nenazývá vigilií,³¹ byla chápána jako vlastní liturgie Svaté soboty (*Sabbato sancto*).

Mezi nejvýznamnější obsahové změny Pia XII. patří zavedení dopolední mše Zeleného čtvrtku se svěcením olejů (*Missa chrismatis*), při níž však nebylo dovoleno rozdávát svaté přijímání.³² Dřívější ranní mše tohoto dne byla přetvořena ve slavnou večerní mši na památku Večeře Páně (*Missa solemnis vespertina in cena Domini*). Při velkopáteční slavné odpolední liturgii na památku umučení a smrti Páně (*Solemnis actio liturgica postmeridiana in passione et morte Domini*) přijímá Tělo Páně nejen kněz, ale podává se všem přítomným.³³ Do velikonoční vigilie je vložena dosud chybějící obnova křestního vyznání. Koná se i tam, kde není křtitelnice a nežehná se křestní voda, a může se užít lidového jazyka.³⁴

Závěr

Při mši na památku večere Páně je podle obnoveného ritu možné konat obřad mytí nohou všude tam, kde to vyžaduje pastorační důvod.³⁵ V této nenápadné zelenočtvrteční rubrice je vyjádřen základní motiv (nejen velikonočních) liturgických reforem Pia XII.: „...bezpečně přivést věřící k bohatším plodům z živé účasti na pochopených svatých obřadech.“³⁶

Tedy prohloubit duchovní život věřících laiků, umožnit jejich intenzivnější kontakt a život s Kristem – to bylo nejhlubším záměrem Pia XII. Proto byl ochoten opustit formy a předpisy, které nebyly schopné tomuto cíli dobře posloužit. Jeho reformy ukázaly na skutečnost, že některé dosavadní prvky západní liturgie se ve světle podrobného studia posledních desetiletí projevy jako velmi vzdálené vlastnímu smyslu křesťanské bohoslužby.

Zvláště reformou velikonočního slavení dal Pius XII. příklad budoucímu koncilu a je otázka, jaký postoj by koncil v tomto bodě zaujal, kdyby papež nebyl tyto změny učinil. Piova reforma, která navázala na liturgické hnutí, byla neúplná a nedůsledná. Je to pochopitelné. Byla totiž pouze prvním, avšak velkým krokem, který ovšem určil budoucí směr.

Článek vznikl s podporou Grantové agentury Univerzity Karlovy v Praze.

POZNÁMKY:

1 / JAROSLAV V. POLC: *Posvátná liturgie*. Roma 1981, s. 139.

2 / Tamtéž: s. 146.

3 / Pius X.: *Trà le Sollecitudini. Motu proprio sulla musica sacra*. [dostupné 12. 7. 2008 na http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031122_sollecitudini_it.html]

4 / Tamtéž. V italském originálu Pius X. doslova píše: „Essendo, infatti, Nostro vivissimo desiderio che il vero spirito cristiano rifiorisca per ogni modo e si mantenga nei fedeli tutti, è necessario provvedere prima di ogni altra cosa alla santità e dignità del tempio, dove appunto i fedeli si radunano per attingere tale spirito dalla sua prima ed indispensabile fonte, che è la *partecipazione attiva* ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa.“

5 / JOSEF BRADÁČ: *Věda o liturgii I*. Olomouc 1972, s. 64.

6 / Srov. JOHANNES WAGNER: *Vorwort des Herausgebers der deutschen Ausgabe*. IN: ANNIBALE BUGNINI: *Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament*. Freiburg im Breisgau 1988, s. 5.

7 / Citace in: JOSEF BRADÁČ: op. cit., s. 65.

8 / Srov. tamtéž: s. 85.

9 / Pius XI.: *Divini cultus* 9. [dostupné 12. 7. 2008 na http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/bulls/documents/hf_p-xi_bulls_19281220_divini-cultus_it.html] Doslova píše: „Affinché i fedeli partecipino più attivamente al culto divino, il canto gregoriano — per quanto spetta al popolo — sia restituito all’uso del popolo. Infatti, occorre assolutamente che i *fedeli non assistano alle funzioni sacre come estranei o muti spettatori* ma, veramente compresi della bellezza della liturgia, partecipino alle sacre cerimonie — anche alle solenni processioni dove intervengono il clero e le pie associazioni — in modo da alternare, secondo le dovute norme, la loro voce a quelle del sacerdote e della scuola. Se quanto auspicato si verificherà, non accadrà più che il popolo non risponda affatto o risponda appena con sommesso mormorio alle preghiere comuni proposte in lingua liturgica o in lingua volgare.“

10 / JAROSLAV V. POLC: op. cit., s. 129.

11 / Srov. JOSEF BRADÁČ: op. cit., s. 100.

12 / PIUS XII.: *Mediator Dei. Okružní list o posvátné liturgii*. Brno 1948.

13 / Citace in: ADOLF ADAM: *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*. Praha 2001, s. 58.

14 / Srov. též MD 97 a SC 48.

15 / „...ac huic Missali Nostro nuper edito, nihil umquam addendum, detrahendum, aut immutandum esse decernendo, sub indignationis Nostræ poena, hac Nostra perpetuo valitura constitutione statuimus et ordinamus.“ *Missale Romanum ex Decreto Concilii Tridentini restitutum...* Bonn 2004, s. 4.

16 / Srov. LG 10.

17 / Srov. též MD 82.

18 / Srov. např. MD 79, 84, 91, 92, 117.

19 / Srov. např. LG 11.

20 / GS 38.

21 / LG 11.

22 / *Katechismus katolické církve*. Praha 1995, s. 348–360.

23 / Srov. JOSEF BRADÁČ: op. cit., s. 88.

24 / Zmiňované změny byly zavedeny těmito dekrety: Apoštolská konstituce *Christus Dominus* z 6. 1. 1953 [dostupné 14. 7. 2008 na <http://www.papalencyclicals.net/Pius12/P12CHDOM.HTM>]; dekret *Cum nostra hac aetate* z 23. 3. 1955; motu proprio *Sacram communionem* z 19. 3. 1957 [dostupné 14. 7. 2008 na <http://www.papalencyclicals.net/Pius12/P12FAST.HTM>].

25 / Srov. Mt 23,4.

26 / ANNIBALE BUGNINI: op. cit., s. 30.

27 / *Ordo hebdomadæ sanctæ instauratus. Editio typica*. Vaticano 1956.

28 / Srov. FRANTIŠEK KUNETKA: „Bílá sobota – druhý den Velikonočního třídění“. IN: *Studia theologica* 27, 2007, č. 1, s. 2.

29 / *Rímský misál pro neděle a svátky*. 2. vydání. Praha 1935, s. 176n.

30 / Tamtéž: s. 279.

31 / *Missale Romanum ex Decreto Concilii Tridentini restitutum...* Bonn 2004, s. 231.

32 / *Ordo hebdomadæ sanctæ instauratus. Editio typica...*, s. 66.

33 / Tamtéž: s. 100.

34 / Tamtéž: s. 132–133.

35 / „Post homiliam proceditur, ubi ratio pastoralis id suadeat, ad lotionem pedum.“ *Ordo hebdomadæ sanctæ instauratus. Editio typica.* Vaticano 1956, s. 68.

36 / „Instructio de ordine hebdomadæ sanctæ instaurato rite peragendo“. Tamtéž, s. XI.

Mgr. Jan Rückl (* 1978) ukončil v roce 2005 studium teologie na KTF UK v Praze, kde je v současné době doktorandem. Působí jako pastorační asistent ve farnosti Praha-Vršovice. Zabývá se liturgikou, např. ve spolupráci s klášteřem benediktinů na Břevnově se systematicky věnuje přípravě mešní všeobecné modlitby věřících (přímluv).





Konrad Glombik

Hlavní teze morální nauky Pia XII.

V současnosti bývá pontifikát Pia XII. (1939–1958) hodnocen zejména ve vztahu k událostem II. světové války a k postoji tohoto papeže vůči vyhlazení Židů. V pojednáních o vývoji teologické reflexe bývá význam jeho nauky často opomíjen, přičemž jsou na poli přínosů při obnově teologie zdůrazňováni jeho nástupci a vyzrálé myšlenky koncilní a pokoncilní. Pius XII. přitom ale patří mezi předchůdce II. vatikánského koncilu, a to nejen tím, že měl v úmyslu koncil svolat a za tímto účelem povolal zvláštní komisi složenou z teologů, ale také proto, že se svým učením zasloužil o vznik mnoha formulací, které se staly součástí koncilních a pokoncilních dokumentů.

Nauku Pia XII. tvoří mnoho encyklik, papežských listů, výzev a promluv, které sehrály významnou úlohu v mnoha oblastech teologické obnovy. V četných promluvách, které papež při různých příležitostech pronesl k poutníkům, účastníkům sjezdů a kongresů či k různým profesním skupinám a jednotlivým národům, se vyjadřoval k aktuálním otázkám týkajícím se světa a církve. Četné myšlenky a body nauky se staly impulzem pro různé teologické diskuze a církevní reformy, z nichž některé svými výklady teologických otázek neztratily dodnes nic ze své aktuálnosti. Pius XII. bývá označován za mecenáše poznání z toho důvodu, že se ve své nauce dotkl skoro všech klíčových problémů lidství, přičemž posluchače často zaskakoval svou dobrou orientací v dosud málo známých oblastech. Papež zasahoval do řešení zásadních otázek dobových teologických debat tím, že do nich vnášel základní kritéria a orientační body, a jeho cílem byla obnova církve a její setkání s výzvami a obavami moderního světa.¹

Mezi mnoha otázkami, jimiž se Pius XII. zabýval, vynikají jeho úvahy z oblasti morálky, které prezentoval především ve svých promluvách. V tomto smyslu věnoval papež Pacelli nejvíc pozornosti problematice praktického křesťanského života. Charakteristickým rysem těchto myšlenek je to, že je papež pronášel v kontextu obecné situace své doby, proměn vnímání hodnot v různých oblastech života, stejně jako v souvislosti s konkrétními problémy jednotlivých národů a profesních skupin. Papež se danému problému nebo situaci věnoval velmi důkladně, ozřejmoval je z pohledu morální teologie nebo poukazoval na možnosti nové orientace v nich.² Často zdůrazňoval význam morálního práva a věnoval se mnoha dílčím problémům morální teologie. Mezi nejpodstatnější otázky v jeho

nauce patří problematika důstojnosti lidské osoby, právo na život a problémy týkající se manželského a rodinného života. Tento článek usiluje o syntetické zpracování těchto linií v nauce Pia XII. a rád by poukázal na aktuálnost jeho učení pro současné chápání zmiňovaných problémů.

1. Lidská důstojnost a právo na život

Otázce důstojnosti lidské osoby a z ní vyplývajícího práva na život, stejně jako účtě k fyzické a duchovní integritě člověka se Pius XII. věnoval v rámci promluv k různým profesním skupinám, především k lékařům, porodním asistentkám, psychologům, právníkům a mikrobiologům, a vždy přitom kladl důraz na jejich pracovní etiku i na práva, povinnosti i psychofyzickou integritu lidí, kteří jsou předmětem práce těchto skupin. Hovořil však také o úkolech a morálních mezích jejich činnosti.³ Zejména v poválečných letech Pius XII. studoval obzvláště pečlivě nové problémy, které se objevily na poli medicíny, aby pak mohl v mnoha otázkách na základě precizního výkladu vyložit jasné stanovisko církve. Věnoval se mimo jiné lékařské morálce, etice lékařských pokusů, potratům, sterilizaci, genetikě, transplantaci orgánů a umělému udržování při životě.⁴

1.1. Nedotknutelnost lidského života

Pius XII. ve svých promluvách mnohokrát zdůrazňoval, že člověk má právo na život od okamžiku svého početí. Když se 29. října 1951 obracel k účastníkům kongresu Sdružení italských katolických porodních asistentek, řekl, že každá lidská bytost, tedy i dítě v matčině lůně, má právo na život, které přijalo přímo od Boha, a nikoli od svých rodičů nebo nějaké společnosti či veřejné autority. Proto nemá žádný člověk, žádná lidská autorita, věda nebo lékařské, eugenické, společenské, hospodářské nebo etické rozhodnutí právo na bezprostřední, promyšlené zacházení s bezbranným lidským životem za účelem jeho zničení. Týká se to nejen činnosti, která je zaměřena sama na sebe, ale i té, která je prostředkem k jinému cíli, který sám o sobě není nepřipustný. To se modelově týká záchran života matky, která je sama o sobě ušlechtilým cílem – bezprostřední zabití dítěte jakožto prostředek dosažení tohoto cíle je ovšem nepřipustné. Nelze také žádným způsobem ospravedlnit bezprostřední zničení tzv. „neplnohodnotného života“, ať už narozeného, nebo nenarozeného. Zabíjení bezbranných lidí, kteří jsou z důvodů fyzických nebo psychických nedostatků pro společnost nepřínosní a na obtíž, se protíví přirozenému a pozitivnímu právu, a je proto nepřipustné, i kdyby se dělo v souladu s pořádkem veřejné autority. Bezbranný lidský

život je nedotknutelný a každý bezprostřední zásah do něj představuje porušení základních práv, bez nichž není možné bezpečné soužití lidského společenství. Nad každým lidským právem a každým rozhodnutím je nedotknutelné právo Boží.⁵

O nutnosti ochrany nenarozeného lidského života hovořil Pius XII. také v promluvě pronesené 28. listopadu 1951 k účastníkům kongresu Ligy rodiny a Svazu početných rodin. Prohlásil, že k pravdě o manželství jakožto instituci sloužící životu se úzce váže pravda o tom, že každý bezprostřední zásah do bezbranného života jakožto prostředek k dosažení cíle, jímž je zachování jiného života, je nepřípustný. S tím se neslučuje jak umělý potrat, tak bezprostřední zbavení života dítěte během aktu jeho narození nebo po něm. Nezávisle na tom, jaké panují rozdíly mezi jednotlivými etapami vývoje narozeného nebo dosud nenarozeného života a jaké z toho vyplývají právní a občanské následky, ve všech těchto případech máme podle morálního práva co do činění se zásadním a nepřípustným ničením nedotknutelného lidského života. Tato zásada platí jak ve vztahu k životu dítěte, tak matky. Nikdy a v žádném případě církev neučila, že by život dítěte měl být kladen nad život matky. Proto je chybné přistupovat k tomuto problému jako k alternativě „buď – nebo“: buď život dítěte, nebo matky. Ani život dítěte, ani život matky nesmí být vystaven aktu bezprostředního zničení. Ve vztahu k jednomu i k druhému existuje závazek učinit vše pro záchranu jak matky, tak dítěte.⁶

Mezi mnoha projevy Pia XII. na téma práva na život zasluhuje zvláštní pozornost část promluvy pronesené 12. listopadu 1944 ke členům Sdružení italských lékařů sv. Lukáše, ve které uvedl, že lidský život je nedotknutelný a každá činnost zaměřená na jeho bezprostřední zničení je nemorální, nezávisle na tom, jestli je cílem nebo prostředkem dosažení cíle, jestli se jedná o embryonální život nebo o život v plném vývoji, anebo blíží-li se život ke svému konci. Jenom Bůh je pánem nad lidským životem. Žádný lékař nemá právo volně zacházet s životem ani dítěte, ani matky a nikdo na světě, člověk ani světská moc, mu nemůžou dát oprávnění tento život bezprostředně ničit.⁷

Odvolávaje se na výše zmíněný text, Kongregace pro nauku víry v prohlášení o umělém přerušení těhotenství *Questio de abortu* uvedla, že „Pius XII. jednoznačně zavrhl každé bezprostřední přerušení těhotenství, které má povahu cíle či prostředku jednání“.⁸ Také Jan Pavel II. se v encyklice *Evangelium vitae* odvolává na zmiňované prohlášení Pia XII. a uvádí: „Pius XII. zavrhl každé umělé přerušení těhotenství, to znamená každý akt, který přímo usiluje o usmrcení ještě nenarozeného lidského života, nezávisle na tom, jestli toto usmrcení je samo o sobě cílem, nebo pouze prostředkem jeho dosažení“.⁹

1.2. Zásada celistvosti

Dalším prvkem nauky Pia XII., významným pro současnou etiku života, je pojmenování a definice zásady celistvosti a podmínek její aplikace. Poprvé se papež k tomuto tématu vyjádřil v promluvě pronesené 14. září 1952 ke členům I. mezinárodního kongresu histopatologie nervového systému, který byl zaměřený na problém lékařských pokusů na lidech a na vývoj medicíny.⁹ Papež tuto zásadu formuloval takto: „Pacient nedisponuje sám sebou, svým tělem, svým duchem; nemůže tedy zcela libovolně rozhodovat o sobě podle toho, jak se mu zlíbí. Motiv, kterým se řídí, sám o sobě nedostačuje, ani není rozhodující. Pacient musí brát v úvahu imanentní teleologii vlastního těla stanovenou přírodou. Má právo na život, které je však omezeno přirozeným účelem jeho schopností a sil jemu vlastních. Jelikož je pouze uživatelem svého těla, a nikoli jeho disponentem, nemá nad ním neomezenou moc a nemůže ho tedy mrzačit či ničit jak v oblasti anatomie, tak jeho funkcí. Avšak na základě zásady celistvosti, to znamená na základě práva užívat lidský organismus jako celek, může volně nakládat s jednotlivými částmi, a to včetně jejich ničení a mrzačení, a to tehdy a do té míry, kdy je to nutné pro dobro celku, např. aby byla zajištěna jeho existence, aby se zabránilo jeho těžkému a dlouhodobému poškození, kterému nelze zabránit jiným způsobem. [...] Zásada celistvosti potvrzuje, že část existuje pro celek, že dobro části je podřízené dobru celku a že celek rozhoduje o části, s níž lze disponovat za účelem vlastního dobra.“¹⁰

Na zásadu celistvosti navázal Pius XII. také v promluvě pronesené 19. října 1953 k účastníkům XVI. mezinárodního zasedání úřadu dokumentace vojenského lékařství. Papež řekl, že pacient má právo na svou existenci a integritu svého těla, a proto může rozhodovat o jednotlivých orgánech a jejich schopnosti fungovat do té míry, do jaké to vyžaduje dobro celého organismu. Zároveň Pius XII. prohlásil, že veřejná autorita nemá bezprostřední právo rozhodovat o existenci a integritě orgánů bezbranných občanů, a nemůže tedy ani takové právo udělit lékařům. Politická společnost není fyzickou bytostí ve smyslu tělesného organismu, ale celkem vyznačujícím se jednotou záměru a konání. Člověk neexistuje pro stát, ale stát pro člověka. Co se týče nerozumných stvoření, jako jsou rostliny či zvířata, může člověk volně zacházet s jejich existencí a životem, aniž by však ztrácel povinnost vyhýbat se zbytečné krutosti a brutalitě; člověk však nemá právo volně zacházet s životem a existencí jiných lidí.¹¹

K zásadě celistvosti se Pius XII. vyjádřil ještě v dalších promluvách a ještě za jeho života proběhly pokusy o její aplikaci v oblasti lékařských experimentů na člověku. Vlastní těžiště této zásady totiž spočívá v jejím použití v medicíně.

Vyjdeme-li z nauky Pia XII., můžeme konstatovat, že k nejvlastnějšímu využití zásady celistvosti může dojít jedině na poli terapeutické činnosti a že je možné se na ni odvolávat jedině pod podmínkou splnění několika zásadních kritérií. Cílem jakéhokoli zásahu musí být celkové dobro lidské osoby a musí být pro ni nevyhnutelně nutné. Znamená to, že část, na níž má být zásah proveden, musí být zasažena nemocí, zatížená patologií anebo musí být v bezprostředním příčinném vztahu k nemoci jiného orgánu. Musí také představovat závažné ohrožení života a zdraví pacienta, vyvolávat nesnesitelné utrpení anebo být příčinou osobnostních poruch. Tento stav navíc nesmí být možné léčit jinými, méně invazivními prostředky, a nesmí být možné zabránit ohrožení života a zdraví jiným způsobem. Ohrožení, které má za následek nezbytný zásah, musí být aktuální, nikoli potenciální. Podmínkou je také existence oprávněné naděje, že tento zásah bude mít pozitivní výsledek, a tato naděje musí být v adekvátním poměru ke stupni podstupovaného rizika. A konečně musí pacient s takovým typem léčby souhlasit, a pokud toho není schopen, pak tak musí učinit osoba, která ho zastupuje.¹²

Nauka Pia XII. týkající se zásady celistvosti je aktuální až do současnosti, jak to dokládá mezi jinými *Listina zaměstnanců zdravotnických služeb* Papežské rady pro pastoraaci mezi zdravotníky z roku 1995, v níž byly v rámci výkladu této zásady použity úryvky z promluv Pia XII.

1.3. Otázka transplantace tkání a orgánů

K otázce bioetiky se Pius XII. zásadně vyjádřil v promluvě pronesené 14. května 1956 ke členům Italského svazu dárců rohovky a Italského svazu nevidomých, která je považována za etický základ současné transplantologie. V této promluvě papež prohlásil, že ne každé biologicky možné přenesení tkání mezi jedinci různého druhu je samo o sobě zavrženíhodné, a tím méně lze tvrdit, že každá biologicky možná heterogenní transplantace je zakázaná nebo špatná. Je potřeba rozlišovat jednotlivé případy a vědět, o jaké tkáni se jedná. Přenesení zvířecích pohlavních žláz na člověka je vždy nemorální a nepřipustné, avšak není možné se stavět proti přenesení rohovky ze zvířecího organismu na lidský, pokud by to bylo biologicky možné. Pokud by byl aplikován přísný zákaz transplantace různorodých tkání, musela by být zakázána buněčná léčba, která je v současnosti stále více využívána a v jejímž rámci jsou přenášeny buňky nelidského organismu na organismus lidský, v němž následně vykonávají svoje funkce. Také přenesení tkáně z mrtvého člověka na člověka živého není „přenesením“ člověka na člověka, jelikož zemřelý člověk byl člověk, ale už jím není.¹³

V další části této promluvy Pius XII. objasnil otázku transplantace tkáně rohovky ze zemřelého člověka, která je z hlediska morálně-náboženského přípustná, jestliže umožní vrácení nebo zlepšení zraku. Takovým jednáním se nijak nenarušují práva zemřelé osoby. Tělesné ostatky ve vlastním smyslu slova nejsou předmětem práva, jelikož byly zbaveny své osobovosti. Transplantace rohovky tedy nepředstavuje odebrání zemřelému jeho vlastnictví, jelikož zrak nepředstavuje pro tělesné ostatky žádné dobro, protože mu již neslouží. Neznamená to však, že se vůči lidským ostatkům nevztahují žádné morální závazky. Lidské tělo bylo pro člověka místem, v němž bydlela jeho duchovní a nesmrtelná duše, bylo konstitutivní složkou jeho lidské osobnosti, na jejíž důstojnosti se podílelo, a v posledku je mrtvé tělo určeno k zmrtvýchvstání a věčnému životu. Mrtvá těla je dále možné využívat i k vědeckým účelům nebo k jiným ušlechtilým cílům, které z morálního hlediska nevzbuzují pochybnosti, jako je například pomoc nemocným a trpícím. Podmínkou takového postupu je respektování dobrovolného rozhodnutí a vůle osoby, jejíž orgány mají být použity. Není také správné dožadovat se v případě darování orgánů odškodnění, ačkoli zakazování jakéhokoli druhu přijetí či žádání odškodnění je přemrštěné. Například v případě darování krve je záslužné, když dárcе odmítne odměnu, ale není chybou, když ji přijme. V případě transplantace je také třeba respektovat práva a pocity blízkých osob zemřelého. Peníze ani společenské postavení nesmí mít žádný vliv na rozhodování o transplantaci tkání mrtvých osob. Je také potřeba moudře a ohleduplně vysvětlit veřejnosti, že výslovný i nevyřčený souhlas se závažnými zásahy v zájmu trpících není formou bagatelizace nenarušitelnosti tělesných ostatků a úcty, která mrtvému člověku náleží, pakliže jsou k nim přesvědčivé důvody. Dalším závažným kritériem morální přípustnosti transplantace tkáně rohovky od zemřelé osoby je ověření její smrti.¹⁴

K otázce transplantací tkání a orgánů se Pius XII. vyjádřil také v promluvě pronesené 30. září 1954 k účastníkům VIII. světového kongresu lékařů, v níž se vyjádřil k tématu lékařských pokusů. Papež prohlásil, že odebrání částí těla zemřelé osoby za léčebnými účely lékaře neopravňuje k libovolnému zacházení s tělesnými ostatky. Úkolem veřejné vlády je vytvoření v tomto smyslu odpovídajících pravidel, přičemž je třeba zabránit libovolnosti interpretace, a zároveň zohledňovat práva a povinnosti těch, kteří jsou pověřeni péčí o tělesné ostatky zemřelé osoby. Je také třeba dodržovat závazky přirozené morálky, která zabráňuje zacházet s lidskými ostatky jako s věcí či zvířetem.¹⁵

Etická kritéria pro transplantaci, jak je formuloval Pius XII. ve své promluvě na téma transplantace tkáně rohovky, jsou aktuální dodnes, jak to dokládá úryvek *Listiny zaměstnanců zdravotnických služeb*, v níž se uvádí, že „homoplastické

transplantace, to znamená ty, při nichž se odebírá tkáň jedinci stejného druhu, k němuž patří ten, který tkáň přijímá, jsou oprávněné díky zásadě solidarity, která spojuje lidské osoby, a díky zásadě lásky, která vybízí k obdarování trpícího bližního.¹⁶

1.4. Tlumení bolesti

Na další podstatný aspekt nauky Pia XII. týkající se otázek etiky života odkazuje encyklika *Evangelium vitae*, která uvádí: „Již papež Pius XII. potvrdil, že je dovoleno zmírňovat bolest léky, i když je tím omezováno vědomí a zkracován život, pokud – jak říká – nejsou po ruce jiné prostředky a pokud to za daných okolností nebrání plnění jiných náboženských či morálních povinností“. V takovém případě zde není touha po smrti ani smrt není vyhledávána, i když v ospravedlněných případech se připouští její riziko. Přece však je tu vůle, aby se účinně zmírnila bolest pomocí analgetik, která jsou dána lékařské vědě na pomoc. Ovšem „nelze zbavit umírajícího vědomí bez závažné příčiny“: v blízkosti smrti je třeba, aby lidé mohli dostát svým morálním i rodinným závazkům a spíše se při plném vědomí připravovat na rozhodující setkání s Bohem.¹⁷

Ve výše zmíněném úryvku byl také dvakrát zmíněn úryvek promluvy Pia XII., pronesené 24. února 1957 k mezinárodní skupině lékařů, v níž papež zodpověděl na otázky, jež mu už předtím položilo Italské sdružené anesteziologů. První otázka se týkala problému, zda existuje etický závazek odmítnutí znecitlivění fyzických bolestí z náboženských důvodů. Druhá otázka se pak vztahovala k problému, zda je ztráta vědomí, nebo naopak získání větších schopností jakožto následek užití drogy v souladu s duchem evangelia. Třetí otázka se týkala použití tisících prostředků zkracujících život v případě umírajících nebo nemocných v nebezpečí smrti.¹⁹

V odpovědích na tyto otázky papež prohlásil, že použití tisících prostředků je přípustné, a to i tehdy, když obnáší oslabení nebo ztrátu vědomí. Nikdy však nelze zbavovat umírajícího vědomí bez vážných důvodů, neboť ten má mít možnost vyřídit své poslední záležitosti a má právo na to, aby ho jeho blízcí doprovázeli v posledních okamžicích jeho života.²⁰ Papež zdůraznil, že přílišné užívání tisících prostředků za účelem naprostého zapomení základních povinností osobního a rodinného života je nemorální.¹⁸ Co se týká užití tisících prostředků, které zároveň zkracují život, Pius XII. s odvoláním na zásadu konání o dvojím účinku takovou možnost připustil, ovšem pod podmínkou, že zkrácení života není bezprostředním cílem, že není jiná možnost jak dosáhnout cíle – utišení bolesti –, že je utišení bolesti v odpovídajícím poměru k možnosti, že dojde ke zkrácení

života, že nestanoví překážku plnění náboženských a morálních povinností a že s ním nemocný souhlasí a výslovně o něj prosí. Naprosto nepřipustné je podávání takových prostředků proti výslovné vůli nemocného.¹⁹

Na uvedenou promluvu Pia XII. se odvolává také Kongregace pro nauku víry v prohlášení týkajícím se eutanazie *Iura et bona*. V rámci pojednání o používání tisících prostředků a zvětšování jejich dávek za účelem dosažení jejich účinnosti prohlašují autoři tohoto dokumentu: „Je třeba uvést výklad, který na toto téma provedl papež Pius XII. a jenž platí dodnes. Skupině lékařů, která položila otázku: ‚Je možné v souladu s náboženstvím a morálními zásadami povolit lékaři i nemocnému utišení bolesti či ztrátu vědomí za pomoci narkotických léčiv (přestože by nemocnému hrozilo úmrtí a bylo by pravděpodobné, že mu podání těchto prostředků zkrátí život)?‘ papež odpověděl: ‚Je to možné, pokud neexistují jiné prostředky a pokud to za daných okolností nebude bránit ve vykonávání náboženských a morálních povinností.‘ Je jasné, že v takovém případě není smrt vlastním cílem podání tisících prostředků, ačkoli může následkem jejich podání pacientovi hrozit; zaměřuje se pouze na účinné utišení bolesti pomocí znecitlivujících prostředků, kterými medicína disponuje. Otázka znecitlivujících prostředků, následkem jejichž užití mohou nemocní ztratit vědomí, však vyžaduje obzvlášť obezřetné rozhodování. Vždycky je velmi podstatné, aby měl každý člověk možnost naplnit nejen všechny morální normy a rodinné závazky, ale také – a to především – aby mohl při plném vědomí připravit svoji duši na setkání s Kristem. Proto Pius XII. zdůrazňuje: ‚bez vážného důvodu nelze zbavovat umírajícího jeho vědomí.‘“²⁰

Na promluvu Pia XII. z 24. února 1957 se odvolává také dokument Papežské rady Cor unum s názvem *Některé etické otázky týkající se těžce nemocných a umírajících*, jenž se zabývá vysvětlováním křesťanského chápání utrpení, které se může stát překážkou vlády ducha nad tělem, a proto je jeho snižování a utišení přípustné.²⁴ Odvolává se na něj také, když hovoří o podmínkách přípustnosti užívání narkotik, které způsobují ztrátu vědomí,²⁵ i o nepřipustnosti eutanazie.²⁶ Na slova papežské promluvy se odvolává také *Listina zaměstnanců zdravotnických služeb*, když se věnuje otázce vhodnosti omezování či zbavení člověka vlády nad sebou samým²⁷ a když se věnuje otázce užití tisících prostředků nemocnými osobami v předsmrtném stavu.²⁸ Úryvky zmiňované promluvy obsahuje také *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*.²⁹

1.5. Kritérium smrti

Otázek týkajících se umírání se Pius XII. dotkl i v jiných promluvách, mezi nimiž jako obzvlášť závažná vyznívají slova pronesená 24. listopadu 1957 na téma umě-

lého udržování při životě. Papež v ní zmínil kritérium smrti, vůči němuž nemá církev žádnou zvláštní kompetenci, a prohlásil, že rodina má povinnost udržovat bližního při životě pomocí obvyklých prostředků. Kdyby snahy o umělé udržení při životě představovaly pro rodinu tak velkou zátěž, že by nebylo možné je od ní žádat, je možné požádat o ukončení resuscitačního úsilí, i kdyby následkem toho mělo dojít k úmrtí. S podobnou argumentací se můžeme setkat již v 16. století, kdy byl zastáván názor, že rezignace na neobyčejné prostředky udržení života je morálně přípustná. Za neobyčejné prostředky přitom bylo považováno především finanční zatížení rodiny.³⁰

Pius XII. prohlásil, že současnou problematiku umělého udržování při životě lze shrnout do třech bodů. První se týká otázky, zda existuje právo nebo povinnost aplikovat současné přístroje umožňující umělé dýchání ve všech případech, i těch beznadějných. Druhý se týká práva nebo povinnosti vypojení přístrojů umožňujících umělé dýchání v situaci, kdy pacient ani po dobu několika dní nenabude vědomí. Třetí se týká konstatování úmrtí u pacienta, který je udržován při umělém dýchání, ale není při vědomí a má poškozené životní funkce.³¹

Papež v odpovědi na tyto otázky prohlásil, že v případě těžké nemoci má lékař právo a povinnost použít prostředky sloužící zachování života a zdraví. Tato povinnost se však týká adekvátního využití obvyklých prostředků vzhledem k okolnostem, místu, času a kultuře, přičemž obvyklých znamená, že nepředstavují žádné neobyčejné zatížení. Přísněji chápané povinnosti by byly pro většinu lidí příliš obtížné a znemožňovaly by dosažení důležitějších duchovních dober. Není zakázáno činit za účelem zachování života a zdraví víc, než je nezbytně nutné, ovšem pod podmínkou, že nebudou zanedbány důležitější povinnosti. Pokud by se ukázalo, že snahy o umělé udržení při životě jsou ve skutečnosti pro rodinu tak velkou zátěží, že ji nelze s klidným svědomím na rodině vymáhat, může rodina po lékaři požadovat, aby pokusů o udržení při životě zanechal. V takovém případě nemáme co do činění s bezprostředním samovolným zacházením s životem pacienta ani s eutanazií, která zůstane vždy morálně nepřipustná. Dokonce i v případě, kdy přerušení úsilí o umělé udržování života vede k zastavení oběhu krve, je toto úsilí jen nepřímou příčinou ukončení života a je třeba použít zásadu konání o dvojím účinku a zásadu *voluntarium in causa*.³²

Je pravda, že pokud léčba nevede ke zlepšení zdraví anebo alespoň částečnému zachování schopnosti mezilidské komunikace a vědomého prožitku osobní existence pacienta, je pokračování v takové léčbě neudržitelné. Pius XII. na to upozornil už v promluvě ke členům I. mezinárodního kongresu histopatologie nervové soustavy.³³ Rozlišení na obvyklé a neobvyklé prostředky, o nichž papež

hovořil, ztratilo aktuálně svůj význam s ohledem na to, že jsou ve vztahu k jiným kritériím – např. úmrtí mozku, nevyhnutelná smrt apod. – příliš nepřesné a velmi záleží na stavu vývoje techniky a možnostech medicíny.³⁴

Další otázkou, které se v promluvě Pius XII. věnoval, je problém určení okamžiku úmrtí. Papež řekl, že povinností lékaře, zvláště anesteziologa, je stanovení jasné a přesné definice smrti a určení okamžiku úmrtí pacienta. Za tímto účelem je možné se držet obvyklého chápání úplného a konečného oddělení těla a duše, v praxi je však třeba brát v úvahu nepřesnost pojmů „tělo“ a „oddělení“. Problém úmrtí a určení jeho okamžiku nejen jakožto faktu, ale i z hlediska právního, má kvůli následkům v rovině morálky i náboženství velký význam. Týká se totiž jak otázky platnosti přijetí svátostí, tak otázky dědictví, platnosti manželství, beneficentů a dalších záležitostí soukromého i společenského života.³⁵ Na tento úryvek promluvy Pia XII. se odvolává dokument Papežské rady Cor Unum *Některé etické otázky týkající se těžce nemocných a umírajících*, v níž říká, že definice smrti patří do kompetence lékařské vědy, od níž lze očekávat pouze popis kritérií, na jejichž základě lze konstatovat úmrtí.³⁶ V současnosti je tato otázka důležitá zejména v rámci transplantace orgánů, kdy je potřeba přesně stanovit úmrtí dárce, aby bylo možné provést odebrání orgánů určených k transplantaci.

2. Význam manželství a rodiny

Druhou podstatnou oblast morální nauky Pia XII. představuje problematika manželství a rodiny. Papež se v mnoha promluvách vyjadřoval k aktuálním, základním problémům týkajícím se práva na uzavření manželství, podstatě manželství, manželské lásky a zaujímal stanovisko k tehdy živým diskuzím týkajícím se tématu personalistického pojetí manželství a s tím spojené tradiční hierarchie úkolů manželství. Za napomenutími a poučeními týkajícími se obnovy manželství, plodnosti, významu sexuálního soužití manželů a blahoslavení početných rodin se skrývala péče papeže o ochranu a zajištění zdravého manželského a rodinného života.³⁷

2.1. Personalistické koncepte manželství

Pontifikát Pia XII. je svázán s čím dál tím odvážnější propagací personalistických aspektů chápání manželství, které byly zpočátku zpochybňovány Učitelským úřadem církve. Výrazem těchto postojů byl dekret Posvátného oficia *De finibus matrimonii* z 1. dubna 1944, v němž se píše o chybném pojetí některých současných pojednání, které se věnují otázce cílů manželství, jejich vzájemné-

mu vztahu a hierarchii. Tento dokument upozorňuje na to, že tato pojednání buď vyvracejí, že cílem manželství je na prvním místě plození a výchova dětí, anebo tvrdí, že druhořadé cíle nepodléhají ve své podstatě tomuto prvořadému cíli, ale jsou také prvořadé a na něm nezávislé. V těchto pojetích se liší prvořadý cíl manželství např. v závislosti na osobním zdokonalování manželů v rámci komplementárního, manželského společenství v životě i v konání, vzájemné lásce manželů a pěstování jednoty, která manžele zdokonaluje po fyzické i psychické stránce. Podle Kongregace Posvátného officia tento nový pohled vede k prosazování omylů a nejistot ve vztahu k chápání manželství. Terminologie používaná v těchto spisech vede ke zmatkům v pojmech *finis primarius* a *secundarius*, které jsou užívány v církevních dokumentech. Na otázku, zda je přípustné pojetí současných teologů, kteří vyvracejí, že zrození a výchova potomků jsou prvořadým cílem manželství, anebo tvrdí, že druhořadé cíle nepodléhají ve své podstatě cíli prvořadému, ale jsou na něm nezávislé a mají charakter prvořadosti, je odpověď Posvátného officia negativní.³⁸

K otázce cíle manželství se vyjádřil Pius XII. v promluvě pronesené 3. listopadu 1941 k Římské rotě, v níž se zabíral otázkou somatické neschopnosti uzavřít manželství. Papež prohlásil, že v této choulostivé a složité problematice je třeba se vyvarovat dvojí tendence. První spočívá v tak velkém zdůrazňování prvořadého cíle manželství, že cíl druhořadý buď vůbec neexistuje, nebo přestává být *finis operis* zamýšleným samotným Stvořitelem. Je však také třeba se vystríhat i druhé tendence, která považuje druhořadý cíl za stejně důležitý a nezávislý na podřízenosti cíli prvořadému. Protože se pravda nachází někde uprostřed, je třeba se vyvarovat dvou extrémních postojů: na jedné straně praktického popření anebo přehnaného potlačování významu druhořadého cíle, na straně druhé odpoutání anebo přehnaného oddělování manželského aktu od prvořadého cíle – plození, k němuž manželství v souladu se svou vnitřní strukturou bylo prvořadě a zásadním způsobem určeno.³⁹

Pius XII. se k tématu cílů manželství a jejich vzájemných poměrů vyjádřil několikrát, přičemž vždy zdůrazňoval, že prvořadým cílem manželství je plození. Například v promluvě pronesené 18. září 1951 ke skupině francouzských otců mluvil papež o propagandě katolických pojednání, která vysvětlují různé aspekty lidské sexuality tak, že jim dávají vlastní smysl a hodnotu, což vede k zastření opravdového, prvořadého cíle manželství, jakým je plození a výchova potomků.⁴⁰ V promluvě k účastníkům kongresu Liga rodiny v listopadu 1952 papež zdůraznil, že středem nauky o manželství je služba životu.⁴¹

Nejvíce vyčerpávající je v tomto ohledu promluva pronesená 29. října 1951 ke Svazu italských katolických porodních asistentek, v níž papež zdůraznil zásadní

úlohu a zvláštní požehnání v manželství, které je spojené s potomstvím. V této promluvě se papež vyjádřil k personalistickým hodnotám manželství s tím, že nepatří mezi prvotní a nejvíc imanentní cíle manželství, jímž je početí a výchova nového života, jemuž jsou podřízeny všechny další cíle. To platí i pro neplodná manželství. Odvolává se na dekret Posvátného officia z 1. dubna 1944, připomenul Pius XII. nepřipustnost pojetí některých současných autorů, kteří popírají pravdu o prvořadém cíli manželství.

Pius XII. v těchto promluvách výslovně označil personalistické koncepte za nesprávné a připomněl tradiční učení o hierarchii cílů manželství, zároveň však začal sám čím dál tím víc čerpat z personalistických kategorií, aby jejich pomocí lépe ukázal podstatu manželství. To se stalo o několik desítek let později základem nauky o manželství II. vatikánského koncilu. Projevem těchto snah je papežův důraz kladený na důstojnost a význam autentické manželské lásky.⁴²

Tento aspekt je obzvláště výrazně patrný v papežské promluvě z října 1951, v níž se prvky personalistických pojetí manželství objevují v argumentaci stavící se proti umělému oplodnění. Pius XII. tehdy řekl, že ke vzniku nového života určil Stvořitel lidské osoby v manželství, stvořené z těla a krve, duše a srdce, a povolal je, aby samy byly příčinou svých potomků. Za tímto účelem si Bůh přeje manželská spojení. Potvrzuje to Písmo svaté, v jehož světle Bůh stvořil člověka ke svému obrazu a ke svému podobenství jako muže a ženu (srov. Gn 1,27) a přál si, aby muž opustil otce a matku a spojil se svou ženou tak, aby byli jedno tělo (srov. Gn 2,24). To vše je pravda, nesmí to však být odtrženo od úkolu služby novému životu. Nejen vzájemné, vnější konání, obohacování vlastní osobnosti, obohacování psychické a duchovní, ale i to, co je v manželské lásce jako takové nejvyšší a nejhlubší, má sloužit v souladu s vůlí přírody a Stvořitele službě potomstvu. Dokonalý manželský život znamená z přirozenosti věci naprosté odezdání se rodičů dobru potomstva a sama manželská láska je ve své síle a citu výrazem dokonalé péče o dítě. Redukce manželského aktu na čisté organickou funkci přenosu pohlavních buněk znamená redukci domova a chrámu rodiny na obyčejnou biologickou laboratoř. Manželský akt svou přirozenou strukturou, osobní aktivitou, současnou a bezprostřední spoluprací manželů, která je povahou konajících a povahou konání výrazem vzájemného oddání a v souladu se slovy Písma svatého uskutečňuje sjednocení „v jednom těle“. Je to něco víc než spojení dvou pohlavních buněk, kterého může být dosaženo i uměle, bez přirozeného manželského aktu. Manželský akt, jak ho stanovila a vyžaduje příroda, je spoluprací dvou osob, na niž si manželé vzájemně udělili právo, když spolu uzavřeli manželství.⁴³

Na promluvu Pia XII. z října 1951 se odvolává koncilní konstituce *Gaudium et spes*, když se mluví o zodpovědném předávání života, které není postaveno jen na upřímném záměru a na motivech, ale má být vymezeno na základě objektivních kritérií vycházejících z přirozenosti osoby a jejích činů, které střeží integrální smysl vzájemného obdarovávání a lidského plození v kontextu opravdové lásky. To se odehrává na cestě dosažení úcty ke ctnosti manželské čistoty. Není tedy možné v oblasti regulace početí vstoupit na cesty zakázané Učitelským úřadem církve vykládajícím Boží právo.⁴⁴

Na úryvek zmiňované promluvy Pia XII. odkazuje také *Katechismus katolické církve*, když hovoří o sexualitě jakožto o zdroji radosti a příjemnosti. V průběhu pojednání této otázky cituje *Katechismus* papežova slova: „Sám Stvořitel [...] stanovil, aby při naprostém tělesném sebedarování manželé zakoušeli rozkoš a uspokojení jak tělesné, tak duchovní.“⁴⁵

Přestože personalistické přístupy k manželství byly dekretem Posvátného officia zavrženy, je v nauce Pia XII. zohledněno úsilí o docenění lásky a vzájemného sebedarování v manželském životě. Papež uznal, že úvahy o cílech manželství nevyvracejí personalistické aspekty manželství jakožto opravdových hodnot chtěných Bohem.⁴⁶ Skutečnost, že Pius XII. zdůrazňoval tradiční nauku o hierarchii manželských cílů a že přístupy tehdejších personalistů považoval za chybné, dosvědčuje papežovy obavy z nebezpečí zavržení nebo zlehčení plození jako vlastního aspektu manželství a manželského soužití. Tomuto nebezpečí se vyhýbali i sami personalisté, jako například H. Doms (1890–1977), který tvrdil, že potomstvo je přirozeným plodem manželského sebedarování a trvalým obrazem jednoty manželské dvojice.⁴⁷ Za pozornost stojí fakt, že Pius XII. začal v nauce o manželství sám pracovat s prvky personalistického pojetí. Nauka papeže Pacelliho o manželství, která zahrnuje jak prvky tradičních postojů, tak personalistických, potvrzuje, že se tyto aspekty nemusí vzájemně vylučovat.

2.2. Regulace plodnosti

Na promluvy Pia XII. zaměřené na povahu manželství, využívání manželských práv a plnění manželských povinností, se odvolával papež Pavel VI. v encyklice *Humanae vitae*.⁴⁸ Tento dokument odkazuje také na promluvy Pia XII. v části, v níž se hovoří o nepřipustných metodách omezování potomstva, jako je bezprostřední narušení již započatého procesu života, především umělá interrupce, byť byla vykonána za lékařskými účely. Pavel VI. argumentoval tím, že ačkoli je někdy možné tolerovat menší zlo, aby se zabránilo zlu většímu, nebo aby bylo dosaženo většího dobra,⁴⁹ nelze nikdy, ani z nejvážnějších příčin, konat zlo, aby

z něho vyplývalo dobro.⁵⁰ Na nauku Pia XII. se papež Pavel VI. odvolával také v úryvku tohoto dokumentu, v němž se hovoří o morální přípustnosti léčebných prostředků nutných k léčbě nemoci, i když mohou zabráňovat početí, ovšem pod podmínkou, že toto nebylo bezprostředním záměrem jejich užití.⁵¹

Část encykliky *Humanae vitae*, v níž se hovoří o morální přípustnosti manželského soužití v době neplodnosti, navazuje na promluvu Pia XII. ke Svažu italských katolických porodních asistentek. Čteme v něm následující slova: „Existují-li tedy vážné pohnutky, aby mezi narozením dětí byl větší odstup z důvodů tělesného nebo duševního stavu manželů nebo z důvodů vnějších, církev učí, že tehdy je dovoleno přidržet se přirozených rytmů, které mají vztah k plodivým funkcím, a užívat manželství jen v údobích neplodných a tak regulovat porodnost, aniž by byly narušeny mravní zásady...“⁵² Pius XII. prohlásil, že takové počínání nepředstavuje druh překážky nebo formy maření završení přirozeného aktu a jeho dalších přirozených následků. Kdyby v případě uzavření manželství měl jeden z manželů v úmyslu omezovat manželské právo jediné na neplodná období, znamenalo by to nedostatek manželské shody způsobující neplatnost svazku. Pokud se ale omezování manželského soužití na neplodná období netýká přímo manželského práva, ale jeho použití, pak to nevede k neplatnosti manželství. Stvrzení nebo vyvrácení morální přípustnosti zachovávání úmyslu jednat takto po delší dobu záleží na dostatečných a pevných morálních důvodech. Nedostačuje však sama skutečnost, že se manželé nechovají proti přirozené povaze aktu a že jsou připraveni přijmout dítě, které by i přes jejich záměry bylo počato. A to z toho důvodu, že existence jednotlivců i společnosti závisí na potomstvu, a manželé proto mají povinnost pečovat o zachování lidského rodu, která přispívá ke skutečné hodnotě jejich života. Principiální vyhýbání se plnění tohoto úkolu je narušením smyslu manželského života. K nesplňování tohoto úkolu i po delší dobu, dokonce i po dobu celého trvání manželství, opravňují vážné lékařské, eugenické, hospodářské a společenské důvody.⁵³

Přestože Pius XII. nevysvětlil blíže význam uvedených kritérií morální přípustnosti soužití v neplodných obdobích, je jeho postoj jednoznačně zaměřen na skutečnost, že regulace počtu potomků je za určitých podmínek morálně přípustným konáním. Papež, který si uvědomoval, že v novém sociálním a demografickém kontextu 1. poloviny 20. století lze stěží spatřovat každé nové narození jako dobro pro lidský rod, přijal morální přípustnost sexuálního soužití v době neplodnosti ženy a uznal, že tělesné soužití manželů může být akceptováno také tehdy, kdy je z vážných příčin a za použití morálně přípustných prostředků vykonáno s účelem vyhnout se početí. Tímto způsobem papež připravil půdu pro

nauku církve o zodpovědném rodičovství, která byla o několik desítek let později zformulována II. vatikánským koncilem.⁵⁴

Pavel VI. v *Humanae vitae* psal o dvojím, neoddělitelném významu manželského soužití: sjednocujícím a plodivém.⁵⁵ Ačkoli se v tomto místě neodvolává výslovně na nauku Pia XII., vyjádřil se tento papež výslovně na toto téma v promluvě pronesené 19. května 1956 ke členům II. světového kongresu o plodnosti a neplodnosti. Pius XII. připomenul, že církev v nauce o manželství nepřijímá stanovisko, že je možné ke vztahu k početí oddělit biologickou činnost od osobního vztahu manželů. Dítě je plodem manželského sjednocení v jeho plném významu, úzce spjatém s biologickými funkcemi, impulzy psychické povahy a duchovní, nezištnou láskou. Oddělení od sebe těchto různých aspektů v tom smyslu, že je z nich vyloučen úmysl početí nebo manželského sjednocení, je nepřipustné. Spojení, které sjednocuje otce a matku v jejich dítěti, je zakořeněno v organické skutečnosti, ještě víc však ve svobodném dovršení manželů, kteří se vzájemně oddávají jeden druhému a jejichž oddání nachází svůj skutečný cíl v životě, který přivádějí na svět. Jedině odvážné sebedarování provázené vědomým přijetím zodpovědnosti, která z něj plyne, může zajistit, že výchova potomků bude uskutečněna s odpovídající odvahou, péčí a trpělivostí. Lze tvrdit, že lidská plodnost vyžaduje jisté morální aspekty, které překračují fyzickou rovinu a jež musí být respektovány, a to i v situaci, která tuto plodnost nahlíží z lékařského hlediska.⁵⁶

2.3. Umělé oplodnění

Z hlediska současného uvažování o manželské morálce přináší podstatná tvrzení promluva Pia XII. pronesená 30. září 1949 k účastníkům Mezinárodního kongresu katolických lékařů o umělém oplodnění. Papež upozornil na to, že na problematiku umělého oplodnění není možné nahlížet pouze a především z hlediska biologického a lékařského a přehlížet její morální a právní aspekty. Umělé oplodnění, k němuž dochází mimo manželství, je nemorální, protože podle přirozeného a Božího práva má být početí nového života výhradně plodem manželského sebedarování. Jedině manželství zaručuje manželům jejich důstojnost i osobní spásu a jediné ono se stará o dobro a výchovu dítěte. Stejně tak umělé oplodnění v manželství uskutečněné za pomoci aktivní účasti třetí osoby je nemorální a neodvolatelně nepřipustné. K početí nového života mají jediné manželé vzájemné, výlučné a nepředatelné právo na svá těla. To je nutné nejen s ohledem na dítě, protože tomu, kdo předává život, přikazuje přirozenost na základě tohoto vztahu také povinnost pečovat o zachování života dítěte a jeho výchovu. Mezi manželi

a dítětem, které je plodem aktivní spoluúčasti třetí osoby se souhlasem rodičů, neexistuje žádný prvotní morální ani právní závazek manželského početí.

V další části této promluvy Pius XII. uvedl na téma přípustnosti umělého oplodnění zásadu přirozeného práva – totiž fakt, že zamýšlený skutek, jehož je dosaženo tímto způsobem, neospravedlňuje použití daného prostředku a odůvodněná touha po dítěti manželů nestačí k legalizaci užití takového prostředku ke splnění této touhy. Jakkoli není možné prvoplánově zavrhnout nové metody jen proto, že jsou nové, je nutné úplně zavrhnout možnost umělého oplodnění. Nejde tu o odvržení použití určitých prostředků, které mohou usnadnit dovršení přirozeného aktu, tzn. způsobit, aby přirozený akt dosáhl svého cíle, ale je třeba mít na paměti, že početí nového života má v souladu s vůlí a plánem Stvořitele jak tělesný, tak duchovní charakter a že odpovídá jak důstojnosti manželů, tak normálnímu a šťastnému rozvoji dítěte.⁵⁷

Na promluvu na téma umělého oplodnění navázal Pius XII. v rámci svého proslovu ke členům II. světového kongresu o plodnosti a neplodnosti prohlášením, že umělé oplodnění překračuje hranice práva na plné uskutečnění přirozených sexuálních schopností v přirozeném završení manželského aktu, které manželé získali uzavřením manželství. Souhlas obou manželů neopravňuje manžele k umělému oplodnění, protože takové právo nijak nevyjadřuje právo na přirozený manželský akt a nemůže z něj být žádným způsobem vyvozeno. Ještě více však nelze takové právo vyvozovat z „práva na dítě“ jakožto prvotního „cíle“ manželství. Manželská dohoda nemůže dávat takové právo, protože jejím předmětem není „dítě“, ale „přirozené akty soužití“, které mají schopnost plodit nový život a jsou k tomu určeny. Z toho plyne, že umělé oplodnění narušuje přirozené právo a vylučuje se s právem i morálkou.⁵⁸ K aktuálnosti nauky Pia XII. o umělém oplodnění poukazuje i směrnice Kongregace pro nauku víry *Donum vitae*, která označuje heterologické i homologické umělé oplodnění za nemorální činy a navazuje tak na zmiňované promluvy Pia XII. a pravdy, které jsou v nich rozvíjeny.⁵⁹

* * *

Všechny tyto otázky představují jen vybrané, nejdůležitější aspekty morální nauky Pia XII. Považujeme je za hlavní především kvůli jejich přetrvávající aktuálnosti až do dnešní doby. Některé z nich se již stala předmětem bádání, jiné myšlenkové linie se ještě dožadují dalšího výzkumu a studia. V nauce papeže Pacelliho nacházíme dále zajímavé úvahy týkající se situační etiky a otázek z oblasti společenské morálky, například otázky etiky míru, etických aspektů demokracie, základu

mezinárodního míru, etiky hospodářského života, problematiky obecného účelu darů země a etiky vlastnictví. Tyto otázky vyžadují samostatná zpracování.

Jen obtížně lze také určit, jaké místo zaujímá Pius XII. v teologii, a zejména teologicko-morální reflexi. Z perspektivy 50 let od úmrtí tohoto papeže potvrzují zmiňované problematiky, že teologie v době tohoto pontifikátu byla v jistém smyslu v krizi, jež byla spojena s nově vznikajícími proudy myšlení, postupující sekularizací a rozvíjející se technikou. V tomto kontextu si Pius XII. uvědomoval povinnost připomínat tradiční nauku církve, stavící do velké míry na tomismu a kazuistických a právních přístupech. Zároveň fakt, že se tento papež věnoval dobově aktuálním otázkám, i to, že čerpal z nové terminologie a nových koncepcí, zejména personalismu, svědčí o jeho otevřenosti vůči problémům sužujících svět i rychle se měnící skutečnost. V morální nauce Pia XII. lze tak sledovat prvky doktrinní návaznosti na předchozí tradici a zároveň otevřenost vůči novým přístupům. V každém případě však lze oprávněně říct, že byl Pius XII. předchůdcem myšlenek II. vatikánského koncilu a současných přístupů ke křesťanské morálce, přičemž některé jeho koncepty a kritéria jsou aktuální dodnes.

Z polštiny přeložila Zuzanna Bedřichová.

POZNÁMKY:

- 1 / Srov. G. SCHWEIGER: *Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert. Von Leo XIII. zu Johannes Paul II.* München 1999, s. 302–305; J. GELMI: „Pius XII.“. IN: LThK³, t. 8, Freiburg/Br. 2006, k. 337–338; Z. ZIELIŃSKI: *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków 1775–1978.* Warszawa 1983, s. 506–515; R. WINLING: *Teologia współczesna 1945–1980.* Kraków 1990, s. 62–63.
- 2 / Srov. „Papst Pius XII. (1939–1958). Eine Dokumentation seines Pontifikates“. IN: HerKor 13, 1958/59, s. 59.
- 3 / „Papst Pius XII. (1939–1958). Eine Dokumentation seines Pontifikates“ ..., s. 59.
- 4 / R. GERARDI: *Storia della morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana. Periodi e correnti, autori e opere.* Bologna 2003, s. 456.
- 5 / Pius XII.: „Über die christliche Ehe und Mutterschaft“. IN: HerKor 6, 1951/52, s. 113.
- 6 / Týž: „Über Fragen der Familienmoral und der Nachkommenschaft“. IN: HerKor 6, 1951/52, s. 171.
- 7 / Týž: „Über die Aufgaben des christlichen Arztes“. IN: HerKor 2, 1947/48, s. 26.
- 8 / KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY: *Deklarace „Questio de abortu“*, č. 7.
- 9 / EV 62.
- 10 / J. WRÓBEL: *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych.* Kraków 1999, s. 362.

- 11 / PIUS XII.: „Die sittlichen Grenzen der ärztlichen Forschungs- und Behandlungsmethoden“. IN: HerKor 7, 1952/53, s. 73–75.
- 12 / TÝŽ: „Über Ärztemoral im Krieg und internationales Ärzterecht“. IN: HerKor 8, 1953/54, s. 126.
- 13 / J. WRÓBEL: op. cit., s. 375–376.
- 14 / PIUS XII.: „Über die Integrität des menschlichen Leibes im Leben und im Tod“. IN: HerKor 10, 1955/56, s. 465.
- 15 / Tamtéž: s. 466–467.
- 16 / PIUS XII.: „Ärztliche Gewissensfragen“. IN: HerKor 9, 1954/55, s. 78.
- 17 / PAPEŽSKÁ RADA PRO PASTORACI MEZI ZDRAVOTNÍKY: *Listina zaměstnanců zdravotnických služeb*, č. 85.
- 18 / EV 65.
- 19 / K. GOLSER: „Stellungnahmen zu Sterbehilfe und Euthanasie des Lehramts der Katholischen Kirche“. IN: P. MORCINIEC (red.): *Eutanazja w dyskusji. Euthanasie in der Diskussion*. Opole 2001, s. 229.
- 20 / VIZ PIUS XII.: „Über die Anwendung der Anästhesie in der Medizin“. IN: HerKor 11, 1956/57, s. 374–375.
- 21 / Tamtéž: s. 376–377.
- 22 / Tamtéž: s. 377–379.
- 23 / KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY: *Deklarace o eutanazii „Iura et bona“*, č. 3.
- 24 / PAPEŽSKÁ RADA COR UNUM: *Některé etické otázky týkající se těžce nemocných a umírajících*, č. 2.3.1.
- 25 / Tamtéž: č. 4.4; 4.5.
- 26 / Tamtéž: č. 3.3.
- 27 / PAPEŽSKÁ RADA PRO PASTORACI MEZI ZDRAVOTNÍKY: *Listina zaměstnanců zdravotnických služeb*, č. 71.
- 28 / Tamtéž: č. 122–124.
- 29 / VIZ DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ: *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*, t. 2, *Leben aus dem Glauben*. Freiburg–Basel–Wien 1995, s. 309.
- 30 / K. GOLSER: op. cit., s. 230; J. WRÓBEL: op. cit., s. 405–406.
- 31 / PIUS XII.: „Über moralische Probleme der Wiederbelebung“. IN: HerKor 12, 1957/58, s. 228–229.
- 32 / Tamtéž: s. 229–230.
- 33 / VIZ PIUS XII.: „Die sittlichen Grenzen der ärztlichen Forschungs- und Behandlungsmethoden“..., s. 73.
- 34 / E. SCHOCKENHOFF: *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*. Mainz 1998, s. 251.
- 35 / PIUS XII.: „Über moralische Probleme der Wiederbelebung“..., s. 229.
- 36 / PAPEŽSKÁ RADA COR UNUM: *Některé etické otázky týkající se těžce nemocných a umírajících*, č. 5.1.
- 37 / *Papst Pius XII. (1939–1958). Eine Dokumentation seines Pontifikates...*, s. 59.

- 38 / SUPREMA SACRA CONGREGATIO S. OFFICII: „Decretum de finibus matrimonii“. IN: AAS 36, 1944, s. 103.
- 39 / PIUS XII.: „Allocutio ad standibus Praelatis Auditoribus ceterisque officialibus et administris Tribunalis Sacrae Romanae Rotae (3 X 1941)“. IN: AAS 33, 1941, s. 423.
- 40 / PIUS XII.: „Über Heiligkeit, Rechte und Pflichten der Familie“. IN: HerKor 6, 1951/52, s. 69.
- 41 / TÝŽ: „Über Fragen der Familienmoral und der Nachkommenschaft“..., s. 171.
- 42 / H. DOMS: „Zweigeschlechtlichkeit und Ehe“. IN: MySal, t. 2. Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, s. 744; W. MOLINSKI: *Theologie der Ehe in der Geschichte*. Aschaffenburg 1976, s. 195.
- 43 / PIUS XII.: „Über die christliche Ehe und Mutterschaft“..., s. 117–118.
- 44 / GS 51. Konstituce *Gaudium et spes* objasňující význam manželské plodnosti se v pasáži, v níž se hovoří o manželech, kteří se velkoryse ujímají výchovy četného potomstva (GS 51), odvolává na promluvu Pia XII. pronesenou 20. ledna 1958 k představitelům Svazku početných rodin Říma a Itálie. Viz PIUS XII.: „Dirigentibus Foederationis nationalis Italice Sodalitatum e Familiis cum multa prole“. IN: AAS 50, 1958, s. 91–93.
- 45 / KKK 2362; Viz PIUS XII.: „Über die christliche Ehe und Mutterschaft“..., s. 118.
- 46 / G. BALDANZA: *La grazia del sacramento del matrimonio. Contributo per la riflessione teologica*. Roma 1993, s. 93.
- 47 / Více o tomto tématu viz K. GLOMBIK: *Jedność dwojga. Prekursorski charakter personalistycznego rozumienia małżeństwa w ujęciu Herberta Domsa (1890–1977)*. Opole 1997, s. 314–337.
- 48 / HV 4.
- 49 / Jedná se promluvu pronesenou 6. prosince 1953 k účastníkům V. kongresu Svazu italských katolických právníků. Viz PIUS XII.: „Iis qui interfuerunt Conventui Quito nationali Italico Unionis Iureconsultorum catholicorum“. IN: AAS 45, 1953, s. 798–799.
- 50 / HV 14.
- 51 / Tamtéž: 15. V tomto místě se odvolává na text promluvy pronesené 8. října 1953 během Kongresu Italského sdružení urologů. Viz PIUS XII.: „Iis qui interfuerunt Conventui XXVI a Sodalitate Italica de urologia indicto“. IN: AAS 45, 1953, s. 674–675.
- 52 / HV 16.
- 53 / PIUS XII.: „Über die christliche Ehe und Mutterschaft“..., s. 116.
- 54 / H.-G. GRUBER: *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung – Chancen – Perspektiven*. Freiburg–Basel–Wien 1993, s. 106–107. Otázku soužití v neplodných obdobích rozvinul PIUS XII. v promluvě z 12. září 1958 ke členům VII. Mezinárodního kongresu hematologie. Viz PIUS XII.: „Iis qui interfuerunt Conventui VII internationali a «Societate internationali Hematologiae» Romae habito, cuius propisitis quesitis Summus Pontifex respondit“. IN: AAS 50, 1958, s. 734–737.
- 55 / HV 12.
- 56 / PIUS XII.: „Über Fruchtbarkeit und Sterilität in der Ehe“. IN: HerKor 10, 1955/56, s. 463.
- 57 / PIUS XII.: „Über das Problem der künstlichen Befruchtung“. IN: HerKor 4, 1949/50, s. 114. Otázku umělého oplodnění zmiňuje PIUS XII. v promluvě ke Svazu italských katolických porod-

ních asistentek v rámci výkladu o významu manželského aktu. Pius XII.: „Über die christliche Ehe und Mutterschaft“..., s. 118.

58 / PIUS XII.: „Über Fruchtbarkeit und Sterilität in der Ehe“..., s. 463–464.

59 / Stov. KONGREGCE NAUKY VÍRY: *Instrukce „Donum vitae“*, II A 2, 4, 6, 8.

Dr. Konrad Glombik (* 1970), kněz opolské diecéze. Na Teologické fakultě univerzity v Opoli studoval filozofii a teologii, poté morální teologii na Katolické univerzitě v Lublinu (zde roku 2000 obhájil dizertaci na téma etických aspektů trestu smrti) a dále studoval na Alphonsianě v Římě. Od roku 2002 je asistentem na Katedře morální teologie a sociální etiky na Teologické fakultě univerzity v Opoli. Je autorem knih *Kara śmierci przed trybunałem sumienia. Studium problematyki w niemieckiej literaturze teologicznej (Trest smrti před soudem svědomí. Studium problematyki v německé teologické literatuře, 2001)* a *Jedność dwojga. Prekursorski charakter personalistycznego rozumienia małżeństwa w ujęciu Herberta Domsa (1890–1977) (Jednota dvojice. Předchůdný charakter personalistického chápání manželství v pojetí Herberta Domse [1890–1977], 2007)* a dalších prací o trestu smrti, etických aspektech globalizace, personalistických aspektech manželství a socioetických otázkách.





Santiago Cantera Montenegro OSB

Pius XII. a dogma o Nanebevzetí Panny Marie

1. Úvod: osobní postoj Pia XII. k Nanebevzetí Panny Marie

Pius XII. vykonával svou službu nejvyššího pastýře církve během těžkých let II. světové války a v následujících letech, v nichž započala a dosáhla svého vrcholu tzv. „studená válka“, africké a asijské země prožívaly proces svého osvobození, na politické scéně se objevil stát Izrael, započaly arabsko-izraelské konflikty atd.¹

V takřka dvaceti letech svého pontifikátu (1939–1958) poznal hrozbu, která se vznášela nad německými katolíky pod nacionálně-socialistickým rasovým novopohanstvím, a po porážce Třetí říše musel čelit mučednictví, prožívanému pod útlakem sovětského marxistického ateismu národy evropského východu, které následkem komunistických plánů odstranit ze země jakoukoliv stopu náboženství připojily své utrpení k utrpení ruského národa. Byla to také léta hluboké politické proměny v Číně, kde maoismus zasadil těžkou ránu katolicismu, který zde předtím výrazně vzrůstal. Nebezpečí rozšíření marxismu, který měl jako své dogma sociální nenávist a nenávist k náboženství, se šířilo po všech kontinentech. A proti této rudé šelmě, která se na světové úrovni stávala stále mocnější, se stavěl Západ, který byl ve skutečnosti slabý, protože byl ovládán materialismem, synem liberalismu a kapitalismu, jenž ničil člověka a vedl společnost k mravnímu narušení a ztrátě jejích životních hodnot, zvláště náboženských.

Co za takových okolností učinil Pius XII.? Vedle toho, že uskutečnil všechny možné kroky skrze lidské prostředky, se rozhodl svěřit se Panně Marii, svěřit Panně Marii lidi, různé národy, celý svět, církve. Vložil všechnu svou důvěru v Pannu Marii, Matku milosrdenství a Královnu míru, a tak jí zasvětil svět a církve v roce 1942, rozličné země pak v různých letech a Rusko v roce 1952. Papež, hluboce zasažený poselstvím Lurd a Fatimy, se snažil vyhovět žádostem Nejsvětější Panny z těchto zjevení. Byl si vědom toho, že svět prožívá své odcizení Bohu a že obrácením se k Panně Marii je možné odvrátit zla, která hrozila přijít, a získat „milost nebes, která jí oplývají“.

Pius XII. byl už od svého dětství velikým ctitelem Nejsvětější Panny, a proto i důvěřoval v mateřskou pomoc Panny Marie jako Matky Boží a duchovní Matky lidí. Jí věnoval své mnohé dokumenty a především ji uctil dvěma velkými udá-

lostmi: vyhlášením dogmatu o jejím slavném Nanebevzetí a ustanovením svátku její královské důstojnosti.

Osobně byl Pius XII. členem Mariánských kongregací a v jejich rámci se v roce 1895 zasvětil Nejsvětější Panně v koleji Capranica.² Také již od dětství patřil do Bratrstva karmelitánského škapulíře.³ Když byl zvolen papežem, chtěl mít Pannu Marii jako zvláštní patronku svého pontifikátu a vyznával, že opakovaně zakoušel její ochranu.⁴ A skutečně se k ní vždy utíkal při těžkostech a souženích, které zmítaly církví.⁵ V letech II. světové války Pius XII. svěřil město Řím Nejsvětější Panně a přál si, aby se jeho rozhodnutí vysílalo obyvatelům města, aby se jí také oni odevzdali jako zvláštní patronce a ochránkyni.⁶ Když v červnu 1944 vzpomínal na čtyři těžká léta „kruté války“, přál si poděkovat Panně Marii za to, že opět zachránila Řím a jeho obyvatele „od hrozcích a velmi závažných nebezpečí“.⁷ Největším projevem papežovy lásky k Nejsvětější Panně však bylo vyhlášení dogmatu o jejím slavném Nanebevzetí.

V samotný den vyhlášení, 1. listopadu 1950, se Pius XII. obrátil k věřícím shromážděným na náměstí sv. Petra promluvou plnou emocí (je známá pod jménem *Commissi [Dojati]* podle svého prvního slova v italštině). Při různých příležitostech pak připomínal, jak to, že mohl dogmaticky vyhlásit tuto mariánskou výsadu, bylo pro něj vždy důvodem radosti.⁸ V uvedeně promluvě hovořil papež o vděčnosti Bohu za to, že mu dopřál „útěchu ozdobit čelo Matky Ježíšovy a Matky naší, Marie, zářivým diadémem, který korunuje každou z jejích výsad“.⁹

Co očekával Pius XII. od tohoto kroku, který učinil svým vyhlášením *ex Cathedra*? S velkou nadějí důvěřoval, jak to on sám řekl, v celou řadu „dobrých plodů“. Zčásti se už vypočítávají v samotném textu dogmatické definice, jak bude uvedeno o něco níže, ale nacházejí se také na některých jiných místech mariánských dokumentů Pia XII. Prvním z těchto vytoužených plodů je především Boží sláva: „stane se oslavou Nejsvětější Trojice, s níž je Panna a Bohorodička spjata jedinečnými svazky.“¹⁰

Pius XII. dále důvěřoval v to, že dogmatické vyhlášení Nanebevzetí logicky vyústí ve větší čest Syna kvůli jeho synovské lásce k Panně Marii a pro vnitřní jednotu mezi oběma.¹¹ Samozřejmě také směřuje k větší slávě Nejsvětější Panny jako nově znamenání zbožné úcty k ní a jako „zářivá perla“, která ji zdobí.¹² Pius XII. považoval za zřejmé, že následně přijde vzrůst mariánské úcty,¹³ neboť toto vyhlášení ne nadarmo znamenalo jakési korunování definice dogmatu o Neposkrvněném početí Panny Marie, jež takový účinek zplodila.¹⁴

Papež choval přání a naději, že se „spustí déšť mnohých milostí“ a duchovních pomoci na církev a na všechny lidi, které „Maria přijala do své mateřské náruče“, aby postupovali vpřed na cestě svatosti.¹⁵ Značnou část těchto duchovních dob-

rodiní vypočítává ve své promluvě *Nostis profecto*, kterou adresoval kardinálskému sboru dne 30. října 1950, tedy dva dny před samotným vyhlášením,¹⁶ ale najdeme je zaznamenány také v jiných textech.

Papež si byl jistý, že vyhlášení přinese mnohé přednosti pro náboženství, včetně toho, že bude velmi užitečné pro hříšníky a zbloudilé ve víře, protože věřil, že Maria mnohé z nich znovu přitáhne zpět.¹⁷ Důvěřoval, že povede k zlepšení mravů a obnově života křesťanskou činností, která pomůže překonat materialistického ducha doby.¹⁸ Dále viděl jako důležité, že toto privilegium ukazuje na hodnotu lidského života zasvěceného plnění Boží vůle s láskou a že také živí naši touhu spojit se s mystickým Tělem Kristovým a povzbuzuje upevnění víry ve vzkříšení těla.¹⁹ Nakonec Pius XII. důvěřoval v to, že vyhlášení dogmatu přinese pokoj a blahobyt světu a pomoc katolické církvi.²⁰

2. Vyhlášení dogmatu

Pius XII. může být plným právem považován za „papeže Nanebevzetí“, neboť toto mariánské dogma slavnostně vyhlásil v Římě dne 1. listopadu 1950 promulgováním apoštolské konstituce *Munificentissimus Deus*.²¹

Smrt Panny Marie

Pius XII. nechtěl v konstituci *Munificentissimus Deus* dát definitivní rozhodnutí o smrti Nejsvětější Panny, které by zavazovalo pod vírou, jak to naopak učinil vzhledem k jejímu slavnému Nanebevzetí s duší i tělem. Nicméně, i když dogmaticky nevyhlásil, že Maria zemřela jako každá lidská bytost, projevil jistou náklonnost k této skutečnosti, kterou křesťanská tradice zná také jako „přejití“ (*transitus*) či „zesnutí“ (*dormitio*) Panny Marie, předcházející jejímu Nanebevzetí. Papež má na paměti, že věřícím, vedeným a vyučovaným pastýři,

*nečinilo obtíže připustit, že Maria opustila tento život obdobně jako její Jednorozený. To jim však nebránilo věřit a otevřeně vyznávat, že její svaté tělo nebylo nikdy vystaveno porušení hrobu a že onen vznešený svatostánek Božího Slova nepodlehl hnilobě a nerozpadl se v prach.*²²

Je tudíž patrné, že Maria stejně jako její Syn, s nímž byla vnitřně spojena v jeho vykupitelském díle, poznala smrt, avšak nikoliv porušení těla: ihned byla vzkříšena, oslavena a vyzdvižena s tělem i duší do nebe tak, jak se tam již nachází Kristus.

Papež také připomíná liturgické knihy, které obsahují svátek „zesnutí“ Panny Marie, a to, že modlitba *Veneranda* ze *Sacramentarium Gregorianum*, kterou papež Hadrián I. poslal Karlu Velikému, hovoří o Mariině tělesné smrti:

Je třeba, abychom měli v úctě, Pane, slavnost tohoto dne, v němž svatá Boží Rodička podstoupila časnou smrt, nemohla však být sevřena v poutech smrti ta, z níž se narodil tvůj vtělený Syn, náš Pán.²³

Z církevních otců cituje Pius XII. sv. Jana Damašského a sv. Germána z Konstantinopole a zmiňuje jeden text Pseudo-Modesta (Pseudo-sv. Modesta Jeruzalémského), kde se tvrdí, že Panna Maria byla Kristem vzkříšena z hrobu, aby s ním byla vzata do nebe ve věčné neporušenosti svého těla.²⁴

Výsada Nanebevzetí

Nanebevzetí Panny Marie je výsadou jí výslovně udělenou Bohem,²⁵ která vyjadřuje oslavení Mariiny duše a také jejího těla,²⁶ jež byly vyzdvíženy současně. Proto také obsahuje vynětí z obecného zákona smrti, ne ve smyslu, že by Nejsvětější Panna nepoznala tělesnou smrt, ale ve smyslu, že nebyla podrobena zákonu rozkladu, k němuž dochází v hrobě, a nemusela čekat až do konce světa na vykoupení svého těla.²⁷ Rovněž tato výsada zahrnuje vítězství nad hříchem a jeho následky v souvislosti s Mariiným neposkvrněným bytím, s dokonalou nevinností její duše, s nejširším oslavením jejího panenského těla a s účastí na vykupitelském vítězství jejího jednorozného Syna.²⁸

Všechny tyto rysy privilegia vedou navíc k závěru, že je poznatelné pouze vírou jakožto pravda zjevená Boha a projevená magisteriem církve, kterou žádná lidská schopnost nebyla s to poznat jen svými přirozenými silami.²⁹

Základ v Písmu svatém

Pius XII. se – stejně jako blah. Pius IX. v případě definování dogmatu o Neposkvrněném početí – odvolává na biblická svědectví, která byla na dokázání Mariina Nanebevzetí s tělem i duší již shromážděna katolickou tradicí a teology. V *Munificentissimus Deus* se tak připomíná, že mezi scholastiky nechyběli ti, kteří dokazovali své tvrzení Písmem svatým.³⁰ Již předtím nacházeli stejně v Písmu svatém vhodné důkazy někteří církevní otcové a jejich následníci.³¹

Konkrétně ve Starém zákoně je jednou zmínkou, která může a má být považována za implicitní vyjádření Nanebevzetí, vítězství „ženy“ nad satanem a hří-

chem, které se nachází v „protoevangelii“ (Gn 3,15).³² Někteří starobylí autoři viděli znamení Nanebevzetí v arše úmluvy, vytvořené z neporušitelného dřeva, a v Královně-Nevěstě z *Písně písní*, která pro korunování „vystupuje z pouště jako sloup dýmu, ovanuta vůní kadidlovou z myrhy“.³³

Co se týká Nového zákona, tradice a teologové často chápali, že privilegium je obsaženo v *gratia plena* (milostiplná) v pozdravu anděla Marii a v slovech *benedicta tu* (požehnaná ty), s jakými ji vyznali opět anděl a její příbuzná Alžběta.³⁴ Obecně vzato, důvody a úvahy svatých otců a teologů o Nanebevzetí mají jako svůj poslední základ Písmo svaté, které v evangelii ukazuje na Matku Boží úzce sjednocenou se svým Synem a vždy mající účast na jeho údělu.³⁵ Nakonec je snadné vidět ji v postavě „Ženy“ *Apokalypsy*, oné Ženy oděné sluncem, kterou apoštol a evangelista sv. Jan nazíral ve svých viděních na ostrově Patmu.³⁶

Základ v posvátné tradici

V *Munificentissimus Deus* jsou články 8–10 z jedné strany a články 12–14 ze strany druhé věnovány svědectví liturgie, svatých otců a katolických učitelů ve prospěch Mariina Nanebevzetí. Jak jsme už viděli, papež se dotýká skutečnosti, že různé patristické texty ukazují, jak si jejich autoři s určitou volností posloužili rozličnými texty Písma za účelem dokázání biblického základu Nanebevzetí. Z církevních otců Pius XII. vyzdvihuje sv. Jana Damašského a sv. Germána z Konstantinopole a z následovníků otců Pseudo-Modesta Jeruzalémského.³⁷ Prvně jmenovaný, „jedinečný svědek této tradice“, uvažoval o Nanebevzetí Panny Marie ve světle jejich ostatních výsad a vidí je jako nutný důsledek jejího panenství, jejího božského mateřství a jejího spojení s Kristem na Kalvárii.

Avšak také teologové a duchovní spisovatelé následujících století byli v tomto směru přízniví.³⁸ Jak už jsme uvedli, scholastikové a kazatelé hledali základy Nanebevzetí v Písmu svatém. Ze středověkých autorů vynikají v této souvislosti biskup Amadeus z Lausanne, sv. Antonín Paduánský, sv. Albert Veliký, sv. Tomáš Akvinský, sv. Bonaventura a sv. Bernardin Sienský. Např. Andělský učitel, i když se nikdy výslovně touto otázkou nezabýval, následoval v tomto směru svého učitele sv. Alberta a držel se toho, že do nebe byly zároveň vzaty tělo a duše Panny Marie. Serafický učitel pak viděl, že Mariino Nanebevzetí bylo nutným důsledkem její panenské neporušenosti, a sv. Bernardin Sienský zdůrazňoval skutečnost, že Maria musí být tam, kde je Kristus. Z novějších učitelů Pius XII. vyzdvihuje sv. Roberta Bellarmina, sv. Františka Saleského, sv. Petra Kanisia a Francisca Suáreze, který si myslel, že jak Neposkvrněné početí, tak Nanebevzetí lze prohlásit jako dogmata. Navíc už na I. vatikánském koncilu různí otcové žádali vyhlášení

tohoto privilegia. Pius XII. tak uzavírá, že moudrost, věda a studia teologů spolu s biblickým základem a tradicí projevenou v kultu a souhlasu věřících jsou příznivé pro vyhlášení dogmatu o Nanebevzetí a podporují ho,³⁹ neboť ukazují na to, že toto privilegium je obsaženo v pokladu víry.⁴⁰

Uvnitř tradice je třeba také uvažovat o argumentech poskytovaných liturgií, kterým Pius XII. přikládá velkou váhu, protože odhalují víru církve a způsob, jakým je prožívána věřícími. V tomto smyslu dává najevo, že v liturgickém kultu spočívá jeden z důkazů Nanebevzetí, neboť už od křesťanského starověku se na Východě i na Západě slavnostně slavil svátek jak Zesnutí Panny Marie, tak jejího Nanebevzetí. V obou případech je zachována výrazová shoda v liturgických knihách, jelikož se potvrzuje, že na konci pozemského života Nejsvětější Panny se s jejím tělem staly věci odpovídající její důstojnosti Matky Boží a dalším výsadám, které jí byly uděleny.⁴¹ Liturgická svědectví jsou četná, takže můžeme citovat alespoň některá: ta, která jsou obsažena v *Sacramentarium Gregorianum*, který papež Hadrián I. poslal Karlu Velikému, a v *Liber Pontificalis*, litanie a stacionální procesí nařízené papežem Sergiem I. pro svátek Zesnutí nebo vigilii a oktáv, které papež sv. Lev IV. předepsal pro větší slavnostnost téhož svátku, který se již tehdy slavil pod titulem Nanebevzetí.⁴²

Consensus neboli sensus fidelium

Oprávně důležitosti nabývá skutečnost, kterou Pius XII. nachází v *sensus fidelium* neboli v jednomyslném souhlasu věřících ve spojení se svými pastýři jakožto výrazu obecné víry církve a solidních argumentech ve prospěch Nanebevzetí. Proto mu věnuje 7. článek konstituce *Munificentissimus Deus*:

*Již ve starověku i v následujících staletích nacházíme řadu různých svědectví, dokladů a stop této společné víry církve, která se postupně objevuje ve stále jasnějším světle.*⁴³

Tajemství Nanebevzetí Panny Marie je již dlouhodobě hluboce přítomno ve víře mnoha věřících. Sv. Petr Kanisius proto o něm prohlásil, že tkví v duších zbožných věřících a je přijímáno celou církví natolik, že opačné tvrzení má být považováno za heretické.⁴⁴ Jednomyslný souhlas věřících vzhledem k Nanebevzetí je tudíž odrazem toho, že se jedná o víru církve, a představuje další důkaz, který je sice odlišný od teologických důvodů, ale připojuje se k jejich důkazné síle.⁴⁵

Víra v Nanebevzetí Panny Marie se pak projevuje v konkrétních skutečnostech, jakými jsou uctívání obrazů této mariánské výsady v chrámech zasvěcených přímo Nanebevzetí,⁴⁶ jeho patronát nad diecézemi a řeholními řády, předposlední

slavné tajemství posvátného růžence,⁴⁷ křížová tažení modliteb a množství kongresů o tomto tématu,⁴⁸ přemnohé žádosti o vyhlášení dogmatu, adresované papeži věřícími ve spojení s jejich pastýři,⁴⁹ jednomyslné odpovědi biskupů na dotaz Svátého stolce⁵⁰ a dějiny církve.⁵¹

Magisterium církve

Základem je samozřejmě vždy magisterium církve a také z tohoto hlediska shledává Pius XII., že Nanebevzetí bylo církví vyučováno odpradáвна a jednomyslně hlášáno jako předmět víry.⁵² Proto řekl papež před vyhlášením dogmatu kardinálům:

S autoritou, kterou božský Vykupitel předal Knížeti apoštolů a jeho nástupcům, máme úmysl potvrdit a definovat to, co církev věří a zbožně uctívá od nejstarších dob; to, co v průběhu věků vyzkoumali svatí otcové, učitelé a teologové, o co bylo žádáno ze všech stran a čeho se mnohými dokumenty dovolávali věřící všech stavů, totiž to, že Maria, panenská Bohorodička, byla vyzdvižena s tělem a duší do nebeské slávy.⁵³

Je jisté, že v Nanebevzetí Panny Marie věřili pevně pastýři a jejich lid; proto bylo zjeveno Bohem a může být definováno nejvyšší apoštolskou autoritou římského papeže: možnost jeho definování spočívá na neomylnosti církve.⁵⁴ Bylo vyučováno řádným a všeobecným magisteriem jako zjevené Bohem a předmět víry, jako pravda obsažená v pokladu víry.⁵⁵

Dogmatické vyhlášení

Jak poznamenal Pius XII. čtyři roky před dogmatickým definováním Nanebevzetí Panny Marie, žádalo se o ně už dlouho: mezi lety 1849 a 1940 přišlo do Říma mnoho dopisů v jeho prospěch, zaslanych kardinály, arcibiskupy a biskupy, kněžími, řeholníky a řeholnicemi, sdruženými, univerzitami a nesčetnými jednotlivými věřícími. Papež také poukazoval na to – a později to znovu připomínal –, že cesta k definování dogmatu byla připravena vzrůstem zkoumání a studií o tomto mariánském privilegiu.⁵⁶

Papež poslal 1. května 1946 všem biskupům světa dopis *Deiparae Virginis Mariae*, v němž se jich tázal na jejich názor o možnosti definování Nanebevzetí jako dogmatu víry a zda v nich samotných, v jejich kněžích a v jejich stádcích existuje taková touha.⁵⁷ Odpovědi byly takřka jednomyslně kladné,⁵⁸ takže papež usoudil, že zde není žádná pochybnost o konečném dospění k dogmatickému definování

a že je plně vhodné nyní, kdy spadá do Svatého roku, protože to je znamením ochrany Boží prozřetelností.⁵⁹ Jak prohlašoval samotný papež, od začátku svého pontifikátu měl tuto otázku na paměti, a proto chtěl celý proces vedoucí k vyhlášení dogmatu provázet neustálou modlitbou, aby ho Bůh osvětlil, zda je dovolené, slušné a vhodné je definovat.⁶⁰

Nakonec Pius XII. ve shodě s vlastní apoštolskou autoritou římského papeže⁶¹ vyhlásil slavnostně dogma o Nanebevzetí Panny Marie následujícími slovy:

Proto tedy poté, co jsme se opět a opět obraceli k Bohu s naléhavými prosbami a žádali o světlo Ducha pravdy, ke slávě všemohoucího Boha, který zahrnul Pannu Marii svou jedinečnou přízní, ke cti jeho Syna, nesmrtelného Krále věků a vítěze nad hříchem a smrtí, k větší slávě jeho vznešené Matky a pro radost a jásot celé církve autoritou našeho Pána Ježíše Krista, svatých apoštolů Petra a Pavla i naší autoritou vyhlášíme, prohlašujeme a definujeme jako Bohem zjevené dogma, že neposkvrněná Bohorodička a ustavičná Panna Maria, když se uzavřel běh jejího pozemského života, byla vzata s duší i tělem do nebeské slávy.⁶²

Teologické důvody dogmatu

Již při probírání předchozích bodů jsme mohli vidět některé teologické důvody, na nichž se zakládala dogmatická definice Nanebevzetí Panny Marie s tělem i duší. Shrnujícím způsobem můžeme říci, že je plodem žádosti biskupů celého katolického světa a skutečnosti, že je

pravdou mající základy v Písmu svatém, hluboce zakořeněnou v duši věřících, od pradávna potvrzovanou církevním kultem, plně se shodující s ostatními zjevenými pravdami, skvěle vysvětlenou a vyloženou díky úsilí, vědění a moudrosti teologů.⁶³

Teologickým důvodem, o který se na prvním místě opírá privilegium Nanebevzetí, je božské mateřství, které má neporovnatelnou důstojnost: na jeho základě ji chtěl Ježíš, veden svou synovskou oddaností a nejvyšší láskou k své Matce, vzít s sebou do nebe.⁶⁴ Chtěl tak učinit také kvůli vnitřnímu sjednocení a podobnosti mezi sebou a jí,⁶⁵ vycházejícím už ze spojení v témže úradku předurčení.⁶⁶ Mimo to je předpokladem nutnosti tělesné neporušenosti a nebeského oslavení Matky Boží její neporušené panenství.⁶⁷

Dalším důvodem velké závažnosti, který je ve vztahu s oním úzkým sjednocením Marie s jejím Synem a s jejím spojením s ním v díle vykoupení, je triumf, kterého Maria dosáhla společně s Kristem nad hříchem a smrtí: vítězství, které

ji vyňalo ze zákona rozkladu, k němuž dochází v hrobě, a z očekávání vzkříšení těla až na konci světa.⁶⁸

Také Neposkrvněné početí Panny Marie je v úzkém vztahu s jejím Nanebevzetím a osvětluje toto privilegium definované Piem XII.

*[...] tyto dvě skvělé výsady udělené Panně Marii jak na úsvitu jejího pozemského putování, tak při západu jejího života se osvětlují jasně zářícího světla. Dokonalé nevinnosti její duše, čisté od jakékoliv poskvrny, odpovídá vhodným a obdivuhodným způsobem co nejširší oslavení jejího panenského těla.*⁶⁹

Podobně je Nanebevzetí doplněním plnosti milosti a zvláštního požehnání uděleného Marii v protikladu ke zlořečení Evy, jak to chápali někteří scholastičtí učitelé.⁷⁰ V Marii naopak září vítězství „nové Evy“, připojené k „novému Adamovi“.⁷¹

Osobní dokonalost Panny Marie a její plná blaženost vyžadují také, aby její duše a tělo byly v nebeské slávě spojeně, neboť osobou je skutečně spojení obojího, a ne pouze duše.⁷² Dále je vhodné a rozumné, jak učí sv. Bernardin Sienský, aby se v nebi nacházely oslavené tělo a duše jak ženy, tak muže. Tentýž františkánský kazatel se dotýká skutečnosti, že na zemi neexistuje žádná relikvie Panny Marie, a zdůrazňuje, že to, že církev nikdy nepředložila k uctívání věřícím její ostatky, představuje „téměř hmatatelný důkaz“ ve prospěch víry v její Nanebevzetí.⁷³

Spojení Nanebevzetí s ostatními pravdami víry

Nanebevzetí je úzce spjato s ostatními zjevenými pravdami, jak to potvrzují Pius XII. v *Munificentissimus Deus* a další dřívější autoři.⁷⁴ Jak ukázal papež v této apoštolské konstituci, Nanebevzetí je jakousi zlatou broží a „nejvyšším korunováním“ všech mariánských výsad, „zářivým diadémem, který korunuje každou z jejich výsad“,⁷⁵ zvláště však její Neposkrvněné početí.⁷⁶ Jak jsme už uvedli výše, Nanebevzetí je účinkem božského a panenského mateřství,⁷⁷ panenské neporušenosti Mariina těla⁷⁸ a její vlastní důstojnosti.⁷⁹ Je také důsledkem jejího stavu Nevěsty vyvolené Otcem⁸⁰ a podmínkou titulu Královny nebes, korunované Bohem Otcem.⁸¹

3. Královská důstojnost a sláva Panny Marie jako důsledek Nanebevzetí

Vedle toho, že je Pius XII. papežem Nanebevzetí, může být také právem považován za papeže královské důstojnosti Panny Marie, neboť čtyři roky po dogmatické definici ustanovil svátek, jehož předmětem je právě Mariina královská

důstojnost, a to prostřednictvím encykliky *Ad Coeli Reginam*, promulgované 11. října 1954. Byl to logický důsledek vyplývající z Nanebevzetí Matky Boží a z jejího nebeského oslavení. V souvislosti s tímto tématem je třeba také pamatovat na promluvu *Le testimonianze*, kterou papež adresoval v bazilice sv. Petra Mezinárodnímu mariologickému kongresu o měsíc později, 1. listopadu téhož roku.⁸²

Nebudeme se zde otázkou Mariiny královské důstojnosti zabývat detailně, ale shrneme velmi stručně to nejdůležitější, abychom pochopili její úzký vztah s dogmatem, které Pius XII. definoval v roce 1950.

Nejsvětější Panna Maria se po svém slavném Nanebevzetí věčně raduje v nebi: nachází se zde úplná, jako osoba, raduje se z vidění Boha a lidství svého Syna, Ježíše Krista, z věčného štěstí spolu s ním, je oslavena ve své duši a také ve svém těle, a tak nyní kraluje „oděná sluncem a korunovaná hvězdami“,⁸³ se „zářící korunou slávy, kterou Pán ozdobil nejčistší čelo panenské Bohorodičky“.⁸⁴

Pius XII. má ve shodě s křesťanskou tradicí na paměti, že Maria byla s poctami přijata v nebi a korunována Bohem ve slávě, neboť také modlitba růžence končí kontemplací tohoto tajemství.⁸⁵ Ona byla jistě vyzdvížena na trůn Boží⁸⁶ a sedí na pravici Krista Vykupitele, svého jednorozného Syna.⁸⁷ Zde má v nejvyšším stupni a se zvláštní vznešeností účast na jeho slávě,⁸⁸ protože „z královské důstojnosti Syna proudí na Matku zvláštní výsada a vznešenost“.⁸⁹

Je důležité připomenout, co říká papež o původu této nebeské slávy:

*Původem slávy Panny Marie, vrcholným momentem, který osvětluje celou její osobu a její poslání, je chvíle, v níž milostiplná se obrací na archanděla Gabriela se svým fiat, kterým projevuje svůj souhlas s božským ustanovením; tímto způsobem se proměňuje v Matku Boží a Královnu a přijímá královskou službu bdít nad jednotou a pokojem lidského pokolení.*⁹⁰

Proto královská důstojnost Panny Marie není výsadou, kterou by se ona oddělovala od svých dětí, ale naopak tím, co ji s nimi spojuje s mateřskou péčí. Tím tato královská důstojnost, i když je podstatně duchovní, dosahuje sociálního rozměru:

*Maria je v nebi bezpochyby věčně šťastná a netrpí ani bolesti, ani smutkem; nezůstává však necitelná, nýbrž stále plane láskou a laskavostí k nešťastnému lidskému pokolení, kterému byla dána za Matku.*⁹¹

Ze španělštiny přeložil Štěpán M. Filip OP.

POZNÁMKY:

- 1 / Tento článek jsme vypracovali především na základě našeho díla: SANTIAGO CANTERA MONTENEGRO OSB: *La Virgen María en el magisterio de Pío XII*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (zkracujeme BAC) 2007, cap. II, 5; „La Asunción de María“, s. 93–105. Přehled užívaných zkratk: *DP: Doctrina Pontificia. Vol. IV* [mariánské dokumenty] (ed. HILARIO MARÍN SJ). Madrid, BAC 1954; *NS: Nuestra Señora* (presentación e índices por los MONJES DE SOLESMES). Buenos Aires, Ediciones Paulinas 1963 (Enseñanzas Pontificias, 6).
- 2 / Srov. „Promluva k Mariánským kongregacím (21. 1. 1945)“. IN: *NS*, č. 388.
- 3 / Srov. „Apoštolský list *Neminem profecto* generálnímu představenému karmelitánů (11. 2. 1950)“. IN: *NS*, č. 453; *DP*, č. 785.
- 4 / Srov. „Apoštolská konstituce *Munificentissimus Deus* (1. 11. 1950; zkracujeme *Munificentissimus Deus*)“, čl. 17. IN: *NS*, č. 522; *DP*, č. 811 (čes. vyd. přel.: Ctírad Václav Pospíšil. IN: Týž: *Nanebevzetí Bohorodičky ve světle dokumentů magisteria*. Olomouc, Matice cyrilometodějská 2000, s. 43–64 [zde s. 62–63]).
- 5 / Srov. „Rozhlasové poselství *Entre los primeros* Mariánskému kongresu Kolumbie (19. 7. 1946)“, čl. 2. IN: *NS*, č. 419; *DP*, č. 741; „Encyklika *Meminisse iuvat* (14. 7. 1958)“. IN: *NS*, č. 845–846.
- 6 / Srov. „Promluva k janovským poutníkům (21. 4. 1940)“. IN: *NS*, č. 366.
- 7 / Srov. „Promluva k římským věřícím (11. 6. 1944)“. IN: *NS*, č. 387.
- 8 / Srov. např. „Encyklika *Ingruentium malorum* o sv. růženci (15. 9. 1951)“, čl. 1. IN: *NS*, č. 547; *DP*, č. 825; „Encyklika *Ad Coeli Reginam* (11. 10. 1954)“. IN: *NS*, č. 678; *DP*, č. 899; „Encyklika *Meminisse iuvat*“. IN: *NS*, č. 846.
- 9 / „Promluva *Commissi* k věřícím shromážděným na náměstí sv. Petra v Římě (1. 11. 1950)“. IN: *NS*, č. 526; *DP*, č. 814.
- 10 / *Munificentissimus Deus*, čl. 17. IN: *NS*, č. 522; *DP*, č. 811 (čes. vyd.: s. 62). Srov. také „Promluva *Nostis profecto* ke kardinálskému sboru (30. 10. 1950)“, čl. 5. IN: *NS*, č. 481; *DP*, č. 794; *Munificentissimus Deus*, čl. 18. IN: *NS*, č. 524; *DP*, č. 812 (čes. vyd.: s. 63); „Apoštolský list *Cum iam lustrī abeat* polským biskupům (1. 9. 1951)“. IN: *NS*, č. 543.
- 11 / Srov. *Munificentissimus Deus*, čl. 18. IN: *NS*, č. 524; *DP*, č. 812 (čes. vyd.: s. 63); „Apoštolský list *Cum iam lustrī abeat*“. IN: *NS*, č. 543.
- 12 / Srov. „Promluva *Nostis profecto*“, čl. 4–5. IN: *NS*, č. 475 a 481; *DP*, č. 793–794; *Munificentissimus Deus*, čl. 17–18. IN: *NS*, č. 523–524; *DP*, č. 811–812 (čes. vyd.: s. 63); „Apoštolský list *Cum iam lustrī abeat*“. IN: *NS*, č. 543.
- 13 / Srov. „Promluva *Nostis profecto*“, čl. 5. IN: *NS*, č. 481; *DP*, č. 794; *Munificentissimus Deus*, čl. 17. IN: *NS*, č. 522; *DP*, č. 811 (čes. vyd.: s. 62–63).
- 14 / Srov. „Promluva *Commissi*“. IN: *NS*, č. 526; *DP*, č. 814; „Encyklika *Fulgens corona* (8. 9. 1953)“, čl. 8. IN: *NS*, č. 601; *DP*, č. 855.
- 15 / Srov. „Promluva *Nostis profecto*“, čl. 3. IN: *NS*, č. 473; *DP*, č. 792; „Promluva *Commissi*“. IN: *NS*, č. 530; *DP*, č. 814.

- 16 / Srov. „Promluva *Nostis profecto*“, čl. 3–5. IN: *NS*, č. 473–481; *DP*, č. 792–794.
- 17 / Srov. tamtéž: čl. 4. IN: *NS*, č. 475; *DP*, č. 793.
- 18 / Srov. tamtéž: čl. 3. IN: *NS*, č. 473; *DP*, č. 792; *Munificentissimus Deus*, čl. 17. IN: *NS*, č. 522; *DP*, č. 811 (čes. vyd.: s. 63).
- 19 / Srov. *Munificentissimus Deus*, čl. 17. IN: *NS*, č. 522; *DP*, č. 811 (čes. vyd.: s. 63).
- 20 / Srov. „Promluva *Nostis profecto*“, čl. 1 a 4. IN: *NS*, č. 467 a 476–478; *DP*, č. 790 a 793; *Munificentissimus Deus*, čl. 18. IN: *NS*, č. 524; *DP*, č. 812 (čes. vyd.: s. 63); „Promluva *Commissi*“. IN: *NS*, č. 526–527; *DP*, č. 814; „Apoštolský list *Cum iam lustrum abeat*“. IN: *NS*, č. 543.
- 21 / Je vhodné upozornit na některá významná mariologická díla publikovaná během pontifikátu Pia XII. O smrti neboli přejití a Nanebevzetí Panny Marie je třeba zdůraznit monografickou práci připravenou právě pro podporu možného vyhlášení dogmatu: JOSÉ M BOVER SJ: *La Asunción de María: Estudio teológico histórico sobre la Asunción corporal de la Virgen a los cielos* (en colaboración con JOSÉ ANTONIO DE ALDAMA SJ y FRANCISCO DE PAULA SOLÁ SJ). Madrid, BAC 1947. Vedle ní viz také: GREGORIO ALASTRUEY: *Tratado de la Virgen Santísima* (3. ed.). Madrid, BAC 1952, s. 395–434 (o smrtelnosti a smrti) a s. 486–519 (o Nanebevzetí); BENEDIKT HEINRICH MERKELBACH OP: *Mariología: Tratado de la Santísima Virgen María, Madre de Dios y Mediadora entre Dios y los hombres*. Bilbao, Desclee De Brouwer 1954 (originální latinská verze je z roku 1939), s. 355–398; JUNIPER BENIAMIN CAROL OFM (ed.): *Mariología*. Madrid, BAC 1964 (originální anglická verze vyšla ve dvou svazcích v Milwaukee v letech 1955 a 1957), zvláště s. 838–866; *Estudios Marianos* (vyd. Sociedad Mariológica Española) 6, 1947; 9, 1950; 12, 1952 (tento 12. svazek je výslovně zasvěcen apoštolské konstituci *Munificentissimus Deus*).
- 22 / *Munificentissimus Deus*, čl. 7. IN: *NS*, č. 495; *DP*, č. 801 (čes. vyd.: s. 48).
- 23 / Tamtéž, čl. 8. IN: *NS*, č. 498; *DP*, č. 802 (čes. vyd.: s. 50).
- 24 / Srov. tamtéž, čl. 9. IN: *NS*, č. 503; *DP*, č. 803 (čes. vyd.: s. 52–53). Citát Pseudo-Modesta je z *Encomium in Dormitionem sanctissimae Dominae nostrae Deiparae semperque Virginis Mariae*, n. 14.
- 25 / Srov. *Munificentissimus Deus*, čl. 16. IN: *NS*, č. 521; *DP*, č. 810 (čes. vyd.: s. 62).
- 26 / Srov. tamtéž, čl. 14 a 18. IN: *NS*, č. 516 a 524; *DP*, č. 808 a 812 (čes. vyd.: s. 62 a 64).
- 27 / Srov. tamtéž, čl. 3. IN: *NS*, č. 485; *DP*, č. 797 (čes. vyd.: s. 44). Srov. také citáty uvedené v předchozím bodě o smrti Panny Marie.
- 28 / Srov. „Encyklika *Fulgens corona*“, čl. 8. IN: *NS*, č. 603; *DP*, č. 855.
- 29 / Srov. *Munificentissimus Deus*, čl. 6. IN: *NS*, č. 493; *DP*, č. 800 (čes. vyd.: s. 47–48).
- 30 / Srov. tamtéž, čl. 10. IN: *NS*, č. 505; *DP*, č. 804 (čes. vyd.: s. 54–55).
- 31 / Tak sv. Jan Damašský a Pseudo-Modest: srov. tamtéž, čl. 11. IN: *NS*, č. 506; *DP*, č. 805 (čes. vyd.: s. 52–53).
- 32 / Srov. tamtéž, čl. 15. IN: *NS*, č. 519; *DP*, č. 809 (čes. vyd.: s. 61).
- 33 / Srov. tamtéž, čl. 11. IN: *NS*, č. 506; *DP*, č. 805 (čes. vyd.: s. 54–55); Ž 131,8; Pís 3,6.
- 34 / Srov. *Munificentissimus Deus*, čl. 11. IN: *NS*, č. 507; *DP*, č. 805 (čes. vyd.: s. 55); Lk 1,28.42.
- 35 / Srov. tamtéž, čl. 15. IN: *NS*, č. 518; *DP*, č. 809 (čes. vyd.: s. 60).

- 36 / Srov. tamtéž, čl. 11. IN: *NS*, č. 506; *DP*, č. 805 (čes. vyd.: s. 55); Zj 12,1–2.
- 37 / Srov. tamtéž, čl. 9 a 11. IN: *NS*, č. 501–503; *DP*, č. 803 a 805 (čes. vyd.: s. 52–54).
- 38 / Srov. tamtéž, čl. 3 a 10–14. IN: *NS*, č. 487 a 505–517; *DP*, č. 797 a 804–808 (čes. vyd.: s. 45 a 58–60).
- 39 / Srov. tamtéž, čl. 16. IN: *NS*, č. 521; *DP*, č. 810 (čes. vyd.: s. 62).
- 40 / Srov. tamtéž, čl. 4. IN: *NS*, č. 488; *DP*, č. 798 (čes. vyd.: s. 47).
- 41 / Srov. tamtéž, čl. 8–9. IN: *NS*, č. 497–498; *DP*, č. 802–803 (čes. vyd.: s. 51–52).
- 42 / Pius XII. uvádí tato liturgická svědectví tamtéž, čl. 7–8. IN: *NS*, č. 496–500; *DP*, č. 801–802 (čes. vyd.: s. 50–51).
- 43 / Tamtéž, čl. 7. IN: *NS*, č. 494; *DP*, č. 801 (čes. vyd.: s. 48).
- 44 / Srov. tamtéž, čl. 14 a 16. IN: *NS*, č. 516 a 521; *DP*, č. 808 a 810 (čes. vyd.: s. 60 a 62).
- 45 / Srov. tamtéž, čl. 7 a 14. IN: *NS*, č. 495 a 516; *DP*, č. 801 a 808 (čes. vyd.: s. 47 a 59).
- 46 / Srov. tamtéž, čl. 7. IN: *NS*, č. 496; *DP*, č. 801 (čes. vyd.: s. 49).
- 47 / Srov. tamtéž, čl. 7. IN: *NS*, č. 496; *DP*, č. 801 (čes. vyd.: s. 49).
- 48 / Srov. tamtéž, čl. 4. IN: *NS*, č. 488; *DP*, č. 798 (čes. vyd.: s. 45).
- 49 / Srov. tamtéž, čl. 4. IN: *NS*, č. 489; *DP*, č. 798 (čes. vyd.: s. 45–46).
- 50 / Srov. „Promluva *Nostis profecto*“, čl. 5. IN: *NS*, č. 480; *DP*, č. 794; *Munificentissimus Deus*, čl. 5. IN: *NS*, č. 491; *DP*, č. 799 (čes. vyd.: s. 46–47).
- 51 / Srov. *Munificentissimus Deus*, čl. 7. IN: *NS*, č. 494–495; *DP*, č. 801 (čes. vyd.: s. 49–50).
- 52 / Srov. tamtéž, čl. 6 a 16. IN: *NS*, č. 492–493 a 521; *DP*, č. 800 a 810 (čes. vyd.: s. 46–48 a 62).
- 53 / Srov. „Promluva *Nostis profecto*“, čl. 1. IN: *NS*, č. 468; *DP*, č. 790.
- 54 / Srov. tamtéž, čl. 3. IN: *NS*, č. 472; *DP*, č. 792.
- 55 / Srov. *Munificentissimus Deus*, čl. 6. IN: *NS*, č. 492–493; *DP*, č. 800 (čes. vyd.: s. 47).
- 56 / Srov. „Encyklika *Deiparae Virginis*“ (1. 5. 1946). IN: *NS*, č. 406; *DP*, č. 733; „Promluva *Nostis profecto*“, čl. 2–3 a 5. IN: *NS*, č. 469–471 a 479; *DP*, č. 791–793; *Munificentissimus Deus*, čl. 6. IN: *NS*, č. 490; *DP*, č. 799 (čes. vyd.: s. 45).
- 57 / Připomíná to pak v *Munificentissimus Deus*, čl. 5. IN: *NS*, č. 491; *DP*, č. 799 (čes. vyd.: s. 46–47).
- 58 / Pouze 6 odpovědí oproti 1. 181 zcela kladných odpovědí projevovalo určité rozpaky o zjevném charakteru pravdy o Nanebevzetí. Srov. ANDREA TORNIELLI: *Pio XII*. Milano, Mondadori 2007, s. 494 [pozn. překladatele].
- 59 / Srov. „Promluva *Nostis profecto*“, čl. 2–3. IN: *NS*, č. 471 a 473; *DP*, č. 791–792; *Munificentissimus Deus*, čl. 16–17. IN: *NS*, č. 521 a 523; *DP*, č. 810–811 (čes. vyd.: s. 62–63).
- 60 / Srov. „Encyklika *Deiparae Virginis*“. IN: *NS*, č. 406; *DP*, č. 733.
- 61 / Srov. text citovaný v předcházejícím bodě z „Promluvy *Nostis profecto*“, čl. 1. IN: *NS*, č. 468; *DP*, č. 790.
- 62 / *Munificentissimus Deus*, čl. 18. IN: *NS*, č. 524–525; *DP*, č. 812 (čes. vyd.: s. 63–64).
- 63 / Tamtéž, čl. 16. IN: *NS*, č. 521; *DP*, č. 810 (čes. vyd.: s. 62).

- 64 / Srov. tamtéž, čl. 10, 14 a 15. IN: *NS*, č. 505, 515 a 518; *DP*, č. 804, 808 a 809 (čes. vyd.: s. 54 a 60–61).
- 65 / Srov. tamtéž, čl. 9, 13, 15 a 16. IN: *NS*, č. 502, 513, 518 a 521; *DP*, č. 803, 807, 809 a 810 (čes. vyd.: s. 52, 58, 60–61).
- 66 / Srov. tamtéž, čl. 15. IN: *NS*, č. 518; *DP*, č. 809 (čes. vyd.: s. 61).
- 67 / Srov. tamtéž, čl. 11 a 15. IN: *NS*, č. 505, 515 a 518; *DP*, č. 804, 808 a 809 (čes. vyd.: s. 55 a 61).
- 68 / Srov. tamtéž, čl. 3 a 12. IN: *NS*, č. 485 a 509; *DP*, č. 797 a 806 (čes. vyd.: s. 44 a 56); „Encyklika *Fulgens corona*“, čl. 8. IN: *NS*, č. 603; *DP*, č. 855.
- 69 / Srov. „Encyklika *Fulgens corona*“, čl. 8. IN: *NS*, č. 602–603; *DP*, č. 855.
- 70 / Srov. *Munificentissimus Deus*, čl. 11–12. IN: *NS*, č. 508–510; *DP*, č. 805–806 (čes. vyd.: s. 55–57).
- 71 / Srov. tamtéž, čl. 15. IN: *NS*, č. 519; *DP*, č. 809 (čes. vyd.: s. 61).
- 72 / Srov. tamtéž, čl. 11. IN: *NS*, č. 512; *DP*, č. 806 (čes. vyd.: s. 57–58).
- 73 / Srov. tamtéž, čl. 13. IN: *NS*, č. 513; *DP*, č. 807 (čes. vyd.: s. 58).
- 74 / Srov. tamtéž, čl. 9, 10 a 16. IN: *NS*, č. 502, 504 a 521; *DP*, č. 803, 804 a 810 (čes. vyd.: s. 52, 54 a 61–62).
- 75 / Srov. tamtéž, čl. 8 a 15–16. IN: *NS*, č. 498 a 520–521; *DP*, č. 802 a 809–810 (čes. vyd.: s. 52 a 61–63); „Promluva *Commissi*“. IN: *NS*, č. 526; *DP*, č. 814.
- 76 / Srov. *Munificentissimus Deus*, čl. 3. IN: *NS*, č. 484–485; *DP*, č. 797 (čes. vyd.: s. 44); „Encyklika *Fulgens corona*“, čl. 8. IN: *NS*, č. 602; *DP*, č. 855.
- 77 / Srov. *Munificentissimus Deus*, čl. 8, 9 a 10. IN: *NS*, č. 499, 502–503 a 505; *DP*, č. 802, 803 a 804 (čes. vyd.: s. 52–54).
- 78 / Srov. tamtéž, čl. 8, 9 a 11. IN: *NS*, č. 499, 502–503 a 512; *DP*, č. 802, 803 a 806 (čes. vyd.: s. 52–53 a 55).
- 79 / Srov. „Promluva *Nostis profecto*“, čl. 4. IN: *NS*, č. 475; *DP*, č. 793.
- 80 / Srov. *Munificentissimus Deus*, čl. 9. IN: *NS*, č. 502; *DP*, č. 803 (čes. vyd.: s. 52).
- 81 / Srov. tamtéž, čl. 15. IN: *NS*, č. 520; *DP*, č. 809 (čes. vyd.: s. 62).
- 82 / O královské důstojnosti Panny Marie srov.: GREGORIO ALASTRUEY: *Tratado...*, s. 801–827; BENEDIKT HEINRICH MERKELBACH OP: *Mariología...*, s. 512–524; JUNIPER BENIAMIN CAROL OFM (ed.): *Mariología...*, zvl. s. 867–920; *Estudios Marianos* 12, 1956; SANTIAGO CANTERA MONTENEGRO OSB: *La Virgen María...*, s. 105–118; Týž: „Dimensión social de la Realeza Mariana en el magisterio de Pio XII“. IN: *Verbo*, 2006, n. 441–442, s. 65–99.
- 83 / Srov. „Apoštolský list *Dum saeculum* kardinálovi Maglione (15. 4. 1942)“, čl. 2. IN: *NS*, č. 370; *DP*, č. 699; *Munificentissimus Deus*, čl. 6, 9 a 11. IN: *NS*, č. 493, 501 a 512; *DP*, č. 800, 803 a 806 (čes. vyd.: s. 48, 52 a 55); „Promluva *Commissi*“. IN: *NS*, č. 532, 536 a 539; *DP*, č. 815; „Encyklika *Fulgens corona*“, čl. 8. IN: *NS*, č. 603; *DP*, č. 855; „Rozhlasové poselství italské Katolické akce při zahájení Mariánského roku (8. 12. 1953)“, čl. 1. IN: *NS*, č. 623; *DP*, č. 865.
- 84 / „Encyklika *Fulgens corona*“, čl. 1. IN: *NS*, č. 584; *DP*, č. 848.

- 85 / Srov. „Promluva k ženám italské Katolické akce (6. 10. 1940)“. IN: *NS*, č. 368; „Apoštolský list *Dum saeculum*“, čl. 2. IN: *NS*, č. 370; *DP*, č. 699; „Encyklika *Mystici corporis* (29. 6. 1943)“. IN: *NS*, č. 385; *DP*, č. 713; „Encyklika *Ad Coeli Reginam*“. IN: *NS*, č. 676; *DP*, č. 899; „Promluva *Le testimonianze* v bazilice sv. Petra (1. 11. 1954)“. IN: *NS*, č. 738; *DP*, č. 919.
- 86 / Srov. „Encyklika *Ad Coeli Reginam*“. IN: *NS*, č. 684; *DP*, č. 900.
- 87 / Srov. *Munificentissimus Deus*, čl. 11 a 15. IN: *NS*, č. 506 a 520; *DP*, č. 805 a 809 (čes. vyd.: s. 55 a 62); „Promluva *Dans l'Encyclique* Dcerám Panny Marie (17. 7. 1954)“, čl. 5. IN: *NS*, č. 648; *DP*, č. 884; „Encyklika *Ad Coeli Reginam*“. IN: *NS*, č. 709; *DP*, č. 902.
- 88 / Srov. „Encyklika *Mediator Dei* (20. 11. 1947)“. IN: *NS*, č. 440; *Munificentissimus Deus*, čl. 12 a 15. IN: *NS*, č. 509 a 520; *DP*, č. 806 a 809 (čes. vyd.: s. 56 a 62); „Promluva *Commissi*“. IN: *NS*, č. 535; *DP*, č. 814; „Encyklika *Fulgens corona*“, čl. 8. IN: *NS*, č. 603; *DP*, č. 855; „Encyklika *Ad Coeli Reginam*“. IN: *NS*, č. 706; *DP*, č. 902; „Rozhlasové poselství a dopis *Je me suis élevée* Libanonskému mariánskému kongresu (18. 10. 1954)“. IN: *NS*, č. 725; *DP*, č. 914.
- 89 / „Encyklika *Ad Coeli Reginam*“. IN: *NS*, č. 683; *DP*, č. 900.
- 90 / „Promluva *Le testimonianze*“. IN: *NS*, č. 741; *DP*, č. 920.
- 91 / „Rozhlasové poselství *Tra i memorandi* Sicilskému mariánskému kongresu (17. 10. 1954)“. IN: *NS*, č. 724; *DP*, č. 912.

Prof. Santiago Cantera Montenegro OSB (* 1972 Madrid) získal doktorát z historie na *Universidad Complutense* v Madridu a byl pak profesorem na univerzitě *San Pablo – CEU* ve španělské metropoli až do roku 2002, kdy vstoupil do známého benediktinského opatství sv. Kříže ve Valle de los Caídos. Hlavním předmětem jeho badatelské a publikační činnosti jsou dějiny mnišství. Spolu s Margaritou Cantera Montenegro publikoval knihy *Los monjes y la cristianización de Europa* [Mniši a pokřesťanstvení Evropy, 1996] a *Las Órdenes Religiosas en la Iglesia Medieval. Siglos XIII a XV* [Řeholní řády ve středověké církvi. XIII. až XV. století, 1998]. Dějinám kartuziánů věnoval své práce *La cartuja de Santa María de Aniago (1441–1835)*. *La Orden de San Bruno en Valladolid* [Kartouza Santa María de Aniago (1441–1835). Řád sv. Bruna ve Valladolidu, 1998] a *Los cartujos en la religiosidad y la sociedad españolas: 1390–1563* [Kartuziáni ve španělském náboženském životě a společnosti: 1390–1563, 2000]. Vedle toho vydal také knihy *San Bernardo* [Sv. Bernard, 2001], *Historia breve de la caridad* [Krátké dějiny charity, 2005] a *La Virgen María en el magisterio de Pío XII* [Panna Maria v magisteriu Pia XII., 2007], z níž do značné míry vychází tento článek.



Kalendárium Pia XII.

září 1870	vstup italské armády do Říma, konec papežského státu, ukončení I. vatikánského sněmu
2. březen 1876	narození Eugenia Pacelliho
1894	vstup do semináře, vážné zdravotní potíže, které ho provázejí po celý život, studium filozofie, teologie a obojího práva
2. duben 1899	kněžské svěcení
1900	mladý kněz Pacelli nastupuje do Státního sekretariátu
léto 1903	umírá Lev XIII., papežem zvolen Pius X. Pacelli získá doktorát obojího práva
říjen 1903	funkce minutante na Státním sekretariátu
1904	Pacelli pracuje na zrušení práva veta katolických panovníků při papežské volbě
1904–1916	práce v komisi pro přípravu <i>Kodexu kanonického práva</i>
prosinec 1905	nepřátelská rozluka státu a církve ve Francii Pacelli získává titul Msgr.
únor 1906	encyklika <i>Vehementer Nos</i> – odsouzení francouzské rozluky
1907	encyklika <i>Pascendi dominici gregis</i> a dekret <i>Lamentabili</i> odsuzující modernismus
7. březen 1911	podsekretářem na Kongregaci pro mimořádné záležitosti
listopad 1912	konzultor kongregace Posvátného oficia
únor 1914	sekretářem na Kongregaci pro mimořádné záležitosti
červen 1914	konkordát se Srbskem
1. srpen 1914	začátek I. světové války
září 1914	volba Benedikta XIV.
leden 1915	mírová mise u rakouského dvora
duben 1917	jmenován nunciem v Bavorsku
13. květen 1917	vysvěcen papežem Benediktem XIV. na biskupa
13. květen 1917	zjevení Panny Marie ve Fatimě
červen a červenec 1917	mírové posláni u německého císaře
listopad 1918	bolševická revoluce v Rusku, začíná kruté pronásledování křesťanů všech konfesí na celém území Sovětského svazu
říjen 1918	konec I. světové války, pád dynastií v Rusku, Německu a Rakousku, nová mapa Evropy

duben 1919	útok komunistických bojůvek spartakovců na nunciaturu v Mnichově, nuncius Pacelli v ohrožení života
červen 1919	akreditován jako nuncius pro Německo
1920	kanonizace Johanky z Arku, smíření republiky a katolické církve ve Francii
1922	volba papeže Pia XI.
březen 1924	podpis konkordátu s Bavorskem
srpen 1925	přesun nunciatury z Mnichova do Berlína
prosinec 1926	odsouzení francouzského autoritářského hnutí Action française
únor 1929	podpis Lateránských smluv mezi Vatikánem a Itálií
červen 1929	podpis konkordátu s Pruskem
16. prosinec 1929	jmenován kardinálem
únor 1930	jmenován státním sekretářem
leden 1930	nástup Hitlera k moci
červenec 1933	podpis říšského konkordátu s nacistickým Německem
říjen 1934	papežským vyslancem na eucharistickém kongresu v Buenos Aires
duben 1935	papežským vyslancem v Lurdech
říjen 1935	italská invaze do Etiopie
červenec 1936	začátek občanské války ve Španělsku
říjen–listopad 1936	cesta po USA, setkání s prezidentem Rooseveltem
1937	Yves Congar OP zahajuje vydávání řady <i>Unam sanctam</i>
od roku 1937	stovky a tisíce kněží, řeholnic a aktivních laiků z Německa a z celé okupované Evropy jsou pronásledovány a uvězněny v koncentračních táborech
14. březen 1937	encyklika <i>Mit brennender Sorge</i> proti pohanskému nacismu
19. březen 1937	encyklika <i>Divini Redemptoris</i> proti ateistickému komunismu
červenec 1937	cesta do Paříže a Lisieux
květen 1938	apoštolským vyslancem na eucharistickém kongresu v Budapešti
září 1938	podpis Mnichovské dohody
2. březen 1939	volba Eugenia Pacelliho papežem Piem XII.
červenec 1939	odvolání zásahu proti Action française
24. srpen 1939	mírová výzva papeže ve vatikánském rozhlasu
1. září 1939	německé napadení Polska, začátek války
říjen 1939	první encyklika <i>Summi pontificatus</i>
prosinec 1939	vánoční rozhlasové poselství o mezinárodním řádu

únor 1942	nacisté ve Wannsee rozhodují o „konečném řešení“ židovské otázky
31. říjen 1942	zasvěcení lidstva Neposkvrněnému srdci Panny Marie
prosinec 1942	vánoční poselství o potřebě spravedlivého mezinárodního řádu
1943	programová kniha <i>La nouvelle théologie. Le Saulchoir</i> z pera D.-H. Chenuho OP je uvedena <i>Index</i> , autor je v nemilosti začátek působení dělnických kněží Henry de Lubac SJ a Jean Daniélou SJ zahajují vydávání patristické čítanky <i>Sources chrétiennes</i>
2. červen 1943	proslov ke kardinálskému kolegiu – narážky na nespravedlivé pronásledování Židů nacisty
29. červen 1943	vydání encykliky <i>Mystici Corporis</i> o církvi
19. červen 1943	vybombardování římské čtvrti San Lorenzo
8. září 1943	němečtí nacisté okupují Řím
30. září 1943	průlomová encyklika <i>Divino afflante Spiritu</i> o výkladu Bible v církvi
říjen 1943	německá razie v židovském ghettu v Římě, v církevních budovách v Římě a Itálii se ukrývají tisíce Židů
1944	Angelo Roncalli jmenován nunciem v Paříži
5. červen 1944	osvobození Říma spojenci
prosinec 1944	vánoční poselství Pia XII. mluví poprvé o demokracii jako o nejlepším uspořádání lidské společnosti
leden 1945	konference na Jaltě, jednání o novém rozdělení Evropy
po roce 1945	pod vlivem konkrétní pomoci Pia XII. konvertuje hlavní římský rabín Izrael Zolli ke katolicismu
květen 1945	konec II. světové války
červen–srpen 1945	založení Organizace Spojených národů, konference v Postupimi, svržení atomové bomby na Japonsko
1945	uveden nový překlad žalmů do latiny
1945–1948	zápas o nekomunistickou orientaci Itálie
únor 1946	jmenování nových kardinálů, výrazná internacionalizace kardinálského kolegia
18. září 1946	vyhlášení sv. Benedikta z Nursie Otcem Evropy
1947	povolení večerní mše
20. listopad 1947	encyklika <i>Mediator Dei</i> o liturgii

- 1948 postupné budování evropské spolupráce za tiché a účinné podpory vatikánské diplomacie
- 1948 zřízení neveřejné komise pro reformu liturgie, kde jsou již zastoupeny významné osobnosti budoucí pokoncilní obnovy liturgie
1. červenec 1949 dekret Posv. oficia proti komunismu a jeho stoupencům, exkomunikace aktivních členů komunistických stran
- 1950 Svatý rok, který přivede do Říma statisíce poutníků
zveřejnění výsledků archeologických výzkumů chrámu sv. Petra, které měly potvrdit, že bazilika skutečně stojí nad hrobem apoštola
postupné zhoršování zdravotního stavu papeže během celých 50. let, omezování jeho aktivit
12. srpna 1950 encyklika *Humani generis* proti Teilhardovi de Chardin a dalším novým proudům ve filozofii, teologii a biblistice
23. září 1950 apoštolská exhortace *Menti nostrae* o kněžském životě
1. listopad 1950 vyhlášení nového dogmatu o Nanebevzetí Panny Marie
- říjen 1951 první světový kongres o apoštolátu laiků
- 1952 beatifikace Pia X.
7. červenec 1952 apoštolský list ruskému lidu trpícímu komunismem
- leden 1952 jmenování nových kardinálů, návrat ke konzervativnějšímu, převážně italskému kolegiu
- 1952 reforma velikonoční vigilie, přesun jejího slavení ze sobotního rána na sobotní večer
27. srpna 1953 podpis konkordátu s Frankovým Španělskem
- 1954 kanonizace Pia X.
19. leden 1954 odsouzení dělnických kněží, nucené odstoupení dominikánských a jezuitských provinciálů ve Francii
- říjen 1954 encyklika *Ad sinarum gentem* o církvi v Číně
- listopad 1954 důvěrný spolupracovník papeže Msgr. Montini jmenován arcibiskupem v Miláně
- 1955 obnova liturgického slavení Velikonočního týdne
- 1956 maďarské povstání proti sovětské moci
- září 1956 pokus vlivných mužů kurie obvinít filozofa Jacquesa Maritaina z podvrtné filozofie
- duben 1957 encyklika *Fidei donum* o právu afrických národů na nezávislost
- 1958 jmenování 38letého Karola Wojtyły biskupem
9. říjen 1958 papež Pius XII. umírá v Castel Gandolfo

- 1963 levicový radikál Rolf Hochhut publikuje svoji difamační divadelní hru *Náměstek* (*Der Stellvertreter*), která s pomocí financí a vlivu KGB napadá pověst Říma a katolické církve a stane se vzorem a inspirací pro mnohá podobná „díla“ (např. film *Amen*, rež. Costa Gavras)
- 1965 zahájení procesu beatifikace Pia XII.
- 2000 udělen titul ctihodný

Připravil Tomáš Petráček.



Legenda k obrazovému doprovodu

obálka

- a s. 148 Detail sochy Pia XII. od Francesca Massiniho v bazilice sv. Petra v Římě, bronz, 1964.
- s. 21, 22, Papež Pius XII. (1876–1958).
- 75, 76,
156, 164
- s. 1 Pius XII. po generální audienci.
- s. 6 Pius XII. na *sedia gestatoria* při procesí v chrámu sv. Petra v Římě po zvolení papežem 2. března 1939.
- s. 35 Pius XII. modlíci se za mír během II. světové války.
- s. 36 Pius XII. při modlitbě po bombardování Říma 19. června 1943. Bomby dopadly také na baziliku sv. Vavřince za hradbami. Svatý otec přijel na vybombardovaná místa a promluvil k zástupům.
- s. 48 Pius XII. při slavnostním ukončení Svatého roku 1950.
- s. 54 Pius XII. žehnající zaplněnému Svatopetrskému náměstí v Římě.
- s. 63 Pius XII. povzbuzuje posluchače.
- s. 64 Pius XII. v říjnu 1957 při žehnání a otevírání nové radiové stanice u Santa Maria di Galeria.
- s. 98 Pius XII. u hlavního oltáře v bazilice sv. Petra.
- s. 109, 110 Pius XII. při slavnostní intronizaci 12. března 1939.
- s. 131, 132 Pius XII. při modlitbě v bazilice sv. Petra.
- s. 154 Oblečení Pia XII. vystavené v Tajné pokladnici ve Vatikánu.



Recenze

Benedict T. Viviano: Království Boží v dějinách

Praha, Vyšehrad 2008. Překlad Tomáš Petráček.

Péčí nakladatelství Vyšehrad se českému čtenáři dostává do rukou kniha amerického dominikána Benedicta Thomase Viviana (* 1940), který patří mezi významné soudobé katolické biblisty (dříve vyučoval mj. na jeruzalémské biblické škole) a v současné době působí na teologické fakultě univerzity ve švýcarském Fribourgu. K plodům jeho dlouholetého odborného zájmu o biblický pojem království Božího patří recenzovaná kniha, která se bezpochyby zařadila k jeho nejvýznamnějším publikacím vůbec. České vydání vychází z anglického originálu, který vyšel poprvé roku 1988, s přihlédnutím k podstatně rozšířené francouzské verzi knihy z roku 1992.

Kniha je rozdělena do pěti kapitol, v nichž se autor snaží ve stručnosti vystihnout chápání království Božího v dějinách křesťanství a v dějinách evropského myšlení vůbec. Nejedná se tedy pouze o dílo exegetického charakteru, jehož cíl by byl omezen na hermeneuticky korektní biblicko-teologické uchopení pojmu Božího království, nýbrž jde o knihu, která se také snaží postihnout jeho dějiny v rámci „dějin idejí“. Přestože se jedná o problematiku, o níž by čtenář na první pohled předpokládal, že je polem exegety a teology pečlivě zoraným a řádně probádaným, Viviano dokazuje, že je tomu spíše naopak. V anglosaském a frankofonním prostředí se například s původní monografií na uvedené téma vůbec nesetkáme. Jak v úvodu naznačuje sám autor, přestože království Boží patří k ústředním tématům hlásání historického Ježíše, jde o téma v teologii, spiritualitě i liturgii církve poněkud opomíjené (s. 13). Uvedená publikace tedy chce v této věci přispět k částečné nápravě. Druhý významný podnět pro Vivianovo bádání představuje aktuálnost daného tématu, poněvadž diferencované chápání biblická idea Božího království souvisí mj. s úsilím křesťanských církví a jednotlivých věřících o sociální spravedlnost a pokoj, které lze v soudobém světě pokládat za mimořádně naléhavé.

V první kapitole se autor věnuje biblicko-teologickému rozboru a výkladu pojmu království Božího, především ve světle synoptických evangelií. Opírá se zejména o podrobný výklad tzv. programové verše z Mk 1,14–15 a o charakteristiku Božího království uvedenou v Řím 14,17. Na základě pečlivé a zároveň stručné a přehledné analýzy autor dospívá k závěru, že v biblické perspektivě je království Boží chápáno jako „budoucí apokalyptický Boží dar, který není budován lidmi přímo, ale je dán jako odpověď na nadějeplnou modlitbu a na vytrvalý a vyčerpávající zápas“ (s. 33).

Království Boží vykládané eschatologicky je sice ve své podstatě definitivním Božím darem, přesto musí mít následující charakteristiky (zde se Viviano opírá o Paula Tillicha): musí mít rysy sociální (cílem má být spravedlivé uspořádání společnosti), personalistické a univerzální. V takto vyloženém pojmu Božího království lze spatřovat biblické náznaky některých základních principů křesťanské sociální etiky (principů personality, solidarity a spravedlnosti). Viviano zdůrazňuje, že

tento Boží dar nelze chápat v perspektivě „ryze nebeské“, ani pouze individuálně-spirituální, ale že má nezbytně rovněž sociální charakter a vyžaduje lidskou spolupráci.

V následující kapitole Viviano pojednává o království Božím u církevních otců. Představuje přitom čtyři základní interpretace království Božího, které přetrvávají svým způsobem až do současnosti: 1. eschatologický proud, který je velmi blízký biblickému pojetí, ale postupem dějin stálo více a rychleji ustupoval do pozadí (na scénu se později znovu vrátil víceméně až v průběhu 20. století); 2. spirituálně-mystický proud; 3. politický proud; 4. církevní proud, který ztotožňuje království Boží na zemi s církví. Nastíněné typy můžeme sledovat v různých modifikacích a podobách také v následujících dvou kapitolách, které pojednávají o království Božím ve vrcholném středověku a novověku.

Poslední kapitolu Viviano věnuje království Božím v myšlení 20. století. Prochází nejvýznamnější teologické interpretace od přelomového díla německého exegety Johannea Weisse († 1914) a Karla Bartha po „teologický vrchol znovuobjevení původního Ježíšova hlásání eschatologického království“, který podle jeho mínění představuje dílo Jürgena Moltmanna *Teologie naděje* z roku 1964. Viviano uvádí rovněž pojetí Božího království v rámci teologie osvobození, kterou hodnotí velmi diferencovaným způsobem (srov. s. 147–150).

K českému vydání Vivianova díla je připojen doslov překladatele knihy Tomáše Petrálka, v němž se čtenář může seznámit nejen s osobností a dílem Benedicta Viviana OP (za zvláštní zmínku stojí jeho dizertační práce s názvem *Studium jako bohoslužba*, v níž se Viviano věnuje pozoruhodné analýze velmi úzkého propojení intelektuální činnosti a duchovního a náboženského života ve farizejské tradici a v Novém zákoně), ale rovněž se základní charakteristikou knihy, s kontextem, v němž dílo vznikalo, a s jeho recepcí v odborném světě.

Království Boží v dějinách lze považovat za inspirativní a podnětné dílo pro všechny Kristovy učedníky, zvláště pak pro ty, kteří se angažují či chtějí angažovat v sociální oblasti nebo se o uvedené téma zajímají z pohledu biblického, sociálně-etického či z pohledu dějin myšlení (i když může být cenné pochopitelně pro mnohem širší skupinu čtenářů). Vivianovi se podařilo vystihnout toto nesmírně široké téma v jeho hlavních rysech. K přednostem uvedené knihy patří nepochybně její stručnost (české vydání má včetně závěrečného jmenného rejstříku a rejstříku biblických míst 181 stran) a přehlednost (viz např. uvedená typologizace čtyř základních interpretací království Božího). Ačkoli je pochopitelné, že autor ve svém díle nemohl postihnout dějiny výkladu království Božího, natož jeho jednotlivé konkretizace v politických, sociálních a církevních dějinách vyčerpávajícím způsobem, přesto může kritický čtenář některé významné myslitele zřejmě právem postrádat (z filozofů např. J. J. Rousseaua, z teologů A. Loisyho). Na obranu autora je však třeba dodat, že celistvé a co nejúplnější vystižení relevantního novověkého a novodobého politicko-filozofického myšlení by si samo o sobě vyžadovalo samostatnou monografii. Viviano se v pozdějších kapitolách koncentruje z pochopitelných důvodů na načrtnutí základních linií. Zpracování vytyčeného tématu lze však celkově považovat za komplexní a vyvážené.

Zvláštní přínos publikace spatřuji v první kapitole, jejímž hlavním cílem je snaha odkrýt původní smysl biblické ideje království Božího. V této kapitole autor propojuje biblickou perspektivu se sociální a politickou odpovědností křesťanů a církvi za prosazení spravedlivějšího a humánnějšího společenství všech lidí. Biblické poselství sice nenabízí bezprostřední normy pro současné sociálně-etické problémy a neposkytuje praktické a hotové návody k řešení jednotlivých současných situací. Představuje však specifickou základnu pro orientaci a porozumění světu a člověku a předkládá určité fundamentální principy a postoje, které jsou pro křesťanskou sociální etiku určující.¹ Může pomáhat odhalovat motivace a popisovat horizonty smyslu² a může být podnětem k uskutečnitelným činům týkajícím se rovněž uspořádání sociálních vztahů mezi lidmi. Mezi biblické základy či podněty pro křesťanskou sociální etiku v uvedeném slova smyslu můžeme tedy zařadit také patřičně hermeneuticky uchopenou novozákonní ideu Božího království, kterou hlásá Ježíš.

Podle Viviana (v souladu s biblickým pojetím a výkladem např. J. Moltmanna) vybízí idea eschatologického konečného Božího zásahu do lidských dějin křesťany k tomu, aby poznali Boží starostlivost o tento svět, žili v naději v jeho dovršení (v naději, kterou již částečně anticipovaně zakoušejí v Kristově díle), sami se zasazovali o jeho podobu a angažovali se za jeho spravedlivější uspořádání, a to vše bez iluzí (žádný ryze lidský plán nezajistí Boží království) a bez zoufalství (Bůh má poslední slovo, jde vposledku o jeho dílo a naplnění jeho zaslíbení). Slovy autora: „Téma Božího království poskytuje teologický základ pro starost o sociální spravedlnost a pro příslušné aktivity tím, že obrací naši pozornost k nastolení Boží spravedlnosti na zemi. [...] Uskutečnění Království zůstává v Božích rukou. Přesto křesťané nesmějí polevit ve své snaze ani podlehnout uspokojení, dokud Boží plán nedojde svého dokonalého završení. Křesťané by tudíž měli hledět do budoucnosti s nadějí, naléhavou touhou a vytrvalou modlitbou, ale také se vši svou inteligencí, plány a projekty. Tím sice nevytváří království, ale *připravují* ho.“ (s. 26) Uvedená kniha tedy mj. přispívá k žádoucímu propojení biblické teologie a křesťanské sociální etiky. Celkově pak recenzované dílo představuje pro českou čtenářskou obec nepochybný přínos.

Petr Štica

POZNÁMKY:

1 / Srov. A. ANZENBACHER: *Křesťanská sociální etika: úvod a principy*. Brno 2004, s. 15–26; M. HEIMBACH-STEINS (ed.): *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Band 1. Grundlagen*. Regensburg 2004, s. 86–105.

2 / W. LESCH: „Bibelhermeneutik und theologische Ethik: philosophische Anfragen“. IN: A. BONDOLFI – H. J. MÜNK (eds.): *Theologische Ethik heute: Antworten für eine humane Zukunft. Hans Halter zum 60. Geburtstag*. Zürich 1999, s. 27.

Petr Sommer (ed.): Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa
Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2006

Výrazem zájmu o sázavsko-prokopskou tematiku je v poslední době vedle nových či nově vydaných knižních publikací¹ i recenzovaná kniha, která přináší příspěvky přednesené na mezinárodní konferenci „Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa“, která se konala v Benešově a na Sázavě ve dnech 24.–26. 9. 2003 a která byla věnována sv. Prokopu při příležitosti 950. výročí jeho úmrtí.² Jako autoři do sborníku přispěli spolu s českými badateli význační polští, němečtí a rakouští medievalisté.

Sborník je kompozičně rozdělen do čtyř tematických oddílů: 1. Čechy a střední Evropa v době svatého Prokopa; 2. opat Prokop; 3. Sázavský klášter a 4. Česká a moravská církev a kláštery doby Prokopovy.

V první sekci, která je věnována středoevropskému prostoru 10.–11. století (H. Wolfram – *Politická mapa střední Evropy v první polovině 11. století*, s. 15–25; A. Angenendt – *Velká doba černých mnichů. K významu donace a modlitby*, s. 26–33; U. Lobbedey – *Klášteří kostely 11. století na území německé říše*, s. 34–49; A. Zettler – *Říšský klášter Reichenau a rané středověká benediktinská architektura*, s. 50–63; M. Derwich – *Vztahy mezi východním a západním mništvím v 11. století*, s. 64–76; A. Pleszczyński – *Ota III. a problém východní misie. Několik poznámek k politickému a ideologickému pozadí fundace pro eremity v Polsku*, s. 77–89; K. Floss – *Středověká filozofie a benediktinský svět*, s. 90–96), vzbudí pozornost nejedna studie. Jistě tak tomu bude v případě úvodní stati H. Wolframa, který dosti problematickým způsobem sleduje tematiku etatizace v středoevropském prostoru konce prvního milénia. Čtenáře v autorově výkladu překvapí některé dosti konfliktní formulace (zvláště na s. 16), příchod Slovanů do střední a východní Evropy například autor klade do přímé souvislosti s Avary („Avaři přivedli [...] Slované [...]“, s. 16). Angenendt z monasteriologického pohledu zajímavě dokládá, že i po velmi silné kritice³ pozemkového vlastnictví klášterů v 10. století institut donace pokračoval, nicméně již v transformované podobě, která vycházela zejména z výsledků rozvíjející se městské ekonomiky (renty, zůstavitelské donace). K četnosti a váze kontaktů mezi dvěma velkými monastickými tradicemi – „západní“ a „východní“ – v raném středověku před kerulariovským schizmatem⁴ obrací pozornost M. Derwich. Autor uvádí, že kontakty nikdy nebyly příliš blízké a intenzivní, zároveň však dlouhou dobu neexistovaly tak velké rozdíly, které by udržování vzájemných kontaktů zabraňovaly.

Příspěvky druhého tematického bloku (J. Sláma – *Svatý Prokop – život v legendě a ve skutečnosti*, s. 99–103; P. Kubín – *Kanonizace svatého Prokopa v roce 1204*, s. 104–116; M. Bravermanová – *Osudy ostatků svatého Prokopa*, s. 117–135; A. Kalous – J. Stejskal – *Několik poznámek k nové edici legend o svatém Prokopovi*, s. 136–142) jsou věnovány osobě sv. Prokopa. Z četného podnětného materiálu uvedme např. dílčí výsledky studie M. Bravermanové, která dokládá výskyt ostatků sv. Prokopa i na územích mimo Čechy (Portugalsko, Švýcarsko). Olomoučtí historikové A. Kalous a J. Stejskal prezentují ambiciózní cíl vydat novou edici legend o sv. Prokopovi, přičemž

čemž zamýšlejí připravit studijní edici legend, která by sloužila jak odborníkům, tak i širšímu okruhu zájemců.⁵

Ve třetí sekci (P. Sommer – *Sázava a české kláštery 11. století*, s. 145–159; J. Bubeník – *Ekumena Sázavska*, s. 160–166; M. Bláhová – *Sázavské dějepisectví*, s. 171–188; D. Třeštítk – *Slovanská liturgie a písemnictví v Čechách 10. století. Představy a skutečnost*, s. 189–218; E. Bláhová – *Literární vztahy Sázavy a Kyjevské Rusi*, s. 219–234) jsou publikovány příspěvky k dějinám Sázavského kláštera. Upozornil bych zejm. na studii J. Bubeníka, který se zabývá povahou raněstředověkého osídlení okolí Sázavy. Vznik kláštera klade do kontextu starších struktur osídlení a vyzdvihuje fakt, že území v okolí bylo v době založení kláštera osídleno. Dále zdůrazňuje, že klášter vznikl na jihovýchodní hranici původní středočeské přemyslovské domény, na místě severojižní cesty z Kouřimska do jižních Čech a nejspíše dále do Podunají. Zmiňovaná zjištění mohou mít dílčí výpovědní hodnotu pro jednu z důležitých otázek našich raných dějin. V prvé řadě se jedná o otázku eventuální kulturní kontinuity mezi velkomoravským a českým obdobím staroslověnské vzdělanosti a písemnictví.⁶ Součástí problematiky je i otázka, zda lze hovořit o zmiňovaném kulturním okruhu jako o významném fenoménu v Čechách, který nebyl omezen jen na Sázavský klášter. Bubeníkova studie skýtá materiál k jedné pracovní úvaze: skutečně byla Sázava bez dalších vazeb na centra staroslověnské vzdělanosti (nám zatím neznámá), pokud byla založena u brodu, tedy na místě značně frekventovaném, na místě kontinuálního osídlení i v době založení kláštera a na místě, kudy procházela cesta? V následující studii dokládá P. Sommer, že se do konce 11. století dostaly všechny české kláštery pod vliv břevnovského kláštera, a tím i gorzského reformního hnutí, které bylo zprostředkováno klášterem v Niederaltaichu. Zmiňovaný stav převažoval až do 13. století.⁷ Zajímavé srovnání nabízí dva diametrálně odlišné pohledy historika a paleoslovenistky na otázku povahy staroslověnské vzdělanosti a písemnictví v Čechách 10. a 11. století. Hyperkritický pohled na možnost kontinuity „slovanské“ liturgie a staroslověnského písemnictví v období mezi Velkou Moravou a přemyslovskými Čechami prezentuje D. Třeštítk. E. Bláhová předkládá čtenáři pohled zcela jiný, zejména jazyková povaha a počet památek (ač z větší části zachovaných v opisech z jinოსlovanského prostředí) autorce nedovoluje dospět k tak skeptickému řešení. Činnost Sázavského literárního střediska autorka uvádí do širokého kontextu literárněhistorického, jazykovědného a kulturněhistorického. Důležitá a zajímavá je také autorčina úvaha o místě Prokopova vzdělání.⁸

Čtvrtý blok (M. Wihoda – *Sázavský klášter v ideových souřadnicích českých dějin 11. věku*, s. 237–250; L. Jan – *Stará Morava mezi Východem a Západem*, s. 251–264; J. Žemlička – *Hmotné zabezpečení nejstarších benediktinských klášterů v Čechách*, s. 265–276; D. Foltýn – *Celly a probostství kláštera svatého Jana Křtitele na Ostrově. Zamyšlení nad problematikou benediktinských pobočných domů v raně středověkých Čechách*, s. 277–289) zahajuje Wihodův inspirativní příspěvek. Autor interpretuje založení Sázavského kláštera jako výraz dlouhodobé snahy po samostatné církevní správě, která vyvrcholila v 11. století. Problematiku povahy Metodějova moravsko-panonského arcibiskupství, osudů slovanské liturgie na Velké Moravě po Metodějově smrti a založení Sázavského kláštera z církevněsprávního pohledu zpracoval L. Jan. Pohled na tematiku existenčního zajištění řeholních komunit

přináší J. Žemlička, který nalézá jedinou obecně platnou formu hmotného zajištění klášterů, a to omezený dispoziční charakter v případě donací půdy a lidí a značnou roli příchozích podílů z knížecích důchodů. Výše uvedený stav se začal pozvolna měnit až od 13. století. D. Foltýn obrací pozornost na problematiku eremitského života v českém prostředí raného středověku. Dílčím tématem je výskyt poustevn v českém prostředí, což byl jev spíše výjimečný.

Výpravně pojatá publikace je opatřena bohatým doprovodným materiálem (mapy, fotografické přílohy, ilustrace, nákresy). Příspěvky zařazené do sborníku přinášejí různorodé, často i protichůdné pohledy na jednotlivá témata. Po stránce věcné představují obsažný, ucelený soubor často nových poznatků o zajímavé problematice našich raných dějin. Autorům statí i pořadateli sborníku P. Sommerovi se podařilo předložit odborným kruhům i zájemcům z širší kulturní veřejnosti kvalitní práci, která by jejich pozornosti rozhodně neměla ujít.

Příspěvek vznikl za podpory GA AV ČR v rámci grantového projektu KJB 915270801 s názvem *Církevněslovanská legenda o svaté Anastázii – studie a komentovaná edice*.

František Čajka

POZNÁMKY:

1 / Viz J. KADLEC: *Svatý Prokop, český strážce odkazu cyrilometodějského*. Praha, Benediktinské arcipostovní sv. Vojtěcha a sv. Markéty (Pietas benedictina, seš. 2) 2000 – jedná se o přetisk původního vydání Křesťanské akademie v Římě z roku 1968 s doplněnou základní literaturou k předmětu; KLEMENT K. METHOD OSB: *Jsme raženi z čistého kovu. Několik kapitol o sv. Prokopu, Sázavě a Emauzích*. Praha, Vyšehrad 2002; P. SOMMER: *Svatý Prokop. Z počátků českého státu a církve*. Praha, Vyšehrad 2007.

2 / Titul byl vydán také v německé jazykové mutaci, viz P. SOMMER (hrsg.): *Der heilige Prokop, Böhmen und Mitteleuropa*. Colloquia mediaevalia Pragensia 4. Praha, Filosofia 2005.

3 / Myšlenku „hnutí chudoby“, resp. návratu k mnišskému životu v jeho původní čistotě a návratu k původním mnišským ideálům, přijalo v 10. století mnoho jednotlivců i celých mnišských a poustevnických pospolitostí. Nejdůležitějším proudem byla reforma vycházející z burgundského kláštera Cluny (založen r. 910), která měla ohlas téměř u celého „západního“ křesťanstva. Vedle clunyského reformního proudu existovaly i jiné skupiny reformátorů, např. kolem sv. Jana z Gorze († 976) v Lotrinsku aj. Přehledově např. F. KEMPF: „Renovations- und Reformbewegungen von 900 bis 1050“. IN: *Handbuch der Kirchengeschichte*. Bd. III/1. Freiburg–Basel–Wien, Herder 1973, s. 365–398.

4 / Rozdělení západní a východní církve r. 1054, kdy došlo k vzájemnému anathematu papežských legátů v Konstantinopoli (kardinál Humbert a kardinál Friedrich) a konstantinopolského patriarchy Michaela Cerularia. Exkomunikací bylo završeno Velké schizma – rozštěpení, jímž byla původní církev rozdělena na církev západní a církev východní. Jak se ovšem nověji ukazuje, vidět v Čechách (ale i v Uhrách aj.) 11. stol. napětí mezi sférou latinskou a řecko-byzantskou je ahisto-

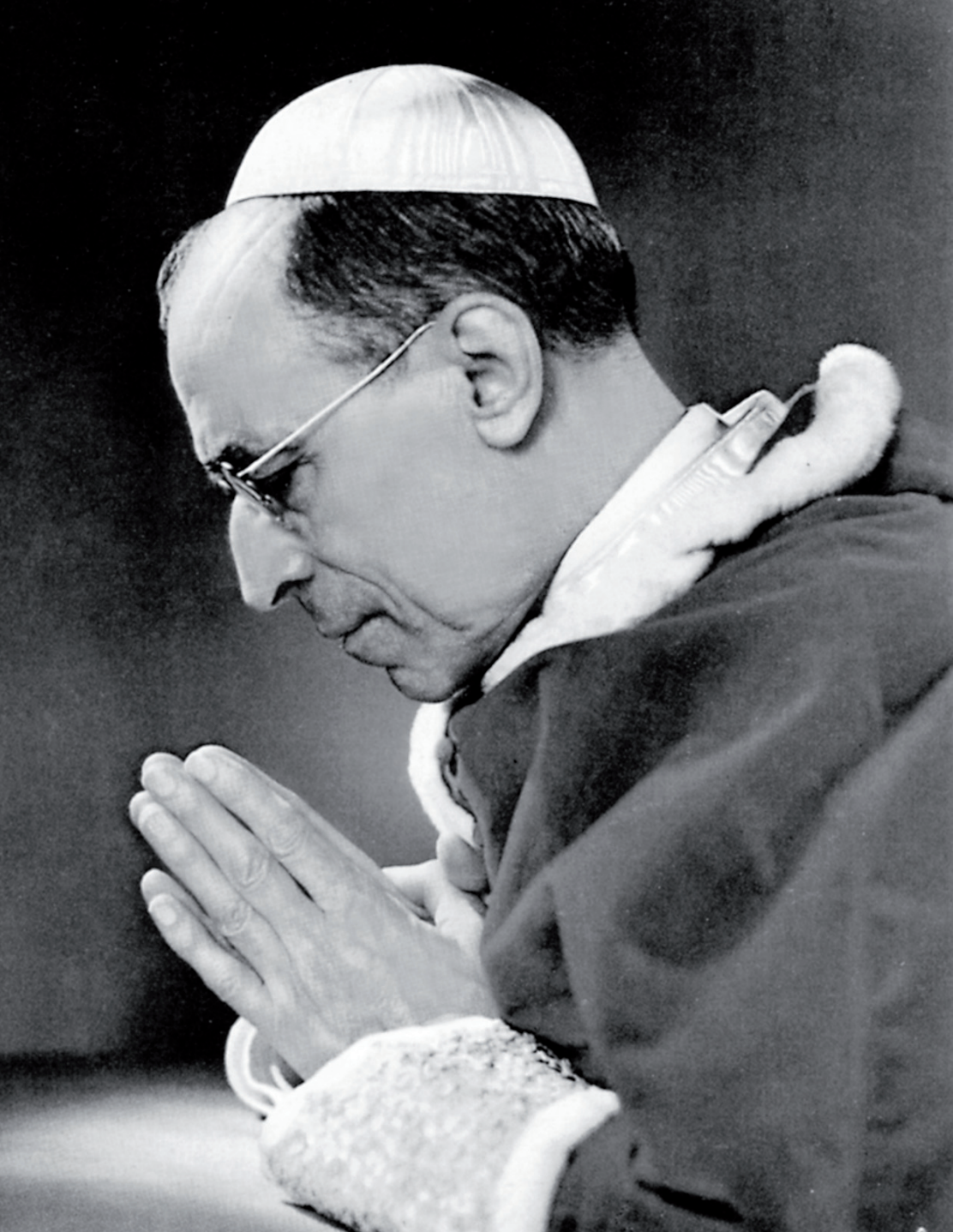
rické. Např. V. Konzal v této souvislosti uvádí, že ritus v tomto období nebyl hranicí mezi byzantsko-slovanským Východem a česko-latinským Západem. Zásadnějším přelomem bylo až období po křížových výpravách. Viz V. KONZAL: „Církevněslovanská literatura – slepá ulička na prahu české kultury?“. IN: *Speculum medii aevi (Zrcadlo středověku)*. Praha, KLP 1998, s. 150–162.

5 / Podle nejnovějšího sdělení člena editorského týmu A. Kalouse (dalšími členy jsou J. Stejskal a T. Sedoník) je ovšem projekt v současné době z časových důvodů odložen.

6 / Jediným nesporně doloženým ústavem, kde byla pěstována staroslověnská vzdělanost, byl Sá-zavský klášter. Počet zachovaných památek, jejich jazykový charakter (zejména stylový) a některé další argumenty dovolují předpokládat další centra, ač pro to zatím faktické doklady nejsou, jak v období před založením, tak i po založení kláštera.

7 / Gorzská reforma se od 30. let 10. stol. šířila v Říši, přičemž trevírský klášter sv. Maximina zprostředkoval reformní impulzy do Řezna (klášter sv. Emmerama) a do Niederaltaichu (konvent sv. Mauritia). Z benediktinského kláštera v Niederaltaichu (dnešní Bavorsko) přicházeli mniši do nových českých klášterů.

8 / E. Bláhová se domnívá, že řecké monastické jméno mohl světec získat jen v řeckém prostředí. Přestože řecké kláštery existovaly i v prostředí italském, uherském aj., myslí zejména na některý z klášterů na Athosu.



English Summary – Pius XII

Tomáš Petráček

Church in the Epoch of Pius XII

In this introductory article the church historian Petráček warns before two-dimensional view of Church situation before and after the Vatican II, no matter of evaluation. He emphasizes instead the principle of continuity connecting many reform endeavours of Council with older initiatives. Epoch of Pius XII's pontificate in this sense could be seen as a certain climax of numerous pre-conciliar reform endeavours. Petráček first shows a pontificate of the last in the row of Pius' popes in context of coping with challenges brought about by modern world, with long-time policy of catholic ghetto. Then he outlines stories of particular renaissance movements witnessing implicit yearning for reform – liturgical, biblical, missionary, lay, social, ecumenical etc. In this context actions of Vatican II could be considered in much more complex and historically anchored way, including the post-conciliar crisis reflecting long-lasting tendencies both within the society and in the Church.

Jaroslav Šebek

Papal Policy and Bohemian Countries in 1938–1945

An important chapter in relationship between Czechoslovakia and Vatican formed also a dramatic period of the end of first-republican democracy and stage of the World War II. The aim of this study was to analyse diplomatic arrangements of both states during the mentioned period in a larger context of transformations on spiritual level, considerable in Bohemian countries in thirtieth' of 20th century and connected particularly with various changes within the Sudeten-German catholic spectrum. Therefore attention is paid not only to the problems of Munich Agreement in 1938, political development in Protectorate of Bohemia and Moravia and contacts of Czechoslovak exile government in London with Vatican representatives, but also to the development of Church affairs in separated border territory which was after the Munich Agreement in fall 1938 incorporated into the Nazi's Germany.

Philippe Chenaux

Pius XII and the Second World War

Great expert of the period of Pius's pontificate tries on the basis of historical facts to consider in more convincing way an attitude of the Pope during the World War II. First he outlines possibilities of approach to the topic, from a priori negative – according to manipulated campaign seeing Pius XII as a "Hitler's Pope", to uncritically glorifying. Chenaux accents, that necessary for understanding to Pius's acting, is to perceive it not only in context of his papacy, but also his previous diplomatic career, and indeed also with regard to his spiritual formation and his understanding of the Church. Then he emphasizes Pius's personal

knowledge of real threat of Nazi's regime and thereof resulting consciousness how insufficient and even dangerous could be ostentatious revolt against it. Pius's comprehension – in core Tridentine – of the sacred meaning of the Church is also essential. As a pastor Pius XII judged, that the main task of his was to guarantee survival of the Church as a salvificating institution, and this conviction conditioned his formal relationship to the Nazi's regime. Hereafter an author touches an essential feature of holocaust, the issue of information. Chenaux concludes that Pius was able on the basis of accessible information to recognize the occurring horror and he was of course on Christmas 1942 one of the first publicly warning.

“Pope Has to Speak as a Pope”

Interview with Philipp Chenaux

The prominent historian of Pius's pontificate comments in interview number of topics connected with the personality of this Pope: his relationship to Germany, political decisions during the World War II, relations to Jews, to democracy and modern world, to communism and to the European Union. He puts question marks upon the stereotypes arose around the person of the Pope, shows comprehensiveness of the problem a historian of this Pope is to deal with. Last but not least he confesses the personality of Eugenio Pacelli fades besides the personality of pope Pius XII.

Heinz-Gerhard Justenhoven

Pope Pius XII – Pioneer of Peace Ethics in 20th Century

An article of the director of Institute for theology and peace in Barsbüttel makes a sketch of peace teaching of Pius XII formed above all during the World War II. It is showed, that the Pope's understanding of an international arrangement leading out of the horrors of the war, is based on natural law which can be authored only by God. Calling to this arrangement belonging to each person steps over the borders of states, nations and whatever else, and has to be understood universally. A legal arrangement and articulation of prospective community of nations sees Pius XII in analogy to arrangement of state oriented to the welfare of the individual. Its supervisory mechanisms perceives positively in democracy, which declares to be the best order. Basic human rights are of course “as basic rights insofar indefeasible, either any affairs of state nor any important demand of common good cannot prevail them”. Pius XII urges therefore for establishing of an efficacious international political authority with the right of coercion. Helplessness of UN face to face with communistic aggression in countries of Eastern bloc is a disappointment to him.

Piotr Napiwodzki OP***Mystici Corporis Christi* and Controversy over the Concept of the Church**

The Polish Dominican shows in his study paths which have led to the Pius XII's Encyclical *Mystici Corporis Christi*, and therefore now can help in its better comprehending. He starts by drafting context of catholic ecclesiology on the turn of centuries and especially between the World Wars with perceptible tendency of mystical understanding of Church as the Body of Christ supporting period turn-on to principles of community, fellowship, and collectivity. This influential tendencies as well as the ecclesiology of the Body of Christ are nevertheless in the same time criticised because of their conceptual inaccuracy and danger of serious dogmatical errors (e. g. questionable relation of Church as a Body of Christ and Eucharist). Highlighted among the critics is Mann Dominik Koster OP coming with different theological concept of Church as a People of God. Encyclical *Mystici Corporis Christi* on the first view confirms the concept of Church as a Body of Christ, yet it comprehends already number of constituents its own critique, and thereby it is prepared a space for conclusions of the Vatican II where the concept of People of God is received as a equivalent to the concept of Mystical Body of Christ.

Tomáš Petráček**Pope Pius XII and Biblical Issue****Genesis and Message of the Encyclical *Divino Afflante Spiritu***

The Church historian Tomáš Petráček depicts in his study history of catholic Scriptural studies in the first half of 20th century, for which period was the Encyclical *Divino afflante Spiritu* a breaking point and an extraordinary encouraging document. The Encyclical rehabilitated many decades ongoing effort of Scriptural studies to be properly included in branches of knowledge on the level of the period. Petráček pounces itself preserving stream striving for bucking up and mediating of new scientific knowledge to purpose of catholic exegesis in spite of the crisis on field of Biblical studies aroused by a crushing intervention in the time of fight against the modernism. On the background of the work of personalities as Lagrange, Guitton, Vosté, Tisserant, Bea, Cerfaux etc. there is rebuilt a sketch of gradual steps leading Pope Pius XII towards the conviction of necessity to solve problem of catholic Scriptural studies and towards the publication of the Encyclical. Next Petráček analyses text of document and shows the way the document confirms legitimacy of historical-critical method of interpretation of Scripture.

Jan Rückl**Pius XII and the Liturgical Reforms**

Beside the world of professionals possibly only these who remember those times are still aware of the fact, that some liturgical reforms, commonly attributed to Vatican II, took place even before its beginning during the pontificate of Pius XII. The Pope did not prepare them alone; he had drawn on many years' work of so-called liturgical movement and on the work of liturgical

commission appointed by him in 1948. The most important considerable reform is the renewed celebration of Easter Vigil. All the reforms of Pope Pius were motivated by pastoral concern and the liturgy itself was coming nearer to its proper significance through these reforms.

Konrad Glombik

Main Theses of the Moral Teaching of Pius XII

In his study advances the Polish moral theologian a thorough overview of Pius XII's moral teaching on fields of human dignity, the right to the life and importance of marriage and family. He shows Pope's reactions to the results of modern sciences to be highly up-to-date, especially on the field of medical science, and points his statements to problems as particularly well-founded. Pius XII had laid on the foundation of Church moral teaching so far applicable and attestable on the field of transplantation of organs, handling with cadaver, artificial maintaining of life, euthanasia etc. In his teaching about the sense of marriage and family Pope holds an opinion rather traditional, nevertheless the principles of personalistic perceiving of problem are more and more diffusing into his speeches.

Santiago Cantera Montenegro OSB

Pius XII and the Dogma of the Assumption

The author, Spanish Benedictine from abbey Valle de los Caídos, pays attention in the first part of his article to the personal relationship of Pius XII to Virgin Mary – especially to her Assumption – as his reaction to the dramatic situation of his period. In the second, main part of the article he holds forth on the teaching of the Pope about Assumption of Our Lady in the way it is in the first place embraced in the Apostolic Constitution *Munificentissimus Deus* defining on 1st November 1950 the dogma of this Marian privilege. The author refers in this way not only to the dogmatical definition itself, but also to the death of Our Lady, to the fact, how the truth of Assumption is anchored in Scripture, in *sensus fidelium* and in Church magisterium. He points theological reasons of the dogma and its connection to other articles of faith. There is in the third part of the article explained queenly dignity of Virgin Mary as a consequence of her Assumption.

SALVE hledá velkorysé dárce a podporovatele

Proč potřebujeme Vaši pomoc:

- ❑ Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu má za sebou 17 let existence. Během této doby prošlo také vývojem v odbornosti, grafické tváři, obrazovém doprovodu i tiskové kvalitě.
- ❑ Náklady samozřejmě rostou, a tak nyní překračují náš zisk z prodeje jednotlivých čísel. Jsme odkázáni na několik velkorysých dárců.
- ❑ Vzhledem ke změnám cen poštovního a dalšímu zdražování je třeba, abychom od roku 2008 zvýšili cenu revue Salve na 60 Kč za výtisk při ročním předplatném 220 Kč a sponzorském 350 a více Kč. Tato cena je však stále výrazně nižší než skutečné náklady.

Podpořte, prosím, finančně revue SALVE – staňte se naším podporovatelem!

Číslo účtu pro sponzory: 6375022/2700, variabilní symbol: 72583

Adresa redakce: Salve, Velké náměstí 35, 500 01 Hradec Králové

Tel.: 495 063 625

E-mail: dominika@diecezehk.cz

Další informace o revue SALVE najdete na <http://salve.op.cz>.



M. Bedřich, B. Mohelník OP, T. Petráček, N. Schmidt (eds.)

In Spiritu Veritatis

Almanach k 65. narozeninám Dominika Duky OP

Praha, Krystal OP 26. 4. 2008

brož., 784 s., 540 Kč

K 65. narozeninám královéhradeckého biskupa Dominika Duky OP vychází rozsáhlá a hluboká sonda do současného křesťanského myšlení. Skoro 800 stran, 42 textů rozdělených do 5 tematických kapitol sleduje hlavní oblasti působení a zájmu jubilanta – biblistiku, teologii a filozofii, dominikánská studia, témata dotýkající se královéhradecké diecéze a nakonec kulturně-společenskou problematiku.

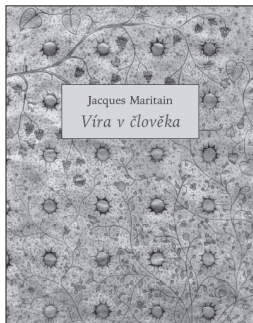
Vedle našich renomovaných autorů (Jan Heller, František X. a Dagmar Halasovi, Jiří Kuthan, Petr Piřha, Ctirad V. Pospíšil OFM, Albert-Peter Rethmann, Jan Royt, Stanislav Sousedík atd.) a zahraničních hostů (Johannes B. Brantschen OP, Benedict T. Viviano OP, Tomasz Dostatni OP, Benedikt R. Hajas OP, Benoît-Dominique de La Soujeole OP, Mikuláš Lobkowicz atd.) je zde v nezvykle velké míře zastoupena mladá a dokonce nejmladší generace českých autorů (David Bouma, David Vořáda, Petr Polehla, Petr Štica, Tomáš Chudý, Klára Jelínková, Pavel Jäger atd.) Obrazový doprovod tvoří unikátní fotografický cyklus ze života dominikánů v Čechách mladého fotografa Jana Diviše.

Almanach připravila redakce teologické revue Salve bez sebemenšího tušení svého šéfredaktora.



Čtenáři Salve si mohou Almanach **In Spiritu Veritatis** objednat přímo v nakladatelství Krystal OP, Husova 234/8 110 00 Praha i (<http://krystal.op.cz/>). Pokud přiložíte tento kupón, máte nárok na slevu 15 % a získáte almanach za 460 Kč (včetně poštovného) místo 540 Kč. (Podrobný obsah almanachu naleznete na našich internetových stránkách: <http://salve.op.cz/> v oddíle aktuality a archiv).

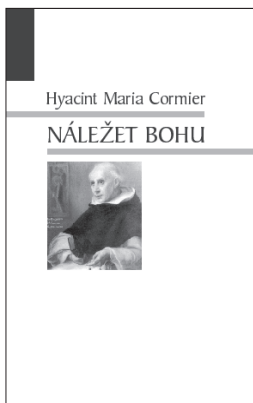
NOVINKY z nakladatelství KRYSTAL OP



Jacques Maritain: Víra v člověka

Je možné věřit v člověka? Prostá zkušenost vidí děsivé krutosti, jichž je člověk schopen, a tuto víru odmítá. Je však možné žít bez víry v člověka? Jak bychom bez ní byli schopni žít a pracovat pro druhé v rodině a ve společnosti? Těmito a podobnými otázkami se zabývají tři texty Jacqua Maritaina, které se zamýšlejí nad hodnotou člověka. Ateismus, který je předmětem prvního textu, je rozhodnutí vyloučit Boha z vlastního života. Ale co jiného pak může být cílem člověka, než on sám? Tolerance, o níž jde v druhém textu, je úsilí přiznat právo na existenci i člověku, jehož myšlení a jednání je poznamenáno zlem nepravdy a zloby. Víra v člověka je vlastním tématem třetího textu. Co je vlastně základem víry v člověka? – To všechno jsou otázky, kterým se nevyhne nikdo, kdo se snaží žít pro Boha a pro člověka uprostřed tohoto svízelného světa.

brož., 48 str., 65 Kč

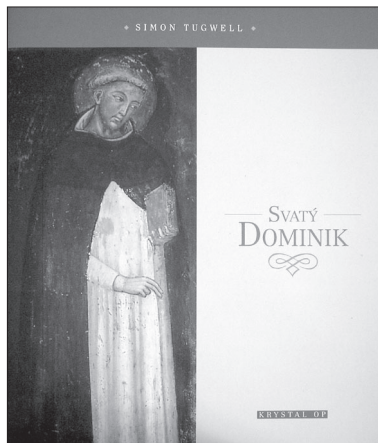


Hyacint M. Cormier: Náležet Bohu

Moudrost a svatost tohoto význačného magistra Řádu kazatelů na přelomu 19. a 20. století, obnovitele České dominikánské provincie, vysvětluje nejen z jeho životopisu, ale především z článků a promluv, které jsou řazeny podle hlavních témat jeho kazatelského působení.

Jakým způsobem mohl P. Cormier „vnášet mír do všeho, čeho se dotkl,“ jak to řekla generální představená Malých sester chudých? Odpověď je tato: odzbrojující pokorou. Tato pokora se zakládá na důvěře, že je to Bůh, kdo jedná. P. Cormier měl díky svému postavení důvod k vysokému sebevědomí, avšak nikdy nepodlehł pokušení pýchy. Jeho svatost má jako u všech přátel Božích jen jedno tajemství: „Nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“ (Gal 2, 20).

brož., 104 str., 98 Kč



Simon Tugwell: Svatý Dominik

Barevná obrazová publikace o životě, působení a velkém zakladatelském díle svatého Dominika. Autor je význačný řádový historik a zároveň skvělý vypravěč s duchovním přesahem. Jeho dílo tedy může posloužit jednak jako zdroj spolehlivých informací, jednak jako kvalitní duchovní četba. Vyšlo v srpnu 2008 v řadě Dominicanana, ve spolupráci s francouzským vydavatelstvím Signe.

brož., 60 str., 140 Kč

Někteří svatí okamžitě přitáhnou náš zájem svou charismatickou neobvyklostí nebo vzdorným odmítáním toho, co od nich společnost očekává; snáz se pak staví na piedestaly — osamocení s Bohem uprostřed nechápajícího nebo obdivujícího světa.

Osobitost svatého Františka, Tomáše Mora nebo Terezie z Lisieux je zřejmá všem. Jiní svatí nejsou tak nápadní, a to částečně platí i o svatém Dominikovi, který měl neobyčejný talent zapadnout mezi ostatní, přizpůsobit se okolnostem a lidem a zvláště potřebám svých současníků. Jestliže skončil jako otec úplně nového typu řeholního řádu, Řádu bratří kazatelů (od konce středověku známých jako dominikáni), nebylo tomu tak proto, že se snažil do církve záměrně zavést něco nového, ale protože krok za krokem, věrně a co nejvelkodušněji dával přednost tajemnému hlasu Prozřetelnosti. Pokud jej chceme poznat, nemůžeme se věnovat jen jemu; svůj osud neustále spojoval s osudy jiných lidí. K jeho velikosti patří, že byla součástí něčeho ještě většího. Jednoduše řečeno, téměř všechna základní rozhodnutí, která utvářela jeho život a ovlivnila jeho úlohu ve světě, za něj udělal někdo jiný. To neznamená, že byl slabý nebo nejistý; byl schopen dělat, a v případě potřeby i měnit, ta nejradikálnější rozhodnutí, aniž by zradil své přesvědčení. Jeho přizpůsobivost plynula ze síly, zvláště ze síly víry. Poslušnost Bohu jej činila svobodným, svobodným k tomu, aby učinil, co má být učiněno, a to bez rozruchu a stěžování.

Simon Tugwell: Svatý Dominik

STUDIA THEOLOGICA 32

léto 2008

ročník X, číslo 2

Teologický časopis Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého,
Teologické fakulty Jihočeské univerzity,
Teologické fakulty Trnavské univerzity
a Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy

Jindřich Šrajber:
Hodnocení suicidality v biblicko-křesťanské tradici

František Kunetka:
Dominica sollemnia:
Neděle jako den eucharistického shromáždění

Július Pavelčík:
Vzdorovití vinári v Tomášovom evanjeliu:
Porovnanie so synoptikmi

Jiří Kašný:
Tridentský koncil a kanonické právo

Marta Hošťálková:
Katecheze církve na Moravě
v období Rakousko-Uherské monarchie

Ludmila Muchová – František Štěch:
Rozpaky nad pluralitou v české náboženské výchově?



SALVE

revue pro teologii, duchovní život a kulturu

číslo 3 ročník 18 (2008)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii a Biskupství královéhradecké vydává:

Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

redakce: Norbert Schmidt a Martin Bedřich

redakční rada /

Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Lawrence Čada SM, Tomasz Dostatni OP,
Štěpán Filip OP, Tomáš Chudý, Klára Jelínková, Pavel Vojtěch Kohut OCD, Jan Linka,
Benedikt Mohelník OP, Jiří Pavlík, Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP, Jan Regner SJ,
Albert-Peter Rethmann, Oldřich Selucký, Karel Šprunk, Alexius Vandrovec OSB a další přátelé

sídlo redakce /

Salve, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové

tel.: 495 063 625, e-mail: dominika@diecezechk.cz

Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka

překlad do angličtiny: Diana Kopřivová OP

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Pavel Vodička

tisk: Omikron Praha, s. r. o.

internetové stránky: Lukáš Kratochvíl a Vojtěch Tutr (<http://salve.op.cz>)

distribuce – objednávky/

Postservis, odd. předplatného, Poděbradská 39, 190 00 Praha 9, www.periodik.cz

e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 300 302

(Dosavadní předplatitelé obdrží složenku na předplatné poštou.)

cena 60 Kč

roční předplatné včetně poštovného 220 Kč, sponzorské 350 Kč a více

číslo účtu pro sponzorské příspěvky: 6375022/2700 v.s. 72583

MK ČR 67 83

ISSN 1213-6301

Vyšlo 9. října 2008, v den 50. výročí úmrtí papeže Pia XII.