SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

T. Petráček – Inkvizice kacířských nepravostí

B. Gui OP – Inkviziční manuál

K. Šprunk – Jak vidět inkvizici

G. Bedouelle OP – Inkvizice mezi dějinami a mýtem

J. Hojda – Kladivo na člověka

inkvizice

4/11

Obsah

Editorial / 5

Tomáš Petráček
Inkvizice kacířských nepravostí
Inkvizice jako nástroj ideové kontroly a represe
v transkulturní perspektivě / 9

Inkvizice byla jedním z nástrojů „boje o duši“
Rozhovor s historikem Pawłem Krasem / 27

Tomáš Černušák
Dominikáni české provincie jako inkvizitoři ve středověku / 41

Bernard Gui OP
Practica officii Inquisitionis heretice pravitatis
Inkviziční manuál středověkého dominikána / 49

Štěpán M. Filip OP
„Takový člověk je převrácený“
Sv. Tomáš Akvinský o (ne)tolerování heretiků / 57

Karel Šprunk
Jak vidět inkvizici / 77

Ludvík Grundman OP
Od souhlasu k omluvě...
Vývoj (teologické) reflexe inkvizice v katolické církvi / 87

Guy Bedouelle OP
Inkvizice mezi dějinami a mýtem / 99

Jan Hojda
„Kladivo na člověka“
Teologicko-antropologická interpretace uměleckého ztvárnění inkvizice
ve filmu *Kladivo na čarodějnice* / 119

František Burda
Inkviziční proces s českým undergroundem / 133

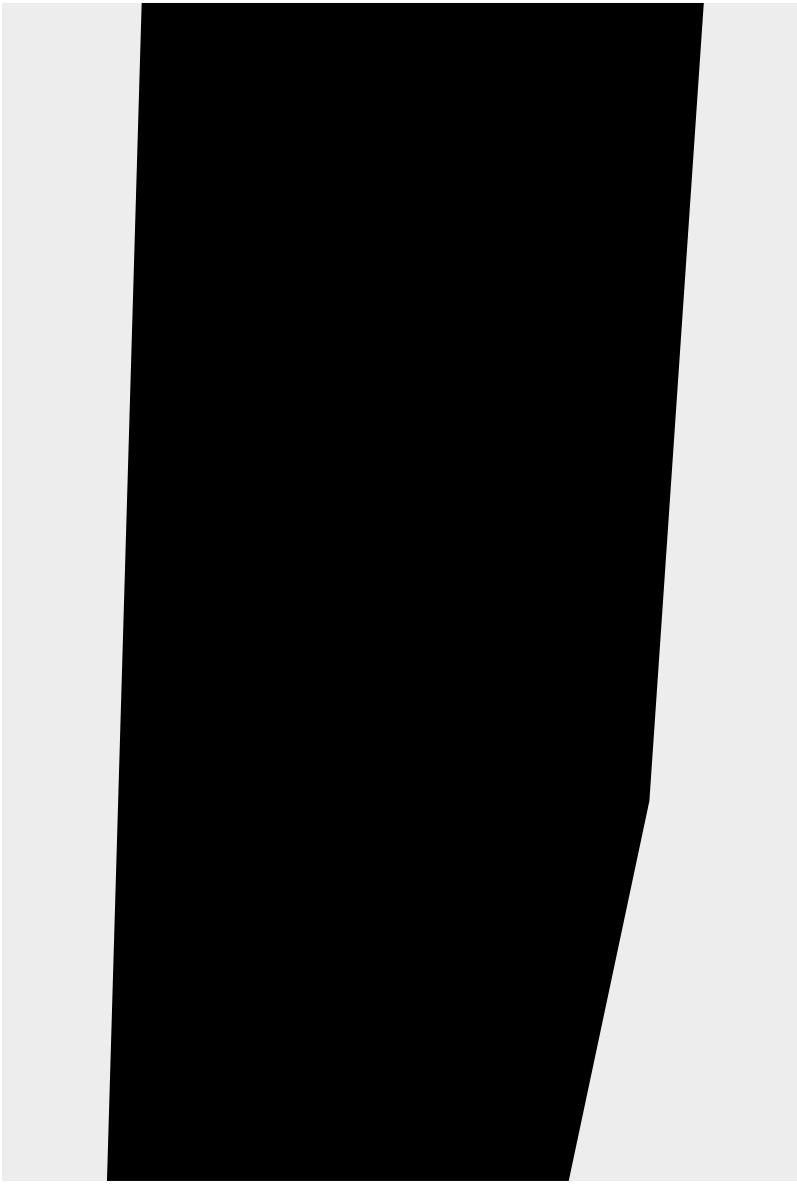
Kalendárium inkvizice / 147

Legenda k obrazovému doprovodu / 151

Recenze a anotace / 155

English Summary / 163

Rejstřík článků 2011 / 169



Editorial

Vážení čtenáři,

inkvizice je slovo, které velmi často vyslovujeme a spojujeme ho se vším, co v nás budí odpor. Na obrazovce počítače mohu číst, kolik statisíců lidí připravila právě Římskokatolická církev pomocí inkvizice o život či je mučila a věznila. To je důvod, proč jsme se v tomto čtvrtém čísle revue *Salve* zaměřili právě na otázku inkvizice. Je mnohem širší a nedotýká se pouze náboženského života církve, o kterém mnozí pochybují, ačkoli je víc jak jedna třetina národa s církví spojena přijetím křtu.

Může být i pro vás překvapením, že jsme shromáždili statě především domácích autorů, historiků, teologů a filozofů: Karla Šprunka, Tomáše Petráčka, Štěpána Filipa OP, Tomáše Černušáka, Ludvíka Grundmana, Jana Hojdy a Františka Burdy. Pouze dva články patří zahraničním autorům, významnému církevnímu historikovi Guy Thomasi Bedouellovi OP, který nás seznamuje s černou legendou inkvizice, a Pawłu Krasovi, který nám v rozhovoru ukazuje reálnou tvář inkvizice a její metody. Aniž bych chtěl v nejmenším zpochybňovat problematičnost a evangelijní nepřípustnost inkvizice, myslím, že konstatování otce Bedouella o změně chápání inkvizice po konferenci v Cuenca roku 1978 není přesné. Již před rokem 1978 se objevily velmi důležité práce s podstatně širším záběrem, jako např. osmisvazkové dílo o kulturních dějinách církve A. Otta či práce historika Henryho A. Kamene o španělské inkvizici. Rovněž bych rád zmínil francouzského autora Jeana Pierra Cartiera a jeho publikaci *Válka proti albigenským*. Znalost prací v daném oboru však musí jít ruku v ruce s nejnovějšími poznatky, jinak dochází k opakování zastaralých omylů, což je v souvislosti s inkvizicí zvláště nešťastné. Současná publikační tendence je totiž někdy až zavádějící a nevyhnou se jí ani renomovaná nakladatelství, jako např. Herder. Nová vydání encyklopedie *Lexikon für Theologie und Kirche* je pouhým oprašováním standardního vydání ze 60. let. Proč tento nářek? Právě heslo inkvizice na základě výše řečeného takovou inovaci potřebuje, a to i s uvedením recentní literatury.

Myslím, že nejlépe vystihuje problém zrození inkvizice dvojice slov „svoboda a strach". Po zániku antického křesťanství, které budovalo církev na základě osobního rozhodnutí jednotlivce, dochází v rámci christianizace germánských, keltských a slovanských kmenů, jak ukazují i někteří zmínění autoři tohoto čísla, ke kolektivnímu přijetí křesťanství. Zmíněná společenství považovala tento krok za adekvátní a přijatelný. V okamžiku, kdy se však jednotlivec začal vymezovat

a bránit, byl ostatními donucen ke změně smýšlení, neboť takovýto jedinec v duchu kolektivní viny „přivolává Boží trest". Autority, především světské, náčelníci, knížata apod., začaly proti těmto jednotlivcům zakročovat jako první. To je situace Iberského poloostrova v 7. a 8. století. Kdo se tomuto postupu brání, jsou biskupové a opati. Světská moc hledá oporu a nachází ji u vzdělaných klerik ů (jiná inteligence neexistovala). A tito rádci se odvolávají na teologický výrok sv. Augustina: „Donuť je!", což je nešťastný výklad slov z Ježíšova podobenství o svatební hostině (Lk 14,23), vyslovených ale ve zcela jiném kontextu. Právníci se odvolávají na římské právo. Na zákon: „Crimen laesae maiestatis" (urážka majestátu, panovníka), podle kterého byli popravováni také křesťané v pohanské římské říši. To bylo také důvodem dlouhodobého odporu proti zřízení inkvizice v této oblasti. Vznik typicky středověké papežské inkvizice souvisí však také s tím, že v době velké politické a duchovní krize při formování nových státních útvarů, např. Francie, se objevují velká duchovní heretická hnutí, která jsou opozicí proti tomuto vývoji. Zde je ale nutné si uvědomit, že i tato hnutí nepředstavovala pluralitní a demokratickou společnost v dnešním slova smyslu! Inkvizice se tak stává mimo jiné i církevním represivním nástrojem pro zachování politického *statusu quo*. Postavení papežství ve 13. století hraje důležitou roli politického garanta, podobně jako dnes OSN či EU. Jeho zájmy hájily především exemptní řády podléhající pouze papeži. Španělská inkvizice oproti tomu vznikla po reconquistě s výrazně státní ingerencí, kdy stát chtěl nově vznikající velmoc chránit proti vnitřnímu a vnějšímu nepříteli. Z hlediska metod a osvícenosti nebyla ani tvrdší, ani fanatičtější než ostatní inkviziční instituce v Evropě, spíše naopak, jak o tom svědčí její vězeňský řád. Například v čarodějnických procesech se ocitá na nejnižší příčce statistického žebříčku udělených trestů smrti. Myslím, že na tom má zásluhu především úroveň vzdělanosti Španělska s 31 univerzitami, kdy mnohé z nich (zvláště Salamanka) představovaly vrchol novověké vzdělanosti. Černá legenda španělské inkvizice totiž měla i mocenský podtext ze strany Francie či Anglie v zápase o velmocenské postavení.

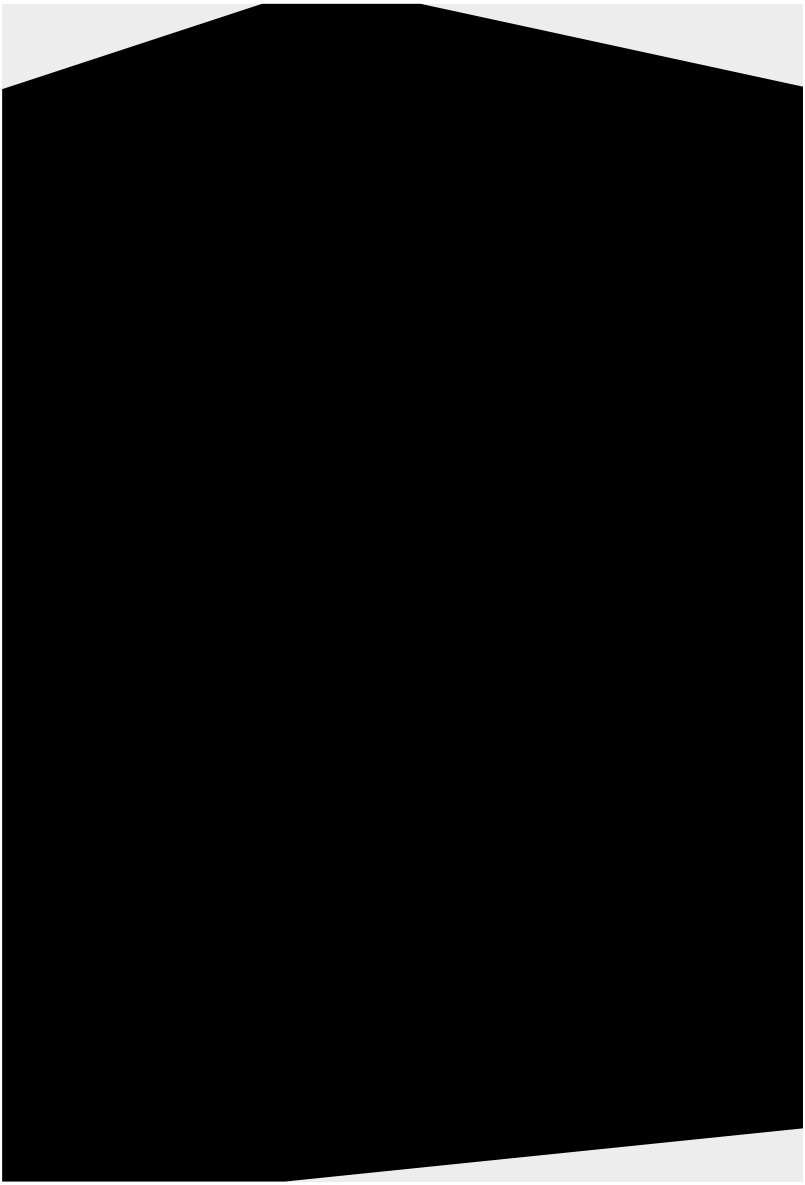
Ani vznik reformace neznamená zánik inkvizice v protestantských zemích. Vedení této instituce přešlo do rukou státu nebo samosprávy. Proto pokračují její procesy i na protestantských územích v 17. a 18. století. Osvícenství a absolutismus proměnily tuto instituci v tajnou policii či v podobná zařízení a v duchu doby je také sekularizovaly. Osvícenství musíme nicméně poděkovat za odstranění mučení vyslýchaných.

Autoři J. Hojda a F. Burda nám chtějí ukázat novodobou, lépe řečeno současnou problematiku sekularizované státní, ne-li stranické a ateistické inkvizice. Ukazuje se, že strach ze svobody jednotlivce a touha donutit druhého ke šťastné

budoucnosti nebyla vlastní jen středověku, baroku, osvícenství, ale objevuje se i v liberálním světě. Jakobínská revoluce, fašismus, komunismus, nacismus nejenže nejsou výjimkou, ale totalitní systémy šly naopak stejnou cestou a pokračovaly na ní dál. Zde je i odpověď na oprávněný povzdech T. Petráčka – je to strach a dokonce touha násilím donutit druhého k totalitní představě štěstí. Je to strach ze skutečné svobody. Záchranou ovšem není ani postmoderní tolerance, spíše naopak!

Nebylo to evangelium, které dalo vzniknout inkvizici, ale naše lidská omezenost a společenská podmíněnost. Bylo to zase jen evangelium, které církev či církve od inkvizice osvobodilo. Neprávem bývá sv. Dominik spojován s inkvizicí, ale jeho hábit na postavách pozdějších dominikánských inkvizitorů této černé legendě pomohl. Na konci stojí opět postava v dominikánském hábitu, Henri-Dominique Lacordaire OP a jeho slova o svobodné církvi ve svobodné společnosti. Cestou ven je vnější a vnitřní svoboda, která není bezuzdností, ale je si vědoma všech hodnot, které činí náš život lidským. Vždyť člověk je Božím obrazem. Přestože má Dostojevskij v otázce inkvizice mnoho nepravdivých peripetií, má pravdu v tom smyslu, že inkvizitor nakonec odsoudil Krista. Nemylme se však – to nebezpečí, jak jsem nastínil, je vždy možné. V momentě, kdy strach zničí svobodu.

✠ fra Dominik Duka OP



Tomáš Petráček

Inkvizice kacířských nepravostí

Inkvizice jako nástroj ideové kontroly a represe v transkulturní perspektivě

Jen málo historických fenoménů poznamenalo lidovou obrazotvornost tak jako inkvizice. I proto věnujeme v tomto číslo tolik prostoru reflexi a druhému životu inkvizice,[1] který se délkou a vlivem vyrovná životu prvnímu. Jako výchozí moment musí nicméně nutně sloužit historická reflexe dějin instituce, která v různých podobách a konstelacích působí v Evropě a některých zámořských državách od 13. do 19. století a ve formě Kongregace pro nauku víry vlastně dodnes. V našem příspěvku se nebudeme zabývat stručnými dějinami vzniku a vývoje inkvizice, k tomu je k dispozici i v českém jazyce poměrně solidní literatura.[2] Cílem je představit několik úvah o klíčových momentech inkvizice, které nám mohou pomoci lépe pochopit její místo v dějinách Evropy i církve a spravedlivěji zvážit míru viny – pokud nějakou připustíme –, která za její vznik a udržování na církvi leží.

Prvním varováním, banálním, a přece vždy nezbytným, je nebezpečí anachronismu při hodnocení jevů minulosti. Aniž bychom museli rezignovat na univerzalitu nároku na respekt vůči lidské důstojnosti a lidským právům, nic nám napomůže, pokud se budeme povrchně a lacině pohoršovat nad primitivností a zvrhlostí středověkých křesťanů. Každá společnost se snaží zajistit podle svých možností své základní potřeby a poskytnout prostor pro rozvíjení individuálních ambicí a tužeb svých členů. Středověká společnost čelící mnoha ohrožením a závislá na mnoha faktorech, které neměla pod kontrolou, dokázala po staletí zvládat své životní podmínky a se zvláštní dynamikou vybudovat velkou civilizaci a kulturu, z jejíchž výdobytků dodnes jako Západ žijeme a jejíž plody samozřejmě konzumujeme. Středověk má svou racionalitu a inteligenci, které v řadě parametrů přesahují ty naše. „Vytahování“ není na místě, stejně jako nekritická adorace.

Ačkoliv se tomu budeme věnovat podrobněji, vyjádřeme hned v úvodu své přesvědčení historika, že inkvizice nevzniká z logiky křesťanské víry nebo monoteismu, nýbrž z logiky těsného propojení státu, církve a společnosti, specifického pojetí jejich vzájemných vztahů, mentality vlastní společnosti na této socioekonomické úrovni, a to vše v konfrontaci s novou výzvou, kterou představují středověké hereze. I v této otázce platí, že dějiny jsou otevřený proces a rozhodně osudově

nesměřovaly k vytvoření speciálního papežského tribunálu na potírání hereze v té podobě, jak se ve 13. století ustálila. Právě její postupný, evoluční a neplánovaný vznik i jistá arbitrárnost, pokud jde o stanovení konkrétního data „založení" inkvizice, na to poukazují.[3]

Nesmíme opomenout nutnost pečlivě vymezit různé modely inkvizice, rozlišit tu původní, která se zformovala v první polovině 13. století v jižní Francii a vyhasíná během 15. století, od inkvizičních tribunálů novověkých států na území dnešního Německa, které potlačovaly v 17. století čarodějnictví. Pod pojem inkvizice se zahrnují obvykle všechny modely potírání heterodoxního jednání od 13. do 19. století, což nepomáhá jejímu nezaujatému a kritickému zhodnocení a posouzení. Jeden prvek mají přesto společný: vytvořila si je společnost hlásící se ke křesťanství jako jednotícímu náboženství – i proto se katolická církev a ani ostatní tradiční církve, především starobylé reformované konfese, nemohou odříct odpovědnosti za tuto část historického dědictví. Ačkoliv zvláště v novověkých zemských inkvizičních tribunálech byla role církví méně závažná a dominují státní orgány, bylo by zbabělé a nepoctivé tvářit se, že se to církví a křesťanů netýká.[4]

Obrovská pestrost při rozšíření inkvizice (v některých zemích se dokonce vůbec nevyskytovala), pestrost proměn její institucionální podoby v dějinách, ale i ve výkonu moci v různých dobách a zemích i ve způsobu jednotlivých inkvizitorů, platí i pro ono nejstarší období středověké inkvizice. Právě v této době velmi záleželo na osobnosti inkvizitora a celého mocenského okolí, protože ve výkonu své funkce byl hodně závislý na podpoře či odmítání místních nositelů světské a církevní moci. Otázku teologického zdůvodnění inkvizice pojednávají jiné studie v tomto čísle, ale i tady připomeňme, že inkvizice měla od samotných počátků svého postupného utváření jako zvláštního tribunálu jak své konceptuální kritiky, kteří zpochybňovali samo použití násilí ve službě víry, tak muže a ženy odmítající zneužívání pravomocí inkvizitorů a excesů doprovázejících řadu procesů.

Každá společnost, včetně té moderní západní liberální, nějakým způsobem a v jiné míře důrazu kontroluje veřejný prostor, minimálně oblast zjistitelného jednání a chování. Každá společnost stanovuje limity pro myšlenky, které je možné veřejně deklarovat a zastávat. Každá společnost trestá a vykazuje myšlenky, které pokládá za destruktivní a škodlivé, a penalizuje jejich nositele a představitele. V tomto ohledu je středověká společnost zcela čitelná a jednoduchá. Vždyť i moderní společnost má své kacíře, heretiky a své inkviziční mechanismy, které stejně jako ve středověku dokážou působit tvrdě, nelítostně a nespravedlivě. Právě proto je dobré hledat poučení v minulosti.

Víra v předmoderní společnosti není soukromou věcí člověka

Pro moderního člověka je samozřejmostí, že víra a náboženské přesvědčení jsou soukromou věcí člověka, dokonce takovou, na kterou se lidé nemají právo dotazovat a zkoumat ji. Svoboda svědomí a svoboda náboženství se staly samozřejmým standardem a normou, kterou někdy mechanicky přenášíme do minulosti jako cosi evidentního a jasného, co může neuznávat a nerespektovat jen fanatik. Evropané jsou dnes šokováni zprávami o vykonaných trestech smrti pro odpadlíky od islámu, lynčování čarodějníků či rouhačů v subsaharské Africe či náboženském násilí páchaném hinduisty na křesťanech a muslimech v Indii. Kdyby se ale pozorněji zadívali do dějin lidstva, ověřili by si nesamozřejmost soužití více náboženství či kultů vedle sebe a složitost předpokladů, které to umožňují.

Tradiční indoevropská společenství jsou založena na jednotě kultu a tradice celého kmene či jakkoliv jinak uspořádané a definované vyšší společenské jednotky. Odrazy jednoty kultické a společenské složky ukazuje například společný kořen pro pojmy kněz a kníže. Společný kult je v předmoderní společnosti založené na zemědělství logický a nutný. Člověk žijící v agrárním prostředí bytostně prožívá nesamozřejmost a křehkost své existence. Desítky věcí ohrožují jeho přežití, povodně, požáry, sucho nebo deště a z toho plynoucí neúroda, příliš krutá nebo příliš mírná zima, divoká zvěř, nepřítel, nemoci, úrazy, pomření domácího zvířectva, neplodnost či narušení rodinné integrity, která je jedinou sociální sítí, na kterou se člověk může spolehnout. Takový člověk má bytostnou potřebu ochrany shora, požehnání a naklonění si vyšší moci, která na rozdíl od něj může ovlivnit mocné síly přírody a osudu v jeho prospěch.[5]

Proto společenství jako celek uzavírá jakousi společensko-hieratickou smlouvu mezi sebou a Bohem či božstvy, které vyznává. Nadpřirozené síly ze své strany zajišťují ochranu, požehnání a podporu, aby si tak člověk i jeho zvířata zachovali a obnovili svou plodnost, příznivé počasí pro hojnou úrodu, bezpečí před násilím ze strany vnějších agresorů či rozbrojů vnitřních. Výměnou za tato dobra, která si člověk nemůže zajistit jinak, vzdává božstvu respekt a náboženskou úctu, obětuje mu dary a je s ním v kultickém spojení. Mezi oddaností vůči božstvu, opravdovostí vazby na ně, kvalitou darů a obětin a mírou požehnání a ochrany, tedy projevy jeho božské přízně, je jasná a přímá úměrnost. Bohové se mohou snadno rozhněvat a odepřít danému společenství dobra, která ono vitálně potřebuje a bez kterých nemůže dlouhodobě přežít.

V takto uspořádaném vztahu není z principu prostor pro náboženskou odlišnost, disidenci, protože náboženství je všechno jiné jen ne soukromá záležitost

jedince. Nemluvě o tom, že naše individualistické pojetí lidské bytosti je zcela cizí předmoderní společnosti. Lidská bytost je v něm součástí přirozené pospolitosti příbuzenských vazeb, jazyka a sousedství a dává smysl a může skutečně žít jen v jeho rámci.[6] Stačí jeden člověk, který svým chováním či smýšlením pohněvá božstvo, a celé společenství bude v ohrožení vitálního charakteru. Proto má společenství právo, a dokonce povinnost vyžadovat nábožensky konformní chování od všech příslušníků.[7]

Ze stejného důvodu byla prakticky nemožná individuální misie u germánských či slovanských kmenů raněstředověké Evropy. Představa misionářů, kteří jdou dům od domu a snaží se přesvědčit o pravosti křesťanské víry, je ahistorická, taková misie by neměla šanci na úspěch, protože jedinec či jedna rodina, která by jediná přijala víru odlišnou od celého společenství, by okamžitě představovala hrozbu pro všechny ostatní. Člověku vlastní odpor vůči jinakosti se tedy násobí o pocit vitálního ohrožení z nevěry či narušené víry druhého, jehož nerozumnost či zkaženost může vést k zániku celého společenství. Motivů, které si vyžadují náboženskou jednotu, je tedy celá řada, a to jsme se ještě nikterak nedotknuli samotné argumentace jednotlivých náboženství a jejich přirozeného nároku na pravdivost, a tedy výlučnost.

Propojení náboženství, státu a společnosti či společenství

Každé skutečné náboženství je ze své podstaty přesvědčeno o své pravdivosti, a tedy nadřazenosti nad jinými. I kulty vázané na etnikum nebo teritorium, jako městské kulty antického Řecka, které výslovně rezignují na misijní činnost, obsahují nutně přesvědčení, že jsou pravé a jedinečné minimálně pro dané etnikum nebo obyvatele a zjednávají jim lepší ochranu a transcendentní podporu než jiné soudobé kulty. Pokud by lidé pochybovali a zvažovali, jestli je nějaký jiný kult lepší, po určitém čase by k němu přestoupili. Když se rozpadala víra v tradiční bohy řeckého a římského pantheonu, lidé hledali jiné kulty, které saturovaly jejich náboženskou potřebu po uctívání a ochraně. To ale byla výjimečná a jedinečná situace vyspělé městské civilizace, která dokázala smířit existenci různých náboženských kultů, ostatně ale ani ona neznala toleranci pro všechny náboženské proudy své doby.

Jistá míra netolerance, plynoucí z přesvědčení o výlučnosti a nadřazenosti vlastního náboženství, je vlastní každému náboženskému kultu včetně těch, které uznávají, že pro příslušníky jiných národů a kultů je vhodnější jejich náboženství než to naše. Mohou respektovat jejich bohy, ale považují je za slabší, méněcenné

či podřízené božstvům jejich. V případě, že se ukáže, že bohové těch druhých jsou silnější či lepší, přechází společenství k novému kultu. To je ale velmi komplikované a nejisté a zřídkakdy se tak děje jinak než při vojenské porážce a vnucení nového náboženství silou ze strany vítěze. Logika jednání je nicméně jasná – silnější kult je pravý kult, opírá se o silnější a spolehlivější transcendentní síly a vyplatí se k němu náležet. Každý vyžaduje loajalitu a oddanost a mezi její kvalitou a mírou požehnání pro společenství je přímá úměra.

V některých kruzích, které si libují v sebedestrukci západní civilizace, je občas spojován vznik represivních mechanismů společnosti v souvislosti s náboženstvím a vznikem monoteismu. Snaží se doložit, že teprve kult jediného Boha s jeho nárokem na výlučnost a zpochybněním ostatních náboženství nebo jejich redukcí na démonické síly, protivící se jedinému pravému kultu, zahajuje éru náboženské netolerance a násilí nejen vůči jiným kultům, ale vůči novým proudům ve vlastním náboženství, které institucionální představitelé označí za heterodoxní. V předcházející kapitole jsme se snažili doložit, že tomu tak není, protože nárok na kultickou jednotu společenství je vlastní premoderním kulturám a civilizacím obecně. Lze nicméně připustit, že sofistikovaná monoteistická náboženství mají vyšší trend chránit a pěstovat integritu pozitivně formulovaného učení své víry, byť i tady najdeme historicky v dějinách všech tří největších monoteistických náboženství nesmírnou variabilitu, pestrost a toleranci k různým spiritualitám, teologiím a projevům zbožnosti.

Vznik inkvizice a jistý represivní potenciál ani není něco, co by se dalo připsat podstatě křesťanství. Západní křesťanství si ve středověku vyvinulo oproti jiným náboženstvím či konfesím zvláštní církevní tribunál ze dvou důvodů. Prvním, společným pro křesťanské církve obecně, je mimořádná náročnost logického formulování dvou základních pravd víry o dvojí přirozenosti v Kristu a o povaze jednoho a trojího Boha v Nejsvětější Trojici, a vůbec přechod složitého, sofistikovaného pozdněantického náboženství do civilizačně a kulturně podstatně primitivnějších podmínek středověké Evropy. Křesťanství je ze své podstaty otevřené vzniku různých heterodoxních nauk, se kterými se také po celé své dějiny vyrovnává a které logicky a nutně plynou z neustálého hledání, jak tyto pravdy vyjádřit vždy novým generacím křesťanů. Druhým, podstatněji specifickým prvkem je pevná struktura církevní organizace, kterou jiná monoteistická náboženství nemají, a úspěšný boj církve za její mocenskou a institucionální emancipaci na světské vrchnosti. Bez ní a bez snahy papežů využít i inkvizičního tribunálu pro posílení své role ve vedení křesťanstva nelze vznik inkvizice vysvětlit a pochopit.

Křesťanství a stát, náboženství a násilí

V raném křesťanství si věřící udržovali úzkostlivý odstup od státu, který pro ně byl nepřítelem s až diabolickými rysy, apokalyptickou příšerou. Teprve po legalizaci křesťanství a hlavně poté, co se stalo státním náboženstvím a jednotícím prvkem římské říše, přichází zásadní změna v myšlení a pojímání vztahu církve, státu a společnosti. Po dlouhém zápase teologů si křesťané nakonec zvyknou využívat moc a násilí ve službách víry, což lze snadno odůvodnit prioritou duchovního před dočasným.[8] Jinými slovy tam, kde jde o spásu nesmrtelných duší a věčnost celého společenství, musí dočasné hodnoty jako ochrana práv na svobodu myšlení jedince ustoupit důležitějším. Zvláště když státy začaly rychle chápat náboženství jako jeden z klíčových integračních prvků, jako jeden z mála prvků držících jejich království pohromadě.

Ačkoliv křesťanská tradice obsahuje více proudů, v praxi a z velké části i v teorii se prosadí pesimistický náhled na povahu lidské přirozenosti. V souboji s pelagiánstvím přejde kající se konvertita Augustinus Aurelius k radikální skepsi vůči pokažené lidské přirozenosti a jejím možnostem. Díky své formulační brilantnosti pak jeho pohled převáží na dlouhá staletí a křesťanské západní tradici dominuje v podstatě dodnes. Z těchto teoretických základů se pak odvozuje pohled, který církevní elity zaujímaly prakticky až hluboko do 20. století: Lidé mají zločinnou povahu a sklon zneužít svoji svobodu vykoupenou Kristem, proto je třeba je pro dobro jejich vlastní i dobro obecné vychovávat a dohlížet, vést a trestat, a to od kolébky až do hrobu, stále a těsně. Od raného středověku do 19. století se stane samozřejmostí života Evropanů společný dohled nad jednáním i myšlením ze strany vrchnosti, státu, církve, rodiny a místní komunity. Člověk žijící mimo či na okraji těchto struktur je podezřelý a podivný, nemůže se rozvíjet, nemůže být v pořádku. Člověk ponechaný sám sobě nutně zvlčí a podlehne ničivým sklonům své porušené lidské přirozenosti.

V kořenech všech společenských struktur kontroly jednání je skepse k podstatě člověka a velmi realistická potřeba zajistit základní rámec bezpečí a ochrany pro celé společenství. Zvláště silně je tato mentalita zakořeněna v strukturách katolické církve, a to až do dnešního dne, kdy ji zvláště prohloubila krize z konfliktních vztahů s modernou a ztráta společenského vlivu a váhy. Povinnost skládat přísahy před kněžským svěcením a přijímáním postů v církvi se může na jednu stranu jevit jako pochopitelná, neboť církev svěřuje lidem velká dobra a moc jako svěcení a vedení nesmrtelných duší, na druhou stranu může plodit konflikty ve svědomí a být v podstatě kontraproduktivní, protože na rozdíl od středověku jsou tyto závazky nevymahatelné, nemluvě o tom, že jsou neevangelijní (Mt 5,34–35).

Inkvizice obsahuje ve svých ambicích a procedurách oproti tradičnímu chápání práva a spravedlnosti jeden závažný a problematický moment. Tribunál se nespokojil s kontrolou vnějšího chování a jednání, které je zjistitelné na základě svědectví a jako takové ho lze objektivně posoudit a vyvodit z něj závěry ohledně přesvědčení dotyčných. Inkvizice vznesla nárok na kontrolu mysli, myšlenkových obsahů, přesvědčení, pochybností a sympatií. Tato novinka obsahuje silný destruktivní potenciál, protože obsahy mysli lze těžko zjišťovat pomocí svědků a eticky legitimních procedur. Zde přichází ke slovu problém středověké justice, která pokládala za klíčový prvek doznání vyšetřovaného, jehož bylo možné dosáhnout i pomocí fyzického nátlaku a přímo tortury.[9]

V těch zemích, kde byly stát a výkon státní moci silné, kde biskupové včas a důsledně bránili vzniku herezí, nebylo zřízení inkvizice nutné a ani tam papežská inkvizice nikdy nevznikla, jako například v Anglii. Ale i řada dalších zemí se vzniku inkvizice úspěšně bránila poukazem na její nadbytečnost. Biskupové obecně byli hlavní a stálou opozicí vůči inkvizici, jež se šířila na úkor jejich práv a právě jejich pravomoci pohltila. Proto také představitelé inkvizice usilovali o co největší emancipaci vůči biskupské moci a ve své snaze slavili cenné úspěchy. Jedním z tragických prvků dějin inkvizice je ochota papežů dát jí tak silně exemptní charakter a vyvázání z povinnosti, aby rozsudky byly spolusignovány místním biskupem. Strach z šíření herezí a pokušení posílit svoje pravomoci na úkor biskupů byly bohužel silnější.

Inkvizice vzniká ze strachu. Na západě se poprvé objeví organizovaná alternativa k oficiální církvi v podobě katarství, s vlastní strukturou, rituály, svátostmi, hierarchií. Inkvizice se rodí ve chvíli, kdy vzniká hereze jako organizovaná proti-církev, kterou nelze zvládnout obvyklými prostředky, a kdy střety přívrženců nových náboženských proudů s církví začínají ohrožovat společenský řád. Právě tato závažnost pak vede k tomu, že se v polovině 13. století připustí tortura při výsleších, že se kacířství zařadí do kategorie nejtěžších zločinů vůči společnosti a státu. Nejedná se o promyšlenou strukturu na zdokonalení života středověké společnosti a člověka, ale o nouzové opatření, které má na poslední chvíli zastavit hrozbu ohrožující věčnou spásu tisíců nesmrtelných duší.[10] Strach a naléhavá potřeba řešit smrtelné ohrožení díla spásy se odráží ve všech církevních dokumentech, které postupně papežové od poloviny 12. do poloviny 13. století vydávali.

Inkvizici lze ale pochopit rovněž jako snahu vedení církve zlepšit podmínky, nejen zvýšit efektivitu vyhledávání kacířů. Biskupské soudy často neměly k dispozici kvalitní teologicky vzdělané soudce, kteří by mohli kompetentně posoudit míru heterodoxnosti a rozlišit nevinnou naivitu mystického vzletu či naopak nevzdělanost ve spojení s pověrečnými praktikami tradiční lidové kultury od

skutečné hereze. Ještě primitivnější, nerozlišená a nekvalifikovaná byla represe kacířství ze strany světské moci. Tím, že papežství zřizuje speciální tribunál zaměřený původně výhradně na vyhledávání kacířství a jeho vedením pověřuje teologicky a právnicky vzdělané členy nových mendikantských řeholí či vzdělaný diecézní klérus, přesně stanovuje proceduru vyšetřování a rejstřík trestů, uchránilo před násilím řadu nevinných osob a minimálně na počátku se snažilo nejen řešit problém s kacíři, ale i civilizovaněji regulovat související procedury.[11]

Jak jsme již několikrát naznačili, vznik inkvizice by nebyl možný bez posílení role papežství, které se nachází na svém mocenském vrcholu, včetně symbolického postavení na špici společenské a státní hierarchické pyramidy, a které pochopí inkvizici nejen jako účinný nástroj na potlačení kacířství, ale i jako možnost posílit svůj vliv na úkor místních biskupů a panovníků. Jako jediná odvolací instance v době, kdy je odvolání vůbec možné, a jako představitel, který jmenuje a případně odvolává inkvizitory, získal papež vliv na územích, kde měla předtím jeho moc spíše jen symbolický charakter, protože ve středověku byly papežské pravomoci nad místními církvemi mnohem menší než dnes, po masivní centralizaci katolické církve v 19. a 20. století.[12] Inkvizice a univerzity jsou vlastně první instituce zřizované papežem s celocírkevní působností, přičemž zatímco univerzity se rychle emancipují a podléhají stejně významně i panovníkovi a místním biskupům, zpravidla kancléřům univerzity, inkvizice je s výjimkou iberského poloostrova nadále řízena přímo papeži.

Otázka „přirozeného" odporu vůči odlišnosti a pestrost a svoboda středověké Evropy

Existence inkvizice a analogických modelů ke kontrole a represi náboženských disidentů se často zdůvodňuje „vrozeným" či „přirozeným" odporem vůči odlišnosti a touhou po jednotě a uniformitě. Autoři černé knihy inkvizice dokonce mluví o obsesi po jednotě, uniformitě a disciplíně, údajně vlastní středověku.[13] S tím lze i nelze souhlasit. Ano, existovala touha po řádu a pevném stabilním uspořádání, kde každý měl své místo, a nepochopení pro pokusy obcházet a porušovat pravidla s patrnou touhou po přehlednosti, kterou například vyjadřují oděvní řády středověku s přesně danými pravidly, co kdo může ve středověkém městě nosit. Ale na druhou stranu jejich opakovaná nová vydání a stesky na jejich porušování ukazují, jak často se tyto řády porušovaly, a právě církev tehdy tradičně hrála roli instituce, která dává prostor k sociálnímu vzestupu i mužům z chudých sociálních poměrů, která přihlíží více na talent a píli než jenom na rodový původ.[14]

Jeden z důvodů je skutečnost, že pro středověkou společnost je náboženství základní osa tvorby společnosti, státu, jejich identity a soudržnosti.[15] Společnost je rozdělena na různé sociální třídy a skupiny, panuje jazyková pestrost spousty nářečí a dialektů, pestrost ohledně světské vrchnosti a mocenských loajalit vazalů i poddaných, kdy pomalu každý grunt v osadě mohl patřit jinému pánu. Není jednotné právo, ale každé město má vlastní statuta, každý stav má své vlastní kodexy a závazky, dlouho neexistují ani jednotné zemské měny či skutečné centrální státní orgány s reálnou mocí nad celým územím teritoria. Imunity a privilegia, zvykové právo či princip vydržených práv, to vše vytvářelo pestrou tvář středověké společnosti, ale zároveň posilovalo hlad po struktuře, která by to vše držela pohromadě a komunitu sjednocovala. Co mohlo být vhodnějším pojítkem a svorníkem než sdílená náboženská víra? Oč více je společnost pestrá ve všech svých jednotlivých segmentech své kultury, o to více potřebuje a lpí na těch několika málo věcech, které ji drží pohromadě. Víra jako zdroj základního hodnotového rámce je samotnou osou společenské koheze.

Kacířství a boj proti němu se nikoli náhodou objevují ve vrcholném středověku. Podle marxistických schémat mělo zrození měst a městského ducha vést k nárůstu laické mentality, která byla automaticky ztotožňována, podle zkušenosti 19. a 20. století, s odklonem od víry a náboženského života. To ale pro středověkou společnost naprosto neplatí, ba právě naopak. Četné odkazy a dary náboženským institucím, zbožná bratrstva, finanční podpora sakrálních staveb nebo žebravých řádů, hlad po překladu Písma do národních jazyků a koneckonců objevení herezí v laických městských vrstvách, to vše svědčí o čemkoliv jiném, jen ne o ochladnutí zájmu o náboženský život. Objevení kacířství je do jisté míry umožněno civilizačním úspěchem středověkého křesťanstva, které si již po staletích opět může kacířství „dovolit", má vrstvy, které ho jsou schopny.

Obrovská pestrost středověkého křesťanstva s jeho různými rity a liturgickými tradicemi je nesporná. Před vynálezem knihtisku neexistují jednotné misály či breviáře, každý je originál, řády mají své svébytné liturgické knihy. Existuje síť poutních míst s jejich specifickými světci a tradicemi, v každé místní církvi se musí biskupové, teologové a kněží vypořádávat s rezidui pohanských tradic, které kultivují, naplňují novým obsahem a integrují do křesťanského rámce s různým úspěchem a zdarem. Křesťanstvo vrcholného středověku má tedy velmi pestrou tvář, pokud jde o nauku a praxi, ale tím více hlídá základní linie nauky i praxe, aby se nedostalo na scestí.

Především v teologickém životě, ve spisech mystiků a teologů nalezneme neuvěřitelně odvážné a novátorské teze. Panuje od té doby neobnovená svoboda, kterou naboural a do značné míry zničí fenomén reformace a protireformace, kdy

se všechny křesťanské církve a vyznání ve vzájemné konfesijní nenávisti sevřou v bojové šiky, v atmosféře pro další staletí naprosto nevhodné pro svobodu teologického přemýšlení a hledání. Pokud se ale podíváme na otázky, o které se přel Bonaventura s Tomášem Akvinským, na délku, svobodu a přitom zároveň opravdovost a vášnivost těchto debat, můžeme středověkým mistrům jenom závidět. Najdeme jen málo teologů, kteří by se ocitli v hledáčku inkvizice, nebo byli dokonce odsouzeni. Inkvizice přes všechno negativní nenarušila rámec základní svobody pro teologické hledání.[16]

Bylo tomu tak i proto, že inkvizice rozhodně netvořila důležitou součást církevního magisteria. Učitelský úřad církve ve středověku naplňují především univerzity. Ještě Luther byl odsouzen postupně univerzitami, jako Lovaň, a nejvyšší instancí ve věcech víry, univerzitou v Paříži – odtud plynula jeho patologická nenávist vůči univerzitnímu světu. V případě pochybností se biskupové, ale i světské autority, obraceli na mistry své univerzity, aby vydali posudek a vyjádřili se s expertní i magisteriální autoritou k dané otázce. Intervence papežů jsou ve středověku zřídkavé, zpravidla ponechávají volný prostor diskuzím, a zasahují teprve tehdy, když debaty hrozí rozkolem či násilím a papež je povolán jako rozhodčí síla. Přes všechen pokrok posledních desetiletí v obnově role univerzit, a zvláště teologických fakult, jako míst svobodného hledání pravdy a nových cest formulování pravd víry v míře středověké svobody, zůstává snaha zbavit se dohlížející a trestající inkviziční mentality vůči nim stále ještě velkým úkolem v katolické církvi.

Kořeny a charakter hereze

Hereze, jejichž rozšíření ve 12. století je novou zkušeností církve,[17] můžeme rozdělit do dvou základních skupin. Obě ale mají ve svém základu nespokojenost s dobovým stavem hlásání evangelia a života církevních představitelů, která motivuje věřící, aby hledali alternativy. První skupinu herezí tvoří hnutí vzniklá v prostředí křesťanské víry jako pokus o novou četbu evangelií a domýšlení jeho principů, které jde za rámec tradiční dobové křesťanské víry. V době nových laických elit ve městech, které jsou schopny číst a psát, se rozšíří překlady evangelií do zárodků národních jazyků a vznikají proudy, které kladou někdy až extrémní nároky na kvalitu života církevních představitelů, které zpochybňují nutnost prostředkující role církve a snaží se doslova naplňovat evangelijní nároky například ohledně držení majetku. Rozlišovat mezi novými bratrstvy typu hnutí sv. Františka a stejně laděnými, nicméně heterodoxními myšlenkami nakaženými a destruktivně

a násilně se chovajícími proudy, patřilo mezi klíčové úkoly církevních představitelů té doby.[18]

Mnohem problematičtější je z hlediska středověké společnosti šíření herezí inspirovaných starodávnými náboženstvími, které sice vytvářejí jakousi povrchní syntézu s křesťanskými myšlenkami, ale jejich dualistický, manicheistický charakter dominuje. Hnutí katarů s jejich ambicí vytvářet alternativní struktury církevního charakteru, zpochybňování stávajících církevních a společenských institucí, odpor vůči rodině a tělesnosti vůbec, to vše přes relativně malý rozsah jeho rozšíření působilo paniku. Systematické potírání kacířů a vytvoření inkvizičních mechanismů souvisí se strachem z narušení společnosti v jejím ideovém a hodnotovém rámci a konstrukci a ze zmatku, chaosu a neštěstí, které musí nutně následovat. Kacíř znamená nejen narušení náboženské integrity společenství a možnost Božích trestů pro všechny, ale také hrozbu anarchie, bezvládí, chaosu a násilí.

Z výše jmenovaných faktorů vyplývalo rovněž to, že podle dobového typu myšlení předpokládá hereze a příslušnost k heretickému hnutí nutně nějaký zásadní nedostatek intelektuální nebo morální povahy. Jinými slovy kacíř, pokud jde o vědomou příslušnost, trpí nějakým typem morální zkaženosti. Nikoliv slabší, bloudící bratr, ale někdo, „kdo má zvláštním způsobem zvrhlý intelekt i vůli a ve své pýše odmítá všechny uznávané autority".[19] Nebylo náhodou, že kající se kacíři mohli vyváznout s lehkým potrestáním, jehož součástí bylo nošení žlutého znamení na oděvu, tedy barvy hanby a společenského opovržení.[20] Už samotné vyšetřování vrhá stín na člověka a problematizuje jeho život v místní komunitě a existence nějakého odsouzeného v širší rodině znamenala často stigma po několik generací.[21] O to více si v této době, kdy za náboženský profil a život rodiny odpovídá muž – což bude trvat do 19. století –, lidé tyto záležitosti hlídali již v rodinném kruhu.

Možná je to zbytečné, ale připomeňme ještě vlastní smysl působení inkvizice, kterým nebylo najít kacíře a upálit ho, ale snaha kacíře přesvědčit a přivést ho zpátky do lůna matky církve. Teologická kvalifikace a inteligence inkvizitorů nebyly nezbytné jen pro jejich vyhledávání a usvědčování, ale především pro úspěšné přesvědčování kacířů o mylnosti a škodlivosti jejich nauk a nadřazenosti pravé víry. I poměry trestů vynesených inkvizicí ukazují, že se jim v této činnosti dařilo.[22]

Co naopak přispívalo k tvrdosti, bylo chápání hereze jako infekce, smrtelné nakažlivé nemoci s vysokou mírou toxicity a značnou pravděpodobností recidivy. I proto museli také kající se kacíři nést často znamení a byli objektem dalšího zájmu inkvizitorů, proto tak tvrdé tresty pro kategorii „relapsi", lidí znovu upadlých

do kacířství, kde jakékoliv další odvolání bylo předem podezřelé z neupřímnosti a účelovosti. Organické chápání společnosti jako těla či stádce nutně vyvolává potřebu společně řešit problém, který může mít kterýkoliv úd společného těla nebo kterákoliv ovečka. Vždyť může svoji nemoc přenést na další a způsobit obrovské, nedozírné škody.

Dynamika institucionálního rozvoje a její slabiny

Ačkoliv byly od počátku kritizovány formy výkonu inkvizice, její existence byla většinově chápána jako přirozená a společensky nutná.[23] Lidé podezřelí z kacířství nebo magických praktik byli nejednou vystaveni davovému lynčování, jak je ještě dnes běžné v Indii nebo subsaharské Africe, nebo brutálním zásahům vrchnosti, která neuměla příliš rozlišovat. Poté, co se inkvizice stala součástí života vrcholně- a pozdněstředověké Evropy, mohla mít většina společnosti za to, že tento problémový okruh je civilizovaným způsobem vyřešen. Vznik pomůcek, jako například inkvizičních manuálů,[24] které pomáhaly kacíře vyhledat a usvědčit již v druhé polovině 13. století, je dokladem jejího stabilního místa v středověké společnosti.

Středověký člověk má potřebu dovodit legitimitu, dobrý původ instituce. I v tomto případě si dokázal poradit. Ludvík de Paramo, první dějepisec organizace a sám inkvizitor, spatřoval první inkviziční proces již ve vyhnání z ráje, a to včetně detailů. Vždyť Bůh třikrát volá Adama, který se ukrývá, což je stejné jako trojí „kanonické napomenutí" inkvizitora vůči nepřítomným kacířům při příchodu do obce. Založení inkvizice tak patří do samotných základů veškeré lidské společnosti, na samotný počátek lidských dějin. Ve středověkém myšlení hraje původ a tradice důležitou roli. Podle Ludvíka de Paramo sice měla inkvizice v dalších dějinách spásy různé podoby, ale bez ohledu na proměnlivost těchto forem, sama o sobě, patří inkvizice k podstatným a nezbytným prvkům života člověka ve společenství.[25]

K legitimizaci místa inkvizice pak rychle začali sloužit i svatí inkvizitoři, mučedníci inkvizice. Nejen sv. Petr Mučedník, jehož obrazy zdobí většinu galerií starého umění v severní Itálii, ale několik desítek dalších inkvizitorů bylo během svého působení zavražděno kacíři nebo jejich příbuznými. Středověkou inkvizici si nemůžeme představovat po vzoru KGB či gestapa, středověký člověk uměl dát velmi důrazně najevo, pokud inkvizitor svojí horlivostí, fanatismem či sadismem překračoval hranice, které se v té době považovaly za náležité.[26] Tak jako existence světce posvěcovala vládnoucí dynastie a dodávala jim lesku a legitimity,

stejně tomu bylo v případě institucí a inkvizice měla tuto stránku díky sv. Petru Mučedníkovi, vzoru dokonalého inkvizitora, kanonizovanému pouze několik let po jeho mučednické smrti, rychle zajištěnu.

K silným, zajímavým a problematickými stránkám působení inkvizice patří i vědomé využívání konvertitů v roli inkvizitora či jeho informátorů. Hned v první generaci inkvizitorů najdeme několik původních katarů a příslušníků dalších kacířských hnutí, kteří se obrátili a přijali místo v inkvizičních tribunálech. Logika jejich zapojení je prostá: dokonale znali učení své sekty a jejich způsob života, myšlení i organizaci, a kdo jiný měl potřebu proti nim vystoupit a dokázat opravdovost své vlastní konverze?[27] Ale v tom spočívala i zjevná slabina, neboť součástí mentality konvertity je sklon k přehánění, fanatismu a okázalosti, který ne každý zvládne. Jistě není náhodou, že řada nejkrutějších a nejproblematičtějších inkvizitorů pochází z těchto řad.

Mechanismus inkvizice, jak se ve středověku nastavil, má ze své podstaty potřebu obětí. Zaprvé pro zdůvodnění své vlastní existence, zadruhé, aby se udržela v chodu v personálním a materiálním ohledu, protože si zajišťovala prostředky z pokut a konfiskovaného majetku dohledaných, odsouzených a potrestaných kacířů. Středověká společnost nezná stálé „státní" platy jinak než jako výnos z nějakých přesně definovaných prebend, beneficií či podíl na clech, mýtech atd. Proto se objeví mechanismus objevování nových herezí, rozšiřování pole působnosti a zařazení nových deliktů víry do hledáčku inkvizice – už nejen hereze v pravém slova smyslu, ale postupně i klení, bigamie a další společenské nešvary, které už v pravém slova smyslu nepředstavují kacířství.[28] Skutečnost, že se inkvizice musela živit výkonem své práce, možná na tržně orientované myšlení moderního člověka působí dobře, ale už svým nastavením nemohla přinést nic dobrého.[29]

Podobně se rozšiřuje také spektrum společenských skupin a vrstev a mimo její pozornost nezůstanou vlastně žádné třídy včetně mocenských elit, které jediné měly možnost příliš velkou horlivost fanatického inkvizitora tlumit. Ale pokud to neprovedly rychle, razantně a úspěšně, tedy pokud možno bez odkrytí své identity, o to horší mohly být dopady pro inspirátory a organizátory akce. Ve vyostřené atmosféře boje proti herezím jako smrtelné nákaze ohrožující lidskou spásu vládla paranoidní atmosféra, podle níž motivací člověka chránícího kacíře mohla být pouze skrytá nebo zjevná spřízněnost nebo neblahá, a ve své podstatě hříšná, naivita, která může přivodit zkázu duše nejen ochránce, ale i dalších jeho poddaných, a proto se jeho blahosklonnost vůči kacířům mírou viny blíží vědomé ochraně kacířů kacířem. V kolektivní psychóze, kterou mohla kázání inkvizitorů vyvolat, se pak i pasivita a nedostatečná podpora inkvizitora stává vážným proviněním a indikátorem duchovní nedostatečnosti pro výkon vrchnostenské, knížecí funkce.

Každá instituce, která si vytvoří svůj organizační rámec a strukturu, podléhá potřebě upevňovat své postavení, posilovat ho a růst. Z hlediska role inkvizice ve středověké společnosti nebylo nezbytné, aby byla příliš činná a efektivní. Stačila její existence, možnost jejího zásahu a zahájení vyšetřování, které udržovalo potřebnou míru kontroly a odstrašení. Hodně tomu napomáhala pověst inkvizice a jejích tajných a neprůhledných procedur bez reálné možnosti odvolání, včetně stigmatu hanby pro všechny, kterými se inkvizice zabývala. Pouhá kombinace existence tribunálu s možností dostat se do jejího hledáčku a povinností hlásit jakékoliv podezřelé prvky v chování svých sousedů či cizinců kladla vzniku a šíření kacířství účinnou překážku.[30] Podmínkou bylo, aby alespoň čas od času zasáhla a udeřila, byť stačilo v nevelkém rozsahu a počtu, což inkvizice dělala. Pokud snad scházela přímo hereze v pravém slova smyslu, náhradou posloužilo rouhání či pověrečné jednání, které je samo sebou projevem nedostatečné či deviantní víry.

Velkou slabinou inkviziční procedury byla faktická nemožnost odvolání a dovolání proti rozsudku či samotnému projednání. Po dlouhá desetiletí se se střídavými úspěchy a rozhodnutími papežů řešily dvě otázky: Možnosti právní asistence obviněných a možnost odvolání proti rozsudku. Z hlediska inkvizitorů je jejich odpor vůči přítomnosti právníků srozumitelný, chtějí přece zjistit pravdu o stavu víry obviněného a pomoci mu na správnou cestu, k čemu tedy právník? Stejně hodnotili jako drzost a pohrdání tribunálem i snahu odvolávat se proti rozhodnutím k vyšším instancím a dovolávat se jich. I tady se kolísalo mezi povinností, aby vyšší tresty schvalovali i místní biskupové, a možností dovolat se k papeži, což ovšem nakonec skončilo posílením pravomocí samotných inkvizitorů.

Strach z hereze pak vysvětluje další dva prvky, které jsou v každém ohledu problematické a nehajitelné, byť opět vysvětlitelné a mající svoji specifickou logiku. První je utajení identity svědků, na základně jejichž svědectví bylo zahájeno vyšetřování. Je patrná snaha chránit je před pomstou ostatních kacířů či příbuzných, ale vůči obviněným to bylo zjevně nespravedlivé. Inkvizitoři si přinejmenším museli vypracovat obranu proti falešným nařčením, například z osobní msty, když těmto udavačům pohrozili stejnými tresty, které by v případě prokázání dopadly na falešně obviněné. Přesto nemožnost konfrontovat svědky a neznalost jejich identity silně poškozovala práva obviněných.

Snad nejproblematičtější záležitostí je pak zavedení tortury do inkvizičního řízení. Jistě můžeme říct, že středověký člověk to chápal jako normální část trestního řízení, že měl posunutý práh bolesti a že v porovnání se světským právem šlo o mučení mnohem mírnější a civilizovanější.[31] Přes všechnu snahu porozumět a vysvětlit zůstává využití přímého fyzického násilí v otázkách víry závažnou vinou, vůči které se křesťanstvo 13. století nedokázalo ubránit. V obojím, dispenzování od

nutnosti konfrontace se dvěma věrohodnými svědky, i přijatelnosti mučení při hledání pravdy, se přitom šlo proti základním prvkům kanonického práva dané doby.[32]

Jakmile se prosadí a zavede systém na udržení společenského *statusu quo*, systém kontroly a represe nejen ideové či ideologické povahy, ale ze své podstaty udržující i politickou stabilitu a potlačující různé formy sociální disidence, je těžké ho odstranit a demontovat. Právě proto nově budované raněnovověké státy tolik lpí na konfesijní jednotě a každý poddaný se musí „srovnat s panovníkem ve víře". Právě proto je novověká inkvizice s výjimkou Říma státní záležitostí, a jsou to právě kněží, kteří připravují a doprovázejí odsouzené na smrt, kteří s rizikem vlastního života odhalí ne-evangelijnost a nelidskost procedury a přivedou ji ke konci.[33] A není náhodou, že se zánik inkvizičních struktur v 18. století shoduje se vznikem moderních represivních struktur, jako jsou policie, tajné policie či inkarcerování psychicky nemocných, ale obecně všech ne-normálních do blázinců a dalších dobře střežených a uzavřených prostorů.

Závěr

Jaký význam měla kontrola oblasti víry pro církevní organizaci v předmoderní době, je patrné na tom, že striktně vzato jediným skutečným inkvizitorem byl papež, zatímco inkvizitoři, kteří vyhledávali a soudili kacíře na místě, byli jeho delegáti chránění papežskými listinami.[34] Princip zůstává i po zřízení obnovené římské inkvizice v 16. století, kdy hlavou kongregace není žádný z kardinálů, ale sám papež, který často osobně předsedal pravidelným čtvrtečním zasedáním a vynášel rozsudky a tresty.

Středověká inkvizice byla institucí úspěšnou, neboť se jí skutečně podařilo napomoci konci heretických hnutí, které tak vyděsily středověkou společnost přelomu 12. a 13. století. Důvodů, proč hereze zanikly, je jistě víc, snad nejvíce k tomu přispěly církevní a společenské reformy a především masivní pastorační nasazení nových městských řádů bratří kazatelů a františkánů, ale roli inkvizice nelze bagatelizovat. Svůj prvotní cíl splnila, i když nezabránila například vzniku husitského hnutí. Později se zčásti transformuje na jiné segmenty problémových jevů, zčásti vyhasíná ve své činnosti.[35] Raněnovověká státní inkvizice je do značné míry odlišný historický fenomén.

Natrvalo zůstane otázkou, jak je možné, že takové tribunály vznikly a byly udržovány v chodu církví, jejíž víra je založena na lásce, odpuštění hříchů, na hlásání pokoje a nenásilí. Jak je mohlo zplodit náboženství, jehož Bůh a Pán byl umučen a zabit na kříži jako věčný protest proti násilí na člověku a jeho důstojnosti.

POZNÁMKY:

1/ Viz studie v tomto čísle *Salve*: Guy Bedouelle: „Inkvizice mezi dějinami a mýtem", s. 99–116; Jan Hojda: „‚Kladivo na člověka.' Teologicko-antropologická interpretace uměleckého ztvárnění inkvizice ve filmu *Kladivo na čarodějnice*", s. 119–130; František Burda: „Inkviziční proces s českým undergroundem", s. 133–144.

2/ Např. Gregorz Ryś: *Inkvizice*. Praha 2004; James B. Given: *Inkvizice a středověká společnost. Moc, kázeň a odpor v Languedocu*. Praha 2008; Malcolm Lambert: *Středověká hereze*. Praha 2000; Barbara Fraleová: *Templáři*. Praha 2009; k novověké římské inkvizici srov. James Brodrick: *Robert Bellarmino. Kardinál a inkvizice*. Olomouc 2007; k novověké inkvizici namířené proti čarodějnictví Christian Feldmann: *Friedrich Spee. Procesy s čarodějnicemi*. Olomouc 2003.

3/ Srov. Guy Testas – Jean Testas: *L'Inquisition*. Paris 1994, s. 7–9.

4/ K otázce chápání krize v církevních dějinách viz Tomáš Petráček: „Fenomén krize v dějinách církve". IN: *Krize a Kairos. Teologická perspektiva*. Červený Kostelec 2010, s. 95–110.

5/ Viz Josef a Lydia Petráňovi: *Rolník v evropské tradiční kultuře*. Praha 2000, s. 128–146.

6/ Viz tradiční označování v různých kulturách, které jenom své členy považují za lidské bytosti, zatímco ostatní jsou ne-lidé.

7/ Srov. Arnold Angenendt: *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. Münster 2007, s. 232.

8/ Stručný přehled zápasu viz tamtéž, s. 234–239, 248–251,254–257.

9/ I v této době najdeme řadu kritiků užití násilí v náboženských otázkách, srov. Herbert Grundmann: *Ketzergeschichte des Mittelalters*. Göttingen 1967, s. 34–35.

10/ O hrozbě věčného zatracení a obrazu pekla jako motivu jednání středověkého člověka viz Peter Dinzelbacher: *Poslední věci člověka. Nebe, peklo, očistec ve středověku*. Praha 2004, s. 94–99.

11/ Srov. Jean-Pierre Dedieu: *L'inquisition*. Paris 1987, s. 20.

12/ K otázce viz klasickou práci Klaus Schatz: *Dějiny papežského primátu*. Brno 2002.

13/ Srov. Natale Benazzi – Matteo D'Amico: *Le livre noir de l'Inquisition. Les grandes procès*. Paris 2000, s. v.

14/ Byť přesvědčení, že aristokratický původ člověka mocně upřednostňuje, samozřejmě platí a obecně se na něm až do 19. století mnoho měnit nebude. Ostatně současné nadšení občanů pro knížete Karla Schwarzenberka ukazuje, že některé instinkty a mentální struktury přečkají i radikální pokusy o přestavbu společnosti.

15/ Jean-Louis Biget: „Inquisition". IN: *Dictionaire du Moyen Âge*, sous la direction Claude Gauvard, Alain de Libera, Michel Zink. Paris 2000, s. 719.

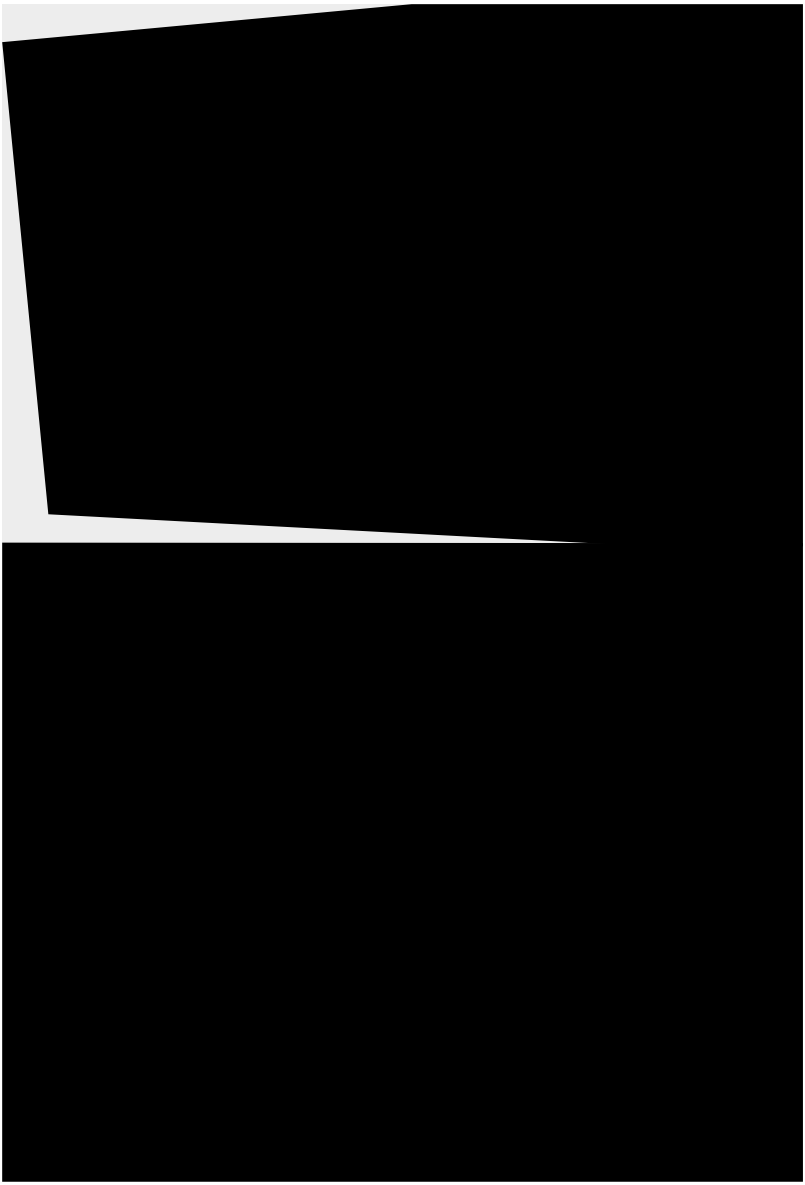
16/ Srov. Angenend: op. cit., s. 243–244. Ohledně cesty univerzit k roli církevního magisteria srov. Pierre Riché- Jacques Verger: *Učitelé a žáci ve středověku*. Praha 2011, s. 186.

17/ Srov. Dedieu: op. cit., s. 17–20.

18/ K trvalosti těchto proudů i v pozdním středověku viz Francis Rapp: *Církev a náboženský život Západu na sklonku středověku*. Brno 1996, s. 134–137. K pečlivosti a úspěchům při rozeznání různých proudů Grundmann: op. cit., s. 36–37.

19/ Ryś: op. cit., s. 67.
20/ Srov. Testas – Testas: op. cit., s. 45.
21/ Given: op. cit., s. 132–133.
22/ K typům a kvantitě trestů vynášených inkvizicí viz např. Given: op. cit., s. 103–113.
23/ Biget: op. cit., s. 719.
24/ Viz edice vybraných pasáží inkvizičního manuálu Bernarda Gui v tomto čísle *Salve*.
25/ *Livre noir*, s. II–III.
26/ Srov. Testas – Testas: op. cit., s. 16–17, 21–23.
27/ Srov. Given: op. cit., s. 127–130.
28/ Dedieu: op. cit., s. 31–34.
29/ K financování srov. např. Given: op. cit., s. 271–276.
30/ Biget: op. cit., s. 719.
31/ Srov. Testas – Testas: op. cit., s. 38–41.
32/ Viz James A. Brundage: *Medieval Canon Law*. London–New York 1997, s. 93–97.
33/ Srov. Feldmann: op. cit., passim.
34/ Biget: op. cit., s. 718.
35/ Srov. Dedieu: op. cit., s. 31–37.

PhDr. Tomáš Petráček, Ph.D., 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) a naposledy *Bible a moderní kritika. Česká a světová progresivní exegeze ve víru (anti-)modernistické krize* (2011). 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.



Inkvizice byla jedním z nástrojů „boje o duši“

Rozhovor s historikem Pawłem Krasem

Katolická inkvizice má extrémně špatnou pověst. Je možné ji nějak neutrálně popsat?

Samozřejmě, že to lze! V masové kultuře však stále narážíme na mýtus inkvizice jakožto bezohledné církevní instituce, která sloužila pronásledování jinak smýšlejících. Černá legenda inkvizice, rozvíjená od konce středověku a zpopularizovaná humanisty a náboženskými reformátory 16. století, ji ukazuje jako integrální a důležitý, jestli ne nejdůležitější prvek tyranie středověké církve. Takto chápaná inkvizice představuje shora ustanovený a centrálně organizovaný mechanismus náboženského násilí, s jehož pomocí se katolická církev, resp. papežství snažilo vnucovat nařízené postoje a kontrolovat oblast víry a morálky. V takto zpopularizovaném mýtu, který je stále pevně zakořeněn v dnešní kultuře, filmu, beletrii a dokonce v politické debatě, inkvizice ztělesňuje čisté zlo nejen ve středověké církvi a inkvizitoři se představují jako „náboženští policisté“, kteří při obraně monopolu církve sahají k mučení, věznění a trestu smrti.

Svět mýtů a představivosti se jen těžce poddává vědecké verifikaci. Velmi příznačný může být v tomto kontextu názor Andrzeje Sapkowského, vynikajícího autora historické fantasy literatury. V obsáhlém knižním rozhovoru, který vyšel pod názvem *Historia i fantastyka* v roce 2005, řekl, že „inkvizice je v mojí knize [tj. *Narrenturm*] literární postavou. Budeme-li nicméně předpokládat – a jsem připraven takový předpoklad přijmout –, že negativní obraz inkvizice je dílem nějaké propagandy, nemám v nejmenším chuť strhávat z ní toto odium. Neboť toto odium inkvizici náleží. Zasloužila se o něj. Z úhlu pohledu mé životní filozofie, světonázoru a morálky je inkvizice symbolem určitých skutků – upalování, mučení, umlčování, bránění pokroku. K tomu byla určena a tak ji představuji ve svých knížkách. A jestli bylo na daném území hranic deset, nebo sto, na to kašlu.“

Je samozřejmé, že není možné uniknout morálnímu hodnocení toho, jak středověká církev, a tedy široce pojatá inkvizice, postupovala proti odpadlíkům. Nikdo nezpochybňuje represivní charakter církevních soudů, potírajících hereze pomocí slova i síly. Je ale třeba pamatovat na to, že činnost inkvizice představuje jen část středověkého světa; nebyla jakousi historickou zvrhlostí, ale důsledkem dlouhého dějinného procesu, který způsobil, že středověká církevní i světská moc bezohledně potírala odstup od učení církve. Hereze byla pojímána jako úporně

a veřejně hlásaný věroučný blud, ale zároveň byla chápána jako přestupek jdoucí proti veřejnému pořádku, a proto byla tvrdě pronásledována i světskou mocí.

Již před desetiletími opustili historici, zabývající se touto problematikou, konfesionálně příznakové předpojatosti a zatvrzelou polemičnost sporu o inkvizici. Jedním z hlavních přínosů těchto dynamicky se rozvíjejících výzkumů je samotná definice inkvizice. Inkvizice není jen instituce, ale v prvním významu právní procedura (*inquisitio*), převzatá ostatně z římského práva, která dovolovala soudcům brát případ do vlastních rukou na základě byť jen podezření z přestupku. Takový typ postupu se ostatně stal jednou ze standardních právních procedur a týkal se nejen herezí.

V nejširším slova smyslu označuje inkvizice systém propagování a kontroly víry, a zároveň represi, v níž se angažovali nejen inkvizitoři či představitelé církevní a světské moci, ale všichni věřící. V boji s herezí, především v době sporů s katary na přelomu 12. a 13. století, bylo velmi důrazně hlásáno, že potírání herezí není jen výlučnou záležitostí církevní moci, ale musí se ho účastnit všechny údy církve. Bylo možné stanout buď na straně uznaných heretiků, nebo na straně církve; *tertium non datur*.

V souvislosti s inkvizicí jsou často zmiňováni dominikáni. Proč? Byl tehdejší obraz spolupracovníků inkvizice pestřejší?

Je pravda, že představy o inkvizici jsou nejčastěji spojeny s dominikánskými inkvizitory, kteří předsedali církevním tribunálům zabývajícím se záležitostmi herezí. V historických příbězích, vzpomeňme např. *Jméno růže* Umberta Eca nebo *Mroki kryją ziemię* Jerzyho Andrzejewského, je dominikánský inkvizitor, v prvním případě Bernard Gui, v druhém Tomás de Torquemada, představitelem církevního represivního aparátu; to on iniciuje, provádí a dohlíží nad celým procesem proti osobám, které vzbudily jeho podezření. Ačkoli dominikáni sehráli bezpochyby důležitou roli ve fungování středověké inkvizice, neměli na boj s herezí monopol. Ve starší literatuře se často odlišovala protiheretická činnost vykonávaná dominikány a pojmenovaná jako inkvizice dominikánská nebo mendikantská. Mělo se tak odlišit inkviziční působení v rámci mimořádných pravomocí udělených papežem, lišící se od činnosti vykonávané biskupy v rámci jejich kompetencí. Papežská inkvizice, jak bývá označována činnost soudců-inkvizitorů povolaných papežem, měla pomáhat a posilovat boj proti herezím, vedený biskupy.

První funkci papežského inkvizitora pro Německo vykonával Konrád z Marburku, světský kaplan, vynikající kazatel a zpovědník sv. Alžběty Durynské, který byl ve starší literatuře považován za dominikána. Inkvizičním úkolem ho pověřil

roku 1227 papež Řehoř IX., který byl iniciátorem povolání mimořádných soudců-kazatelů do boje proti herezi, především z řad žebravých řádů. Krutost činnosti Konráda způsobila, že byl ze svého inkvizičního úřadu suspendován a jeho nástupci se stali právě dominikáni. První jmenovací dokumenty, povolující papežské inkvizitory, byly vystaveny pro dominikány a františkány. Je důležité zdůraznit, že první skupiny papežských inkvizitorů, povolané na území jižní Francie do boje s katary, se skládaly ze členů obou řádů. Ve 13. století bylo mnoho papežských inkvizitorů, působících v oblasti severní Itálie, z řádu minoritů, nikoli dominikánů. Též první inkvizitoři povolaní roku 1318 do Čech a Polska pocházeli stejnou měrou z obou řádů. Rozhodnutí Řehoře IX. o zapojení žebravých řádů do inkvizičních procesů, podporované jeho nástupci, bralo v úvahu charizma obou řádů, jejich loajalitu ke Sv. stolci, nezávislost na lokální světské moci a také zvláštní schopnosti řeholníků. Inkviziční činnost byla úzce propojena s kazatelstvím – sám inkvizitor měl především působit jako „lékař duší", hlásající Slovo Boží a poslouchající zpovědi, a teprve v krajním případě vystupovat jako inkvizitor. Vzdělání i duchovní formace dominikánů dokonale odpovídaly takovým předpokladům, proto od poloviny 13. století fakticky ovládli „úřad" papežských inkvizitorů. Je nicméně třeba podtrhnout, že v boji se středověkou herezí působili dominikánští inkvizitoři současně s biskupy a často jim pomáhali. Na koncilu ve Vienne, zasedajícím v letech 1311–1312, byla ve snaze zabránit zneužití inkviziční moci nakázána úzká spolupráce papežských inkvizitorů s biskupy a nutnost shody výnosů ve věci *causa fidei*.

Jak je možné, že bylo v rámci inkvizice tolik regionálních rozdílů? V některých zemích dokonce žádná inkvizice nebyla…

Ve středověku neexistovala žádná centralizovaná instituce, kterou by bylo možné označit za Inkvizici. První papežští inkvizitoři byli povoláni papežem, ale jejich nástupci již byli pravidelně vybíráni vedením řádu. Jejich činnost namířená proti odpadlíkům se opírala o inkviziční proceduru (*inquisitio hereticae pravitatis*), která byla definována v papežských a koncilních dokumentech sebraných v kodifikaci kanonického práva, především v *Decretales* Řehoře IX. a *Liber sextus* Bonifáce VIII. Speciální předpisy týkající se výkonu inkviziční činnosti byly vydávány následujícími papeži a jejich interpretací byli pověřeni právníci. Nejdůležitější právní regulace byly vtěleny do příruček pro inkvizitory, které začaly vznikat od poloviny 13. století. Z právního hlediska tak existovala jedna inkviziční procedura, kterou museli zachovávat jak biskupové, tak papežští inkvizitoři. Je třeba zdůraznit, že jakýkoli nedostatek znalosti právních předpisů či jejich porušení mohl

být základem zpochybnění celého procesu proti herezi. Ve středověku pracovali papežští inkvizitoři nezávisle na sobě a jejich činnost nebyla koordinována žádnou nadřazenou institucí. Rozdíly v dynamice inkviziční práce se odvíjely od řady činitelů, ale bezpochyby nejdůležitější byla angažovanost samotného inkvizitora a podpora jeho práce místní církevní a světskou mocí. Inkviziční akce zbavená takové podpory byla jednoznačně odsouzená k neúspěchu.

Samozřejmě, co do organizace se inkviziční tribunály mezi sebou lišily. Na jedné straně existovaly dobře organizované a vybavené tribunály v oblasti Languedocu, v Toulouse a Carcassonne, které měly stálá místa, knihovny, archivy a kancelářský personál, na druhé straně máme inkvizitory, kteří neměli takové zázemí a sami nejen že prováděli jim svěřené úkoly, ale také sepisovali s tím spojené dokumenty. V novověku se odlišovaly regionální inkviziční tribunály, které byly zapojené do státní administrativy, jako tomu bylo ve Španělsku nebo v Benátkách. Oproti středověkým inkvizičním tribunálům představovaly centrálně organizovanou instituci, v níž inkvizitoři vykonávali zadání nadřízených a podléhali jejich kontrole.

Jak vypadalo financování inkvizice?

Problém financování papežské inkvizice, neboť na ni bych se rád soustředil, je dosti složitý a mnoho otázek s tím spojených stále vyžaduje další bádání. Normativní texty, popisující zásady fungování papežských inkvizitorů, ukazují, že cena za jejich vydržování, stejně jako cestovné a ubytování, ležela na lokálních světských vladařích. Ve jmenovacích dokumentech pro papežské inkvizitory je v tomto smyslu přítomný závazek světské moci. Máme bohužel málo pramenů, které by umožnily ověřit uskutečňování těchto právních předpisů. Část režie inkvizitorů byla hrazena z peněžních pokut uvalených na heretiky. Je zajímavé, že finanční tresty mohly být udíleny jen bohatým osobám a jejich výška byla stanovena nejen mírou přestupku, ale též podle majetku odsouzeného. Trest tohoto typu musel být pro zámožné lidi zvláště bolestný. Shodně s papežskými nařízeními měla být část peněžních trestů udělených v rámci pokání a také část zkonfiskovaného jmění heretiků dána inkvizitorům a měla sloužit zabezpečení jejich materiálních potřeb. Zajímavým příkladem financování činnosti inkvizice je otázka fungování inkvizičních vězení v Carcassonne a v Toulouse. Náklady na věznění kajících se heretiků nesli oni sami nebo jejich příbuzní. Jsou známy případy vězňů, kteří museli zastavit nebo prodat svůj dům, aby pokryli náklady na své věznění.

Je možné říct o inkvizici něco pozitivního? Například, že kvalifikovaná práce církevní inkvizice zamezila dosavadní svévoli v procesech s heretiky?

Legitimizovat činnost inkvizice proti heretikům z pohledu dnešního právního systému je víc než obtížné. Je třeba pamatovat na to, že ve středověku neexistovala presumpce neviny, která je obecně základem dnešního soudnictví. Při středověkém soudu to byl obviněný, kdo musel dokázat svou nevinu. Do poloviny 13. století byl jedním ze základních nástrojů při dokazování neviny Boží soud, jímž se za pomoci speciálního paraliturgického rituálu dovolávalo Boží intervence. Soud rozžhaveným železem nebo studenou vodou měl rozhodnout o vině nebo nevině obviněného. Takových ordálií se užívalo v procesech s heretiky do roku 1215, kdy IV. lateránský koncil konečně zabránil jejich užívání při církevních soudech. Je třeba též pamatovat na to, že zavedení inkvizičního procesu vneslo do boje s herezí určitý řád, vymezilo jednotlivé povinnosti mezi církevními a světskými soudci a učinilo přítrž samosoudům a lynčům osob obviněných z hereze. Z pohledu soudní praxe představují zavedené a rozšířené inkviziční procedury značný pokrok a byly elementem „právní revoluce 12. století". Přijetí nové procedury samozřejmě nezabránilo zneužívání moci a trestu smrti, užitých proti heretikům.

Je možné nastínit jakousi typologii inkvizitora nebo jeho duchovní profil?

O existenci nějakého vzoru inkvizitora je obtížné hovořit. V souvislosti s papežskými inkvizitory definují papežské dokumenty jejich kvalifikace a kompetence a pověřují inkviziční funkcí řeholníky starší a zkušené, dobře vzdělané v teologii a kazatelsky nadané. Mikuláš Emerich, generální inkvizitor pro Kastilii a Aragonii, ve své příručce *Directorium inquisitorum* píše, že řeholník přijímající inkviziční závazek má být starší čtyřiceti let. Když prohlížíme katalogy dominikánů, zastávajících funkci papežských inkvizitorů, je vidět, že jejich výběr byl velmi pečlivý a bral v potaz výše uvedená kritéria. Inkvizitory se stávali především řeholníci vybavení univerzitními studiemi a mající někdy titul bakaláře či dokonce doktora teologie. Takoví náleželi mezi elity řádu kazatelů, před přijetím úřadu inkvizitora obvykle zastávali různé řádové funkce. Tak pečlivý výběr byl bezpochyby spojený s obtížemi povinností inkvizitora, který v sobě musel spojovat dobrou průpravu v teologii, která by mu dovolila rozpoznat bludy, s kazatelskou dovedností, která by mu umožnila nastartovat proces konverze odpadlíka. Je těžké vypracovat typologii mezi několika sty papežskými inkvizitory, jejichž jména známe. O mnohých z nich máme navíc jen velmi skoupé informace. O jiných toho můžeme říct víc. Dobrým příkladem z druhé skupiny je Bernard Gui, papežský inkvizitor

v toulouské diecézi v letech 1308–1322. Jeho příručka pro inkvizitory *Practica inquisitionis haereticae pravitatis* či zachované protokoly z procesů (*liber sententiarum*) jsou zajímavými zdroji, které dovolují zkoumat jeho názory a představy na téma církve a herezí. V posledních letech vedla zajímavé zkoumání mentality středověkých inkvizitorů americká badatelka Christine Caldwell-Amesová. Na skupině dominikánských inkvizitorů přesvědčivě ukázala jejich podobnou intelektuální formaci a způsob myšlení o vlastních povinnostech. Řeholníci, kteří plnili inkviziční poslání, byli předurčeni, aby bránili víru a církev před heretiky, chápanými jako sluhové ďábla. Svou činnost vnímali v kategoriích boje dobra se zlem a bezpodmínečné služby církvi.

Je možné říct, že inkvizice byla „dobrou myšlenkou", která se špatně realizovala? Podobně argumentují např. reformní komunisté… Bylo by možné případně ukázat dějinný okamžik, kdy došlo k takovému zlomu? Někteří historici zmiňují např. zavedení mučení v rámci inkvizičního procesu.

Varoval bych před příliš daleko jdoucím srovnáváním a spojením, která vypadají zajímavě a odůvodněně, ale vycházejí z jiných historických kontextů. Inkvizice nebyla výmyslem samotných inkvizitorů nebo dominikánů. Mendikanti a především dominikáni byli vtaženi do nového programu přestavby církve a jejího poddání moci papeže. Takový program vypracoval a začal realizovat Inocenc III., který vysoko povznesl prestiž i politickou a náboženskou autoritu papežství. Inkvizice byla jedním z nástrojů „boje o duši". Vedle intenzivního kazatelství, každoroční zpovědi a svatého přijímání, nebo také pravidelných vizitací, sloužila ke kontrole odsouzených postojů i ke kontrole víry a praxe v celém prostoru latinského křesťanství. Papežská inkvizice umožnila papežství efektivnější potlačení herezí, katarů či valdenských, a zároveň ustavení katolické ortodoxie. Ceremonie vyhlašování rozsudků ve věci hereze, oslavy navrácení zkroušených heretiků do církve či veřejné pokání odpadlíků se staly veřejnou manifestací síly církve a jejího triumfu nad herezemi. Jak jsem uvedl dříve, dominikánští inkvizitoři chápali své povinnosti jako zvláštní misi, obranu církve před herezí. Bernard Gui ve své příručce jednoznačně definoval celé poslání inkvizice: potlačení herezí buď obrácením heretiků, nebo jejich vyhlazením.

Je třeba pamatovat, že inkvizice se rozvíjela ve společnosti, která nebyla tolerantní, nedovedla ocenit a respektovat odlišnost. Odpadlictví zvláště ve věci víry bylo chápáno jako veřejné ohrožení, proti kterému je třeba bojovat. Pravdou je, že v inkvizičním procesu bylo povoleno používat torturu. V bule *Excommunicamus* s tím souhlasil i Inocenc IV. Je ale třeba pamatovat, že v pozdněstředověkých

soudech, jak světských, tak církevních, bylo mučení chápáno jako jeden z legitimních prostředků, jak získat potřebné důkazy. Používání mučení bylo nicméně omezeno na výjimečné případy. Muselo existovat silné podezření spáchání zločinu a zároveň scházely jednoznačné důkazy proti viníkovi. Je obtížné jednoznačně říct, jak často bylo v rámci činnosti inkvizice tortury využíváno. V inkvizičních protokolech to bylo uvedeno výjimečně – je ale možné, že se takové informace do protokolů prostě nezapisovaly. Druhá možnost se však zdá být méně pravděpodobná, neboť inkvizitoři měli povinnost přiznání získaná mučením dokumentovat. Každé takové přiznání muselo být navíc později znovu potvrzeno obžalovaným a informace o tom se také musely objevit v protokolu.

Detailní analýza takových informací v zachovaných inkvizičních protokolech ukazuje, že dokumentace z procesů byla buď ve velké míře falšovaná, což se nezdá být pravděpodobné, nebo inkvizitoři sahali k násilným prostředkům získávání důkazů o vině velmi zřídka kdy. Činnost toulouských inkvizitorů ve skupině Bernarda Gui ukazuje, že inkvizitoři znali i jiné prostředky získávání přiznání od podezřelých z hereze. Tortura byla zastupována dlouhým pobytem ve vězeňské cele, kde byl podezřelý celkově izolován od svého okolí. Půst o chlebu a o vodě byl dostatečným umrtvováním, které mohlo přesvědčit i nejzatvrzelejší ke spolupráci s inkvizitorem. Jak uvažoval ve své příručce Bernard Gui, takové prostředky fyzického a psychického nátlaku nejčastěji plnily svou funkci a podezřelý se dříve či později přiznal.

Jaká byla inkviziční argumentace pro použití násilí?

Už jsem mluvil o funkci vězení jako donucovacího prostředku. Středověcí inkvizitoři se ovšem fyzickému násilí ze zákona vyhýbali. V inkvizičních protokolech většinou scházejí informace o bití či zneužívání mučení vězňů. V roce 1305 nicméně komise kardinálů, svolaná Klementem V. do Languedocu, odhalila dramatický osud vězňů, nacházejících se v tamních inkvizičních vězeních. Mnoho z nich tam pobývalo několik let bez rozsudku, živořili v zabedněných, zatuchlých celách; někteří byli přikováni ke stěnám. Zpráva kardinálské komise ukazuje ohromnou míru zneužití moci a brutality, jakých se dopustili místní inkvizitoři v boji proti herezi.

Sami inkvizitoři však k použití násilí neměli pravomoci. Mohli místo toho s ohledem na konkrétní potřeby vyzvat na pomoc představitele světské moci, jejichž povinností bylo dopadení a uvěznění osob označených inkvizitory. Na světské moci také spočívala povinnost dbát na bezpečnost inkvizitora a jeho družiny. Tato povinnost byla vykonávána různě. V prvních letech svého působení

v Languedocu naráželi papežští inkvizitoři na neustálé útoky ze strany heretiků a jejich sympatizantů. V roce 1235 obyvatelé Toulous a Albi, rozzuření činností inkvizitorů, jednoduše zaútočili na dominikánské kláštery a donutili řeholníky k jejich opuštění. V květnu roku 1242 došlo k události, jíž se odborná literatura široce vyhýbá: kataři z Montsègur spáchali atentát na dvojici inkvizitorů z Avignonu. Obětí útoku se stal dominikánský inkvizitor Wilhelm Arnaud. Situace v Languedocu byla natolik vážná, že dominikánští inkvizitoři byli přinuceni vykonávat svou činnost výlučně ve velkých městech, kde měli zaručené bezpečí.

Je striktní kontrola myšlení a víry něco typického pro křesťanství nebo obecně monoteistická náboženství?

K odpovědi na tuto otázku se necítím úplně kompetentní. V evropských tradičních, nebo též předindustriálních, společnostech bylo náboženství předmětem péče a kontroly ze strany panovníků a politických elit. Náboženství vymezovalo společenský řád, legitimizovalo panování monarchů a vymezovalo místo a úlohu jednotlivých členů daného společenství. Ve středověké a novověké společnosti charakterizovala zásada „jeden král, jedno náboženství" jednoznačný způsob vymezení politické a náboženské sféry, *imperium* a *sacerdotium*. Církev měla z jedné strany podpírat vládce a stát, legitimizovala vládu monarchy a stála na stráži společenského pořádku. Z druhé strany byl křesťanský panovník zavázán k tomu, aby chránil víru i církev; v korunovačních ceremoniích, odehrávajících se v různých zemích středověké a novověké Evropy, se křesťanský panovník zavazoval k ochraně církve a k boji s jejími nepřáteli. Z pohledu politické ideologie korunovační přísaha jasně charakterizovala program panovníka a význam takto určeného nepřítele. S každým heretikem čili osobou odmítající existující náboženský systém bylo nakládáno jako se vzbouřencem nebo buřičem, proti kterému měl stát povinnost preventivně nebo represivně zakročit.

Počet obětí inkvizice není to nejdůležitější, ale přesto, jaký je v této věci dnešní konsenzus historiků?

Historici odnepaměti debatují o šíři represí proti heretikům v době středověku a v době raného novověku. V tomto kontextu samozřejmě není možné vyhnout se otázce počtů. V relevantní literatuře je možné se setkat jak s informacemi o několika desítkách tisíc obětí středověkých inkvizitorů, tak s těmi, které toto číslo značně snižují. Při počítání osob, které byly vyslýchány středověkými tribunály, a také těmi, které byly odsouzeny a vydány světské moci za účelem potrestání trestem

smrti, je těžké být přesný. Vychází to z fragmentárnosti zachovaných pramenů z různých dob a oblastí. Nejlepším zdrojem umožňujícím bádat o rozsahu represí a počtu obětí středověkého inkvizičního systému jsou protokoly procesů s heretiky. V dokumentaci prováděné papežskými inkvizitory a také některými biskupy se vydělují knihy rozsudků (*libri sententiarum*), v nichž jsou vypsány rozsudky vyměřené jednotlivým osobám. Ortel odsuzující danou osobu jako heretika, uvalující na ni velkou exkomunikaci a současně nakazující konfiskaci jejího majetku, obvykle jednoznačně znamená, že tato osoba po předání do rukou světských soudů zůstala odsouzena k trestu smrti. Stav zachování dokumentace procesů bohužel neumožňuje celkové zhodnocení šíře tohoto jevu. Dostupné protokoly středověkých inkvizitorů ukazují, že nejčastější procento osob uznaných za heretiky a předaných do rukou světské moci za účelem vynesení „přiměřeně přísného trestu" oscilovalo na hranicích 1,5–2 %. Odehrály se pochopitelně i procesy, v nichž bylo procento odsouzených k smrti vyšší. Kniha rozsudků Bernarda Gui, zachovaná v Britské knihovně v Londýně, nicméně ukazuje, že takové tresty se týkaly 41 osob, což je v úhrnu celkových 650 rozsudků méně než 7 %. V některých případech, zvláště v době křížové výpravy proti katarům v Languedocu v letech 1209–1227, jak informují kronikářské prameny, představoval počet upálených heretiků více než 100 lidí. Stejně vysoký byl počet katarských „dokonalých", upálených na hranici po dobytí jejich poslední tvrze v Montreal a Montsègur. V posledním případě mělo být upáleno téměř 400 „dokonalých", žen i mužů. Stejně vysoké počty jsou spojeny s působením prvního papežského inkvizitora pro francouzské království Roberta le Bougre v 30. letech 13. století, kdy během jednorázové exekuce roku 1239 zamřelo téměř 200 osob.

Po rozbití politické síly katarství v jižní Francii se už tak vysoké počty heretiků, odsouzených k trestu smrti během ojedinělých procesů, neopakovaly. Je třeba podtrhnout, že trest smrti byl chápán jako extrémní i poté, co byly v polovině 13. století uvedeny právní procedury spojené s inkviziční činností. Absolutní trest byl spojen s řadou omezení. Ve středověkém antiheretickém právu bylo uvedeno, že trest smrti může být vyměřen výlučně těm heretikům, kteří byli usvědčeni jako křivopřísežníci a po dřívějším zřeknutí se bludů se znovu vrátili k herezi. Trest smrti měl být rovněž vyměřen těm odpadlíkům, kteří kategoricky odmítali možnost zřeknutí se hereze a návratu do katolické církve. Je však možné uvést případy, kdy v rozporu s těmito předpisy nebylo ani proti takové kategorii heretiků trestu smrti použito. Dobře známé jsou příklady anglických stoupenců Johna Wycliffa v Anglii konce 14. století, kteří stáli dokonce několikrát před biskupskými soudy s obviněním z hereze, a vždy dostali jen tresty pokání. V polském prostředí je možné uvést příklad Henryka Czecha z Břehu, dvorního astronoma

krále Vladislava Jagellonského, který, přestože byl dvakrát obviněn z hereze, se těšil volnosti, bezpochyby díky protekci krále.

Je možné mluvit o úspěchu středověké inkvizice? V mnoha zemích byli heretici vyhlazeni…

O úspěchu středověké inkvizice v boji s herezí není možné mluvit jednoznačně. Na různých územích a v různých dobách se fakt činnosti inkvizice projevoval různě. Na jednu stranu se bezpochyby díky působení papežských inkvizitorů a systematické akci proti heretikům, podporované světskou mocí, podařilo celkově rozbít katarství v Languedocu. Inkviziční působení zde trvalo téměř celých sto let a jeho výsledkem byly poslední procesy se stoupenci katarství na tomto území ve 30. letech 14. století. Na druhou stranu, působení v rámci inkvizičního procesu proti Janu Husovi a jeho stoupencům, vedené pražským arcibiskupem Zbyňkem Zajícem z Hazmburka a papežskou kurií, se ukázalo jako porážka. Třeba vzpomenout, že tehdejší papežský inkvizitor pro pražskou arcidiecézi, Mikuláš, titulární biskup nezerský, stál na straně Husa a zveřejnil osvědčení o jeho pravověrnosti. Když hledíme na rychlý vývoj věcí v Čechách po smrti Jana Husa v Kostnici, souzeného a odsouzeného shodně s inkviziční procedurou, je dobře vidět, jak nereálné se ukázaly pokusy tlumit silné nábožensko-společenské hnutí pomocí striktně inkvizičního působení. Když analyzujeme antiheretické akce papežské inkvizice nebo biskupů z širší perspektivy, je možné konstatovat, že většina případů nevedla k jednoznačnému a trvalému úspěchu katolického pravověří, jen k rozbití náboženských struktur, existujících vedle oficiální církve, a ohraničení pole působení heretických skupin. Jak je dobře vidět na příkladu pozdního katarství či valdenství, inkviziční systém vedl k zásadním změnám ve formě organizace středověkých odpadlíků. Jestliže do 20. let 13. století jak kataři, tak valdenští provozovali aktivní kazatelství na veřejných místech, v pozdější době měla jejich náboženská činnost tajný charakter a členové pronásledovaných menšinových skupin se starali o to, aby ukryli své náboženské názory a ztratili se v katolické většině. Zvláště valdenští vypracovali vlastní, dobře rozvinutý systém provádění činností *par excellence* konspirativních, organizovali tajná setkání světských kazatelů-mistrů se členy společenství, starali se o zabezpečení materiálních potřeb svých náboženských vůdců a chránili je před církevní inkvizicí. Mezi valdenskými se objevil i zvláštní komunikační systém v rámci vlastní skupiny, speciální jazyk a gesta, které dovolovaly odlišit svého od cizích. Inkvizitoři potírající valdenské často v procesních materiálech a též příručkách upozorňovali na existenci tohoto silného pocitu vlastní odlišnosti, který dovoloval rozpoznat heretika. Je třeba pamatovat, že mimo represe a faktické ohraničení či dokonce likvidaci většího počtu

heretických skupin několik silných heterodoxních proudů přetrvalo až do doby reformace, mimo jiné italští valdenští, angličtí lolardi a čeští husité.

Dnes koluje kolem inkvizice černá legenda. Jaký ale byl její obraz u jejích současníků?

Činnost církevního inkvizičního systému budila strach, a to nikoli jen mezi členy heretických skupin, kteří byli hlavním objektem represe. Ve výpovědích osob, vyslýchaných inkvizičními tribunály, které byly zaznamenány v aktech procesů, je možné najít četné stopy strachu, který budila technika vyslýchání či samotný rozsudek a s ním spojené tresty. Přísnost trestního systému vzbuzovala hrůzu jak samotného odsouzeného, tak jeho bližních. Výpovědi osob, vyslýchaných biskupy a papežskými inkvizitory, stejně jako rozmluvy s blízkými odrážejí jejich obavy o osud vlastní i jiných členů postižené náboženské skupiny. Velmi cenné informace o tomto tématu podává unikátní soubor svědectví katarů z Montaillou, vyslýchaných ve 20. a 30. letech 14. století biskupem Pamiers Jakubem Fournierem. V zaregistrovaných výpovědích je možné najít pokyny, jak vést výpověď, aby bylo utajeno neortodoxní postupování; jde o praktické instrukce, co a komu říct, a též zmínky o pokusech o podplácení a zastrašování svědků. Samozřejmě, strach před dopadením a postavením před inkviziční soud se stal mezi členy potíraných skupin všeobecný a systematické protiheretické akce od poloviny 13. století tyto obavy prohloubily. Osud odpadlíků však budil také zájem a soucit ze strany osob, které do společenství heretiků nepatřily. V inkvizičních protokolech je možné najít výpovědi svědků antiheretické činnosti, v nichž nezakrývali svou nechuť či též nepřátelství vůči inkvizitorům. Někdy se během ceremonie veřejného vyhlašování rozsudků proti heretikům odehrávala ostrá vystoupení ze strany shromážděného davu a násilné pokusy o zadržení jejich exekuce.

Je možné v době působení inkvizice najít nějaké její principiální, koncepční kritiky? Argumentoval někdo např. principem evangelijní svobody? Je vůbec možné z pohledu evangelia inkvizici ospravedlnit?

Ve starověku, kdy se mísily různá náboženství a filozofické školy, byla církev zranitelná pronikáním idejí cizích nauce Krista. V konfrontaci s nepřátelskými náboženskými a filozofickými systémy musela dost rychle upevnit svou vlastní identitu a odlišnost. Tváří v tvář rozkolům v církvi se začalo brzy s úvahami o tom, jak zacházet s těmi, kteří odvrhli nebo zradili víru získanou křtem. Byly hledány důvody jejich odpadnutí a vymezovány formy pokání, které se stalo nezbytnou podmínkou plného návratu do lůna církve. Ve 2. a 3. století představení církevních

společenství diskutovali, jakým způsobem čelit útokům zvenčí a jak potírat vnitřní nepřátele církve. Křesťanství si nemohlo dovolit „tolerovat odlišnost dogmatických či jinak důležitých disciplinárních odlišností", když by to následovně vedlo k rozpadu církve. Aby byla vnitřní jednota církve zajištěna, byly vypracovány zásady postupu proti spolubratřím, kteří odstupovali od všeobecně přijímaných pravd víry. Instrukce k tomu byly nacházeny v evangeliích i apoštolských listech. Shodně s učením Krista bylo každému hříšníkovi třeba ukázat milosrdenství, odpustit mu hříchy a povzbudit ho k návratu na cestu pravdy. Slova Krista, zapsaná v evangeliu sv. Matouše (Mt 18,15–17), stála v základech zásady obracení hříšníka skrze bratrské přesvědčení (*persuasio fraternalis*). Doporučovala laskavé jednání s každým, kdo svým jednáním šel proti evangeliu a učení církve. Teprve zatvrzelé trvání v hříchu, nedbající poučení a varování ze strany spolubratrů, si vynucovalo přijetí rozhodnějších kroků. Hřích spočívající na odvržení Božích přikázání a Kristova učení nebyl soukromou záležitostí hříšníka, ale dotýkal se celého společenství. Tolerování zjevného hříchu by znamenalo přijímání zla a ohrozilo by to celou církev. Hříšníka, který zatvrzele zůstával v hříchu, bylo třeba vyloučit ze svátostného společenství církve (*excommunicare*). V prvních stoletích křesťanství byla exkomunikace používána výjimečně. V *Didaskalionu*, pocházejícím z poloviny 3. století, byla exkomunikace brána jako krajní trest. Mohla být uložena jen těm členům církve, kteří setrvávali v hříchu a odmítali podstoupit pokání. Zároveň bylo zdůrazněno, že exkomunikaci je třeba užívat moudře a opatrně. Vyloučení hříšníka ze společenství věřících musela předcházet řada pokusů o jeho obrácení za pomoci poučení i varování. V *Didaskalionu* byla exkomunikace srovnávána s chirurgickým zákrokem odříznutí údu nakaženého snětí. Použití tak drastického trestu bylo diktováno starostí o dobro celého společenství věřících („po zevrubném a klidném uvážení věci odejmi ten zapáchající úd, aby nezničil celé tělo").

V době pozdního starověku byl problém postupu vůči odpadlíkům důležitým tématem teologické reflexe. Ve spisech církevních otců, především sv. Augustina, který osobně bojoval s donatisty a manichejci, je možné najít argumenty pro i proti použití násilí proti heretikům. Sám sv. Augustin nejprve kategoricky vystupoval proti trestání odpadlíků za pomoci světské moci a vyslovoval se pro evangelijní zásadu diskuze a obrácení. Ve svých pozdějších dílech se ale stal stoupencem tvrdého trestání heretiků s pomocí světské moci. V jistých případech, jak zdůraznil, bylo použití tvrdých trestů proti heretikům nejen legitimní, ale též nezbytné. Odvolávaje se na Lukášovo *compelle intrare* (Lk 14,23 – „přinuť je, ať přijdou"), konstatoval, že jen použití donucení vedlo k prohloubení pravdy a upuštění od tvrdošíjně hájeného bludu. Svatý Augustin přiznával, že „bezpochyby by bylo

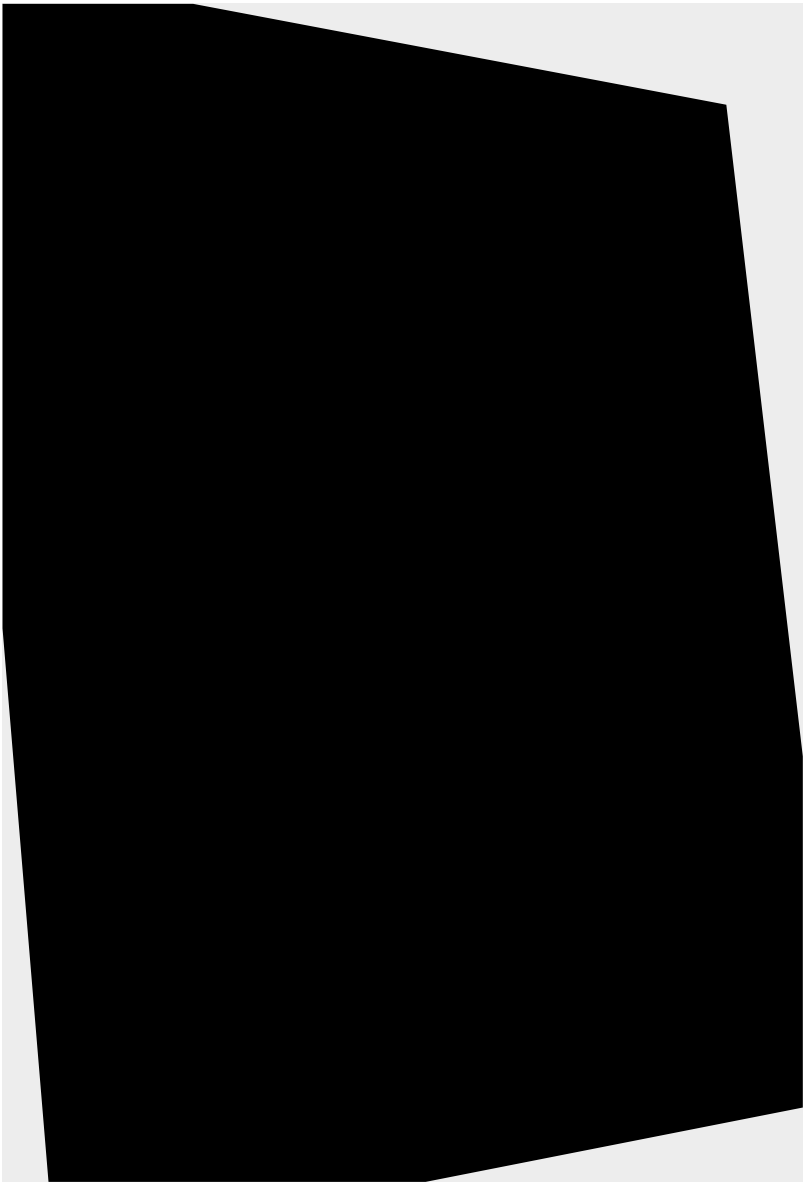
lepší vést lidi k milování Boha skrze poučení než donucení skrze strach z bolesti a trestu".

Svatý Augustin se ukázal být nejvlivnějším církevním myslitelem, jehož názory ohledně hereze a metod jejího potírání silně působily na středověké teology a právníky. Do konce 12. století se v církevních prostředích odehrávala živá diskuze ohledně použití donucovacích prostředků v náboženských otázkách. Protivníkem přísného trestání heretiků byl mimo jiné biskup Wazo z Lutychu, který v polovině 11. století na otázku biskupa sousední diecéze, jak postupovat proti heretikům, doporučoval opatrnost a vyhýbání se násilí s odkazem na Kristovo podobenství o pšenici a koukolu. Jeho argumenty byly později v diskuzi o použití represí proti heretikům připomínány. Vybudování inkvizičního systému ve 12. století ale vedlo k tomu, že debata o přísnosti trestů uložených odpadlíkům ztratila předchozí dynamiku. Svatý Tomáš Akvinský v *Teologické sumě* rozebírá otázku, zda náleží trestat heretika smrtí, klade argumenty pro i proti, ale nakonec pokládá trest smrti za herezi za opodstatněný.

Děkujeme za rozhovor!

Rozhovor připravili Tomáš Petráček a Norbert Schmidt.
Přeložil Martin Bedřich.

Dr. hab. Paweł Kras je polský historik, mimořádný profesor na Institutu historie Katolické univerzity v Lublinu. Je autorem řady prací věnovaných středověkému náboženskému dění a inkvizici, např. *Husyci w piętnastowiecznej Polsce* (1998), *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem. System inkwizycyjny w średniowiecznej Europie* (2006); je spoluautorem a redaktorem sbírky dokumentů *Inkwizycja papieska w Europie Środkowo-Wschodniej* (2010), *Religious Space of East Central Europe in the Middle Ages* (2010).



Tomáš Černušák

Dominikáni české provincie jako inkvizitoři ve středověku

1. Vznik středověké inkvizice

Období vrcholného středověku (11.–13. století) představovalo pro katolickou církev v západní Evropě dobu výrazných proměn a rozvoje. Jednotlivé státy byly v sílící míře postupně christianizovány a jejich území pokrývala stále se rozšiřující síť farností. Papežství se stalo významnou mocností a jednotliví nástupci sv. Petra často zasahovali do náboženského i politického dění své doby. V prostředí řeholního stavu, které bylo až dosud v podstatě unifikované na bázi řehole sv. Benedikta z Nursie, se o slovo začaly hlásit zcela nové řády. Ve 12. století se tak evropský kontinent pokryl zejména cisterciáckými a premonstrátskými fundacemi, o sto let později pak přišly jednotlivé mendikantské řády. Dosud rustikalizovaná společnost byla postupně urbanizována, ve středověkých městech se rozvíjel nejen obchodní, ale i náboženský život, pro oblast školství byl signifikantním vznik univerzit, které se staly základnami pro rozvoj věd, zejména teologie.[1]

Náboženská jednota však byla v západní Evropě jen zdánlivá. Historické prameny naznačují, že v širokých vrstvách obyvatelstva bylo křesťanství zachyceno velmi povrchně a často v nich přežívala řada pověr.[2] Kromě toho se v různých zemích zformovaly zcela samostatné náboženské skupiny, které křesťanskou nauku interpretovaly svým specifickým způsobem, a tak se ve větší nebo menší míře od oficiální církevní nauky vzdálily. Těchto skupin, pro které se vžil název hereze, vzniklo zejména v 11. století velké množství. Některé z nich byly celkem malé a nedošly v dějinách výraznějšího významu. To byli například dualisté z Akvitánie, kteří na začátku 11. století popírali „křest, kříž a celou posvátnou nauku". V roce 1025 zase heretičtí kazatelé, pocházející patrně z Itálie, kázali ve francouzském Arrasu zbytečnost svátostí, jako jedinou normu přijímali evangelia a tvrdili, že spásy nelze dosáhnout pouze milostí Ježíše Krista, ale vlastními zásluhami.[3] Jiné hereze se rozšířily masivněji a jejich stopy byly zaznamenány ve více evropských zemích a v delším časovém horizontu. K těm patřili zejména kataři a valdenští.[4]

Zakladatelem valdenských byl lyonský kupec Petr Valdes, který od roku 1175 začal působit jako potulný kazatel. Vyzýval všechny k důslednému následování příkladu Ježíše Krista a apoštolů v opravdové chudobě, kritizoval hříchy kněží a volal po návratu k prvotní chudé církvi. On a jeho následovníci postupně odmítli

některé integrální součásti katolické věrouky (např. tradici, nauku o očistci a většině svátostí, úctu ke svatým) a v roce 1184 byli exkomunikováni z církve.[5] První zmínky o existenci katarů zase pocházejí z roku 1143. Jejich nauka vycházela z dualismu, který proti sobě stavěl hmotný svět stvořený satanem a svět ducha, který je dobrý. Aby člověk došel spásy, měl se podle nich zříci všeho světského – peněz, požitků, pohlavního života. Organizace katarů se dělila na dvě skupiny. Byli to jednak *perfecti*, tedy „dokonalí", kteří žili přísným a náročným asketickým životem, a *credentes*, „věřící", kteří je podporovali a pro které platily mírnější podmínky.[6]

Výskyt herezí a heretiků představoval pro středověkého člověka velký problém. Církevní i světská moc byly proto zajedno v tom, že hereze je nutné systematicky vyhledávat a pronásledovat. Byl to zejména strach z herezí, který stál v pozadí vzniku protiheretických represí a zformování církevního represivního aparátu.[7] První opatření v tomto smyslu vydávali již papežové z období 12. a počátku 13. století a jejich odraz nacházíme i v právě tehdy se formujícím kanonickém právu.[8]

K vlastnímu vzniku inkvizice došlo ve 13. století. V letech 1227 a 1231 vydal papež Řehoř IX. dva důležité dokumenty, kterými svěřil rozsáhlé pravomoci vyhledávat a pronásledovat heretiky v oblasti Německa Konrádovi z Marburku, a rovněž v roce 1231 vydal podobné pravomoci i arcibiskupům v Salcburku a Trevíru. V následujících letech pak došlo ke jmenování papežských inkvizitorů i v dalších evropských zemích – v letech 1232–1234 to bylo v italském prostoru, Francii, Aragonii a v roce 1238 v Navaře. Již od počátku v tomto procesu hráli důležitou roli členové žebravých řádů, tedy minorité a dominikáni, povolávaní k této funkci především z důvodů své teologické vzdělanosti, umožňující ve výpovědích podezřelých dostatečně kvalitně identifikovat případné znaky hereze.[9]

2. Papežská inkvizice a dominikáni z české provincie

V českých zemích se první zmínka o fungování inkvizice vyskytuje k roku 1257. Tehdy papež Alexandr IV. na základě žádosti českého krále Přemysla Otakara II. jmenoval dva minority tímto úřadem, což patrně souviselo s pronásledováním valdenských v Rakousích.[10] Počátky skutečně systematické činnosti inkvizice, ve které již čeští a moravští dominikáni hráli poměrně zásadní roli, však spadá až do období počátku 14. století. Prvním dominikánem, jmenovaným papežem Janem XXII. do funkce papežského inkvizitora, byl Kolda z Koldic,[11] známý jinak jako autor duchovních traktátů v proslulém *Pasionálu abatyše Kunhuty* a pozdější provinciál české řádové provincie. Přestože jmenovací listina byla vydána dne

1. května 1318, je velmi pravděpodobné, že se Kolda z Koldic předtím nějakým způsobem podílel na činnosti biskupské inkvizice, zejména na procesu lékaře Richardina z Pavie. Ten byl v roce 1315 odsouzen za svoje teologické omyly v knize *Declaratio salutarium mandatorum*. Jeho kniha byla spálena na dvoře dominikánského kláštera v Praze a on sám byl vypovězen z Prahy. Kolda z Koldic jeho kauzu dokončil, když Richardina z Pavie záhy po svém jmenování vydal k upálení.[12] Jako papežský inkvizitor se Kolda z Koldic zabýval ještě jednou důležitou záležitostí. V letech 1320–1321 se proti jeho – v pramenech blíže nespecifikované – činnosti ostře postavila pražská městská rada. Kolda byl dokonce údajně ohrožován na životě. Musel město opustit, ale ještě předtím exkomunikoval všechny odpůrce a na město uvalil interdikt. Nová církevní instituce s rozsáhlou pravomocí zřejmě jen obtížně zápasila s odporem pražské městské samosprávy vůči zasahování do jurisdikce nad svými obyvateli. Svědčí o tom i skutečnost, že interdikt se ukázal jako zcela neúčinný – nebyl pražským klérem vůbec zachováván. Jak celý tento případ nakonec dopadl, není z dochovaných pramenů zcela jasné.[13] V každém případě zůstal Kolda z Koldic dál papežským inkvizitorem, a to nejméně do roku 1323, možná však ještě o pár let déle.[14] Po Koldovi z Koldic se stal na krátký čas papežským inkvizitorem další dominikán, jistý Rudolf, který úřad zastával nejspíše v letech 1327–1335. O jeho osobě však již prameny žádné další informace neposkytují.[15] Svého vrcholu dosáhla středověká inkviziční činnost v Čechách až za jeho nástupce, dominikána a inkvizitora pro pražskou diecézi Havla z Jindřichova Hradce. Jmenovací listinu pro něj vydal papež Benedikt XII. dne 1. července 1335. Poslední zmínku o jeho aktivitě máme z roku 1348, nelze však vyloučit, že inkvizitorem zůstal až do své smrti někdy v letech 1353–1355. Z této doby se dochovalo několik zlomků inkvizičních výslechových protokolů. Významné jsou především dva zlomky pocházející z archivu kláštera v rakouském Heiligenkreuzu. Jde o dva pergamenové dvojlisty s původní foliací. Zachycují výslechy lidí především z jižních, ale také z východních a západních Čech z období let 1335–1348. Zmiňována jsou také další místa, např. Praha, Brno nebo Hradec Králové. V těchto zlomcích je zachyceno celkem 300 lidí. Podle výpovědí v nich obsažených lze usuzovat, že asi 180 mohlo náležet ke stoupencům valdenských, jsou však identifikovány i jiné hereze. Ve zlomcích je zmíněno 15 jmen lidí, kteří byli upáleni. Původní středověká foliace dovoluje předpokládat, že se jednalo pouze o část původně rozsáhlejšího celku akt, které se tak teoreticky mohly týkat až 4 000 lidí, takže aktivita Havla z Jindřichova Hradce by svým rozsahem mohla být v zásadě srovnatelná s činností proslulého francouzského inkvizitora Bernarda Gui v jižní Francii na počátku 14. století.[16] Míru rozšíření herezí v této době dokládá i regulérní křížové tažení, které bylo vedeno proti valdenským v jižních Čechách v letech 1339–1340.[17]

3. Dominikáni jako biskupští inkvizitoři v Čechách a na Moravě

Po zřízení pražské církevní metropole v roce 1344 a nástupu prvního pražského arcibiskupa Arnošta z Pardubic došlo ve fungování inkvizice k významné změně. Další inkvizitory již nominoval on, a nikoliv papež, takže inkvizice se změnila v biskupskou, a navíc se inkvizitory již nestávali pouze členové žebravých řádů, ale v hojné míře i diecézní klerici.[18] Prvním inkvizitorem z doby Arnošta z Pardubic byl již zmíněný dominikán Rudolf, který zřejmě tento úřad vykonával již podruhé, a to v letech 1344–1350.[19] Po něm pražský arcibiskup pověřil inkviziční činností dva dominikány – převora pražského kláštera Lva a jihlavského lektora Svatobora z Dlouhé Vsi.[20] V pozdější době je jako pražský biskupský inkvizitor uveden také dominikán Johlin, činný v letech 1373–1374, který vedl proces proti Janu Milíčovi z Kroměříže.[21] O tom, že rovněž v olomoucké diecézi získal hlavní pravomoc nad inkviziční činností biskup, svědčí zmínka o lektorovi a inkvizitoru Albertovi, proti kterému bylo někdy mezi lety 1372–1378 vedeno biskupem Janem ze Středy kárné řízení.[22] Od 80. let 14. století pak máme doloženy zmínky o inkvizitorech z dominikánského řádu z pražské arcidiecéze, kteří však byli současně nositeli biskupského svěcení. V roce 1392 je takto zmíněn jistý Mikuláš, pravděpodobně dominikán a současně titulární biskup z Vladimiru, v roce 1406 Václav, biskup z Nikopole, a v roce 1414 Mikuláš, biskup z Nezero, který je znám tím, že vydal Janu Husovi dobrozdání o jeho pravověrnosti před osudovou cestou do Kostnice.[23]

4. Dominikáni jako inkvizitoři po husitských válkách

Husitské války a následné období způsobily v českých zemích rozsáhlé narušení systému církevní správy, jak se vyvinula zejména v průběhu 14. století.[24] Řada českých klášterů dominikánů byla zničena a centrum řádového života se přesunulo v průběhu 15. století na Moravu.[25] Zmínky o inkvizitorech se tak objevují až v samém závěru 15. století. Prvním inkvizitorem pro Čechy v tomto období se stal Chryzostom z Vídně, který je doložen k roku 1486. V roce 1488 byl inkvizitorem nejen pro Čechy, ale i pro Uhry jmenován Valentin z Brna, který příslušel k uherské řádové provincii. Pozdější dokument magistra řádu však dokládá, že se tohoto úřadu nikdy ve skutečnosti nechopil. Místo toho byl jmenován prvním regentem nově se formujícího generálního studia v Olomouci. Jako další inkvizitor pak v pramenech vystupuje dominikán Jiří Koler z řezenského kláštera, který byl do české provincie vyslán v roce 1490. Jako bakalář působil rovněž na olomouckém

řádovém studiu, inkvizitorem byl jmenován v roce 1495. V tomto úřadu pak oficiálně působil až do roku 1502.[26] Poslední středověkým inkvizitorem pro české země z řad dominikánů byl proslulý Jindřich Kramer neboli Heinrich Institoris, spoluautor známého protičarodějnického spisu *Malleus maleficarum*. Ustanovující bulu pro něj vydal papež Alexandr VI. 28. února 1499, a to pro oblast Čech i Moravy. Na rozdíl od jeho bezprostředních předchůdců, u nichž většinou víme pouze o jejich jmenování, jsme v případě Institorise informováni rovněž o jeho aktivitách. V Olomouci se však Institoris nevěnoval stíhání údajných čarodějnic, ale učeným polemikám se členy Jednoty bratrské, jejichž svědectvím jsou dva jeho traktáty vydané v Olomouci v letech 1501 a 1502.[27] Náznaky v pramenech umožňují předpokládat, že Institoris na Moravě – buď přímo v Olomouci, nebo v Brně – také v roce 1505 zemřel.[28]

5. Závěr

Jak je patrné, prameny z období středověku jsou k působení inkvizice v Čechách a na Moravě dochované pouze torzovitě. Ačkoliv v některých obdobích dokládají pouze nepatrnou nebo žádnou inkviziční aktivitu, zejména první polovina 14. století naznačuje široké a patrně systematické inkviziční pronásledování tehdy v českých zemích rozšířených valdenských. Důležitá role, kterou při vzniku i proměnách inkvizice v českých zemích sehráli zdejší dominikáni, je však pro celé sledované období 14. a 15. století nezpochybnitelná.

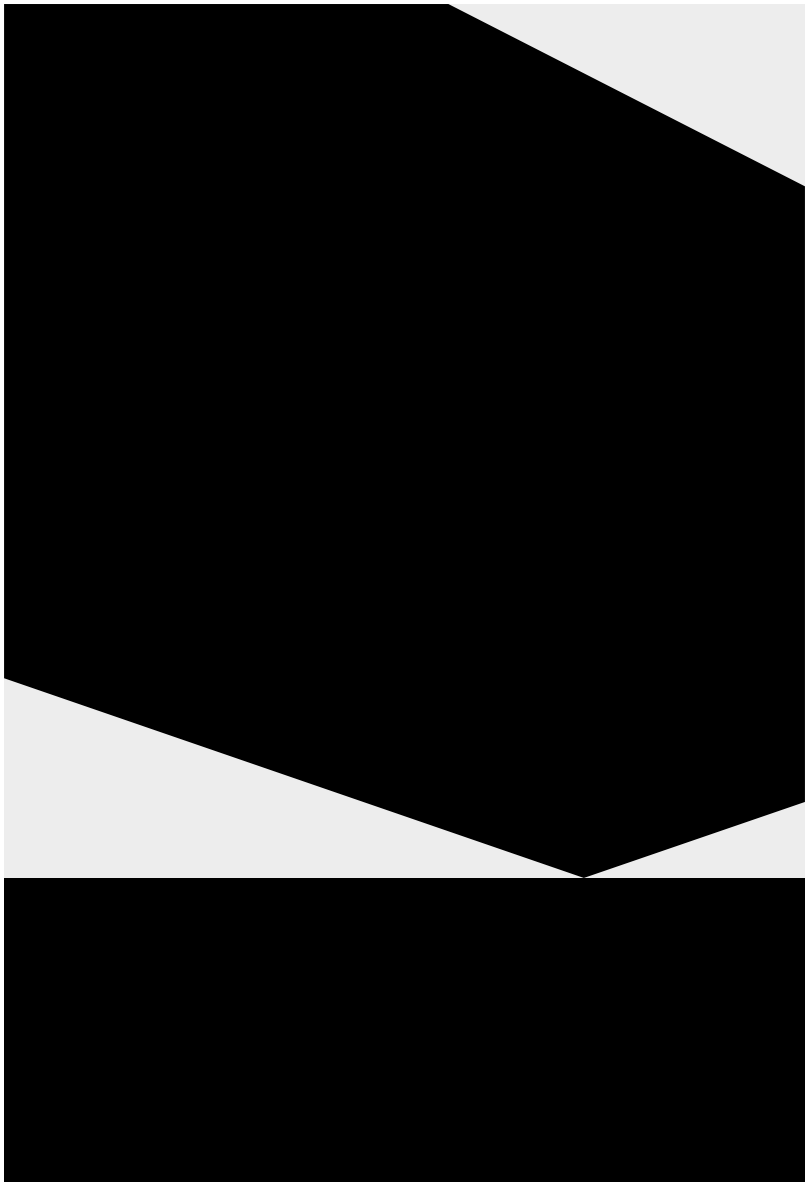
Hodnocení inkvizice není příliš jednoduché. Pokud se však o nějaké pokusíme, je nutné vzít na vědomí několik důležitých skutečností. Na straně jedné představovala inkvizice reálnou formu církevní represe. Problém rovněž spočíval ve faktu, že se v osobě inkvizitora spojovala jak pozice vyšetřovatele, tak i soudce, který navíc mohl k přiznání podezřelých osob použít fyzické mučení. Na straně druhé však hereze nebyla tehdejší společností nikdy vnímána jako něco pozitivního – ani jako projev rozumu hloubavých jedinců usilujících o vlastní cestu k dosažení spásy, ani jako projev touhy nižších společenských vrstev po zlepšení jejich životních podmínek. Středověcí lidé byli přesvědčeni, že hereze je dílem ďáblovým, a představuje tak nejen pro církev, ale pro celou společnost výrazné nebezpečí. Ve středověké společnosti, která byla principiálně religiózní, navíc existovala obava, že hereze je vždy nějakým způsobem spojena s rebelií.[29] Na inkvizice je proto podle mého názoru nutné pohlížet především jako na určitý historický fenomén, typický pro období a oblast, kde vznikl a působil.

POZNÁMKY:

1/ *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. III/1. Freiburg–Basel 1966, s. 365–539; Jacques Le Goff: *Kultura středověké Evropy*. Praha 1991.
2/ Aron Gurevič: *Nebe, peklo, svět*. Praha 1996.
3/ Andrea Del Col: *L'inquisizione in Italia dal XII all XXI secolo*. Milano 2010, s. 33.
4/ Tamtéž, s. 51–60.
5/ Amedeo Molnár: *Valdenští. Evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha 1991; Malcolm Lambert: *Středověká hereze*. Praha 2000, s. 101–117.
6/ Jean Pierre Cartier: *Válka proti albigenským*. Praha 1979; Lambert: op. cit., s. 159–217.
7/ Tamtéž, s. 21–49. K otázce strachu ve středověké a raněnovověké společnosti viz – Jean Delumeau: *Strach na Západě ve 14.–18. století*. Praha 1999.
8/ Del Col: op. cit., s. 64–67.
9/ Tamtéž, s. 80–81; Angelus Walz: *Compendium historiae ordinis Praedicatorum*. Romae 1930, s. 182–187.
10/ Alexander Patschovsky: *Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen. Ein Prager Inquisitoren-Handbuch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*. Berlin–New York 1975, s. 44–45.
11/ K jeho životu viz Vladimír Koudelka: „Zur Geschichte der böhmischen Dominikanerprovinz im Mittelalter. I. Provinzialprioren, Inquisitoren, Apost. Pönitentiare". IN: *Archivum fratrum Praedicatorum* 25, 1955, s. 77–99 (zde s. 78, 86); „III. Bischöfe und Schriftsteller". IN: *Archivum fratrum Praedicatorum* 27, 1957, s. 39–119 (zde s. 56–57); Augustin Scherzer: „Der Prager Lektor fr. Kolda und seine mystischen Traktate". IN: *Archivum fratrum Praedicatorum* 18, 1948, s. 337–396.
12/ Patschovsky: *Die Anfänge...*, s. 30–46.
13/ Tamtéž, s. 46–55.
14/ Koudelka: „Zur Geschichte I", s. 86.
15/ Patschovsky: *Die Anfänge...*, s. 26–27.
16/ Alexander Patschovsky: *Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert*. Weimar 1979.
17/ Tomáš Černušák – Augustin Prokop – Damián Němec: *Historie dominikánů v českých zemích*. Praha 2001, s. 88.
18/ Zdeňka Hledíková: *Arnošt z Pardubic. Arcibiskup, zakladatel, rádce*. Praha 2008, s. 132.
19/ Patschovsky: *Die Anfänge...*, s. 193–195.
20/ Tamtéž, s. 25–26.
21/ František Šmahel: *Husitská revoluce*, 2. díl. Praha 1996, s. 197. Později se stal Johlin titulárním biskupem z Mari, jako inkvizitor však již v pramenech není uváděn. Koudelka: „Zur Geschichte III", s. 47–48.
22/ Týž: „Zur Geschichte I", s. 89.
23/ Tamtéž, s. 89–90; Týž: „Zur Geschichte III", s. 48–52.
24/ K náboženským dějinám po husitských válkách viz – Jaroslav Kadlec: *Přehled českých církevních dějin*, 1. díl. Praha 1991, s. 289–327; Josef Macek: *Víra a zbožnost jagellonského věku*. Praha 2001.

25/ K dějinám české řádové provincie viz nejnověji – Jakub Zouhar: *Česká dominikánská provincie v raném novověku (1435–1790)*. Praha 2010.
26/ Koudelka: „Zur Geschichte I", s. 90–91; Zouhar: op. cit., s. 191–192.
27/ Amedeo Molnár: „Protivaldenská polemika na úsvitu 16. století". IN: *Historická Olomouc a její současné problémy* III. Olomouc 1980, s. 153–174; František Šmahel: „Role Olomouce v ideových svárech druhé poloviny 15. století". IN: *Historická Olomouc a její současné problémy* III. Olomouc 1980, s. 207–223; Koudelka: „Zur Geschichte I", s. 91; Zouhar: op. cit., s. 192.
28/ Joseph Hansen: *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*. Bonn 1901, s. 394.
29/ Lambert: op. cit., s. 21–49.

PhDr. Mgr. Tomáš Černušák, Ph.D. (* 1972) absolvoval studium katolické teologie, historie a archivnictví na univerzitách v Olomouci a v Brně, působil v dominikánském řádu, od roku 2001 pracuje v Moravském zemském archivu v Brně jako archivář, externě přednáší na Masarykově univerzitě, spolupracuje s Českým historickým ústavem v Římě. Specializuje se na církevní a řádové dějiny.



Bernard Gui OP

Practica officii Inquisitionis heretice pravitatis
Inkviziční manuál středověkého dominikána

V čísle věnovaném fenoménu inkvizice je jistě vhodné nechat zaznít autentický „hlas inkvizitora" v podobě edice textu nejproslulejšího užívaného inkvizičního manuálu,[1] jehož autorem je neméně proslulý dominikánský inkvizitor Bernard Gui, který úspěšně potlačoval hereze na jihu dnešní Francie a disponoval bystrým, scholasticky formovaným duchem a důkladností archiváře a historika. Obecně patří vznik a rozšíření inkvizičních manuálů do doby institucní stabilizace a rozšíření inkvizice. Sloužily jako nástroj a pomůcka pro nové, méně zkušené a prací zavalené inkvizitory. Nejprve ovšem pár slov o autorovi.

Bernard Gui (Bernardus Guidonis) se narodil v letech 1261–1262 v kraji Limousin.[2] Vstoupil do dominikánského řádu, sliby skládal roku 1280. K samotné inkviziční činnosti se dostal až po skoro třech desítkách let v jiných službách řádu, když byl v lednu 1307 jmenován do inkvizičního tribunálu v kraji Toulouse, jednom ze tří klíčových center inkvizičního boje proti katarům na jihu Francie. Později vykonával různá diplomatická poslání, svěřená mu papežem Janem XXII. v severní Itálii (1317–1318) a ve Flandrech (1318); důležité posty mu svěřoval i dominikánský řád. Teprve roku 1319 se znovu plně zapojil do činnosti inkvizice a již v září vynesl na *sermo generalis* v Toulouse celkem 160 rozsudků. Roku 1323 byl jmenován biskupem ve městě Tuy v Galicii, ale nadále konal svoji službu inkvizitora až do následujícího roku, kdy byl jmenován jeho nástupce. V roce 1324 byl jmenován biskupem v Lodève. Zemřel roku 1331.

Byl plodným autorem, který se hodně zajímal o dějiny, sbíral a studoval staré rukopisy a kroniky. Ačkoliv je mu vyčítán nedostatek stylu a autorské původnosti a kreativity, právě v tom spočívá jeho přínos. Svými kompilacemi a sbírkami zachránil řadu textů a informací, které by se jinak ztratily. Do dnešního dne si zvláštní hodnotu podržel jeho inkviziční manuál, který poskytuje mimořádně cenný vhled do činnosti inkvizičního tribunálu a do učení kacířských skupin, jedná se opravdu o sumu inkvizičních postupů.[3]

Bernardův manuál není rozhodně prvním spisem svého druhu. Inkviziční manuály začínají vznikat relativně nedlouho po vzniku inkvizice, byť do své vrcholné podoby a kompletnosti musely samozřejmě postupně dozrát. Nejstarší

pochází již z poloviny 13. století v podobě textu *Processus inquisitionis*, který je ještě velmi jednoduchý. Prameny k nim tvořily jednak příručky k vyslýchání, jako spis Davida z Augsburgu *De inquisitione hereticorum* (1256–1270), jednak pojednání o kacířství a disputacích s nimi (např. Rainier Sacchoni a jeho *Summa de Catharis et Leonistis*). Vzorem byly zpovědní manuály, právnické sbírky a rovněž nová forma teologických pojednání formou otázek a odpovědí. Všechny tyto žánry dosáhly právě ve 13. století své vrcholné podoby a vzdělaný dominikán typu Bernarda Gui je dokonale znal a ovládal. Přidáme-li k tomu jeho erudici historika a archiváře a obrovské nasazení a výkonnost, není divu, že ostatní manuály, byť napsané osobnostmi jako Rajmund z Peňafortu, později ustoupily do pozadí před důkladností Bernardova díla.

V éře velkých teologických, právnických a filozofických sum, syntéz a sbírek je jen logické, že i inkvizice našla své mistry inkviziční teorie a praxe. Manuály nebyly určeny širokému ani užšímu publiku, nýbrž striktně a výhradně příslušníkům inkvizičních tribunálů.[4] Jelikož heretik je „ze své podstaty syn lži, mazaný a prolhaný“,[5] je logické a nutné, aby se i inkvizitor teoreticky připravil ve smyslu své zvláštní specializace. Jakýmsi vrcholem tohoto žánru, který chladně a manipulativně odhaluje kacířské vytáčky za pomocí podobných technik, jako jsou falešné přísliby, hrozby, klamání ohledně přiznání druhých a jejich údajných udání, je dílo, které sestavil na konci 14. století Nikolas Eymerich. Nabízí celkem deset triků a lstí (*cautelae*), jimiž inkvizitor oklame kacíře a prolomí jeho klamné manévry.[6]

Obrovská a nenahraditelná hodnota manuálů spočívá v zachycení heretického učení jednotlivých kacířských skupin. Jejich vlastní spisy, kterých ostatně vzhledem k nutnosti utajení a pravidlům ilegality nebylo mnoho, byly inkvizicí systematicky páleny a ničeny. Někdy ani pravděpodobně neměly šanci dozrát do teoretické syntézy, kterou inkvizitoři domysleli za kacíře sami. Jsou tedy pramenem jistě jednostranným, ale rozhodně objektivnějším a cennějším než například konfesijní polemiky nebo spisy o pohanských předkřesťanských kultech. Autoři manuálu potřebují popsat heretické učení věrně a přesně, aby manuály skutečně pomohly jejich kolegům heretiky vytipovat, najít a usvědčit. Za naše dnešní poznání učení heretických skupin tak do značné míry vděčíme autorům manuálů.

Manuál Bernarda Gui, napsaný kolem roku 1223, je z nich asi nejznámější. První dvě části obsahují formulářovou sbírku listin, kde se pojednávají především případy povolávání kacířů a podezřelých k výpovědím, ve druhé části pak konkrétní případy projednávání kacířství, jež slouží jako vzor a příklad pro judikaturu inkvizičního tribunálu. Třetí část se zabývá průběhem *sermo generalis*, kdy byly odsouzeným kacířům čteny rozsudky. Další díl manuálu se hodně

opírá o starší práci *De auctoritate et forma inquisitionis* (vznikla v Itálii v letech 1280–1292) a vymezuje práva, povinnosti a pravomoci inkvizitorů po vzoru právnických a teologických pojednání své doby. Nejpůvodnější je poslední, pátá část, která nejvíce vychází z jeho vlastní zkušenosti a podrobně popisuje šest hlavních druhů kacířství včetně konkrétních návodů, jak příslušné kacíře identifikovat, usvědčit a přimět k obrácení a prozrazení jejich druhů. Podle Bernarda Gui patřili mezi hlavní skupiny v Languedocu počátku 14. století kataři, označovaní jako manichejci, valdenští, pseudoapoštolové a bekyně. Jen velmi málo prostoru, ostatně v souladu s původním posláním inkvizice, věnuje židovským konvertitům ke křesťanství, kteří odpadli zpět k židovství, čarodějníkům, vzývačům ďábla a hadačům.[7]

Pro toto číslo *Salve* jsme vybrali několik zlomků z páté, nejdůležitější a nejpůvodnější části manuálu.

***

s. 2–4: O metodách, umění a postupech vyhledávání a vyšetřování přesvědčených kacířů a jejich komplicŭ

Základní pokyny

Kdokoliv by se osobně ocitnul ať z vlastní vůle, nebo na základě povolání či výzvy jako podezřelý nebo oznámený, případně označený či přímo obviněný ze zločinu kacířství, případně z náklonnosti či přízně ke kacířům, nebo prostě vyšetřovaný v případě náležejícím přímo nebo souvisejícím s čímkoliv, co náleží úřadu posvátné inkvizice kacířských nepravostí, a proto musí být vyslechnut nebo vyšetřován, bude nejprve mírně a laskavě vybídnut s diskrétním napomenutím inkvizitora nebo jeho zástupce, aby přísahal na svatá Evangelia Boží, že jako svědek řekne celou a úplnou pravdu o kacířských skutcích a všem, co jakkoliv náleží vyšetřování inkvizičního úřadu jak ve věci, která se týká přímo jeho jako hlavního dotčeného, tak ve všem, co se týká nějaké další osoby živé či zemřelé.

Poté, co složí přísahu, bude vybídnut a povzbuzen, aby svobodně[8] řekl pravdu o všem, co ví, věděl nebo slyšel ve věci kacířství. Pokud by potřeboval odklad nebo čas na rozmyšlenou, aby mohl odpovědět s větší rozvahou, může mu být poskytnuta, pokud to inkvizitor shledá přínosným, zvláště v případě, že požadavek – zdá se – vychází z dobré vůle, a nikoliv ze lstivosti. V ostatních případech ať povolaný vypovídá k podstatě věci bez prodlení.

s. 6–8

Popravdě je velmi nesnadné přimět kacíře k odhalení, když místo poctivého přiznání svých omylů zapírají a člověk proti nim nemá dostatečná a jistá svědectví. V tom případě se na inkvizitora valí potíže ze všech stran. Z jedné strany trpí pochybnostmi svědomí, aby někoho nepotrestal bez přiznání či dostatečného svědectví o kacířství; z druhé strany jsou úzkosti inkvizitora opakovanými zkušenostmi člověka poučeného o obojakosti, podlosti a zlomyslnosti těchto lidí ještě naléhavější, pokud by měli díky své lišácké vychytralosti uniknout trestu, neboť tím větší škoda vznikne víře, protože je to posílí, rozmnoží jejich řady a prohloubí jejich podlost ještě více. Ostatně ještě z dalšího hlediska jsou poctiví věřící často pohoršeni skutečností, že se kvůli nějaké chybě zanechá již započatého inkvizičního procesu; ztrácí poněkud víru, když vidí, jak jsou učení muži podvedeni osobami podlými a sprostými, neboť jsou pevně přesvědčeni, že máme vždy na své straně jasné a přesvědčivé argumenty, kterým se nikdo nemůže postavit, takže sami laici dokážou jasně pochopit naše argumenty. Proto v podobných případech není vhodné proti tak zatvrzelým kacířům vést disputace o víře před laiky.

Poznamenejme ještě, že neexistuje lék vhodný pro každou chorobu a léčba musí odpovídat specifické nemoci, takže nelze ani na všechny kacíře různých sekt aplikovat stejný způsob dotazování, vyšetřování a výslechu, nýbrž je třeba nasadit zvláštní a odpovídající metodu na jedince či na skupiny. Proto inkvizitor jako moudrý lékař duší, podle osob, které vyšetřuje přímo nebo jsou v doprovodu vyšetřujícího, má zohlednit jejich urozenost, stav, situaci, nemoci, místní podmínky a bude postupovat při vyšetřování a dotazování velmi obezřele. Nikdy nebude všem osobám klást stejné otázky a ve stejném pořadí, jak jsme mu je připravili. Vůči některým nebude vždy jemný, ale po pečlivém rozlišování obklíčí úskoky kacířů, aby je vyhladil a s pomocí Páně a s šikovností porodní báby je jako zakrouceného hada vytáhl z hlubiny a propasti omylu.

Popravdě nelze popsat jednu a vždy spolehlivou metodu. Kdyby taková existovala, synové temnot by se na ni připravili s velkým předstihem, snadněji by se vyhnuli nastraženým pastím a byli by ve střehu. Moudrý inkvizitor se bude snažit využít jednak shromážděných odpovědí, svědectví žalujících, jednak své vlastní zkušenosti či své inteligence, a konečně otázek a dotazníků, které později s pomocí Boží podáme.

s. 16

Kacíře, o kterých jsme právě mluvili a kteří patří mezi „dokonalé“,[9] mají inkvizitoři ve zvyku z mnoha důvodů zadržovat delší dobu. Zaprvé, aby je mohli častěji vybízet k obrácení, protože jejich obrácení je obzvláště cenné: konverze manichejských kacířů je zpravidla upřímná, málokdy hraná, a jakmile dojde k jejich obrácení, otevřou se pravdě, všechno vyzradí a odhalí své spolupachatele, z čehož plyne hojný užitek. Navíc, dokud jsou tito „dokonalí“ ve vězení, jejich věřící a komplici se ochotněji přiznávají, udávají sami sebe i druhé navzájem ze strachu, že budou sami udáni kacíři, kteří se obrátí. Pokud se tito kacíři i po častých a trpělivých výzvách k obrácení odmítnou vrátit a zatvrdí se v kacířství, vynese se nad nimi rozsudek a vydají se světskému rameni a soudu.

s. 26

Zde je dotazníkový formulář pro věřící manichejské sekty:

Nejprve se jim položí otázka, zda někde viděli nebo poznali jednoho či vícero kacířů, zda ví nebo je přesvědčen, že nějaké takové může jmenovat či zda mají takovou pověst, kde a kolikrát je viděl a s kým a kdy.

Dále, pokud je s nimi v důvěrném vztahu a kdy a jak ho navázal a kdo ho uvedl do takového důvěrného styku.

Dále, zdali přijal ve svém domě jednoho či více kacířů, a které konkrétně. A kdo je k němu přivedl a jak dlouho tam zůstali a kdo je tam navštívil, kdo je odtamtud odvedl a kam šli.

Dále, zdali naslouchali jejich kázání a co obsahovalo.

Dále, zdali je uctíval nebo jestli viděl někoho jiného je uctívat nebo vzdávat úctu po způsobu kacířů a jaký byl způsob uctívání.

Dále, jestli pojedl jejich požehnaný chléb a jaký byl ritus požehnání chleba.

Dále, zdali s nimi uzavřel spojenectví nebo úmluvu, že chce být na sklonku pozemského života přijat do jejich sekty a řádu.

Dále, zdali je zdravil nebo viděl jiné se zdravit po způsobu kacířů, to znamená vložením rukou na tváře a skloněním hlavy obrácené k tváři a trojím opakováním „Benedicite“, což je způsob pozdravu, který dodržují „dokonalí věřící“ při příchodu či odchodu kacířů.

Dále, zdali byl přítomen zasvěcení někoho z nich, jak to probíhalo, na jména příslušných kacířů a přítomných osob, na místo v domě, kde přebýval nemocný, doba, po kterou rituál trval, hodina, kdy proběhl; zdali po kacířsku zasvěcený

odkázal něco kacířům, co a kolik, a kdo si to ponechal, jestli byl kacíř zasvěcovatel uctíván, zdali zasvěcený podlehl oné nemoci[10] a kde je pohřben, kdo tam přivedl a poté odvedl kacíře.

s. 72, 74

O vychytralích odpovědích valdenských
O jejich chytráctvích a obojakostech

Když nemohou odolávat pravé víře ani síle argumentů ani autoritám, uchylují se kacíři, jak známo, k sofizmatům, dvojsmyslům a vytáčkám, aby nebyli chyceni ve svých omylech. Samo užití těchto slov dvojího smyslu je již zřetelným znamením kacířského smýšlení.

První typem sofizmat užívaných kacíři jsou dvojsmysly. Když jsou dotazováni, zdali věří ve svátosti křtu, eucharistie, pokání, manželství, kněžství a posledního pomazání, odpovídají: „Jistě v to věřím", ale to všechno znamená pro ně buď dobrou vůli v srdci, nebo vnitřní pokání. Stejně tak zaměňují skutečné tělo Krista s jeho mystickým tělem, tedy církví, a rovněž s tělem spravedlivého člověka, které jako ostatní těla, jak tvrdí, patří Kristu. Tak, jsou-li dotazováni, zdali věří na tělo Kristovo, jejich odpověď je dvojsmyslná ve dvojím smyslu.

Jiný příklad: na otázku „Věříš, že Kristus se narodil, trpěl, vstal z mrtvých… atd.?" jejich odpověď zní: „Tak věřím pevně a jistě;" ale v jejich ústech to znamená: „Mám pevnou a jistou víru v to, co patří k vyznání mé sekty."

Jiný trik spočívá v přidání podmínečného způsobu. Zeptejte se jich: „Věříš v to či ono?", odpoví: „Pokud se to Bohu líbí, věřím tomu." Ale sami jsou přitom přesvědčeni, že se taková víra Bohu nelíbí.

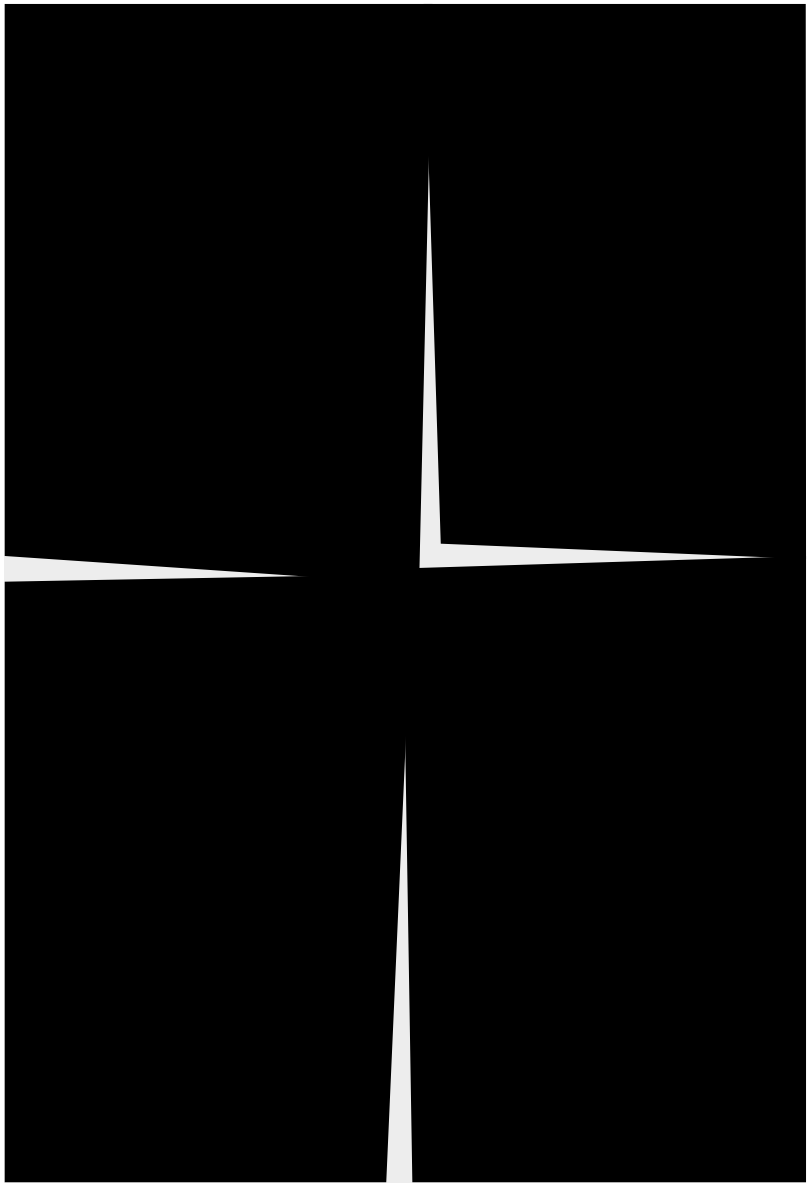
Vybral, přeložil, úvodem a komentářem opatřil Tomáš Petráček.

POZNÁMKY:

1/ Používáme edici výboru Bernard Gui: *Manuel de l'inquisiteur* I–II, ed. G. Mollat. Paris 1964 (druhé vydání).

2/ K osobě stručně James B. Given: *Inkvizice a středověká společnost. Moc, kázeň a odpor v Languedocu*. Praha 2008, s. 268–270; podrobněji ve sborníku s celou řadou dalších zajímavých studií Paul Amargier: „Élements pour un portrait de Bernard Gui". IN: *Bernard Gui et son monde. Cahiers de Fanjeux* 16. Toulouse 1981, s. 19–37.

3/ Srov. Antoine Dondaine: „Le Manuel de l'inquisiteur (1230–1330)". IN: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 17, 1947, s. 116.
4/ Mollat: „Introduction"..., s. VII.
5/ Srov. Natale Benazzi – Matteo D'Amico: *Le livre noir de l'Inquisition. Les grandes procès*. Paris 2000, s. 33.
6/ Srov. Given: *Inkvizice*..., s. 75–76.
7/ Srov. Mollat: „Introduction"..., s. VIII–IX.
8/ To znamená bez použití tortury a jakýchkoliv donucovacích prostředků.
9/ „Dokonalý – inkviziční výraz pro příslušníka katarské církve, který už po zkušebním období podstoupil *consolamentum*... Odpovídající termíny používané samotnými katary byly ‚Dobrý muž', ‚Dobrá žena', ‚Dobří lidé' nebo ‚Dobří křesťané'. *Perfecti* a *perfectae* zasvětili své životy kazatelství a udílení *consolamenta* těm, kdo byli blízko smrti, aby je vysvobodili z vězení tohoto světa. Byli vzorem i svým životem přísného odříkání a úplné pohlavní zdrženlivosti. Nadto se zdržovali požívání živočišných těl a produktů (masa, sýra, mléka, vajec atd.) a svědomitě se vystříhali všech ostatních hříchů, jako např. lži, protože každý hřích by rušil účinek *consolamenta*." Given: *Inkvizice*..., s. 335.
10/ Aby nepřišli o účinky *consolamenta*, přijímali ho v případě vážné nemoci a stávalo se, že raději přestali přijímat potravu, aby měli jistotu smrti ve stavu milosti.



Štěpán M. Filip OP

„Takový člověk je převrácený“

Sv. Tomáš Akvinský o (ne)tolerování heretiků

Svatý Tomáš Akvinský žil v době, kdy již papežská inkvizice řádně fungovala a kdy nemálo jeho spolubratří působilo jako inkvizitoři. V roce 1252, když začal poprvé vyučovat na pařížské univerzitě, byl heretiky zabit inkvizitor Petr Veronský, který byl následujícího roku svatořečen. Inkvizice již tudíž v jeho době byla pevnou součástí života církve a společnosti, a proto se jí ve svém díle nemohl nedotknout. Zřejmě nejvýznamnějším Tomášovým textem na toto téma je třetí článek jedenácté otázky *Secunda secundae Teologické sumy*, nesoucí příznačný název „Zda heretici mají být tolerováni“ (*Utrum haeretici sint tolerandi*). Právě tento článek *Sumy* bude ústředním bodem naší úvahy: umožní nám to také vidět, jaké bylo doktrinální ospravedlnění inkvizice.[1]

Summa theologiae

Avšak dříve, než přikročíme přímo k výše zmíněnému článku *Sumy*, bude vhodné uvést jeho širší a užší kontext. Začneme-li u samotné *Teologické sumy* (*Summa theologiae*), nejslavnějšího díla sv. Tomáše, které je zralým a sladkým plodem posledních sedmi let jeho života a vyučování (cca 1267–1273),[2] je známým faktem, že se skládá ze tří hlavních částí: podle slov samotného Tomáše první část (*Pars prima* – I^{a}) pojednává „o Bohu“ (*de Deo*); druhá část (*Pars secunda*) hovoří „o pohybu rozumového tvora“, tj. člověka „k Bohu“ (*de motu rationalis creaturae in Deum*); třetí část (*Pars tertia* – III^{a}) učí „o Kristu, který je pro nás podle svého lidství cestou, jíž jdeme k Bohu“ (*de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum*).[3]

Náš článek se nachází ve druhé části *Teologické sumy*, která je nejobsáhlejší – je rozdělená do dvou dílů – a podle svého tématu je morálně-teologická.[4] První díl druhé části *Teologické sumy* – *Prima Secundae* (I-II^{ae}) – se zabývá morálními principy (blažeností jako cílem lidského života, lidskými skutky, vášněmi neboli city, ctnostmi a neřestmi obecně, zákonem a milostí), které jsou dnes náplní obecné morální teologie. Obsahem druhého dílu druhé části *Sumy* – *Secunda secundae* (II-II^{ae}) – jsou otázky, jež z dnešního pohledu spadají do oblasti speciální morální

teologie: kromě závěrečných otázek (qq. 171–189), zasvěcených charizmatům a životním stavům, se zde postupně probírají božské a kardinální ctnosti.

Summa theologiae II-II^{ae}, qq. 1–16: Traktát o víře

Protože první z božských ctností je víra, nemůže *Secunda secundae Teologické sumy* nezačít traktátem o této ctnosti: je jí věnováno jejích prvních šestnáct otázek. Jak vysvětluje samotný Andělský učitel v úvodu k tomuto traktátu, uvažování o víře se může a má rozvíjet ze čtyř hledisek: z hlediska samotné víry; z hlediska dvou darů Ducha Svatého, které odpovídají víře, totiž daru rozumu a vědy; z hlediska opačných neřestí a konečně z hlediska přikázání, jež se týkají víry.[5]

První aspekt samotné víry je pak rozebírán ve více otázkách – celkem v sedmi –, které se postupně zastavují u předmětu víry (*de obiecto fidei*: q. 1), u vnitřního úkonu víry (*de actu interiori fidei*: q. 2), u vnějšího úkonu víry (*de exteriori actu fidei*: q. 3), kterým je její vyznání (*confessio*), u samotné ctnosti víry (*de ipsa fidei virtute*: q. 4), obecně u těch, kteří mají víru (*de habentibus fidei*: q. 5), u příčiny víry (*de causa fidei*: q. 6) a u účinků víry (*de effectibus fidei*: q. 7).

V tomto prvním oddíle otázek o víře je pro nás zajímavé, co se píše v páté otázce o majících víru, respektive v jejím třetím článku, který se ptá, zda heretik odmítající jeden článek víry může mít víru v ostatní články víry. Očekávali bychom, že náš učitel odpoví kladně, ale opak je pravdou: Sv. Tomáš s velkou precizností poukazuje na to, že heretik odmítáním jednoho článku víry jasně ukazuje na to, že se nechce držet toho, co neomylně učí církev, nýbrž mínění vlastní vůle, což postihuje i ty články víry, které vyznává. Drží se jich ne proto, že je učí církev, ale proto, že to chce on sám.[6] Už v tomto článku *Sumy* je zdůrazněna zatvrzelost (*pertinacia*) jako konstitutivní prvek hereze: „heretik, který zatvrzele odmítá jeden článek, není připraven ve všem následovat nauku církve (pokud nikoliv zatvrzele, není heretikem, nýbrž pouze mýlícím se).“[7]

V následující šesté otázce o příčině víry, přesněji v jejím prvním článku, nalezneme známé rozlišení víry na *fides qua creditur* („víra, kterou věříme“), neboli vlitou ctnost naklánějící k souhlasu se zjevenou pravdou, a *fides quae creditur* („víra, v kterou věříme“), tj. obsah Božího zjevení:[8]

[…] *k víře se vyžaduje dvojí. Prvním je to, aby se člověku předložilo věřitelné, což se vyžaduje k tomu, aby člověk v něco výslovně věřil. Druhé pak, co se vyžaduje k víře, je souhlas věřícího s tím, co se předkládá*.[9]

Dáme-li dohromady, co jsme právě uvedli z páté a šesté otázky *Secunda secundae Teologické sumy*, můžeme vyvodit, že hereze postihuje obojí aspekt víry: jak *fides quae creditur*, neboť redukuje obsah Božího zjevení, tak *fides qua creditur*, protože věří svévolně. Tak jasněji vidíme, proč podle Andělského učitele není hereze vírou, i když se jako taková může jevit – je, obrazně řečeno, oblečena do zdánlivého hávu víry –, ale je ve skutečnosti nevěrou. Jak říká jedno španělské přísloví, je opravdu „prase oděné do hedvábí“.

Druhému aspektu víry, tj. dvěma darům Ducha Svatého, které korespondují s vírou, jsou věnovány dvě otázky: jedna daru rozumu (*de dono intellectus*: q. 8) a druhá daru vědy (*de dono scientiae*: q. 9).

Jelikož poslednímu aspektu přikázání – přikázání víry a daru vědy a rozumu (*de praeceptis fidei, scientiae et intellectus*) – je zasvěcena jen jedna, závěrečná otázka traktátu o víře (q. 16), jsou všechny ostatní otázky – a není jich zrovna málo – věnovány třetímu hledisku opačných neřestí a s nimi spojených problémů: nevěře obecně (*de infidelitate in communi*: q. 10), herezi (*de haeresi*: q. 11), apostazi čili odpadu od víry (*de apostasia*: q. 12), obecně rouhání (*de blasphemia in generali*: q. 13), rouhání proti Ducha Svatému (*de blasphemia in Spiritum Sanctum*: q. 14) a slepotě mysli a tuposti smyslů (*de caecitate mentis et hebetudine sensus*: q. 15).

Summa theologiae II-II^{ae}, q. 10: „O nevěře obecně“

Jak je patrno, náš článek *Teologické sumy* se nachází v právě uvedeném třetím oddíle traktátu o víře, tj. v rámci „negativních“ otázek o tom, co odporuje víře. Protože desátá otázka o nevěře obecně a jedenáctá otázka o herezi jsou velmi úzce propojeny – to ještě uvidíme podrobněji –, bude příhodné, když alespoň krátce uvedeme některé myšlenky desáté otázky, které souvisejí s naším tématem: Tak v pátém článku se vypočítávají různé druhy nevěry, totiž nevěra pohanů, která odporuje víře dosud nepřijaté, nevěra židů, jež odporuje již přijaté křesťanské víře, ale zatím pouze v předobrazu, a konečně nevěra heretiků, která také odporuje již přijaté křesťanské víře, avšak tentokrát už v jasnosti pravdy.[10] Je jasné, že pohled následující jedenácté otázky se zúží právě na tento třetí druh nevěry.

V navazujícím šestém článku se ukazuje, že nevěra heretiků je ze tří druhů nevěry nejzávažnějším a nejtěžším hříchem:

[…] *ten, kdo odporuje víře, kterou přijal, hřeší závažněji proti víře než ten, kdo odporuje dosud nepřijaté víře: jako závažněji hřeší ten, kdo neplní, co slíbil, než když neplní, co nikdy neslíbil. A proto heretikové, kteří vyznávají víru v evangelium a přitom jí odporují,*

když ji porušují, hřeší ve své nevěře závažněji než židé, kteří víru v evangelium nikdy nepřijali. Avšak protože židé přijali její předobraz ve Starém zákoně, jejž svým špatným výkladem porušují, je též jejich nevěra těžším hříchem než nevěra pohanů, kteří žádným způsobem nepřijali víru v evangelium.[11]

Po sedmém článku, který na otázku, zda se má s nevěřícími veřejně disputovat, odpovídá více méně kladně, je zde osmý článek, pro nás velmi zajímavý, neboť se zabývá problémem, zda nevěřící mají být nuceni k víře. Při řešení tohoto problému se jako obvykle uplatňuje známý princip: *qui bene distinguit, bene docet* („kdo dobře rozlišuje, dobře učí"), tj. na základě předchozích článků se rozlišuje mezi nevěrou pohanů a židů, kde je odpověď na otázku v podstatě negativní, a nevěrou heretiků, kde je odpověď naopak kladná. Nechme však promluvit samotného sv. Tomáše, a to nejprve o pohanech a židech:

[…] *jsou někteří z nevěřících, kteří nikdy nepřijali víru, jako jsou pohané a židé. A takoví nikterak nemají být nuceni k víře, aby uvěřili, neboť věřit náleží vůli. Mají však být věřícími, je-li k tomu možnost, nuceni k tomu, aby víře nepřekáželi, buď rouháním či špatným přemlouváním, nebo také otevřeným pronásledováním. A proto křesťané často vedou válku proti nevěřícím, a to nikoliv, aby je nutili k víře (neboť, i kdyby je přemohli a drželi v zajetí, ponechali by na jejich svobodě, zda chtějí věřit), nýbrž kvůli tomu, aby je donutili nebránit víře v Krista.*[12]

Jak už bylo naznačeno, jiná situace je podle Akvinského v případě heretiků či odpadlíků:

Jsou však jiní nevěřící, kteří kdysi víru přijali a ji vyznávají, jako jsou heretici či jacíkoliv odpadlíci. A takoví mají být i tělesně donucováni, aby plnili, co přislíbili, a přidrželi se toho, co jednou přijali.[13]

Co je důvodem tohoto různého postupu? Sv. Tomáš na to odpovídá v rámci téhož osmého článku v odpovědi na třetí námitku:

[…] *jako slibovat je z vůle, plnit však z nutnosti, tak přijmout víru je z vůle, avšak přidržet se již přijaté víry je z nutnosti. A tak heretici mají být přinuceni, aby se přidrželi víry.*[14]

Stejný princip rozlišení mezi nevěrou pohanů a židů a nevěrou heretiků a apostatů se uplatňuje i v devátém článku, tentokrát v případě společenství s nevěřícími: zatímco vzhledem k pohanům a židům se toto společenství a stýkání se s nimi

dovoluje, a to zvláště těm, kteří jsou silní ve víře, vzhledem k heretikům a apostatům se ve shodě s tehdejší kanonickou praxí církve zapovídá.[15]

S tolerantnějším přístupem k nevěře pohanů a židů na základě výše uvedených důvodů se setkáváme v posledních dvou článcích desáté otázky: Tak jedenáctý článek na otázku, zda mají být trpěny obřady nevěřících – a nevěřícími se v tomto případě myslí jen pohané a židé –, odpovídá v podstatě kladně: trpěním obřadů židů se totiž nezamezuje dobru, „že od nepřátel máme svědectví o naší víře a jako v předobrazu se nám představuje, co věříme“;[16] trpěním obřadů pohanů se někdy brání většímu zlu pohoršení či rozbrojů.[17] Dvanáctý článek se ptá, zda děti židů a jiných nevěřících mají být křtěni proti vůli svých rodičů, a dává tentokrát zápornou odpověď, a to především kvůli tomu, že je proti přirozenému právu, aby se nějak nakládalo s dětmi proti vůli jejich rodičů.[18]

Shrneme-li si, co jsme až doposud probírali z desáté otázky *Secunda secundae*, můžeme říci, že podle sv. Tomáše se uplatňuje diferencovaný přístup k nevěře pohanů a židů na jedné straně a k nevěře heretiků a apostatů na straně druhé: v případě prvních se jedná o tolerantnější postup – dovoluje se společenství s nimi, tolerují se jejich obřady, jejich děti nemají být násilně křtěny, a zvláště nemají být nuceny k víře –, zatímco v případě druhých se postupuje mnohem přísněji – zakazuje se společenství s nimi, a především mají být i fyzicky přinuceni k víře. Důvod tohoto různého přístupu spočívá v tom, že přijetí víry je a musí být věcí zcela dobrovolnou, avšak přidržení se již přijaté víry už není libovolné, nýbrž nutné, jelikož musíme plnit to, co jsme slíbili.

Summa theologiae II-II^{ae}, q. 11: „O herezi“

Jak už bylo uvedeno, zabývá-li se desátá otázka *Secunda secundae* nevěrou obecně, je následná jedenáctá otázka věnována herezi: přecházíme tedy od obecného rodu nevěry k jednomu z jejích specifických druhů. Jakýmsi mostem mezi oběma otázkami je první článek jedenácté otázky, který řeší právě otázku, zda je hereze druhem nevěry.[19] Můžeme říci, že je určitým doplněním pátého článku desáté otázky, neboť upřesňuje, v čem spočívá rozdíl mezi nevěrou pohanů a židů a nevěrou heretiků. Rozlišuje se zde mezi Kristem, kterému věříme, a tím, co mu věříme (např. že je reálně přítomen v eucharistii): Kristus je tak prvním dobrem víry a má charakter posledního cíle, zatímco to, co mu věříme, je druhotným dobrem víry a má charakter prostředku k cíli. Nevěra pohanů a židů nechce věřit Kristu, a tak má zlou vůli vůči poslednímu cíli víry. Heretikové sice chtějí věřit Kristu, ale mají zlou vůli vzhledem k prostředkům k cíli víry, neboť nevolí to, co je jim skutečně

předkládáno Kristem, nýbrž to, co si sami usmyslí.[20] „A proto hereze je druhem nevěry týkající se těch, kdo vyznávají víru v Krista, avšak porušují jeho dogmata.“[21]

Druhý článek jedenácté otázky na předchozí článek navazuje, protože nese název: „Zda se hereze ve vlastním slova smyslu týká toho, co náleží víře“ (*Utrum haeresis sit proprie circa ea quae sunt fidei*). V řešení otázky se odpovídá kladně: ukazuje se, že mluvíme o herezi jen tehdy, jedná-li se o porušení víry, a to buď přímo o porušení některého článku víry, nebo nepřímo o vyznávání něčeho, co vede k porušení některého článku víry.[22] V odpovědi na třetí námitku se opět zdůrazňuje zatvrzelost jako nutný prvek hereze. Chybí-li tato zatvrzelost a „drzost“ a zastává-li někdo bludný názor „v dobré víře“ (*in bona fide*), např. některý církevní otec před definováním opačného učení jakožto nauky víry církevní autoritou, nelze mluvit o herezi v plném a pravém slova smyslu.[23] Toto i předchozí učení[24] Andělského učitele tedy jasně ukazuje, že specifická špatnost hereze spočívá ve zlé vůli.[25] Hereze není pouze omyl ve víře, ale jedině „*zatvrzelý* omyl ve víře“ (*error in fide pertinax*).[26]

Přeskočíme-li prozatím třetí článek o (ne)tolerování heretiků, tj. hlavní předmět naší úvahy, a přistoupíme-li ke čtvrtému a poslednímu článku jedenácté otázky, můžeme opět konstatovat jeho ideovou příbuznost s předchozím článkem, jelikož se zabývá problémem, zda mají být církví přijímáni ti, kdo se navracejí z hereze. Ze *sed contra* článku, jenž obsahuje citát z *Dekretálů* papeže Řehoře IX.,[27] je patrné, že těmito navracejícími se z hereze se míní ti, kdo po odpřisáhnutí hereze byli přistiženi, že do ní opět upadli. V těle článku se nejprve hovoří o lásce církve ke všem lidem včetně nepřátel a pronásledovatelů, která se prvotně týká spásy duše: „vzhledem k ní vracející se heretici, kdykoliv opět odpadli, jsou církví přijímáni na pokání, čímž se jim poskytuje cesta ke spáse.“[28] Totéž ovšem neplatí o druhotných, tj. časných dobrech lidí:

Je však jiné dobro, jehož si druhotně všímá láska, totiž časné dobro, jako je tělesný život, světský majetek, dobrá pověst a církevní či světská hodnost. Toto dobro jsme však povinni chtít druhým z lásky jen v zájmu věčné spásy jejich či jiných. A proto, pokud by některé z těchto dober, existující v jednom, mohlo překážet věčné spáse mnohých, není třeba, abychom mu z lásky chtěli toto dobro, nýbrž abychom spíše chtěli, aby ho postrádal, protože jak věčná spása má mít přednost před časným dobrem, tak dobro mnohých má přednost před dobrem jednoho. Kdyby však vracející se heretici byli vždy přijímáni a zachovávání při životě a jiných časných dobrech, mohlo by to být na újmu spásy jiných: jednak proto, že kdyby opět klesli, nakazili by jiné; jednak také proto, že kdyby vyvázli bez trestu, jiní by jistěji upadali do hereze […]. *A proto církev ty, kteří se poprvé navracejí z hereze, nejen*

přijímá na pokání, nýbrž je i zachovává při životě a někdy jim výjimečně vrací církevní hodnosti, jaké měli dříve, jestliže vidí, že jsou opravdu obráceni. A čteme, že se tak často stalo pro dobro pokoje. Když však ti, kdo byli přijati, znovu klesnou, zdá se to být znamením jejich nestálosti ve víře. A proto ti, kdo se znovu navracejí, jsou sice přijímáni na pokání, ne však, aby byli osvobozeni od rozsudku smrti.[29]

Ze čtvrtého článku jedenácté otázky ještě zasluhuje pozornost odpověď na druhou námitku, která se dovolávala známých Ježíšových slov apoštolu Petrovi, že máme hřešícímu bratrovi odpustit nejen „sedmkrát, ale třeba sedmdesát sedmkrát“ (Mt 18,22):[30]

[…] *Pán mluví k Petrovi o hříchu spáchaném proti němu, který se má vždy odpustit, aby navracející se bratr byl ušetřen. Nerozumí se to však o hříchu spáchaném proti bližnímu nebo proti Bohu, který „nemůže být odpuštěn podle naší libosti“, jak praví Jeroným, nýbrž podle způsobu stanoveného zákonem, aby to odpovídalo Boží úctě a prospěchu bližních.*[31]

Summa theologiae II-II^{ae}, q. 11, a. 3: „Zda heretici mají být tolerováni“

Cestu našeho uvažovaní, kterou jsme až doposud urazili, můžeme přirovnat k stále přesnějšímu zaostřování fotoaparátu. Konečně jsme tedy dospěli k zaměření na ústřední bod naší reflexe, kterým je již výše vzpomínaný třetí článek jedenácté otázky *Secunda secundae Teologické sumy*, uvozený otázkou: „Zda heretici mají být tolerováni.“[32] Obohaceni poznáním kontextu tohoto článku, přistupujeme nyní k němu samotnému.

Článek nejprve uvádí, jak je to obvyklé v *Teologické sumě*, tři argumenty pro opačné tvrzení, kterým je v tomto případě tvrzení, že heretici mají být tolerováni:

1. Praví totiž Apoštol [Pavel] *v 2Tim 2,*[24–26]*: „Služebník Boží má být přívětivý, v usvědčování odpůrců pravdy vlídný, aby jim Bůh dopřál, že se obrátí, poznají pravdu a dostanou se ze smyčky ďáblovy.“ Avšak nejsou-li heretici tolerováni, nýbrž vydáváni na smrt, odnímá se jim možnost pokání. A to se tedy zdá být proti apoštolovu příkazu.*

2. Mimo to, co je v církvi nutné, má se tolerovat. Avšak hereze jsou v církvi nutné: praví totiž Apoštol [Pavel] *v 1Kor 11,*[19]*: „Musí být bludy, aby se ukázalo, kdo z vás se osvědčí.“ Zdá se tedy, že heretici mají být tolerováni.*

3. Mimo to Pán rozkázal svým služebníkům, Mt 13,[30], *aby nechali růst koukol až do žní, kterými je konec věků, jak je tamtéž* [v. 39] *vyloženo. Ale podle výkladu svatých* [Otců][33] *se koukolem označují heretici. Tedy heretici mají být tolerováni.*

Úvodní (proti)argumenty *Sumy* se většinou dovolávají určitých autoritativních textů. Nejinak je tomu i v našem článku, kde není uváděna pouze „vnější a pravděpodobná autorita" (*auctoritas extranea et probabilis*) výroků filozofů či vyšší „vlastní a pravděpodobná autorita" (*auctoritas propria et probabilis*) tvrzení církevních otců, nýbrž nejvyšší „vlastní a nutná autorita" (*auctoritas propria et necessaria*) slov Písma svatého.[34] To samozřejmě činí tyto (proti)argumenty neobyčejně silné.

Podle sv. Tomáše je zde ovšem jiný text nejvyšší autority Písma svatého, který naopak podpírá opačnou sentenci, že heretici nemají být tolerováni. Jedná se o jedno místo listu sv. apoštola Pavla Titovi (3,10–11), které bylo ve středověku – již od 11. století a především ve 13. století – obecně vykládáno a používáno proti heretikům, neboť *Vulgata* přeložila originální řecký výraz tohoto textu: *haeretikon anthropon* jako: *haereticum hominem*:[35] Setkáváme se s ním v *sed contra* našeho článku:

Avšak proti je, co praví Apoštol [Pavel] *v Tit 3,*[10–11]*: „Heretika jednou nebo dvakrát napomeň a pak se ho zřekni; je jasné, že takový člověk je převrácený."*

Dostáváme se k jádru článku, tj. k tělu článku (*corpus articoli*), které chce být řešením (*determinatio*) problému, daného i zdánlivě protikladnými výroky Písma svatého na dané téma. Opět zde máme v *Sumě* tak časté rozlišení, totiž rozlišení mezi samotnou vinou heretika, jež je podle Akvinského velmi závažná a zasluhující nejvyšší trest, a heretika ve vztahu k církvi, která je milosrdná a hned neodsuzuje. Z autoritativních textů je použit znovu Tit 3,10–11 a nově výrok sv. Jeronýma, převzatý z Gratianova *Dekretu*:

Odpovídám: Musí se říci, že o hereticích je třeba uvážit dvojí: jedno vzhledem k nim samotným; druhé vzhledem k církvi. Vzhledem k nim samotným se jedná o hřích, pro který by zasloužili, aby byli nejenom exkomunikací odloučeni od církve, nýbrž také smrtí vyloučeni ze světa. Je totiž mnohem závažnější porušit víru, skrze niž je život duše, než padělat peníze, kterými se podporuje časný život. A proto, jestliže penězokazi nebo jiní zločinci jsou světskými knížaty po právu ihned vydáváni na smrt, tím spíše heretici, jakmile jsou usvědčeni z hereze, by mohli být nejen exkomunikováni, nýbrž i spravedlivě zabiti.[36]

Avšak ze strany církve je zde milosrdenství na obrácení bloudících. A proto neodsuzuje hned, ale „po prvním a druhém napomenutí", jak učí Apoštol [Pavel].[37] *Potom však, když*

se shledává, že [heretik] *je stále zatvrzelý, církev již nedoufá v jeho obrácení, v péči o spásu druhých jej exkomunikací odlučuje od sebe a následně jej odevzdává světskému soudu, aby byl smrtí odstraněn ze světa. Říká totiž Jeroným*[38] *a nachází se to v XXIV., otázce 3* [Gratianova *Dekretu*]:[39] *„Má se odříznout shnilé maso a má se vyhnat ze stájí prašivá ovce, aby se celý dům, množství, tělo a dobytek nezanítily, nenakazily, nehnily a nepošly. Arius v Alexandrii byl jednou jiskřičkou, ale poněvadž nebyl ihned potlačen, jeho plamen zpustošil celý svět.“*

Citát sv. Jeronýma velmi expresivním způsobem, který je vlastní tomuto velkému církevnímu Otci, ukazuje na ničivé důsledky hereze, pokud se jí ponechá volný průběh. Jako negativní příklad se zde uvádí arianismus, jehož rozšíření bylo opravdu nesmírné, a to především mezi východními biskupy. Jistě i tyto historické zkušenosti stojí v pozadí v ospravedlňování tvrdého postupu vůči heretikům u nemálo církevních otců a následně u samotného sv. Tomáše.

Na základě řešení problému, předloženého v těle článku, se přistupuje k odpovědi na úvodní námitky čili (proti)argumenty. Na první námitku, že heretici mají být tolerováni, aby se jim dala možnost pokání, se více méně odpovídá v souvislosti s hlavním rozlišením mezi vinou heretika a milosrdenstvím církve:

K prvnímu se tedy musí říci, že k oné vlídnosti náleží, aby [heretik] *byl napomenut poprvé a podruhé. Jestliže se však nechce vrátit, má být považován za převráceného, jak je to patrné z uvedené autority Apoštola* [Pavla].

Vidíme, že se zde sv. Tomáš snaží o určitou harmonizaci dvou výroků sv. Pavla: 2Tim 2,24–26, citovaného v prvním (proti)argumentu a ospravedlňujícího milosrdenství církve, a Tit 3,10–11, uváděného v *sed contra* a podporujícího přísnost vůči heretikům.

Na druhou námitku, že hereze v církvi musí být, aby se věřící osvědčili, se v podstatě reaguje tvrzením, že hereze není příčinou (*causa*), ale pouze příležitostí (*occasio*) dobra:

K druhému se musí říci, že užitek, který pochází z hereze, je mimo úmysl heretiků, když se totiž osvědčuje stálost věřících, jak praví Apoštol [Pavel]*, a abychom setřásli lenost a pečlivěji zkoumali svatá Písma, jak praví Augustin.*[40] *Avšak v jejich úmyslu* [heretiků] *je porušit víru, což je nanejvýš škodlivé. A proto se má více přihlížet k tomu, co je samo o sobě jejich úmyslem, aby byli vyloučeni, než k tomu, co je mimo jejich úmysl, aby byli snášeni.*

Na poslední námitku, že „koukol“ heretiků se podle Pánova příkazu má nechat růst až do konce věků, se odpovídá:

K třetímu se musí říci, že, jak máme v Dekretu [Gratianově]*, XXIV., otázce 3,*[41] *„něco jiného je exkomunikace a něco jiného vykořenění. Neboť se exkomunikuje kvůli tomu, jak praví Apoštol, «aby jeho duch byl zachráněn v den Páně».“*[42] *Jestliže pak bludaři jsou smrtí docela vykořeněni, není to také proti přikázání Páně, které se má rozumět pro ten případ, kdy koukol nelze vytrhat bez vytrhání pšenice, jak bylo řečeno výše,*[43] *když jsme pojednávali o nevěřících obecně.*

Jak je z této odpovědi patrné, uplatňuje se zde dvojí omezující výklad Pánova příkazu, aby se „koukol“ heretiků nechal růst až do konce věků: Nejprve se podle Gratianova *Dekretu*, který v tomto případě cituje papeže Urbana II.,[44] rozlišuje mezi exkomunikací a vykořeněním. První je podle 1Kor 5,5 určena ke spáse duše; druhé znamená vydání rameni světské moci k potrestání, tj. k usmrcení, a pouze na něj se vztahuje Pánův příkaz. Avšak i toto „vykořenění“ je možné a nepříčí se Pánovu příkazu, pokud vina heretika je zcela jasná a nehrozí nebezpečí, že bude odsouzen ten, kdo ve skutečnosti není „koukolem“, tj. heretikem, nýbrž „pšenicí“, tj. pravověrným věřícím. Řečeno souhrnně, Pánův příkaz o koukolu: „Nechte růst až do žní“ (Mt 13,30) se podle sv. Tomáše týká fyzického neusmrcování heretiků, a to jen tehdy, není-li úplně zjevné, že jimi opravdu jsou.

Toto Tomášovo řešení – poněkud kazuistické – není nové, nýbrž v určitém smyslu „tradiční“. Sv. Tomáš se v odpovědi na třetí námitku výslovně odvolává na své předchozí učení, přesněji na osmý článek předcházející otázky o (ne)nucení nevěřících k víře, kde jsou v tomto směru citována následující slova sv. Augustina:

Když se dostatečně ukazuje, že není takové obavy, tj. když je něčí provinění tak známo a všem se jeví tak trestuhodným, že buď nemá zcela žádné obhájce, nebo nemá takové obhájce, skrze něž by mohl nastat rozkol, ať nespí přísnost kázně.[45]

Sv. Augustin je přítomen nejenom v tomto článku *Sumy*, ale také často na jiných místech, takže můžeme konstatovat, že z církevních otců je jistě tím, kdo nejvíce stojí v základu Tomášovy nauky o (ne)tolerování heretiků a je jejím hlavním inspirátorem.[46]

Zhodnocení argumentace sv. Tomáše

Určitě není cílem našeho článku pouhé popsání učení sv. Tomáše Akvinského ohledně (ne)tolerance vůči heretikům, ale také a především jeho zhodnocení a případné poukázání na to, v čem je dobové a v čem zůstává stále platné.

Na první pohled se může zdát, že tato část nauky Andělského učitele je celá čistě historickou záležitostí. I když samozřejmě platí, že právě citovaný „článek“ *Sumy* „může být“ náležitě „zhodnocen, jen když máme na mysli jeho historické údobí“,[47] nemá zde všechno pouze dějinnou hodnotu. Určitě stále platným – a zároveň ukazujícím na přesnost a hloubku Tomášova myšlení – zůstává jeho rozbor povahy hereze, tj. toho, v čem spočívá a jak je špatná. Církev také dnes, stejně jako v době sv. Tomáše, trestá herezi exkomunikací,[48] což je jasným svědectvím toho, že si nepřestává být dobře vědoma závažnosti jejího provinění i jejích destruktivních účinků pro život celého společenství věřících.[49]

To, že hereze je špatná a církví trestaná exkomunikací, nečiní, myslím, větší problémy. To, v čem je Tomášovo učení naopak problematické, kontroverzní, a v čem vzbuzuje silný odpor značné části současných čtenářů – a co je jádrem problému naší reflexe –, je jeho rozhodné tvrzení, že heretici si zasluhují, aby byli smrtí odstraněni ze světa. Jak toto své tvrzení odůvodňuje? Pomineme-li odkazy na Písmo sv. a církevní otce, které mohou být různě vykládány a v nichž se především výslovně nehovoří o trestu smrti, je to především na základě analogie se zločinem padělání peněz: Ti, kdo padělají peníze, kterými se podporuje pouze pozemský život, jsou trestáni smrtí (zde si můžeme také všimnout, jak byly středověké tresty přísné, což bylo dáno celkovou kulturní úrovní té doby). O to více mají být trestáni usmrcením ti, kdo padělají víru, která je základem věčného života.

Důkaz na základě analogie je jistě možný, ale v tomto případě se nejedná o vpravdě dokazující užití (*usus vere demonstrativus*) analogie, nýbrž o její užití čistě dialektické (*usus mere dialecticus*), které má pouze pravděpodobnou důkaznou hodnotu.[50] I když se u padělání peněz a víry užívá stejný pojem „padělat“, není jeho význam vzhledem k penězům a vzhledem k víře jednoznačný, nýbrž skutečně analogický, podobný – to je ostatně patrné z různých účinků obojího „padělání“. Očekávali bychom, že také závěr bude analogický, totiž že fyzickému padělání peněz bude odpovídat trest fyzické smrti, zatímco s duchovním padělání víry bude korespondovat jen trest duchovní smrti skrze exkomunikaci. Přitom tento závěr je v obou případech jednoznačný: trest fyzické smrti. Není to nepodobné argumentaci některých teologů 13. století ohledně předávání dědičného hříchu plozením. Ti vycházeli z analogie mezi vrozenou nemocí vzhledem

k tělu a dědičným hříchem vzhledem k duši, tj. z toho, že dědičný hřích je jakousi vrozenou duchovní nemocí, a dospívali k závěru, že předává-li se vrozená tělesná nemoc plozením, děje se to stejným způsobem i při předávání dědičného hříchu jakožto vrozené duchovní nemoci.[51] Sv. Tomáš hodnotí tento argument jako nedostatečný.[52] Díváme-li se tudíž jen na to, co je obsaženo v příslušném článku *Sumy* o (ne)tolerování heretiků, musíme konstatovat, že „dokazování sv. Tomáše je málo uspokojivé".[53]

Jiné je však hodnocení Tomášovy argumentace, pokud nezůstáváme uzavřeni jen v úzkém rámci našeho článku *Sumy* a díváme se na věci šířeji: Co vlastně působilo, že padělání peněz a padělání víry čili hereze byly ve středověku trestány smrtí? Vždyť zde byly jiné skutky, které byly také zlé, s neblahými důsledky pro život časný a věčný, jako byla např. prostituce, které naopak trestány nebyly a byly církví i státní mocí tolerovány?[54] Andělský učitel na to odpovídá o něco výše, v traktátu o zákoně *Prima Secundae Teologické sumy*. Tam se v rámci druhého článku 96. otázky o moci lidského zákona řeší problém, „zda lidskému zákonu náleží potírat všechny neřesti" (*Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere*). Odpověď je, jak se dalo očekávat, negativní, neboť lidské zákony mají odpovídat podmínkám lidí, jejichž většina není dokonalá ve ctnosti.[55] Pak se dodává – a to je pro nás důležité –, že lidské zákony potírají jen nejhorší neřesti, kterých se může většina lidí varovat, „a zvláště ty, které jsou škodlivé pro druhé, bez jejichž zákazu lidská společnost nemůže být zachována, jako jsou lidským zákonem zakázány vraždy, krádeže a podobné věci".[56]

Na základě právě citovaných slov sv. Tomáše můžeme tedy říci, že padělání peněz a padělání víry neboli hereze byly stíhány nejvyšším trestem nejprve pro svůj sociální charakter, tj. že škodily druhým. V případě hereze jsme mohli vidět výše, jak Akvinský zdůrazňoval, že „dobro mnohých má přednost před dobrem jednoho".[57]

Pak tu máme další a rozhodující důvod, proč bylo obojí padělání trestáno smrtí: natolik škodilo druhým, že podrývalo samotné základy lidské společnosti, takže bez jeho zákazu a stíhání by tato společnost nemohla být zachována. Vzhledem k padělání peněz je tento důvod jasný a také dnes se postihuje zákonnými tresty, i když nikoliv nejvyšším trestem smrti. Jak je však tomu v případě hereze? U ní jistě platí, že podrývá základy nadpřirozené společnosti církve. Proto je i v současnosti, jak bylo řečeno výše, trestána exkomunikací. Proč však měla zasahovat státní moc a trestat heretiky také světskými, fyzickými tresty? Nabízí se odpověď, odpovídající tehdejšímu pojetí vztahu církve a státu, že státní moc zde vystupovala jako „světské rameno" (*bracchium saeculare*) církevní moci a odstraňovala ty, které církevní autorita označila jako škodlivé pro církevní společenství.

Můžeme se však ptát dále: Proč se státní moc tak angažovala v církevních záležitostech? Hlavní důvod, myslím, spočíval v tehdejším charakteru společnosti, označované jako „křesťanstvo“ (*christianitas*), tj. v tom, že celý kulturní život (v nejširším slova smyslu) té doby byl utvářen a proniknut náboženstvím, křesťanstvím, vírou. Hereze, která „padělala“ víru a přímo narušovala církevní společenství, tak nepřímo, ale velmi významně nahlodávala ideové základy státu a měla dalekosáhlé a výrazné důsledky pro život sociální, politický a ekonomický. Proto když státní moc zasahovala proti heretikům, jednala nejenom v zájmu církve, ale také ve svém vlastním zájmu: někdy dokonce tak, že zdánlivou starostí o církev zaštiťovala jen čistě své zájmy a kvůli nim zneužívala obvinění z hereze, jak tomu bylo např. při upálení sv. Jany z Arku. Ne nadarmo se v této souvislosti někdy hovoří o politizaci hereze a o „heretizaci“ politiky.[58]

Právě uvedenou interpretaci našeho článku *Sumy* o (ne)tolerování heretiků na základě přihlédnutí k jiným textům *Sumy* a k dobové situaci potvrzuje i jeho výklad některými známými komentátory sv. Tomáše. V tomto ohledu můžeme např. uvést velkého tomistu Dominga Báñeze (1528–1604),[59] významného představitele salamanské teologicko-právní školy.[60] Ve svém komentáři k *Secunda secundae Teologické sumy*, věnovaném španělskému králi Filipu II., který vyšel poprvé v Salamance v roce 1584, komentuje také třetí a čtvrtý článek jedenácté otázky.[61] Zde připomíná, že dříve byli heretici trestáni posláním do vyhnanství či peněžními pokutami, ale nakonec se dospělo k nejvyššímu trestu smrti.[62] Pak dodává: „Král je však trestá jako nejodbojnější nepřátele proti míru království, které bez náboženské jednoty nemůže být zachováno […].“[63] A poté, co připomenul, že i pohanské národy trestaly ničitele svého náboženství, uzavírá: „Jestliže totiž naši heretici jsou ničitelé náboženské jednoty a světského státu, jsou po právu trestáni ve všech dobrech.“[64]

S reformací započal proces koroze *christianitas*, který byl zpečetěn tzv. Velkou francouzskou revolucí (ponecháváme stranou diskuzi, zda tomu bylo dobře, či nikoliv). V moderní době tedy nedochází k tomu, že by státní moc trestala herezi svými tresty, a ponechává církvi, aby ji postihovala svými tresty. Nemůžeme však nevidět, že i nyní dochází k zákonnému trestání toho, v čem stát vidí podkopávání svého ideového základu. A nemusíme v této souvislosti hned myslet na totalitní režimy 20. století: stačí, když si např. uvědomíme, že i současná legislativa České republiky postihuje tresty šíření nacistické či komunistické propagandy, protože v tom spatřuje narušování základů demokracie. Samozřejmě je netrestá smrtí, ale přiměřenými tresty: stejně jako za padělání peněz neuděluje nejvyšší trest.

Závěr

Nadešel čas přistoupit k závěrečnému shrnutí: Podle sv. Tomáše Akvinského je hereze zatvrzelý omyl ve víře, a jakožto specifický druh rodu nevěry je závažnějším proviněním než její zbývající druhy, totiž nevěra pohanů a nevěra židů, neboť odporuje již přijaté víře. Protože přijetí víry je zcela dobrovolnou záležitostí, ale přidržení se již přijaté víry něčím nutným, nemají být pohané a židé nuceni k víře, zatímco heretici ano. Hřích hereze si zasluhuje nejenom duchovní trest exkomunikace, ale také fyzický trest smrti, protože porušením víry uvádí do nebezpečí věčnou spásu mnohých a podrývá ideové základy společnosti. Milosrdenství církve však neodsuzuje heretiky hned, ale až po prvním a druhém napomenutí. Pokud jsou heretici zatvrzelí či opět upadnou do hereze, jsou církví přijímáni na pokání, ale nejsou osvobozeni od rozsudku smrti.

Z této nauky Andělského učitele zůstává stále platná charakteristika a hodnocení hereze. Církev též nepřestává trestat herezi exkomunikací. Kontroverzním a dobovým prvkem této nauky, odpovídajícím tehdejší společenské situaci *christianitas*, je tvrzení o trestání heretiků fyzickým usmrcením, i když také v současnosti stát postihuje přiměřenými tresty ty, kdo podrývají jeho ideové základy.

Na úplný závěr je vhodné připomenout, že církev nehodnotí skutečnost toho, že v moderní době stát nepostihuje heretiky svými tresty, jako nutné zlo a jako ztrátu svého vlivu na státní moc, nýbrž jako hodnotu, kterou je třeba zachovávat. Deklarace II. vatikánského koncilu o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* učí: „náboženská svoboda, kterou lidé požadují k plnění své povinnosti uctívat Boha, znamená svobodu od nátlaku v občanské společnosti“.[65] Zdá se, že toto učení je v přímém rozporu s naukou sv. Tomáše, kterou jsme se pokusili vyložit v tomto článku. Avšak jeden dobrý znalec sv. Tomáše mistrně ukázal a dokázal, že „principy, které jsou v základu nauky vyložené v *Dignitatis humanae*, jsou dobře přítomny v teologii sv. Tomáše“.[66] Jednou věcí jsou totiž základní principy Tomášova učení, které jsou stále platné a intelektuálně plodné – encyklika bl. Jana Pavla II. *Fides et ratio* mluví v této souvislosti o „trvalé novosti myšlení sv. Tomáše Akvinského“[67] – a jinou skutečností jsou závěry, které z těchto principů vyvozujeme, a jejich aplikace na konkrétní případy, jež kvůli nahodilým historickým situacím mohou být různé a měnit se.[68]

POZNÁMKY:

1/ O tomto doktrinálním ospravedlnění inkvizice dominikánským řádem pojednává z historického hlediska také Christine Caldwell Ames: *Righteous Persecution: Inquisition, Dominicans and Christianity in the Middle Ages*. Philadelphia, University of Pensylvania Press 2009 (The Middle Ages Series).

2/ Z bohaté literatury o *Teologické sumě* odkazujeme především na dílo Jean-Pierre Torrella: *La „Somme de théologie“ de saint Thomas d'Aquin*. Paris, Cerf 1998 (Classiques du christianisme). Dále uvádíme *Teologickou sumu* pod zkratkou *S. theol.*

3/ Srov. *S. theol.* I^{a}, q. 2, *prologus*.

4/ V době sv. Tomáše se ještě nerozlišovalo mezi dogmatickou a morální teologií, neboť toto rozlišení pochází až ze 17. století: druhá část *Teologické sumy* tedy pojednává o otázkách, které budou až později náplní morální teologie jako samostatné teologické disciplíny.

5/ Srov. *S. theol.* II-II^{ae}, q. 1, *prologus*.

6/ Srov. *S. theol.* II-II^{ae}, q. 5, a. 3, co.

7/ Tamtéž.

8/ Je třeba doplnit, že sv. Tomáš tyto rozlišující termíny – *fides qua* a *fides quae* – přímo neužívá, avšak učí o tom, co je jejich obsahem.

9/ *S. theol.* II-II^{ae}, q. 6, a. 1, co. Z dalších Tomášových textů na toto téma srov. především *Super De Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4: ed. Pierre-M. Gils. Roma–Paris, Commissio Leonina–Cerf 1992 (Sancti Thomae Aquinati opera omnia, 50), s. 109.

10/ Srov. *S. theol.* II-II^{ae}, q. 10, a. 5, co.

11/ Tamtéž, a. 6, co.

12/ Tamtéž, a. 8, co.

13/ Tamtéž.

14/ Tamtéž, a. 8, ad 3. V případě křtu malých dětí se toto slibování děje také z vůle: samozřejmě se neděje a nemůže dít z vůle samotného dítěte, nýbrž z vůle církve, tj. z vůle celého společenství věřících. Tak to sv. Tomáš vysvětluje v rámci traktátu o svátosti křtu: srov. *S. theol.* III^{ae}, q. 68, a. 9, ad 1 a ad 2.

15/ Srov. *S. theol.* II-II^{ae}, q. 10, a. 9, co.

16/ Tamtéž, q. 10, a. 11, co.

17/ Srov. tamtéž.

18/ Srov. tamtéž, q. 10, a. 12, co. V podstatě tutéž odpověď můžeme nalézt níže v rámci traktátu o svátosti křtu: srov. *S. theol.* III^{ae}, q. 68, a. 10.

19/ Srov. hluboký výklad tohoto článku Sumy od Ceslase Spicqa: „La malice propre du péché d'hérésie“. IN: *Divus Thomas* (Piacenza) 32, 1929, s. 143–159.

20/ Srov. *S. theol.* II-II^{ae}, q. 11, a. 1, co.

21/ Tamtéž.

22/ Srov. tamtéž, q. 11, a. 2, co.

23/ Srov. tamtéž, q. 11, a. 2, ad 3.

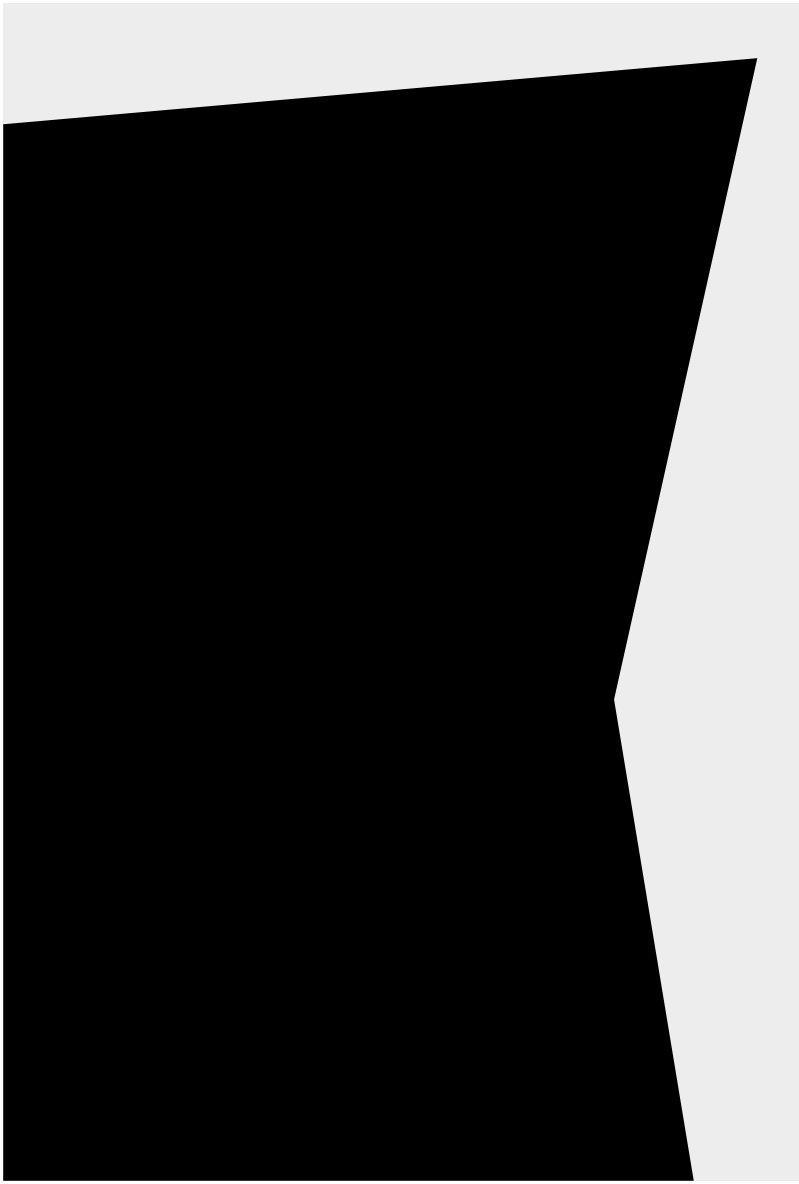
24/ Srov. tamtéž, q. 10, a. 6, co.

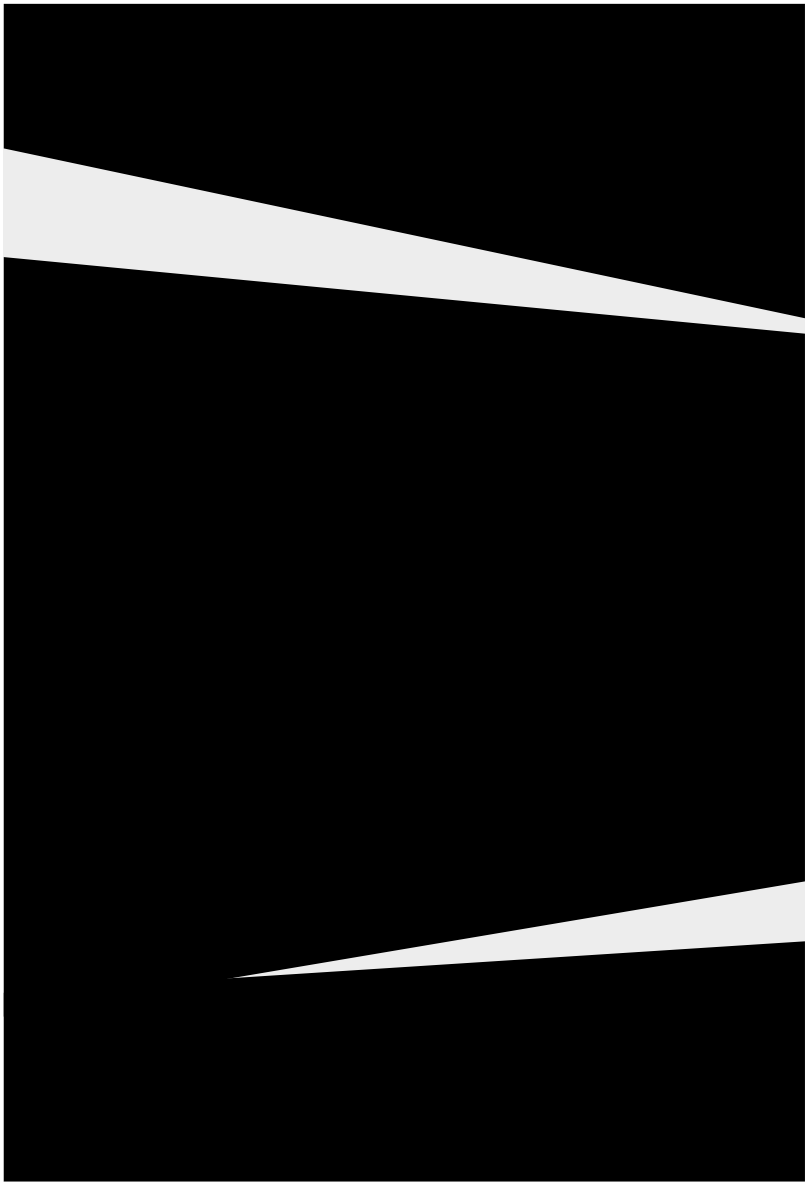
25/ Srov. Spicqa: op. cit., s. 159 „[…] hereze nabývá své zvláštní zloby na základě zlé vůle, neboť se kvůli nedovolenému přilnutí k vlastním myšlenkám a proti Božímu svědectví drží nepravdivého názoru v záležitostech víry.“

26/ Srov. Marie-Michel Labourdette: *Cours de théologie morale: La foi (Secunda-Secundae, Quest. 1–16)*. Toulouse [b. n.] 1959–1960 [cyklostyl], s. 255–257.
27/ Srov. *Decretalia Gregorii IX*, lib. V, tit. VII, cap. 9 *Ad abolendam*. IN: *Corpus Iuris Canonici* (2. ed.; edd. Emil Ludwig Richter – Emil Friedberg). Lipsiae, Tauchnitz 1922 (zkracujeme *RF*), vol. II, s. 781. Cit. IN: *S. theol.* II-II^{ae}, q. 11, a. 4, s. c.
28/ *S. theol.* II-II^{ae}, q. 11, a. 4, co.
29/ Tamtéž.
30/ Srov. *S. theol.* II-II^{ae}, q. 11, a. 4, arg. 2.
31/ Tamtéž, q. 11, a. 4, ad 2.
32/ Srov. výklad tohoto článku *Sumy* (a také *S. theol.* II-II^{ae}, q. 10, a. 8) od Alain-Marie de Lassus: „La position de saint Thomas d'Aquin sur la répresion de l'hérésie". IN: *Alethheia* 1999, n. 15, s. 115–130.
33/ Srov. sv. Jan Zlatoústý: *In Matth.*, hom. XLVI: *PG* 58, sl. 475.
34/ Srov. *S. theol.* I^{a}, q. 1, a. 8, ad 2.
35/ Srov. Caldwell Ames: op. cit., s. 200–202.
36/ Stejné přirovnání používá i papež Inocenc IV. ve své bule *Ad exstirpanda* (1252), když obhajuje užívání tortury při vyšetřování heretiků. Srov. Caldwell Ames: op. cit., s. 201.
37/ Srov. Tit 3,10.
38/ Srov. *In Gal.*, lib. III, super V, 9: *PL* 26, sl. 430.
39/ Srov. Gratianus: *Decretum*, P. II, causa XXIV, q. 3, can. 16 *Resecandae*. IN: *RF*, vol. I, s. 995.
40/ Srov. *De Genesi contra Manich.*, lib. I, cap. 1: *PL* 34, sl. 173.
41/ Gratianus: *Decretum*, P. II, causa XXIV, q. 3, can. 37 *Notandum*. IN: *RF*, vol. I, s. 1000.
42/ 1Kor 5,5.
43/ Srov. *S. theol.* II-II^{ae}, q. 10, a. 8, ad 1.
44/ Srov. Henri Maisonneuve: *Études sur les origines de l'Inquisition*. Paris, Vrin 1960 (L'Église et l'État au Moyen Age, 7), s. 365.
45/ *Contra epistolam Parmeniani*, lib. III, cap. 2: *PL* 43, sl. 92. Cit. in: *S. theol.* II-II^{ae}, q. 10, a. 8, ad 1. Tamtéž: *PL* 43, sl. 93–95, sv. Augustin uvádí, že v případě velkého rozšíření hereze, kdy heretici nemohou být odstraněni bez nebezpečí vykořenění dobrých věřících a bez jejich znepokojení, mají být heretici bezpochyby tolerováni. Když však nehrozí nebezpečí, že bude vykořeněna pšenice, mají být heretici odstraňováni.
46/ Srov. A.-M. de Lassus: op. cit., s. 123–126.
47/ Thomas Gilby (ed.): *St. Thomas Aquinas: Summa theologiae*. Vol. 32: *Consequences of Faith (2a2ae. 8-16)*. London–New York, Eyre & Spottiswoode – McGraw-Hill 1975, s. 89, pozn. a): „This article can be appreciated only when its historical period is kept in mind."
48/ Srov. *Codex iuris canonici*, can. 1364 § 1. IN: *Acta Apostolicae Sedis* (zkracujeme *AAS*), 75, 1983, pars II, s. 237.
49/ Srov. Giovanni Cavalcoli: *La questione dell'eresia oggi*. Roma, Vivere In 2008 (Intellectus fidei, 15).

50/ Srov. Santiago Ramírez: *De analogia*. Ed. Victorino Rodríguez. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto de filosofía „Luis Vives“ 1970 (Edición de las Obras completas de Santiago Ramírez, O. P., tom. II), s. 18–23.
51/ Srov. tamtéž, s. 19.
52/ Srov. *S. theol.* I-II^{ae}, q. 81, a. 1, co.
53/ Maisonneuve: op. cit., s. 364: „La demonstration de saint Thomas n'est guère satisfaisante.“
54/ Srov. sv. Augustin: *De ordine*, cap. 4: *PL* 32, sl. 1000. Cit. IN: *S. theol.* II-II^{ae}, q. 10, a. 11, co: „Odstraň nevěstky z věcí lidských a vše rozbouříš chlípnostmi.“
55/ Srov. *S. theol.* I-II^{ae}, q. 96, a. 2, co.
56/ Tamtéž.
57/ *S. theol.* II-II^{ae}, q. 11, a. 4, co.
58/ Srov. např. Emilio Mitre Fernández: *Iglesia, herejía y vida política en la Europa medieval*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 2007 (Estudios y ensayos, 96).
59/ O Domingu Báñezovi srov. především José Ángel García Cuadrado: *Domingo Báñez (1528–1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*. Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra 1999 (Cuadernos de Anuario filosófico: Serie de Filosofía Española, 13).
60/ O salamanské škole srov. zvláště Juan Belda Plans: *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 2000 (BAC Maior, 63).
61/ Srov. *Scholastica Commentaria in Secundam Secundae Angelici Doctoris S. Thomae, quibus, quae ad Fidem, Spem et Charitatem spectant, clarissime explicantur*. Duaci, ex Typographia Petri Borremans 1615, s. 278–283.
62/ Srov. tamtéž, s. 279.
63/ Tamtéž.
64/ Tamtéž. Srov. také Ignacio Jericó Bermejo: *Domingo Báñez: Teología de la infidelidad en paganos y herejes (1584)*. Madrid, Revista Augustiniana 2000 (Pensamiento, 5).
65/ Deklarace *Dignitatis humanae* (7. 12. 1965), č. 1. IN: *AAS*, 58, 1966, s. 930.
66/ Joseph d'Amécourt: „Religion et droit naturel chez saint Thomas d'Aqun: Conséquences pour la législation civile de la religion et du culte“. IN. *Revue thomiste* 110, 2010, s. 139–188 (zde s. 183). Srov. také John F. X. Knasas: *Thomism and Tolerance*. Scranton–London, University of Scranton Press 2011, kde se ukazuje, jak tomistická filozofie, zvláště její ústřední pojem jsoucna, je vynikajícím teoretickým základem tolerance.
67/ Jedná se o nadpis jedné části IV. kapitoly encykliky *Fides et ratio* (14. 9. 1998). IN: *AAS*, 91, 1999, s. 38 (čes. překl.: Josef Koláček a Marie Kyralová. Praha, Zvon 1999, s. 46): „Perennis Sancti Thomae Aquinatis sententiarum novitas.“
68/ Srov. d'Amécourt: op. cit., s. 185.

PhDr. Štěpán M. Filip OP, Th.D. (* 1963) vstoupil po vystudování archivnictví na filozofické fakultě brněnské univerzity tajně do české provincie dominikánského řádu, v níž v roce 1992 složil již veřejně své slavné sliby a v roce 1995 byl vysvěcen na kněze. Po postgraduálních teologických studiích na dominikánském studiu v Bologni a na Angelicu v Římě působí nyní jako odborný asistent na teologické fakultě v Olomouci. Tématem jeho doktorské teze je podstata oběti mše sv. podle sv. Tomáše Akvinského – *„Imago repræsentativa passionis Christi". L´essenza del sacrificio della Messa nella sua parte formale secondo San Tommaso d'Aquino* (Roma 2007). Je autorem řady odborných článků.





Karel Šprunk

Jak vidět inkvizici

1. Inkvizici lze zkoumat a posuzovat na různých rovinách. První je rovina historických faktů. Jde o objektivní poznání vzniku inkvizice, její praxe, vztahů mezi církevními autoritami a světskou mocí apod. Poznání historické skutečnosti je nejen základem dalšího hodnocení, ale ukazuje také historické nepřesnosti v obraze inkvizice, s nímž se setkáváme v mysli mnoha lidí.

Na druhé rovině hodnotíme inkvizici z hlediska obecných principů víry a mravnosti. Nazíráme zde věci čistě objektivně, takové, jaké jsou samy o sobě. Posuzujeme je ve světle našeho dnešního poznání požadavků mravnosti a evangelia.

Na třetí rovině hodnotíme skutečnost inkvizice ze strany lidského subjektu a konkrétních historických podmínek, v nichž se aktéři inkvizice nacházeli. Vycházíme z faktu, že lidské mravní vědomí, lidské poznání mravních zákonů, je svou povahou postupné, že se vyvíjí.

Lze připojit ještě čtvrtou rovinu, kde se inkvizice s jejími chybami klade do vztahu se svatostí církve a s Boží prozřetelností: Je-li církevní inkvizice velikým pohoršením, jak se slučuje se svatostí církve? Proč asi Bůh takové pohoršení připustil?

Tato práce se pohybuje převážně na druhé a třetí ze čtyř uvedených rovin. Chceme obecně a objektivně ukázat principy, na nichž se inkvizice zakládala. Východiskem a předpokladem je historické poznání dějin inkvizice. Zároveň se ukáže rozdíl mezi církevní inkvizicí a tím, co dnes mnozí nazývají „moderní inkvizicí", jež se ovšem nenachází na půdě církve, ale v oblasti časné moci.[1]

2. Problém inkvizice je – věcně – problémem autority. Autorita je morální moc (právo) přikazovat, co je třeba konat pro společné dobro společnosti. Je třeba rozlišovat autoritu a moc. Moc je síla, jíž lze druhého přinutit k poslušnosti. Autorita je právo řídit a přikazovat a být poslouchán. Moc bez autority je tyranie. Ale autorita vyžaduje moc.

Autorita není protikladem svobody. Autorita a svoboda spolu souvisí: autorita jedněch je pro svobodu druhých. Cílem autority státu a jeho zákonů je zabezpečovat občanům svobodu a jejich práva (práva lidská a občanská). Cílem autority církve je osvobodit každého v pravdě, vysvobodit ho ze služebnosti hříchu a uvést ho do svobody dětí Božích.

Autorita se odlišuje nejen podle společného dobra, k němuž se vztahuje, ale také svým původem. V řádu časném neboli pozemském autorita „přichází zdola". V demokratické společnosti je jejím bezprostředním nositelem lid, který ji pak přenáší na své vládce. Ale nejvyšší příčinou autority politické společnosti je Bůh jakožto příčina lidské přirozenosti (z níž nutně vyplývá život ve společnosti, který vyžaduje autoritu). – V řádu duchovním, v církvi, autorita „sestupuje shora". Bůh je nejen jejím základem, ale první Příčina sama uděluje autoritu těm, kteří jsou – na základě svěcení – nástupci apoštolů. Mají podíl na autoritě Krista, bohočlověka, který je Hlavou církve.

V církvi lze rozlišovat dvojí autoritu: Předně autoritu učící, která předkládá, co je zjevenou Boží pravdou, a ukazuje Boží vůli týkající se našeho jednání. Druhá autorita církve je autorita donucovací, která uděluje různé sankce za provinění proti víře nebo proti církevním zákonům. Jsou to sankce jednak duchovní, jako exkomunikace,[2] ale církev má právo užívat také sankcí čistě časných, tj. pozemských. Tyto sankce vlastně patří do oblasti časné, ale duchovní moc může žádat politickou moc o jejich službu ve jménu duchovních cílů a hodnot, jak to bylo normální ve středověkém křesťanstvu.

Z rozdílnosti duchovní autority církve a časné autority státu vyplývá rozdíl v jejich vztahu k pravdě. Vlastní oblastí státu je časné, pozemské dobro občanů. Stát není kompetentní k tomu, aby rozhodoval o pravdivosti nějaké filozofie nebo ideologie ani o základních principech mravního života, ani nesmí od občanů vyžadovat nějaké ideové postoje. Vyžaduje od nich pouze, aby uznávali a zachovávali určité principy, na nichž závisí jejich svobodný život a občanský mír. Ale to nejsou principy teoretické, nýbrž principy jednání: práva a svobody lidské osoby, politická práva a svobody, sociální práva a sociální svobody, vláda lidu, skrze lid a pro lid atd. Stát má povinnost nad těmito zásadami bdít a eventuálně je bránit, když jsou ohroženy, protože na nich závisí realizace společného dobra politické společnosti. Je však otázka, jakými způsoby to má činit. – Vlastní oblastí církve je vnitřní život duší v jejich vztahu k Bohu. K tomu podstatně patří, aby se svobodně otevřely Boží pravdě a Božím darům. V tom je společné dobro církve. Proto je úkolem církve „učit všechny národy", předkládat a opatrovat zjevenou pravdu a eventuálně ji bránit, když je ohrožena. I zde však je otázka, jakými prostředky to má činit.

3. Inkvizice je církevní instituce, jejímž vlastním záměrem je obrana víry a cílem odstranění hereze. Tento záměr a tento cíl byly nepochybně dobré. Ale ustanovení inkvizice se zakládá na velmi vážném omylu. Záleží v tom, že tato instituce kladla v duchovní oblasti na první místo užívání represivních a silových prostředků.[3] Ty

jsou vlastní pozemské politické společnosti a občasné moci. Církev jich mohla užívat ve službě duchovním cílům, avšak toto užívání se má dít v duchu evangelia a v souladu s uvážlivou moudrostí duchovní vlády církve. V případě inkvizice tomu tak nebylo.

Pokud jde o duch evangelia, mohou nás vést slova samého Pána. U sv. Lukáše (22,38) čteme: „Oni řekli: Pane, tu jsou dva meče. Na to jim řekl: To stačí." Tedy církev má dva meče. – Druhý meč, meč donucení, vytasil sv. Petr při Ježíšově zatčení a uťal pravé ucho jednoho velekněžova sluhy. (Jan 18,10) A co mu řekl Ježíš? „Vrať svůj meč na jeho místo, všichni, kdo se chápou meče, mečem zajdou." (Mt 26,52) Duchovní moc má dva meče. Ale když užívá druhého meče (zvláště když užívá časné síly), má ho hned vrátit do pochvy. Tohoto meče je třeba užívat jen *příležitostně* a co možná nejméně a co nejmírněji.

Užívání násilných prostředků také ničí normální podmínky, které jsou nutné pro dosažení prvního cíle církve, tj. uzdravení heretiků a obrácení nekřesťanů. Ve vztahu k takovému cíli nemají tyto prostředky samy o sobě žádnou účinnost, nejsou mu vůbec úměrné.

Sama inkvizice nebyla schopna dosáhnout svého cíle (odstranění hereze), leda by heretiky masově vypudila (to nebylo nikdy jisté), nebo by je vyhladila pomocí nějaké křížové výpravy (ta nemohla být častá). Chtěla-li být spravedlivá, musela být neúprosná. A tak jí chyběl absolutně první požadavek, který odpovídá očekávání lidí (a požaduje ho sám Kristus), aby se v jednání církve vždy projevovala Boží dobrota a bratrská láska.

Můžeme tedy říci, že inkvizice SAMA O SOBĚ byla zlem poskvrňujícím lidské dějiny a velkou pohanou církve.

Inkvizici je však třeba hodnotit nejen objektivně, ale také ve vztahu k lidskému SUBJEKTU, k těm, kteří tuto instituci ustavili a udržovali v existenci. Zde se ptáme, zda vážná chyba, k níž zde objektivně došlo institucionalizováním časných silových prostředků, se má také pokládat za subjektivní vinu příslušných služebníků církve, za jejich hřích vůči Bohu. Domníváme se, že takové hodnocení by bylo absurdní a nespravedlivé. Jsme přesvědčeni, že onu vážnou chybu a důvody, pro něž to byla chyba, prostě neviděli.

Předně proto, že neměli historickou zkušenost, která nás vede k tomu, abychom inkvizici viděli jinak než středověcí lidé. Jinými slovy proto, že i papežové a ostatní služebníci církve byli lidmi své doby. Patřili do svého času, pokud jde o ideje, které byly obecně přijímány a jimž se důvěřovalo, aniž byly blíže zkoumány. V očích středověkých lidí nebylo nic přirozenějšího než užívání síly.

Kromě toho se církev ve středověku nacházela ve velmi obtížné, ba tragické situaci. Bojovala proti světské moci, proti vnitřním zmatkům a proti herezi, která

ohrožovala křesťanstvo. Církevní činitelé viděli pouze, že první záměr inkvizice (obrana víry) je dobrý a že je dobrý i její cíl (odstranění hereze). Ostatní pro ně nebylo důležité.

4. Hodnotili jsme inkvizici jako takovou, jako instituci. Nyní je třeba uvažovat konkrétně o její praxi. Po této stránce jsou pro nás samy o sobě nepřijatelné dvě věci: První je zanechávání odsouzeného světské moci. Inkvizitoři rozhodovali o vině nepřátel víry, ale neodsuzovali je k smrti, protože se řídili zásadou, že církvi není dovoleno prolévat krev. Ale zanechávali viníky světské moci, jíž není zakázáno prolévat krev a vydávat viníky na smrt (na hranici). Tak byli odsouzení popravováni, ale teologové činili zadost své dvojí povinnosti inkvizitorů a služebníků církve.

Druhou věcí bylo běžné užívání mučení jako prostředku k získávání přiznání, na základě jehož platnosti se pak inkvizitoři rozhodovali, jak dále postupovat vůči samému viníkovi nebo vůči těm, které udal.

Posuzujeme-li tyto věci, jak jsou samy o sobě (po stránce objektivní), jde v obou případech o vážné mravní chyby.

Mučení a uplatňování přiznání získaných mučením jsou samy o sobě velkou chybou proti spravedlnosti.

Zanechávání viníka světské moci lze označit jako pokrytectví (legální fikci). K smrti sice odsuzovala světská moc, ale plnou odpovědnost za trest smrti, k němuž vedl rozsudek inkvizice, nesli teologové. Oni byli vlastními soudci, oni vedli vyšetřování a vynášeli rozsudek hereze nebo čarodějnictví, světská moc byla ve skutečnosti jen nástrojem. Inkvizice sice prosila světské vládce, aby ušetřili viníka tělesného trestu a smrti, ale kdyby vládce skutečně odmítl heretika upálit, byl by sám exkomunikován.

Tento postup inkvizitorů byl mimoto vážným proviněním proti církvi: Protože inkvizice byla tribunálem církve, akt tribunálu byl pokládán za akt „církve". Jestliže odpovědnost za prolití krve fakticky připadala inkvizici, pak tato odpovědnost připadala také církvi. Když tedy inkvizitoři vydávali heretika světské moci, aby ho poslala na smrt, pak se objektivně dopouštěli zrady na duchu církve, které chtěli sloužit.

Posoudit jednání inkvizitorů ne už objektivně, ale z hlediska lidského subjektu, není snadné. Zpravidla se soudí, že v obou případech (vydávání viníka světské moci a mučení) se mužové církve dopouštěli vážné mravní chyby a hřešili proti Bohu. Ale tento negativní soud není zřejmý. Vychází totiž z historické zkušenosti dnešní doby a nepřihlíží k situaci, v níž žili inkvizitoři.

Pokud jde o vydávání viníka světské moci, v optice vlastní středověku náleželo světskému řádu, obci v její vlastní sféře, aby prolévala krev heretiků, kteří

ohrožovali její společné dobro. Soudci inkvizice patřili do zcela jiné sféry, do sféry církve, jíž nebylo dovoleno prolévat krev. Když pronesli rozsudek, splnili svůj úkol ve své vlastní oblasti a ostatní se jich netýkalo, odsuzování na smrt prostě neviděli. Abstraktní demarkační čáru mezi „prohlásit heretikem" a „poslat na hranici" pokládali za zeď, která skutečně odděluje. Myšlenka, že jejich postup je pokrytectví a že zrazují duch církve, jim nepřišla na mysl.

Pokud jde o mučení, soudcové inkvizice byli přesvědčeni, že mohou a mají povinnost odstranit překážky, které zatvrzelému viníkovi brání vyjevit pravdu: strach z trestu, zvrácenou vůli, oddanost sektě a strach, že jí uškodí, nemluvě o vlivu zlého ducha. Soudcové s takovým chápáním věcí stěží mohli vidět, že svým počínáním nejen projevují chladnou krutost, ale také působí násilí posvátné sféře člověka, jeho důstojnosti a vnitřnímu životu, jež vyžadují absolutní úctu.

Toto posouzení jednání inkvizitorů tedy vychází ze skutečnosti, že i oni byli lidé své doby, kteří neviděli to, co vidí lidé dnešní doby, sdíleli názory obecně přijímané v jejich době, jež nikdo nezpochybňoval. Svědčí o tom i to, že někteří z inkvizitorů jsou světci, například papež Pius V. (1502–1572) nebo patron inkvizitorů Petr Veronský (1205–1252).[4] – Situace inkvizitorů se po této stránce (vliv obecně přijímaných názorů) liší od situace různých konfidentů a soudců pracujících v zájmu totalitních režimů. Ti se obvykle také vymlouvají, že plnili rozkazy vyšších instancí a že „taková byla doba". Avšak zatímco ve středověku byl názor na heretiky jako rušitele obecného dobra a na mučení obecně přijímaný, v naší moderní civilizací se mučení oficiálně odsuzuje, ale stále se praktikuje, ovšem se špatným svědomím a skrytě v rámci státní policie nebo paralelních policií či tajných služeb.

Tak je snad patrné, že inkviziční soudcové, kteří užívali mučení a vydávali viníka světské moci, jež ho upálila na hranici, *mohli* to, co je samo o sobě vážnou chybou, konat subjektivně bez viny. Tím se nevylučuje, že někteří to konali neradi, ale někteří třeba se zalíbením a s krutostí.

5. V 15. století byla zřízena inkvizice ve Španělku a trvala zde až do roku 1820. Vyznačovala se nejen tvrdostí, ale také tím, že se v ní silně mísil prvek politický s prvkem náboženským. Politické ambice, intriky a divokosti byly úzce spojeny s temnou náboženskou horlivostí, která byla jejich nástrojem. K porozumění španělské inkvizici je třeba vyzdvihnout dvě ideje, které se v té době zvlášť silně projevovaly a ovládaly všechny lidi (pronásledovatele i pronásledované).

První je idea, že jednota politické společnosti, časné obce, má být absolutní, totiž jednota jak co do vztahu každého člověka k Bohu, tak co do oddanosti politickému řádu. Jednota v oblasti časné tedy předpokládá jednotu náboženské víry.

A tak být Španělem nutně znamenalo být katolíkem. A povinností španělských králů bylo prosazovat u poddaných všemi prostředky katolickou víru.

Tato idea byla sama o sobě mylná, protože jednota politické společnosti je jednota v různosti. Mezi národy země existují různá pojetí života a různé náboženské představy, tato různost je tedy fakt, který Bůh připouští (vzhledem k lidské svobodě, ale zároveň dává své církvi úkol, aby všude šířila Boží pravdu). A co platí pro svět, platí také pro každou zemi. Bůh dal zemi všem lidem a každý má základní právo na existenci kdekoli na světě. A v každé zemi je společným dobrem služba lidskému životu v každém občanovi, ať je jakéhokoli náboženství. Španělští králové smýšleli opačně. Věděli lépe než Bůh, čeho je pro Španělsko třeba.

Druhá idea ovládala mysli lidí už dlouho a byla v systému obecně přijímaných názorů pokládána za nespornou. Byla to idea (o níž jsme už mluvili), že ve službě duchovní sféře je zcela normální a nutné užívat časné prostředky síly, fyzického nátlaku, hrozby a zastrašování. Meč, který měl být podle Ježíšova pokynu neprodleně vrácen do pochvy, nyní planul v rukou inkvizitorů, jejichž první úlohou bylo bránit víru.

Obecně přijímané názory ovládaly mysli všech. Nelze se divit, že většina služebníků církve, a především španělští inkvizitoři, přijímali ideu, o níž mluvíme, v dobré víře a konali – většinou bez vlastní viny –, co bylo podle ní nutné, ale objektivně nebylo dobré. Někteří z nich to činili patrně neradi, ale cítili se tím povinni, protože dějiny zapletly věci tak, že když už byl mechanismus násilné represe jednou ustaven, musel dále fungovat, jestliže neměly v mysli lidí vznikat prudké reakce proti samotné víře.

Užívání síly v oblasti náboženství se znovu zavedlo v druhé polovině 16. století, tentokráte v Římě. Stále tu byla přítomna idea, podle níž to bylo normální a nutné. Později však užívání materiální síly ustoupilo užívání čistě duchovních sankcí. Ale v daném období byla ona idea znovu posilována silným vlivem historické situace.

6. Pojem inkvizice se někdy přenáší z oblasti církve na rovinu politickou či časnou vůbec a mluví se o „moderní inkvizici“. Toto označení vychází, jak se zdá, z představy, že církevní inkvizice porušovala svobodu slova a svobodu vyznání a násilně potlačovala názory, které pokládala za odlišné od křesťanské (katolické) víry. Některé státy (a společenské instituce) si počínají podobně. Také porušují svobodu slova tím, že potlačují názory, které pokládají za společnosti škodlivé a nepravdivé. Tak totalitní státy (např. komunistické) vyžadovaly od svých občanů, aby uznávali oficiální ideologii, a pronásledovaly ty, kteří se proti ní jakkoli stavěli.

Uvedená představa inkvizice, na níž se zakládá pojem moderní inkvizice, je mylná. Inkvizice sama o sobě neporušovala svobodu slova a svobodu vyznání, pouze rozhodovala o tom, zda daná osoba patří, nebo nepatří do společenství křesťanské (katolické) víry. Činnost inkvizice se zakládala na tom, že Kristus svěřil své církvi poklad víry, aby ho hlásala, uchovávala a hájila. Každý věřící na sebe vzal křtem povinnost věřit vše, co je obsaženo v Božím slově a co je předkládáno učitelským úřadem jako Bohem zjevené. A proto je také povinen varovat se každého učení, které je s tím v rozporu.

Takové jsou věci objektivně, jaké jsou samy o sobě. Jaká je praxe církve? Pokud jde o obranu víry, je jistě vhodné, když v případě omylů, které určitý autor šíří ve světě a které mohou mít na duše velký vliv, církev pověřuje vrcholné teology, aby pravdy, které daný autor porušil, objektivně vyložili, jedině se snahou je pozitivně osvětlit, a když jsou s těmito naukovými výklady (před jejich publikováním) seznamována odborná pracoviště v církvi.

V případě, že by bylo nutné uplatnit donucovací autoritu, je vhodné, když se před samotnou sankcí vede s daným autorem dialog, a to v bratrském duchu. Je ovšem možné, že někdy nemá tato rozmluva úspěch. Pak nastupuje „druhý meč". Karl Rahner říká: „Církev by zradila evangelium a magisterium byl zradilo své poslání, kdyby neměly v určitých situacích odvahu říci kategorické ‚ne' určitému učení, které se objeví v církvi a chce v ní získat domovské právo."[5]

Církev užívá svých duchovních zbraní proti svým vlastním heretikům jen s mnoha obavami a velmi opatrně. Je ovšem zřejmé, že má právo omezovat svobodu projevu ve své vlastní duchovní oblasti, pokud jde o věci víry a mravů a pro společné dobro Božího království.

Situace státu, jehož autorita není duchovní, ale časná, je odlišná od situace církevní inkvizice. Stát není kompetentní (jak jsme řekli) k tomu, aby rozhodoval o pravdivosti nějaké filozofické teorie nebo ideologie či základních principů mravního života občanů. Pokud tak činí a prosazuje určitou nauku či náboženství u svých občanů, porušuje jejich svobodu vědomí, eventuálně svobodu slova.

Jinak je tomu v oblasti (ne teoretických, ale) praktických zásad společenského života, praktických principů, na nichž závisí občanský mír a společné dobro občanů. Tyto zásady tvoří také jakousi „víru" a stát a politická společnost mají právo a povinnost tyto zásady u svých občanů pěstovat a vyžadovat od nich, aby je uznávali a zachovávali. Někteří občané je však ze zásady odmítají přijmout a snaží se tak zničit základy společného života. Takové občany je možno označit jako politické „heretiky". Proto se stát a politická společnost musí stavět proti nim. Činí to různými způsoby.

Když politický heretik vyvíjí politickou činnost, pak se proti němu ve zdravé politické společnosti staví opačná politická činnost, vykonávaná svobodnými občany. Když heretik rozvíjí ilegální činnost a pokouší se užít násilí, pak se proti němu postaví autorita státu všemi legálními prostředky.

Obtížnější problém je, když u politického heretika jde o působení slova. Je tu otázka svobody projevu. Na jedné straně není pravda, že každá myšlenka má právo být šířena v politické společnosti již proto, že se zrodila v něčí mysli. Na druhé straně cenzura a policejné metody a vůbec veškeré přímé omezování svobody projevu (i když je někdy nezbytné) jsou nejhorším prostředkem k zajišťování práv politické společnosti hájit svobodu a společnou mravnost. Bojovat proti idejím represivními opatřeními není k ničemu. Nesrovnatelně účinnější jsou pozitivní a konstruktivní prostředky, jako jsou občanská sdružení rozvíjející demokratickou filozofii a bojující proti mylným politickým názorům a tendencím; různé organizace, které by v pluralitní společnosti seskupovaly na jedné straně čtenáře a posluchače, na druhé straně spisovatele, žurnalisty a rozhlasové komentátory; a zejména tlak společného vědomí a veřejného mínění.

Předchozí úvahy se týkaly obrany státní autority a politické společnosti proti „politickým heretikům". Dnes jsme však svědky opačného problému: obrany občanů proti autoritě státu a proti jiným silám, které škodí demokratickému životu. Občané se často musí bránit proti neschopné a nespravedlivé vládě, proti chybným a nespravedlivým zákonům. Musí se bránit proti násilným prostředkům, kterých užívá státní moc proti občanskému odporu a jimiž omezuje svobodu slova a jiná občanská a lidská práva. A v nejhorším případě se musí bránit proti totalitní moci, která utlačuje občany v mnoha oblastech života. A musí se konečně bránit také proti působení různých ekonomických, finančních či politických kruhů, které se snaží ovlivňovat vládu ve svůj prospěch a ke škodě občanů a odstraňovat ty, kteří se stavějí proti nim. Mnohé z toho, čím ze strany státu a vlivných skupin objektivně trpí občanský život, připomíná to, co se – ať právem, nebo jen podle mylné legendy – připisuje působení církevní inkvizice, a to je důvod, proč se někdy mluví o „moderní inkvizici".

7. Tyto poznámky o inkvizici zdaleka nevyčerpávají všechny aspekty a problémy církevní inkvizice. Chtějí pouze ukázat obecné i konkrétní principy, na nichž se zakládalo její působení, a tak přispět k odlišení církevní inkvizice od toho, čemu se někdy říká „moderní inkvizice", a také obecněji přispět k odpovědi na otázku, co si vůbec myslet o inkvizici.

POZNÁMKY:

1/ Tato práce shrnuje nauku o inkvizici, kterou podává francouzský filozof Jacques Maritain především ve své knize *De l'Église du Christ*. Paris, Desclée de Brouwer 1970, a odpovídající části své politické filozofie v díle *L'Homme et l'État*. Paris, Presses Universitaires de France 1953 (česky *Člověk a stát*. Praha, Triáda 2007) a *Truth and Human Fellowship*, francouzský překlad „Tolérence et vérité" v knize *Le philosophe dans la cité*. Paris, Alsatia 1960 (česky „Tolerance a pravda". IN: *Víra v člověka*. Praha, Krystal OP 2008).

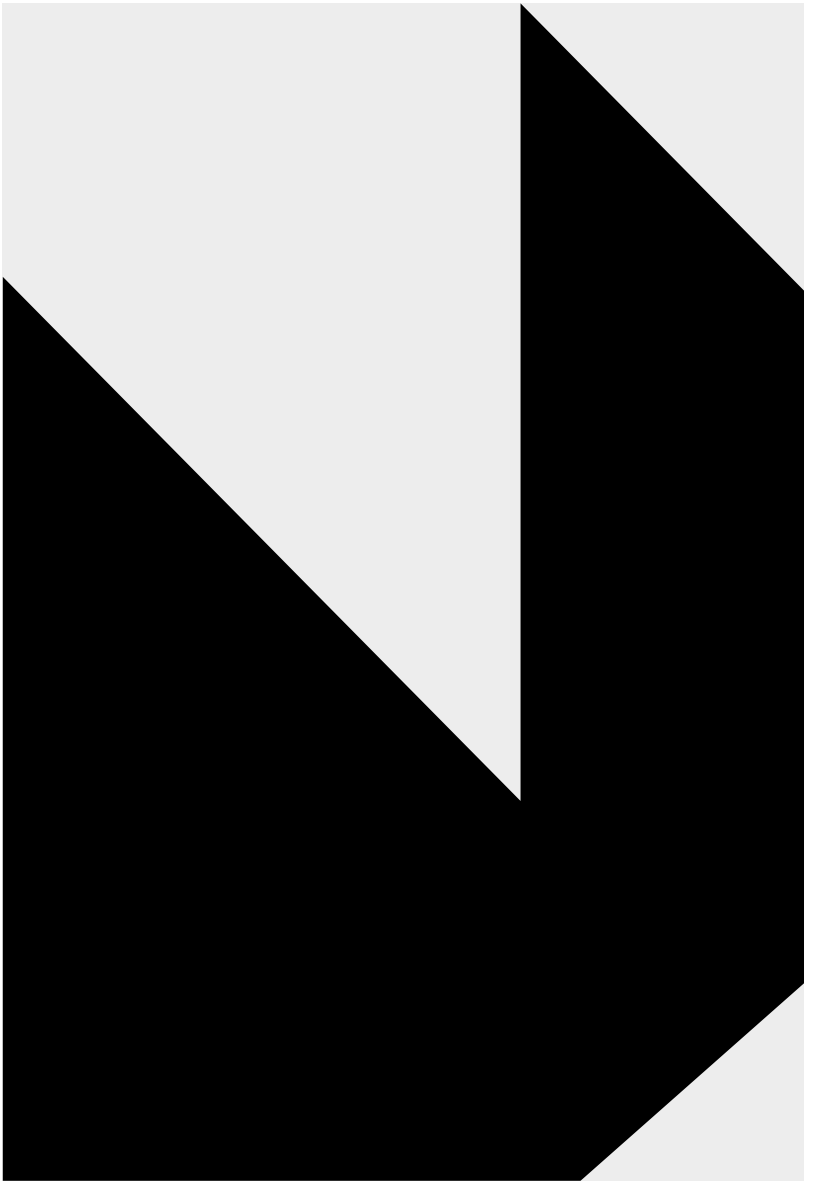
2/ Duchovní sankce jsou buď čistě duchovní, jako exkomunikace, nebo duchovní svým cílem, ale samy o sobě časné, jako je zákaz pobývat na určitém místě, zbavení moci, úřadu, výhody. Srov. CIC can. 1311–1363.

3/ Nechceme říci, že inkviziční proces začínal mučením, ale obžalovaní byli vězněni, vyslýcháni všemi prostředky, s výhledem na tělesné tresty a hmotný postih.

4/ Tím není řečeno, že tito světci se sami dopouštěli mučení. Jistě však znali praxi inkvizice.

5/ Ve svazku *Au service de la Parole de Dieu*. Mélanges offerts a Mgr. Charue, éveque de Namur. Gembiours 1969 (citováno podle Maritaina).

PhDr. Karel Šprunk (* 1928) vystudoval filozofickou fakultu Univerzity Karlovy, obor romanistika. Od roku 1962 působil na Univerzitě 17. listopadu (Institut tlumočnictví a překladatelství), odkud byl donucen v průběhu normalizace odejít. Od roku 1991 přednáší filozofii na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy, hlavně filozofickou etiku, politickou filozofii a filozofii umění. Věnuje se překladům filozofické a teologické literatury (Anzenbacherův *Úvod do filosofie*, *Úvod do etiky*, *Křesťanská sociální etika*, Leibnitzova *Theodicea*, Spaemannova *Účelnost jako filosofický problém*, z díla Jacquesa Maritaina *Člověk a stát*, *Láska a přátelství*, *Odpovědnost umělce* aj.). V roce 1993 založil spolu s jinými Českou společnost Jacquesa Maritaina. O Jacquesu Maritainovi připravil v *Salve* 2/2006 tematické číslo.



Ludvík Grundman OP

Od souhlasu k omluvě...

Vývoj (teologické) reflexe inkvizice v katolické církvi

K velkým počinům papeže Jana Pavla II. bezesporu patřila mimo jiné také kající bohoslužba spojená s prosbou za odpuštění, jež proběhla v rámci oslav Velkého jubilea roku 2000. V souvislosti s ním bylo uspořádáno také odborné kolokvium, jehož předmětem byla inkvizice – právě té se potom týkala jedna z omluv pronesených během kající bohoslužby. Mezi zásadní příspěvky, které na kolokviu zazněly, patří mimo jiné ten od Jeana-Miguela Garrigua OP,[1] jenž tvoří základ reflexe tohoto článku. Jde nám v něm o teologické pochopení fenoménu inkvizice, a to hned na několika rovinách.

Jednou z nich je rovina historická, v rámci níž vidíme reakci církve na dějinný vývoj, reakci, která je leckdy váhavá a tápající a nezřídka ji nacházíme, nejčastěji v osobě jejích předních teologů, ve vleku událostí a i jisté společensko-politické poptávky. Pokud se někdy říká, že ortodoxie následuje ortopraxi, tak v tomto případě musíme bohužel konstatovat, že teologie pohříchu často následuje velmi pochybnou praxi, když totiž teoretizuje předem danou skutečnost, kterou se snaží obhájit, či alespoň vysvětlit.

Druhá rovina odráží napětí mezi teologickou reflexí a postojem magisteria. To do otázky inkvizice zasahovalo především dvěma způsoby. Jednak spíše mlčením než vyslovováním se; ovšem toto mlčení mělo nesmírný význam, poněvadž právě ono nechalo nést tíhu konfrontace teology. Dále pro magisterium platí, že mnohem více fungovalo po své pastorální (neřku-li politické), a nikoli věroučné ose, tedy ve sféře, kde je jistě podporováno Duchem Svatým, ovšem nikterak nepožívá výsad neomylnosti.

Poslední rovinou je potom jakýsi osobní souboj, který se odehrával v hlavách těch, kdo se měli zhostit nesnadného úkolu, totiž skutečně teologického, tedy evangelního řešení problémů, které spor o inkvizici vyvolal, a to na teoretické rovině. Největší esa křesťanské teologie, Západu i Východu, se utkávají nejen s texty Písma, ale také mezi sebou. Nás nezajímá, jak se s výzvou vypořádala, ale především proč tak často neuspěla.

Tak jde čas…

Charakter dynamiky křesťanské teologie souvisí s inchoativním charakterem samotného křesťanství – na jedné straně nacházíme objektivní plnost zjevení, na straně druhé je zjevení stále hlouběji prozkoumáváno a přijímáno. Zatímco v některých oblastech se tak děje jaksi samovolně a dosti spontánně, to když bohatství zjevené pravdy samo o sobě inspiruje vlastní kontemplaci, jindy se tak děje u příležitosti nejrůznějších podnětů zvenčí. Ideální průběh takového prolnutí či střetu je asi takový, když konfrontace s vnějším impulzem přivede církev a její učení ke kritickému sebehodnocení, které umožní rozlišit, co v něm představuje trvalou hodnotu evangelia a co jen její pomíjivý způsob vyjádření; okolní svět bude na druhé straně obohacen evangelním imperativem, hlásaným v neporušené podobě a s neztenčenou silou.

S takovým ideálním průběhem se však setkáváme málokdy. Dějiny nám ukazují spíše velmi lopotné zápolení, které nese své plody až po dlouhých staletích. Asi nám nezbývá než přijmout, že jde o bytostnou součást křesťanství zde na zemi. Například jeden z prvních problémů, s nímž bylo křesťanství od počátku konfrontováno, totiž otroctví, reflektoval už sv. Pavel ve svých listech. Nejen že i u něj můžeme konstatovat leckdy namáhavé hledání (a zdaleka nejen v této oblasti), ale především je zřejmé, že přes veškeré zásluhy, které církev na zmírnění a téměř vymýcení otroctví měla, nepřišlo definitivní zaujetí odpovídajícího věroučného postoje církve dříve než v 19. století!

Ještě komplexnější je potom problematika vztahů duchovní a světské moci. Po letech pronásledování církve ve starověku přišel v době císaře Konstantina nenadálý obrat a překotný posun na politické výsluní. Překotný a více než dvojsečný. Jednak nalezl patřičné církevní představitele dosti nepřipravené na podobnou situaci, v níž je katolické náboženství roku 380 prohlášeno za státní a oficiální, jednak se tak neděje nikterak nezištně – církev tak vstupuje do spletité sítě vztahů, s nimiž si neví rady. Císařství se otřásá v základech, a pokud církvi poskytuje svou podporu a službu, žádá na oplátku často mnohem víc. V té době se více než emblematicky projevují dvě osoby význačných církevních otců, kteří vstupují do konfrontace s císaři – sv. Ambrož Milánský na Západě a sv. Jan Zlatoústý na Východě. Jejich střet se světskou mocí se stane jak pro křesťanský Západ, tak Východ paradigmatický. Zatímco konstantinopolský patriarcha umírá ve vyhnanství, milánský arcibiskup dosahuje velkolepého triumfu, když se před něj císař musí dostavit do katedrály v kajícím šatě.

Do hry vstupuje ještě jeden zásadní prvek: církev se v této době musí vyrovnávat se svými vlastními vnitřními spory, které se v celé závažnosti vynořily po

legalizaci křesťanství císařem Konstantinem: jsou to zejména spory s ariány a donatisty, které s velkou intenzitou zmítají církví. Nejen že tím vyčerpávají její síly, ale také nikterak nepřispívají ke klidu, který by potřebovala solidní teologická reflexe všech těchto problémů. Pochopitelně nikoli pouze na téma užití síly proti jinověrcům, ale mnohem šířeji: jak uchopit a skutečně evangelně ukotvit vzájemné vztahy duchovní a světské moci? Vzhledem k tomu, co bylo řečeno výše, je nasnadě neustálá proměnlivost každého řešení; církev nikdy nekonstatovala, že by byl jakýkoliv *modus vivendi* dokonalý a neměnný. Nicméně neméně nasnadě je skutečnost, že jakékoliv řešení se musí vždy poměřovat náročnými a nesmlouvavými požadavky evangelia. A pokud je církvi tak často vytýkáno, že se nedostatečně přizpůsobuje současnému světu, zde můžeme konstatovat, že v tehdejší době se mu přizpůsobila až přespříliš. Pokud neadoptovala jeho smýšlení, pak nepochybně jeho styl jednání. A podobně jako post-římský svět se i církev dostává do vleku překotných událostí, kde nejen ona, ale i celá společnost musejí improvizovat. Nejinak je tomu i v případě jednoho z jejích největších duchů, sv. Augustina. Žák sv. Ambrože vykonává stejně jako on úřad učitele i pastýře a v jeho bohaté tvorbě se tento dvojí status zřetelně projevuje. Dále je třeba si uvědomit, že jakožto biskup měl Augustin určitý podíl na učitelském úřadě, a i ten byl tedy v jeho působení implicitně přítomen. Jistě ne v plnosti své váhy a autority, na druhou stranu v tehdejší době probíhal výkon autority učitelského úřadu značně jiným způsobem než v jiných epochách církevní historie. Augustin nijak nekonzultoval s papežem – ten tehdy ale ani sám neintervenoval, na rozdíl od svého předchůdce sv. Damase, jenž podpořil sv. Martina v protestu proti upálení Prisciliána. Celá tato situace je vysoce emblematická – Prisciliána na hranici přivedla žaloba hispánských biskupů (v tehdejší době ještě nemá smysl mluvit o Španělsku, nicméně můžeme v tom spatřovat krutou ironii: první stránky pochmurné knihy dějin inkvizice byly napsány tam, kde měl celý příběh vyvrcholit a kde měl také být završen). Spolu se sv. Martinem se proti popravě stavěl i sv. Ambrož. Jeho žák později také nemluvil jen sám za sebe, ale jako mluvčí skupiny severoafrických biskupů, když vyžadoval po státních institucích násilný zásah proti donatistům. Teprve po těchto peripetiích vstupuje trest smrti pro heretiky do Theodosiova a posléze Justiniánova zákoníku. Právě zmíněné staví do jiného světla tezi, relativně rozšířenou, že inkvizice byla ve svém zárodku plodem římského císařství a jeho zákonodárství. Papežové mlčí, ovšem i toto jejich mlčení se stává velmi významným, protože vyklízí prostor právě Augustinově pozici.[2]

U Augustina můžeme pozorovat velmi přirozený jev, dosti typický pro pastýře-teology: pod vlivem vnějších okolností byl často pohnut k tomu, aby svou práci teologa podřídil akutním starostem pastýře (a často i krátkodobému prospěchu

svého stádce). Jeho pozdější čtenáři jen s největšími obtížemi rozlišovali, co v jeho díle náleží k dobově podmíněné pastýřské správě a co k nejčistšímu pokladu víry, jejímž on byl jedním z nejuznávanějších svědků a vykladačů.

Po Augustinově smrti bojuje křesťanský Západ po dlouhá staletí o holé přežití a tato zásadní výzva zastiňuje vše ostatní. Svůj „oficiální" nástup inkvizice ohlašuje paradoxně v době největšího rozkvětu nejen celého středověkého světa, ale i církve a křesťanstva jako takového. Jakkoliv se to jeví podivné a nepochopitelné, nepostrádá to jistou krutou logiku. Právě v době vrcholu církevní moci je možné prosadit tak razantní nástroj ideové represe. Zde se v popředí naprosto nepopiratelně objevuje magisterium, které zcela jednoznačně požaduje po světské moci neúprosný zásah proti heretikům – a pokud říkáme magisterium, angažuje se tak přímo ekumenický koncil v čele s papežem, konkrétně IV. lateránský.[3] Třebaže se v tomto případě nejedná o neomylné učení týkající se víry a mravů, závažnost takového „pastoračního opatření" lze jen těžko podcenit.

Mělo vliv nejen na světskou moc, která se jala uskutečňovat usnesení koncilu s vervou velmi proměnlivou (což zároveň ukazuje limity inkvizice, která na ni byla vždy do jisté míry odkázána), ale především na teology, kteří se snažili nějakým způsobem legitimizovat přijatá opatření a uvést je do souladu s ostatními autoritami – především evangelními texty. Z církevních otců se prosazuje právě Augustin, požívající obecně největší autority. Časový odstup od něj zastřel nejen to, že ve své pozici zdaleka nevyjadřoval postoj všech otců, ale především fakt, že jeho vyjádření bylo do jisté míry podmíněno situací, v níž se nacházel. Pokud však v Augustinově případě můžeme přihlédnout k tomu, že reaguje na konkrétní vypjaté situace a pro svá vyjádření žádá zřejmě menší univerzální platnost, než jakou jim připisovali jeho středověcí čtenáři, u středověkých autorů musíme bohužel konstatovat spíše opak.

Zatímco Augustin jednal zároveň jakožto pastýř v plném zápalu (boje) a „teolog-průkopník", jeho středověcí následovníci se již nacházeli v jiné pozici, v níž by byli mohli těžit ze své „specializace". Jistě, hereze brali vážně a spatřovali v nich opravdu reálné zlo (proti kterému musí křesťan vystupovat), ne-li vůbec nejhorší možné zlo, a o nutnosti jeho společenského postihu nikterak nepochybovali. Nicméně nenesli prakticky žádnou pastorační odpovědnost – dá se s úspěchem pochybovat, že by jim kdy nějaký farník (v jejich případě spíše student) odešel s tím, že se stává katarem (v tom se lišili od svých současníků – inkvizitorů, jak ještě připomeneme níže). Ještě většího odstupu se těšili jakožto teologové – neřešili žádný nový problém, měli možnost opřít se o zkušenost staletí. Odloučenost klášterních cel se však paradoxně neprojevila chladnou hlavou univerzitních teologů, nýbrž zarážejícím chladem, s nímž byli schopni dotáhnout celý problém

k teologicky a teoreticky křišťálově průzračnému řešení a podepsat nad jinověrci bezskrupulózní rozsudek smrti (třebaže pouze teoretický). Nenacházíme u nich mnoho pokusů o vypořádání se s palčivým existenčním (natož existenciálním) problémem. V jejich pojetí jde spíše o řešení matematické úlohy, kdy obratně dosadí do patřičného vzorečku neznámé a několika neprůstřelnými úkony dojdou k výsledku. Dodejme, že šlo o výsledek nejen kýženě očekávaný a předpokládaný, ale také do značné míry předem daný. Tehdejší církevní praxe a Augustinova nauková autorita vedly k tomu, že v posledku šlo pro teologa spíše o povinnou domácí úlohu než o skutečně spekulativní výkon, kde by prokázal nejen svou inteligenci a duchaplnost, ale také nezbytnou nezávislost. Pokud na něčem prokázali nezávislost, v tomto případě ovšem naprosto trestuhodnou, tak to bylo na Písmu svatém a Kristově učení.

Co v „řešení" sv. Tomáše Akvinského (a nejen jeho) nejvíc zaráží, provokuje, odpuzuje i rozčiluje současného teologa, je snad právě ona bezděčná bezelstnost, s níž se s danou problematikou vypořádává. Jeden článek v rámci *Sumy* představuje minimální prostor a můžeme říci, že této otázce nevěnuje žádnou zvláštní pozornost. Zkrátka není to pro něj téma, jak můžeme konstatovat, pokud se podíváme na témata jiná, pro něž se sv. Tomáš dokázal zapálit. Mezi nimi patří k nejdůležitějším otázka legitimnosti mendikantských řádů. V době Tomášova pařížského působení hořely v hlavním městě tehdejší vědy a vzdělanosti spíš než hranice s heretiky spory o tom, zda mají žebravé řády (zejména Řád menších bratří a Řád kazatelů) vůbec právo na existenci. Celá záležitost šla daleko nad rámec akademické diskuze a řádům reálně hrozil zánik. Svatý Tomáš (a s ním i mnozí další) se velmi razantně zapojil do polemik, které se ho osobně dotýkaly, a celé záležitosti zasvětil hned dva polemické spisy. Obhajobě inkvizice věnoval neskonale menší prostor a nasazení a není divu – nikdo ji v zásadě nezpochybňoval, nic z ní nečinilo zásadní téma, jež by si zasluhovalo zvláštní pozornost.

Na rozdíl od inkvizitorů samotných, kteří na sobě velmi zásadně prožívali vnitřní rozpolcenost inkvizice, když se snažili heretiky nejen vyšetřovat, ale i obracet, teolog něco podobného nezažíval. Jeho problémem (spekulativním) nebyla inkvizice, ale hereze, a z toho také vyplývá celá perspektiva, z níž se inkvizice dotýká.

Fatalita?

Tak lze charakterizovat postoj, který leckdy zaznívá z katolických pozic a jehož snad nejvýznamnějším zastáncem byl Jacques Maritain.[4] Přesto takovéto vysvětlení nevyznívá nejšťastněji. Snad to příznačně osvětlí tradovaná příhoda

ze života sv. Františka (a je celkem jedno, nakolik je historicky skutečná): když tento žádal u papeže schválení své řehole, hrozilo mu odmítnutí s poukazem na to, že klade takové nároky, které nelze dodržovat. Vzápětí se však vyskytla námitka – vzhledem k tomu, že text byl sestaven výhradně z evangelních citací, říct o něm, že ho není možné aplikovat, by znamenalo tvrdit, že není možné žít podle evangelia. A právě tento důsledek hrozí, pokud budeme epizodu inkvizice považovat za nevyhnutelnou nutnost. Pokud skutečně není možné se takovému pomýlení vyhnout, tak potom nelze, alespoň v některých dobách, brát jisté části evangelní nauky vážně. O inkvizici platí to, co lze říct i obecně: Církev se nemá přizpůsobovat postojům světa, pokud jsou v rozporu s evangeliem, nýbrž právě naopak je má kultivovat a obracet. Není sporu o tom, že existence herezí byla pro církev vždy výzvou, na niž musela jasně a razantně reagovat. Můžeme říct, že otázkou pro magisterium nebylo „zda?", ale „jak?". Viděli jsme, že přístup magisteria – nejprve mlčení jeho nejvyšších představitelů ve vyhrocené době zániku Západořímské říše a posléze jeho konkrétní kroky – jistým způsobem zavlekl na scestí i teologickou reflexi, respektive k jejímu „pomatení" nezanedbatelnou měrou přispěl.

Zde můžeme udělat malou odbočku a připomenout, že z teologického hlediska zde stojíme před velmi zajímavým problémem, který můžeme pouze načrtnout. Jak teologicky kvalifikovat pochybení, kterých se představitelé učitelského úřadu dopustili? Zde nejde o připsání objektivní viny nebo o zpytování svědomí některého z papežů či biskupů, ale o teologické postihnutí specificity takového jednání. I nejvyšší představitel církve hřeší, stejně jako jakýkoliv jiný křesťan, ovšem na rozdíl od jeho projevu lakoty, lenosti či pýchy (přičemž tyto hříchy mohou být neskonale závažnější než ty spojené s inkvizicí) jeho kategorická žádost použití násilí proti heretikům patří k činům, jichž se dopouští jakožto nositel svého úřadu, ba při jeho výkonu. Jistě, nikde nikdo netvrdil a nepředpokládal, že by se na výkon pastýřského úřadu vztahovalo charizma neomylnosti jinak než při vyhlašování pozic týkajících se víry a mravů, nicméně znepokojivá otázka se nutně dere na mysl: „Nakolik lze tvrdit, že by papež v dané chvíli jednal jako ‚soukromý křesťan'?" Pokud potom jde přímo o koncil, vše se obnažuje ještě více – šlo o kolektivní akty, které těžko můžeme kvalifikovat jako pouhý konglomerát různých více či méně těžkých hříchů. Vždyť „běžné hříchy" se dějí proti učení církve, zde však jde přímo o církevní praxi, tak jak byla provozována a zároveň hlásána těmi nejvyššími autoritami. Právě tento problém hříchu v církvi, který zasahuje její organismus i jinak než jen na individuální rovině, ovšem nechává Jean-Miguel Garrigue poněkud stranou. Nelze toho než litovat, poněvadž jde o jednu z nepopiratelných výzev pro teologii, zvláště v současné

době, kdy spokojení se s rozdělením svatosti církve na jedné straně a hříchů jejích dětí na straně druhé se snadno dostává do podezření ze zříkání se zodpovědnosti (čemuž právě omluvná gesta Jana Pavla II. chtěla zabránit). Ani my ji však nebudeme řešit, poněvadž příliš přesahuje rozsah tohoto článku, který se snaží popsat konkrétní příklad inkvizice jakožto odpovědi na problém herezí a postoje církve k ní.

Už jsme připomněli, že pravou otázkou, kterou si kompetentní (v daném případě by se snad slušelo napsat spíše „nekompetentní") autorita kladla, nebyla „zda?" reagovat na herezi (poněvadž reagovat na ni nějakým způsobem musí a něco obdobného činí i civilní společnost, jak to ostatně dokumentují jiné články tohoto čísla), ale „jak?". Tato otázka byla zodpovězena způsobem velmi nešťastným, poplatným době, ovšem když vidíme, že ty samé orgány (a ty samé osobnosti) dokázaly v jiných případech projevit skutečně autentický zájem o povznesení církve a věrné zachovávání evangelia, celkem oprávněně nás to provokuje k otázce „proč?".

Než se na otázku podíváme z určitého spekulativního pohledu, pokusme se o pohled více existenciální. Ať už se Inocenci III. zdálo cokoliv, byl si nejen on, ale i jeho spolubratři v biskupské službě vědomi toho, že církev potřebuje reformu. Ač to může působit paradoxně, ruku v ruce s těmi nejodpudivějšími projevy církevní moci jdou zároveň ty nejpřísnější reformy, snažící se o radikální očistu církve. Jakkoliv to zaráží, obojí má v jádru stejnou motivaci. Motivaci, která vyrůstá z přesvědčení, že spása člověka je natolik zásadní záležitostí, že ospravedlňuje i tak radikální prostředky, jakými je smrt toho, kdo ji ohrožuje. Právě paralelní snaha o církevní obrodu, která měla nejen odstranit pohoršení, nýbrž především dát autentický impulz k růstu svatosti, dokazuje, že zde nejde o nějakou (sebe)obranu společenského establishmentu. Nebezpečí, kterému měla inkvizice čelit, nebylo v první řadě ohrožení společnosti, ale jednotlivce, kterého mohl jinověrec svést. Pochopitelně se můžeme podivovat nad obavou, že by někdo mohl někoho jiného od pravé víry proti jeho vůli odvrátit, ale nepochybně to tak ve středověku bylo vnímáno, a to ve všech vrstvách obyvatelstva. Optika, která vládla ve společnosti, nebyla ta naše: „nebohý jinověrec je zabíjen pro své přesvědčení", ale spíše: „nebohý věřící, který je klamán ke své škodě". Právě důraz na ochranu víry a její důležitost nám dává alespoň částečně pochopit radikálnost prostředků, které byly v rámci boje o ni nasazeny. Radikálnost, která byla jak radikálností evangelní svatosti, tak radikálností neevangelního násilí.

Světlo evangelia a světlo hranice

Právě rozpor s evangeliem, spíše než nějaké spekulativní filozofické či právní argumenty, nás vede k tomu, že inkvizici dnes spontánně odmítáme a tento rozpor nám přijde natolik zřejmý, že jen těžko chápeme, jak mohl uniknout křesťanům minulých století. Zatím jsme se zabývali především zodpovědností magisteria, které především svými činy (a ne výroky) strhlo teology na scestí. To však fungovalo i obráceně – teologové selhali v tom, že nedokázali předkládat magisteriu takový rozvoj nauky, který by odpovídal evangeliu. Na rozdíl od jiných domén, kdy není evidentní, jak se evangelně postavit k nějakému teologickému problému, se v tomto případě jedna z pasáží evangelia přímo nabízí: je to známé podobenství o pšenici a koukolu. A co víc, věhlasný církevní otec, sv. Jan Zlatoústý, jej vykládá jasně: „Heretiky nelze zabíjet."[5] Svatý Tomáš tento komentář zná, ovšem v II-II q 11, a 3 proti němu staví sv. Augustina a Zlatoústého pozici eliminuje. Jde dokonce dál než Augustin, který mluví pouze o použití síly, a volá rovnou po trestu smrti. Tomuto článku *Sumy* je věnován samostatný text tohoto čísla *Salve*, takže ho nebudeme blíže zkoumat. Přece jen však poznamenejme, že násilnost jeho tvrzení: „tento příkaz platí jen tam, kde nelze vytrhat koukol bez vytrhání pšenic" bije do očí. Jako by jádro paraboly nespočívalo právě ve skutečnosti, že toto přesvědčení horlivých služebníků je mylné…

Pokud tato Tomášova pasáž představuje jistým způsobem spekulativní vrchol v „teologii inkvizice", tak jistým ekvivalentem ze strany magisteria je jeden bod buly papeže Lva X. *Exsurge Domine*, kde jsou odsouzeny Lutherovy pozice a mezi nimi i následující: „Upalovat heretiky je proti vůli Ducha."[6] Tato bula má dozajista závažný magisterní význam a určitě ji nejde odbýt pouze jako dokument, který si stejně nečiní nárok na neomylnost. Když se na něj podíváme blíže, zjistíme, že ne všechny sentence jsou odsouzeny jakožto hereze, ale některé „pouze" proto, že „uvádějí v omyl prosté lidi". A to je případ i oné inkriminované. Papež neříká, že „upalovat heretiky" by byla vůle Ducha, pouze odmítá absolutnost formulace, která by upírala světské moci (za povšimnutí stojí, že zde vůbec není řeč o jakémkoliv právu církve tak činit) možnost zásahu proti heretikům (pokud by byl tento z nějakých důvodů nezbytný). Upálení zde zjevně figuruje jako pouhá historicky podmíněná (navýsost nešťastná) modalita tohoto zásahu. Ovšem ani dnes nikdo rozumný nebude státu upírat možnost zasáhnout proti náboženským představitelům, pokud by se například snažili svým kázáním rozpoutat sektářské násilí.

Dějiny inkvizici odvály podobně, jako ji přinesly. Opět se změnila jak společenská situace, tak sociální struktury, a pokud byl politický základ pro inkvizici vždy křehký, postupně zmizel nenávratně v propadlišti dějin. Nešlo ani tak o to,

že by zmizelo přesvědčení o užitečnosti inkvizice, jako spíše možnost ji provádět. A opět, ani ne tak proto, že by světská moc začala prosazovat větší toleranci, jako spíš proto, že nechtěla strpět jakékoliv církevní zásahy. Snad právě nemožnost inkvizici provozovat přispěla k tomu, že se dlouho nedostalo na její teologickou kritiku, tím spíš, že jeden z důležitých důvodů, který ji vysvětloval, totiž význam čistoty víry pro spásu lidské duše, nikdo nezpochybňoval. Aby bylo možné vyjít ze slepé uličky, do níž teologickou reflexi uváděla neúprosná matematika scholastických důkazů, bylo třeba naprosto změnit optiku. To se podařilo v deklaraci *Dignitatis Humanae*, která našla výchozí bod nikoli již v aktu člověka, kterým se přiklání k té či oné doktríně, ale v jeho osobě samotné jakožto subjektu práv, která se musí respektovat. Dokument se pochopitelně nevyjadřuje k inkvizici jako takové (a to nelze než kvitovat, poněvadž tak uniká hrozivé dialektice apologie/obžaloba), ale formuluje obecný princip. Činí tak záměrně, a proto se také stává zásadní referencí, která je determinující i pro interpretaci všech předešlých magisterních aktů.

Confiteor jako Epilog

Hned na začátku mše vyznává kněz i celé shromáždění své hříchy. Činí tak už po staletí a činily tak i generace křesťanů, kteří žili v době činnosti inkvizice, ať už šlo o papeže, kteří si ji žádali, soudce, kteří ji prováděli, šlechtice, kteří ji podporovali, či jen prosté věřící, kteří ji schvalovali. A řeholníci všech dob se modlili nejen *Miserere*, ale i „*delicta quis intellegit ab occultis meis munda me*“[7] – a my nemáme žádný zásadní důvod nebrat to vážně. Celá církevní liturgie přímo překypuje připomínkami lidské hříšnosti a prosbami za odpuštění vin celého společenství, nejen aktuálních aktérů liturgie, ale i těch, kdo se jí neúčastní – jak živých, tak zesnulých. Můžeme se pak nezřídka setkat s výtkami, že církev skutečnost hříchu přemršťuje a lidi zbytečně kulpabilizuje. Nehledě k tomu, že celkem spontánně se očekává omluva právě od toho, kdo se provinil, a měla by být adresována přímo poškozenému. Netřeba dodávat, že dnes nemáme „k dispozici“ ani první, ani druhé. Nač tedy pronášet omluvy a konat pokání?

Aby bylo možno se k nějakému problému vztáhnout, musí tento problém především existovat. Nejen jakožto soubor reálných skutečností, ale i jako nosný koncept, který v sobě nese něco, co z onoho souboru skutečností činí reálný problém. A právě jakožto „problém“ inkvizice dlouho vůbec neexistovala, tudíž ji nebylo možné ani jako problém řešit. Samozřejmě, již osvícenci přišli s její kritikou, ovšem vztahovali se při tom zejména k plodu historické paměti, paměti značně

zaujaté, kterou navíc sami dotvářeli a někdy přímo vytvářeli. Církev a její orgány na druhé straně zase viděly inkvizici prizmatem teologického problému reakce na herezi, problému, který pro ně byl ještě méně palčivý než pro teology 13. století, na něž se odkazovaly. Oboustranná tendenčnost vedla k naprostému překrytí samotné reality, o niž šlo, či spíše mělo jít.

Aby bylo možno vystoupit ze začarovaného kruhu, bylo třeba změnit paradigma. Právě to se podařilo II. vatikánskému koncilu, který prorazil nové cesty a perspektivy. Teprve jeho práce umožnila vpravdě teologickou problematizaci inkvizice (a nejen jí). Nyní není nahlížena prizmatem obrany víry (jejíž nutnost a závažnost zůstává trvale v platnosti), ale osoby jakožto subjektu práva na náboženskou svobodu.

U příležitosti Jubilea pak nazrála vhodná chvíle k promítnutí teologických výdobytků do liturgického aktu pokání. V něm zdaleka nešlo o nahrazení osobního pokání těch, kteří spáchali konkrétní hříchy a jejichž osobní zodpovědnost se nedá určit (jak o tom pojednávají i jiné články tohoto čísla *Salve*). Principiální důvod můžeme spatřovat v uznání inkvizice (jakkoliv se hovoří obecně o „neevangelních metodách") jako jedné ze „struktur hříchu", jejíž závažnost spočívá právě v tom, že svým zlem přesahuje zodpovědnost svých jednotlivých aktérů.

Omluva příliš nepomohla těm, kdo se na inkvizici podíleli, ani těm, kdo od ní trpěli. Pomohla však těm, kdo se snaží pochopit, že představuje skutečný problém i na teologické rovině, na níž spočívá nejhlubší jádro její špatnosti a nepřijatelnosti. „Oheň je dobrý sluha a zlý pán," říká lidová moudrost. Tentokráte se však ukázal i jako velmi zrádný sluha. A církev poznala, že když si hraje s ohněm, snadno si spálí prsty.

POZNÁMKY:

1/ Jean-Miguel Garrigues OP: „L'Église penitente pour le consentement donné par ses enfants à l'intolérance et à la violence religieuse." IN: *L'Inquisizione*. Città del Vaticano 2003.

2/ Tamtéž, s.765–766.

3/ 3. kapitola jeho akt, srov. krátkou citaci z ní v DS 808.

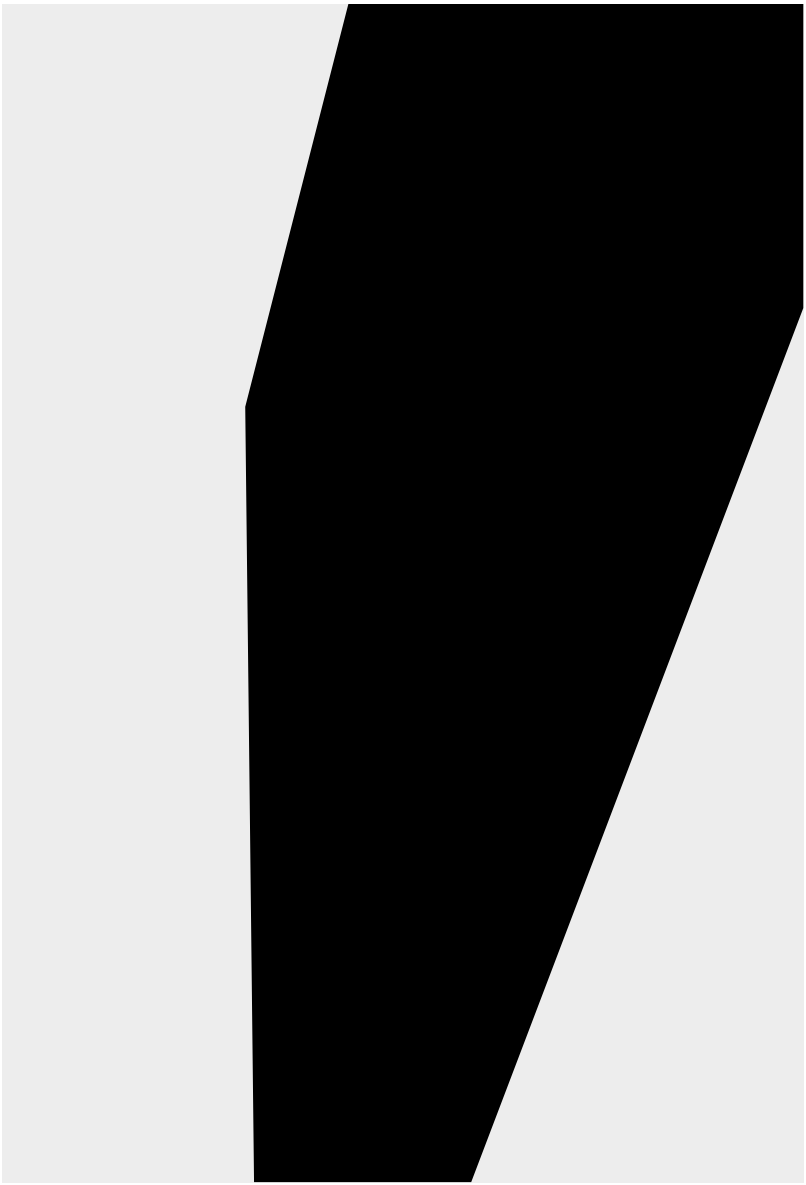
4/ Srov. Jacques Maritain: *De l'Église du Christ*. Bruges 1970, s. 309, s. 318–319.

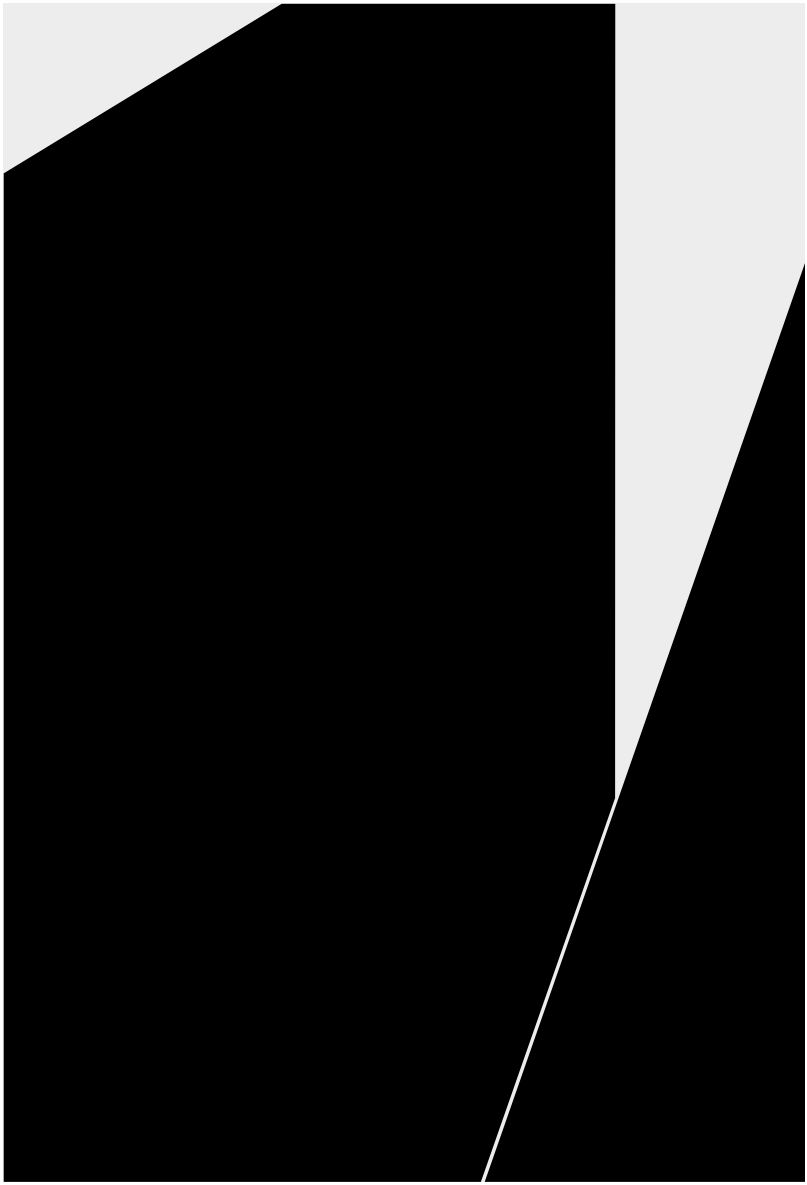
5/ Homilie číslo 46. Citováno dle Garrigues: op. cit., s. 772.

6/ DS 1483.

7/ Ž 18B(19),13 „Kdo ale vždycky postihne svou chybu? Očist mě tedy od vin, jež jsou skryty…" (překlad V. Renče)

Ludvík Grundman OP (* 1984) je český dominikán a kněz, vystudoval filozofii v Bordeaux a Toulouse a tamtéž dokončil i teologická studia.





Guy Bedouelle OP

Inkvizice mezi dějinami a mýtem

Fakt, že samotný termín inkvizice ještě dnes uvádí do pohybu různé zájmové proudy, myšlenky a představy, které z větší části patří do kolektivního podvědomí, je součástí kulturních dějin latinského Západu, rysem jeho mentality, téměř i (pokud výraz chápeme v širokém slova smyslu) pramenem jeho kolektivní paměti. Samotný tento fakt se stává předmětem studia historiků. V tomto kontextu musíme termín mýtus chápat metodologicky neutrálně, tak, jak se to stalo zvykem. Právě proto je lépe dívat se s odstupem na výraz „černá legenda o inkvizici", který není zcela mylný, který však nejen konstatuje, nýbrž i soudí, a tak přispívá k vytváření a posilování mýtu. Tento výraz v sobě skrývá jisté nebezpečí, protože tím, že poukazuje na fenomén vytváření mýtu, nás do něj současně vtahuje. Samotné slovo inkvizice, užívané v jednotném čísle a tím ponechávající stranou rozmanitost forem a období, stále ještě u veřejnosti vyvolává podivuhodný zájem, ať už jde o televizní vysílání, kolokvium, knihu, časopis… Toto slovo stále ještě vyvolává reakce ve veřejném mínění, na něž působí jako magnet.

V první části článku se budu věnovat jistým historiografickým zdrojům kolektivní obraznosti. Pak se podíváme, jakým multiplikačním koeficientem se, počínaje 19. stoletím, stala kultura.

1. Historiografie

Je evidentní, že od samého začátku středověké inkvizice naráželi inkvizitoři na odpor a stávali se i oběťmi atentátů, které z nich učinily mučedníky. Ale jak to řekl Charles de La Roncière na kolokviu v Aix-en-Provence: „Zdá se mi, že na konci 15. století […] nebyl nikdo schopen inkvizici výslovně […] posoudit a odsoudit jako zlořád."[1] Inkvizice nebyla zpochybňována jakožto instituce. Po kritice Roberta le Bougre i sama církev vždy usilovala o vymýcení nešvarů. Na druhé straně v 15. století ani tak kritický duch jako Lorenzo Valla, který ve svém *Declamatio* z roku 1440 útočí na *Konstantinovu donaci*, a tedy na papežství, nezmiňuje inkvizici jako jeden ze zlořádů církve.

Jako v tolika jiných oblastech, i tady se stalo úkolem až Erasma Rotterdamského, aby jakoby mimochodem a pod pláštěm ironie označil inkvizici jako takovou za zlořád, za věc odporující nauce evangelia. Takovou kritiku nazývám principiální zamítnutí. V tomto smyslu je Erasmus „modernější" než Luther a Kalvín. V březnu 1524 dává jednomu ze svých projevů název *Inquisitio*, což však nemá s inkvizicí nic společného, protože jde o komentář k Vyznání víry v podobě dialogu. Avšak v roce 1527, kdy se sám brání útokům španělských teologů valladolidské konference a kdy je ve Španělsku odsouzen, vsune Erasmus do svého *Adversus monachos quidam Hispanos* plaidoyer, v němž se jasně staví proti přísnosti inkvizice a doporučuje shovívavost, jejímž cílem je spíše uzdravovat než trestat.[2] Podle něj vede u španělských teologů strach z Luthera a jeho myšlenek k jakési inkvizitoriální hysterii, která působí, že útočí nejen na omyly ve striktním slova smyslu, ale i na pouhé názory. Erasmus tu skrytě hájí sám sebe. Výčitky, které jsou mu adresovány, se totiž týkají pouze názorů ve věcech, které připouštějí různost mínění a nevztahují se k dogmatům. Inkvizice může být nazývána „svatou"[3] jen tehdy, když nás povede k Božímu milosrdenství a k lepšímu životu. Předmětem sporu je zde především způsob, jakým se španělská inkvizice – velmi konkrétně a reálně, jakožto instituce a ze samé své podstaty – uchylovala ke světskému rameni. Proč nenásledovat příklad apoštolů, jejichž výzbroj spočívala v čistém životě naplněném modlitbou?[4] Kristova filozofie, která je zásadní erasmovskou naukou, hlásá návrat k evangeliu a k jeho prostotě a ještě předtím, než se zrodila myšlenka tolerance, zpochybňuje samu instituci inkvizice, sám státní a církevní aparát. Erasmův analytický duch je tak pronikavý, že okamžitě vidí problém, který vznikne, když se zavede veřejná kontrola víry.

Principiální zamítnutí, od Charlese Dellona k Josephovi de Maistre

Spolu s celou řadou historiků bychom mohli načrtnout oblouk vedoucí od Erasma k osvícencům.[5] Dělo se tak a někteří historikové viděli v Erasmovi předchůdce osvícenců. Erasmus je zajisté génius, ale je také člověkem své doby a nepatří se z něj dělat osvíceného racionalistu.

Jistě je vhodné zmínit se zde o názoru člověka rovněž poněkud výjimečného, Benátčana Paola Sarpiho (1552–1623), který je obráncem privilegií a postavení města Benátek. Nenapadá sice inkvizici, ale zpochybňuje užívání interdiktu, kterým byly Benátky právě tehdy postiženy. Ve svém *Pojednání o interdiktu* (*Traité de l'interdit*) z roku 1606 Sarpi tvrdí, že papež používá své duchovní moci pro časné cíle. Podle Sarpiho není interdikt, o nějž tu jde, záležitostí duchovní, nýbrž

politickou. Toto obvinění dává významný argument do rukou těm, kteří jsou pohoršeni činností inkvizice. Copak i ona nepoužívá ve Španělsku duchovního meče k politickým cílům? Sarpi je také autorem *Dějin Svatého oficia v Benátkách* (*Histoire du Saint-Office à Venise*), publikovaných v roce 1638, v nichž uvádí, jak byla činnost inkvizice místy omezena; tato omezení jsou pro křesťanstvo prostředkem, jak zamezit jejímu přílišnému vlivu.[6]

Zkoumání teologických a filozofických principů by nebylo možno provést bez dokumentárních podkladů doprovázených rytinami, které jsou obsaženy ve vyprávění Charlese de Dellona (1650–1709). Jde o dobrodruha, který odjel hledat štěstí do Indie, byl zatčen v Damanu na pobřeží Indie v roce 1673 a pak v roce 1676 odsouzen inkvizicí v Goa, kde se nacházelo její koloniální centrum. Jakožto Francouz byl na základě Bossuetova zásahu osvobozen a v roce 1687, dva roky po zrušení Nanteského ediktu, uveřejnil v Paříži svou *Zprávu o inkvizici v Goa* (*Relation de l'Inquisition de Goa*).[7] Příští rok byl text přeložen do angličtiny, němčiny a holandštiny a během 18. století byl několikrát znovu vydán.

I když jsou jeho popisy výmluvné a pomstychtivé, do myslí čtenářů se vryjí především obrazy, které je doprovázejí. Prostřednictvím ilustrací, které navrhl Pierre-Paul Savin († 1710) a které vyryl Vermeulen († 1768), se začíná vytvářet obrazná podoba inkvizice. Ilustrace staví před oči čtenáře autodafé s jejich procesími a hořícími hranicemi, vykreslují potupná oblečení odsouzených – především slavné *sanbenito* – a ukazují znak inkvizice z Goa, který představuje sv. Dominika držícího v jedné ruce větévku olivovníku, symbol pokoje, a v druhé ruce meč; mělo jít o ilustraci krásného hesla *Misericordia et justicia*.

Tyto rytiny budou znovu použity v *Dějinách inkvizice* (*l'Histoire de l'Inquisition*) od Phillippa van Limborch v roce 1692, v *Pamětech, jež mají soužit dějinám inkvizice* (*Mémoires pour servir à l'histoire des Inquisitions*) od gallikánského autora Elliese du Pin v roce 1716 a znovu v *Dějinách inkvizice* (*Histoire de l'Inquisition*) od jansenisty Gougeta v roce 1759. Samotný Dellonův text se stane podkladem pro díla dalších autorů a bohatě ho cituje *Velký historický slovník* (*Grand dictionnaire historique*) od Moréria v roce 1699. Jak říká vydavatel Charles Amiel: „Různé proudy *Zprávu o inkvizici* užívaly a tvarovaly jako vosk."[8] Dellonův text dodával materiál dílům, která po něm následovala.

Osvícenští myslitelé si proto za svou zbraň při útoku na inkvizici zvolili ironii. V roce 1721 to ve svých *Perských listech* učinil Montesquieu: „Jiní soudci předpokládají, že obviněný je nevinný. Inkvizitoři mají vždy předem za to, že je vinen; pokud pochybují, drží se pravidla, že je lépe postupovat s větší přísností."[9] Ve své „Velmi pokorné výtce inkvizitorům ve Španělsku a v Portugalsku", publikované

v knize *Duch zákonů* (1748), vkládá do úst židovi, který se obrací na soudce inkvizice: „Jestliže nechcete být křesťany, buďte alespoň lidmi."[10]

Nejagresivnější, ale také nejnadanější je Voltaire. Obviňuje inkvizici, že odsoudila „víc než sto tisíc údajných čarodějů […] a že upálila ještě více heretiků".[11] Představivost lidí se začíná plnit statistikami. Je to určující prvek tohoto „vědeckého" přístupu, který má tato doba ráda. Čísla zanechávají v mysli lidí hluboký dojem. Voltairovo *Pojednání o intoleranci* (*Traité de l'intolérance*) obsahuje tvrdé odsouzení metod Svatého oficia. Voltaire je také autorem srovnání severních zemí, které nepoznaly „hořící hranice inkvizice",[12] se zeměmi jižními, které se s nimi musely seznámit. Tento protiklad mezi Severem a Jihem se stává všeobecně známým a od té doby je prakticky všudypřítomný. Voltaire se po způsobu slovníkové literatury vyjadřuje ve formě článků. V roce 1769 začíná ve *Filozofickém slovníku* článek „Inkvizice" těmito slovy: „Jak každý ví, je inkvizice obdivuhodným a velmi křesťanským vynálezem, jehož cílem je dát papeži a mnichům větší moc a z celého národa učinit pokrytce."[13] Svůj popis autodafé končí takto: „Zazpívají, odslouží mši a zabijí lidi." Apologetičtí autoři 19. století neumí psát s takovou vervou. Voltairovská kritika je převzata do článku o inkvizici v *Encyklopedii*, jehož autorem je rytíř de Jaucourt. Mirabeau zase napsal báseň o dvanácti zpěvech, která nese název *Guzmanáda neboli Ustanovení inkvizice* (*Guzmanade ou l'établissement de l'Inquisition* – rodové jméno sv. Dominika bylo Guzmán, pozn. překl.). Byla publikována v Amsterodamu v roce 1778.

Citujme znovu Amiela: „Od druhé poloviny 18. století, poté co Montesquieu a Beccaria položili základy nové filozofie trestního práva, se soudní dvůr inkvizice jeví jako varovný příklad, jako strašák."[14] Nová filozofie trestního práva chce být protipólem toho, co byla inkvizice.

Následuje velmi důležitý text, dopis o osmdesáti čtyřech stranách, který Abbé Grégoire, konstituční biskup v Blois, píše Velkému inkvizitorovi Španělska, jímž je Don Ramon Joseph de Arce, arcibiskup v Burgosu. Dopis je po způsobu francouzských revolucionářů, kteří zavedli nový kalendář, datován 3. ventôse roku VI. Abbé Grégoire řadí zrušení inkvizice mezi výdobytky moderní společnosti a vidí v něm příkladný projev tolerantního aspektu Revoluce. Grégoirovi neschází odvaha, protože v roce 1798 rozlišuje mezi Revolucí osvobozující a Revolucí utiskující. Navrhuje arcibiskupovi v Burgosu, aby zrušil inkvizici. Uznává, že už příliš neškodí, ale má za to, že označit ji jako protikladnou k lidským právům by bylo znamením osvobození Evropy. V tomto smyslu je mimořádně moderním člověkem.

Je třeba říci, že sama španělská inkvizice se pokusila bránit proti francouzským myšlenkám, které útočily přímo na sám základ, sám princip její činnosti.[15]

Obvinění vznášená proti inkvizici však budou vyvrácena spíše až v reakci proti osvícencům, proti osvícenské filozofii jako takové.

Joseph de Maistre vzal na sebe tento úkol ve svých *Dopisech ruskému šlechtici o španělské inkvizici* (*Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole*), publikovaných v roce 1822. Už od prvních stránek ukazuje, že je mylné vidět ve sv. Dominikovi inkvizitora: „Několik moderních nevěrců, jejichž hlasy jsou ozvěnou protestantů, by ve svatém Dominikovi rádo vidělo původce inkvizice a s velkou zuřivostí na něj útočí. Přitom však je pravdou, že svatý Dominik nevynesl ani jeden jediný soud inkvizitora a že inkvizice sama, která se zrodila na koncilu ve Veroně, konaném v roce 1184, byla dominikánům svěřena teprve v roce 1233, to znamená dvanáct let po smrti svatého Dominika."[16]

De Maistre, označující sám sebe poněkud nadneseně „Philomate de Civarron", se velmi obratně opírá o zprávu, již v roce 1812 vypracovali Cortèsové, kteří zrušili inkvizici ve Španělsku. Tuto zprávu označuje de Maistre velmi diplomaticky jako „nejpamátnější dokument" této instituce. Ani Lacordaire nechtěl v otázce inkvizice zvolit tu nejsnadnější cestu, a proto ve svém *Pojednání o obnovení Řádu bratří kazatelů* (*Mémoire pour le rétablissement de l'Ordre de frères prêcheurs*) opírá své úvahy o Josepha de Maistre a o zprávu Cortèsů.

Joseph de Maistre, jehož text je plný nesčetných oklik, které považuje za naprosto nutné, argumentuje v podstatě tím, že španělská inkvizice byla nikoli církevním, nýbrž státním soudním dvorem a že v 18. století měla spíše sklon posuzovat věci shovívavě. Hlavním cílem těchto stránek však je „vykořenit několik předsudků" a „dokázat, že sama o sobě je inkvizice velmi prospěšnou institucí, která prokázala Španělsku významné služby a kterou sektářský a filozofický fanatismus směšně a hanebně pomlouval".[17] De Maistre nemá v úmyslu ospravedlňovat žádné zneužívání moci a „neváhá s odsouzením toho, co je odsouzeníhodné".

Ve svém čtvrtém dopise chce ukázat, že inkvizice byla pro katolické krále „politickým" prostředkem k tomu, „aby udrželi politickou jednotu a zabránili náboženským válkám". Ani Německo, ani Anglie, ba dokonce ani Francie si nedokázaly udržet náboženskou jednotu, která na Iberském poloostrově zůstala zachována. „Z prostředků (vyloučíme-li zločiny) je nejlepší ten, který reálně vede k cíli. Uvažujete-li o tom, jak tvrdě postupoval Torquemada, a přitom pustíte ze zřetele všechno to, čemu zabránil, přestáváte myslet racionálně."

Pomoc vědy, od Juana Antonia Llorente k Henrymu Charlesi Leaovi

Po celé 19. století budou vyhledávány a shromažďovány historické materiály o inkvizici, především té španělské, aby bylo možné dát vědecký základ negativnímu soudu zrozenému z útoků a posměšků 18. století. Juan Antonio Llorente (1756–1823)[18] je bytostně osvícenským člověkem. Jeho díla o inkvizici měla tak velký vliv proto, že ji znal zevnitř. Byl knězem, v roce 1785 byl jmenován komisařem Svatého oficia pro kraj Navarre a v roce 1788 je poslán jako sekretář soudního dvora do Madridu. Stal se historikem inkvizice, protože ho generální inkvizitor v roce 1793 pověřil vypracováním zprávy o původu inkviziční procedury. V roce 1801 je obviněn z nezachování tajemství, je uznán vinným a pak osvobozen, ale tato událost v něm zanechala trvalou zášť. Po vstupu Francouzů do Španělska se rozhodl ke kolaboraci a předložil dokonce plán na reorganizaci španělské církve, který se příliš nelišil od napoleonského konkordátu. Aby mohl vypracovat historickou zprávu (*Anales de l'Inquisición*), zmocnil se v Madridu archivních dokumentů a odvezl je do Paříže, kde je zpracoval. Jde o období prvního zrušení inkvizice.

Poté, co odstoupil Napoleonův bratr král Josef, uchýlil se Llorente do Francie. V té době byla ve Španělsku znovu zřízena inkvizice a v rámci obnovy dřívějšího politického zřízení se soudní dvůr rozhodl zjistit, co se stalo se ztracenými dokumenty. V letech 1817 a 1818 Llorente zveřejnil – a sice nejprve ve francouzštině – své *Kritické dějiny inkvizice ve Španělsku* (*Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*). Podepsal se pod ně se všemi tituly, které mohly propůjčit vážnost jeho zkoumání: „bývalý Sekretář inkvizice při královském dvoře, Školský hodnostář a kanovník při toledské katedrále, Kancléř na univerzitě tohoto města…" Kniha měla značný úspěch. Během jednoho roku se jí prodalo přinejmenším čtyři tisíce exemplářů.[19] V roce 1820 píše Stendhal, že milánské paničky šíleně milují tuto knihu, jejíž „hrůzyplné přízraky jim nedovolí usnout".[20] Ve španělštině bylo Llorentovo dílo publikováno v roce 1822, ale v Paříži vyšlo u nakladatele Didota ve stejném roce jako dopisy Josepha de Maistre. Llorente za ně sklidil okamžitou a tvrdou kritiku.[21]

Kritické dějiny jsou charakteristické tím, že stojí na straně krále a biskupů, staví se proti papežství a chtějí ukázat, že dohled nad vírou a mravy by měl být svěřen biskupům. Je důležité, abychom pochopili, že toto dílo je nástrojem boje proti Svatému stolci. Gérard Dufour dobře ukázal, že Llorentovo dílo není vlastně ničím jiným než jen dlouhým kritickým aparátem historického typu k malému spisu abbé Grégoira. Myšlenky v něm obsažené jsou Gregoirovy myšlenky, ale Llorente je dokládá citacemi a čísly. Llorente se domnívá, že jeho tituly a funkce mu dávají nejlepší předpoklady pro historickou práci, a odmítá práci Josepha Lavalléea,[22] který „způsobil, že počet historických omylů významně narostl". Ani Monteirovi,

který je historikem inkvizice v Portugalsku, neprokazuje větší důvěru. Llorente má za to, že nejpřesnějším autorem je Lomborch.

Llorente prohlašuje: „Jsem katolík a žádnému inkvizitorovi nezáleží víc než mně na čistotě víry."[23] Zpochybňuje nicméně i sám princip inkvizice. Obviňuje inkvizitory, že projevili příliš velkou důvěru v „mnichy, kterým byla svěřena kvalifikace případných přečinů a kteří přitom byli pouhými scholastickými teology". Hned poté vrší čísla statistik, jež se modernímu historikovi jeví jako velmi libovolná, která však jsou po něm stále opakována. Má za to, že za tři století existence inkvizice ve Španělsku bylo k smrti odsouzeno tři sta tisíc lidí. Uvádí také, jakou metodu při sčítání použil.[24] Tvrdí, že se při sčítání držel nejnižší možné hranice. To se však týká jen holých čísel, protože – jak sám říká – není schopen „stanovit míru neštěstí a pohrom", k nimž inkvizice podněcovala nebo které sama napáchala.[25] Jeho popisy se staly noční můrou pro lidi 19. století, jak to dokazují děsivé představy vévodkyně d'Abrantès, která přidává další detaily při výčtu hrůz spáchaných španělskou inkvizicí.[26]

Lidé kupují knihy, ale nečtou je. Jde o typický fenomén tehdejší doby. Člověk si koupí knížku, podívá se na obsah, ale samotnou knihu nečte, protože je strašlivě nudná. Llorente je na to specialista, jeho kniha nemá žádný plán, žádnou kompozici, jde jen o hromadu historických detailů, které čtenáře nutně musely unavit. Lidé takové věci nečtou, ale o tom, co nečtou, mají své představy. Zvláště když je jim dodáno něco, co může probudit jejich zájem. Proto Léonard Gallois (1789–1851), bonapartistický historik a mnohostranný psavec, předkládá čtenářům *Stručné dějiny španělské inkvizice* (*Histoire abrégée de l'Inquisition d'Espagne*), v nichž se poznámkou a portrétem na frontispisu odvolává na Llorenta. Přebírá od něj jeho závěry a číselné údaje. Gallois předloží své názory na inkvizici ještě širšímu publiku prostřednictvím knihy *Zločiny inkvizice* (*Les crimes de l'Inquisition*), v níž znovu opakuje všechny napůl smyšlené představy a čísla, která se pevně zafixovala v myslích lidí. Toto dílo, uveřejněné jednak v polo-vědecké a jednak v lidové verzi, začíná výkladem o vytvoření inkvizice „mnichem Guzmánem". Jde o antiklerikální pamflet.

Od začátku 19. století bude zkrácená podoba nebo adaptace Llorentovy knihy po více než jedno století považována za spolehlivý zdroj informací. „Zrušení inkvizice v napoleonské době vedlo ke vzniku představ a především dějepisných vyprávění, které proměnily celou oblast studií o inkvizici a které – což je ještě důležitější – definovaly nový rámec pro debatu o inkvizici tím, že liberálům dodaly hotový arzenál systematických argumentů."[27] Ti, kteří chtějí obžalovávat teď už zrušenou instituci, mají od nynějška k dispozici systematické argumenty.

Teprve na konci 19. a na počátku 20. století se objevuje snaha podívat se na zachované dokumenty o inkvizici novým způsobem. A teprve tehdy Henry Charles Lea ve svých monumentálních *Dějinách španělské inkvizice* (*History of the Inquisition of Spain*)[28] vyvozuje i nové závěry. Až do dnešní doby je tato publikace – včetně svých překladů – vždy znovu vydávaným a citovaným dílem.

Tento americký protestant je fascinován institucí, kterou popisuje jako „jednu z nejpozoruhodnějších organizací, o nichž se hovoří v análech lidstva".[29] Jeho metoda je určena jeho vlastními předsudky, které čtenáři neskrývá. Pro něj se jedná o otázku z oblasti sociologie nebo politické psychologie. Proč je na konci 19. století Španělsko v Evropě zemí absolutismu a fanatismu, doprovázeného povrchním náboženstvím plným pověr? Závěrečná kapitola čtyřsvazkového díla dává odpověď, jejíž zdůvodnění je zajímavé: jestliže je inkvizice za tento stav věcí zodpovědná, pak je to koneckonců proto, že jí v jejím postupu, při jejích procedurách záleželo více na vnější konformitě než na hloubce skutečného přesvědčení, více na zachovávání předpisů než na skutečnosti víry, kterou měly její oběti.[30] Lea tvrdí, že to vede k jistému odštěpení náboženství od morálky. Inkvizitoři se spokojili s vnější konformitou.

Lea sice nevylučuje jisté profesionální svědomí inkvizitorů, nicméně fungování instituce se neděje bez krutosti (*conscientious cruelty*).[31] Lea rozhodně odmítá myšlenku rozšířenou u obránců nebo apologetů inkvizice, především Josepha de Maistre,[32] že inkvizice byla nástrojem v rukou státu. On sám má za to, že velmi rychle získala nezávislost.[33] Právě ona je zodpovědná za obskurantismus ve Španělsku. Jestliže v 18. století už nevyvíjí tak intenzivní činnost, pak to vůbec není proto, že by na síle získala myšlenka tolerance, ale spíše proto, že je čím dál tím méně obětí – zvláště těch nejbohatších –, které by bylo možno pronásledovat.[34] V roce 1888 publikoval Lea *Dějiny inkvizice ve středověku*, které Reinhardt přeložil do francouzštiny v době, kdy probíhala Dreyfusova aféra a připravovalo se oddělení církve od státu.

Na tato velká erudovaná díla se ozvaly odpovědi katolíků. Ve Španělsku nejrozhodněji vystoupil Menino Menendez Pelayo. Ve Francii publikoval Célestin Douais, nakladatel Bernarda Gui, svou knihu *Albigenští* (*Les Albigeois*) a Guiraud uveřejnil *Dějiny inkvizice ve středověku* (*L'Histoire de l'Inquisition du Moyen Age*, 1935–1938). Tyto publikace nevyvolaly takový ohlas jako Leaovo rozsáhlé dílo, a to bezpochyby proto, že se jejich autoři snažili vidět inkvizici v jejím kontextu, a také proto, že není snadné dosáhnout, aby veřejné mínění přijalo citlivě rozlišující výklad. Veřejné mínění má nutně vždy manichejský charakter. Za tento nevalný ohlas nemůže jen fakt, že šlo o katolické historiky a že Francie byla v té době rozdělena na dva tábory. Myslím si, že debata mezitím nabyla zcela jiného

charakteru, protože svět kultury si už přisvojil vytvořenou legendu, mýtus a s ním spojené obrazné představy o inkvizici. V takové situaci je obtížné, aby lidé slyšeli hlas hovořící vskutku vědecky objektivně. Celá evropská kultura 19. a 20. století byla totiž tímto mýtem zcela prosáknuta. Skutečná změna v historiografii nastává teprve v letech 1970 až 1975, kdy se rodí mnohem vyrovnanější pohled, který se však nevyhýbá přísnému soudu o reálné podobě inkvizice.

2. Mýtus o inkvizici se rychle šíří prostřednictvím kultury

Užití lidového románu bylo pravděpodobně jedním z neúčinnějších prostředků při šíření mýtu. Můžeme zde hovořit o skutečné černé legendě. Paní de Subervie napsala pod pseudonymem V. de Féréal knihu *Tajemství inkvizice a jiných tajných společností ve Španělsku* (*Le Mystère de l'Inquisition et autres sociétés secrètes d'Espagne*),[35] do níž úvod napsal Manuel de Cuendias. Tón celé knihy je dán už na prvních stránkách úvodu, kde jeho autor připomíná, že v prvních stoletích se křesťané řídili evangeliem, zatímco o křesťanech staletí následujících podle něj platí, že „z mučedníků se stali kati". Ve stejném duchu píše, že inkvizici založil Inocenc III. a podobu instituce jí dal sv. Dominik.[36] Edgar Quinet údajně odmítl napsat k této knize předmluvu, aby se nevystavil kritice nečestných protivníků. Jen mimochodem poznamenávám, že tentýž Féréal napsal i dílo *Ďáblovy rady jezuitům* (*Les conseils de Satan aux jésuites* – na jezuity měli počíháno pánové Michelet a Quinet), v němž se nacházejí jedny z nejúchvatnějších stránek protijezuitské posedlosti.

Ve své knize z roku 1846 klade de Féréal důraz na sexuální přečiny inkvizitorů a upozorňuje, že popis „jedné takové orgie se možná některým našim čtenářům bude zdát přehnaný, ba dokonce zlovolný". Popis mučení je převzat od Llorenta. Maršál Soult je zachycen ve chvíli, kdy přichází navštívit vězně s cílem osvobodit oběti inkvizice, která byla právě zrušena. Při vstupu do temného podzemí maršál nejprve nic jasného nerozeznává, ale pak jde dál a osvobozuje vězně, kteří jsou úplně nazí, mladé ženy stejně jako starci. Tato antiklerikální – speciálně protijezuitská – kniha udává tón romantického protestu proti inkvizici v jeho lidové podobě.

Spíše do druhého tábora patří se svou knihou *Inkvizice* (*L'Inquisition*) z roku 1851 Paul Féval, jenž spolu s jinými vytvořil levnou podobu knihy, kterou si mnoho čtenářů může dovolit a která se hodně čte. Snaží se inkvizici hájit. Tvrdí, že za její výstřelky jsou zodpovědné vlády, které si z ní učinily nástroj své politiky. Je třeba citovat i mnoho jiných autorů píšících seriózněji než V. de Féréal nebo

Féval. Připomínám, že v roce 1842 publikoval Poe krásnou a strašlivou novelu *Jáma a kyvadlo*, jež byla rychle překládána. Do francouzštiny ji přeložil Baudelaire. V této povídce jeden z vězňů inkvizice promlouvá právě v den, kdy se blíží jeho osvobození, protože generál Lassalle právě vstupuje do Toleda. Vězeň hovoří sám k sobě a exaltovaně vyslovuje svou hořkost. Francouzská literatura nám nabízí text „Mučení skrze naději", který v roce 1888 publikoval Villiers de l'Isle-Adam ve svých *Nových krutých povídkách*. Velkým bardem protiinkvizičního tábora je však Hugo, který jako by byl obrazem inkvizice fascinován. Je tomu tak v básni „Momotombovy úvahy" (*Les raisons du Momotombo*) z roku 1869, která se nachází v XXVII. kapitole jeho *Legendy věků*. Hugo je v té době stále ještě ve vyhnanství. Ve své básni nechává promlouvat jihoamerický vulkán, který je zvyklý na krvavé oběti starých náboženství. Když vidí přicházet evropské kněze hlásající nového Boha, zmocňuje se ho radost:

A z východu, kde slunce vstává, přišli lidé bílí,
jak hosty jsem je přijal, neboť tak je moudré jednat.
Vždyť barva tváře je i barvou duše,
a tak bílý člověk, řekl jsem, je jak modré nebe
a jeho bůh musí být velmi dobrým bohem.
Ten zcela jistě nebude chtít se živit krví obětí. –
Potěšilo mne to, vždyť hrůzu ve mně vzbuzovali dřívější kněží.
Když však jsem viděl, co činí ti noví,
když spatřil jsem, ó dobrotivé nebe!, na svém vlastním vrcholu plát
tu strašlivou, hrůznou hranici, jež nikdy nezhasíná,
ten temný oheň, jejž inkvizicí svatou nazýváte,
když uviděl jsem, jak Torquemada do díla se dává
a jakou civilizaci přináší. Jakým způsobem
Svaté officium vyučuje a světlo kolem sebe šíří,
když spatřil jsem v Limě odporné giganty ze slámy
ověšené dětmi, jež vzplály na velikém ohništi,
a oheň hltal život a mračna kouře
se svíjela na ňadrech zažehnutých žen,
když už jsem se někdy téměř zalykal
štiplavým zápachem, jenž stoupá z vašich autodafé,
zatímco v mé vlastní peci hořely jen temné stíny,
napadlo mne, že předčasně jsem se těšil.
Pohlédl jsem zblízka na boha těch cizinců
a řekl jsem: Není důvodu měnit staré za nové.

Připomínám také, že Viktor Hugo je autorem dramatu nazvaného *Torquemada*, které bylo napsáno v roce 1869, ale publikováno až v roce 1882.[37] Adaptaci tohoto manichejsky viděného příběhu natočila francouzská televize.

Rozhodující milníky v literárním zpracování tématu inkvizice představují Michelet a Dostojevskij.

Romantický mýtus o inkvizici vytváří Michelet ve svém díle *Čarodějnice* (1862).[38] V současnosti disponujeme kritickým vydáním tohoto textu. Četné paralelní pasáže bychom našli v jeho *Dějinách Francie*, když hovoří o „Kladivu na čarodějnice".[39] Uvádí tam počet hrdelních trestů ve Španělsku a v Německu. Už úvod zřetelně udává tón: „Seznamte se s hrůznými seznamy, které nám zanechala inkvizice, a sice nikoli prostřednictvím úryvků z knih, které napsal Llorente, Lamothe-Langon a podobně, nýbrž prostřednictvím toho, co se nám zachovalo z původních seznamů v Toulouse. Pohlédněte na jejich chladnou věcnost, na jejich tak barbarsky krutou hrůznou suchost. Po několika stranách člověk cítí, už nemá sílu číst dál. Po zádech vám běží mrazivý chlad. Smrt, smrt, smrt, to je to jediné, co čiší z každého řádku."[40]

Ve stejné době, přesně 28. dubna 1860, uvádí mimořádně perverzním způsobem *Journal* bratří Goncourtů Flaubertovo prohlášení, že markýz de Sade představuje „poslední slovo katolicismu". „Je v něm duch inkvizice, duch mučení, duch středověké církve, zvrácená přirozenost…"[41]

Dramatický rozměr inkvizice pevně definoval, a to s platností i pro dnešní dobu, Dostojevskij ve své *Legendě o velkém inkvizitorovi*, kterou bych označil za historicko-filozofickou povídku. Učinil to tím, že celou otázku vyzdvihl na metafyzickou rovinu. Text je bezpochyby inspirován, ovšem jen s ohledem na svůj vnější rámec, Schillerovým *Donem Carlosem*, jehož adaptaci napsal i Verdi. U Verdiho i Schillera však dominuje obskurantismus Inkvizitora tváří v tvář mladému hrdinovi, zatímco Dostojevskij pojímá Inkvizitora mnohem teologičtějším způsobem a celý příběh umisťuje do knihy *Bratři Karamazovi* (1880).

Záměrem knihy není nic menšího než postavit před soud římskou církev. Na tom celý text stojí. Ukáže se, že vězněm je sám Kristus. Starý kardinál vytýká Kristu, že do svého projektu spásy lidí nezapojil politickou moc. Je to velké téma samotného evangelia: „Opravdu jsi nepomyslel na to, že když člověku naložíš tak strašlivé břemeno, jako je svoboda volby, on pak nakonec zpochybní a popře tvůj obraz a tvou pravdu?" A pokračuje: „Opravili jsme tvé dílo a založili ho na zázraku, tajemství a autoritě, a lidé se zaradovali, že jsou znovu vedeni jako stádo a že je konečně někdo osvobodil od tak strašlivého daru." Inkvizice osvobozuje lidstvo od svobody a tím mu chce zajistit štěstí. Je to velmi jasnozřivá obžaloba totalitarismu. Působením inkvizice lidé s úlevou přicházejí o svou svobodu. Jde

o zcela jasné poselství, i když je zahalené do podobenství, které Karamazov předkládá svému bratru…

Od Féréala k Dostojevskému tedy vede oblouk spojující tu nejubožejší karikaturu ze špatného lidového románu s kladením těch nejopravdovějších, nejvyšších otázek ohledně role inkvizice v dějinách církve. Tím se vysvětluje, proč se tato témata tak nesmazatelně vryla do představivosti lidí. Na literární tázání navázalo v 19. století malířství a ztvárnilo tento velký námět v obrazech, které nelze přehlédnout a ke kterým se lze kdykoli vrátit: Goya, Laurens. Z toho všeho je jasně vidět, že na konci 19. století si téma inkvizice přisvojila všechna odvětví kultury: dějepisectví, poezie, próza, filozofie. Z toho je jasné, proč mohlo být Leaovo dílo – vezmeme-li navíc v potaz vědecký věhlas tohoto autora – přijímáno jako nezpochybnitelná autorita.

Kdo tedy zamýšlí na konci 19. století důvěryhodným způsobem pojednávat téma inkvizice, musí si získat odstup od jejího legendárního podání. Autor, který chce na základě dokumentů popsat jeden z procesů 15. století, týkající se křesťanského dítěte usmrceného judaisty, upozorňuje čtenáře: „Když slyšíme hovořit o španělské inkvizici, většina z nás si instinktivně vytváří velmi podivné, přemrštěné představy: neproniknutelné temnoty žalářů, rudé odlesky planoucích hranic, škvařící se lidské maso, stíny kostlivců, teorie mučitelů a katů, procesí mnichů a kajícníků. Celý tento aparát vytváří fantasmagorický svět, uprostřed něhož stojí obří Torquemada, nohy v pekle, hlavu v nebi, a chrlí jménem nebes své kletby, jejichž ozvěna se nese od horizontu k horizontu. Takový obraz po dlouhou dobu vytvářela a udržovala legenda; skutečnost je – zdá se – mnohem prostší.“[42] Leckoho může napadnout, že si autor nápadně libuje v detailech popisu, od kterého se sám údajně oprostil, a to tím spíš, že jeho závěrečný verdikt je přinejmenším stejně přísný. Nicméně je tu dobře vidět, že se historik chce distancovat od legendy.

Dvacáté století zpočátku neudělalo nic jiného, než že mýtus inkvizice převzalo a zpracovalo takovým způsobem, že zapustil ještě hlubší kořeny. V roce 1933 vytvořil v Národním paláci v Mexiku Diego Rivera fresku, která si ještě zachovala útočný osten karikatury diktované ideologií. Později už se to neděje. Jako by se popis inkvizice stal natolik banálním a natolik pevně zakotvil v myslích lidí, že se jakákoli snaha o výklad, korigování či vyvracení falešných domněnek stala směšnou.

Spíše než španělská nebo římská inkvizice teď ostatně přitahuje pozornost inkvizice středověká. Film a televize umožnily působit na široké vrstvy. Poté, co Zoé Oldenbourg napsal své historické romány o albigenských, dosáhl úspěchu seriál *Kataři*, který v roce 1966 pro francouzskou televizi vytvořil Stellio Lorenzi. V roce 1986 se Jean-Jacques Annaud pustil do filmového zpracování románu

Jméno růže, do kterého lingvista Umberto Eco vložil své subtilní jinotaje a celý ho vystavěl kolem diskuze o chudobě ve středověké církvi. Tato filmová adaptace se bohužel politováníhodným a velmi manichejským způsobem soustředí jen na postavu inkvizitora Bernarda Gui a vytváří z něj karikaturu nelítostného monstra, které si zaslouží krutou smrt, jež ho očekává na konci filmu. Úspěch filmu je rukavicí vrženou do tváře všem historikům středověku, kteří už dlouho usilovali o to, aby z lidských myslí vymazali prefabrikovaný obraz temného středověku. Něco komerčně tak silného, jako je *Jméno růže*, zničilo celá desetiletí poctivého úsilí historiků.

V ovzduší relativního klidu, které se v té době vytvořilo mezi představiteli náboženského a občanského života, byl totiž pohled většiny historiků na inkvizici opravdu mnohem méně ovlivněn stranickými vášněmi, a to ať už ji odsuzovali, nebo omlouvali.

Závěr: Snahy současných historiků

Obec historiků konstatovala, že ke skutečnému historiografickému obratu došlo v roce 1978 v Cuenca na kongresu konaném k pětistému výročí vzniku španělské inkvizice (1478). Velký italský badatel Adriano Prosperi shrnul tento vývoj v roce 1988 ve velmi významném, nicméně široké veřejnosti prakticky neznámém článku, v němž hovoří o „novém obrazu" inkvizice u historiků.[43] Autor má za to, že démonizující stereotyp inkvizice, tak jak ho vytvořila literatura (částečně v období reformace, ale především osvícenství), a romantická fascinace, kterou kolem sebe tento stereotyp šířil, se z prostředí profesionálních historiků prakticky vytratily. Bylo to bezpochyby zkoumání totalitních systémů 20. století, jež umožnilo vidět, jakým způsobem inkvizice fungovala, a přitom pochopit rozdíl mezi skutečným totalitarismem a inkvizicí. Ta se totiž řídila pravidly, sice tvrdými – stejně jako to dělalo občanské právo té doby –, ale přesně stanovenými a objektivními. Prosperi vyzval k tomu, aby se bádání zaměřilo nikoli jen na oběti, ale na samotný jev inkvizice, na cíl, který inkvizice sledovala. Tento aspekt, který lze – byť velmi omezeně – vysledovat u Josepha de Maistre, odsouvala romantická analýza vždycky stranou.

Po deseti letech, 29.–31. října 1998, se přímo v prostorách Vatikánu v sousedství Kongregace pro nauku víry, dědičky Svatého oficia, jež právě badatelům zpřístupnila své archivy, pokrývající celé období jeho trvání až do začátku 20. století, konal mezinárodní kongres zcela mimořádné úrovně, na kterém se sešli nejlepší specialisté na inkvizici. Uskutečnil se v rámci výzvy Jana Pavla II. k „očistě

paměti“ církve a u příležitosti konce druhého tisíciletí trvání křesťanství. Jeho iniciátorem byla Teologická historická komise Výboru velkého jubilea roku 2000.

Publikovaná akta kongresu[44] obsahují další Prosperiho článek, navazující na text z roku 1978 a ukazující, jak nový postoj církve k její vlastní minulosti vedl ke změně orientace historického zkoumání. Prosperi tvrdí, že ve srovnání se všemi dosavadními výzkumy je nové to, že bádání teď jako by vzala za své sama církev.[45] Jako by tedy říkal, že církev je poprvé ochotna kritickým pohledem zhodnotit svou minulost, což mění i atmosféru samotného historického bádání. Myslím si, že je to pravda, na příklad už proto, že byly otevřeny archivy inkvizice a Svatého oficia.

Všechna tato snaha o objektivitu se netýká jen posledních čtyřiceti let. Přípravou na ni byla dlouhá řada prací historiků katolických i jiných, kteří usilovali o přesné porozumění textům a zřekli se apologetického přístupu. Této práce se zúčastnily například *Cahiers de Fanjeaux*. Opětné zkoumání archivů a klidný pohled na historické prameny nakonec vyústily v konstatování relativního konsenzu ohledně skutečné podoby inkvizice. Avšak problém, který musíme vyřešit dnes, je najít způsob, jak tento obnovený a klidný pohled na inkvizici, lépe chápanou v jejím kontextu, zprostředkovat veřejnému mínění. Snažit se o to musíme všichni.

* * *

Rekapitulujme si hlavní rysy tohoto výkladu o mýtu a o světě představ spojených s inkvizicí. Nejprve bych ještě upozornil, že se staré stereotypy opět objevují na scéně. Příkladem je Michel de Castillo: jeho dílo *Hanebnost* znovu vytahuje všechna klišé o inkvizici, jako kdyby v této oblasti nebyla vykonána žádná práce. Nejtíživějším dědictvím, kterého se obrazu inkvizice dostalo od její vlastní historiografie, je její polemická dimenze. Tato dimenze se zrodila na přelomu 17. a 18. století. Šíří se v protestantských zemích, protože všude jinde inkvizice pečlivě bdí nad svou vlastní pověstí. Kritizovat inkvizici znamená, že se pro ni člověk stane podezřelým. Právě to se stalo Charlesi Dellonovi. Nejvyššího bodu dosáhla tato polemická dimenze po zrušení španělské inkvizice v roce 1812, kdy se silná dávka antiklerikalismu velmi často násobila antijezuitismem. Apologetika (Douais, Vacandard) musela vyvracet tvrzení opačného tábora a proti své vůli zaujímala vyloženě defenzivní postoj. Ve 20. století je třeba vyvracet falešná obvinění a pokoušet se vrhnout na celou věc trochu světla.

Druhá dimenze: dimenze působení na širokou veřejnost, nutného k tomu, aby bylo zajištěno šíření negativního mýtu. Potřebných výsledků zde dosáhla romaneskní literatura a hudební a výtvarné ztvárnění, přičemž každé odvětví přineslo své vlastní důrazy. To vše vedlo ke vzniku vizuálních a mentálních obrazů

v kolektivním vědomí a podvědomí Západu. Nejde jen o to, že toto působení na veřejné mínění má negativní ráz, ono stojí i u vzniku všech omylů, nevyvážených hodnocení a nepřesných tvrzení. Mnozí jsou například přesvědčeni, že židé a muslimové spadali pod přímou jurisdikci inkvizice, což nebyla pravda, že inkvizice svou jurisdikci vykonávala všude stejným způsobem, že inkvizitory mohli být výlučně dominikáni atd.

Zatřetí: důsledkem faktu, že se obraz inkvizice stal součástí světa kultury, není pouze jeho zploštění a vulgarizace. Je zde i estetická dimenze. Obraz inkvizice byl vytvořen na základě jejího zřetelně dramatického uchopení, a proto je také tak snadno identifikovatelný. Proces personifikace, který se týká jak samotných inkvizitorů, mezi nimiž nejvíce vyniká Torquemada, tak obětí, z nichž nejznámější jsou Galileo a Giordano Bruno, umožnil vytvoření symbolů, které jsou klíčovým prvkem k tomu, aby mýtus zapustil hluboké kořeny. Nejdůležitější ovšem zůstává dimenze metafyzická, živící zájem, ba dokonce vášnivé zaujetí, s nímž se lidé tématu inkvizice věnují a které už se netýká jenom jejích různých podob a dějin, ale samotné její existence. Tato dimenze nejenže nepopiratelně nachází výraz ve vědomí moderního člověka, ona je dokonce jeho konstitutivním prvkem. Jestliže se obraz inkvizice tak hluboce zapsal do vnitřního světa Západu, pak je to proto, že je v přímém vztahu k jedné z jeho nejhlubších otázek. A to je důvod, proč tento obraz inkvizice – i když je falešný – sklízí takový úspěch. Moderní člověk nepociťuje jen nějaký neurčitý neklid, on cítí skutečnou žízeň po svobodě a zodpovědnosti, které chce mít jednotlivec tváří v tvář jakékoli instituci. Je jistě možné zasadit tuto problematiku do politicko-náboženského rámce otázek, souvisejících se svobodou svědomí, ovšem hlubší pohled v ní vidí i výraz zásadního požadavku autonomie člověka. Proč všechny tyto obrazy pronikly tak hluboko? Protože ve svědomí západního člověka něco velmi osobního a hlubokého činí duchovní nátlak nesnesitelným. Za projevy antiklerikalismu, ba dokonce antikatolicismu, které byly použity k šíření tohoto mýtu, se v odmítnutí inkvizice, křečovitě se držící svého slepého přesvědčení, tají obrysy – i když velmi nejasné, velmi neurčité – něčeho mnohem hlubšího (což se ostatně u ateismu a antiklerikalismu dost často stává), totiž jakési nostalgie, dvojznačné utopie snící o církvi čisté, která dokonale souzní s evangeliem a která by byla – naprosto abstraktním a nereálným způsobem – hledaným partnerem v dialogu, o to přijatelnějším, že by vždy zůstával vně.

Mýtus o inkvizici spolu se světem představ, který ho obklopuje, je uzlovým bodem nacházejícím se na křižovatce různých disciplín a vypovídá mnohem více o otázkách, které si klade naše kultura, než o historických skutečnostech.

Z francouzského originálu přeložil Oldřich Selucký.

POZNÁMKY:

1 / „Byla ve středověku inkvizice vnímána jako zneužití moci?". IN: Gabril Audisio: *Inquisition et Pouvoir*. Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence 2004, s. 11–24, zde s. 24.

2 / Kniha IV, *Contra sanctam haereticorum Inquisitionem*, námitka 22 (*Opera omnia* IX, Leyde, col.1054D).

3 / Tamtéž, col. 1059.

4 / Tamtéž.

5 / Hugh Trevor Roper: *Religion, the Reformation and Social Change*, 3. vyd. London, Secker a Warburg 1984.

6 / Jedno vydání vyšlo například v Serravalle, Albicocco 1638. Kniha byla dána na Index, ale neobjevuje se v J. M. Bujanda: *Index librorum prohibitorum 1600–1966*. Montreal–Geneva, Médiaspaul a Droz 2002. Viz Emile Van der Vekene: *Bibliotheca bibliographica historiae sanctae Inquisitionis. Bibliographisches Verzeichnis des gedruckten Schrifttums zur Geschichte der Inquisition*. Vaduz, Topos 1982, č. 1870.

7 / *L'Inquisition de Goa. La relation de Charles Dellon (1687)*, studie, vydání a poznámky napsali Charles Amiel a Anne Lima. Paris, Chandeigne 1997.

8 / Tamtéž, s. 103.

9 / Lettre XXIX, *Œuvres complètes*. Paris, Pléiade, I, 1949, s. 175.

10 / *Esprit des Lois*, kniha XXV, kapitola XIII. Viz J. Ehrhard: „Montesquieu et l'Inquisition". IN: *Dix-huitième siècle*, svazek 24, 1992, s. 333–344, převzato v *L'esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*. Genève 1998, s. 81–93.

11 / *Commentaire sur le traité des délits et des peines, Œuvres.* Paris, Pléiade 1961, s. 785.

12 / *Prix de la justice et de l'humanité*, článek XI.

13 / *Dictionnaire philosophique*. Paris, Garnier 1951, s. 746–749.

14 / Edouard Tillet: „La place de l'Inquisition dans la doctrine pénale des Lumières". IN: G. Audisio: *Inquisition et Pouvoir*, vyd. G. Audisio, s. 341.

15 / Marcelin Desfourneaux: *L'Inquisition espagnole et les livres français au XVIIIe siècle.* Paris, PUF 1963.

16 / *Première lettre*. Paris, Méquignon 1822, s. 3.

17 / *Sixième lettre*, s. 158.

18 / Gérard Dufour: *Juan Antonio Llorente en France (1813–1822). Contribution à l´étude du Libéralisme chrétien en France et en Espagne au début du XIXe siècle*. Genève, Droz 1982. Je to velmi zajímavé dílo, i když mu schází bibliografie a rejstřík. S ohledem na první část jeho života je vhodným doplňkem: Enrique de la Lama Cereceda: *J. A. Llorente. Un ideal de burguesia. Su vida y su obra hasta el exilio en Francia (1756–1813)*. Pamplona, Eunsa 1991.

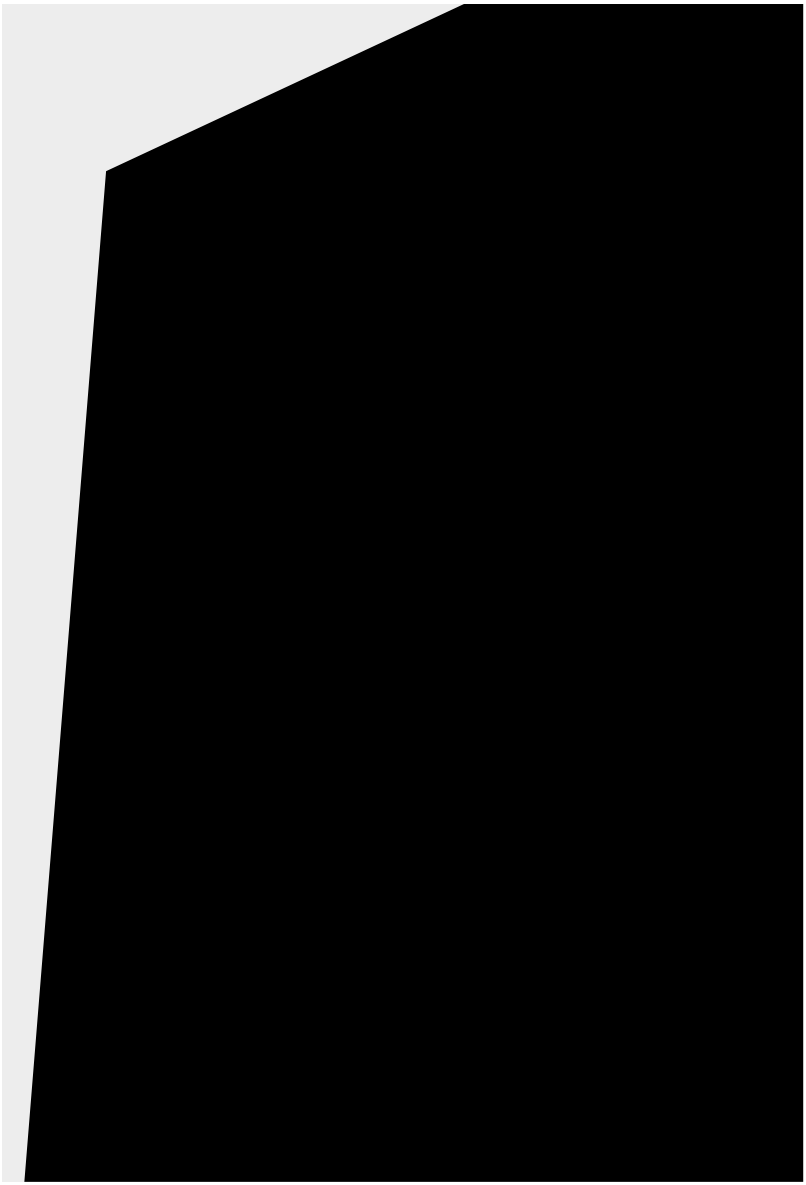
19 / Dufour: op. cit., s. 137.

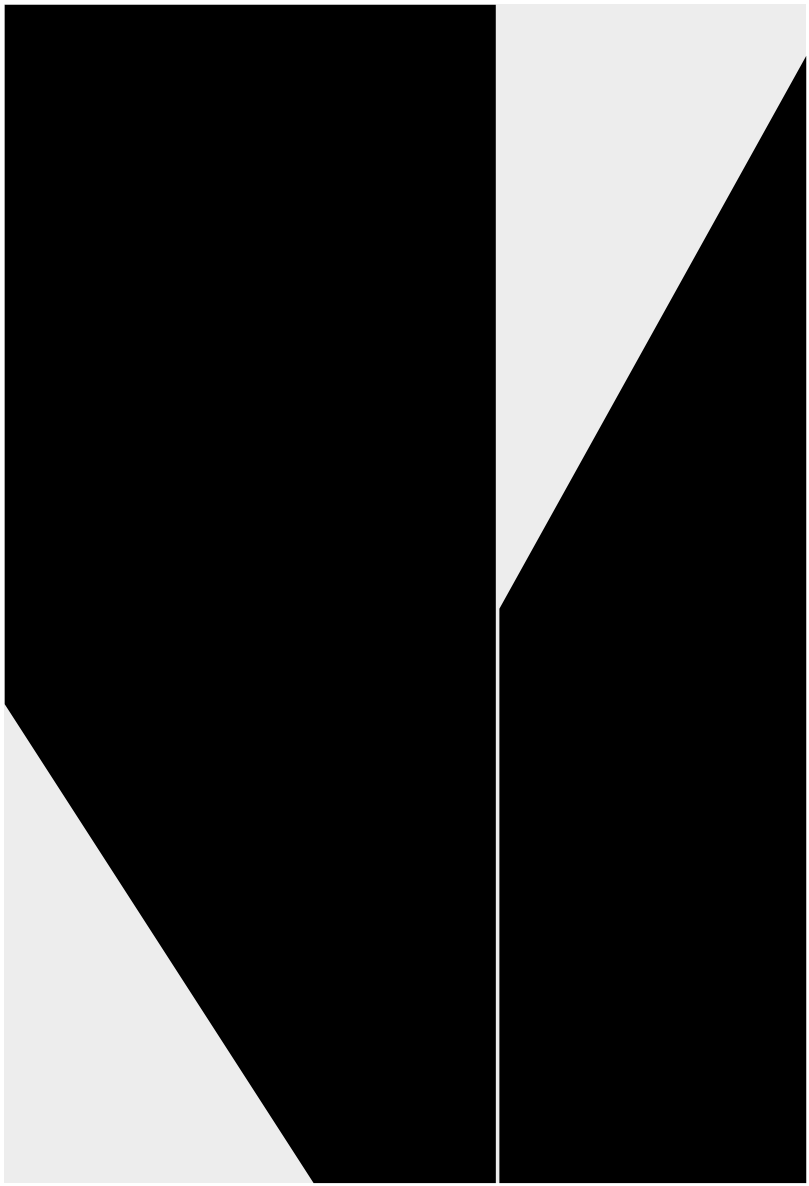
20 / „L'Italie en 1818". IN: *Voyages en Italie.* Paris, Pléiade 1973, s. 242.

21 / Manuel Anselmo Nafria: *Los errores de Llorente combatidos y deshechos en ocho discursos*. Madrid, F. Martinez Davila 1823.

22 / Joseph Lavallée: *Histoire des Inquisitions religieuses d'Italie, d'Espagne et de Portugal*. Paris, Capelle et Renand 1809. Lavallée doprovázel Napoleonovu armádu do Španělska. Právě on našel u soudního dvora ve Valladolidu zástavu inkvizice, zobrazující sv. Dominika a sv. Petra Mučedníka, a uvedl ji ve známost prostřednictvím Turcatyovy rytiny. Francisco Behtencourt: *L'Inquisition à l'époque moderne. Espagne, Portugal, Italie, XV^e–XIX^e siècle*. Paris, Fayard 1995, s. 91.
23 / *Histoire critique*, I, s. XXIV.
24 / Věnuje tomu kapitolu XLVI.
25 / *Histoire critique*, I, 271 ver.
26 / *Mémoires d'une ambassade*, cituje Dufour: op. cit., s. 148.
27 / Bethencourt: op. cit., s. 421.
28 / *History of the Inquisition of Spain*. New York, Macmillan 1906–1907.
29 / Tamtéž, I, Předmluva, s. V.
30 / Tamtéž, IV, s. 508.
31 / Tamtéž, s. 527.
32 / Tamtéž, s. 248.
33 / Tamtéž, s. 513.
34 / Tamtéž, s. 528.
35 / Paris, P. Boizard 1846.
36 / „Ve Francii byla zavedena za pontifikátu Inocence III. Dominik de Gusman jí pak dal podobu instituce a zavedl v ní řeholi svatého Augustina," s. X.
37 / *Théâtre complet, Torquemada*, ed. J. J. Thiery a J. Mélèze. Paris, Pléiade 1964, II, s. 135–282. Emile Henriot soudil, že jde o „černé drama napsané obludným stylem a vyjadřující absurdní protimluv" (tamtéž, s. 1853). Viz Marc Mécréant: „Les sources de Torquemada". IN: *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation* 1942, č. 32, s. 329–338.
38 / *La Sorcière*, kritické vydání podle rukopisu, ed. W. Kusters. Nimègue 1989.
39 / Kapitola o *Kladivu na čarodějnice* je vzata z *Dějin Francie*.
40 / *La Sorcière*, Úvod, ed. L. Refort. Paris, Didier, I, s. 8.
41 / *Journal, 1851–1861*, ed. Fasquelle a Flammarion. Paris 1935, s. 239.
42 / Emile de Molènes: *Torquemada et l'Inquisition*. Paris, Chamuel 1897, s. 8–9.
43 / Adriano Prosperi: „L'Inquisizione: verso una nuova immagine". IN: *Critica storica* 25, 1988, s. 119–145.
44 / Agostino Borromeo (dir): *L'Inquisizione*, atti del Simposio internazionale, Studi e Testi 417. Vatican, Biblioteca apostolica vaticana 2003.
45 / „Oggi, la discussione sull'inquisizione è di nuovo apera: ma lo è per la prima volta non come scontro tra scelte religiose ed ecclesiastiche diverse o come contrasto di interpretazioni nel mondo degli studi storici, ma come riflessione della Chiesa cattolica su se stessa, sul suo passato." IN: „I caraterri originali di una controversia secolare", tamtéž, s. 731–764, zde s. 761. Teologické analýzy Georgese Cottiera (s. 15–23) a Jeana-Miguela Garriguese (s. 765–776) udávají tón novým perspektivám.

Prof. Guy Bedouelle OP (* 1940) je francouzský dominikán, teolog a historik. Od roku 1975 je profesorem církevních dějin na Univerzitě Fribourg (Švýcarsko). Je znalcem filmového umění (*Du spirituel dans le cinéma*, 1985), napsal velmi úspěšné dějiny církve založené na vrcholných dílech evropského umění (*Histoire de l'Eglise illustrée: Images et défis*, 2004). Vedle desítek historických studií je autorem a spoluautorem mnoha syntetických prací k obecně církevním, nebo řádovým dějinám. Dlouhodobě se zabývá dějinami dominikánského řádu a katolickým humanismem 16. století. Je prezidentem proslulého Centre d'etudes du Saulchoir v Paříži.





Jan Hojda

„Kladivo na člověka“

Teologicko-antropologická interpretace uměleckého ztvárnění inkvizice ve filmu *Kladivo na čarodějnice*

Úvod

V následujícím článku se věnujeme interpretaci historického filmu z roku 1969 *Kladivo na čarodějnice*. Vycházíme přitom z toho, že zmíněný film režiséra Otakara Vávry (1911–2011) – natočený podle stejnojmenného románu Václava Kaplického (1963) – patří k nejvýraznějším uměleckým ztvárněním fenoménu inkvizice v naší zemi.[1] Proto můžeme na příkladu Vávrova filmu sledovat jeden z důležitých momentů tzv. druhého života inkvizice. Prostřednictvím uměleckého ztvárnění nabývá historická událost inkvizičních procesů, které se odehrály ve 2. polovině 17. století ve Velkých Losinách a v Šumperku, symbolickou podobu. Jednotlivé součásti díla, např. jeho postavy či události, se tak stávají nositeli obecnějšího významu a nabývají schopnosti reprezentovat či symbolizovat některé důležité rysy světa, ve kterém žijeme. Zejména mají schopnost reprezentovat jeho normy či hodnoty a konfrontovat nás s existenciálními otázkami lidského života.[2] Právě tímto směrem chceme orientovat naši interpretaci a přiblížit se tak k významu a posléze i smyslu či poselství tohoto filmu.

Je tedy zřejmé, že naše počínání nesměřuje k postihnutí toho, čím byla inkvizice sama o sobě, nýbrž že se zaměřuje na symbolický význam, který nabývá filmem prezentovaná představa o ní.[3] Jeho prostřednictvím pomáhá tato představa člověku interpretovat sebe sama a vyrovnávat se s obecnějšími otázkami, které se mohou týkat např. vztahu humanity a náboženství, kritérií autentického prožívání náboženské víry nebo zakotvení důstojnosti člověka a jejího garantování tváří v tvář násilí či dokonce zjevné nespravedlnosti. Z toho vyplývá, že ačkoliv film nepřináší věrnou výpověď o inkvizici jako historické skutečnosti, nastoluje stejné otázky, jaké v mnoha případech zaznívají při hledání správného postoje k ní.[4]

Vědomě přiznaným referenčním rámcem naší interpretace je přitom reflektovaná křesťanská víra.[5] K tomu je třeba dodat, že interpretace bude orientována zejména teologicko-antropologicky a bude usilovat o uchopení významu a smyslu

díla ve světle takových témat víry, jako jsou důstojnost stvořené lidské osoby, její dialogický charakter, její zaměření ke Kristu a její určení skrze účast na Kristově Božím synovství.

V jednotlivých částech příspěvku si nejprve povšimneme celkové tematiky filmu a jejího sepětí s otázkou lidské důstojnosti. Poté se zaměříme na jednu z nejdůležitějších tematických rovin díla, již tvoří střet náboženství a humanity, abychom mohli dále poukázat na přítomnost palčivé otázky po zneužití náboženství. Zásadní roli zde bude hrát souvislost s otázkou instrumentalizace lidské osoby. Nakonec se budeme tázat po tom, jaké zdroje humanity jsou v díle reprezentovány.

Tematika soudu a důstojnosti člověka

Dílo je ve svých jednotlivých částech i ve své celistvosti spojeno s tematikou soudu. Tato tematika však není odvozena pouze od zobrazovaného fenoménu inkvizičního soudu, ale podstatně souvisí také s vnímatelskou aktivitou; rozhodujícím momentem pro nalezení významu celého díla je soud, který zobrazovaný příběh vyvolává v mysli diváka. Tuto tematiku evokuje již samotný začátek příběhu. Temná postava v kápi, která se bude v průběhu příběhu objevovat pravidelně, aby sugestivním hlasem pronášela výroky kontroverzního spisu *Malleus maleficarum* – *Kladivo na čarodějnice* z konce 15. století, uvádí první scény filmu odsouzením žen jakožto zvláštních společnic ďáblových. Tato výpověď temné postavy je přitom ve zjevném kontrastu s bezprostředně následujícími záběry z lázní, ve kterých je idylickým způsobem zobrazeno společenství místních žen i dětí, evokující prostou a sdílenou radost ze života. Divák je tak veden k tomu, aby již na počátku sám odsoudil odsuzující spis i ty, kteří jeho myšlenky zastávají. Soud diváka se záhy obrací zejména proti inkvizičnímu soudci Bobligovi a jeho děsivému působení. Obrací se však také proti zneužití všech skutečností, které Boblig s jistotou využívá ke svému hmotnému prospěchu a společenskému vzestupu. Promyšlené zneužívání náboženství, lidský strach či touha po udržení světské i církevní moci za každou cenu (včetně zrady), to vše se zde ukazuje ve svých hrůzných důsledcích, a je tudíž v divákově mysli důrazně odsuzováno. Tematika díla však nutně souvisí také s kritériem tohoto soudu: důvodem odsouzení nenávistných myšlenek, účelového jednání inkvizičního soudce či zneužívání náboženských i společenských norem je skutečnost, že vedou k pošlapání lidské důstojnosti. Spolu s lidskou důstojností je pak popíráno i vše, co je v životě člověka posvátné. Odsouzení všeho, co směřuje k pošlapání lidské důstojnosti, stejně jako skutečnost, že popírání

důstojnosti lidské osoby vede k popření či znetvoření všech dalších (i těch nejposvátnějších) hodnot, tak můžeme označit za vlastní téma filmu.

Střet humanity a náboženství

Již bylo řečeno, že film lze chápat jako palčivé odsouzení všeho, co vede k pošlapání lidské důstojnosti. Jedna z důležitých rovin jeho tematiky vyplývá z náboženského kontextu celého příběhu. Ten se proto může jevit jako vyjádření střetu humanity a náboženství. A právě charakteristice zmíněného konfliktu se budou věnovat následující řádky.

Za symbolické vyjádření střetu humanity a náboženství můžeme považovat kontrast mezi úvodní scénou filmu a jeho závěrečným záběrem. Na začátku se setkáváme s výjevem z lázní, kterému vévodí jednotlivé kádě s vodou, krása ženského těla a vřelá komunikace přítomných žen, vyjadřující vzájemné sdílení a přirozenou radost ze života. Výsledkem inkvizičního procesu, který byl vyvolán z popudu některých představitelů církve a některými představiteli církve byl až do konce legitimizován, jsou pak ohořelé sloupy, které osaměle ční k nebi. Radostná horizontála lázní je nahrazena vertikálou, jež děsí a v níž z člověka nezbývá nic než na uhel sežehnuté tělo. Konflikt, který v příběhu nastává mezi humanitou a uplatňováním náboženské moci, je přitom rozvíjen se vzrůstající intenzitou. To lze sledovat z několika hledisek.

Nejprve si můžeme povšimnout aspektu spontánní harmonie, skrze niž se v jednání postav projevuje životní radost. Ta zpočátku kontrastuje se strojeností, posléze se strnulostí a nakonec s naprostou instrumentalizací postav, jež se jakožto oběti inkvizičního procesu stávají pouhými neživotnými „loutkami“ předem zi scenovaného dění. Spontánností a harmonickou atmosférou se na počátku vyznačuje již zmíněné společenství žen v lázních a jí se projevuje také společenský život kruhu přátel. Se spontánním sdílením radosti se ostatně setkáváme také mezi chudinou žebrající na kostelním schodišti. Poněkud jinak je tomu ale uvnitř chrámu, kde je obec shromážděna při mešní bohoslužbě. Zde je spontánnost nahrazena ritualizovaným jednáním, které u části přítomných působí neosobně, strojeně a inscenovaně. A právě tyto prvky jako by předjímaly blížící se rozsáhlý inkviziční proces: jeho základním rysem je skutečnost, že se záhy stává procesem zinscenovaným. Jestliže byl již samotný inkviziční proces zinscenován, samotná exekuce se pak jeví jako jedna velká inscenace. Přihlížejí jí davy shromážděných, přípitek světské vrchnosti prozrazuje očekávání „dobré zábavy“ a kněží asistují podle předem připraveného scénáře. Daní za uskutečnění tohoto „působivého

představení“ je naprostá instrumentalizace odsouzených a pošlapání jejich lidské důstojnosti. Ačkoliv je zřejmé, že hrůznost zinscenovaného procesu a zneužití jeho obětí není vlastním záměrem náboženské horlivosti, nelze přehlédnout, že právě náboženská horlivost toto vše umožnila a nechala se k tomu všemu velmi lehce využít.

K dalším aspektům, které mohou v interpretovaném díle demonstrovat konflikt mezi humanitou a zneužitím náboženské moci, patří střet svobody a spoutanosti, která nakonec působí smrt, ať již fyzickou, či duchovní.[6] Podobnou proměnu lze sledovat také z dalších hledisek: vzájemnost je nakonec nahrazena samotou, sounáležitost a jednota rozdělením, společenství „jednoho ducha“ se mění ve společnost, jejíž soudržnost zajišťuje strach. V tom všem je přítomno palčivé obvinění, že neblahá proměna byla umožněna s přispěním náboženské moci.

Zneužití náboženství a instrumentalizace osoby

Výše jsme si již povšimli konfliktu mezi uplatňováním náboženské moci a požadavkem lidskosti. Zároveň jsme poukázali na to, že zmíněný konflikt je zde spojen se zneužitím náboženské horlivosti pro zcela vnější a zištné cíle. Nyní bychom si měli položit otázku po vnitřních důvodech a vnitřních podmínkách tohoto zneužití nábožensky motivovaného jednání.

Střet náboženství a humanity, který je přímo vyvolán zkušeností s účelovým zneužitím vlastní náboženské horlivosti, nachází svůj zřetelný výraz v osobním dramatu mladého faráře, z jehož iniciativy byl přísný inkviziční proces vyvolán. Farář později prohlédl zinscenovanost hrůzného dění, marně usiloval o nápravu a oddal se kajícnosti. Nakonec však pronáší to nejvýraznější odsouzení náboženství, když při tiché recitaci modlitby Páně po slovech „…a odpusť nám“ dodává rozhodně, „ne, neodpouštěj naše viny, ani jim, ani mně, protože jsme ve tvém jménu zhřešili proti člověku“. Závažnost tohoto výroku je navíc podtržena tím, že se jedná o vůbec poslední slova, která jsou v díle nahlas vyslovena.

Postava faráře tak může zvláštním způsobem demonstrovat, v čem vlastně spočívá příčina zobrazeného zneužití náboženské moci. První představení postavy se uskutečňuje ve chvíli, kdy farář celebruje mši. Nejen jeho gesta, ale i jeho hlas působí velmi vážně, leč odtažitě. Za zvláštní pozornost však stojí výraz farářovy tváře. Ta působí neosobně a „tvrdě“; takto se též později dívá na žebračku, která kvůli možnosti získat trochu obživy zneužila svaté přijímání a chtěla jiné pověrčivé ženě opatřit posvěcenou hostii. Přísná tvář farářova vyjadřuje též vnitřní postoj jeho víry, která se tak projevuje jako „železně“ pevná a horlivá,

ale přesto neosobní. Jistota tohoto postoje je narušena až při velké exekuci, kdy ženy již v plamenech vyznávají, že umírají nevinně a hledí přitom farářovi přímo do očí. V této bezprostřední konfrontaci s tváří zmučeného člověka se začíná proměňovat také farářův vnitřní postoj. V jeho tváři se náhle začne zračit utrpení odsouzených, ztrácí svou přísnou podobu, stává se tváří zoufalé a tázající se osoby. Farář se snaží později v hluboké kajícnosti zahlédnout tvář svého Boha; ta mu však – jak se zdá – zůstává skryta. Zřejmě mu zůstává zahalena falešnou představou „boha“, v jehož jménu byla zhanobena lidská důstojnost, „boha“, který se dříve zrcadlil v přísné a neosobní tváři farářově, „boha“, jemuž je cizí osobní sdílení, „boha“, který se nikomu nedaruje, nikoho nepřijímá a s nikým nepřebývá, „boha“, který miluje jen sám sebe, a který se tudíž nesklání k člověku a nevidí jeho tvář. A proto se farář, který na začátku příběhu nerozpoznal v eucharistickém pokrmu plnou hloubku tajemství Božího sklánění se k lidem, nemůže obrátit k nikomu jinému než k zoufalému, zubožênému a zmučenému člověku.

Osobní drama postavy nešťastného faráře může odkazovat mj. ke skutečnosti, že náboženská věrnost, která přehlíží lidskou osobu a instrumentalizuje ji, je vždy doprovázena nevědomou tendencí k instrumentalizaci Boha. Snaží se *de facto* učinit z Boha svůj „nástroj“; řeč o „kladivu“ v názvu díla nemusí být v této souvislosti zcela bez významu. Ztvárněný příběh zároveň poukazuje na to, že jakýkoliv „nástroj“ může být kýmkoliv (a třeba i lstivě) zneužit. Obraz Boha může být nakonec zneužit i jako nástroj zlé moci. Bůh může být falešně zobrazen jako moc, která (podobně jako soudce Boblig) absolutizuje samu sebe a přitom vše „sžírá“. Takový falešný obraz Boha je zakřivený, uzavřený do sebe; nezjevuje Boha jako někoho milujícího, kdo ze sebe činí věčné Ty člověka. Tento falešný a zakřivený obraz doslova zneuctívá Boha a představuje jej jako absolutizovaný odlesk egoismu. Ten však vedle sebe nemůže nikoho jiného snést, a uplatnění jeho moci tudíž vede ke zničení člověka, po kterém nezůstane – metaforicky řečeno – nic než ohořelé sloupy popraviště.

Humanita jako čirá přirozenost?

Zobrazovaný příběh však nevypovídá pouze o možném střetu mezi (zneužitým) náboženstvím a požadavkem lidskosti. V dané souvislosti staví před diváka ještě jednu důležitou otázku. Co je v rámci interpretovaného filmového díla pramenem a garancí pravé humanity? Z čeho zde vyplývá požadavek bezvýhradného respektování lidské důstojnosti a uskutečňování plného lidství?

Idylicky ztvárněné prostředí lázní kulturně spojované s užíváním pozemských dober, stejně jako skutečnost, že největší reprezentant humanity, děkan Lautner, ač podle stavu kněz, čerpá z pokladů antické moudrosti, hraje na housle a vůbec není představován prostřednictvím liturgické služby, by mohly poukazovat na to, že pramenem humanity je – v intencích námi interpretovaného uměleckého díla – čirá přirozenost.

Samotné dílo však poukazuje ještě na jiné perspektivy toho, jak lze odpovědět na otázku po zdroji humanity. Nejde jen o to, že scéna z lázní je ztvárněna natolik idylicky, že její jevová stránka přestává působit realisticky a spíše než k užívání výhradně pozemských dober odkazuje symbolicky „nad sebe" k obecnější tematice lidského štěstí ve hlubokém sdílení bez hranic. Také přirozený život obce se projevuje tak, že sám o sobě nemůže být garantem humanity, ale zůstává jejímu požadavku podřízen: o tom svědčí např. snaha o účelové sjednání „výhodného" sňatku mladé Sattlerovy dcery s movitým starcem. Proti vizi zakotvení skutečné humanity v čiré přirozenosti mluví nakonec také to, že děkan Lautner, který se nebohé dívky před jejími vlastními rodiči zastává, není pouze znalcem antických spisů, ale věnuje se také teologii. A nejen to. Také ve své existenciální rovině se postava Kryštofa Lautnera projevuje nejen nesmírně lidsky, ale i nábožensky. Ve chvílích svého zatčení a mučení, kdy je Lautner zbaven stavovského šatu, se odhaluje také jeho hluboká osobní víra v Boha, pokora a postoj modlitby. A spolu s konstitutivními rysy postavy se zde zároveň odhaluje i vlastní osa její humanity. Zdá se tedy, že v postavě nejvýznamnějšího reprezentanta humanity v rámci celého díla se harmonicky spojuje horizontála s vertikálou a přirozená moudrost nachází své nadpřirozené ukotvení.

Lidská osoba a christocentrická perspektiva

Jestliže nacházíme možnost interpretovat dílo tak, že v něm lze vlastní zdroj humanity spatřovat v propojení horizontály s vertikálou (či přirozenosti s nadpřirozeností), a jestliže k tomuto „odvážnému tvrzení" docházíme zejména prostřednictvím charakteristiky postavy děkana Lautnera, pak je třeba se u této postavy zastavit a všimnout si jí podrobněji.

Kryštof Lautner je hned při svém vstupu do děje představen prostřednictvím vlídného pohledu a výrazu tváře. Postava se vyznačuje tím, že je více než kdokoliv jiný schopna vidět tvář druhého člověka, tedy poznávat jej jako osobu: v pomatené žebračce, jež se chtěla zmocnit posvěcené hostie, nevidí čarodějnici, ale svébytného, byť nebohého člověka; v Sattlerově dceři, jež má být zasnoubena starému

boháčovi, vidí osobu, která má nepodmíněnou hodnotu, a která se tudíž nesmí stát nástrojem žádného sebevýhodnějšího obchodu. Lautner se tak projevuje jako někdo, kdo je schopen se setkávat „tváří v tvář“, jako někdo, kdo si je vědom nepodmíněné hodnoty sebe i ostatních.[7] Postava děkana Lautnera se však projevuje také tím, že setkání tváří v tvář přímo vyžaduje: v důležitých chvílích se nedokáže k druhým vztahovat neosobně, meziosobní sdílení je jí vlastní, má podstatně dialogický charakter.[8] Kryštof Lautner se tak ukazuje jako člověk bytostného sdílení. O tom svědčí především jeho vztah s mladou hospodyní Zuzanou Voglickovou, který vykazuje specifickou symboliku. Vyjadřuje nejen komplexnost Lautnerova lidství (v kontrastu se soudcem a vdovcem Bobligem nechybí celibátem vázanému Lautnerovi doplnění v rámci pohlavní polarity), ale zejména tu skutečnost, že osoba šumperského děkana se realizuje skrze dokonalé přijímání druhé osoby a současně i skrze plné vyjití ze sebe směrem k ní. Zvláštní význam zde nabývá informace, že Lautner v mladé dívce Zuzaně sice dříve „probudil city dospělosti“, ale poté se svobodně zřekl tělesného poměru, a byl dokonce odhodlán připravit dívku ke sňatku. Lautner se tak projevuje jako někdo, kdo sdílí celé své bytí, kdo váže svou existenci zcela na existenci druhého, ale přitom jej nespoutává. Jeho vycházení ze sebe je úplné, proto si nic neponechává pro sebe. Jinak řečeno: Nečiní z druhého prostředek či nástroj svého uspokojení, protože se pro dobro druhého sám sebe zříká, jak to zřetelně reprezentuje zmíněný motiv zřeknutí se tělesného vztahu s milovanou osobou; stává se tak sám „darem“.

Zdroje, ze kterých Lautnerův osobní přístup k ostatním vyplývá, jsou ozřejmovány teprve ve chvíli, kdy se postava šumperského děkana sama stává obětí inkvizičního procesu. Tehdy Kryštof Lautner neztrácí pouze svůj stavovský šat. Je postupně zbavován všeho, co může člověk vlastnit, včetně života. A právě ve chvílích, kdy je postavě odnímáno vše, co má, ukazuje se plně, kým je.[9] V této situaci je Lautner charakterizován prostřednictvím svobodné a důvěrné modlitby (jež ostře kontrastuje s upjatou modlitbou faráře usilujícího o očištění). Modlitba jakožto důvěrná komunikace s Bohem zde poukazuje na základní vztah, ve kterém je postava Lautnera bytostně zakotvena a z něhož pramení její osobní důstojnost i její osobní přístup k druhým.

Motiv důvěrné modlitby a svobodné odevzdanosti Bohu může nepřímo odkazovat dokonce k předpokladu, že postava je sama sebou jen díky svobodnému a bezpodmínečnému sebedarování Boha vůči ní; vždyť kdyby nebyla Bohem bezpodmínečně obdarovanou, nemohla by ve chvíli útrap, nespravedlnosti, zrady nejbližších a tváří v tvář bolestivé smrti s důvěrou komunikovat s Bohem a svobodně se mu odevzdávat. Musela by, stejně jako postava faráře, se zoufalstvím hledět vstříc nicotě a zmaru. Pokud bychom připustili tento smělý předpoklad,

pak by postava Kryštofa Lautnera mohla reprezentovat skutečnost, že lidská osoba je „utkána na trinitární osnově", tedy skutečnost, že důstojnost lidské osoby pramení ze svobodně darované účasti na osobním bytí vtěleného Syna, jenž existuje jako Otcem věčně Obdarovaný, a tudíž i s vděčností se mu zpět Odevzdávající.[10] Pokojné spočinutí Lautnera ve vztahu s Bohem, jeho úplné ponoření do atmosféry vzájemnosti, jež prozařuje všechny temnoty, překonává všechna rozdělení a propůjčuje děkanově tváři zvláštní světlo, by pak mohlo reprezentovat onen aspekt, že lidská osoba je konstituována zároveň tím, že je pozdvihnuta z nicoty do „prostoru" či „atmosféry" věčné vzájemnosti Otce a Syna, jíž je Duch Svatý.[11] V Duchu Svatém, vzájemném Daru Otce a Syna, je totiž také stvořená osoba nezaslouženě obdarována vším, včetně své vlastní existence.[12] Je zřejmé, že zmíněné tvrzení již přesahuje rovinu významu díla a směřuje k postihnutí jednoho z aspektů jeho teologického smyslu. Že se však toto tvrzení nemusí významu filmu protivit, dosvědčuje také fakt, že samo dílo přikládá postavě děkana Lautnera některé christologické rysy: nejedná se jen o prvky vykazující jistou paralelu s pašijovým příběhem, z nichž nejvýraznější je zrazení děkana polibkem a později i jeho modlitba slovy Žalmu 22, ale i zjevná inspirace vizuálního ztvárnění Lautnerova utrpení v ikonografii Krista-mučedníka.[13]

Skutečnost, že postava Kryštofa Lautnera je v některých rysech ztvárněna po vzoru Kristova zobrazení, může v rovině teologického smyslu díla nepřímo odkazovat k tomu, že lidská osoba je stvořena „po vzoru" vtěleného Syna.[14] V Kristově jednání pak lze spatřovat také poslední „vzor" mezilidského sdílení, které je ve filmu reprezentované postavou děkana Lautnera.

Tajemství těla

Se značnou mírou symboličnosti může nadpřirozené zakotvení lidské důstojnosti reprezentovat také motiv ženského těla. Jeho symbolice se budou věnovat následující řádky.

Jestliže je v samotném začátku příběhu nápadným způsobem zobrazeno ženské tělo v jeho nahotě, pak to může symbolicky vyjadřovat obnaženost a krásu lidského bytí, které se zjevuje jako něco křehkého a nesmírně cenného, jako něco bezpodmínečného, co nesmí být zneužito: jako osoba. Motiv ženského těla dále představuje lidskou osobu jako tajemství; osoba je něčím, co se uprostřed světa zjevuje nepřímo a co zde musí zůstat v určité míře zahaleno. Přímo se může zjevit jen v atmosféře nejhlubšího bytostného sdílení a tento okamžik se pak stává okamžikem posvátným. Pokud ne, jedná se o zhanobení a znesvěcení, o svatokrádež.

To je v díle vyjádřeno prostřednictvím souvztažnosti motivu těla s motivem šatu, do něhož jsou ženy oděny a který je některým z nich v průběhu inkvizičního procesu ponižujícím způsobem stržen. Tajemství osoby však evokuje také zmíněná scéna z lázní. Ta je nejen plná hlubokého sdílení spojeného s projevy mateřské lásky a předávání života, ale zároveň se vyznačuje jistou zahaleností a uzavřeností vůči vnějšímu světu. Posvátnost daného okamžiku je však naznačena především lyrickým laděním, jehož prostřednictvím je scéna z lázní jakoby vydělena ze zbytku zobrazeného světa; působí tak ve své vznešenosti „ne-všedně“, odděleně od toho, co zůstává profánní, a tudíž v jistém smyslu i jako *sacrum*.[15]

Jestliže jsme zmínili, že motiv ženského těla má schopnost reprezentovat některé podstatné rysy lidské osoby, je třeba se zároveň ptát na to, čím jsou tyto rysy v díle garantovány, zda jsou nakonec – metaforicky řečeno – sežehnuty v plamenech hranice, nebo zda mohou zůstat zachovány také navzdory ponížení i nespravedlivě podstoupené smrti. Interpretačním klíčem nám přitom může být souvislost mezi motivem ženského a eucharistického těla. Oba motivy jsou zpočátku představeny v kontextu dění, které vykazuje posvátné či přinejmenším vznešené a ne-všední rysy. Podobně jako je ženské tělo hned na počátku zobrazeno v jakési vznešené nahotě, tak i eucharistický chléb je při bohoslužbě odhalen, je pozdvihnut a ukázán jako bílá hostie. První scéna představuje nahé tělo (a symbolicky i lidskou osobu) jako něco křehkého a cenného, co je třeba chránit; stejně tak zobrazuje i scéna ze mše eucharistické Tělo Páně. Zásadní podobnost však spočívá také v tom, že setkání s odhaleným „tajemstvím těla“ vyžaduje v obou případech atmosféru hlubokého bytostného sdílení. Pokud tomu tak není, jedná se o znesvěcení, zneuctění či svatokrádež. V souvislosti s tematikou znesvěcení dochází k výraznému propojení obou motivů právě v průběhu inkvizičního procesu. Tehdy je některým mladým ženám stržen šat. Jejich nahé tělo je chladně využito buď přímo pro sexuální uspokojení, či pro potřeby procesu a takto je zcela zneuctěno. Těla žen jsou však zneuctívána také tím, že jsou obviněným prostřednictvím nesnesitelného mučení slovo od slova vnucovány falešné výpovědi, jimiž musí nebohé ženy ponižovat samy sebe a popisovat zvrhlé sexuální jednání, jehož se měly údajně dopustit, jež se však zrodilo právě v Bobligově mysli. A zároveň s těly žen je v těchto vynucených výpovědích, jimiž se inkviziční soudce skrytě baví (a představuje tak divákovi svou zvrhlost), zneuctívána odporným způsobem také eucharistie.

Na základě úzkého propojení symboliky eucharistického těla a těla ženského nabízí dílo jednu z možných odpovědí na palčivou otázku, která se vznáší nad faktem zhanobení lidské důstojnosti. Důstojnost lidské osoby, která je v příběhu pošlapána, se buď skutečně propadá nenávratně do nicoty, nebo je založena,

vnitřně garantována, obhájena a zachráněna tajemstvím, které zpřítomňuje eucharistie. Je zřejmé, že naše interpretace také zde překračuje vlastní rovinu významu díla a snaží se dotknout jeho teologického smyslu. V tomto ohledu dílo nepřímo reprezentuje skutečnost, že důstojnost lidské osoby může být skutečně garantována pouze na základě bezvýhradného přijetí a sdílení všeho, co je člověku vlastní, včetně těch nejtemnějších stránek jeho osudu. Jedině díky tomu, že věčný Syn přijímá od Otce každého člověka, a tak se sám stává člověkem (bere na sebe jeho životní příběh), může být i ta nejtemnější stránka lidského údělu proměněna a prosvětlena věčným životem, tedy Synovou komunikací s Otcem. Dílo tak může nepřímo odkazovat i k tomu, že ve svátosti eucharistie se člověk dotýká posledních základů své nezcizitelné důstojnosti. Dotýká se jednak toho, že je sám jako osoba bezmezně přijímán ve věčném Synu: věčný Syn, jehož osobní existence je přímo totožná s přijímáním Otcova sebedarování, se tedy nechává „absolutně obdarovat" také od člověka a tím se tento člověk ve své stvořené personalitě nezaslouženě stává někým „absolutně cenným". Zároveň se zde dotýká toho, že vtělený Syn mu daruje sám sebe a uvádí ho do svého vděčného odevzdávání se Otci, tedy do své „eucharistie", do svého „díkůvzdání". Tak i lidská osoba nachází v Bohu Otci své věčné Ty a nevyčerpatelný Zdroj vlastního bytí.

Závěr

Závěrem lze říci, že zobrazení hrůzného inkvizičního procesu ve Vávrově filmu nevede ani tak k porozumění samotnému historickému fenoménu inkvizice, jako nás spíše upozorňuje na negativní rysy, které může nabývat náboženská víra, pokud nepřistupuje k člověku jako k osobě a neprojevuje se bezvýhradným respektováním důstojnosti každého jednotlivého člověka. Právě instrumentalizace lidské osoby vede k deformaci náboženské víry a zejména k děsivé deformaci obrazu Boha.

Film však může některými svými prvky reprezentovat také skutečnost, že osoba člověka se nakonec nepropadá do nicoty, ale že je zakotvena, garantována, obhájena a zachráněna skrze dar bytostné účasti na Kristově věčném synovství. Tak nachází nevyčerpatelný Zdroj svého bytí v Bohu Otci a je obdařena trvalým spočinutím ve věčné vzájemnosti lásky Otce a Syna, v Duchu Svatém.

POZNÁMKY:

1 / K posouzení filmu ze strany (zejména dobové) kritiky srov.: Karel Hvížďala: „Kladivo na čarodějnice“. IN: *Kino* 1969, č. 17, s. 2–3; Galina Kopaněvová: „Kladivo na čarodějnice“. IN: *Film a divadlo* 1970, č. 6, s. 12; Jan Kučera: „Otakar Vávra a Kladivo na čarodějnice“. IN: *Film a doba* 1970, č. 2, s. 84–91; Jan Žalman: *Umlčený film*. Praha, KMa 2008, s. 303–308.

2 / Srov. Bohumil Fořt: „Fikční světy Thomase Pavela“. IN: Thomas Pavel: *Román: morálka a svoboda*. Praha, Ústav pro českou literaturu AV ČR 2009, s. 90–91.

3 / O rozmanitosti symbolických významů představy o inkvizici svědčí i příspěvek František Burda: „Inkviziční proces s českým undergroundem“. IN: *Salve* 2011, č. 4, s. 133–144.

4 / Pro příklad srov. Tomáš Petráček: „Inkvizice kacířských nepravostí“. IN: *Salve* 2011, č. 4, s. 9–25.

5 / K metodologickým východiskům teologické interpretace narativního uměleckého díla srov. Jan Hojda: *Muž a žena v próze Jaroslava Durycha*. Praha–Podlesí, Dauphin 2011, s. 26–38.

6 / K širšímu kontextu srov. Monika Ulrichová: *Různé tváře smrti*. Hradec Králové, Gaudeamus 2009, s. 9–42. S naší interpretací by mohl souznívat způsob pojímání smrti v díle Gabriela Marcela. Srov. Georg Scherer: *Smrt jako filosofický problém*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2005, s. 82–91.

7 / Ke zmíněné symbolice tváře srov. Emmanuel Lévinas: *Totalita a nekonečno*. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 170–173, 188–192.

8 / To souzní se skutečností, že lidská osoba je ve své ontologické struktuře esenciálně dialogická či vztahová. Srov. Mezinárodní teologická komise: *Společenství a služba*, čl. 45. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2005, s. 32.

9 / Srov. Gabriel Marcel: „Nástin fenomenologie formy ‚míti‘“. IN: Týž: *K filosofii naděje*. Praha, Vyšehrad 1971, s. 43–44.

10 / Srov. Ctirad V. Pospíšil: „Nikdy nekončící zápas o člověka“. IN: Martin Bedřich – Benedikt Mohelník – Tomáš Petráček – Norbert Schmidt (eds.): *In Spiritu Veritatis*. Praha, Krystal OP 2008, s. 304–305.

11 / Toto metaforické vyjádření souznívá s pojetím Ducha jako subsistujícího aktu vzájemnosti (doslova „my-aktu“) Otce a Syna (v Osobě). Srov. Heribert Mühlen: *Der Heilige Geist als Person*. 5. Aufl. Münster, Aschendorff 1988, s. 157.

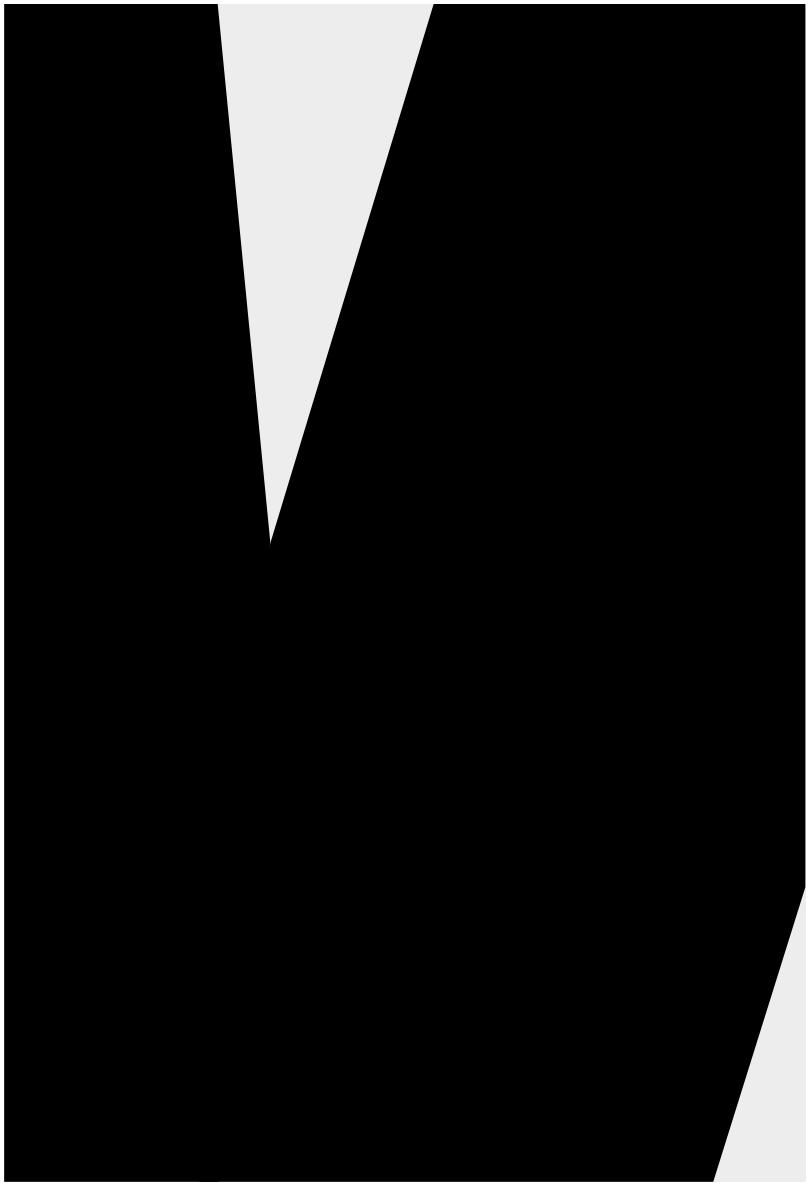
12 / Ke způsobu spojení lidské osoby s Duchem Svatým v dynamice mezi stvořením, vykoupením a konečným sjednocením srov. Prokop Brož: *Kristus, Duch a jednota církve v dějinách*. Praha, Karolinum 2011, s. 156.

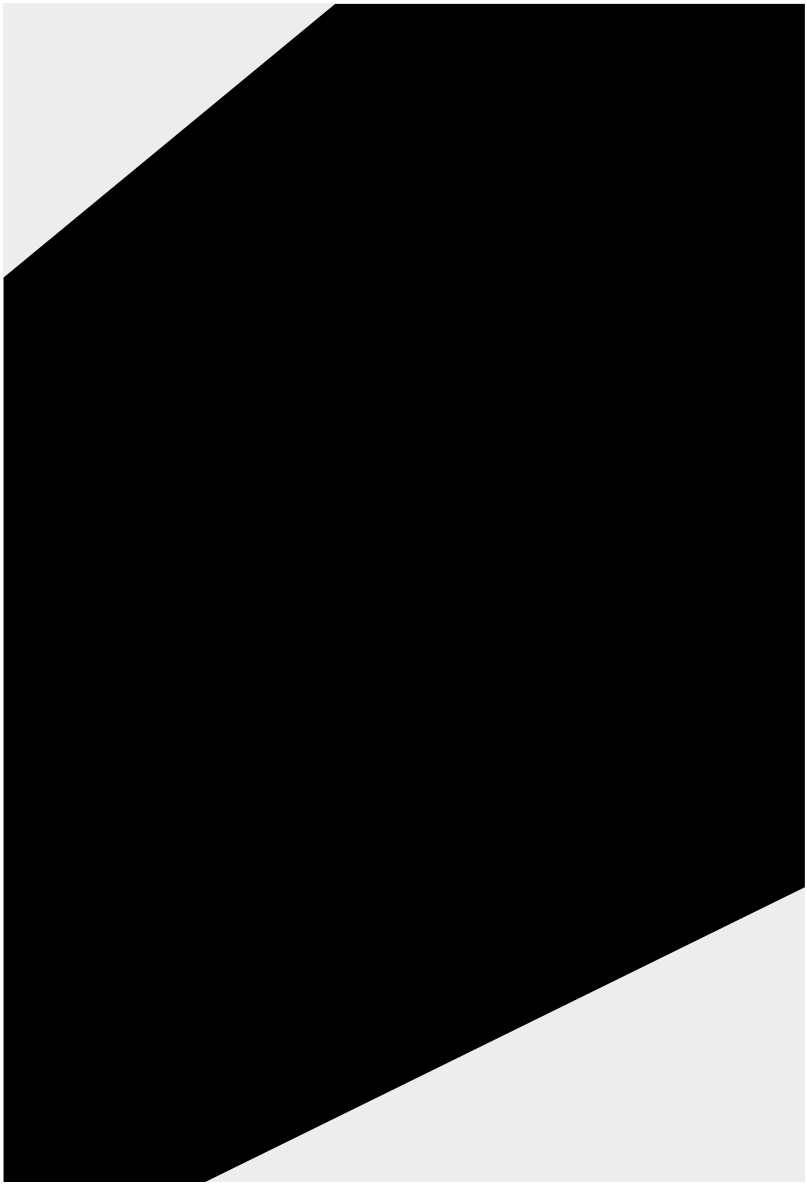
13 / Srov. Jan Kučera: op. cit., s. 89.

14 / Podle velkých scholastiků je Syn „vzorovou příčinou“ aktu stvoření lidské osoby, zatímco Bůh Otec je jeho „příčinou účinnou“ a Duch Svatý „příčinou cílovou“. Srov. Angelo Scola et al.: *Osoba ludzka*. Poznań, Pallotinum 2005, s. 78–79.

15 / Srov. Karel Skalický: *Po stopách neznámého Boha*. Praha, Aula 1994, s. 24–25.

Jan Hojda, Th.D. (* 1974) působí v královéhradeckém Diecézním teologickém institutu a na PdF UHK. Pole jeho odborného zájmu tvoří zejména teologická interpretace literatury a vybraná témata teologické antropologie. Je členem české redakce *MKR Communio*. Žije s rodinou ve východních Čechách.





František Burda

Inkviziční proces s českým undergroundem

Sledujeme-li dějiny českého undergroundu 60., 70. a 80. let, můžeme si povšimnout četného výskytu literárních textů tematizujících fenomény, které jsou v obecném povědomí vnímány jakožto inkvizice. To nás vybízí, abychom si položili otázku, jak prostředí undergroundu fenomén inkvizice reflektuje, v jakém kontextu se na něj soustředí, jak mu rozumí, jaké prvky inkvizice zdůrazňuje a jak jejich prostřednictvím interpretuje svou vlastní situaci v kontextu totalitní společnosti. Konkrétně se budeme zabývat spojitostí mezi perzekucí undergroundu a projevy inkvizice, tak jak je tato souvislost prezentována v klíčových textech Milana Knížáka, Vlastimila Třešňáka a hudební skupiny The Plastic People of the Universe (dále jen PPU), na které bude poukázáno a které se budeme snažit ze zmíněného hlediska rámcově analyzovat. Jedním z hlavních záměrů naší práce je ověření neustálé přítomnosti sebestředného mechanismu moci, která se snaží absolutizovat sebe sama na základě vyloučení alterity. Tento mechanismus můžeme nazvat „inkvizičně-perzekuční". K tomu využijeme některé kategorie mimetické teorie kultury René Girarda (* 1923).

V rámci Girardovy mimetické teorie je třeba vysvětlit některé kategorie, které budeme používat. Girard uvnitř všech kultur odhaluje tzv. obětní mechanismus. Zejména je potřeba poukázat na skutečnost, že podle něj se v kulturách neustále opakují procesy vedoucí k rivalitě, k perzekuci alterity, která nakonec vede k otevřenému konfliktu, jehož vrcholem je volba „obětního beránka". V pozadí všech těchto procesů je princip mimeze – nápodoby, jejímž prostřednictvím člověk touží po připodobnění se nějakému vzoru, čímž je formován. V této touze je jednání jedince motivováno na základě touhy po uznání. Mimeze však konverguje tužby různých lidí ke stejnému objektu, což následně vyvolává rivalitu, která přechází v konflikt. Tento konflikt se projevuje zintenzivňujícím se soupeřením, ve kterém je přítomen prvek žárlivé touhy, zištné mimeze. To nakonec vyvolává nepřátelství, které eskaluje mimetickou krizí. V rámci eskalace rivality ustupuje do pozadí objektivní předmět touhy a rivalové si začínají být podobni, ačkoliv se cítí být zcela odlišnými. Napětí působené takovým konfliktem by společnost mohlo zcela rozložit, a tak musí být ventilováno násilím. Mimetická interakce je přesměrována z „boje všech proti všem" na nenávist vůči jedné osobě, pak na

druhé osoby a nakonec i na celé skupiny (viktimizace). Ti všichni mohou hrát roli obětního beránka. Tento beránek, na základě dvojího zprostředkování, na jedné straně uvolní napětí, za něž je shledán vinným, a na druhé straně působí sjednocení a katarzi celé společnosti.[1]

V této poslední fázi funguje tzv. obětní mechanismus, v jehož rámci soupeři jeden druhého začínají vnímat jako monstrum, dochází ke ztrátě schopnosti vidět na straně druhého člověka – lidskou bytost, skutečnou alteritu – jiné já. Na tomto základě je vybrán obětní beránek, který, takto člověku „podobný/nepodobný", může a musí být obětován ve jménu celku. Celý mechanismus je opakován, ritualizován. Opakováním tohoto mechanismu úměrně vzrůstá i jeho smírčí schopnost.[2]

Když přemýšlíme o složitém a různorodém fenoménu inkvizice, nemůžeme opomenout myšlenkovou strukturu, kterou se tento fenomén vyznačuje. Vycházíme ze skutečnosti, že inkvizice vznikla a fungovala na základě zřízení věroučných soudů,[3] které vyhledávaly kacíře a nevěrce, přičemž i pouhé podezření stačilo k zatčení. Trestem pak byla ztráta občanských a církevních práv, ztráta majetku, věznění i smrt. V Čechách se inkvizice sice nikdy nadlouho neuplatnila, avšak to neznamená, že nedocházelo k vyhledávání kacířů nebo k procesům s nimi.[4] Inkvizice se zde často v literatuře připodobňovala k některým násilným projevům pobělohorské rekatolizace, v níž zvláštní roli hrálo vyhledávání nepravověrné literatury spojované s denunciováním. V této aktivitě se angažovali zejména někteří jezuité jako Matěj Třebízský, ovšem ikonou vyhledávání, zabavování a pálení knih se stal pater Koniáš.[5] Hodnocení této složité a rozporuplné osobnosti ponechme historikům, nás bude zajímat určitá výseč jeho druhého života. V dějinách české literatury se jeho jméno vyskytuje jako synonymum zneužití moci, náboženského a ideologického fanatismu,[6] a právě v tomto kontextu je vnímán i v prostředí undergroundové literatury.

Důležitou symbolickou hodnotu mají civilní a církevní procesy s podezřelými nonkonformisty.[7] Zajímavé jsou zejména preferenční znaky, na jejichž základě jsou oběti vybírány. Právě díky těmto znakům začínají autoři z prostředí alternativní kultury 60., 70. a 80. let 20. století reflektovat kulturní atmosféru československé společnosti jako inkviziční proces, mající za cíl eliminovat vliv skupin, které nepřijímají, nebo dokonce odmítají konformitu ve vztahu k establishmentu. Klíčovými texty této reflexe jsou: *Atentát na kulturu* Milana Knížáka, *Páter Koniáš* Vlasty Třešňáka a komponovaný pořad skupiny PPU *Hovězí porážka*, na němž se autorsky podíleli básníci Ivan Wernisch, Petr Lampl, Petr Placák a Egon Bondy.

Atentát na kulturu

Text písně *Atentát na kulturu* má velmi působivou historii. Tento text sehrál jistou roli ve známém procesu se skupinou PPU v roce 1976, na jehož základě se zformovala Charta 77. Při procesu, ve kterém byli někteří členové skupiny PPU, DG 307 aj. odsouzeni za protistátní činnost,[8] předložila prokuratura mimo jiné také text *Atentát na kulturu* jako jeden z důkazů žaloby. Autor textu Milan Knížák se k autorství sám přihlásil a následně byl uvězněn. Ve skutečnosti se jednalo o téměř deset let starý text z roku 1967. Text navazoval na Knížákovo umělecké směřování a reagoval na jeho potírání.

V roce 1965 napsal Knížák manifest „aktuálního umění", ve kterém hlásal totální propojení každodenního života a uměleckého díla. V manifestu požaduje: „TOTÁLNÍ ANGAŽOVANOST, používat maximálně působící formy, banálnost, provokaci, maximalismus…", čímž chtěl „šokovat, fascinovat, obnažit nervy, maximálně přesvědčit […] zakládat chrámy umění, kde lidé budou padat zasaženi magickou silou umění."[9] V podobném duchu rozvíjel svou činnost i nadále, v roce 1967 založil rockovou skupinu Aktual, která měla značný vliv na formování životních a uměleckých postojů nekonformní mládeže,[10] snažil se vybudovat undergroundovou komunitu A-společenství. To se mu podařilo nejprve ve vesnici Krásné, kam se na základě zvyšování tlaku veřejnosti, který vyvrcholil zatčením několika lidí z Knížákova okruhu, uchýlil během pokusu o „útěk před sebou i před policií, vyprovokovaným komatickým stavem po nezdařené sebevraždě…".[11] Poté, kdy o objekt z rozhodnutí státní moci přišel,[12] vybudoval další zázemí „aktualů" v obci Klíčov (od roku 1971 až doposud). Zde se snažil kombinovat maximální svobodu individua, současně nějaký řád a samosprávu „laskavého" společenství s cílem „nalézání vlastní polohy a místa".[13] Toto působení mocenské složky vyhodnotily jako „společensky nebezpečné, ohrožující současnou politiku a státní moc".[14]

Právě v době po prvních represích, konfrontacích se státní ideologií a její výkonnou mocí napsal Knížák text *Atentát na kulturu*, který zrcadlí duchovní situaci doby: „Probuďte pátera Koniáše / Ať vstanou z mrtvých jezuiti / Tisíce knih je třeba spálit / Probuďte pátera Koniáše // Rozkopte obrazy / Spalte si knihy / Divadla ať srovnají buldozery / Zahoďte všechno co má ňákou cenu / Spáchejte atentát na kulturu !!!!! // Probuďte pátera Koniáše / Probuďte všechny idioty / Inteligenci je třeba zabít / Probuďte pátera Koniáše." Nejedná se o reflexi historické osobnosti patera Koniáše nebo jezuitského řádu, Koniáš a jezuité jsou používáni jako šifra pro pojmenování zneužití moci, jako synonymum duchovního scestí. A s čím má takto zneužívaná moc problém? Především s tvůrčí svobodou,

s duchem, který si vane, kam chce a odmítá se podřídit nějaké ideologické linii. Proti sobě tu stojí rigidní, fanaticky proskribovaná oficiální ideologie šťastných zítřků a duchovní princip svobody. Svorníkem obou stran sporu je kultura jako scelující, interpretační rámec společnosti. Knížák spor chápe jako konflikt *kultury* a *antikultury*.

Zajímavé je, že tu proti sobě nestojí kolektivismus a vypjatý individualismus. Spíše jde o konflikt dvojího pojetí kolektivity (*Gesellschaft / Gemeinschaft*). V prvním případě zde stojí ideologicky uniformizovaná společnost (*antikultura*), ve druhém případě pak kolektivita, jejíž funkcí je vytváření symbolického pouta a posilování smyslu pro společenství mezi lidmi, kteří jsou rozdílní (*kultura*). Knížák usiluje o vytvoření A-společenství, které bude schopno jednotlivcům poskytnout maximální prostor svobody, nicméně ve kterém je nutný jistý řád a askeze, aby byla možná komunikace, neboť přílišné „respektování by se podobalo lhostejnosti. Společnost respektující vše přestává být společností."[15] Proti sobě tu stojí princip uzavřeného a otevřeného myšlení. Nicméně hranice mezi uzavřeným a otevřeným myšlením není ostrá. Také Knížák a jeho *Atentát na kulturu* je kontaminován uzavřeným myšlením, text je důsledkem zvyšujícího se tlaku mocenských struktur, je svým způsobem plodem této situace, je také „dítětem bolševismu". Vědomí kontaminace uzavřeným myšlením bylo v rámci undergroundových komunit občas reflektováno.[16]

Tovaryš pátera Koniáše

Druhým textem, který svým vznikem spadá do 70. let (1975), je *Tovaryš pátera Koniáše* Vlastimila Třešňáka.[17] I zde se objevuje antiklerikální obraz patera Koniáše jako symbol potlačující moci. Důležitý je také motiv částečné slepoty a motiv mimetického následování. Všechno, co neodpovídá masovému kánonu, etice manipulovaného davu, tedy slovo-myšlenka, musí být nivelizováno nebo zničeno.

Jsem tovaryš
Pátera Koniáše
Umím oheň rozdělat
Umím světlo zhášet
Ve znaku na klopě
Mam petrolej a plamen
Oboje v černém poli
Bude-li třeba – zavolej
Přijdeme, páter a já
Oba o bíle holi
Suchý troud
Křesací kámen
A oba na půl slepí
Stavíme hranici
Zadržte dech
A pozorujte mistra
Přistoupil k ohništi
Jako by se bál
Poklekl na suchý mech
A vtom –

Vylétla jiskra
A oheň vzplál!
Panika v hledišti
Tiše!
Nehýbat se z místa!
Každého oheň zmrazí
Jakmile se hne
Oheň žhne
A páter Koniáš
Pod mračny černých sazí
Ze zástupu některých
Vybral si mne…
„Začni! A rychleji!
Loudáš se jako stará herka.
Rozházej sazbu
Roztav litery
Odlej z nich náboje
Běž a zatkni Gutenberga
Probuď ho ze spánku
Vyruš ho ze sna

Znič psací stroje
Trhej a pal
Po stránce stránku
Všechny na jednu masu
Ať je ohebná
Jenom ať je jemná!
A na kolena! A do boje!
Do boje Ve jménu temna
A s ničím se nesmířit
Písmo do pece
Odlej z něj náboje
Trhej a pal!
A kdyby přece
někdo zůstal ve stoje
Pak namířit a – pal!“
Zažeň pláč
K čistému papíru
Sedni a piš
Už nejsi tovaryš
Jsi páter Koniáš…

Text nemíří jen na oficiální struktury moci (i když také zde je spor kultury a antikultury), ale také do řad undergroundu, je přímou reakcí na demonstrativní pálení knih Bohumila Hrabala, poté co spisovatel vystoupil ve stranickém tisku. Třešňák poukazuje na plíživé pokušení zneužití moci, na stávání se tovaryšem patera Koniáše. Mechanismus mimetické nápodoby, který vyvolává učňovské přisluhování více či méně pochybným idejím, působí fakt, že stále vyrůstají strážci čistoty.[18] Třešňák si je vědom, že slepotou může být zasažen každý přihlížející, stačí nevystoupit ze setrvačnosti, zůstat být ticho a nevycházet ze sebe sama („nehýbat se z místa“). Právě uzemňující strach vykročit z přihlížejícího davu zabraňuje možnosti vystoupení ze sebe sama a tím i možnosti změny úhlu pohledu. A pak, jakoby v magickém uhranutí, se setrvačností obecného pohybu člověk stává učedníkem, tedy hybnou silou destrukce živého slova – kultury („zatkni Gutenberga“). Ze slova („písma – Písma“) se tak stává mrtvá litera, strnulý rigidní příkaz, nástroj, instrument, zbraň k přemožení druhého („A kdyby přece někdo zůstal ve stoje Pak namířit a – pal!“), nikoliv prostředek porozumění, prostředek komunikace a sdílení vzájemné sounáležitosti. Právě ta sounáležitost, soucit, pláč

musí být jako slabost zahnány, zapuzeny. A tehdy už člověk není jen učedníkem, ale dostává se mu podílu na moci, jeho mimetická touha je dočasně uspokojena.

Hovězí porážka

Posledním textem nebo spíše albem textů je projekt skupiny PPU *Hovězí porážka* (1982–1984), na kterém se autorsky podílelo hned několik předních básnických osobností. Jedná se o syrový záznam vesnické zabíjačky, která ale nabývá existenciální rozměr podobenství o situaci, v níž se ocitáme. Dominantním je téma ohrožení, bezdůvodného odsouzení, smrti, dále pak téma zanonymizované moci, pro kterou člověk ztrácí lidské rozměry a stává se dobytkem. Václav Havel v textu na obálce LP píše, že skupina PPU „pravděpodobně daleko silněji než jiní vsála do své tvorby cosi z ducha podivného prostoru, v němž žijeme […] specifickou zkušenost světa […] duchovní a pocitovou atmosféru." Havel nakonec dochází k závěru, že za celou kompozicí se rozprostírá otázka „Co bude potom? Co po nás zůstane? Jsme připraveni? […] starost o přežití tohoto dne je šifrou metafyzické úzkosti."[19] PPU jsou jedinou profesionální skupinou, která na počátku 70. let nepodlehla tvrdému tlaku etablující se moci, nepřizpůsobila se, nerozpadla se ani neemigrovala, což bylo vykoupeno postupnou ztrátou možnosti hrát na veřejnosti a zesilujícím tlakem justičního i policejního pronásledování a věznění.[20]

Také v *Hovězí porážce*, podobně jako u Třešňákova *Koniáše*, se objevuje téma participace, následnictví a učňovství během pasivního přihlížení okolostojících: „Chvíli přihlížel / jak se bourá vůl. / Sám zkusil palicí / rozbít oko." Pasivní participace vede k mimetické nápodobě vzoru. V následující písni *Prasinec* se rozkrývá odlidšťující funkce perzekučního mechanismu, který vede k otupělosti, ke ztrátě lidského měřítka, ke ztrátě soucitu, k oslabování vědomí, že oběť je „jiným Já", osobou, člověkem: „I jali se poltiti / na kusy roztrhali / rozvěšovali střeva / olizovali mastné prsty / zbytek hodili psům…" Podobně je tomu i v písni *Bleskem do hlavy*, hlava už není sídlem rozumu, synonymem inteligence, a pokud ano, pak je třeba inteligenci zabít, hlava je hlavou krávy, která ničemu nerozumí, je hlavou pouhé bestie. Je třeba zabít hlavu (vůdčí osobnosti), co zbude, už se jednoduše umele (učedníci, průměrní lidé): „Kteroupak vezmeme / tuhletu velikou / marš bestie líná / bleskem do hlavy // […] Rychle se najíme / nemluvíme přitom / ani nám nechutná / co bude potom // […] Rozporcuj maso / támhletou sekerou / rozštípej kosti / zbytky se umelou."

Píseň *Kanárek* pak v sobě opět nese známky kulturkampfu, objevuje se v ní téma ničení duchovních hodnot (umlčení kultury-tvorby) v atmosféře nezaujaté

lhostejnosti: „Kanárek / umřel / nebo snad / chcíp // Někdo ho / típnul / nebo snad / líz // Kanárek / uměl / překrásné / písně // Starý / a starší / než starý / gotický." Avšak ani ten, kdo přihlíží a přiživuje se na porážce, není chápán jako rovnocenný partner, osoba, člověk. Je to jen nástroj, který je jen využíván se strachem, že by mohl získat něco z toho, co si osobuje řezník. V písni *Nenávist vola k řeznickému psu* se zpívá: „Copak řeznickej čokle / copak si myslíš / špindíro svinská / vztekloune mlsná." Nikde ani stopa po sdílení, náznak překonání izolace, úzkostné vzdálenosti mezi jednotlivými aktéry. V textech *Hovězí porážky* je přítomen popis eskalace obětního mechanismu, odlidštělý obětní beránek je vybrán a bez participativní spoluúčasti je obětován, zbytek odlišné hmoty semele okolostojící publikum. Zatímco aktivní participace v podobě soucitu zcela chybí, je naopak přítomna účast pasivní, postoj diváka, který následuje svůj vlastní benefit (obraz psů).

V Knížákově textu proti sobě stojí antikultura do sebe zahleděné absolutní moci, kterou reprezentují Koniášové, a kultura svobodného, tvůrčího ducha. V Třešňákově textu je nadto již přítomno explicitní vědomí, že výkonnou mocí obětního-perzekučního mechanismu, je pasivně participující dav. V *Hovězí porážce* je pak, kromě přítomnosti obou zmíněných témat, navíc přítomno téma „nepodoby/podoby" obětního beránka člověku. Obětní mechanismus dosahuje svého opakovaného vrcholu (atmosféra vesnické zabíjačky evokuje přítomnost něčeho běžného), oběť je vykonána za spoluúčasti pasivně participujících okolostojících, odosobnění je maximální („zbytky se umelou"). Celé společenství lidí v prostředí „druhé kultury" je chápáno jako dobytek vedený na porážku (monstrum ne-podobné člověku).

Moc a jinakost

Na začátku jsme popsali preferenční znaky oběti. Základním jmenovatelem všech preferenčních znaků je odlišnost. Odlišnost lze také přirovnat k okraji. Všichni, kdo jsou z nějakého důvodu na okraji, kdo nemají šanci, kdo jsou mimo hru „tohoto světa", kdo jsou slabí, hendikepovaní, kdo nesdílejí „oficiální" svět hodnot a postojů, kdo jsou vzdáleni od „říše středu", ve které sídlí a kterou ovládá „velký chán", všichni, kdo vybočují z „království průměrnosti a šedi", se snadno mohou stát terčem, který sjednotí zájem davu a odvede pozornost od pravého zdroje odlidšťujících totalitarizujících tendencí moci.[21] Český underground si svou pozici nevybudoval na základě politického přesvědčení či programu. Do své pozice v podzemí se dostal díky represivnímu tlaku absolutistické moci, která se nechtěla

smířit s odlišností některých skupin nonkonformně smýšlejících obyvatel země. Přičemž moc nesmíme chápat jen jako organizační mocenský aparát, vůli politické elity nebo zákonodárnou direktivu. Skutečnou mocí disponuje pasivně participující masa, dav, symbióza davu a vládního aparátu pak může vytvořit zdání společenství, které je ve skutečnosti tělesem uskutečňujícím a akcelerujícím odlidšťující totalitu davu (antikultura). V undergroundu politické ambice absentují.[22] Vystoupení undergroundu v 70. a 80. letech bylo motivováno „touhou dát najevo svoji vizi nikým a ničím neomezované umělecké svobody".[23] Teprve zpětně si někteří autoři uvědomují, že „*poetics* bylo *politics*", že „býti básníkem znamenalo bojovat za svůj národ a jazyk".[24]

Underground nechtěl „uznat kurník za palác".[25] Podzemí je duchovním prostorem anticipovaného okoušení „Jiné země", není lepší než svět „nahoře", je to spíš prostor intenzivní autentické zkušenosti žízně po tom, co se jinde nenachází.[26] Jinak „K čertu s podzemím".[27] Ne náhodou se tedy v 70. a 80. letech prostředí undergroundu, díky vzácným osobnostem filozofa Jiřího Němce, kazatele Sváti Karáska, básníka I. M. Jirouse, patera Kordíka, patera Bonaventury Boušeho aj., sblížilo s křesťanstvím, které prožívalo podobnou zkušenost, a navíc reprezentovalo duchovní interpretační klíč.

Pro představitele undergroundu hrála klíčovou roli autentická životní i umělecká zkušenost, doprovázená osobitým přístupem k životu. Můžeme říci, že šlo o zkušenost „krajní".[28] Zkušenost, která přináší zásadní svědectví živé kultury. Václav Bělohradský si pak uvědomuje, že tato „periferie společnosti" je prostředím, kde se rodí a může zrodit něco nového, na rozdíl od centra: „Střed je vždy oslepen sám sebou, podléhá módám a chybí mu odstup."[29] To je nadčasová devíza, která je platná i dnes, underground jako autentická zkušenost skutečné jinakosti poskytuje princip nastavení kritického zrcadla soudobé společnosti.[30] Undergroundové prostředí reflektuje situaci, v níž se ocitá jako obdoba nebo opakování „inkvizičních" procesů. A to na základě strukturální podobnosti inkvizice a procesu s undergroundem. Hlavní styčné prvky obou procesů jsou nalézány v a) odmítání odlišnosti; b) ve stupňujícím se vymezení se společnosti vůči odlišnosti; c) v hledání obětního beránka v rámci konkrétní skupiny lidí; d) v pasivní participaci přihlížejícího okolí.

Underground a obětní mechanismus

Když se budeme ptát, odkud se bere podobnost procesu s undergroundem a inkvizičními mechanismy, nevystačíme si s pouhým konstatováním faktoru zneužití moci. Zjistíme, že se setkáme s podobností strukturální, která – podle výše zmíněné Girardovy teorie – vyplývá ze samé podstaty kultury. Výběr a způsob nakládání s obětí nás přivede k myšlence opakujícího se obětního mechanismu. Girard ukazuje na fakt, že tzv. nenávistná mimeze má kumulativní charakter.[31] Odlišnost undergroundu budí pozornost a stává se důvodem nepřijetí, odmítnutí, odcizení.[32] To paradoxně sbližuje ty, kteří svou totožnost vymezují vůči odlišnosti. Vzájemně si pak na základě kulturního přenosu posilují totožnost dalším nárůstem odcizujícího vymezování, které přerůstá v odpor a posléze ve vzájemně sdílenou nenávist. Tohoto mechanismu si však lidé nejsou vědomi, a tak mají za to, že za nenávistí stojí objektivní vina na straně těch, kdo jsou odlišní, jejich vina je dokazována právě poukazováním na jejich odlišnost.[33]

Aby došlo k uvolnění napětí, musí dojít ke sjednocení majority a obětování – potrestání viníka (procesy, výslechy, věznění, zabavování majetku, vyvlastňování atp.), na kterém se všichni shodnou; nicméně to lze jedině v případě, že nebude možné vidět pravdu, že viník není vinen, ale je nevinným obětním beránkem.[34] Přesvědčení o vině a nenávistný mimetismus narůstají natolik, že při pohledu na oběť mizí vědomí a vnímání lidské důstojnosti oběti (odpad, špína společnosti, zrůdy, dobytek). Oběť se stále více v očích většiny odlidšťuje, stále více má charakter zvířete nebo podčlověka, který je zodpovědný za krizi (kdyby se přizpůsobili, mysleli jinak, ostříhali se, jinak se oblékali atp.). Stále více má charakter někoho, kdo nás není hoden a kdo musí být vyeliminován a obětován vyšším zájmům (paraziti, kteří si nezaslouží být s námi).[35] Celá situace je posléze ritualizována a stává se uvnitř společnosti mechanismem uvolňujícím krizi, která destabilizovala společenský řád (stále stejná typologie perzekucí a jejich obětí).[36] Agrese je přesměrována ke konkrétním jedincům (umělci, hudebníci, básníci…).[37]

Podle Girarda je to biblické zjevení, které demaskuje celý mechanismus, sklon k projekci, k falešné transcendenci, neboť biblický Bůh stojí vždy na straně oběti a ukazuje ji v pravém světle její neviny. To je jeden z důvodů, proč došlo ke sblížení undergroundu a křesťanství v 70. a 80. letech. Ježíšův postoj svobody ducha je třeba chápat jako strategii zaměřenou proti vytváření obětních beránků.[38] Ježíšův Duch, který si vane, kam chce, je tvořivý a svobodný, je současně Paraklétem – advokátem hájícím obžalovaného. Zatímco Satan je žalobce, ten, který beránka shledává vinným.[39] Právě silná víra ve svobodu tvůrčího ducha byla hlavní oporou pro undergroundové komunity i jednotlivce.

Moc a absolutní moc

Na počátku jsme se zmínili o fenoménu zneužití moci, moci, která je neustále zatížena pokušením korupce a tendencí k totalitarizaci. Moc odkazuje ke zdroji moci a nese v sobě potenci hromadění stále větší moci – absolutizaci moci. Tato tendence současně nastoluje otázku po náboženském rozměru moci. Jaký obraz moci zobrazuje inkviziční mentalita procesu s undergroundem? Jde o obraz moci sebestředné, egoistické, která chce pohlcovat, vlastnit, tedy zvěcňovat a instrumentalizovat vše a všechny. Jde o moc „striktně monoteistickou",[40] moc, která není sdílena, která nezná vyjití ze sebe sama, tedy naplňující princip lásky, služby, naslouchání a oslovení. Je diktátem, despocií a bojí se všeho, co v sobě nese kreativní životnost, která je nepředvídatelná a těžko ovladatelná. Proto potlačuje svobodné myšlení a svobodnou tvorbu a nahrazuje ji diktátem poslušnosti a vyprázdněné nápodoby. Taková moc vytváří společnost antikultury. Tato podoba moci může být přítomna uvnitř jakékoli skupiny, na principu uzavřenosti do sebe, odmítání odlišnosti, striktního oddělování viníků od nevinných.

Naproti tomu zde stojí křesťanský obraz trojiční moci, který je vzájemným sdílením tří božských osob, jejichž totožnost je dána jen a jen vztahem. Vztahem, který je současně absolutním Darem, Láskou a Prostorem vzájemného sdílení. V tomto Prostoru Otec vyslovuje Slovo a zcela ustupuje, aby slovo mohlo zaznít, a Slovo naplňuje celý Prostor a vrací se láskyplně k Otci. Prostor je tak neustále naplněn Láskou a vzájemným Darem, je absolutní Komunikací, Přijetím. Člověk pak svým adoptivním synovstvím má na této komunikaci podíl a je bezvýhradně přijímán. Člověk, který je stvořeným obrazem tohoto trojičního Boha, je skutečně identický se sebou samým, když se realizuje ve vztazích, ve kterých vychází ze sebe sama, tedy miluje a svou existenci vnímá jako darovaný a darující dar, který realizuje štědrostí a vděkem.

Z christologického hlediska je dělící hranice nemožná na základě Kristovy smírné oběti, která není oddělením viníků a nevinných, ale především přijetím všech a iniciací jejich podstatné otevřenosti ve vztahu k Otci prostřednictvím Syna. Trinitární perspektiva pak ukazuje na nemožnost dělící hranice na základě alterity, ke které svou podstatou odkazuje. Tato trinitární alterita je neustálým vycházením ze sebe. Obrazem Trojice je pak ekleziální obraz *communia* – společenství, kde realizace společenství může být uskutečněna pouze skrze jednotu v odlišnosti, překračování hranic, mimezí vzoru Krista. Moc, která je pak na základě takového obrazu realizována, je mocí perichoretickou, vztahovou, přijímající, mocí vytvářející prostor naslouchání a komunikace, tedy mocí demokratizující nebo

pluralizující. Na principu personálních vztahů pak absolutizace moci nezvěcňuje, neinstrumentalizuje, nýbrž vytváří osobní pouta, skutečné společenství – kulturu.[41]

POZNÁMKY:

1/ Srov. Michael Kirwan: *René Girard. Uvedení do díla*. Brno 2008, s. 21nn, 37; „Touha vytváří subjekt a oživuje ho svým pohybem." Tamtéž, s. 24–26, 45n, 59.

2/ Srov. tamtéž, s. 55, 60nn; též srov. René Girard: *O původu kultury*. Brno 2008, s. 59–60, 76.

3/ Srov. *Komenského slovník naučný* V. Praha 1938, s. 541.

4/ Srov. doslov Josefa Polišenského ke knize I. R. Grigulevič: *Dějiny inkvizice*. Praha 1973. Dostupné z: http://www.kpufo.cz/wsu/c_ink.htm.

5/ Striktně vzato Koniáš inkvizitor nebyl. Zde nehodnotíme historickou skutečnost inkvizice, ale to, jak je pojímána v národním povědomí. V tomto smyslu je pater Koniáš bezesporu jedním z jejích hlavních představitelů. Srov. Ivana Čornejová: *Jezuité v Čechách*. Praha 1995, s. 193–199. Též srov. Jiří Bílý: *Jezuita Antonín Koniáš*. Praha, 1996, s. 120–126, 161–163.

6/ Srov. Bílý: op. cit., s. 199.

7/ „Moc pokládá jakýkoliv projev, který nemá pod kontrolou […] za potenciálně nebezpečný." Mikoláš Chadima: *Alternativa*. Brno 1991, s. 150.

8/ Seznam obžalovaných a text obžaloby jsou dostupné z: http://www.cibulka.com/vonn/nep/pro/4.htm.

9/ Milan Knížák: „Manifest AU". IN: Josef Alan a kol.: *Alternativní umění. Příběh české společnosti 1945–1989*. Praha 2001, s. 532–533.

10/ Dostupné z: http://www.milanknizak.com/195-hudba/221-skupina-aktual/.

11/ Milan Knížák: „Aktual-žít jinak". IN: Alan: op. cit., s. 539.

12/ Jedná se o první případ zvůle tohoto druhu. Srov. František „Čuňas" Stárek: *Baráky. Soustrství svobody*. Praha 2010, s. 21.

13/ Srov. Milan Knížák: „A-společenství 1963–1971". IN: Alan: op. cit., s. 537–539.

14/ Knížák: „Aktual-žít jinak"…, s. 537–540.

15/ Tamtéž, s. 541.

16/ Srov. Pavel Zajíček: „Mařenická kniha". IN: Alan: op. cit., s. 543. O podobném vědomí kontaminace srov. Mikoláš Chadima: „Česká neoficiální rocková scéna. Že by polemika?". IN: Alan: op. cit., s. 547–549.

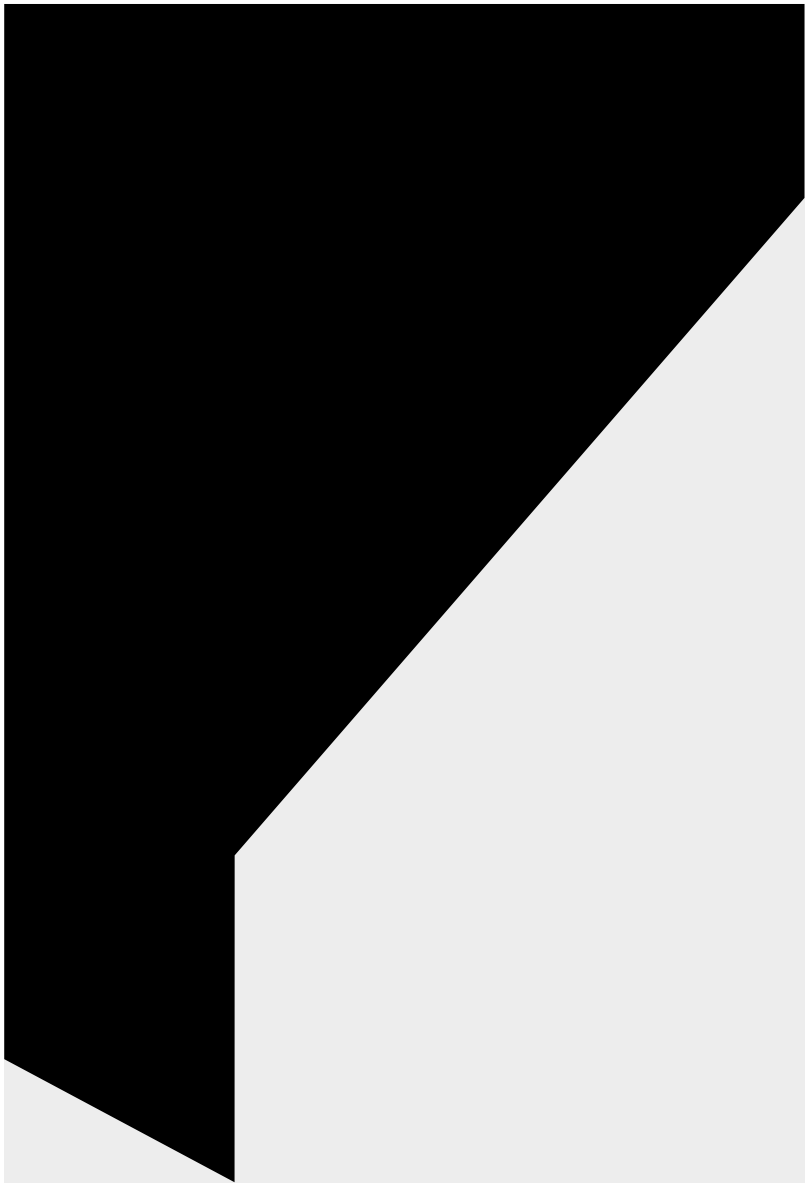
17/ Dostupné z http://www.ztiseni.sator.eu/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=533. Též srov. Jaroslav Hutka: „Předmluva". IN: Vlastimil Třešňák: *Jak to vidím já*. Koeln 1979, s. 5–9.

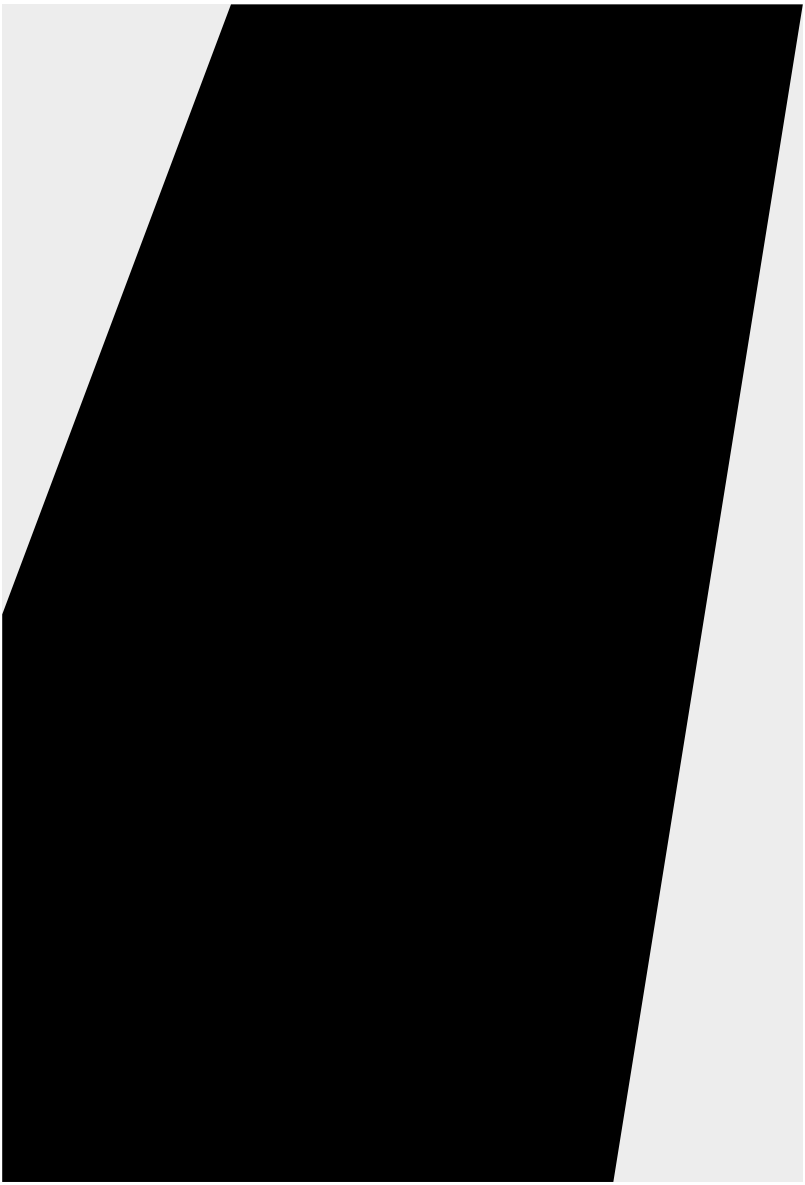
18/ Josef Prokeš: *Merta, V., Dědeček, J., Třešňák, V., Janoušek, M., Kryl, K.: Nebýt stádem Hamletů: průhledy do českého folku*, dostupné z: http://www.fi.muni.cz/~qprokes/folk/folk003.htm.

19/ Srov. Václav Havel: „Hovězí porážka". IN: Týž: *Do různých stran*. Praha 1990, s. 243, 240–241, 244.

20/ Srov. tamtéž, s. 242.
21/ Srov. Martin C. Putna: „Mnoho zemí v podzemí". IN: *Souvislosti* 1/1993, dostupné na http://www.souvislosti.cz/archiv/putna1-93.htm.
22/ Martin Pilař: *Underground. Kapitoly o českém literárním undergroundu*. Brno 1999, s. 20; Též srov. Stárek: op. cit., s. 13.
23/ Tamtéž, s. 24.
24/ Jáchym Topol: „Jak jsme táhli za Stasiukem. Pokus o kroniku". IN: Andrzej Stasiuk: *Jak jsem se stal spisovatelem*. Praha 2004.
25/ Fjodor Michajlovič Dostojevskij: *Zápisky z podzemí*. IN: *Hráč a jiné* prózy. Praha 1967, s. 145.
26/ Srov. Putna: op. cit.
27/ Dostojevskij: op. cit., s. 146.
28/ Jiří Trávníček: *Na tvrdém loži z psího vína. Česká poezie od 40. let do současnosti*. Brno 1998, s. 243.
29/ Karel Hvížďala: „Generace 35–45". IN: *Generace 35–45*. München 1986, s. 12.
30/ Srov. Lubomír Machala: *Literární bludiště. Bilance polistopadové prózy*. Praha 2001, s. 64.
31/ Srov. Girard: op. cit., s. 60.
32/ Srov. tamtéž, s. 61.
33/ Srov. Chadima: *Alternativa*..., s. 149, 359–360.
34/ Srov. tamtéž, s. 67–69.
35/ Srov. René Girard: *Obětní beránek*. Praha 1997, s. 42–43, 59–60.
36/ Srov. Girard: *O původu kultury*..., s. 59n.
37/ Srov. Kirwan: op. cit., s. 59.
38/ Srov. Girard: *O původu kultury*..., s. 67, 100.
39/ Srov. týž: *Obětní beránek*..., s. 235–237.
40/ Srov. Ctirad Václav Pospíšil: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Kostelní Vydří 2007, s. 75–81. Tematikou instrumentalizace člověka ve spojitosti s inkviziční neutralitou se zabývá např. Jan Hojda v tomto čísle *Salve,* s. 119–130.
41/ Srov. Pospíšil: op. cit., s. 378nn, 391nn.

ThLic. František Burda, Th.D. (* 1972) vystudoval teologii na KTF, studium ukončil v roce 2004 v Praze prací na téma *Naděje navzdory vší beznaději v díle francouzského básníka Charlese Peguy*. V roce 2008 zakončil studium doktorátem z teologie. V nakladatelství Gaudeamus publikoval monografii *Člověk a jeho cesta ke svobodě na pozadí humanistických koncepcí dvacátého století* (2010), v nakladatelství Oftis publikoval monografii *Člověk v raném (filosofickém) díle Karola Wojtyly* (2011). Publikoval také několik článků v *Teologických textech*, především na téma vztahu literatury a teologie. Dlouhodobě se věnuje organizaci literárně-výtvarných dílen Ars poetica. Od roku 2010 přednáší na katedře kulturních a náboženských studí UHK v Hradci Králové.



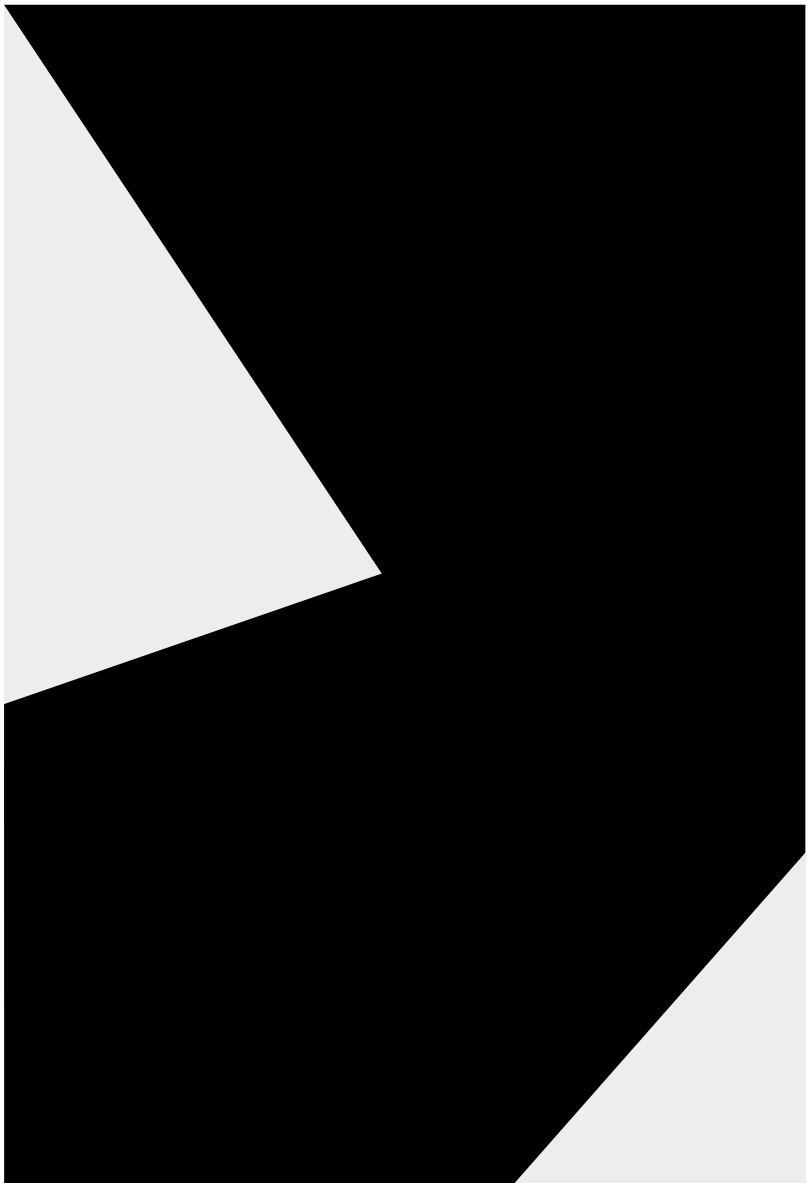


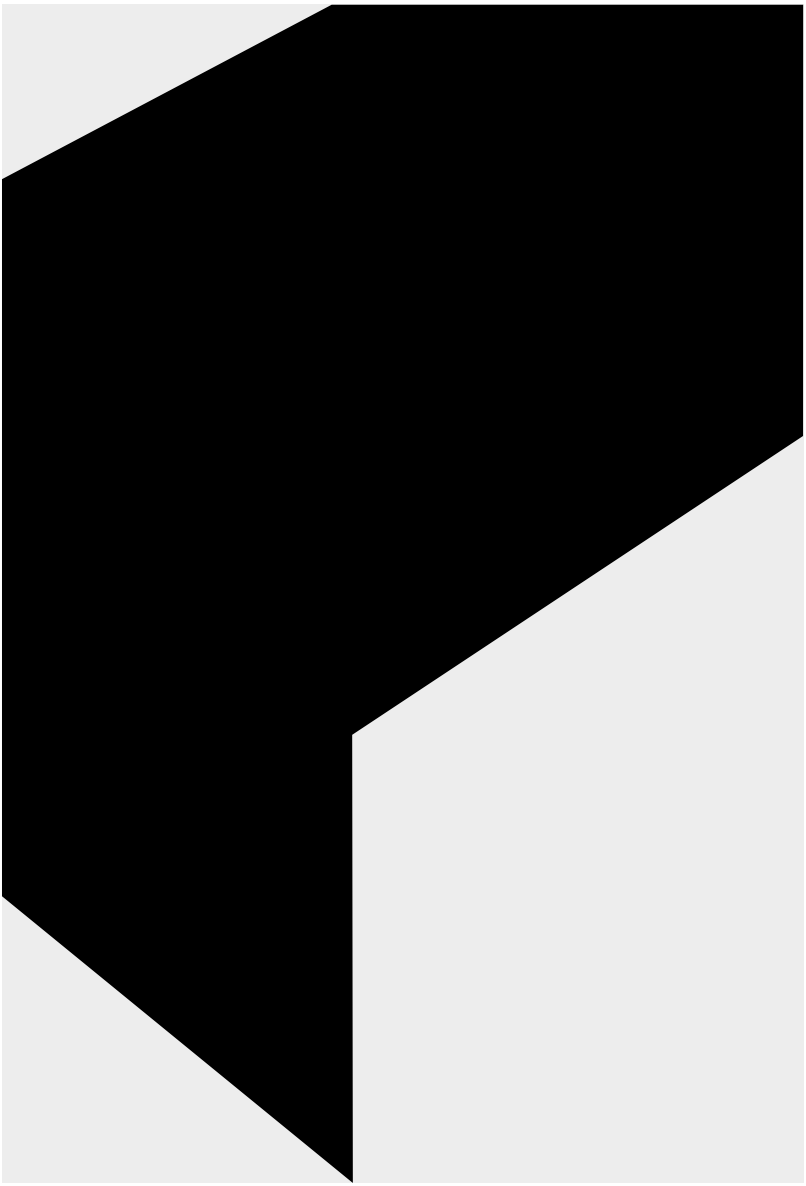
Kalendárium inkvizice

380	křesťanství se stává státním náboženstvím
4. století	donatistická krize, Augustin připouští použití násilí vůči heretikům
534	Justiniánův zákoník *Corpus juris civilis*; kacířství trestá jako kriminální zločiny konfiskací majetku, vyhnanstvím, deportací
po 1140	Graciánův dekret, první velká suma kanonického práva
1175–1268	zápas papežství a světské moci o autonomii církve
12. století	vznik prvních univerzit, které konají ve středověku roli církevního magisteria a posuzují hereze; rozšíření hlavních dvou herezí katarství na jihu dnešní Francie a valdenství na severu Itálie; neúspěšné misie cisterciáckých opatů mezi katary a valdenskými
1179	odsouzení nauky valdenských na III. lateránském koncilu, usnesení o silovém postupu proti kacířům
1184	dekret *Ad abolendam*, připouští trest smrti pro znovu upadnuvší do hereze
1199	dekret *Vergentis*, který dovoluje konfiskace majetku kacířů, ochranu heretiků považuje za spravedlivý důvod pro vyhlášení války, kacířství chápe jako zločin urážky majestátu a jako velezradu
1209	začátek křižácké výpravy proti albigenským
po 1210	založení dominikánů a minoritů
1220–1230	série krutých protikacířských zákonů císaře Friedricha II., státní represe kacířství
1229	anektování Languedocu francouzskou korunou
1231–1234	vytvoření inkvizice, jmenování prvních inkvizitorů
1234	region Languedoc byl rozdělen mezi tři tribunály – Toulouse, Carcassone a Provence
1239	sesazen inkvizitor Robert le Bougre pro zneužívání tribunálu
1244	dobytí poslední pevnosti katarů Montségur, zlomení moci katarů
1245	vražda sv. Petra Mučedníka v severní Itálii, první svatý inkvizitor
1249–1255	první krize inkvizice, dominikáni se dočasně stahují z inkvizičních tribunálů
1252	bula *Ad exstirpandam* povoluje užití tortury při inkvizičním procesu
1307	zatčení templářů ve Francii povolání Bernarda Gui do inkvizice
1310–1314	několik desítek templářů je po vykonstruovaném procesu upáleno

1319–1323	poslední vlna rozsudků na jihu Francie, vytlačení hereze do pyrenejských a alpských údolí inkvizice se začne zabývat magickými praktikami, rouháním a bigamií
1323/1324	inkviziční manuál Bernarda Gui
1376	inkviziční manuál Nikolase Eymericha
1431	inkviziční odsouzení sv. Johanky z Arku
1438	inkvizice definuje čarodějnický sabat, dynamický nástup představ o rozšíření a nebezpečnosti čarodějnictví
1478	založení španělské inkvizice podřízené panovníkovi
1517	počátek reformace, zánik inkvizice v protestantských zemích; represe kacířství i čarodějnictví se ve většině zemí vyjma území Itálie stává státní záležitostí v protestantských i katolických zemích
1542	znovuobnovení činnosti inkvizice v Římě a papežském státě
1574	transformace římské inkvizice v kongregaci Posv. oficia
1633	proces s Galileo Galileem
1691	poslední autodafé ve Španělsku
po 1760	postupné rušení inkvizice ve všech italských státech
1820	definitivní zrušení inkvizice ve Španělsku
1908	reorganizace římské kurie
1920	svatořečení sv. Johanky z Arku
1962	transformace kongregace Posv. oficia na Kongregaci pro nauku víry, zánik kongregace Indexu
1992	rehabilitace Galilea
2000	vyznání viny papeže Jana Pavla II. včetně viny za inkvizici

Sestavil Tomáš Petráček.

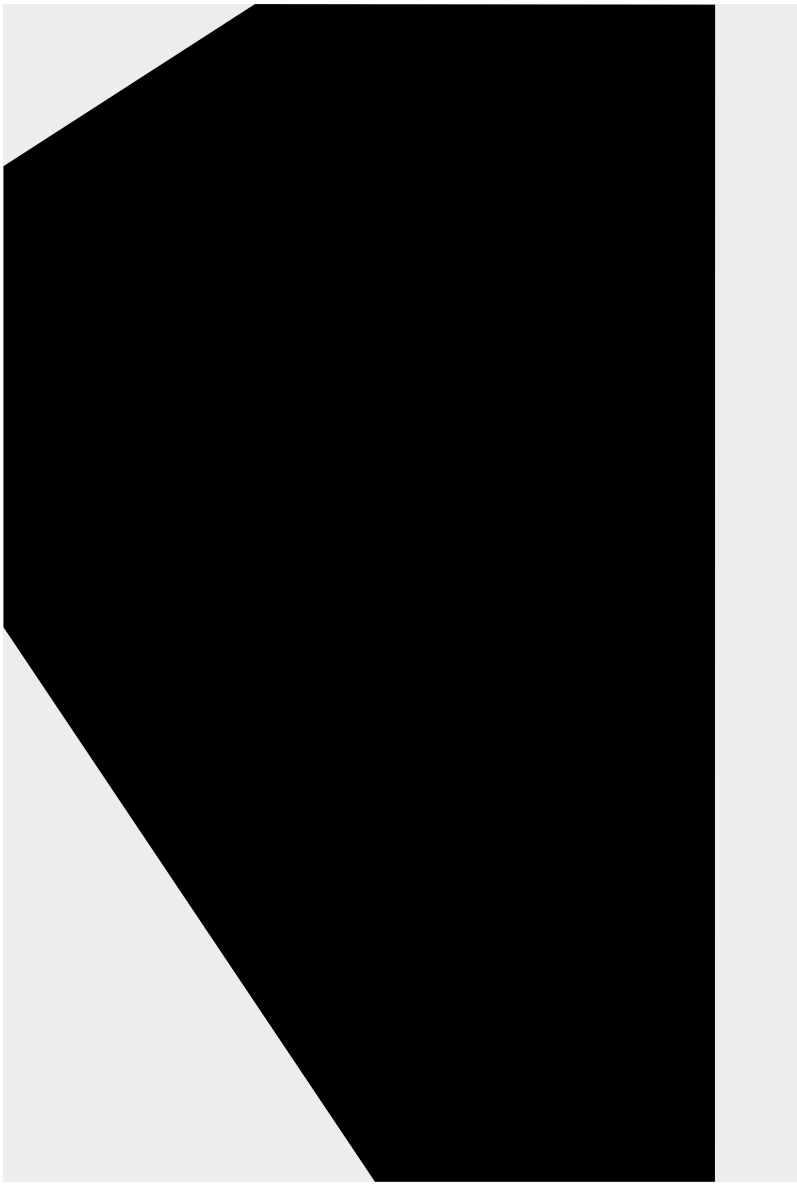


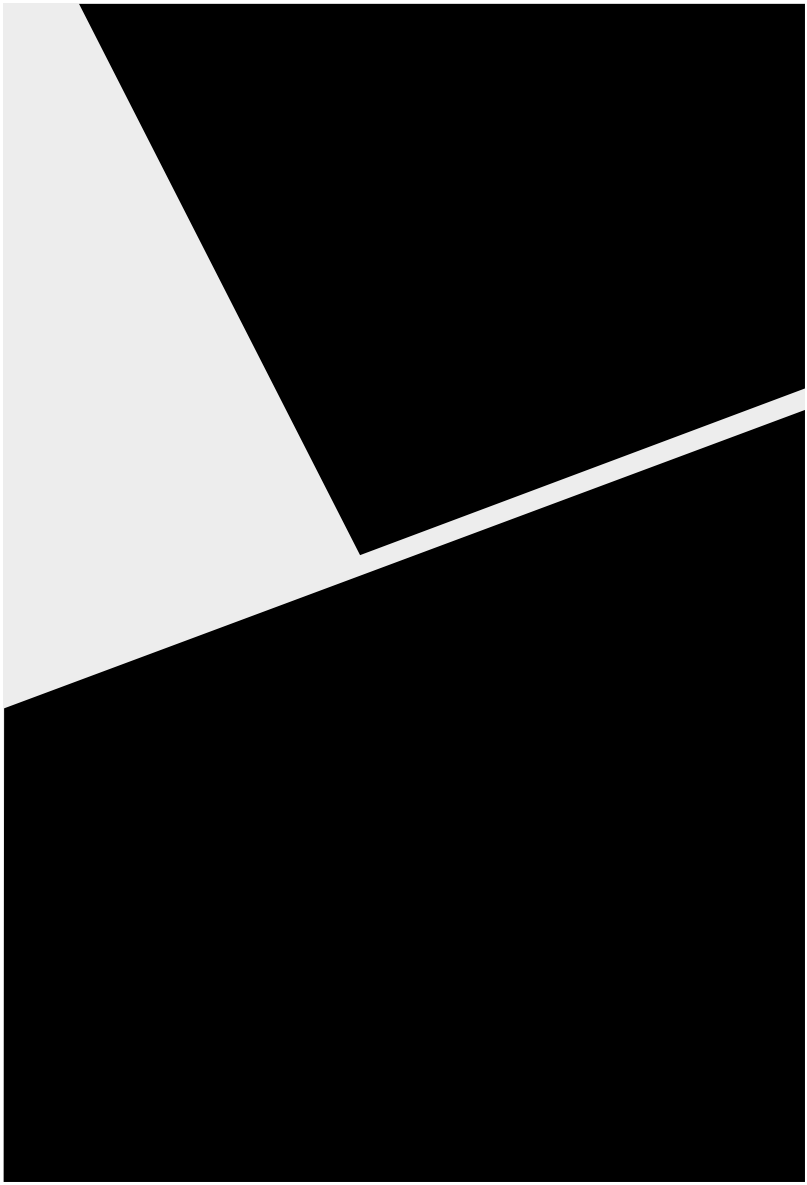


Legenda k obrazovému doprovodu

Někdy kolem roku 1976 jsem vytiskl pár černobílých serigrafií podle menších definitivních skic. Většina těchto skic lepených z černého papíru nebo jen vyřezaných tvarů a přípravných kreseb však nakonec zůstala v deskách s tím, že je v dohledné době dokončím. V dalších letech, kdy celý náklad serigrafií podlehl plísni, jsem pokaždé, když jsem na rozpracované věci v deskách narazil, chtěl mít zase celou řadu pohromadě a znovu ji vytisknout. Když jsem byl požádán o výtvarný doprovod tohoto čísla *Salve*, napadlo mě použít všechno, co zbylo z nedokončeného záměru. Tak vznikla řada šestadvaceti kompozic, které jsou přesným převodem odložených věcí. Zbývá jediné, provedení v tisku. Záměr opět předbíhá realizaci. Čas je stále stejně neúprosný.

Jiří Mědílek (* 1954) se vyučil litografem, absolvoval náchodské gymnázium, později pracoval v grafických profesích. Samostatně vystavuje od roku 1985. Od roku 1986 se věnuje výhradně volné tvorbě. Roku 1992 založil spolu s Martinem Součkem a Janem Kapustou nadaci Arbor vitae. V roce 1998 obdržel stipendium Jüdisches Museum Rendsburg. Od roku 2002 je členem Umělecké besedy. Žije a pracuje ve Zblově a v Martínkovicích.





Recenze a anotace

Václav Ventura: Spiritualita křesťanského mnišství 2–3
Praha, Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty 2010

Od vydání prvního svazku *Spirituality křesťanského mnišství* od předního českého patrologa Václava Ventury uplynuly vloni pouhé čtyři roky a už jsme se dočkali druhého, ještě rozsáhlejšího svazku, který je dalším příspěvkem Benediktinského arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty v Břevnově do série publikací pojednávajících o křesťanské kultuře a spiritualitě. V jejich ediční řadě Pietas Benedictina je to svazek s pořadovým číslem 19.

Kniha dovršuje plánovaný celek, a je proto provedena ve stejné grafické i formální úpravě jako díl první, věnovaný prapočátkům mnišství a jeho východní tradici až do Jana Zlatoústého. Recenzovaný svazek však obsahuje nikoli jeden, nýbrž dva díly. První z nich navazuje na první svazek pokračováním výkladu východní mnišské tradice až do počátků hésychazmu, druhý se věnuje mnišské tradici západní až po Benedicta z Nursie. Jednota celku je vyjádřena také číslováním kapitol, které probíhá knihami kontinuálně bez ohledu na hranice dílů, i když způsobem trochu matoucím, neboť čísla jsou přidělována nejen kapitolám, nýbrž i krátkým úvodním a závěrečným poznámkám. Témata prvního svazku tedy končí kapitolou s názvem „Kniha jedenáctá", v druhém svazku se začíná kapitolou „Kniha čtrnáctá" a teprve při druhém pohledu se ukáže, že půlstránkový závěr prvního svazku a čtvrtstránkový úvod druhého dílu mají v zápatí stránky drobně připsány arabské číslice 12 a 13 – jinak jsou číslovány pouze v obsahu. Přesné, logické a systémové, ale co čtenář jdoucí jen po tématu samotném, který se nepídí po zákonitostech sofistikovaného indexování? Nebude trochu zmaten? Neuvítal by spíše, kdyby se číselné indexy do názvů kapitol nepromítly, takže by pak např. poslední kapitola nenesla název „Kniha jedenatřicátá. Regula Magistri", nýbrž pouze „Regula Magistri"?

Druhý svazek rozděluje mezi druhý a třetí díl textu celkem patnáct tematických kapitol. Díl číslo dva seznamuje s postavami otců z Gazy (kn. 14) a Dórothea z Gazy (kn. 15), s Janem Klimakem, Maximem Vyznavačem, Theodórem Stúdijským a Symeónem Novým teologem (postupně v kn. 16–19) a na konci stojí kapitola o počátcích hésychazmu (kn 20), ve které se uvádějí historické souvislosti tohoto hnutí, jeho charakteristika a myšlení spirituálních spisů hlavních postav jeho počátků. Třetí díl začíná kapitolami o velkých průkopnících latinské tradice Hieronymovi (kn. 23) a Augustinovi (kn. 24), potom se ve třech kapitolách (kn. 25–27) soustředí na mnišství gallské, po pojednáních o Paulinovi z Noly (kn. 28) a Caesariovi z Arelate (kn. 29) se zastaví u irského mnišství a opata Columbana a díl se uzavírá výkladem o významném spisu západní předbenedictovské tradice *Regula Magistri* (kn. 30). Benedictus z Nursie a počátky benediktinské tradice už v tomto pojednání samostatnou kapitolu nemají, výhledu tímto směrem se věnuje pouze Závěr.

Podobně jako pro první svazek platí i pro tento, že se nejedná o žádnou historii mnišství. Mohl bych zopakovat charakteristiku ze své recenze prvního dílu: „Venturovo pojednání je spirituálně teologické; mnohem více než o dějiny historického fenoménu mu jde zřejmě o evoluci mnišského ducha, o sebeutváření spirituálních forem a norem, které v průběhu dějin přijímají a svými životy proměňují jednotlivci povolaní k mnišskému životu." (*Salve* 1/07, s. 143) Jedná se o jakési promeditované a promyšleně uspořádané výpisky z patristické duchovní literatury, zpracované však zároveň se znalostí moderní odborné diskuze k jednotlivým otázkám. Svou knihu přesně charakterizuje ve svém závěrečném vyznání sám autor: „Text tedy vznikal hlavně z těchto spirituálních motivací. Chtěl jsem, aby měl i úroveň odbornou, ale tu jsem podřizoval pro mě podstatnější motivaci duchovní. Snažil jsem se o poctivost překladů – tady mi šlo především o duchovní význam a pak jistě i o gramatiku. Dával jsem pozor na řádnost citací a formálních náležitostí. […] Přesto musím poctivě přiznat, že všechno, co jsem napsal, jsem opsal, všechna slova a jejich spojení byla už dříve vyslovena a jejich zdroj není možné na sto procent dohledat. Učil jsem se je od kolébky přes všechny typy škol, setkání, přečtené knihy a životní zkušenosti. Jsou ve mně a jsou už moje, i když jsem je dostal." (s. 433)

Zlatohřbetá kniha vyšla opět s podporou výzkumného záměru *Centrum pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty* a jako nový přírůstek nezůstane jistě v knihovnách zájemců o křesťanskou spiritualitu dlouho na polici, ale bude často vyndávána, ohmatávána, otevírána a čtena.

Jiří Pavlík

Jakub Zouhar: Česká dominikánská provincie v raném novověku
Praha, Krystal OP 2011

Jakub Zouhar si ve své nové knize vytyčil cíl zároveň náročný, nevděčný i záslužný. K vyprávění dějin dominikánského řádu v tomto období totiž schází nejen dostatečné pramenné a zdrojové zázemí – proto náročný, ale také větší společensko-ekonomická motivace, proto nevděčný. Takto profilovaná kniha si nutně najde jen hrstku čtenářů. Přesto její obsah může obohatit a přinést nové poznatky a podněty pro odbornou veřejnost, proto záslužný.

Kniha ukazuje, že její autor provedl skutečně poctivou práci, jistě velmi náročnou, když dával systematicky dohromady všechnu dostupnou (či spíše dost nedostupnou) dokumentaci a pečlivě ji pročetl. Pro čtenáře nicméně zůstává určující, jak se autorovi podařilo vtělit nabyté znalosti do textu, který by je prezentoval způsobem zároveň přístupným a zajímavým – a zde nelze než konstatovat, že výsledek vyznívá přinejmenším dosti rozporně.

Historik vždy přistupuje ke svému tématu z nějaké předběžné pozice, která jeho práci zároveň podmiňuje i ukotvuje: právě tato pozice, za niž musí převzít odpovědnost, ho opravňuje i k hodnotovým soudům, případně konjekturám, důrazům a nakonec i volbě vypravěčské linky, která se má knihou odvíjet. V tomto případě je však namístě se ptát, jestli autor vůbec má svou pozici

nějak reflektovanou a zdali alespoň trochu pochopil jádro dominikánského charizmatu. Pokud z celé knihy vysvítá nějaká myšlenka, tak snad jedině ta o neustálém úpadku Řádu bratří kazatelů, který jen tu a tam zbrzdí nějaký ten dílčí vzmach: z této perspektivy pak působí jednostránkový závěr, pojednávající o současné situaci řádu, poněkud tragikomicky. Není potom divu, že v celé „pilotní" kapitole „Dějiny" (2. kapitola) čtenáři (ale i vypravěči) realita jaksi protéká mezi prsty. Jak by taky ne, když „období vzestupu" (2.3.4) jsou věnovány pouhé tři strany, přestože zabírá cirka půlstoletí! Některé velmi důležité události či osoby jednoduše chybí. Osobně jsem byl velmi překvapen, když jsem nenašel ani popis vyplenění Anežského kláštera roku 1611 a ani řádek (v rejstříku každopádně nefiguruje) o neblaze proslulém dominikánu Aleši Vincentu Pařízkovi, který se mrzce zaprodal kolaboraci s josefinismem.

„Průřezové" kapitoly už působí o poznání nadějněji, třebaže i mezi nimi je možné konstatovat velmi nevyrovnanou kvalitu. Vedle skutečně zajímavých a přínosných kapitol o intelektuálním (5. kapitola) a hospodářském životě (7. kapitola) se tak setkáváme s o poznání slabšími částmi popisujícími II. řád (6. kapitola) či vztahy k okolnímu světu (4. kapitola). Právě v posledně jmenované se můžeme setkat s větou dobře vystihující autorovu všeobecnou bezradnost: „Vliv šlechty, nejen na dominikánské konventy, byl velký a měl své kladné i stinné stránky; které z nich ovšem převážily, bude po mém soudu vždy věcí diskuze." (s. 111) Tím se dostáváme k další výrazné slabině Zouharovy práce, totiž její literární úrovni. Jistě, jde o historickou práci nemající umělecké ambice, přesto se na ní tato vada velmi negativně projevuje. Stylisticky text působí nadmíru neobratně a nízká úroveň autorova slohu vyloženě znepříjemňuje čtení. Mnohá pasáže vyznívají neobyčejně těžkopádně a toporně, některé pak přímo směšně. Ať už je Zouhar jakýkoliv historik (a tato práce určitě dává tušit některé jeho kvality), jako vypravěč zde zklamal na celé čáře. Většinou ani velmi zajímavé informace, k nimž se dopracoval a které mají svou hodnotu, nedokáže podat čtivým způsobem; často některé „šťavnaté kousky" řádové historie jenom zmíní, ale čtenáři jich nedá ani okusit (jako například „velkou pitku a bitku" v plzeňském konventu – s. 37). Naštěstí se však autor občas uvolí dát slovo přímo pramenům či se u některých historek sám chvíli zastaví, a tak se můžeme bavit nad převorem honícím hajného po lese s halapartnou (s. 95) či sledovat „alžírské zajetí" bratra Alberta Mužíka, hodné příhod Robinsona Crusoe (s. 166–167). Vlastně se vůbec nedá říci, že by historik nedával dostatek prostoru svým pramenům. Naopak, leckdy cituje dlouhé pasáže *in extenso* a mnohé zajímavé dokumenty soustředil i v příloze. Jenže ouha, s takřka železnou pravidelností jde o texty v latinském či německém jazyce a autor je nepřekládá. Pokud jde o citaci jedné věty, nijak zvlášť to čtení neztěžuje, ale téměř dvacet stránek přílohy v latině působí trochu jako výsměch čtenáři, a to tím spíš, že autor zdůrazňuje (právem!) význam onoho dokumentu. Kdyby (nejen jej) předložil čtenáři i v překladu, jeho práce by tím bezpochyby velmi získala! Naopak chvályhodným počinem, ke čtenáři velmi přívětivým, je hojné využívání tabulek, které jsou přehledné a výrazně napomáhají v orientaci.

Zouharova práce je povýtce průkopnická. Průkopnická, leč nepovedená. Autor se vydal na pole neorané, ovšem zabředl v jeho bahně. Bahně, které bohužel zaneslo i kdejaký skrytý poklad, který se mu podařilo vykopat.

Ludvík Grundman OP

Petr Kitzler (ed.): Příběhy raně křesťanských mučedníků II. Výběr z latinské a řecké martyrologické literatury 4. a 5. století
Praha, Vyšehrad 2012

Svazek obsahuje překlady celkem třinácti latinských a řeckých textů vzniklých ve 4. a 5. století. Jejich hlavními hrdiny jsou opět ženy a muži, kteří pro své náboženské přesvědčení neváhali podstoupit mučení a smrt. Do druhého dílu byly vybrány texty sepsané až po vítězství křesťanství v římské říši na počátku 4. století, které dobře dokumentují další vývoj hagiografické literatury a zohledňují žánrové a ideové rozrůznění pozdější mučednické literatury na prahu jejího přechodu k raně středověké hagiografii. Z latinských a řeckých originálů přeložili Iva Adámková, Pavel Dudzik a Petr Kitzler.

Ráj, peklo a očistec ve středověkých viděních
Praha, Argo 2011

Sborník zahrnuje překlad sedmnácti latinských vidění (*visiones*). Tento výbor nejznámějších a nejvýznamnějších středověkých textů ilustruje představy středověkého člověka o osudech duše po smrti. Jsou zde zastoupeny nejstarší latinské verze proslulých vidění, které do svých spisů převzali mnozí pozdější kronikáři, encyklopedisté či autoři sbírek exempel (např. Vincent z Beauvais, Helinand z Froidmontu, Caesarius z Heisterbachu či Matouš Pařížský).

Rémi Brague: O Bohu u křesťanů a o jednom nebo dvou dalších
Brno, CDK 2011

Cílem této knihy není předložit teorii o Bohu. Nesnaží se o víc než o popis toho, jaký obraz si o něm vytváří určité náboženství, v našem případě křesťanství, a dovolí si i pohled bokem na jeho znázornění v jiných náboženstvích, minulých i současných.

Jan František Beckovský: Milá choť nebeského Miláčka blahoslavená Anežka panna
Praha, Rytířský řád Křižovníků s červenou hvězdou v Praze 2011

Nejrozšířenější pobělohorské samostatně vydané zpracování života sv. Anežky České. Autor, křižovník a jeden z nejvýznamnějších českých spisovatelů přelomu 17. a 18. století Jan František Beckovský, zde sv. Anežku představuje na základě textu středověké legendy, ovšem v duchu barokního vlastenectví. Tisk z roku 1701 edičně upravil, předmluvou a poznámkami doplnil Miloš Sládek.

Ctirad V. Pospíšil: Různé podoby české trinitární teologie a pneumatologie 1800–2010. Tvářnosti české katolické trojiční teologie a pneumatologie 1800–1989. Komentovaná bibliografie 1800–2010
Brno, Luboš Marek 2011

Průkopnické dílo, které se pouští do velmi nelehkého úkolu zmapovat českou teologickou tvorbu ve vymezené oblasti v době dvou staletí. První část podává chronologický a kvantitativní přehled jednotlivých příspěvků, které jsou uspořádány podle klíče stanoveného autorem: knižní tituly a příspěvky ve sbornících či kolektivních monografiích, cizojazyčná díla českých autorů a nakonec příspěvky v periodicích. Druhá a podstatně delší část je analytická a kvalitativní. Autor jednotlivě představuje výrazné české teology daného období. Přináší vždy nejprve stručné pojednání o jejich životě a díle a dále se věnuje rozboru jejich teologického díla na poli trinitologie. Díky své hluboké erudici může autor nabídnout také kvalifikované kritické zhodnocení díla a jeho zasazení do širšího kontextu. Čtenáři se dostává výjimečný nástroj k poznání dějin české teologie a uvědomění si vlastních kořenů a identity.

Jiří Hanuš a kol.: Christianizace českých zemí ve středoevropské perspektivě
Brno, Matice moravská 2011

České země jsou po stránce náboženské již dvanáct staletí součástí evropské křesťanské tradice. Vedle původní byzantské epizody, která zanechala trvalou stopu v jejich duchovní tvářnosti, je zde přítomný středověký katolicismus se svým vrcholem v době Karla IV. a symbolizovaný postavami světců a národně určujícími svědky víry, protestantismus ve svých odnožích a na východních hranicích uniatský i pravoslavný prvek. Christianizace je představena jako pozoruhodný a nikdy neukončený fenomén, který otevírá zásadní otázky národních, skupinových i osobních identit, jako proces, který je zajímavý z hlediska historického, literárního a uměnovědného, ale který – je-li domyšlen – klade otázky filozofické, ba teologické.

Miroslav Petříček (ed.): Moderní svět v zrcadle literatury a filosofie
Praha, Herrmann a synové 2011

Různorodost tradic, na nichž spočívá evropská kultura, reflektuje evropské myšlení přinejmenším od dob modernismu. Evropskou jednotu chápe nejspíš jako pohyb integrace a setkávání, ale také traumatických zkušeností a přehodnocování. V publikaci proto nejde o syntézu. Kniha chce v jednotlivých příspěvcích ukázat, jak se tato zkušenost různorodosti konkretizuje v rámci jednotlivých oborů i na jejich hranicích. Základem takového pojetí je snaha překračovat jednostranné

zaměření na určitou metodologii a vymanit se z orientace na výlučně evropské pojetí kultury. Odraz moderního světa v zrcadle tohoto širšího pohledu vyvolává nakonec i obecnější úvahy o smyslu a metodě humanitních věd na počátku 21. století.

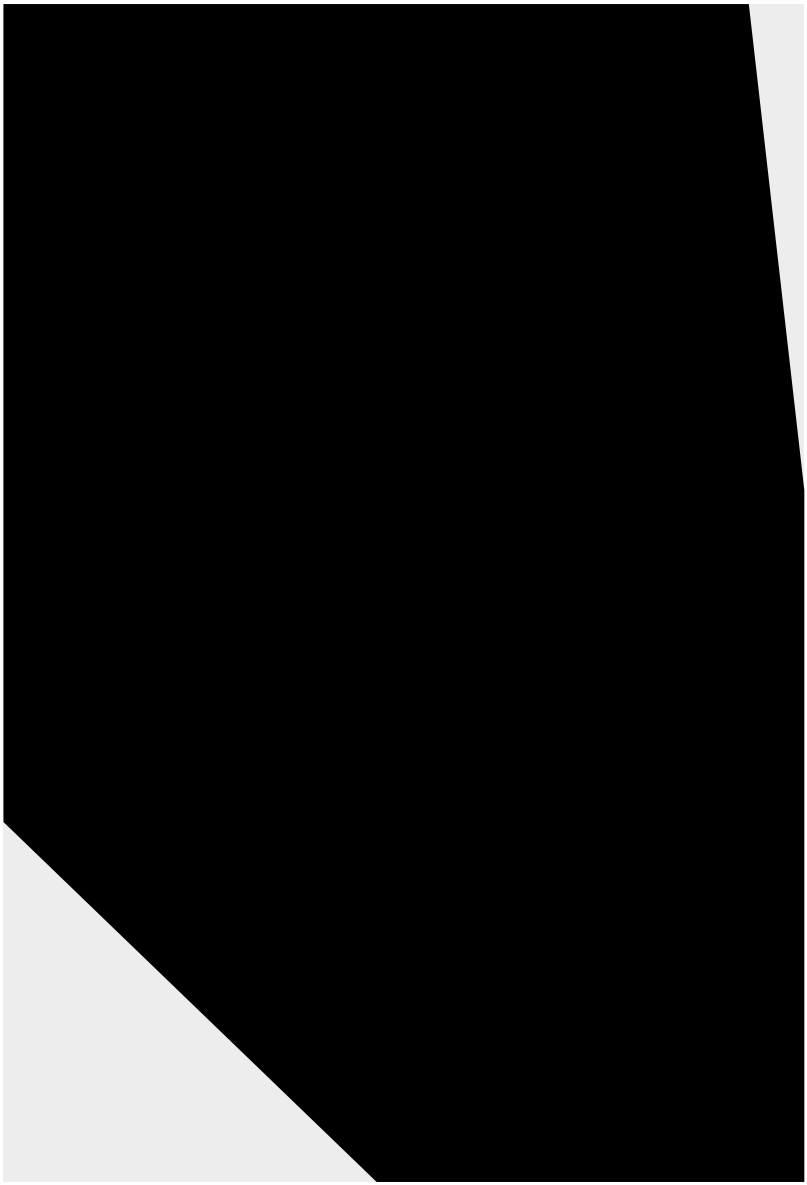
František Štech: Tu se jim otevřely oči. Zjevení, víra a církev v teologii kardinála Avery Dullese SJ
Olomouc, Refugium 2011

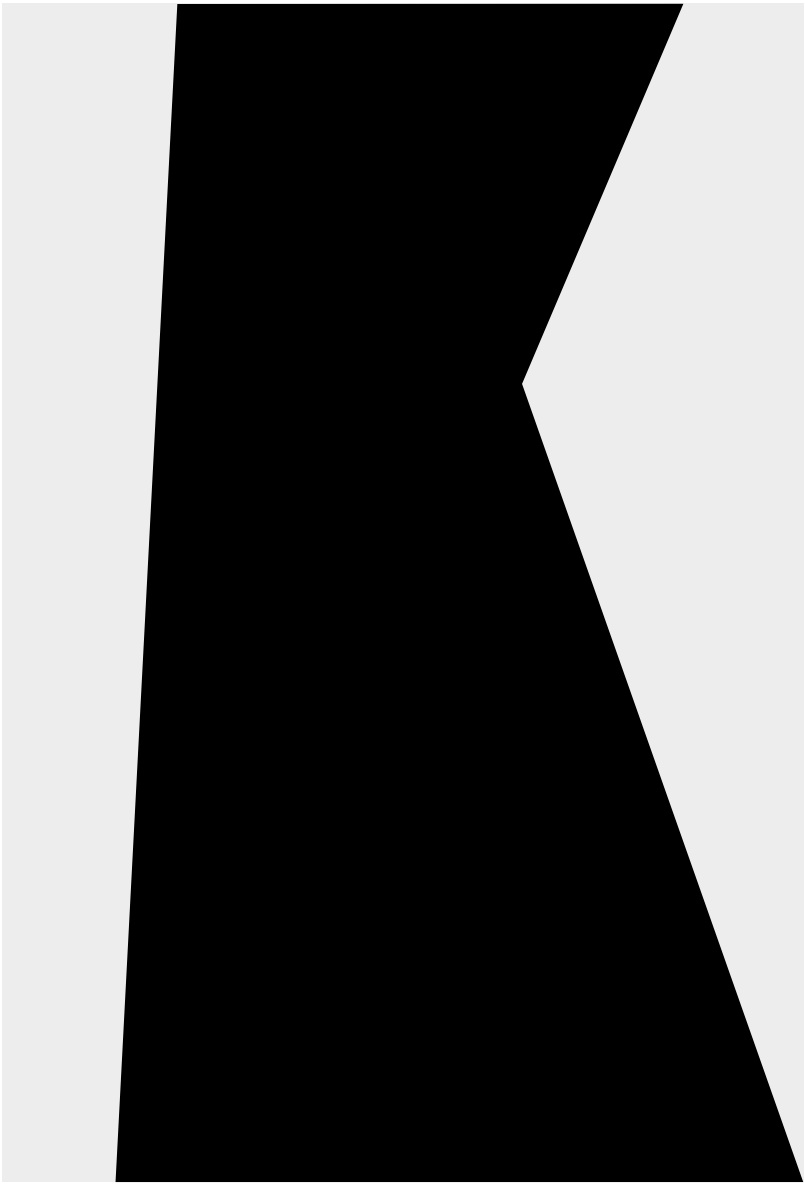
Kniha zkoumá tři zásadní aspekty fundamentální teologie v díle předního katolického teologa 20. století, kardinála Avery Dullese SJ, který ovlivnil několik generací nejen amerických teologů. V České republice je dílo kardinála Dullese dosud známé jen málo. Předkládaná kniha se zaměřuje na zmapování Dullesovy teologie zjevení, teologie víry a teologie církve. Ještě předtím však svému čtenáři přibližuje v životopisném prologu osobnost kardinála Dullese a pokouší se tak přiřadit k představovaným myšlenkám konkrétní lidskou tvář. S předmluvou prof. Karla Skalického.

Arménské kroniky od jezera Van, XVI.–XVIII. století
Červený Kostelec, Pavel Mervart 2011

Výbor arménských kronik nabízí pohled na každodenní život arménské komunity žijící v 16.– 18. století ve východní Anatolii. Autory těchto historických pramenů byli jak učení mniši (vardapeti) z klášterů v okolí Vanského jezera, tak lidoví písmáci. Ve svém celku představuje tento překlad vůbec první převod daných textů ze středověké arménštiny do evropského jazyka.

Anotace připravili Jana Nosková a Benedikt Mohelník OP.





English Summary –Inquisition

Tomáš Petráček
The Inquisition of Heretical Depravityy
The Inquisition as an Instrument of Ideological Control
and Repression in Transcultural Perspective

The historian and theologian Tomáš Petráček presents a view on the Inquisition from a broad anthropological perspective. He builds on the basic proposition that in the pre-modern time faith is not a private matter of an individual but of the entire community, which by unbelief of an individual is threatened in its entirety. This assumption affects intolerance against all forms of otherness in matters of faith, and the need to combat this otherness. The situation was not different in the Christian Middle Ages, when the church was – moreover – one of the pillars and guarantors of a state power. This comprehension led to their joint combat against heresies, understood as offence both against the official faith and the state.

The Inquisition Was One of the Tools of War for the Soul
Interview with Historian Paweł Kras

The interview with the Polish historian Paweł Kras refers to the main issues of historical reality of the Inquisition: why the Dominicans were associated with the Inquisition; why there were so many regional differences in practice of the Inquisition; the ways of financing of the Inquisition; whether it is possible to outline a typology of an inquisitor; what arguments were used for the use of violence during the trials; what are the historical estimates of the number of victims of the Inquisition; what was its real importance in the fight against heresies; how the image of its Black Legend was hatched. Kras does not obscure its negatives, but puts the Inquisition into the broader historical context of the increase of the Papal power. He shows its importance for shaping of legal thought, its own supervisory mechanisms, by which he corrects the often exaggerated idea of the Inquisition's actions.

Tomáš Černušák

Dominicans of the Czech Province as Inquisitors in the Middle Ages

The historian Tomáš Černušák in his brief review focuses on the medieval Inquisition in Bohemia and on the inquisitors belonging to the Dominican Order. Although the sources of that period are fragmentary, it can be said that, especially in the first half of the 14th century, in the Czech lands appears a broad and systematic persecution of waldensians. And that it was just the Dominican Order which played the crucial role in this process.

Bernard Gui O.P.
Practica officii inquisitionis heretice pravitatis
An Inquisitorial Manual of a Medieval Dominican
The historian and theologian Tomáš Petráček offers in this article a commented and annotated translation of several eloquent examples from the famous Inquisition Manual of the Dominican Bernard Gui, which are related to methods and procedures of search for heretics and the forms of interrogation.

Štěpán M. Filip O.P.
"Such a person is perverted" – St. Thomas Aquinas on (In)Tolerating of Heretics
The treatise of Štěpán M. Filip, the Dominican from Olomouc, discusses one particular article of the *Summa Theologica* of St. *Thomas* Aquinas dealing with (in)tolerance of heretics (II-II^{ae}, q. 11. a. 3). Firstly the author locates this article into both broader and closer context of Summa Theologica, then presents and comments the text of the article itself, and then offers an evaluation. Thomas' analysis of heresy as well as its punishment by excommunication from the Church holds enduring validity. As a period element, corresponding to the then social situation of the *christianitas,* can be considered his claim of the capital punishment for heretics. However, the doctrine of St. Thomas contains the principles for substantiation of religious freedom.

Karel Šprunk
How to See the Inquisition
The Czech philosopher Karel Šprunk explores the principles on which the Inquisition was based. As a starting point he uses historical understanding of the history of the Inquisition, but he also deals with differences between the Church Inquisition and an institution frequently called the Modern Inquisition, which isn't grounded in the power of the Church, but in the secular one. The Inquisition is, according to the author, mainly a question of authority, which doesn't stand in opposition to the freedom, with which is nevertheless inextricably linked the question of power, and of course, the highest reason for authority. This would be – in the case of the Church – God. As a result of the diversity of spiritual authority of the Church and temporal authority of the state there is evident the difference in their relationship to the truth. We can say, the Church herself has not been able to reach the goal of eliminating of heresy; if she wanted to be righteous, she had to be relentless, and therefore the absolute first requirement – to manifest the God's goodness of in her acting – was missing. However in the eyes of medieval people there was nothing more natural than the use of power, and then the negative evaluation of the Inquisition from the perspective of our historical experience would be rather unfair. The judges of the Inquisition, who used torture and handed culprit over to the secular arm, which is a serious mistake itself, could do this without subjective guilt.

Ludvík Grundman O.P.
From Consent to Apology...
Development of (Theological) Reflection of the Inquisition in the Catholic Church

The Inquisition represent a problem not only historical and moral, but also theological. A vital contribution to this issue suggested Jean-Miguel Garriggue at a colloquium in Rome. His reflection is based on the presentation of historical influences projected into the work of theologians and to the attitudes of the Magisterium. From the originally pragmatic attitudes of St. Augustine through the centuries developed a systematized basis for the argumentation which tried to defend the Inquisition on the theological level. With this attitude concurred also the response of the Magisterium, which for a long time didn't take a fundamental position in the issue, on the contrary, the Inquisition was supported by its practical actions. Only a change of a paradigm allowed to exit the vicious circle of (self)advocacy. The crucial turning point can be spotted in the Vatican II, particularly in the Declaration *Dignitatis Humanae*. The Declaration became a binding norm for theological reflection, and also provided a base for a penitential ceremony, organized by Pope John Paul II, during which the Pope apologized among others for the Inquisition.

Guy Bedouelle O.P.
The Inquisition Between History and Myth

The French Dominican historian opens with his article a part devoted to the other life of the Inquisition, the Black Legend. The author deals with works of literature and art, lastly also with cinematographic works of art, which distorted the historical picture of the Inquisition since the time of the Reformation. Finally he asks a question, why the theme of the Inquisition is in European culture so vivid; besides the importance of freedom for the modern person and the relationship to the principle of the institution, there is, according to the author, paradoxically, also a certain nostalgia for the pure and perfect Church, which would truly reflect the Gospel.

Jan Hojda
Man's Hammer

In this article we focus on the interpretation of the movie *Witches' Hammer (Malleus Maleficarum)*, and we ask what a symbolic meaning could be represented by a picture of the Inquisition portrayed in the movie. We approach to the interpretation primarily from the theological-anthropological point of view; on that account we try to understand the significance of the movie in the light of anchoring human dignity in the substantive participation on the Christ's divine sonship. The interpretation itself deals firstly with the pictured conflict between religion and humanity. On this basis, it is further pointed out to the potential of the work to refer towards the fact of abuse of religious faith by the instrumentalisation of the human person. Then, there is indicated a burning question about a final guarantee of the human person and there are outlined options how a movie can represent supernatural anchoring of human dignity. Evil is there described as a withdrawal of the

created person into himself. We can say that the interpretation of artistic expression of horrifying inquisitional process doesn't lead so much to the understanding of the historical phenomenon of the Inquisition itself, but rather raises the general question about the relationship of religion and humanity. This question however can create a background for the search of the right attitude towards the phenomenon of the Inquisition itself.

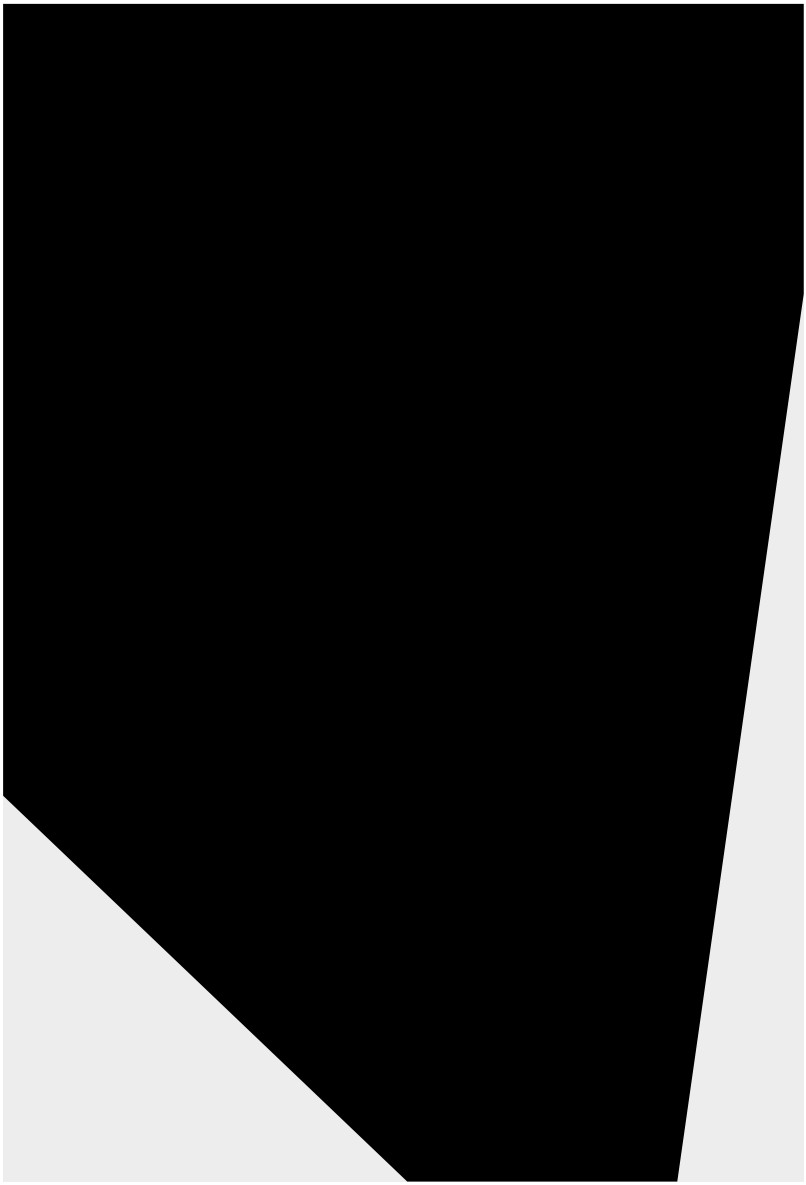
František Burda

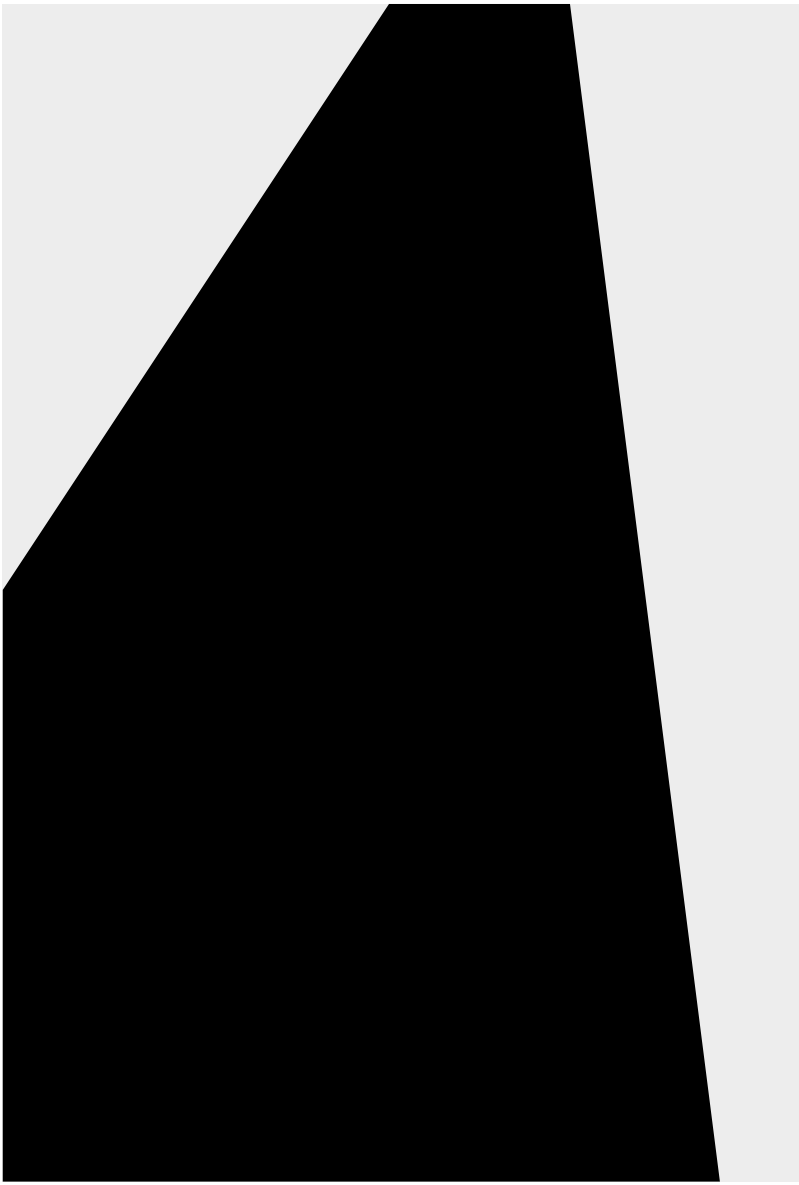
Inquisitorial Trials with the Czech Underground

František Burda in his study deals with three cases of thematization of the Inquisition' legacy in the art of the Czech underground culture, explicitly in the *Assassination of Culture* by Milan Knížák, *To Father Koniáš* by Vlastimil Třešňák, and *Beef Slaughter* by The Plastic People of the Universe. With the help of the philosophical fundament of R. Girard the author points to mechanisms common to both the Inquisition and the totalitarian power of the communist regime, which describe the works mentioned. The author mainly deals with the issue of abuse of power, otherness as a reason for repression, development of mechanism searching for a scapegoat. To the contrast with these principles he places Christian Trinitarian principles of unity in diversity, love, staying on the side of the victim.

Chronology of the Inquisition

The chronology compiled by the historian and theologian Tomáš Petráček provides an overview of data and events of the Inquisition since 380, when Christianity became the state religion, to the Pope's apology in 2000.





Rejstřík článků 2011

ROZHOVORY:

[anketa mezi biskupy] StB a církev [R. Baláž, H. J. Muszyński, A. Várszegi OSB, M. Vlk, J. Wanke]. Salve 21, 2011, č. 1, s. 105–119.
[anketa nad Teologickým traktátem Cz. Miłosze] Nad Teologickým traktátem [J. Sokol, J. Salij OP, J. Med, K. Czyżewski, T. Halík, T. Dostatni OP]. Salve 21, 2011, č. 3, s. 75–95.
KRAS Paweł [rozhovor vedl Tomáš Petráček a Norbert Schmidt]: Inkvizice byla jedním z nástrojů „boje o duši". Salve 21, 2011, č. 4, s. 27–39.
KRAUS Stefan [rozhovor vedl Norbert Schmidt]: Kolumba – Muzeum jako estetická laboratoř. Salve 21, 2011, č. 2, s. 21–39.
MEISNER Joachim [rozhovor vedl Norbert Schmidt]: Církev jako nositelka umění dnes. Salve 21, 2011, č. 2, s. 11–16.
TISCHNER Łukasz [rozhovor vedl Jaroslav Šubrt a Miloš Doležal]: „Jeden krok dopředu, jeden vzad…". Salve 21, 2011, č. 3, s. 45–53.
ZUMTHOR Peter [rozhovor vedli Norbert Schmidt a Petr Volf]: Kdyby se uskutečnilo všechno, co jsem plánoval, nebyl bych tak šťastný. Salve 21, 2011, č. 2, s. 105–116.

ČLÁNKY:

BEDOUELLE Guy OP: Inkvizice mezi dějinami a mýtem. Salve 21, 2011, č. 4, s. 99–116.
BURDA František: Inkviziční proces s českým undergroundem. Salve 21, 2011, č. 4, s. 133–144.
BUSS Gregor: Katoličtí kněží jako neoficiální spolupracovníci Státní bezpečnosti. Salve 21, 2011, č. 1, s. 19–30.
BUSS Gregor: Případ Rosner. Rekonstrukce jednoho kontaktu východoněmecké Státní bezpečnosti (Stasi). Salve 21, 2011, č. 1, s. 97–103.
BUSS Gregor: Otázka svobody. Jak lze morálně hodnotit neoficiální kontakty se Státní bezpečností? Salve 21, 2011, č. 1, s. 121–132.
ČERNUŠÁK Tomáš: Dominikáni české provincie jako inkvizitoři ve středověku. Salve 21, 2011, č. 4, s. 41–47.
DRISCOLL Jeremy OSB: Svědectví Czesława Miłosze. Salve 21, 2011, č. 3, s. 7–16.
FILIP Štěpán M. OP: „Takový člověk je převrácený." Sv. Tomáš Akvinský o (ne)tolerování heretiků. Salve 21, 2011, č. 4, s. 57–74.
FIUT Alexander: Okamžik věčnosti. Mezi vírou a nevírou. Salve 21, 2011, č. 3, s. 33–42.
GRUNDMAN Ludvík OP: Od souhlasu k omluvě… Vývoj (teologické) reflexe inkvizice v katolické církvi. Salve 21, 2011, č. 4, s. 87–96.
HALÍK Tomáš: Okamžik víry. Salve 21, 2011, č. 2, s. 145–159.

HOJDA Jan: „Kladivo na člověka." Teologicko-antropologická interpretace uměleckého ztvárnění inkvizice ve filmu *Kladivo na čarodějnice*. Salve 21, 2011, č. 4, s. 119–130.
JAKUBČIN Pavol: Mírové hnutí katolického duchovenstva. Salve 21, 2011, č. 1, s. 33–50.
KRAUS Stefan: Estetický okamžik – Pokus popsat okamžik beze slov. Salve 21, 2011, č. 2, s. 127–142.
MENNEKES Friedhelm SJ: Jiný pohled. Umění v kolínské sbírce Kolumba. Salve 21, 2011, č. 2, s. 43–49.
MENNEKES Friedhelm SJ: Prostor mého dechu: východní věž v kolínské Kolumbe. Salve 21, 2011, č. 2, s. 55–69.
PAVOL Jozef: Obete alebo kolaboranti? Tajná spolupráce katolíckych kňazov s ŠtB v Spišskej diecéze. Salve 21, 2011, č. 1, s. 71–94.
PETRÁČEK Tomáš: Několik poznámek k problematice kněží a totalitní státní moci v historickém kontextu. Salve 21, 2011, č. 1, s. 7–16.
PETRÁČEK Tomáš: Inkvizice kacířských nepravostí. Inkvizice jako nástroj ideové kontroly a represe v transkulturní perspektivě. Salve 21, 2011, č. 4, s. 9–25.
PLACHÝ Jiří: Průnik StB do struktur římskokatolické církve. Salve 21, 2011, č. 1, s. 53–69.
STŘÍBRNÝ Jan: Katolická církev čtyřicet let pod komunistickou mocí. Salve 21, 2011, č. 1, s. 151–156.
SZYMIK Jerzy: „Kristus je tu proto..." Antropocentrismus Miłoszovy *theologiae crucis*. Salve 21, 2011, č. 3, s. 19–31.
ŠEBEK Jaroslav: „Od Velehradu k Anežce." Fenomén protirežimního charakteru náboženských poutí v Československu ve druhé polovině 80. let v kontextu politických a státněbezpečnostních opatření. Salve 21, 2011, č. 1, s. 135–148.
ŠPRUNK Karel: Jak vidět inkvizici. Salve 21, 2011, č. 4, s. 77–85.
Vybraná díla Kolumby. Salve 21, 2011, č. 2, s. 71–99.
ZUMTHOR Peter: Novostavba arcibiskupského diecézního muzea. Myšlenky k návrhu. Salve 21, 2011, č. 2, s. 119–121.

EDICE:

GUI Bernard OP: Practica officii Inquisitionis heretice pravitatis. Inkviziční manuál středověkého dominikána. Salve 21, 2011, č. 4, s. 49–55.
HIRSCH Edward – HIRSCHFIELDOVÁ Jane: Americká perspektiva Czesława Miłosze. K stému výročí básníkova narození. Salve 21, 2011, č. 3, s. 117–122.
MIŁOSZ Czesław: Teologický traktát. Salve 21, 2011, č. 3, s. 55–72.
MIŁOSZ Czesław: Na hranici mezi intelektem a obrazotvorností. Dopisy Czesława Miłosze Thomasi Mertonovi. Salve 21, 2011, č. 3, s. 97–114.

RECENZE:

BARTOŇ Josef: [rec.] Robert Dittmann: Místní jména v českých překladech Starého zákona. Salve 21, 2011, č. 3, s. 129–132.
BARTOŇ Josef: [rec.] Radoslav Večerka: Staroslověnská etapa českého písemnictví; Charakteristiky současných slovanských jazyků. Salve 21, 2011, č. 3, s. 132–135.
BUSS Gregor: [rec.] Lothar Fritze: Täter mit guten Gewissen. Salve 21, 2011, č. 1, s. 165.
BUSS Gregor: [rec.] Bernd Schäfer: Staat und katholischen Kirche in der DDR. Salve 21, 2011, č. 1, s. 165–166.
GRUNDMAN Ludvík OP: [rec.] Jakub Zouhar: Česká dominikánská provincie v raném novověku. Salve 21, 2011, č. 4, s. 156–157.
JAJTNER Tomáš: [rec.] Walter Kasper: Katholische Kirche. Salve 21, 2011, č. 3, s. 127–128.
JAKUBČIN Pavol: [rec.] Jozef Haľko: Arcibiskupov zápas. Salve 21, 2011, č. 1, s. 166–167.
KOUPIL Ondřej: [rec.] Staročeská bible Drážďanská a Olomoucká V/1–2. Salve 21, 2011, č. 2, s. 178–179.
KOUPIL Ondřej: [rec.] Dějiny Olomouce 1–2. Salve 21, 2011, č. 2, s. 179–181.
PAVLÍK Jiří: [rec.] Václav Ventura: Spiritualita křesťanského mnišství 2–3. Salve 21, 2011, č. 4, s. 155–156.
RÜCKL Jan: [rec.] Petr Štica: Cizinec v tvých branách. Salve 21, 2011, č. 2, s. 175–177.

1/11 StB a církev
2/11 Kolumba
3/11 Czesław Miłosz
4/11 inkvizice

supplementum II – křesťanství a filozofie II

Salve hledá velkorysé dárce a podporovatele

Proč potřebujeme Vaši pomoc:

- Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu má za sebou 21 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 poštovného a dalšímu zdražování jsme museli zvýšit cenu revue Salve na 80 Kč za výtisk při ročním předplatném 300 Kč a sponzorském 500 a více Kč.
  Tato cena je však stále výrazně nižší než skutečné náklady.

Staňte se, prosím, předplatitelem Salve – podpořte tak naši revui!

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

Adresa: Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 - Hradčany

Tel.: 603 229 688

E-mail: dominika@apha.cz

Další informace o revue Salve najdete na http://salve.op.cz.

Český rozhlas
Katolíci v období druhé republiky
www.ctu-uk.cz

*Kon*texty

časopis o kultuře a společnosti

Časopis navazuje na to nejlepší z oblasti filosofických, politicko-filosofických, společenských, kulturních a literárních textů časopisů *Střední Evropa – brněnská verze*, *Proglas* a *Revue Politika*.

Vychází 6x ročně v rozsahu asi 100 stran.

Cena jednotlivého čísla 100 Kč,
roční předplatné 500 Kč, sponzorské 1 000 Kč

Pro předplatitele 25% sleva na knihy CDK

Ukázkové číslo zdarma!

Předplaťe si nový ročník 2012!

Z obsahu čísla *Kon*texty 1/2012

George Pell / Islám a západní demokracie

Alain Besançon / Flaubertovo náboženství

Alexander Tomský / Elegické ohlédnutí za Jiřím Grušou

Vít Slíva / Básníci čtou básníky

Jiří Hanuš / Havel, duchovní syn Kampademie

Pavel Švanda / Miloszowa deníková meditace

František Mikš / „Krvavě rudá na mé sebevražedné paletě“. Raná tvorba Georga Grosze

Objednávky předplatného nebo ukázkového čísla:
Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK),
Venhudova 17, 614 00 Brno,
tel.: 545 213 862, e-mail: objednavky@cdk.cz, **www.cdk.cz**

Camus Šiškin Grossman
Effenberger Nádherná
Morgenstern Ljubková
Král / SOUVISLOSTI
4.2011 /

Salve

revue pro teologii, duchovní život a kulturu
číslo 4 ročník 21 (2011)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii a Arcibiskupství pražské 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, Gregor Buß, Tomasz Dostatni OP,
Štěpán Filip OP, Ludvík Grundman OP, Benedikt Hajas OP, Klára Jelínková, Pavel Vojtěch Kohut OCD,
Benedikt Mohelník OP, Jiří Pavlík, Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP, Jan Regner SJ,
Albert-Peter Rethmann, Oldřich Selucký, Karel Šprunk, Alexius Vandrovec OSB.

sídlo redakce /
Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 – Hradčany
tel.: 603 229 688, e-mail: dominika@apha.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 (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 80 Kč
roční předplatné včetně poštovného 300 Kč, sponzorské 500 Kč a více

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

MK ČR 67 83

ISSN 1213-6301