

Profanace posvátna a odkouzlení světa.

Rouhačství a svatokrádež mezi „magickým světem“ tradiční Evropy a na prahu občanské společnosti

Daniela Tinková

Proměnu tradiční, sakrální, preindustriální („heteroreferenční“) společnosti ve společnost „moderní“ („autoreferenční“) a v podstatě sekularizovanou nutně provázelo obsahové vyprázdňování posvátna. Ve svém příspěvku bych chtěla nastínit jednu z možností studovat klíčové aspekty sekularizace, weberiánského „odkouzlování světa“ na příkladě proměňujících se postoje k rouhačství a svatokrádeži ve vybraných katolických zemích. Materiálovou bázi mi poskytla řada prakticky nevyužívaných pramenů tištěných i rukopisných pocházejících z českých, francouzských a toskánských archívů a knihoven.

Oproti jiným „bohovrahům“ (heretikům, čarodějnicím, případně Židům), kteří se již tradičně těší přízni badatelů, rouhači ani svatokrádežníci dosud žádnou zvláštní inspiraci neprobouzejí, a to ani v německé, francouzské či anglosaské historiografii.¹ A přitom právě zločiny rouhání a svatokrádeže esenciálně vystihují sakrální charakter nejen předosvícenské (trestní) justice a trestněprávního myšlení, ale i celé „tradiční“, „pre-industriální“, společnosti „starého režimu“ z Boží milosti – specifickou senzibilitu „magického“, *neodkouzleného světa*² postaveného na binárních opozicích *posvátné-profánní, čisté-nečisté*, na citlivém respektu k tabu a interdiktu, na fúzi zločinu a hříchu. Ještě v 18. století, které postupně prokazovalo stále více skepse vůči hrdelnímu postihu čarodějnic i kacířů, podléhali rouhači a svatokrádežníci nejen trestu smrti, ale i mrzačení rtů nebo jazyka (u rouhače) a k ampu-

¹ Ve Francii se tak alespoň objevila stručná studie Françoise Hildesheimerové: *La répression du blasphème au XVIIIème siècle*, in: *Mentalités*, 1989, (ed. J. Delumeau) a Alaina Caban-touse, *Histoire du blasphème en Occident, XVIe – XVIIIe siècles*, Paris 1998.

² Z důvodu nedostatečnosti pojmového aparátu používám tato pojmenování především pro předrevoluční společnost francouzskou a předjosefinskou společnost v Habsburské monarchii.

taci ruky (u svatokrádežníka), stále v souladu s „analogickým“, „zrcadlovým“ myšlením středověku.³ V případě rouhačů i svatokrádežníků šlo o náboženské delikty *par excellence*, odrážející vztah k posvátnosti pojmů i objektů; jejich postupná depenalizace a dekriminlizace vypovídá nejen o sekularizaci práva, ale i o postupu „tolerance“ a „odposváťňování“ předmětů.

Rouhání a svatokrádež se neobraccio ke specifické skupině obyvatelstva vázané společnými doktrinami či praktikami jako hereze či čarodějnictví, které je třeba likvidovat, ale ke konkrétnímu „delikventnímu“ jednání či slovnímu projevu, který ovšem pachatele vylučuje z komunity věrných, neboť na něm ulpívá nejen porušení zákona lidského, ale především Božího, „pošpinění“ („souillure“). Koneckonců i kacífství a čarodějnictví implicitně obsahují rouhání nebo svatokrádež. Rouhání a svatokrádež představují antiteze respektu k posvátnému; rouhač a svatokrádežník je protiobrazem bohabojného křesťana, bytost, která se dopustila překročení hranice, porušení tabu.⁴ To kvůli rouhání byla nejvznešenější z bytostí, Lucifer, svržena z nebes, a svatokrádež, přímá urážka na posvátném, je známa všem tradičním kulturám.

Posvátno (le sacré) představuje základní kategorii, na které spočívá celý náboženský život, a která od věrných vyžaduje specifický respekt, jenž je staví zcela *nad a mimo* rozum, mimo diskusi či kritického ducha⁵. „Posvátno“, „svaté“⁶, je neporušitelné a stává se takovým na základě aktu, který daný předmět (osobu, místo) odděluje od profánního světa.⁷ Svět profánní a posvátný jsou od sebe striktně odděleny, stojí ve vzájemné opozici, neboť každý z nich odpovídá jiné formě existence, které se navzájem vylučují; je tudíž nezbytné udržovat mezi nimi jasně definovanou vzdálenost, a to i za

³ Dülmen, R. van: *Theater des Schreckens*, München, 1985, *passim*.

⁴ Pro věřícího, náboženského člověka existují dvě navzájem se doplňující prostředí, dva světy – posvátný a profánní; náboženský život se tak točí kolem dvou protipólů, mezi nimiž je stejný vztah opozice jako mezi čistým a nečistým, svatým (posvátným) a svatokrádežním, božským a ďábelským; „profánní“ bytost se musí držet dostatečně daleko od obou – od jednoho ji dělí úcta, od druhé hrůza; Durkheim, E.: *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris 1960, 1979, p. 586.

⁵ Caillois, R.: *L'homme et le sacré* (1939), Gallimard, Paris 1961, p. 24; Posvátno se do značné míry definuje pomocí jiných konceptů (mystériem, „profánno“) či binárních opozic (čisté/nečisté), viz Wunenburger, J.: *Le sacré*, PUF Paris, 1981, 1990, p. 69.

⁶ Klasičskou práci o posvátnu dočnes představuje Rudolf Otto: *Das Heilige; Über das irrational in der Idee des Göttlicher und sein Verhältnis zum Rationalen*; 1936; dále můžeme odkázat na novější práce (z frankofonní jazykové oblasti) – Caillois, R.: *L'homme et le sacré*, Paris 1950; Levi-Makarius, L.: *Le sacré et la violation des interdits*, Paris, 1974; Jankelevitch, V.: *Le pur et l'impur*, Flammarion, 1978; Dupront, A.: *Du sacré*, Paris, 1987; Teissier, R.: *Le sacré*, Paris 1991, Wunenberger, J.-J.: *op. cit.*, dále Bergson, H.: *Les deux sources de la morale et de la religion*, a Jung, C. G.: *Psychologie de la religion*, 1958.

⁷ Latinský výraz *sancire* znamená „vymezit“, Teissier, R.: *op.cit.*, p. 19.

cenu zavedení systému přísných opatření.⁸ Každá forma porušení, každý útok na tuto magickou hranici hrozí zánikem (symbolického) řádu světa, se kterým se identifikuje.⁹ Profanace posvátných věcí je s to rozpoutat nepořádky, uvolnit síly, kterých využije čaroděj – nebo přímo Ďábel.¹⁰ Neexistuje v podstatě žádná náboženská forma, která by neznala *interdikt*, absolutní zákaz formou posvěcení (*konsekrace*) jistých předmětů či osob, které takto vyjímá ze všedního života.¹¹ Modifikace pojmu *posvátného*, k níž došlo následkem reformace i protireformace, přispěla k jeho jasnějšímu oddělení od světa profánního (podle R. Muchembleda tato hranice neexistovala zhruba před rokem 1520, kdy všechno mohlo obvykle participovat na té „druhé kategorii“ prostřednictvím svátků – magických rituálů umožňujících „uvolnění energie“¹². Tuto novou „mentální rovnováhu“¹³ charakterizovala tedy výlučně křesťanská interpretace prostoru (kostely, hřbitovy) a času (svátky).

Porušení interdiktu formou „nečistého doteku“ se může vztahovat ovšem i na dotek *verbální*, na vyslovení *nevyslovitelného* (braní jména Božího nadarmo). Poskvrnění (pošpinění, „souillure“) je zjevné tím spíše, jde-li o slova hanlivá, urážlivá¹⁴: rouhač je vlastně „verbální svatokrádežník“ – podstata obou smrtelných hříchů je v jádru totožná. Rouhání a svatokrádež tak byly nezbytně nutné k definici posvátného: bez rouhačů a svatokrádežníků by *posvátné* nemohlo existovat.

Disciplinace, kriminalizace a hrůza z profanace

Od 16. století usilovala raně novověká státní, vrchnostenská a církevní moc o maximální sociální disciplinaci („Sozialdisziplinierung“), o zavedení

⁸ Durkheim, E.: *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris 1960, p. 453.

⁹ Teissier, R.: op. cit., p. 20; Durkheim, E.: op. cit., p. 457.

¹⁰ Durkheim, E.: op. cit., p. 585; Jistou kontinuitu mezi oběma – „legální“ narušení magické hranice – umožňuje pouze striktně fixovaný rituál (například přijímání...), ovšem již Durkheim považoval i takový „pozitivní rituál“, který člověku umožňuje komunikaci s posvátnými bytostmi, od nichž by měl být striktně oddělen, za druh svatokrádeže, Durkheim, E.: op. cit., p. 483.

¹¹ Viz např. Finance, J. de: *De l'un de de l'autre; Essai sur l'altérité*, Editrice pontificale, Università Romana, Rome 1992; Mnohá primitivní náboženství jsou přísnými interdikty saturována do té míry, že v podstatě omezují „posvátno“ na „porušení tabu“ a tudíž na jistou formu svatokrádeže, viz Levi-Makarius, L.: op.cit.

¹² Muchembled, R.: *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne* (XVe–XVIIIe siècles), Paris 1978, p. 209.

¹³ Muchembled, R.: *Culture...*, p. 214.

¹⁴ „Myšlenky, substancializované a umístěné do prostoru, se stávají tabu, jehož je třeba se vystríhat jako se vystríháme nečisté vidiny („spectacles impurs“) nebo jako se vyhýbáme vyslovování vulgárních slov, klení a rouhání.“ Jankélévitch, V.: *Le pur et l'impur*, Paris 1963.

režimu „zobecněné kulpabilizace“, režimu založeném na přinucení a užší „kontrolě těl“ a na „dobývání duší“¹⁵ za pomoci systému různých „Polizey-ordnungen“ i přísnějších kriminálních dispozic. „Forum internum“ jakožto „privátní sféra“ vyhrazená člověku v podstatě neexistovala. Ovšem její rudimentální základ – jakési nekontrolovatelné jádro – představoval pro raně novověký stát permanentní zdroj, semenišťe neřádů.

Neexistovala ještě ani normativní idea „individua“ nezávislá na stavu, rodinnému klanu či aspoň cechu. Instance individuálního svědomí byla podřízena kontrole vykonávané zpovědníky a tridentský koncil, který stanovil a upřesnil nová pravidla ve věcech víry a zbožnosti, vypracoval současně nový matrimoniální a rodinný kodex morálních pravidel, který umožňoval efektivnější kontrolu rodiny, která představovala pro státní moc „propagátorku podvrtnosti, subverze“¹⁶. Tak se zrodil etický systém garantovaný jistým tabu – protože jak reglementace života náboženského, tak reglementace života sexuálního obsahovala jistou religiozní garanci fungující právě na principu tabu.¹⁷

Abychom se mohli zabývat zločiny „proti Bohu a náboženství“, je v prvé řadě potřeba připomenout pojem „*crimen laese Maiestatis divinae*“¹⁸, který se objevil již na sklonku Římského impéria ve výrazu „*laesio Maiestatis divinae et humanae*“ vyjadřujícím úzké spojení mezi řádem náboženským a politickým. Tento pojem se ve francouzské jurisprudenci objevoval zejména od 17. století¹⁹ a – povýšen současně do čela hierarchie trestných činů – zahrnul postupně v podstatě všechny zločiny (nebo skupiny činů), které „narušují svatost či pravdu Náboženství“ a tudíž je skrze ně „přímo napadán Boží majestát“²⁰. Současně ovšem dochází i k narušení řádu věcí pozemských : Ferrières výslovně upřesňuje, že kult, jímž jsme povinováni Bohu, „se dotýká blaha státu i veřejného klidu“²¹.

¹⁵ Muchembled, R.: *Culture populaire*, p. 255.

¹⁶ Muchembled, R.: *Culture populaire*, p. 275.

¹⁷ Weber, M.: *Economie et société*, Paris 1995, t. II, pp. 183–184.

¹⁸ Za Republiky znalo římské právo pouze *Crimen laese maiestatis* toho, kdo by ohrozil svobody či bezpečí suverénního římského lidu. Císařové pak s nimi integrovali zločiny proti své osobě, ale *Crimen laese maiestatis divinae* se objevil až v christianizované společnosti za Justiniana a Theodosia, kde zaujímá první články.

¹⁹ Carbasse, J. M.: *Introduction historique au droit pénal*, Paris 1990, p. 259; V osobě „princeps“ se soustřeďuje metafora státu zahrnujícího posvátné, mýtické a mystické atributy, viz Sbriccoli, M.: *Crimen laese maiestatis; Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano 1974, p. 79.

²⁰ Mauart de Vouglans: *Les Loix criminelles de France*, Paris 1780, p. 91 et suiv.

²¹ Ferrières, C.-J.: (édit. de 1771), *Dictionnaire de droit et de pratique, contenant l'explication des termes de droit, d'Ordonnances, de coutumes et de pratique, voir „Laese Majesté“*.

Rouhání, blasfémie proti „Bohu, nejčistší Panně a svatým“, pak představuje náboženský delikt *sui generis*, *Crimen laesae Maiestatis Divinae* ve své nejčistší formě. Nejde jen o smrtelný hřích v teologickém slova smyslu v duchu Tomáše Akvinského²², jde současně vůbec o zločin *par excellence*, stíhaný od středověku světskou, státní mocí. Obhájce Andrey Pery, který stanul před Nejvyšším justičním tribunálem Toskánského velkovévodství ve Florencii v roce 1778, označil rouhání za „ohavný delikt strašnější vraždy samé, škodlivější než kterýkoli jiný hřích... zraňující a urážející Nejvyšší Bytost samotného Božství“.²³ Ještě v roce 1796 obhájce jiného toskánského obviněného prohlásil, že „se shodují zákony kanonické i občanské, stejně jako učenci, když tvrdí, že delikt rouhačství je tím nejodpornějším a nejstrašnějším, čeho se může dopustit stvořená bytost, ta zejména, která vyznává svaté náboženství římskokatolické...“²⁴.

Rouhač, který bere nadarmo jméno Nevyslovitelného (jež i zbožný křesťan užívá raději pouze v opisech) a dokonce se opováží je hanit, se stává porušitelem interdiktů, strašnějším než vlastizrádce či otcovrah, protože porušuje sám smysl a řád světa existujícího z Boží milosti. Zmračení nebo přímo vytržení jazyka (doložené ještě v 18. století) je – v hodnotové racionalitě předosvícenského světa logickým projevem nezbytné eliminace „poskvřujícího“ údu, který se dopustil porušení tabu. Francouzští i toskánské svědkové se ve svých výpovědích často zdráhají citovat rouhačské výroky, jejichž svědky se stali; stejně tak někteří obvinění odmítají vyslovit výroky, které jsou jim připisovány, byť mají v úmyslu popřít, že by něco podobného pronesli. Ani v rozsudcích pařížského parlamentu (které jinak obvykle líčí okolnosti spáchaných trestných činů) obvykle nenajdeme konkrétní slovní projevy usvědčených „rouhačů“ (další projev snahy o jejich eliminaci, vytěsnění z jazyka, obava ze špatného příkladu, který by byl dán čtenářům?) Určitá „hrůza z rouhačství“ i z pouhého klení, z vyslovení tabuizovaného, svědčí o jistém stupni interiorizace tohoto interdiktů. Důsledkem autodisciplinace a autocenzury bylo ostatně i zavádění náhradních výrazových prostředků.²⁵

²² Tomáš Akvinský považoval za hřích i rouhání způsobené hněvem, nikoli ovšem za hřích smrtelný; Greco, G.: *La bestemmia come rivolta, Un riflessione metodologica*, Salerno 1993, p. 67.

²³ Archivio di Stato di Firenze, Supremo Tribunale di Giustizia, Filza 815, No 147.

²⁴ *Tím horší je delikt rouhání, že uráží bezprostředně Nejlepšího Nejvyššího Boha a přímo zraňuje božství, přísuzuje jí to, čeho jí nenáleží, či odnímáje jí toho, co tvoří její podstatu*, Archivio di Stato di Firenze, Supremo Tribunale di Giustizia (dále jen ASF, STG), Filza 1415, No 440.

²⁵ Připomeňme například existenci podobných „příruček“ jako ona od Cotona, která měla sloužit francouzskému králi Jindřichu IV., která nebízela škálu pojmů, kterými by se mělo nahradit rouhání a klení (mnohé z nich ostatně přetrvaly do dneška (například „sacrebbeu“ místo „sacredieu“, „morbleu“ místo „mort de Dieu“).

Jde o formu chování, která figuruje v samém čele v žebříčku novověkých inkriminovaných činností. Je to zločin číslo jedna takřka ve všech raně novověkých hrdelních řádech – v říšské *Constitutio Criminalis Carolina* (1532), v *Městských právech* Pavla Kristiana z Koldína (1579) i v hrdelním zákoníku tereziánském (1768) – stejně jako u francouzských či italských juriskonsultů či v rakouských raně novověkých policejních a selských řádech, kde tvoří nezbytnou součást sociálně disciplinačních snah světských vrchností²⁶. Zákaz „oplzlého mluvení, lání, přísahání, sakramentování, hromování a těm podobných zlořečení“ najdeme v *Artikulích k soudům výročním v Moravě 1607*²⁷, v soudních artikulech pro panství hraběte Maxmiliána z Valdštejna (1651–1654), které výslovně zakazují i „jména božího nadarmo brání“²⁸ i na dalších panstvích²⁹. V policejním řádu města Poličky z roku 1719 se píše výslovně, že „...lání, hromování, sakramentování, přísahání, čertování a jiná oplzlá zlořečení mezi lidmi tak vysoce vzrostlo, že sobě toho skoro žádný za hřích nepokládá, a ještě v pravdě před Pánem Bohem hřích veliký jako i světem jest, nebo druhé přikázání Boží to v sobě zavírá a patrně praví: Nevezmeš pána Boha tvého nadarmo; takový jeden každý přestupník a zlolajicný člověk království Božího nedojde, a vzácný magistrát jakožto představená vrchnost a soudcové toho přeslyšeti nemohou a nebudou, kdež takový mužský kládou, a ženská osoba trdlicí, a k tomu peněžitou pokutou té obci, kde ten hřích se páchá, totiž 35 kr. Skutečně potrestán býti má.“ Podobnému či stejnému trestu podléhali i hráči v karty a kostky (potenciální rouhači) a současně i všechny osoby, které by vyslechnuté rouhačské projevy neudaly – včetně nedbalých rychtářů, kteří by takové rouhače nevydali spravedlivému trestu.³⁰

Svatokrádež částečně spadá mezi delikty majetkové, ale v „magickém světě“ tradičních společností a jejich „hodnotové racionalitě“ zůstává přede-

²⁶ Viz např. Vocolka, K.: Public Opinion and the Phenomenon of „Sozialdisziplinierung“ in the Habsbourg Monarchy, in: Ingrao, Ch. W. edd.: *State and Society in Early Modern Austria*, In *Memoriam Volker Press*, Indiana 1994, s. 121 a násl.

²⁷ Archiv český, díl 22, *Řády selské a instrukce hospodářské, 1350–1626*, Kalousek, J. ed: Praha 1905, s. 504.

²⁸ Archiv český, díl 23., Praha 1906, s. 267.

²⁹ Např. v *Instrukcích konšeltům v městě Roudnici* (1676) zapovídá článek pátý „Všelijaká zomyšlná přísahání, hromování, zlořečení, lání i sice bezbožné“, AČ, díl 23, s. 444. Také *Soudní artikule a formule přísah na statcích jezuitské koleje v Krumlově* 1700 (art. 12) se snaží odvrátit poddané „od zlořečení, rouhání, lání a peskování, item od přílišného ozralství a opilství, sakramentování, hromování a přísahání“ (AČ, díl 24, Praha 1908, s. 15). V *Obecním řádu vsi Žvetic u Jičína*, jež si obec okolo roku 1720 sama obnovila, „Všecka lání, zlořečení se zapovídají pod pokutou podle velikosti provinění od práva usouzenou“, AČ, díl 24, s. 142.

³⁰ AČ, díl 24, s. 123.

vším v konotaci s ochranou posvátného předmětu či místa (případně osob) a s hrůzou z fyzického porušení interdiktů a tabu. Je to krádež spojená s profanací, je to forma nečistého doteku na posvátném, je to rouhání činem, který zasluhuje nejen trest smrti, ale – podobně jako u rouhače – i odstranění, utěti ruky, která se této profanace dopustila.

Nečistý dotek svatokrádežníka se vztahoval na kříže, obrazy, kostelní vybavení, ale především na „posvátné nádoby“ ukrývající posvěcené hostie – zejména po tridentském koncilu a po zkušenosti s reformačním (zejména kalvínským) ikonoklasmem. Právě zneužití nebo jen nečistý dotek na samotných (posvěcených) hostiích představoval *sacrilegium non plus ultra*: bylo to nejhorší znesvěcení těla Kristova, profanace tajemství všech tajemství, protože hostie představuje zlomek i totalitu Božství, nekonečné v malém, v němž se pověra stýká s nejčistší vírou. Připomeňme, jakou roli hrála hostie v reformaci, jakou úlohu sehrála v čarodějnických praktikách, neboť považována za prostředek bílé magie (před Tridentem snad i polooficiálně) – byl to univerzální lék, který napomáhal k vymítání Dávla stejně jako k dojivosti krav. V každém zlomku posvěcené hostie je Kristovo božství obsaženo v celé integritě: svatokrádež je tak skutečná „bohovražda“.

V jedné francouzské zprávě z roku 1670 o svatokrádeži spáchané v pařížské katedrále zazněla pohnutá lamentace: „*Plačte, kněží, ... a vy, panovníci, vyslanci mého Boha, vstupte do svatyně a poklekněte, protože Obětování bylo zvráceno (renversée) a Obětovaný zneuctěn (profané)... Oběť byla zneuctěna, Obětovaný zavražděn ve své svatyni... To pro jeho oběť tak krutě poníženu žádám o vzlyky a nářky, ... pro novou smrt způsobenou Ježíši Kristu uprostřed jeho slávy, pro svatokrádež tak černou a nenávisti hodnou, kterou mohli vymyslet jen andělé či proroci...*“ Démon pochopil, píše dále komentátor, že jeho oltáře byly svrženy; sbírá tedy všechny své síly, aby pravému Bohu uzurpoval úctu a moc, proto po staletí shromažďuje a ochraňuje stáda heretiků, kteří jeho jménem převracejí oltáře a rozbíjejí posvátné nádoby, ničí vše, co je nezbytné k celebraci Božích mystérií; čas od času se zmocní nějakého darebáka a donutí jej, aby jedinou ranou zranil Obětovaného...³¹ Svatokrádežník jedná z návodu Dávlova, umožňuje realizaci jeho záměru; proto musí být nutně vyloučen ze společnosti věrných, ne jako obyčejný zločinec, ale jako nástroj Satanův, jako bytost nebezpečná pro celou komunitu věřících.

³¹ *Discours sur la réparation du Sacrilege commis le 3 Aoust 1670 dans l'Eglise de Paris contre le très-saint Sacrement de l'Autel, Prononcé dans l'Eglise des Cordeliers de Pontoise le 28: du mesme mois en présence de l'Assemblée générale du Clergé de France, par Messire Jean-Louis de Fromentiers, abbé de Saint Jean du Jard, Paris 1670, p. 21.*

Zázraky odplaty v barokní imaginaci – instrumentalizace „Boží msty“ ve službách raně novověké disciplinace

Není divu, že na rouhače a svatokrádežníky, kteří se provinili urážkou na Všemohoucím a tak narušili, ohrozili samotný princip světa jím stvořeného, sám Bůh často sesílá trest přímo z nebes. V každém fragmentu posvěcené hostie je Kristovo božství obsaženo v celistvosti; bezbožný svatokrádežník, který se odváží vztáhnout ruku na tabernákl, se rozpadne v prach.³² A nejiny trest nutně stihne i rouhače: „*Co říci o těch zatracených duších? Co se s nimi stane?*“ píše se v jedné francouzské zprávě o Boží pomstě nad rouhačem z roku 1614: „*Jejich čas nastane, ponese si na zádech pomstu, Bůh je drží za hrdlo a jestli jim dovolí, aby jen pootevřeli bezbožná ústa, aby vyvrhli svá rouhačství proti jeho svatému jménu, neopomine zasáhnout je včas... Vytasí blesky ze své zbrojnice, aby nás potrestal hněvem o to větším, že jsme nevděčně pohrdli jeho ctí...*“³³

Celá řada dobových dochovaných svědectví o zázracích Boží msty na rouhačích a svatokrádežnících je dalším projevem této – zčásti i instrumentalizované – hrůzy z profanace. Příklady Boží spravedlnosti, která sama potrestala rouhače, se zachovala celá řada v lidových pověstech i v „autentických“ svědectvích, která se množila zejména v potridentské, barokní době.

Legendu o zloději, který se ve staroměstském kostele svatého Jakuba pokusil v roce 1400 uloupit jakousi okrasu na dřevěném obraze Panny Marie, zná takřka každý Pražan: Zobrazená postava uchopila profanátora za ruku a držela až do svítání, než si pro něj přišli exponenti světské justice, kterým nezbyvalo, než ruku useknout (analogie s existujícím trestem za svatokrádež je zjevná) – alespoň tak líčí událost Jan Beckovský na prahu „osvětleného“ 18. století.³⁴ Ruka byla zavěšena v kostele a visí tam dodnes – pro výstrahu i pro upomínku Boží spravedlnosti...

Sugestivní dobová líčení o potrestaných rouhačích (svědectví, která se často odvolávala jedno na druhé jako na „důkaz“ o pravdivosti a tradovala se v této specifické písemné tradici) vlastně představují jiné, mimorepresivní a mimo-zákonné formy vnějšího donucení, vnějšího tlaku na zvnitřnění určitých zákazů a hodnotových postojů. Například ve Francii – zejména

³² Caillois, R.: op. cit., p. 28: „(...) jeho tělo nemůže snést takový přenos energie... umírá vzápětí v mdlobách či křečích“.

³³ *Histoire nouvelle, merveilleuse et espouvantable, d'un ieune homme d'Aix en Provence, emporté par le diable, et pendu à un amandier... arrivé le douzième janvier de la presente année mil six cents quatorze*, Paris 1614, p. 4.

³⁴ Beckovský, J.: *Poselkyně starých příběhův českých*, ed. A. Rezek, Praha 1879, díl II, str. 130.

v 17. století – vypovídala řada „očitých“ svědků o příkladném potrestání rouhačů, při nichž byla přítomna. Uvedme alespoň výmluvné svědectví Barthélemyho de Viette z roku 1610³⁵ o „neomylných účincích Boží spravedlnosti“, která „umlčela a zahubila náhle jednoho zarputilého rouhače“ smrtí „náhlou a strašnou“³⁶ (uvědomme si už skutečnost, jak „strašná“ je v tradiční společnosti sama o sobě smrt „rychlá“ – smrt bez přípravy a bez smíření, zvláště tehdy, nebyl-li čas na poslední pomazání!). De Viette vypráví příběh vězně pro dluhy (ostatně pověstného svým neřádným životem), který hrál karty s kumpány a v opilosti se začal rouhat, „dávat se Ďáblu a zapírat Boha“, až náhle sklonil hlavu a upadl pod stůl. Když jej jeho společníci zvedli a polili vodou, zjistili, že jeho srdce už přestalo tlouci a že byl dokonce v *tom okamžiku* studený a tuhý, *jakoby zemřel již před drahnou dobou*, což je, jak konstatoval autor, věc značně podivná a neomylně svědčí o nepřirozené, neřádné smrti. A co více, nebožtík měl ústa i jazyk černé „jako uhlí“! Všichni přítomní shodně uznali, že to byl „trest udělený obdivuhodnou a strašnou spravedlností Všemohoucího“, která měla dát „příklad všem“.³⁷

Rouhač ovšem, jak už bylo naznačeno, nejedná o svobodné vůli. Nejčastěji je upsán Ďáblu, nebo je jím alespoň ovládán – a tak jeho slovní projev nemusí nutně umlčet jen zásah Boží, ale i Satan může intervenovat, aby si odnesl duši, jejímž jazykem vládl a která se k němu takto přihlásila; není divu, že v roce 1614 sám Ďábel oběsil v Aix en Provence jednoho rouhače na mandlovníku³⁸ a přibližně ve stejné době roztrhali ďáblové proměnění v obrovské dogy v Arrasu jiného nešťastníka,³⁹ zatímco dalšího kdesi v Savojsku zaživa sežraly krysy.⁴⁰

Zázraky Boží pomsty stíhaly samozřejmě i svatokrádežníky, například v barokních Čechách. K pomstě na profanátorech často docházelo prostřednictvím zázračných, zejména mariánských⁴¹ obrazů, rovněž pražské

³⁵ De Viette, B.: *Punition divine et exemplaire d'un blasphemateur; advenu en la Conciergerie du Palais à Paris, le 14 septembre 1610, feste de l'Exaltation de la Sainte Croix, Paris 1610.*

³⁶ *Ibid.*, p.3.

³⁷ „Potrestání přicházející od strašné a obdivuhodné jistice Všemohoucího“ má dát „příklad všem“, *ibid.*, p. 17.

³⁸ *Histoire nouvelle, merveilleuse et espouvantable, d'un ieune homme d'Aix en Provence, emporté par le diable, et pendu à un amandier... arrivé le douzième janvier de la presente année; Paris, 1614.*

³⁹ *Histoire horrible et espouvantable de ce qui s'est fait et passé au faux-bourg S. Marcel, à la mort d'un misérable, qui a esté déuoré par plusieurs diables transformez en dogues, et ce pour auoir blasphemé le saint nom de Dieu et battu sa mère.* Anonyme, b.d., Arras.

⁴⁰ *Discours miraculeux, très-admirable, prodigieux et véritable, D'un de la religion pretendie de la Coste S.. André de Dauphiné, lequel pour auoir blasphemé contre le saint Sacrement, a esté miserablement mangé des rats;* Chambéry 1620.

⁴¹ Royt, J.: *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 1999, p. 260.

jezulátko sehrálo několikrát roli prodloužené mstící ruky Páně⁴². Celou řadu příkladů zázračných Božích trestů na rouhačích a svatokrádežnících uvádí Jan Beckovský ve své kronice let 1526–1715⁴³, podle jehož výkladů stíhala Boží pomsta ve velké míře především rouhavé či profanující protestanty⁴⁴. Příležitost k „zázraku msty“ poskytla i profanace chrámu sv. Víta z roku 1619 – jeden z mála příkladů ikonoklasmu kalvínského ražení v českém prostředí⁴⁵ – kdy došlo k úmyslnému poškození hrobů sv. Víta a Jana Nepomuckého⁴⁶. K podobným zázrakům samozřejmě docházelo v celé katolické Evropě.⁴⁷ Především *zázrak hostie* hraje ve svatokrádežnických

⁴² Novotný, A.: *Pražské jezulátko*, Praha 1948, p. 26.

⁴³ Uvedme například případ klatovského měšťana, který přesvědčil kamaráda, aby s ním šel raději do hospody než do kostela, a udusil se prvním soustem, což bylo interpretováno jako Boží msta a klatovský děkan dokonce odmítl pochovat jeho tělo jako tělo nekajícího rouhače. Beckovský, J. E.: *Poselkyně starých příběhů českých, 1526–1715*, ed. Rezek, A.: Praha, 1880, díl III, s. 275. Na různých místech zmiňuje Beckovský řadu „zlolajců“, které zasáhl „hrom“ (blesk?). V roce 1566 prý kdesi u Berouna jistá Anna Tabulková prohlásila, že „když pan Kristus poslal své apoštoly po světě, i proč jí také dnes (na den sv. Apoštolů) neposlala na my pole moje žence?“ Sotva začali žít, přišel velký přívál a odelhal je od díla a současně udeřil hrom do rouhačky, zapálil její dvůr, kde „všecko shořelo kromě světnice, kde bydlela její dcera věštkyně“. Beckovský, J. E.: I., s. 271. Zajímavý je i příklad (Beckovský jej situuje do roku 1612) opilého sedláka, který zlořečil velkmu větru, který jej náhle zvedl vysoko do povětří, kde sedlák dostal „povětrí od dábla políček, jehož znamení za dlouhý čas na tváři viděna byla, na zem spadna, odřekl se dalšího zlořečení a lání“, Beckovský, J. E.: II., s. 53.

⁴⁴ Jeden „vyznání luterského“, který v roce 1738 vytasil dva meče na mariánský obraz v boleslavském kostele svatého Václava, se dočkal toho, že obraz vystoupil z rámu, zlomil obě ostří a ubohý profanátor do týdne zemřel, Beckovský, J. E.: op. cit., t. III, p. 274; V době švédské okupace Prahy takto zahynulo Božím zásahem několik heretických severanů, kteří poničili sochy či obrazy svatých. Beckovský, J. E.: op. cit., t. III, p. 240–241; Strašný osud stihl též skupinku Švédů, kteří popíjeli ve staroboleslavském kostele u hrobu sv. Václava, když je náhle překvapilo světlo, vycházející z hrobu, z něhož vystoupil ozbrojený muž a opilce z chrámu vyhnal; někteří nazířti zemřeli a smrti neušli ani koně. Ibid, op. cit., t. III, p. 275.

⁴⁵ Kramář, V.: *Zpustošení chrámu sv. Víta v roce 1619*.

⁴⁶ Vlnas, V.: *Jan Nepomucký, česká legenda*, Praha 1993, pp. 60n.

⁴⁷ Lze připojit například svědectví o zázračné konverzi z Carrary roku 1723, kdy se Niccolo del Medio, zvaný Cavanella, vloupal do sakristie carrarského kostela a z tabernáku na hlavní oltáři ukradl 215 vysvěcených hostií, které okamžitě požil. Přistižen a ubědčen, byl neprodleně odsouzen k smrti. V noci před popravou ovšem došlo k zázraku: zpupného svatokrádežníka osvětil Duch svatý (zjevně vlivem konzumace nadměrného množství hostií?) a přivedl jej k náhlé konverzi. Cavanella se náhle cítil jako učedník Kristův a dokonce požádal, aby mohl být veden na smrt bos jako Vykupitel: na popravě jej prý vezl ve stavu „quasi estatico“. Jeho tělo, které viselo na šibenici až do západu slunce, vyzařovalo zvláštní klid a tvář byla „krásná a růžolící“ („bella e rubiconda“), což prý se obecně připisovalo jasnému znamení, že jeho duše byla spasena. „lo che fu attribuito communemente ad un segno indicativo della salvezza della di lui anima“, zpráva je citována a komentována v práci Piero Camporesi, *La Casa dell'elemita, Un viaggio appassionante nell'Europa cristiana tra le rappresentazioni dell'Inferno e i prodigi dell'ostia*, Garandì 1987; V Luce se dodnes ukazuje otvor v podlaze augustiniánského kostela Santa Maria del Sasso (od kamene), již peklo pohltilo rouhavého darebáka, který gotickou Madonu na oltáři zranil kamenem (sasso) tak, že začala krváčet – stihla ovšem přeložit malého Ježíška na druhou paži, aby

svědectvích ústřední roli; zejména nalezení *neporušené* hostie po svatokrádežném či profanátorském činu bylo vnímáno jako veliké *miraculum*, jako důkaz Boží prozřetelnosti.⁴⁸

Francouzská „svědectví“ mají většinou velice podobnou a stereotypickou strukturu: jádro textu tvoří vyprávění, expresivně laděná deskripce případu, již následuje jasně verbalizované odsouzení rouhačství, několik „skutečných“ příběhů, které se udály v historii (autoři často doslova „opisují“ jeden od druhého), varovná výzva ke čtenářstvu (často se autor obrací přímo na samotného potrestaného rouhače („O, darebáku, ó duše proradná, ... tak pohrdáš tím, kdo ti dal život?“⁴⁹ či „Ubohá ztracená duše, duchu zoufalý, kam ses to dal zavléci svým hněvem? Cos očekával od svého rouhačství? ... Co ti udělal Bůh, tvůj dobrodinec, od něhož máš svůj život?“⁵⁰, čímž nepřímou a velice sugestivně apeluje na čtenáře). Většinou neschází ani lamentace nad nárůstem rouhačství v soudobé společnosti. Všechny tyto prvky mají jasný edukativní charakter. Záznamy a svědectví plnily důležitou výchovnou funkci exempla;⁵¹ vytvářely navíc jistý stereotyp rouhače či svatokrádežníka, který měl v podstatě již svým celkovým chováním a životním postojem předjímat příští osud a budit odpor: klasickými „barokními“ rouhači a svatokrádežníky byli zejména náboženští odpůrci (heretici a Židé), hazardní hráči, vězni či osoby jinak „neřádné“ (například vojáci). Krvácející obrazy, zázračně neporušené hostie, světci, kteří přinášejí Boží trest a další zázraky spojené se svatokrádežníky, tvořily nedílnou součást barokní imaginace a piety; utvrzovaly ve zbožnosti, budily hrůzu z rou-

uchránila alespoň jeho. Viz Barsotti, M.: *De Coronazione della Miracolosa Immagine della Madonna del Sasso*, Lucca 1643 a Baronti, R.: *La Madonna del Sasso, venerata nella chiesa di S. Agostino presso l'Istituto delle Zitine di Lucca*, Lucca 1997.

⁴⁸ Beckovský uvádí příklad z roku 1580, kdy v Nepomuku vzali svatokrádežníci stříbrné pozlacené ciborium i s hostiemi z farního kostela, aby prodali stříbro, a hostie hodili do hromady dříví. Ráno, když kolem hromady dříví procházel pastýř vyhánějící dobytek, „hned k ní (k té hromadě dříví) jak ten dobytek přišel, všechen bečeti, řvati a na svá kolena padati začal, počestnost Bohu pod způsobou chleba čínice, ani ten dobytek odelinán z místa toho nemohlo býti, dokad téhož městečka farář s procesí nepřišel, ty sv. Hostie počestně nevzal a do kostela neodnesl. Nyní na tom místě, kde ty sv. Hostie nalezené byly, stojí kapla Božího těla.“ Beckovský, J. E.: op. cit., I., s. 330. V sienském kostele San Francesco se dodnes ukazuje přes dvě stě vysvěcených hostií, jež byly nalezeny v neporušeném stavu – který si zázrakem zachovaly dodnes – poté, co se je v předvečer Nanebevzetí Panny Marie roku 1730 pokusil ukrást a zprofanovat neznámý svatokrádežník, Lusini, V.: *Storia della basilica di San Francesco in Siena*, Siena, 1894, pp. 193–206.

⁴⁹ *Discours miraculeux*, ... 1620, p. 6.

⁵⁰ *Histoire nouvelle...*; Paris p. 8.

⁵¹ *Histoire nouvelle, merveilleuse et espouvantable, d'un ieune homme d'Aix en Provence, enporté par le diable, et pendu à un amandier... arrivá le douziesme lanvier de la presente année mil six cents quatorze*; Paris 1614.

hačství a profanace, inspirovaly „interiorizaci interdiktů“ a vydávaly neo-mylné svědectví o spravedlnosti Boží.

Došlo-li ovšem k profanaci, k pošpinění, ani Boží zásah, ani fyzická likvidace svatokrádežníka většinou nepostačovaly: smrtí zločince lze vykoupit běžný zločin. Ale urážka spáchaná na Bohu žádá utišení jeho hněvu, navrácení porušeného řádu. A tak – třebaže spravedlnosti světské tak bylo učiněno zadost, bylo ještě třeba usmířit toho, kdo byl bezprostředně uražen: Boha Stvořitele...

Kolektivní „expiační ceremoniály“

K interiorizaci hrůzy z profanace přispívaly i specifické kolektivní rituály organizované zjevně za účelem usmíření božství i navrácení svatosti zprofanovanému místu. Takové ceremoniály „usmíření“ či „vykoupení“ (expia-ce) bývaly záležitostí celé obce a zjevně je také poznala celá katolická Evropa. Z novověké Francie se zachovaly texty výzvy k účasti, formulované obvykle vysokými církevními hodnostáři (např. arcibiskupem), stejně jako protokoly, zprávy či svědectví o proběhlých ceremoniálech. Příklady takových „expiačních kolektivních ceremonií“, které lze považovat za „očistné rituály“, jejichž cílem bylo symbolicky přijmout pokání a „restituovat“ zprofanované místo v jeho svatosti. Zachované protokoly které zůstávají dodnes v podstatě neznámým a nevyčerpaným pramenem,⁵² který by zasluhoval hlubší historicko-antropologickou interpretaci. Ceremonie se nutně odehrává v místě, kde došlo ke svatokrádeži a profanaci, formou procesí a bohoslužby. „Diskurz“ zachovaných protokolů měl svébytnou stavbu, každá povětrnostní změna, každý detail zasluhoval pozornost – neexistuje náhoda, vše je dílem Prozřetelnosti Boží.⁵³

Jako příklad uveďme případ z Orléansu z roku 1646, kdy dva vyhladovělí vagabundi pronikli v noci do kostela sv. Gauldema, kde v kalichu na oltáři našli osm hostií. Snědli sedm (magické číslo), osmá byla zázračně nalezena – zcela nepoškozena – o týden později, navíc v den Velikonoc – další důkaz Prozřetelnosti. Byli ovšem přistiženi protestantským šlechticem, který je vydal justici a o pouhých pár dní později byli popraveni. Tím ovšem záležitost ještě neskončila. Děkan a velkovikáři orléánské kapituly

⁵² Cristin, O.: *L'iconoclasme huguenot*, Paris 1991.

⁵³ *Discours sur la réparation du Sacrilège commis le 3 Aoust 1670 dans l'Eglise de Paris contre le très-saint Sacrement de l'Autel, Prononcé dans l'Eglise des Cordeliers de Pontoise le 28: du mesme mois en présence de l'Assemblée générale du Clergé de France*, par Messire Jean-Louis de Fromentiers, abbé de Saint Jean du Jard, Bibliothèque nationale de France, L7K 6954, p. 30.

usoudili, že by bylo vhodné učinit „jakousi formu nápravy Bohu za urážku, jež byla učiněna přímo proti němu“, a „napravit čest svátosti oltářní“⁵⁴ kolektivní expiační ceremonií formou pouti a bohoslužby, při níž byla za hojně účasti honorace církevní i světské, stejně jako prostého lidu, nalezená hostie navrácena do tabernáku na oltáři ve sv. Gauldemu.⁵⁵

Expiační ceremonii, stejně jako několik dní intenzivních modliteb, většinou již vzápětí po spáchaném svatokrádežném činu vyhlásí biskup či arcibiskup a stanoví přesné místo a čas konání. Procesí obvykle začíná v místě zázračného nalezení neporušené hostie a za zpěvu *Te Deum*, žalmů apod. se ubírá ke zprofanovanému posvátnému místu, kde ke krádeži (či profanaci) došlo; nejvyšší přítomný církevní hodnostář vykoná veřejné pokání („amende honorable“⁵⁶) stejnou formou, jakoby sám byl usvědčeným viníkem (bos a s provazem na krku a se svíci v ruce jako skutečný odsouzenec – symbolické převzetí odpovědnosti a trestu?) a v modlitbách prosí Boha o odpuštění; poté je sloužena ve zprofanované svatyni mše, při níž dojde k „restituci“ poskvrněného svatého místa i objektů. „Expiační ceremonie“ z roku 1764 pořádaná u příležitosti poškození krucifixů v Abbeville, z nichž byl obviněn nešťastný rytíř de la Barre, se zúčastnil i biskup; kráčel tehdy v čele uprostřed nespočetného zástupu, který se procesím ubíral přes Nový most ke hřbitovu, přičemž u obou zprofanovaných krucifixů odříkával modlitby. Došlo i k několika zázračným vyléčením.⁵⁷ Protokoly z podobných expiačních ceremonií se ostatně (alespoň pro Francii) zachovaly ještě z 19. i počátku 20. století.⁵⁸ Podobné záznamy máme i z „osvícenské“ Itálie, například ze Sieny⁵⁹ či Carrary.⁶⁰

Svatokrádež způsobila „pošpinění“ posvátného místa; a protože pošpinění – *souillure* – se šíří jako nákaza, dopadá na okolí a doprovází je řada

⁵⁴ „Quelque sorte de réparation à Dieu pour l'offense commise immédiatement contre lui“, de „réparer l'honneur du Saint Sacrement“.

⁵⁵ *Histoire du sacrilège commis contre le S. Sacrement de l'Autel dans une Paroisse du Diocèse d'Orléans et d'une Procession solennelle qui y a este faite pour réparation dudit crime; Le tout rédigé par écrit par Jacques Guyon, Prestre Orléanois*, Orléans, MDCXLVI, BNF LK 7 3444.

⁵⁶ Jde o veřejné pokání s oprátkou na krku, které ve Francii obvykle vykonávali zločinci před podstoupením těžkého (i hrdelního) trestu.

⁵⁷ Cheyronnaud, J. – Claverie, E. – Laborde, D. – Roussin, P.: *Critique et affaires de blasphème à l'époque des Lumières*, Paris 1998, p. 216 a násl.

⁵⁸ *Archevêché de Paris*, Circulaire du 2 août 1824, s.l.n.d., Bibliothèque Nationale, E-2400. *Archevêché d'Albi*, circulaire No 59, 27 novembre 1883, BN E-2400, ALBI-1883 27. 11. Prudhommeau, E.: „Sacrilège et réparation, Histoire des faits récents dont Sainte Germaine de Bruges, près Bordeaux, a été le théâtre, les 22. – 23. avril 1876“, BN 7-LK-19032 Extrait des *Annales religieuses d'Orléans*, BN L-7-K 22617.

⁵⁹ Lusini: *Storia della basilica ...*, pp. 196–203.

⁶⁰ Camporesi: op. cit., p. 109n.

negativních jevů,⁶¹ pak se „kolektivní expiační ceremonie“,⁶² kterou můžeme považovat za „očistný rituál“, jeví jako nezbytná. Podobné rituály, týkající se porušeného tabu, mají za cíl uchopit či odstranit nečisté síly a obnovit narušený „řád věcí“. Tuto formu „očistných rituálů“ lze snad zařadit mezi „desakralizační“, „expiační“ ceremonie (v pojetí R. Cailloise), jejichž cílem bylo udržení profánního a posvátného v rámci jejich limitů, popřípadě navrátit profánnímu světu předmět či osobu, která vešla do nečekaného kontaktu s *čistým* (nebo naopak s *nečistým*).⁶³ Současně by bylo možné na tento druh rituálu vztáhnout kategorii, již Durkheim nazýval „rites piaculaires“⁶⁴ které se měly pořádat v okamžicích, kdy komunita pociťovala neklid či úzkost: každé neštěstí, tvrdil Durkheim, vše, co „vzbuzovalo pocity úzkosti či obav“, vyžadovalo „piaculum“.⁶⁵

Kriminalizace rouhání a svatokrádeže ve společnosti „Ancien régime“ – Rouhači a svatokrádežníci před světskými soudy

Rouhači i svatokrádežníci však, jak víme, již od středověku podléhali nejen justici Boží, ale i světské a zejména reformace – respektive spíše protireformace – dala deliktům rouhání a svatokrádeže nový obsah.⁶⁶ Pronikání státní a vrchnostenské moci do soukromí, kontrola svědomí v potridentské době byly spjaty s procesem dovršení christianizace (bojem proti čarodějnictví) a rekatolizace.⁶⁷ V jistém smyslu docházelo k instrumentalizaci rouhačství i svatokrádeže: Heretik, jemuž nebylo možno připsat konkrétní kacířskou doktrínu, mohl být označen za rouhače⁶⁸; různé formy profanace se pohybovaly na hranici kalvínského ikonoklasmu a svatokrádeže.

Koho vlastně „magický svět“ společnosti „starého“ režimu – zejména pak exponenti autority, reprezentanti světské „spravedlnosti“ – označoval za

⁶¹ Wunenburger, : op. cit., p. 80n.

⁶² Na podobné „expiační tribunály“ v poreformační době (zejména v 16. století) upozornil zejména Cristin, O.: *La révolution symbolique et l'iconoclasme huguenot*, Paris 1991.

⁶³ Tyto rituály vykazují „negativní charakter“ vůči rituálům „pozitivním“, „konsekračním“, které naopak umožňují vstup profánní osoby do světa „posvátného“, viz Caillois, R.: op. cit., p. 28.

⁶⁴ *Piaculum* – idea expiace, vykoupení.

⁶⁵ Durkheim, E.: op. cit., p. 584.

⁶⁶ Viz Cristin, O.: op. cit.

⁶⁷ Např. Muchembled, R.: *La culture populaire, culture des élites*, Paris 1983; Když Ludvík XIV. nastupoval na trůn, přísahal obřadně, že se bude snažit ve svém království vymýtit „rouhačství, herezi a duely“, Cabantous, A.: op. cit., p. 69.

⁶⁸ Rouhání proti „Bohu, Přečisté Panně a svatým“ představuje náboženský delikt sui generis zdánlivě zbavený politického či ekonomického zájmu.

rouhače či svatokrádežníka hodného smrti? Teologické definice rouhání i svatokrádeže poznamenaly v katolických monarchiích samozřejmě i literu zákona a traktáty judikatury, v nichž zůstávaly vtěleny v podstatě beze změny až do reformních časů druhé poloviny 18. století. Nejstručnější a nejobecnější definice *rouhání* zněla asi takto: „Kdo Bohu odnímá, co mu náleží, nebo připisuje, co mu nenáleží“⁶⁹. Existovaly v podstatě tři hlavní stupně rouhání – urážky proti Bohu, proti Panně a proti svatým,⁷⁰ někteří autoři ovšem berou v úvahu také brání jména Božího nadarmo či „neuctivé řeči“.⁷¹ Také svatokrádež ve své podstatě obsahovala tři stupně závažnosti: krádež *posvátné* věci na *posvátném* místě, krádež *posvátné* věci na *profánním* místě a krádež *profánní* věci na *posvátném* místě. Nešlo zdaleka jen o obyčejnou krádež, ale především o zneuctění, navíc se nemuselo vztahovat jen na ochranu posvátných objektů, ale i osob⁷²: rozhodující byla přítomnost svátostí.⁷³

I tyto definice však zůstávaly relativně vágní, není ani možné načrtnout jasnou dělicí čáru mezi svatokrádeží, profanací a rouháním. Co je spojovalo, byl slovní hodnotící soud přítomný i v textech legislativní povahy od zákonů až po rozsudky („ohavné“, „odporné“ rouhání, „strašlivá“ svatokrádež...), který neměl nechat čtenáře na pochybách, jaky postoj má k „delikventům“ tohoto druhu zaujmout.

Problematická definice rouhačů

Josefinský hrdelní zákoník⁷⁴ z roku 1708 (platný pro české království) částečně směřoval rouhání a profanaci, neboť čin označný jako „ruhanie“, „rouhanlivost“, „zlořečení proti Všemocnému“ (stojící v čele všech inkriminovaných činů a charakterizovaný jako „nejstrašnější ze všech zločinů“) může být spáchán nejen *slovy*, ale i *skutky*, přičemž se jedná zejména o poškození a profanaci svatých obrazů, soch, křížů či svátostí: zde se defi-

⁶⁹ Např. *Dictionnaire du droit canon*, Paris 1927, t. II, Vo Blasphème.

⁷⁰ Podobné definice najdeme jak u významného italského právníka 16. století, Farinaccia, stejně jako u francouzské právní autority 18. století, „juriskonsulta“ Muyarta de Vouglans, op. cit., loc. cit.

⁷¹ *Dictionnaire de droit canonique*, Paris 1937, t. II, p. 902, v° „Blasphème“; Pierre LAROUSSE; *Grand dictionnaire universel du XIXème siècle*, Paris 1872; t. II, str. 809.

⁷² *Dictionnaire de droit canonique*, Paris 1937.

⁷³ Muyart de Vouglans (op. cit., loc. cit.) zahrnuje pod svatokrádež i profanace typu zneuctění svátostí křtu (dvojí křest) či svěcení, stejně jako „duchovní incest“ (smilstvo s duchovní osobou).

⁷⁴ Jeho Milostí Římského Císaře, Uherského a Českého Krále etc. JOSEFA prvního, Arciknížete Rakouského etc. Pána našeho nejmilostivějšího, *Nové Právo Útrpné a Hrdelní pro Království České, Markrabství Moravské a Knížectví Slezské*, Anno M. DCC.VIII, Praha 1708.

nice blíží starému římskému *sacrilegiu*, které je definováno v podstatě spíše jako *krádež* (v německém překladu *Kirchendiebstahl*, tedy doslova „kostelní krádež“) než jako *profanace*⁷⁵. Podobně první článek Tereziány, promulgované pro všechny „dědičné“, „německé“ země habsburského domu (1768) v čele výčtu deliktů definuje zločin, který nazývá *Ríuhanlivost* (*Gotteslästerung, Blasphemie*), zahrnuje však i „mimoslovní“ projevy, které by bylo možno označit jako „profanaci“.⁷⁶

V soudní praxi se pak tato nejasnost projevovala ještě zřetelněji. „Rouhání“ tak před raně novověkým soudem mohlo zahrnout celou šálu slovních projevů, od promyšleného systému hraničícího s herezí až po pouhé klení, většinou podle úsudku soudce.

Podobný problém představovala i „svatokrádež“. České soudy 18. století odlišovaly – alespoň slovně – *furto sacrilegio* a *sacrilegio primi* či *secundi generis*.⁷⁷ Říšská *Constitutio Criminalis Carolina* (1532) hrozila upálením v případě, pokud se v nádobách nacházely vysvěcené hostie; v opačném případě následovala „pouze“ prostá smrt.⁷⁸ Ale jaká byla skutečnost? Jak se k rouhačům a svatokrádežníkům stavělo jejich okolí, kdo byli jejich udavači? A jak je skutečně posuzovali ti, kdo v konečné instanci rozhodovali o jejich osudu – právně školení soudci? Jak častým a jak závažným jevem bylo rouhání v „bezvěreckém“ 18. století? kdo jsou lidé, kteří se ocitají před tribunály? Jaký „diskurz“ je v praxi považován za „rouhání“ a jak na něm závisí trestní postih? Jak se v reálu stavěli k rouhání „soudci“?

Z hlediska kvantitativního představuje blasfémie výrazně marginální jev. Například před pražskou apelací⁷⁹ se v letech 1740–1780 dostalo 13 osob

⁷⁵ Art. XIX, par. 1.

⁷⁶ *Constitutio Criminalis Theresiana* aneb Římské Císařské v Uhřích a Čechách etc etc. královské apoštolské Milosti Marie Terezie Arcikněžny rakouské etc. etc. hrdelní právní řád, Wien 1769; tereziánská systematizace zasvětila rouhačství dlouhý 56. paragraf – opět první z vypočítaných trestných činů – tři stupně rouhačství, jimž odpovídá i „trojitá“ forma trestu – 1. urážka spáchaná na Bohu slovy – jazyk vytržen či uřát, pokud skutky, pak uřáta ruka, v obou případech upálení, v lehčích případech se připouští „pouhé“ stětí, v těžších ještě možno štipání žhavými kleštěmi či čvrčení koněm, to vše k arbitrární úvaze soudce.

2. Urážka spáchaná na Panně Marii či svatých je trestána pouze mečem, možná ovšem amputace jazyka či ruky.

3. Pokud rouhání neuráželo přímo Boha ani jeho Přesvatou matku, ani obrazy, ale směřovalo nepřímo k zesměšnění, nebo pokud došlo k pouhému klení takový rouhač má postoupit tělesný (blíže neurčený) trest; existuje ovšem roxdělení, zda jednal ze zlé vůle či z opilosti. Ti, kdo rouhače neudali, mají být potrestáni stejným trestem.

⁷⁷ Apelační soud Praha, SUA Praha, Ortelní manuály (Urtheilsbücher).

⁷⁸ *Constitutio Criminalis Carolina*, art. 172, viz Kohler, J.: *Die Carolina und ihre Vorgängerinnen, Text, Erläuterung, Geschichte*, I, Halle 1900.

⁷⁹ Za podklad zde posloužila ovšem pouze ne zcela úplná „česká řada“ ortelních manuálů, uložených ve Státním ústředním archívu (signatury AS).

obviněných z rouhačství (oproti kacířům, kterých lze napočítat na stovku; pro další srovnání: případů označených *magia*, *sortilegium* či *superstitio* jsem u apelace napočítala šestnáct a také ve smolných knihách se vyskytují velice sporadicky. Před pařížským parlamentem⁸⁰ se v letech 1700–1774 (datum posledního procesu) ocitlo pět desítek osob, jejichž rozsudek nesl kvalifikaci (či jednu z nich) *blasphème* či *impiétés*.⁸¹ Toskánské soudy měly v letech 1762–1781 co do činění se 75 rouhači (z celkového počtu 17121 všech obviněných); v následujícím období let 1782–1808 se před odvolacím Supremo Tribunale di Giustizia ocitlo 12 rouhačů a osm osob obviněných z bezbožnosti.⁸²

Jakým slovním projevem se provinili? Kdo byli vůbec jejich udavači? Jak citlivá byla společnost na antireligiozní výroky – do té míry, že je považovala za *trestu hodné*? Zdá se, že rouhači čeští vykazují ve valné většině jistotu sounáležitost s nekatolickým prostředím – není náhoda, že na prahu 30. let 18. století se před soudy ocitají často rouhači „proti Janu Nepomuckému“, který svou kanonizací právě získal „kvalifikaci“, na jejíž ochranu se vztahuje právě inkriminace „blasfémie“. Mnozí obvinění byli pro změnu dávání do souvislostí s magickými praktikami: Je vůbec velmi pravděpodobné, že inkriminace „rouhání“, doprovázející jiné obvinění, posloužila často jako prostředek umožňující fyzickou likvidaci těch „zatvrzelých“ osob, jejichž původní „delikvence“ (hereze, magie) již nebyly samy o sobě „hrdelními“ zločiny.⁸³

Rozsudky odvolacího Parlement de Paris nepřinášejí mnoho detailů, které by upřesňovaly, jaké výroky pocítovala společnost (a později reprezentanti justice) jako společensky škodlivé a tedy trestně postižitelné. Nejčastěji se objevuje formulace podobná rozsudku, jímž byl železářský obchodník s královským jménem Philippe le Bel „usvědčen z toho, že pronesl klení a rouhání vůči svatému jménu Božímu“.⁸⁴ Vrah Annet se provinil neúctou či *nezbožností* (impiété) ke katolickému náboženství, svátostem a kněžím (které označil za kouzelníky a traviče, kteří „nosí jed nemocným, když

⁸⁰ Nejvyšší soudní instance v rámci území zahrnujícího asi dvě třetiny historického Francouzského království.

⁸¹ ASF, STG, Segreteria di Gabinetto, Appendice, inserto 19, Tavola dei delitti e pene, Granducato di Toscana.

⁸² Archivio di Stato di Firenze, Supremo Tribunale di Giustizia, Repertorii 2189–2192.

⁸³ Gottfried Seliger ze Semil byl odsouzen na smrt, ale poté propuštěn na revers za rouhání, neboť zapomněl na „Boha stvořitele svého“ a na jeho první přikázání *Nebudeš mít boha jiného...* (bez přesnějšího určení). SOA Jičín, AM Sobotka, karton 7, i. C. 225, sign. 26, rok 1732.

⁸⁴ „Dûment atteint et convaincu d'avoir dit et proféré les jurements et blasphèmes du saint nom de Dieu“. AN, Parlement de Paris, X2A 955, arrêt du 2 janvier 1725; Pierre Cretey se v roce 1734 rouhal proti jménu Božímu a pronášel „impiétés“ proti němu a svatým, zejména prý proti svaté Petronile, již označil za „bougresse“.

jim nesou hostii k přijímání a kteří „křtí ve jménu ďábla“) a prohlásil rovněž, že kříž byl vztyčen „ve jménu ďábla“.⁸⁵ Dvě rouhavé Pařížanky, ostatně proslulé ve své čtvrti hašteřivostí a hlučným životem narušujícím soužití, napomenuty mladým studentem práv, aby myslely na Boha a svou duši, odpověděly, že „na svou duši s... a že jeho Bůh není jejich“.⁸⁶ Jiný Pařížan, Charles L'Herbé, krmič dobytka, nutil svou ženu, aby šla na holandskou ambasádu a zřekla se katolické víry; podle dalších svědků se tento člověk „nebál Boha ani Ďábla“ a stále bral jméno Boží nadarmo v kletbách,⁸⁷ čímž pobuřoval okolí. Když jej žena napomínala, aby se nerouhal Bohu, odpověděl jí, že žádný Bůh není a jestli je, „tak je to pes“. Z výsledků ovšem dále vyplunulo, že L'Herbé ženu také surově týral.⁸⁸ Connaillard a Macaire, souzení v roce 1728 – kromě toho, že se rouhali a kleli – spáchali řadu krádeží, násilností a projevovali se jako „narušitelé pokoje“.⁸⁹ Před pařížským soudním dvorem první instance (Châtelet) šlo jinak většinou o prosté klení (byť z dobového hlediska velmi hrubého) či „zapírání Boha“, které se zjevně pouze v kontextu s jinými formami narušování občanského soužití jevílo jako jednání „společensky nebezpečné“.⁹⁰ Přítomnost mimonáboženských prvků ve svědectvích i v obžalobě vypovídá zřejmě o skutečnosti, že samotné rouhání již nebylo ve společnosti 18. století – zejména ve Francii – vnímáno samo o sobě jako jako trestuhodné; rouhači nebyli vyhledáváni, pokud na sebe neupozornili vnějšími rušivými projevy.⁹¹

Jak se před soudy dostávali rouhači toskáňští?⁹² Nejběžnějším jevištěm je hospoda – vliv alkoholu a zápal hry (nejraději hazardní) vede k tomu,

⁸⁵ AN, Parlement de Paris, X2A 963, arrêt du 21 juillet 1728.

⁸⁶ AN, fond Châtelet de Paris, Y 9523a.

⁸⁷ „Reni Dieu“, „mordieu“, „Sacredieu“, „ventredieu“.

⁸⁸ AN, fond Châtelet de Paris, Y 10031.

⁸⁹ AN, Parlement de Paris, X2A 963, arrêt du 21 juillet 1728.

⁹⁰ Příznačný je i příklad dvou vězňů zadržovaných v pařížské věznici Châtelet, Fleuryho a Marigniera, kteří se dostali před soud opět v roce 1745, obvinění z rouhání svými vlastními spoluvězni. Během výslechu ovšem vyšly najevo nové skutečnosti – pravděpodobně skutečné důvody, které vedly ostatní spoluodsouzené k udání – totiž šikana, fyzické týrání a opakované znásilnění spoluvězně Pariziiena. AN, Y 10106.

⁹¹ V archívu Bastilly dokonce najdeme žádost, kterou sepsala Madame Farey a snažně žádala příslušné autority, aby nechaly uvěznit jejího manžela jakožto rouhače. Z její stížnosti se ovšem postupně dovídáme, že tento Jacques Farey se nejen rouhal, klel a nechodil do kostela, ale také, že byl opilec, nemrava a násilník, který se svou ženou již dlouho surově zacházel (psala, že s ním „žila a trpěla“ již dvacet let, vychovávajíc jeho šest dětí). Jako důkaz přiložila „osvědčení“ od faráře, který také dosvědčoval, že jmenovaný Jacques Farey je „špatný člověk“. BN, Arsenal, MSS, 11.425.

⁹² Z důvodů těžké dostupnosti starších, většinou poničených materiálů, jsem studovala pouze procesy z leopoldinského období, přesněji po reorganizaci Nejvyššího soudního tribunálu ve Florencii v roce 1777 (až po rok 1808). Období krátké, ale zato období radikálních změn politických i legislativních (přijetí prvního „moderního“ zákoníku v roce 1786).

že temperamentnější účastníci občas sklouznou k výrokům, které se pohybují od prostého klení a „braní jména Božího nadarmo“ až ke klení skutečně hrubému – většinou je nablízku hlídka, která výtržníka zadrží, pak vypovídají svědkové a vyjde najevo, že dotyčný se nerouhal zdaleka poprvé. Pietro Savelli ze San Sepolcro tak v roce 1778 vyvolal konflikt se dvěma mnichy, kteří se u sousedního stolu bavili o tom, jak udržovat světlo při svátosti oltářní a pod krucifixem, na které zaútočil výroky, že „ten kus dřeva nestojí za...“⁹³ Antonio Benvenuti vyprovokoval roku 1779 v hospodě skandál, když při prohře začal vykřikovat kletby⁹⁴ – obvykle velice podobné (*Dio sagrato, sangue di Dio*, apod.), Gaetano Boccioli z Arezza (1791) projevil neúctu k Panně Marii, když na adresu Madonny del Carmine, jejíž medailonek nosil na krku korunní svědek aféry, když poznamenal, že víc si cení děvky; další svědkové pak vypovídali, že od něj již dříve slyšeli výroky o nespravedlivosti Boha, navíc jej – včetně jeho vlastní ženy – označovali za prudkého, neurvalého člověka, který kleje denně, jednou si prý dokonce v návalu vzteku strhnul z krku krucifix a mrštil s ním o zem.⁹⁵

Jediný originálnější případ, s nímž jsem se setkala, byl velice obsáhlý proces (asi sto listů!) s mladičkým, dvaadvacetiletým notářem Gaetanem Parigim, který se odehrál v San Giovanni v roce 1804. Záminkou k procesu byla scénka v kostele, kde mladík žertoval se dvěma dívkami na úkor dvou „bigotních starých panen“, které věc zjevně předložily před justici, kde z výpovědí dalších svědků vyplynulo, že mladý právník vedl několikrát na veřejnosti (v restauračním zařízení) výroky, které bylo možno označit za „kacířské“, z nichž bylo vyňato několik kardinálních bodů, které potvrdila většina svědků.⁹⁶

Lze předpokládat, že represivní disciplína ukládaná raně novověkými autoritami rouhačství nikdy nevykořenila: rouhači se jistě vyskytovali v každé společnosti a kultuře, ne všichni byli ovšem za takové označení svými spoluobčany a ne všichni byli takovými uznáni soudními tribunály. Za příznačnou považuji skutečnost, že ani v Praze, ani v Paříži netvořilo „rouhačství“ jediný konstitutivní prvek obžaloby: v podstatě všichni obžalo-

⁹³ ASF, STG, Filza 853.

⁹⁴ „Sangue d’Dio, sagrato di questo cattivo, corpo d’Dio, sagrato e perdio,...“, ASF, STG, Filza 850, No 226.

⁹⁵ ASF, STG, Filza 1212, No 295.

⁹⁶ 1. že ani Písmo nedokazuje, že existuje peklo; 2. že sebevražda není zločin, nýbrž je někdy i chvilýhodný; 3. že mezi lidmi a zvířaty nejsou podstatné rozdíly; 4. že nevěří v posvěcenou hostii (neboť jde o kněžskou lumpárnu); 5. že Bůh existuje, ale není to Bůh kněžských, který zahrhuje nepokřtěné, Turky, Židy aj. do pekla, ASF, STG, Filza 1932, N° 81.

vaní se před soud dostali (rovněž, nebo původně pouze) pro jinou kriminální nebo alespoň výtržnickou činnost.

Charakteristické je i to, že například v česko-moravských zemích tvořila tuto „doplňkovou trestnou činnost“ především delikvence náboženského charakteru (hlavně kacířství, čarodějnictví nebo svatokrádež), zatímco ve Francii se „rouhači“ dostávali před soud z důvodů mnohem sekulárnějších (násilí a výtržnosti, majetková trestná činnost nebo alespoň žebrání či potulka) a rouhání zde posloužilo spíše jako přitěžující okolnost, na jejímž základě byl posléze vyměřen mnohem přísnější trest.

Často teprve až při výsleších svědků vyšlo najevo, že výtržník, na něhož je podána stížnost, je mimo jiné také známý rouhač – nebo aspoň, že toto není první případ, kdy se na veřejnosti rouhal; svědkové často vzpomínají, jak jej slyšel před týdnem, ba i před několika lety, což jsou, pochopitelně, přitěžující okolnosti. Slovní projevy „osvícenských“ rouhačů se většinou nevyznačují žádnou zvláštní ideovou originalitou; marně bychom mezi nimi hledali nového Giordana Bruna či Lucilia Vaniniho. Dá se říci, že „rouhači“ byli do jisté míry vnímáni svou komunitou i společností do jisté míry jako „odlišní“: Nikoli snad proto, že pronesli jednu neuctivou či bezbožnou větu. Jedno rouhání rouhače obvykle nedělalo; většina z nich se rouhala opakovaně a často a jejich rouhání obvykle doprovázelo výtržnosti a násilnosti. Zjevná neúcta k Bohu tak jen ilustrovala pověst rouhače jako člověka neřádného, špatného, jako narušitele sousedského soužití nepřijemného pro své okolí. Pohnutky i výpovědi svědků, kteří rouhače dostali před kriminální soud – a byli mezi nimi i rodinní příslušníci – tak měly ve valné většině zcela světskou motivaci. Aspekt rouhání jen dodával na váze jejich argumentům a činil aféru závažnější: Instrumentalizace rouhačství umožňovala likvidaci nebezpečných a „veřejně škodlivých“ žvlů. Je to tedy v prvé řadě svědecký diskurz, co konstruuje rouhače – to on jej definuje jako takového a jako takového jej postaví před soud. Bez něj by rouhač nebylo rouhačem... Ovšem definitivní nálepkou „rouhač“ dodá až soudce.

Rouhači a jejich soudci

Jak byli skutečně postihováni rouhači? Jak se soudci stavěli ke svědectví, k důkazům – a nakonec k přísnému trestu? Jaký byl vztah mezi literou zákona a její reálnou aplikací – v období „starého“ i „nového“ režimu? Studium fondů Pařížského parlamentu ukázalo, že z pouhých pěti rozsudků smrti vynesených v prvních instancích potvrdil Pařížský parlament čtyři (všechny do roku 1748), přičemž všechny se vztahovaly na osoby obviněné

i z jiných vážných zločinů (násilí, sodomie). Ve druhé polovině století ustoupily i tresty mrzačící a tresty galejí – zejména těch doživotních. Zejména od poloviny 60. let je patrná tendence v parlamentu vynášet rozsudky peněžních trestů, veřejného pokání (blámy), „zákazy recidivy“ či kvalifikaci „demence“.⁹⁷ Z ortelních manuálů od pražské apelace (jejichž výpovědní hodnotu nelze brát ovšem absolutně) lze vyčíst radikální pokles aplikace trestu smrti i postupné vymizení deliktu rouhání vůbec.⁹⁸

Takřka ideální materiál oproti tomu skýtají výjimečně dobře dochované a bohaté (ač v podstatě nevyužité) fondy nejvyššího (toskánskému) soudního tribunálu ve Florencii (Supremo Tribunale di Giustizia) dovolující nahlédnout do strategie obhájců i sofistickované logiky soudců⁹⁹, kteří často osvědčili nesmírnou obratnost a vynalézavost. Na obranu Pietra Savelliho například už obhájce podotkl, že je ze špatných, chudých poměrů, ale že podle svědectví faráře chodí poutivě do kostela; navíc, jeho výroky rozhodně nelze klasifikovat jako „bestemmie ereticali“, ale projev opilství. Také sám Savelli obvinění odmítl a soudci usoudili, že jeho jednání nebylo úmyslné, ostatně pro ně neexistuje dostatek důkazů a svědkové sami jsou pochybné pověsti; z osmnácti měsíců vězení navržených vikářem v první instanci se nakonec vyklubaly měsíce čtyři, což oproti „kvalifikovanému“ trestu smrti představuje přece jen poměrně podstatný rozdíl. Obviněný Benvenuti byl v rozsudku vikáře v 1. instanci označen za osobu „hrubou a hloupou“ (*rozza ed idiota*), která klela v návalu vzteku a nikoli s úmyslem urážet Boha, a navrhl trest šesti měsíců exilu z vikariátu; Nejvyšší tribunál zmírnil jeho trest na 2 měsíce vězení.¹⁰⁰ Andrea Pera (viz výše) byl zproštěn obžaloby za rouhačství a odsouzen pouze ke krátkému pobytu ve vězení za „bezbožné řeči“ („parole empie“); ve věci „násilného odporu vůči justici“ bylo poukázáno na polehčující faktor, totiž, že se bránil holýma rukama a beze zbraně. Paolo Pizzichi, u něhož se svědkové shodli na skutečnosti, že je to vztekloun a člověk „s pochybnou, cholerickou povahou“, podle soudců „není vůbec vinen“, protože je jen „venkovský hrubec“, který „klel a rouhal se v návalu vzteku“. Florentský tribunál následně potvrdil rozsudek 1. instance, který jej odsoudil k pouhým třem měsícům vězení.¹⁰¹ I další rozsudky svědčí o tom, jak dalece zneužívali toskáňští soudci své „libo-

⁹⁷ ANI, Parlement de Paris, répertoire 450.

⁹⁸ SUA Praha. AS, česká řada.

⁹⁹ Nejvýznačnější z nich, jako význační právníci Caciotti-Banchi či Cercignani, se podíleli na přípravě „osvíceného“ leopoldínského zákoníku z roku 1786.

¹⁰⁰ ASI, STG, Filza 850, No 226.

¹⁰¹ ASI, STG, Filza 864, No 680.

vůle“, tolikrát proklínané osvícenskými kritiky: K využití libovůle skutečně docházelo takřka v maximální míře – a vždy *ve prospěch* obviněného... Po vydání leopoldinského zákoníku z roku 1786 (viz dále) již rouhačům nehrozil hrdelní trest; přesto ani tehdy nedošlo ke zpřísnění represe – diskrépance mezi zákonem a jeho aplikací se tak nadále udržovala. Ve věci Boccioho (více než klení, 1791) tak například bylo poukázáno na rozpory ve svědeckých výpovědích i na přímluvu faráře, který dosvědčil, že rouhač pravidelně konal svou „velikonoční povinnost“ (*precetto pascale*). Vikář i vrchní soud se shodli na tom, že proces zůstane otevřen.¹⁰²

Špatná výchova, chudoba, špatné poměry obviněného, nebo naopak „dobré vysvědčení“ od místního faráře, neúmyslnost, stejně jako opilost či stav hněvu, tak hrály při florentském vrchním tribunálu úlohu polehčujících okolností stejně jako nedostatek důkazů, absence přiznání obviněného a pochybná pověst svědků i rozpory v jejich výpovědích. Tam, kde nemohl obviněnému napomoci žádný z uvedených faktorů, rozvinul obhájce a posléze i soudci, dlouhou rozpravu o tom, co je to rouhačství a proč uvedené výroky obviněného za rouhačství rozhodně považovat nelze...

Komplikovanější, o to zajímavější případ představoval pouze mladý inteligentní Parigi (1804), jehož výroky byly příliš přesně mířené na to, aby jej soudci dostali z nesnáží tak snadno; přesto, že mladík prokázal dobrou vůli, smířiv se (alespoň naoko) ve vězení s knězem a přesto, že jeho obhájce přednesl brilantní *plaidoyer*¹⁰³, teprve na třetí odvolání dosáhli Parigioho příbuzní toho, že florentský nejvyšší tribunál zrušil rozsudek, který mladého Parigio odsuzoval k ročnímu vyhnanství a tříletým nuceným pracím.¹⁰⁴

Sekularizace a dekriminalizace deliktů proti Bohu a náboženství „Právo mstít Boha“ a otázka sekularizace hrdelní justice

Vítězství „božského architekta“ v kritickém diskurzu

Postupné vítězství Boha Newtonova či Leibnizova nad Bohem z Písma mělo vliv i na právnícký diskurz: „Božský architekt“, který suverénně vládl

¹⁰² ASF, STG, Filza 1212, No 295.

¹⁰³ V němž zdůrazňoval, dovolává se přímo Beccarii, nezbytnost oddělit hříchy od zločinu („*I delitti, che violano il rapporto, che passa fra l'uomo, e Dio, non possono formare soggetto di sanzione penale, perchè il delitto civile si misura dal danno, che da esso ne deriva alla Società*“), ASF, STG 1932, N° 81.

¹⁰⁴ ASF, STG 1932, N° 81.

nad nekonečným světem, zasahoval do „orloje světa“ stále méně a také svět se dokázal obejít bez něj.¹⁰⁵ Měl takový „nečinný“, „skrytý“ Bůh („*Deus absconditus*“), zapotřebí, aby jej mstily „bezmocné lidské bytosti“, „ubohý hmyz“¹⁰⁶? Hlavním přínosem přirozenoprávní školy 17. století byl požadavek nezávislosti práva na Písmu. Po Samuelu Pufendorfovi¹⁰⁷ dovršil myšlenku separace Christian Thomasius, který naznačil nevyhnutelnost eliminace čistě křesťanských hodnot (nebo, slovy M. Cattanea, „pseudosakrálních inkrustací“¹⁰⁸). Dechristianizační tendence a postupná sekularizace (trestního) práva¹⁰⁹ se projeví i v myšlence, že porušení náboženské normy nesmí být napříště směřováno s porušením normy právní. Zákonný trest smí stíhat (ze strany státu) výhradně ty jedince, jejichž „zločinné“ jednání se projevilo navenek a způsobilo škodu společnosti či některému z jejích členů. Je tedy nezbytně nutné vyloučit z trestního stíhání ty „zločince“, kteří se dopustili pouze porušení *mravní* či *náboženské povinnosti* – nikoli veřejného pořádku. Zločinec nemá být stíhán výhradně pro svou *vnitřní amorálnost* (byť i protiprávní čin může představovat současně čin amorální). Jediné kritérium, podle něhož lze určit podstatu a závažnost trestného činu, se tedy zakládá na *veřejné škodlivosti*. Přirozenoprávní doktríny tedy celkově tendovaly k oddělení sféry soukromé a veřejné, k tomu, aby světská moc přestala stíhat to, co by mělo zapadat pouze do kompetencí moci – a justice – duchovní.

Druhá polovina 18. století přinesla proměnu paradigmatu i „diskurzivního modelu“. Liberální Osvícenství rozšířilo sféru právní svobody individuí a současně přispělo k interiorizaci problému hříchu, když jej vykázalo před jinou instancí – tribunál svědomí. Je tedy logické, že sekularizaci trestního práva tak nevyhnutelně provázal boj za toleranci a náboženskou svobodu – tedy za postupnou dekriminálnízaci deliktů proti Bohu a náboženství. Na druhé straně nelze opomíjet skutečnost, kterou zdůrazňuje

¹⁰⁵ Koyre, A.: *Du monde clos à l'Univers infini* (1957), Paris 1988, p. 336.

¹⁰⁶ Montesquieu, Ch.: *Esprit des Lois 1748*: Topos, který se bude opakovat u řady kritiků trestního práva.

¹⁰⁷ Zvláště v předmluvě ke své druhé práci z přirozeného práva, *De officio hominis et civis* (1673), kde obhajoval své předchozí dílo, *De jure naturae et gentium* (1672), viz blíže Pufendorf, S.: *Les Devoirs de l'homme et du citoyen*, 1673, překl. J. Barbeyrac, Trévoux 1747, tome I, *Préface de l'auteur*, §§ 1–2, pp. XXXVIII–IX.

¹⁰⁸ Cattaneo, M. A.: *Secularizzazione e diritto penale*, Guida editori Napoli, 1990, p. 59; Pufendorfova a Thomasiova škola tedy zdůraznila striktní oddělení práva a náboženské morálky, morální teologie a přirozeného práva. Zakotvené v křesťanském humanismu a katolické (ovšem antischolastické) filosofii, pěstovány protestantskými mysliteli, neměly tyto doktríny v úmyslu religiozitu *vytlačit*, ale radikálně jí vyčlenit cestu nezávislou na lidské sféře, a tím umožnit její interiorizaci a očištění viny.

¹⁰⁹ Koselleck, R.: *Accelerazione e secularizzazione*, Istituto Suor Orsola Bebinca, Napoli 1993, Tschannen, O.: *Les théories de la sécularisation*, 1992.

zejména Ernest Cassirer¹¹⁰, že osvícenci usilovali spíše o očistu a interiorizaci víry než o její likvidaci a že v myšlení 18. století hrálo náboženství velice důležitou úlohu záruky mravních i občanských hodnot. I merkantilistické doktríny zdůrazňovaly nezbytnost náboženství pro společnost a církve považovaly za učitelku občanské mravnosti. Na druhé straně ovšem prosazovali náboženskou toleranci, která by zamezila odlivu pracovních sil ze země, vyvolanému protireformací. Jeden z nejvýznamnějších merkantilistů habsburské říše, Josef von Sonnenfels, na jedné straně považoval za nezbytné ochraňovat náboženství a církve veřejnou mocí jako garanta sociálního řádu a občanského pořádku, na straně druhé ovšem požadoval převedení duchovních úřadů pod úřady státní v případě, že zasahují do občanského života.¹¹¹ „Náboženští zločinci“ tak stále výrazněji vybočovali z kategorie „zločinců“. Už Thomasius tvrdil, že je nutné eliminovat jakýkoli právní postih heretiků a čarodějnic¹¹² a Locke navrhl jednoduše zbavit náboženské disidenty výhod, které jim poskytuje církve či náboženství¹¹³ – myšlenka, která se později objeví i u Montesquieua, který navrhne pouhé „vykázání z chrámu“, exkomunikaci, a odsoudí „falešnou ideu“ „mstít Božství“¹¹⁴ – myšlenka, kterou přejme a v radikálnější podobě rozvine Beccaria.¹¹⁵

K postupné dekriminalizaci¹¹⁶ docházelo pochopitelně nejprve v zemích nekatolických – především v Nizozemí a Velké Británii. Přirozenoprávníci a později osvícenci podřídili náboženská fakta racionalistickému výkladu, aby z nich vydělili „fiktivní“ prvky považované za „pověrečné“ a aspekty

¹¹⁰ Cassirer, E.: *La philosophie des Lumières* (1930), Paris 1961, p. 153 a násl.

¹¹¹ Sonnenfels, J. von: *Grundsätze der Polizey, Finanz und Handlung*, Wien 1776, díl I; a *Handbuch der inneren Staatsverwaltung*.

¹¹² Hereze není zločin, protože – na rozdíl od skutečných zločinů, charakterizovaných úmyslem (dolus) či (culpa) – toto je jen „intelektuální omyl“, viz *Problema juridicum An Haeresis sit crimen?* Halae 1697, a *De Crimine Magiae*, Halae 1701, Cattaneo, M.A.: 111; pokud nemůže být někdo stíhán za to, že jen promýšlel delikt, tím méně si zaslouží trest někdo, kdo měl v úmyslu spáchat omyl v myšlení či v názoru, *Problema juridicum An Haeresis sit crimen?* Halae 1697, § 9, pp. 26–29, viz Cattaneo, M.A.: *Secolarizzazione*; p. 27.

¹¹³ Epistola de Tolerantia, Gouda, 1689, it Lettera sulla tolleranza, Firenze 1970, pp. 19–20.

¹¹⁴ „Tady se vše odehrává mezi člověkem a Bohem – Kdo zná míru a čas jeho msty?“, *Esprit des Lois*, XII, 4.; Montesquieu rozvinul princip sekularizace trestního práva ve svém rozdělení trestných činů na čtyři skupiny v závislosti na poškozeném objektu. Náboženství, obzvláště, pořádek, bezpečnost občanů.

¹¹⁵ Montesquieuovsko-beccariánská argumentace poznamenala diskurz řady dalších francouzských „právníků-filosofů“, kteří se v podstatě dělili na dva proudy. Jen nemnozí odvážnější si nárokovali úplnou dekriminalizaci, ti druzí (jichž byla zřejmě většina) zdůrazňovali alespoň mravní a pořádkovou úlohu náboženství, jehož zachování (a respekt k němu) je třeba chránit – byl jen v podobě „policejních“ nařízení, která budou postihovat alespoň navenek projevované protináboženské skutky či výroky.

¹¹⁶ Nejprve ke zrušení trestu smrti za náboženské delikty.

slučitelné s ideálem osvícení a pokroku. „Náboženští zločinci“ tak stále výrazněji vybočovali z kategorie „zločinců“.

Utilitaristické argumenty, které tvoří jedno z těžišť Beccariovy etické teorie¹¹⁷ i morální empirismus, zděděný po Hobbesovi, Lockovi, Humovi a Helvétiovi, požadovaly vyloučení náboženství jako určující společenské síly a dovolávaly se postupné sekularizace morálních idejí. Montesquieuovsko-beccariánská argumentace poznamenala diskurz řady dalších francouzských „právníků-filosofů“, kteří se v podstatě dělili na dva proudy. Jen ti (nemnozí) odvážnější si nárokovali úplnou dekriminalizaci,¹¹⁸ ti druzí (jichž byla zřejmě většina) zdůrazňovali alespoň mravní a pořádkovou úlohu náboženství, jehož zachování (a respekt k němu) je třeba chránit – byť jen v podobě „policejních“ nařízení, která budou postihovat alespoň navenek projevené protináboženské skutky či výroky. I zde převládla již argumentace utilitární nad argumentací transcendentální, která se marginalizovala: Důsledné oddělení hříchu a občanského deliktu („délit civil“) mělo být samozřejmostí. Jean-Paul Marat, budoucí radikální revolucionář, již na sklonku 70. let požadoval jasné oddělení těch „náboženských“ deliktů, které ohrožují společnost a tudíž spadají do resortu světské justice, a ty ostatní, které náleží justici Boží.¹¹⁹ Tato distinkce i parafráze Beccarii i Montesquieua („Nechť se zákony zdrží vůle mstít nebesa!“) se objeví u řady následovníků. Budoucí předák Girondy, mladý advokát J.-P. Brissot, se ve svém trestněprávním pojednání z počátku 80. let¹²⁰ sice snažil dokázat, že „žádná společnost nemůže existovat bez náboženství“ (pojatého jako základ státu (base d'Etat), již jsou všichni členové této společnosti povinni respektovat; ovšem „*incrédule perturbateur*“ má být trestán výhradně jako „anti-citoyen“ za své neobčanské chování, nikoli jako „bezvěrec“, který může mít soudce výhradně v Bohu.¹²¹ Z diskurzu mladé právnícké generace je patrná tendence k ryze utilitárnímu, funkčnímu chápání sakrálních, kultovních objektů. Absolutní transcendentno tak bylo zvolna podrobena kritickému přístupu a zpochybnění ve jménu utilitárních principů. Již pouhá snaha o racionální či uchopení nedotknutel-

¹¹⁷ „Piacere“ jako cíl a nikoli jen jako prostředek, viz Viglione, A.: *The Idea of Utility in some of Beccaria's Writings*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1993.

¹¹⁸ Po Pierru Baylem zejména Voltaire či Diderot.

¹¹⁹ Marat, J. P.: *Plan de législation criminelle* (Neuchatel, 1779), Paris, 1790, nebo in: Brissot, J.-P.: *Bibliothèque criminelle et philosophique du législateur, jurisconsulte...*, Berlin 1782–1785, t. V, p. 240 ss.

¹²⁰ Které získalo první cenu v konkursu vypsaném na toto téma Akademií v Chalons-sur-Marne, viz Brissot, J. P.: *Théorie des lois criminelles*, Chalons-sur-Marne 1781, in: Brissot, J. P.: *Bibliothèque*, t. VI.

¹²¹ Brissot, J. P.: op. cit., t. VI, p. 114n.

ného „posvátna“ vedlo k oslabení legitimacy teokratického systému před-osvěcenských společností založených na „Lex Divina“.

Například výraz „rouhačství“ se ve francouzských kritických spisech 2. poloviny 18. století objevuje jen velice zřídka, většinou je nahrazeno generickým označením pro zločiny proti náboženství (méně již „proti Bohu“): jakoby samotný výraz implikoval cosi přežilého a vyprázdněného, co ani nemá smysl podrobovat hlubšímu kritickému rozboru. „Člověk, který se rouhá“, napsal v roce 1791 budoucí revolucionář, mladičský Saint-Just, „ubližuje výhradně zákonu, který mu tuto činnost zakazuje“.¹²²

Svatokrádež přitahovala o něco více pozornosti než rouhačství. Využil jí například Voltaire k *relativizaci* toho, co je považováno za „posvátný“ objekt v rámci dané společnosti poukazem na formy zbožnosti v jiných kulturách¹²³. Základním rysem kritického přístupu ke svatokrádeži byl především požadavek „desakralizace“ předmětů a osob – to jest snaha, aby *svato-krádež* byla postihována jednoduše jako forma „kvalifikované“, tj. závažnější majetkové zločinnosti, čímž byla postavena ovšem na roveň krádeži v jiných objektech sloužících veřejnému životu, jakými jsou magistratura, soud, radnice. Také fyzický útok na duchovní osobu měl být napříště řazen mezi formy fyzického útoku na kteroukoli jinou veřejnou, úřední osobu ve výkonu své funkce.¹²⁴ Phlipon de la Madelaine ve své kritice drastického postihu svatokrádeže zajímavě navrhoval, aby se „*nádoby takzvaně posvátné*“ vyráběly z jiného materiálu: Na svatosti tělu Kristovu neuberou a nebudou dráždit smysly zlodějů.¹²⁵

Nové diskurzivní praktiky, spojené s „racionalizující“, utilitární argumentací a zbavené hlediska *sub specie aeternitatis*, se nutně promítly i do prvních evropských „moderních“ zákoníků, které byly přijaty na území habsburských domén a v revoluční Francii: v toskánské Leopoldině (1786), v „rakouském“ *Gesetzbuch ueber Verbrechen und derselben Bestrafung* (1787), v lombardském *Progetto* (1791–1792)¹²⁶ a francouzském revolučním *Code*

¹²² Saint-Just, A. de: *Esprit de la Révolution*, in: *Pages choisies*, Jean Cassou ed., Paris 1947, str. 80.

¹²³ „En tout pays, détruire ou insulter les choses sacrées du pays ; il est clair par le seul mot que c'est un sacrilège“, Voltaire: *Prix de la justice et de l'humanité*, 1777, art. X.

¹²⁴ Bernardi, J.: *Tableau proportionnel des crimes...*, in: Brissot, J. P.: *Théorie des lois criminelles*, Paris, 1981, Annexe, Vasselin, : op. cit., p. Préliminaire, p. XXVIII.

¹²⁵ Phlipin de la Madelaine: *Lettre à l'éditeur sur un vol des vases sacrés*; in: Brissot, J. P.: *Bibliothèque...*, t. IV p. 169 a násl.

¹²⁶ Byl iniciován Josefem II. a poté Leopoldem, ale jejich smrt a změněná mezinárodní situace nedovolila promulgaci skutečného zákoníku, viz Cavanna, A.: *La Codificazione penale in Italia; Le origini lombarde*, Milano 1975.

pénal (1791), nemluvě o novém *Landrechtu* (1794) protestantského Pruska. Legislativní, normativní diskurz se zde prezentuje zcela novým způsobem, jakým artikuluje ochranu religiozních hodnot a zájmů. Již během přípravných prací na novém trestním zákoníku pro Toskánsko sám arcivévoda Leopold vlastnoručně poznamenal, že „zločiny urážky Božího majestátu prakticky neexistují“ a usiloval o jejich (v podstatě úplnou) dekriminlizaci.¹²⁷ Na opatrné rady svých spolupracovníků z nejvyššího florentského tribunálu a díky vrozené sociální empatii a smyslu pro „reformu v rámci možného“, nakonec ve svém trestním kodexu náboženské „delikty“ sice ponechal, ale zbavil je někdejší prominentní role. Leopoldův bratr Josef II. zhruba ve stejné době radikálně redukoval prostor, který náboženským zločinům věnovala ještě jeho matka, a ve svém trestním zákoníku pro Dědičné habsburské země (Erbländer) z roku 1787 shrnul všechny takové formy chování pod jediný článek „Religionsstörung“ (tedy „rušení náboženství“, nikoli už „urážka na Bohu“ – tento výrazový i sémantický posun není bez významu), který navíc „odsunul“ do nově vytvořené (Sonnenfelsen) kategorie zločinů „policijních“ (*Polizeyverbrechen*), čímž je nejen *de-sakralizoval*, ale i *de-kriminalizoval*, omezil na pouhé správní přestupky.¹²⁸

Lombardský projekt trestního zákoníku, vzniklý již pod správou jeho bratra, nyní nového císaře Leopolda¹²⁹, vytvořil tři kategorie trestných činů¹³⁰: V první kategorii pochopitelně figurují zločiny proti státu, veřejné správě a justici; možná překvapí, že v čele této první kategorie najdeme též zločiny proti „sentimento religioso“. Bližší studium těchto prvních článků ovšem přinese další překvapení: Navzdory privilegovanému postavení v rámci inkriminační hierarchie nepřekračuje trest za tyto delikty jeden měsíc vězení. Jakkoli nedošlo v Lombardii k dekriminlizaci náboženských deliktů, už sama formulace kategorie „zločinů proti náboženskému cítění“, z níž je v podstatě vyloučen koncept transcendentna, posvátného (včetně samotného Boha) kriminalizuje delikty nikoli proti hodnotě transcendentní, „proti Bohu“, ale proti hodnotě ryze občanské, společenské, jíž je „náboženské cítění“.

Pro srovnání ještě uveďme příklad protestantského Pruska; *Landrecht* z roku 1794 (počatý ještě Friedrichem II.) věnoval náboženským deliktům šestou ze 17 kategorií (sekcí) trestných činů (v podstatě hned po zločinech politické povahy), ovšem pod názvem „*Urážky na náboženských společnos-*

¹²⁷ ASF, STG, Segreteria di Gabinetto, Filza 61, ins. 24.

¹²⁸ *Allgemeines Gesetz ueber Verbrechen und derselben Bestrafung*, Wien 1787, II. část.

¹²⁹ Cavanna, A.: *La Codificazione penale in Italia; Le origini lombarde*, Milano 1975.

¹³⁰ 1. proti veřejnému pořádku, 2. proti osobám a 3. proti jmění.

tech". Rušení státem uznaného či aspoň tolerovaného kultu, veřejné urážky, ba ani „hrubé rouhačství“ neměly být postihovány těžším trestem, než šestiměsíčním vězením.¹³¹ I zde – stejně jako v habsburských dominiích – je markantní pojmový i významový posun vůči transcendentnímu konceptu klasické společnosti „Ancien Régime“. Výsledné legislativní a normativní formulace zákonodárců v Říši jsou tak zcela srovnatelné s diskurzem revolučního Ústavodárného shromáždění ve Francii, které v květnu roku 1791 odhlasovalo, že z výčtu trestných činů doslova „škrtně“ takové „imaginární delikty“, jako je mj. „urážka Božího majestátu“, což jen utvrdilo 10. a 11. článek deklarace práv z roku 1789 proklamujícího svobodu vyznání. V novém trestním zákoníku z podzimu roku 1791 se tak objevuje jako ochraňovaná hodnota především *svoboda kultu a ochrana místa modliteb všech vyznání*¹³².

„Rouhačství“ se stalo „zločinem“ přinejmenším problematickým. Zatímco některé (zejména jihoevropské a katolické) regiony je nadále vystavovaly určitému stupni kriminalizace (toskánský zákoník hrozí relativně přísným trestem odnětí svobody, ovšem pouze v případě nejasně definovaného rouhačství „heretického“), jinde došlo prakticky k dekriminalizaci. Například Josef II. vyhradil rouhačství místo mezi policejními delikty, „které způsobují mravní zkázu“, ovšem asimuluje jeho projevy takřka výhradně se šilenstvím: „Ti, kteří jsou zbaveni rozumu do té míry, že slovními či fyzickými urážkami poškozují Všemohoucího na veřejných prostranstvích, mají být považováni za šilence, uvěznění v blázinci (Narrenhaus) po tak dlouhou dobu, jak bude zapotřebí.“¹³³

Na rozdíl od rouhání představovala v prvních moderních trestních zákonících *svatokrádež* – zejména *krádež posvátných předmětů* (v nichž byly obsaženy posvěcené hostie) – činnost závažnější; snad i proto, že byla „materiálně“ doložitelná, snáze dokazatelná. V leopoldinské Toskáně měla být tato činnost ovšem posuzována a trestána galejemi výhradně jako forma *kvalifikované, ztížené krádeže*¹³⁴; podobně v Lombardii byla na úroveň „kvalifikované“ krádeže postavena *krádež posvátných předmětů na profánním místě*, stejně jako *krádež profánních předmětů na místě posvátném*; nicméně *krádež posvátných předmětů na posvátném místě* měla být trestána těžkým vězením (ergastolo) na 7–20 let (!).¹³⁵

¹³¹ *Code général pour les Etats prussiens, traduit par les membres du bureau de législation étrangère, et publié par l'ordre du Ministre de la Justice*, t. II, 3e partie; Paris, an X, section VI, art. 214–228.

¹³² *Décret général sur les délits et les peines, vulgairement appelé Code Pénal, du 25. septembre 1791, sanctionné le 6 octobre suivant*, in: *Code universel et méthodique des nouvelles lois françaises, ordre judiciaire*, 2. část, t. II, 1791.

¹³³ *Allgemeines Gesetz ueber Verbrechen und derselben Bestrafung*, Wien 1787, art. 61.

¹³⁴ Art. LXXVIII (*Il furto propriamente sacro*), má být stíhán dle art. LXXV (kvalifikovaná krádež).

¹³⁵ §§ 134–135.

Jistě není náhoda, že v *Landrechtu* nekatolického Pruska slovo „svatokrádež“ vůbec nenajdeme a že pouze zneužití bohoslužebných předmětů za účelem magie či jiné „pověry“ mohlo mít za následek „delší“ vězení – až dvouleté.¹³⁶ Také revoluční Francie degradovala někdejší „svatokrádež“ na urážky či rušení bohoslužeb kteréhokoli kultu, napadání kněze, měly být stíhány pokutou a v případě recidivy i dvouletým vězením.¹³⁷ Jakákoli reminiscence „posvátna“ zcela mizí – kriminalizované chování představuje pouhý „občanský“, sociální delikt; podotkneme ještě, že samotný výraz „svatokrádež“ je z právního jazyka pochopitelně vyloučen. Ostatně, ve Francii více než jinde lze sledovat „přenos sakrality“¹³⁸ z křesťansko-katolických symbolů na symboly státní (tedy v prvé řadě revoluční, vlastenecké a republikánské – trikolóra, sochy či busty revolučních mučedníků či entit jako Rozum či Nejvyšší bytost...), které nabývaly stejné nedotknutelnosti a takřka magické síly jako v předrevoluční společnosti „posvátné“ předměty a relikvie – a to i v dobovém jazyce. Dodejme ještě, že rouhačství a svatokrádež byly vlastně jaksi „legitimizovány“ v rámci boje proti symbolům starého režimu (ničení kostelů a kultovních objektů).¹³⁹

Rekriminalizace náboženských deliktů jako nástroj autolegitimizační politiky zemí Svaté aliance

Spor o *Civilní přísahu duchovenstva* z léta 1791, který (v souladu s papežskou vůlí) pravděpodobně definitivně vrhl „pravověrné“ katolíky do tábora kontrarevoluce (koalice, kterou jen posílila pozdější válka ve Vendée), vytvořil pouto mezi katolickými hodnotami a úsilím „nepřátel revoluce“¹⁴⁰ a připravil tak živnou půdu pro *re-kriminalizaci* „deliktů proti náboženství“ v restaurační Evropě ve jménu boje za obnovu starého řádu.

Již kompromisní náboženská politika Napoleonova (zejména uzavření Konkordátu), a tím spíše restaurační Francie Bourbonů a spolu s ní i ostatní režimy Svaté aliance, musely nutně přinést přehodnocení otázky (bez)trestnosti provinilců vůči Bohu, náboženství a církvi. Jestliže se čarodějnice a kacíři již skutečně jevili jako pojmy *out of date*, pak rouhači a svatokrádež-

¹³⁶ *Code général pour les Etats prussiens, traduit par les membres du bureau de législation étrangère, et publié par l'ordre du Ministre de la Justice*, t. II, 3e partie; Paris, an X, sekce VI, art. 214–228.

¹³⁷ Loi du 22 juillet 1791, art. 11, tit. 2.

¹³⁸ Viz např. Ozouf, M.: *La fête révolutionnaire*, Paris 1989.

¹³⁹ Různé formy oficiální „svatokrádeže“ a „profanace“ ovšem nebyly – v poněkud umírněnější formě – cizí ani v reformním, josefinském „Rakousku“.

¹⁴⁰ Perzekuce „nepřísežných“ kněží v revoluční Francii měla pochopitelně prvotně politický základ.

níci si ještě nárok na prostor v trestním zákoníku činili: nota bene, když s nimi byly tak hluboce spjaty viditelné stopy Revoluce v podobě vandalických akcí v chrámech i ve formě projevů radikálních politiků. Ochrana náboženských hodnot se tak opět dostala na pořad dne.

K „neokriminalizaci“ náboženských deliktů došlo ve františkovském Rakousku již v roce 1803: v novém trestním zákoníku je „*Religionsstörung*“ opět zařazeno mezi zločiny, a to hned za sedm paragrafů inkriminujících protistátní a jinou politicky nepřístojnou činnost. Oproti předjosefinským zákoníkům došlo ovšem k důležitému posunu: 1. protináboženské jednání bylo redukováno na jediný, osmý paragraf; 2. Generický pojem „*Religionsstörung*“ – ovšem nikoli už „*Gotteslästerung*“, 3. trest nepřesahoval několikaleté vězení.¹⁴¹ V jednotlivých italských či německých státech bylo v průběhu 19. století rouhání postihováno většinou pokutou nebo krátkodobým vězením, nepřesahujícím 3 roky.¹⁴²

Ve Francii již Napoleon zpřísnil trest za poškození (outrage) duchovní osoby či kultovního předmětu, pokud se ovšem tyto vyskytovaly v místech jím vyhrazeným¹⁴³ (poznamenejme ovšem, že slovo „svatokrádež“ v příslušném paragrafu nepoužil). Charta z roku 1814 stanovila dogmatickou nadřazenost katolicismu, který se (čl. 6) stal státním náboženstvím. Od listopadu téhož roku¹⁴⁴ zakazoval nový zákon práci i veřejnou zábavu v neděli – dni Páně: neklamný projev vůle nově vymezit a ochraňovat posvátný prostor i čas, narušený rouhačskou a svatokrádežnou rukou Revoluce. Také rovnováha mezi jednotlivými kulty byla stižena zvětšující se asymetrií¹⁴⁵, která vyvrcholila na prahu dvacátých let 19. století, kdy narůstala reakce a zemi řídil ultrapravicový kabinet ministra Villèle. Z královské vůle měl

¹⁴¹ *Gesetzbuch ueber Verbrechen und schwere Polizey-Uebertretungen*, Wien 1815 (2 vyd.), par. 8; V letech 1808–1820 bylo tak například před pražským vrchním a apelačním soudem souzeno pro tento delikt 20 osob, do roku 1831 pak dalších 19, z toho nejvíce v letech 1811 (4) a 1820 (7)., viz SUA Praha, pobočka Chodovec, Pražský vrchní a apelační soud (PAS), elench PU 18; samotné protokoly z procesů byly nedostupné.

¹⁴² Ještě trestní zákoník Vittoria Emmanuela hrozil pokutou i „arestem“, Greco, G.: *La bestemmia come rivolta, Una riflessione metodologica*, Salerno 1993. K ostatním italským regionům viz tamtéž, s. 70 a násl. Zákoník sjednoceného Německa z roku 1871 klade horní hranici trestu ke třem letům vězení (art. 166), zatímco zákon anglický (1879, art. 191 nepřesáhl ve věci rouhání šestiměsíční dobu vězení – stejně jako zákoník rakouský). Tamtéž, s. 99.

¹⁴³ Šlo zejména o články 261–264 Code des Délits et des Peines, Paris 1810, postihující různé formy profanací, násilností a urážek vůči kněžím a pastormům všech tolerovaných kultur a vůči předmětům, které jsou těmto kulturám zasvěceny; Po roce 1814 byly tyto předpisy doplněny články o neuctě k nedělnímu kultu – projev rezistence vůči skularizující se společnosti a zjevně i vůči republikánskému systému, který neděle nahradil dekadami dle římského kalendáře.

¹⁴⁴ Až do svého zrušení roku 1880.

¹⁴⁵ Již Charta z roku 1814 svým 6. článkem učinila katolictví státním náboženstvím, nadřazeným ostatním kulturám.

být tehdy rozšířen a zpřísněn článek č. 262 napoleonského *Code pénal*, týkající se ochrany kultovních míst (příčinou či záminkou bylo narůstající množství kostelních krádeží spojených s více či méně úmyslnými profanacemi hostií¹⁴⁶: Krádež posvátných nádob měla být napříště trestána doživotními galejemi, a pokud by došlo současně k „pohrdání náboženstvím“, hrozil nový zákon dokonce trestem smrti. Ačkoli již v červnu Peyronnet návrh zákona stáhl¹⁴⁷, po smrti Ludvíka XVIII. obnovil požadavek „svatokrádežného článku“ Karel X., král Francie, který se opět stal „nejstarším synem církve“, který svým pomazáním (*sacre*) dostává moc přímo od Boha. Tento zákon – který se dosud nedočkal hlubší historické analýzy¹⁴⁸ – si zaslouží zvláštní pozornost¹⁴⁹.

V prvním oddíle nově navrhovaného projektu oddělil ministr spravedlnosti Peyronnet tři kategorie re-kriminovaného činu: 1. prostou, skutečnou *svatokrádež* ve smyslu *profanace* (*sacrilège simple*), 2. *krádež posvátných předmětů* a 3. prosté delikty spáchané v kostelích. Samotnou *svatokrádež* chápal jako „profanaci posvátných předmětů“, které „ukrývají Boha“ a *profanaci* pak definoval jako „*páchání násilností a urážek na posvátných nádobách či na posvěcených hostiích, a to dobrovolně a s nenávistí*“. Svatokrádežníka definoval jako člověka, který „bude mít skutečnou vůli *profanovat posvátné věci* a bude mít *jistotu o jejich posvěcení*“.

Co udivuje od samého začátku, je, že tento zákon – i jeho autor – jako by od samého začátku počítal s neaplikací – ba dokonce s *neaplikovatelností*. Sám Peyronnet prohlásil (jakoby s omluvou), že na rozdíl od prostých kostelních krádeží, „*příklady skutečné svatokrádeže jsou velmi vzácné, zdálo se nám tudíž, že je možné zavést hrdelní trest (supplice) za zločin, který je*

¹⁴⁶ Guichen, V. de: *La France morale et religieuse à la fin de la Restauration*, t. II, str. 19 a násl.

¹⁴⁷ Přesto, že byl odlisován horní směrovnou (136 blásů proti 11), dočkal se silných útoků zejména ze strany náboženských (katolických) organizací, které odsuzovaly „rovnostářský“ přístup k ochraně různých kultů; ostatně, problém představovala už otázka, jak vůbec tento nově kriminalizovaný (nebo spíš re-kriminalizovaný?) zločin vůbec nazývat. Legislativní „diskurz“ opatrně užívá termínů „krádeže“ a „profanace“ spáchané na „posvátných (či spíše „kultu zasvěcených“ místech“ – ne každý se přímo odvážil vyslovit výraz, který se tolik přičil: „*svatokrádež*“.

¹⁴⁸ Vyjma disertační doktorské práce Jacques-Henri Lespagnona: *La loi du sacrilège*, Paris 1935.

¹⁴⁹ Již v dubnu roku 1824 předložil Peyronnet, ministr spravedlnosti (*garde des sceaux*), sněmovně pairů projekt zákona. Nikoli ovšem o *svatokrádeži*, nýbrž o „*postihu činů, které se páší v kostelích a jiných stavbách určených kultům legálně existujícím v království*“. Ministr Portalis pak ve své zprávě – jménem legislativní komise – prohlásil na jedné straně náboženství za základní mezilidské pouto, jehož hodnoty je nezbytné chránit přísnými zákony, na straně druhé se ovšem dovolával „*kriminální aritmetiky*“ – *proporcionalitě mezi zločinem a trestem* – v duchu Montesquieua a Beccarii, *Archives parlementaires de 1787 à 1860, recueil complet...*, dir. De M. J. Mavidal et de M. E. Laurent, 2ème série, Paris 1879, díl 40, str. 100.

nám již cizí, a nabídnout garance společnosti proti nebezpečí, jemuž již není vystavena.“¹⁵⁰ Tento dobře míněný kompromis mezi královskou snahou o velmi radikální opětovné přihlášení se ke křesťanským hodnotám (a v podstatě i k hodnotám předrevolučního režimu) a mezi principy osvícenské a revoluční justice byl ovšem přijat s odporem umírněných katolíků i radikálů. Řada konzervativních katolických ultraroyalistů¹⁵¹ sice nešetřila slovy chvály a přivítala tento návrat k morálním a náboženským normám ve formě „zákonné povinnosti“, v níž viděla záruku společenského pořádku; ve sněmovně pairů a posléze i ve sněmovně poslanecké vypukla ovšem bouřlivá diskuse (i mimoparlamentní), jíž se zúčastnila celá řada významných osobností, jejichž „diskusní příspěvky“ byly vzájemně publikovány.

Hlavním terčem kritiky se stal I. článek zákona definující samotnou „svatokrádež“. Dokonce i exponenti katolické strany měli závažné výhrady – v první řadě kritizovali egalizaci ochrany všech legálně uznaných kultů před svatokrádeží¹⁵²; někteří však byli přesvědčeni – například spisovatel Chateaubriand – že takový „zločin“ rozhodně neuvádí společnost do stavu „bezprostředního ohrožení“ (čímž připomínal beccariánské kritérium „míry veřejné škodlivosti“). Barbarství, anachronismus a reakční povaha, zavádění inkvizičních praktik, neužitečnost – to byly hlavní výhrady, které přšely z druhého, liberálního křídla obou sněmoven¹⁵³. Důležitá byla argumentace právní napadnutelností zákona, který nabízí společnosti garance proti nebezpečí, kterému není vystavena.¹⁵⁴ Proti této „iluzi“ vehementně vystoupil Royer-Collard: Ač sám katolík, odmítl takové zobecnění „ochrany“, která chrání pouze katolický kult a „trestá hříchy“: „Kde je tady protispole-

¹⁵⁰ AP t. 42, pp. 640–643.

¹⁵¹ Např. vikomte de Bonald či hr. Breteuil (zpravodaj komise), vévoda Pontécoulant, markýz Villefranche aj.

¹⁵² V tomto smyslu hovořil kardinál-arcibiskup ze Sens či arcibiskup pařížský, který přímo požadoval zrušení dispozic ve prospěch ochrany jiných než katolického kultu; katolický myslitel Lammemais se do diskuse zapojil tvrzením, že celý zákon je „ateistický“. „Co může být posvátného ve falešném kultu, který Bůh zavrhne? ... Jaká dojemná rovnost, která klade pod ochranu víru křesťana, který miluje Ježíše Krista a víru Žida, který se rouhá?“, viz Féliclité Robert de Launemais: *Du Projet de loi sur le sacrilège présenté à la Chambre des Pairs...* 1825, pp. 17–19, BN 8-LB49-129.

¹⁵³ Proti hrozbě trestu smrti zaútočily ve sněmovně pairů humanistické výpady hrabata Bastarda (Bastard d'Estaing; *Opinion de M. le comte Bastard sur le projet de loi relatif au sacrilège*, 11. 2. 1825 a *Développements d'un amendement proposé par M. De Bastard sur le titre premier du projet de loi relatif au sacrilège*; 16. 2. 1825) a Lally-Tolendala; jehož otec zaplatil v roce 1766 životem justiční omyl.

¹⁵⁴ Například u hraběte Molé, který takový zákon označil jednoduše za „neužitečný“, *Opinion de M. le comte Molé sur le projet de loi relatif au sacrilège*; *Session de 1825, Séance du jeudi 10 février 1825*.

čenský čin?“, tázal se.¹⁵⁵ Jako problematická se jevila i skutečnost, že článek č. I., který do legálního systému zavedl *dogma reálné přítomnosti Kristovy*, takto v podstatě chránil a nadřazoval výhradně kult katolický.¹⁵⁶ Takový zákon je v rozporu se svobodou vyznání a svědomí: copak se může zločinem svatokrádeže provinit nekatolík, který znesvětil posvěcené hostie, když toto mystérium reálné přítomnosti Kristovy neuznává? Tuto výhradu, která zazněla v prvé řadě z úst protestanta – významného politika, básníka, „filosofa“ Benjamina Constanta¹⁵⁷ – ostatně podpořili i katolíci.¹⁵⁸ A dále, ptali se, jak se může o vině svatokrádežníka vyjádřit nekatolík, který bude losem zvolen za člena soudní poroty?¹⁵⁹

Pobouření vzbudila rovněž formulace, podle níž je podstatou skutečné svatokrádeže „nenávist a pohrdání“. Odpor proti vůli i nemožnosti státu pronikat do svědomí se objevil u několika liberálů; hrabě Molé se přímo dovolával Montesquieua, když zdůrazňoval, že zákony jsou výrazem vztahů mezi lidmi, nikoli mezi člověkem a Stvořitelem – nešťastný první odstavec, který definoval pomyslnou svatokrádež jako „urážku člověka vůči Bohu“ umožnil, aby „hřích vstoupil do domény zákonů“!¹⁶⁰ Nejradikálnější polemiku a skutečně militantní tón zvolil Lanjuinais: bývalý girondin, tudíž liberál a antiklerikál, vyzdvihl nezbytnost důsledného oddělení lidské a Boží legislativy a již v návratu slova „svatokrádežník“ viděl symbolickou hrozbu návratu „barbarských časů“ starého režimu: takový zákon nesmí disponovat žádnou legitimitou v očích občanské společnosti. Lanjuinais zamítl i návrh některých svých kolegů požadujících, aby podobné ochranné opatření bylo zavedeno i vůči dalším náboženstvím respektovaným ve Francii – protestantismu a judaismu. Razantně prohlásil, že jde o opatření zcela zbytečné, neboť Židé ani reformovaní nedisponují žádnými „nádobami, ... hadry ani pantoflemi, o nichž by byli přesvědčeni, že jsou svatější než jiné předměty“.¹⁶¹

¹⁵⁵ *Opinion de M. Royer-Collard, Sur le projet de loi relatif au sacrilège*, poslanecká sněmovna, 1825.

¹⁵⁶ Vévoda de Broglie, sněmovna pairů; *Opinion de M. Royer-Collard, Sur le projet de loi relatif au sacrilège*, poslanecká sněmovna, 1825.

¹⁵⁷ Constant viděl v zákoně (který všechny občany podřizuje „praesumpci katolicismu“) přímo porušení Charty (jejímž spoluautorem sám byl), viz *Chambre des députés. Opinion de M. Benjamin Constant sur la loi relative au sacrilège*, Séance du 7 avril 1825.

¹⁵⁸ *Opinion de M. Bon Chabaud-Latour, ... contre le projet de la loi sur le sacrilège*, 13. avril 1825.

¹⁵⁹ Např. *Opinion de M. Royer-Collard, ... sur le projet de loi relatif au sacrilège*, Séance du mardi 12 avril 1825, Poslanecká sněmovna.

¹⁶⁰ Molé: p. 7.

¹⁶¹ Lanjuinais: *Contre le rétablissement des péchés de sacrilège dans le Code criminel*, Paris, Vaugirard 1825, pp. 20–21; zákon označil pohrdavě a bez obalu za „zákon o postihu bohovrahů“.

Přes živý odpor výrazných osobností byl tento neaplikovatelný zákon přijat¹⁶² a promulgován 20. dubna 1825¹⁶³ a teprve nový režim červencové monarchie tento nešťastný, neaplikovatelný (a nikdy neaplikovaný) článek zrušil¹⁶⁴. Spor o „bohovražděný článek“ obnovil nedořešenou osvícenskou diskusi o konceptu zločinu, který je oddělen od hříchu. Francouzský „zákon o svatokrádeži“ nejlépe ilustroval snahu restauračních monarchií o zdůraznění kontinuity s předrevolučním režimem, o zachování „tradičních“ hodnot, o prosazení vlastní legitimacy za opory „ultras“ za pomoci litery inkriminujícího zákona, který většinou zůstával na papíře. Rekriminalizace de iure ovšem – jak se zdá – nijak výrazně neposílila represi náboženských delikventů; praktická neaplikovatelnost – a neaplikace – svatokrádežného článku de facto utvrdila naopak trend k dekriminalizaci – a sekularizaci.

Závěr

Jakákoli forma „tabu“ je nemyslitelná bez interdiktů; stejně tak „posvátno“ je spoludefinováno i vědomím „porušení“, *sacri-legia*: Existence rouhačů a svatokrádežníků je neodmyslitelně spjata s existencí, nebo spíše s *uvědomováním* si posvátna; vyprázdnění pojmu „posvátno“ vedlo nutně i k vyprázdnění obsahů spojených s pojmy „rouhač“ a „svatokrádežník“.

Osvícenské diskurzivní praktiky postavily „náboženskou delikvenci“ do zcela nového úhlu pohledu; Kriminalizace deliktů proti náboženství je chápána nikoli již jako projev *ochrany posvátného* či úcty vůči *tabu*, ale jako projev respektu k občanským právům a svobodám – včetně svobody vyznání či alespoň tolerance státem uznaných kultů. Obecná tendence postihovat svatokrádež jakou pouhou – byť těžší – formu loupeže (neboť spáchané na „kvalifikovaném“ místě) pravděpodobně odráží i osvícenskou tendenci o interiorizaci a spiritualizaci víry a náboženství – tendenci, která se projevovala stále narůstající nedůvěrou vůči snahám propojovat duchovní entity s objekty poznatelnými smysly – tato interiorizace křesťanské morálky je původem myšlenka protestantská, jak poznamenává Troeltsch¹⁶⁵.

¹⁶²Ve sněmovně pairů rozhodlo 127 hlasů ze 219 (ze 223 hlasujících, neboť čtyři z nich anulovali své hlasovací lístky), ve sněmovně poslanecké měl zákon oporu silnější – 210 hlasů proti 95.

¹⁶³AP, t. 43, p. 269.

¹⁶⁴Čl. 7 Charty z 11.8.1830 připravil katolicismus o charakter „státního náboženství“; přesně o dva měsíce později, 11. října 1830, byl „zákon o svatokrádeži“ zrušen: proti zrušení byly pouze 2 hlasy ve sněmovně pairů (proti 83), Lespagnon, J.-H. : op. cit., p. 87.

¹⁶⁵Troeltsch, E.: *Z dějin evropského ducha*; Praha 1934, p.170.

Domnívám se, že trestní zákoníky promulgované v 80. letech ve Francii a v habsburských (dědičných i italských) dominiích představují „paradigmatickou změnu“, radikální proměnu modelů, která se projevila mj. v proměně hierarchie inkriminačních systémů a v kompletní „desakralizaci“ náboženských deliktů, jejichž inkriminace je napříště založena na racionalitě sociální, občanské. Lze je snad považovat za symbolické rozhraní mezi právem „sakrálním“ a právem „občanským“, mezi teokratickou společností z Boží milosti a společností „občanskou“. Pokud ještě ochrana náboženských hodnot v nových trestních kodexech z přelomu 18. a setrvává, jde o zločin proti „náboženství“, proti „kultu“, proti „náboženskému cítění“, tedy proti hodnotám a zájmům v první řadě sociálním, lidským. Eliminace pojmu „urážka Božího majestátu“ svědčí o proměně pojmového aparátu, o sekularizaci jazyka, odrážející i výrazný posun sémantický – otázka ochrany náboženských hodnot je tak přesunuta do jiné, oěbřanské sféry. Z deliktu *duchovního* se stává delikt *společenský*: Dělicí čára mezi zločinem a hříchem se dále vyjasňuje. Jestliže francouzský restaurační zákon o svatokrádeži odrážel vůli opět vymezit a chránit posvátný čas a prostor, pak porevoluční (a obecně post-osvícenské) zákony vycházely obecně z jiné racionality než z té, která ovládala legislativu „heteroreferenční“ společnosti. Jejich cílem bylo především zachování ztracené legitimacy, udržení občanského pořádku, včetně respektu vůči uznávanému (případně státnímu) kultu: nikoli už „pomsta uraženého božství“ či „napravení“ profanovaného posvátna a znásilněného tabu. K instrumentalizaci náboženských inkriminací docházelo především z politických důvodů; jinak se zdá, že tato rekriminalizace představovala spíše zbraň „diskurzivní“ než praktickou, soudní.¹⁶⁶

Na příkladě náboženských deliktů jsme tak mohli sledovat proces vyprazdňování obsahů příznačných pro heteroreferenční společnost typu Ancien régime – především samotné pojetí „posvátna“, které představovalo entitu neporušitelnou, nedotknutelnou a nediskutabilní *per definitionem*. Sekularizace přinesla nový vztah mezi individuum a Boha, ale i mezi lidmi samotnými. Opuštění preferenčního odkazování na Desatero mělo za následek rozklad tradiční klasifikace, hierarchizece, ale i tradiční formy usouvztažňování náboženských, ale i jiných deliktů.

¹⁶⁶ Problematice rouhačství, svatokrádeže a jejich dekriminalizace se zabývala autorka ve své diplomové práci (Diplôme d'Etudes Approfondies) „*Le blasphème, le sacrilège et le suicide : la déculpabilisation au temps du «désenchantement du monde»*“; Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales v Paříži, 1998, rkp., a ve své doktorské disertaci „*Décide, suicide, infanticide. Pêché, crime, folie: Transformation de l'idée du crime et la décriminalisation à l'époque des Lumières*“, Paříž 2002.

Oslabování represe, postupná depenalizace i pozdější legální dekriminlizace jsou jedním z výrazných projevů transformace posvátného práva v právo občanské¹⁶⁷, projevem desakralizace, weberíánské „sekularizace a racionalizace“ (nebo přesněji přechodu k *jinému* typu racionality) na cestě ke společnosti „moderní“ (industriální, sekulární, občansko-rovnostářské), která se postupně vymaňovala z antropomorfních představ mstícího Boha a smířila se s ideou Boha skrytého, Boha nečinného (*Deus absconditus*).

The profanation of the sacred and the “Entzauberung der Welt”.

Blasphemy and sacrilege between the “magic world” of the traditional Europe and the treshold of the civil society

Daniela Tinková

The paper deals with the question of decriminalization of of blasphemy and sacrilege in 18th century France, Habsbourg monarchy (mainly Bohemia and Tuscany) as principal forms of violation of sacred. The decriminalization of blasphemy and sacrilege reveals the transforming attitudes of European society face to sacred material and immaterial values. I have studied this decriminalization process at several levels of materials (considered as several levels of social reality): mainly legislation, public opinion and court records. Firstly, I studied the strategies of disciplination and reinforcing extra-repressive disciplination and “horror of profanation” in the Early-Modern Europe (the myths of “punished profanators”, the “expiatory ceremonies” organized at the desacrated place “polluted” by the sacrilege). Secondly, I tried to compare the “concept” of blasphemator and sacrilege created by criminal courts in three studied regions (Ile de France, Tuscany, Bohemia) and their possibilities to escape the capital punishment. Thirdly, I tried to compare the ways of decriminalization of these religious crimes in the reform penal codes of the turn of 18th and 19th centuries. Since that time, the “religious crimes” were considered essentially as “social crimes” that can cause a harm to “society” (public order, religious society or culte), no more to a transcendental being itself.

¹⁶⁷Tschanne, O. : *Les théories de la sécularisation*, Ženeva 1992.