

t e o l o g i e k é

T E X T Y 13

T T

t e o l o g i e o s v o b o z e n í

- 1 Jak k tomu došlo /H.Camara, Cl. a L.Boff/
- 2 EDITORIAL - Bůh osvoboditel
- 3 Teologie osvobození. Přehled vývoje /J.Mitterhütter/
- 8 Rehabilitace teologie osvobození? /R.Marlé/
- 13 Teologie osvobození viděná z Čech /J.Zvěřina/
- 16 Jezuitské redukce v Paraguayi /M.Clévenot/

Diskuse o Husovi

- 19 6. hlas
- 20 7. hlas /Kalypton/

DOKUMENT

- 24 Dominum et vivificantem, 39
- 25 Trpící Bůh? /J.Z./

FÓRUM

- 27 Nemohu mlčet /Hilarion/
- 29 Církev žehrající /red./

PANORÁMA

- 30 Co platí v církvi? /prot./

LEXIKON

- 32 Inkvizice /Fr.P.Sonntag/
- 33 Sociální učení církve /ši/

RECENZE

- 37 Spěváček, Václav IV. /Eremita/
- 38 Šindelář, Hon na čarodějnice /K.Bor/

PORTRÉT

- 45 Bartolomé de las Casas /M.Sievernich/
- Hřích egoismu /Jan Pavel II./

Když se díváme na náš kontinent, kde následkem nespravedlností žijí více než dvě třetiny lidí v podlidských podmínkách, a když vidíme, že se stejná situace opakuje ve světovém měřítku, jak by nám nenapadla myšlenka, že musíme spolupracovat na osvobození těchto lidí? Právě tak jako Otec, Stvořitel, nás chce mít za spolustvořitele, tak nás chce mít Syn, Vykupitel, za spoluvykupitele. Je tedy na nás, abychom pokračovali v osvobození započatém Synem: osvobození od hříchu a jeho následků, osvobození od egoismu a jeho následků. To je pro nás teologie osvobození ...

Dom Helder Camara /1978/

Velká inspirace, která zvláštním způsobem charakterizuje teologii osvobození, je snaha přiměřeně věci spojovat /společenské/ osvobození a praxi s vírou. Teologii osvobození jde o postavení mostu mezi tajemstvím Boha a dějinami lidí. Základní otázka pro teologii osvobození zní: Čím je Bůh pro světadíl chudých, jakým je Latinská Amerika? Jak se Bůh zjevuje utlačovaným? Co znamená být křesťanem ve světě hladovějících?

Clodovis Boff /1985/

Nová angažovanost pro utlačované a s nimi postavila křesťanské víře celou řadu otázek: Je křesťanská víra motor nebo brzda v procesu hospodářského, společenského, politického a pedagogického osvobození lidu? Jaký teologický obsah je objektivně v procesu osvobození? Nemá osvobození vlastně nic společného s Božím královstvím?

Tak vznikla v angažovaných křesťanských skupinách pravá mystika setkání s Pánem v chudých, kteří jsou teď viděni nejen jako jedinci, ale jako úhrn společenské třídy vykořisťovaných. Přitom teologie osvobození vychází - jako vůbec každá pravá teologie, ať Augustina nebo Tomáše Akvinského, Suarezze nebo třeba Karla Rahnera - z mystické zkušenosti, tj. ze silného a překvapivého setkání s Pánem.

Leonardo Boff /1982/

TEOLOGIE OSVOBOZENÍ

Přehled vývoje

Jakob Mitterhöfer

Teologie osvobození přichází z mladých církví třetího světa, existuje však i jinde. Uvedme "černou teologii" osvobození z amerického okruhu "Black Power" nebo z černé části jižní Afriky v boji proti apartheidu. Rovněž Černá Afrika se může vykázat teologií se sociálně politickou notou /Jean-Marc Ela, Výkřik afrického člověka, 1980/. Srovnatelné teologie lze uvést i v Asii: teologie venkovenů na Filipínách, teologie lidu v Jižní Koreji /Autor: Minjung/ a "Third-Eye Theology" od Choan-Senga Songa /New York, 1979/ z čínsko-vietnamského prostoru. Nelze opomenout ani existenci feministické teologie osvobození.

Pozornost světové veřejnosti nepochybně patří latinskoamerické teologii osvobození, která byla podnícena na plenárním zasedání latinskoamerických biskupských konferencí /CELAM/ v roce 1968 v Medellinu /Kolumbie/. V návaznosti na tento synod se objevila první systematická díla /1/. Od té doby už vyšel nepřehledný počet knih a článků, z nichž je v Evropě známa jen nepatrná část.

Podle jména by bylo možno teologii osvobození počítat mezi genitivní teologie 60. let, jako je třeba teologie pozemských skutečností, naděje, smrti Boha, revoluce, politiky, práce ... Teologie osvobození však do tohoto druhu teologie nezapadá. I když latinskoameričtí teologové studovali většinou v Evropě a byli vyškoleni evropskou teologií, evropské a severoamerické teologie relativizují. Jsou si vědomi přesunu těžiště církve do třetího světa, zdůrazňují svou zvláštnost a kritičtější i vyzývavější kladením otázek se obracejí na církve a teologie bohatých zemí: vývoj chudých zemí staví radikálně jeho teologickou a morální otázku. Jako místo své teologie vidí sociálně kulturní kontext, v němž žijí.

Počátek teologie osvobození

Vedle již uvedených proudů evropské teologie vycházejí rozhodující impulsy od koncilu. Jsou to především Lumen gentium /církev jako Boží lid/, Dei verbum /obnovení exegeze/, Gaudium et spes /otevření církve vůči světu/ a Dignitatis humanae /náboženská svoboda/, které dávají v Latinské Americe podnět k svebytně novému teologickému hledisku osvobození. CELAM se pod vedením biskupů H. Camary /Brazílie/ a M. Larraina /Chile/ chápe podnětů koncilu. Latinskoameričtí teologové následují příkladu hierarchie a při různých setkáních /Petropolis, Havana, Bogota, Cuernavaca/ konfrontují koncilní výpovědi, vyjádřené slovníkem "historické" teologie, se strašlivou skutečností svého subkontinentu. K těmto teologům patří J.L. Segundo SJ /Uruguay/, G. Gutiérrez /Peru/ a L. Cera /Argentina/.

Čím dál zřetelněji krystalizuje teologie, která přistupuje k problémům Latinské Ameriky kritičtěji a angažovaněji než novoscholastika. V těchto prvních tápavých pokusech nacházejí teologové odpověď přiměřenou tomu, co jim tak leží na srdci, a to v sociologické analýze závislosti a zaostalosti, která latinskoamerickou skutečnost vysvětluje z vládnoucích třídních protikladů, přitom však v opozici ke kapitalistickému i k marxistickému systému. Pod dojmem kubánské revoluce sahají osobnosti jako E. Dussel /Mexiko/, S. Galilea /Argentina/ a G. Arroyo /Chile/ k aspektům marxistické analýzy. Encyklika Populorum progressio /Pavel VI., 1967/ je pozorně

přijata, pociťuje se však jako nedostačující. Stále otevřenějším se stává způsob řeči o osvobození ze zaostalosti - "kolektivního hříchu" Latinské Ameriky.

Pastorační iniciativa

Nové vědomí však není výtvořem sociologů a ekonomických teoretiků; vyrostlo spíše z pastorační iniciativy 60. let, jíž církev v Latinské Americe čelí duchovně náboženské bídě chudého lidu. Cílem je, aby se ve společné modlitbě, poučování a poznávání, v jednání a bojovém usilování mohlo autentičtěji žít a hlásat evangelium Ježíše Krista. V Medellinu dozrají podněty koncilu a pastorační latinskoamerické církve k prvnímu závěru. Tato nálada k emancipaci zachvacuje nejširší kruhy církve. Jako příklad uveďme shromáždění provinciálů jezuitského řádu už v květnu 1968 v Rio de Janeiro za účasti P. Pedra Arrupeho; závěrečný dokument "Znamení obnovy" obžalovává strukturální nespravedlnost a v duchu evangelia hovoří o přednostní opci pro osvobození ze všech forem otroctví.

V tomto klimatu vznesl měsíc před Medellinem G. Gutiérrez požadavek "teologie osvobození". Medellin /28.8.-7.9.1968/ shrnul hlavní směrnice pastorační činnosti v Latinské Americe takto: nalezení nové identity, ústup zdůrazňovaně hierarchické struktury ve prospěch služby, obnova kněžství a náboženského života, podpora pro církev lidu prostřednictvím základních opcí, osvobozená pedagogika P. Freireho, politická angažovanost křesťanů a konečně počátky "teologie zajetí" /exodus z Egypta - p.r./. Těchto podnětů z Medellinu se chopili teologové /shromáždění v Cartigny, Švýcarsko; v Bogotě; v Buenos Aires; v Oruro, Bolívie/ a dali jim všeobecné označení "teologie osvobození".

Rozšíření teologie osvobození

V obou Amerikách se stala tato nová teologie rychle známou. V Evropě, s výjimkou zainteresovaných kruhů, se nesetkala se zvláštní pozorností. Teprve v roce 1972, díky kongresu "Křesťanská víra a sociální změny v Latinské Americe", uspořádanému v Escorialu u Madridu, se stala teologie osvobození známější i v Evropě. Příznačné je pro ni to, že se kongresu zúčastnili vedle teologů také sociologové a ekonomové. Ale právě toto směřování teologie a humanitních věd, jež vyžaduje nový způsob vyjadřování, vyvolalo v Evropě nespokojenost /2/.

Univerzální církev se dotkla tématu teologie osvobození na biskupském synodu roku 1974, jenž jednal o "evangelizaci současného světa". Přítomnost mladých církví byla patrná nejen početně, nýbrž i odlišným pojetím evangelizace v prvním, druhém a třetím světě. Synod se nedokázal sjednotit na společném textu, proto Pavel VI. předložil 8. srpna 1975 výsledný dokument "Evangelii nuntiandi". Některé poznámky /25-39/ se zabývají teologií osvobození kriticky.

Od roku 1974 se zabývá teologií osvobození mezinárodní teologická komise, zřízená Pavlem VI. po koncilu. V srpnu 1977 uveřejnila závěrečný dokument /3/. Neodsoudila teologii osvobození; přála si, aby se její dokument chápal jako "příspěvek k rozhovoru".

V Latinské Americe vystoupila roku 1975 už druhá generace teologů osvobození. Setkání v Mexiku se zúčastnilo 11 biskupů, 50 teologů a 700 spolupracovníků z pastorační. Filozofická, pedagogická a teologická zpřesnění poskytli především J. Ellacuria SJ /Salvador/, L. Boff OFM /Brazílie/, L. Del Valle SJ /Mexiko/, J. Sobrino SJ /Salvador/; R. Vidales /Mexiko/ vidí v proletariátu "teologické místo", J. Loza OP /Mexiko/ se zabývá "novým čtením" /relectura - míní se tím nový způsob čtení Písma ze situace čtenáře/.

Na interkontinentálním shromáždění teologů třetího světa v roce 1977 v Dáresalámu věnovali teologii osvobození velkou pozornost teologové Afriky a Asie.

Pokračování medellinu se konalo 1979 v Pueble /Mexiko/; z něho byli teologové osvobození vyloučeni. Přesto byl tento synod mimořádně přínosný: biskupové provedli realistický rozbor situace Latinské Ameriky, zdůraznili odvážnou evangelijní angažovanost, hájili lidská práva a vyslovili se pro "opci ve prospěch chudých" /č. 1134/ ještě zřetelněji a jasněji než v medellinu. Po Pueble se cítil generální představený Tovaryšstva Ježíšova nucen říci objasňující slovo ke /sporné/ marxistické analýze /4/. P. Arrupe: 1. Zdůraznil prioritu osvobození od útlaku jako ryze křesťanskou naléhavou potřebu; 2. odmítl "liberální" sociální analýzy a jejich materialistické hledisko, protože jsou neslučitelné s křesťanskou vírou; 3. povzbudil k dialogu a příležitostné spolupráci /také/ s marxisty, přičemž se má dbát na zachování kněžské a náboženské identity; 4. odmítl jakoukoli manipulaci na základě marxistického rozboru, protože by tím byla znehodnocena angažovanost pro spravedlnost.

Požadavky teologie osvobození

G. Gutiérrez ve svém díle "Teologie osvobození" zásadně modifikuje evropský pojem teologie a pojem osvobození. Teologie pro něho není jen vědecká reflexe, nýbrž současně praxe osvobození utlačенého lidu. Zpočátku nekritické čtení bible se u Gutiérrezze v teologii osvobození stává kritickým, točí se převážně kolem konkrétní situace Latinské Ameriky, kterou poznává jako mysterium iniquitatis. Odtud jeho teologie získává celkově prorocký tón /obžaloba/, který zasahuje až do politické oblasti /kritická funkce ve společnosti/. To všechno reflektuje jako "osvobození" ve třech dimenzích, jež se vzájemně pronikají: 1. formování společnosti s lidskými podmínkami pro všechny její členy; 2. osvobození jako plné rozvinutí jednotlivého člověka až do společenské oblasti; 3. osvobození od hříchu jako rozkladné síly v člověku s cílem žít v lásce, vzájemné úctě a společenství.

Z tohoto uzlového bodu se dají vysvětlit všechny aspekty teologie. Bůh stojí na straně "bližního", neboť zde zjevuje svou ekonomii spásy. Evangelizace není především naukový proces, nýbrž pronikání časného života, které se vyznačuje obžalobou, kritickým hlásáním a tvořivostí. Křesťanská naděje se projevuje jako síla řešit i vnitrosvětské problémy. Opce pro víru musí být současně opcí pro spravedlnost /sociální rozměr víry/. Přiměřeně tomu se orientuje christologie na vzor Krista viděného "zdola" /vtělení/ a méně "shora" /Kristovo božství/. Rozbor latinskoamerické skutečnosti se uskutečňuje s pomocí společenských věd, zvláště teorie závislosti, a o něco méně s pomocí některých rozborů historického materialismu.

Různé teologie osvobození

Teologie osvobození není vůbec jednotná. Je vhodné mluvit o teologiích v množném čísle nebo o směrech /5/. Teologie osvobození může být pojata: 1. duchovně a pastoračně: touto směru jde o angažovanou pastorační ze základní opce pro evangelium a z mystické zkušenosti z ducha evangelia /E. Pironio, L. Lorscheider, P.E. Arns, H. Camera, L. Proano, J.L. Segundo, J.B. Libano a mnoho dalších biskupů i teologů a většina z 500 000 základních společenství/; 2. metodologicky: usiluje o systematizaci, s kterou se teprve začalo /a kterou už někteří opět zamítli/. Významná je snaha provozovat teologii interdisciplinárně /I. Ellacuria, J.L. Scannone, L. a Cl. Boff/; 3. sociologicky: převládá sociologický rozbor jako nepř-

hlédnutelná pomoc pro teologickou reflexi /F. Hinkelammert, H. Assmah/; 4. historicky: Reinpretace dějin Latinské Ameriky v terminologii kapitalismu - socialismu, přičemž se na třídní boj a jiné prvky marxistické analýzy hledí jako na užitečné /E. Dussel, P. Richard/; 5. politicky: Radikalizace politicky inspirované praxe, která platí nejen pro laiky, nýbrž i pro kněze a řeholníky /G. Arroyo a "Křesťané pro socialismus"/; 6. lidově ekleziologicky: tento směr, vycházející z modelu základní obce /společenství/, uvažuje o církvi jako Božím lidu. Základní církev se stává křesťanským hnutím /"církví lidu"/, do něhož by ráda integrovala latinskoamerickou lidovou religiozitu, rasy /černochoy, Indiány .../, kultury atd. /J.L. Caravias, L. Boff, S. Galilea/; 7. christologicky: charakterizuje ji pozornost věnovaná studiu Ježíše Krista jako osvoboditele /J. Sobrino, L. Boff/; 8. pedagogicky: Osvobozující pedagogika /P. Freire, I. Illich/; 9. sebekriticky: tento směr přejímá určité hlavní rysy teologie osvobození, ale uvádí také rezervy a výhrady /B. Kloppenburg, J. Comblin, R. Pobleta/.

Oblouk se klene od zapálených stoupců až po právě tak rozhodné odpůrce. Jednota je /od Latinské Ameriky až po Řím/ v opci pro chudé. Nejednotní jsou teologové v použití metody a konkrétních cest, jež vedou k osvobození. Teologové osvobození v přísném smyslu se brání zařazovat pod pojem "teologie osvobození" či "osvobozující teologie" jakýkoli směr bez výběru, protože se tím zřecduje její vlastní smysl. Je třeba dodat, že církev je uvnitř rozštěpena a zvnějšku krvavě pronásledována /6/.

Teologie a společenské vědy

K punctum dolens teologie osvobození, ke vztahu vůči společenským vědám, se opakovaně vyjadřoval G. Gutiérrez /7/. Shrňme nejdůležitější body, protože je v nich patrné to nové v teologii osvobození:

1. Jako každá teologie uvažuje teologie osvobození o Božím slovu. Místem teologie je však obec, která Boží slovo čte a na podkladě vlastní existence medituje. Obec je tímto způsobem formována téměř mystickou spiritualitou.

2. Subjektem této nové spirituality je obec, tj. chudí, kteří v Latinské Americe /během posledních 25 let/ vproudili do církve jako příval.

3. Nová na této spiritualitě je zkušenost praxe účinné bliženské lásky a solidarity chudých mezi sebou. Křesťanský život /praxe obce/ je proto první akt a teologie /reflexe o něm odbornými teology/ akt druhý.

4. Chce-li církev skutečně pochopit chudobu, musí se opírat o přesná zjištění; ta poskytují společenské vědy. Tak se postupovalo v Medellinu a Pueble; stejně tak postupuje teologie osvobození s pomocí analýzy. Společenské vědy se samozřejmě nesmějí přejímat slepě a nekriticky, tím spíše, že v nich samých je stálý pohyb. Ještě kritičtější se má teologie osvobození chovat vůči aktuálním osvobozovacím hnutím, počínaje děním ve Vietnamu a konče Prahou a Nikaraguou. Ve společenských vědách se mohou občas objevit i marxistické prvky. Prostřednictvím dependenciální teorie /teorie závislosti/, která se všeobecně schvaluje, je kritizován marxistický systém stejně jako kapitalistický. Sociologové /jako F.H. Cardoso nebo A. Cueva/ zamítají lineární schéma marxistické nauky o společnosti stejně jako kapitalistické teorie vývoje. Oba modely jsou pro Latinskou Ameriku nepoužitelné, protože vlastní příčiny masové bídy spíše zastírají než odhalují. Z těchto důvodů vidí teologie osvobození společně

s Medellinem, který se rovněž odvolává na teorii závislosti, ve společenských vědách jen prostředek, jak sociální skutečnost věcněji zachytit, a nic víc.

5. Pokud se týče marxistických prvků, které se mohou ve společenských vědách vyskytnout, platí /zde se Gutiérrez odvolává na dopis P. Arrupeho/ toto: a/ ateistické ideologie je třeba zásadně odmítnout, b/ teologie osvobození se vymezuje proti Marxovi, neboť jí jde o teologické otázky, c/ pro teologii osvobození je směrodatné poselství evangelia, které otvírá lidské dějiny budoucímu Božímu příslibu, d/ teologie osvobození vychází z bídy lidu, proto je její působení spojeno s rizikem špatného pochopení, jako by stírala hranice a perspektivy teologické reflexe, e/ charakteristická je pro teologii osvobození její prorocká mluva, nenabízí však žádnou strategii nebo politické alternativy, jak to činí teologie revoluce.

Spór o teologii osvobození

Skutečnost, že v dějinách církve poprvé existuje teologie, která je pro chudé a od nich také vychází, je více než podivuhodná. Evropská křesťanská společnost přece trpí tím, že na epochální události reagovala jen negativně nebo příliš pozdě /osvícenství, přírodní vědy, industrializace, dělnické hnutí .../. Teď stojí chudí před branami církve a v církvi samé. U chudých se rozhoduje o budoucnosti církve.

Církev v Latinské Americe se projevuje jako učitelka pro celý svět v otázce chudých. Hodlá se přece pustit do otázek a problémů společenského řádu, a reflektovat je ve vlastní a specifické teologii. Z tohoto hlediska je nutné vidět spor o teologii osvobození, i když je třeba také přiznat, že taková obnova a změna myšlení je pro církev bohatou na tradice těžká, v částech církve Latinské Ameriky stejně jako v Evropě.

P o z n á m k y

- /1/ G. Gutiérrez, Teologie osvobození, 1971; něm.: Mnichov 1973 /1982^o/; L. Boff, Jesus Cristo Libertador, Petrópolis 1972.
- /2/ Biskupové A.L. Trujillo /Bogota/ a F. Hengsbach /Essen/ založili 1973 studijní kroužek "Církev a osvobození", Viz "Kirche und Befreiung", Aschaffenburg 1975.
- /3/ Poněr mezi lidským dobrem a křesťanskou spásou: HerKorr 1978/1.
- /4/ Mohou křesťané převzít marxistickou analýzu společnosti? List z 8.12.1980 členům SJ: HerKorr 1981, 242-246.
- /5/ M. Alcalá, Théologies de la libération, Paříž 1985, s. 31; R. Fricling /Aspekte von Befreiung, v: P.V. Schmid, Gott schweigt in den Strassen Lateinamerikas, Frankfurt 1983, 186n/, rozlišuje tři hlavní směry: 1. Směr teoretiků závislosti; 2. Sociálně populistický směr; 3. Mnohopříčinný resp. evangeli-zátorský směr.
- /6/ Sie leben im Herzen des Volkes. Lateinamerikanisches Martyrologium. Düsseldorf 1984.
- /7/ Teologie a společenské vědy, čas. Pagina, Lima /Peru/, srpen 1984; franc. překlad v: Théologies 183-208.

Theologisch-praktische Quartalschrift 1985/4 /poněkud zkráceno/

REHABILITACE TEOLOGIE OSVOBOZENÍ

Dvě římské instrukce

René Marlé SJ

Jak je to s teologií osvobození, co o ní nakonec soudí církev? Dříve byla podezřelá, je teď rehabilitovaná?

Instrukce o některých aspektech teologie osvobození

vydaná Kongregací pro nauku víry 6.8.1984

Juan-Luis Segundo zastává ve své Odpovědi kard. Ratzingerovi /1985/ tezi, že se v této římské instrukci projevuje teologie, tj. zvláštní interpretace víry, která je diskutabilní. Orientace teologie osvobození jsou hodnoceny podle míry této ve skutečnosti před-koncilní teologie; útoky zde formulované problematizují celou katolickou teologii vypracovanou v linii Druhého vatikána.

Není naše věc dělat rozhodčí v této diskusi. Vždy je obtížné rozlišovat mezi tím, co vyplývá přímo z víry a co pouze z její interpretace, neboť víra nemůže být dobře předkládána jinak než interpretovaná nějakým jazykem. Je ovšem jisté, že svět, v němž se pohybují teologové osvobození, se zdaleka nekryje s tím, který je vlastní této první instrukci.

Schematické tlumočení

Při formulaci celkového úsudku o tak komplexním souboru, jaký představuje teologie osvobození, použila instrukce poměrně umělé konstrukce svého předmětu. Po návratu z cesty po Latinské Americe prohlásil arcibiskup malinsko-bruselský kard. Dancels: "Tato instrukce předkládá teologii osvobození, která v této podobě neexistuje. Sestavuje do mozaiky různé kritizovatelné prvky různých teologií osvobození. Dobře mapuje problémy v nich položené, ale - odpovídají všechny body této mapy tomu, co žije v Latinské Americe a v jiných zemích světa?" /De Standaard 10.9.1984/.

Ovšem i instrukce zdůrazňuje, že myšlenka teologie osvobození je sama o sobě naprosto přijatelná a že se pod tímto jménem scházejí podniky různě zabarvené a zaměřené. Přesto však své vážné kritiky generalizuje. Nejprve mluví o "jistých", "nejedno", "určitém počtu" - atd., ale potom už bez rozlišení vzpomíná prostě "teologie osvobození". Podobně to, co je na počátku označeno jako "pokušení" nebo "riziko", stává se později prostě "převrácením" víry. Dá se tedy pochopit, že i když instrukce chtěla sloužit "rozlišování", mohla být širokým publikem pochopena jako opravdové odsouzení. Tím spíše, že její výtky nebyly nezávažné.

Velmi všeobecně instrukce prohlašuje, že se v "jistých teologiích" vyskytuje "nová interpretace křesťanství", která "se vážně odchyluje od víry církve, tvoří její praktické popření". "Kořeny" tohoto převrácení jsou dva: "nekritické výpůjčky z marxistické ideologie" a "uchylování se k těmto hermeneutikám poznamenané racionalismem".

Výtka marxistického vybočení

Svůdnost toho, co teologové osvobození nazývají "marxistickou analýzou", spočívá v představě její "vědeckosti" a tedy i účinnosti. Předpoklady vědeckého přístupu nejsou dostatečně reflektovány.

Také se prý zapomíná, že marxismus obsahuje "totalizující koncepci světa", která zachvacuje každý prvek jí integrovaný. Instrukce se zabývá hlavními rysy marxistického myšlení, jehož středem je ateismus a popření lidské osoby, jež dále rozvíjí "stranické" pojetí pravdy a mravního dobra, vytvářených praxí, konkrétně třídním bojem zahrnujícím násilí.

Bylo by třeba zjistit, do jaké míry je takový marxismus usazen v teologiích osvobození. Jako v jiných oblastech, jeho dávky se liší případ od případu. Už jsme se zmínili, že se někteří představitelé teologie osvobození nechali unést za hranice víry. Bylo by však přehmatem předpokládat to o celku, zejména o těch, kteří jsou v popředí, zvláště když příležitostně pocítili potřebu vyjádřit se lépe popř. provést některé úpravy. Ostatně marxismus využívá prvků, které jsou obecným majetkem sociálních věd, a těm instrukce přiznává úlohu v myšlení a vedení akcí. Je tedy nesnadné odvolávat se na sociální vědy, aniž do analýzy proklouznou "drobty" marxismu a aniž se zkoumání provádí s některou z jeho kategorií. Výzva k bdělosti může být na místě, ale neměla by se hned brát jako odsouzení.

Výtka racionalistické exegeze

Druhý zhoubný prvek se domnívá instrukce vidět v "zchylování se k biblické exegezi poznamenané racionalismem". Zde přebírá některé výtky vůči modernistické exegezi z počátku století, zvláště "nekritické rozdělování 'Ježíše historického' a 'Ježíše víry'". Zdá se však, že jeden z hlavních zájmů teologů osvobození je právě opačný: rezolutně integrovat "historického Ježíše" do víry, a to skrze *seguimiento /jít za Ježíšem/*.

V obecnějším měřítku prý "nová interpretace zasahuje celek křesťanského tajemství". Takové formulace činí pochopitelným, že římský zákrok byl čten především jako denunciací omylu ve víře a že vypadal téměř výhradně jako negativní. Této simplifikaci mělo zabránit to, že se /ovšem nedůsledně/ šetřilo generalizacemi a že se předem počítalo s možností zneužití kritik k legitimování násilných a potlačovatelských držitelů moci. Kromě toho instrukce na počátku zdůraznila moze, které si klade, a že má za cíl "pojednat o rozsáhlém tématu křesťanské svobody a osvobození ve celku". A ohlásila "další dokument, který ozřejmí pozitivním způsobem jeho všechna bohatství jak pro nauku, tak pro praxi".

Instrukce o křesťanské svobodě a o osvobození

vydaná Kongregací pro nauku víry 22.3.1986

Slib byl dodržen; když byla po roce a půl vydána nová instrukce. Je v ní připomenuto, že byla předem ohlášena, a zdůrazňuje se "organický vztah mezi oběma dokumenty", které "mají být čteny tak, že se navzájem objasňují".

Duch Druhého vatikána

Profil této instrukce je nicméně značně odlišný oproti předešlé. Nejenže se nepouští do latinskoamerické teologie, kterou ani nejmenuje, ale mnohem zřetelněji se v ní projevuje inspirace Druhým vatikánským koncilem, vyjádřená zvláště v pastorální konstituci *Gaudium et spes* o církvi v dnešním světě. Instrukce začíná analýzou "situace svobody v dnešním světě" a připomíná, že "hledání svobody a touha po osvobození /.../ mají svůj první kořen v křesťanském dědictví".

Konsilu se dá přičíst také apologie svobody, jež tvoří dominantní téma instrukce a jistě představuje dost novou věc v oficiálním

církevním rozhovoru; aspoň moderní lidé neměli běžně pocit, že by je tam nalézali. Instrukce sama připomíná, že se zásahy magisteria zaměřovaly hlavně na "varování proti deviacím, které riskovaly, že obrátí osvoboditelský elán v hořká zklamání". Uznává však rovněž, že docházelo k mylným úsudkům a vážným opominutím, za něž byli odpovědní křesťané během staletí, aniž upřesňuje, na jaké úrovni odpovědnosti byli ti křesťané v církvi. Zato pobízí k hledání hlubokého smyslu svobody "v životě masy věřících, zvláště u malých a chudých". V této poznámce lze rozeznat důraz příbuzný některým textům teologie osvobození.

Instrukce však bez potíží nalézá - kromě památné koncilové Deklarace o náboženské svobodě - početné náměty pro své učení u posledních papežů. Vytvořila tak opravdový malý traktát o svobodě, klasicky postavený. Začíná výkladem o "povolání člověka k svobodě", které brzdí "drama hříchu".

Vnitřní a náboženský rozměr svobody

Myšlenka povolání a hříchu dovoluje připomínku, že místo, kde se rozhoduje o svobodě a jejích cestách, je srdce člověka: v něm se ustavuje vztah s Bohem. Instrukce se k tomuto bodu neustále vrací, když se staví proti přenášení lidské odpovědnosti navenek - na struktury nebo na zdánlivé nutnosti.

Při uvažování o osvobození a křesťanské svobodě, o jejich povaze podle Písma, zdůrazňuje "náboženský a současně politický význam" díla představovaného Exodem, jehož správnou myšlenku dále udržují proroci. Osvobození chtěné a působené Bohem se uskutečňuje v rámci Smlouvy a ve vztahu s darem Zákona. Je zaměřeno na ustavení Božího lidu jako svatého lidu. To dobře chápali "chudí Jahveho, kteří vědí, že spojení s ním je nejvzácnější dobro a v něm člověk nachází pravou svobodu". Mezi ně patří už na prahu Nového zákona pokorná Panna Maria, která "chválí Boha za to, že hodlá vysvobodit svůj lid". V téže perspektivě zůstává apoštol Pavel, jeho evangelium je evangelium svobody obdržené milostí, na niž odpovídá víra.

Není třeba se divit, že se v takovém dokumentu tak zdůrazňuje náboženský rozměr učení obsaženého v biblické tradici a transcendentní povaha toho, co tvoří vlastní předmět víry. K tomu by jistě nemohli mít teologové osvobození námitky nebo výhrady. Zato mohou podotknout, že naší době je vlastní jasné rozlišování politické a náboženské oblasti a že o vztahu obou v těch starých textech se bude vždy diskutovat.

Instrukce ostatně nezapomíná, že druhé největší přikázání je podobné prvnímu a že autentická láska k Bohu neexistuje bez lásky k bližnímu. Prohlašuje dále, že "láska k bližnímu a vůle k spravedlnosti si nejsou cizí".

Osvoboditelské poslání církve a křesťanů

Dokument se také nespokojuje s teoretickými úvahami. Jeho dvě poslední kapitoly jsou věnovány bezprostředněji praktickým otázkám. Pojednávají o "osvoboditelském poslání církve" a dávají směrnice "pro křesťanskou praxi zaměřenou na osvobození" ve světle "sociální nauky církve".

Tato nauka "vedle vždy platných zásad obsahuje také proměnlivé názory". Proto je učení církve "vzdálena myšlenka stanovit uzavřený systém, ono zůstává trvale otevřeno otázkám bez přestání nově se vynořujícím; potřebuje i přispění všech charizmat, zkušeností a kompetencí". Tak také např. zkušenost základních společenství,

"pevně se angažujících pro integrální osvobození člověka", je s to stát se "bohatstvím pro celou církev". Obdobně může být přínosem teologická reflexe rozvíjená ze zvláštní zkušenosti, pokud dovolí ozřejmit ty aspekty Božího slova, jejichž bohatství ještě nebylo plně uvědoměno. To však předpokládá, že se toto zvláštní uvědomění zařadí do velké tradice církve; jednou z jejích konkretizací je i sociální nauka.

Člověk a struktury

Idea sociální nauky dává dostatečně najevo, že se církev nestará výhradně jen o spásu jednotlivých duší. Zajímá se o situace, struktury a systémy společnosti; jim přisuzují teologové osvobození úlohu ne sice jedinou, ale pro lidský život rozhodující. Instrukce si však nehodlá osvojit myšlenku "strukturálního hříchu" vyskytující se u některých teologů, neboť by mohla vést k tomu, že by se odpovědnost vlastní člověku přesouvala na věci. Domnívá se, že je nejprve třeba apelovat na duchovní a mravní schopnost lidské osoby a na trvalý požadavek vnitřního obrácení, chceme-li dosáhnout ekonomických změn, které by opravdu sloužily člověku".

Zde zachycená sociální nauka je, dá se říci, nauka volně humanistická. Nevylučuje "nutnost změny nespravedlivých společenských struktur". Trvá však na tom, že člověk jako bytost společenská není tím zcela definován jako člověk. Společnost není lidská, není-li vybudována na základě odpovědnosti jednotlivců, pro dobro osob. Také z tohoto hlediska připouští instrukce ideu "strukturálního hříchu" pouze "v odvozeném a druhotném smyslu". Obdobně přistupuje k otázce násilí. Netvoří zde novou /podle některých/ nauku o spravedlivé válce nebo o zabití tyрана, ale nachází ji hotovou; i Pavel VI. píše v encyklice *Populorum progressio*, že násilí může být ospravedlněno jen v nejkrajnějších případech a když jsou vyčerpány všechny ostatní prostředky. Novější prvek představuje v instrukci pojem "pasivního odporu", který "otevřít cestu shodnější s mravními zásadami a neméně slibující úspěch".

Civilizace práce

V opření o nauku Jana Pavla II. v encyklice *Laborem exercens* přimlouvá se instrukce za civilizaci práce. Ta způsobí "pokojnou revoluci zasahující hluboko mentalitu národů a také institucionální a politické základny". Nakonec upozorňuje i na mezinárodní rozměr ekonomických a sociálních problémů naší doby, jak je klade hlavně "vztah mezi Severem a Jihem". Zde přímo navazuje na jeden z naléhavých námětů teologie osvobození. Liší se však od nich výzvou k pomoci pro rozvoj, na jejíž opačné účinky si oni často stěžují. Tady jde o odlišnou analýzu situace, která jak se zdá, nemusí souviset s fundamentálními rozpory.

Hlediska nepřevoditelná na společného jmenovatele

Opce pro chudé

Instrukce Kongregace pro nauku víry stojí na odlišném stanovisku ve věci rezolutního příklonu teologie osvobození k chudým, požadavku postavit se na jejich stranu. Tato opce byla vlastní latinskobamerické církvi od počátku a všeobecně, jak to vyjádřily rezoluce CELAMu v Medellinu 1968. Brzy se však vyskytlo váhání prosvítající formulami snažícími se ji vyjádřit. J.L. Segundo vyglašuje obavu z jejího zeslabení přidáním slova "preferenční"; buď to je tautologie, anebo preference naznačuje přání vtělit do opce pří-

padně i jiné kategorie vedle chudých, ale byla by to ještě opravdová opce? A když se v Pueblé hovoří spolu o "preferenční opci pro chudé a pro mladé", jistě překvapivě, lze se oprávněně ptát, zdali se ještě mluví stejným jazykem. V každém případě se zdá, že byla opuštěna logika opce, kterou se snaží důsledně dodržovat teologie osvobození.

Poslední instrukce Kongregace vylučuje dvojznačnost tím, že mluví o "přednostní lásce k chudým" a výslovně odmítá "stranickou a konfliktní volbu".

Humanistická opce magisteria

V těchto výrazech je možno číst základní postoj římského magisteria. Bylo by nečestné považovat jej za prostý ústup do oblasti citů, s rizikem neúčinnosti. Spravedlivější se zdá být naše označení humanistická opce nebo, ať se to může někomu zdát paradoxní, opce pro rozum. Tato opce totiž dává přednost slovu a výkladu: tváří v tvář třídnímu boji buď křesťan vždycky upřednostňovat "cestu dialogu a dohody"; i v extrémních případech se může sáhnout k násilí "jen po přísné analýze situace". Zřejmě toto zaměření vede instrukci k tomu, aby stavěla do popředí jako cíl výchovu a kulturu: "Přednostní úkol, který podmínuje úspěch všech ostatních, je výchovný." Proto i /metafyzický?/ odkaz na kategorii "pravdy".

Instrukce odmítá od počátku jakoukoli stranickou volbu: "Privilegovaná opce pro chudé není ani zdaleka znamením partikularismu nebo sektářství, ale projevuje univerzalitu bytí a poslání církve. Je to opce bez vylučování." Staví se proti "preferenci" ve smyslu "stranické a konfliktní volby", k jaké vede užívání "reduktivních kategorií sociologických a ideologických".

Instrukce je zřetelně poznamenána ideálem jednomyslné církve, která odmítá vylučovat z oblasti své péče kteroukoli část lidí. Což není společenstvím smíření? Ostatně, nevyústila by alternativy k této cestě až tam, že bychom nechali člověka rozplynout v zákonu věcí, popř. v "zákonu dějin" /což je pravý smysl materialismu/, pokud by někdo nechtěl spíše mluvit o zákonu džungle, nejsilnějším zákonu naší živočišnosti?

Tlak ze strany akce

Církev snů a ideální cesta se však jeví jinak uprostřed bojů. V terénu se nelze dispensovat od nutnosti zvolit nějakou stranu, a krásné ideály kultury, výchovy, dialogu aj., i když se jich nevzdáme, se dají předběžně chápat jen jako vzdálené cíle, toho času nedosažitelné. /Teologové osvobození se ovšem nevzdávají výchovného úkolu, počínaje alfabetizací, viz podnikání Paula Freireho. Vědy o člověku užitečně přivádějí k tvrdé realitě, ale právě tu je třeba spasit./

K tomu je třeba dodat, jak vysvětluje J.L. Segundo v Odpovědi, že i když je opce vždy už svou povahou stranická, přesto může být vedena úmyslem smíření a míru. Stará se však o cesty k tomu míru. Je snad i samo evangelium tak pacifické, za jaké by se dnes chtělo vydávat? Ježíš prohlásil, že nepřišel "přinést pokoj, ale meč" /Mt 10,34/. Je sice pravda, že se tato slova týkají přímo náboženské volby, ta však nebyla bez "politických" důsledků. Rozhodně pak nejde o specificky náboženskou volbu v diptychu blahorečení a zlořečení u Lukáše: "Blaze vám, chudí /.../ Ale běda vám bohatým /.../" /6,20-26/.

kozdíly v hlediscích by se měly vzájemně chápat

Jeví se tedy opozice mezi stanovisky magisteria a teologů osvobození znovu jako nesmiřitelná? Nebo se spíše může uvážít, že nikdy nebudou moci mluvit totálně stejným jazykem na různých místech, z nichž hovoří, ale že ani nebudou, přirozeně, zastávat tutéž roli? Při srovnávání událostí v Haiti a na Filipínách ukázal Paul Valadier /Études, avril 1986/, jak se evangelijní ideál míru a smíření dá v různých situacích různě aplikovat.

Sluší se také uvědomit si, že všichni křesťané nerepresentují církev stejně. Z toho důvodu se vyžaduje v politickém a sociálním životě větší zdrženlivost od kněží než od laiků. Tak i dokumenty vydávané Římským stolcem pojednávají nezbytně více o principech než ty, jež koncipuje nějaká partikulární církev, vycházející ze speciální situace. A fortiori budou znít jinak, než práce teologů, kteří chtějí být co nejbližší místům, kde se rodí otázky a kde se popř. i zápasí.

Instrukce o křesťanské svobodě a osvobození se ostatně sama zmiňuje o úkolu partikulárních církví aplikovat obecné zásady podle "místních situací". Hodnota, kterou instrukce přisuzuje dialogu, by byla nesrozumitelná, kdyby aspoň za jistých okolností nebyl přípustný rozdíl stanovisek. Z druhé strany by pokojný tón v instrukci použitý měl umožnit teologům osvobození lépe naslouchat jejím hlubokým motivům a přijmout ji jako slovo autority a moudrosti, spojené s jedinečným místem, z něhož vychází; díky tomu je může upozornit na předpojaté názory a nebezpečí uzavřít se v nich.

Je třeba uznat, že katolický svět /zůstaňme jen u něho/ se potřebuje ještě hodně učit, aby uměl trvale vidět tuto rozdílnost rolí a věcí. Jen tak se dá porozumět - aniž mluvíme o "rehabilitaci" - že se dnes teologii osvobození patrně otevírá možnost jít dále svou cestou pokojněji.

Études, novembre 1986, 521-536 /mírně zkráceno/

TEOLOGIE OSVOBOZENÍ VIDĚNÁ Z ČECH

Sympatie a obavy

Teologie osvobození má nesmírnou zásluhu, že se vší ostrostí postavila do středu svého zájmu a své volby chudého. Sestoupila z výšin abstraktních spekulací na zemi, kde chce sloužit, být sestrou trpících, průvodkyní životem a bojovnicí za práva bezprávných. Proti pokojným citátům z Písma, ze starých i novějších autorů a dokumentů, proti nudným traktátům a strašné mravní lhostejnosti vnesla svůj vzrušený protest. Proti sebeospravedlňující církvi, proti jejím spokojeným představitelům a lhostejným věřícím zvedla výčitky a vmetla jim ve tvář trpká obvinění. V lidech ze "socialistického bloku" budí takovéto křesťanství skutečně dojem buržoazní společnosti, která žije v duchovní lenosti: Kristus všechno zařídil, církev jde správnou cestou, není ničeho třeba. Nebo naopak: taková církev je tady srovnávána s jedinou politickou stranou, která má ve všem pravdu, ujišťuje se o správnosti svých cest, oslavuje sebe na svých sjezdech a nekonečných projevech, dynamismus je pochován v moři známých frází. Tak i v církevních dokumentech často bolestně postrádáme energii Božího slova a mocné perspektivy Radostné zvěsti.

Se stejnou bolestí však sledujeme i jednostrannosti některých teologů tohoto směru. Chudí byli svěřeni církvi Kázání na hoře, proti němuž všechny socialistické a komunistické ideologie blednou. V Kristově blahoslevení se snoubí spravedlnost s láskou. Kristus

ukazuje své smýšlení a vede učedníky k témuž smýšlení metanoií. Ježíš prokazuje chudému především úctu, ale dává mu naději, také již zde; ujišťuje ho, že ručitelem jeho práv je sám Bůh, ale vykonavatelem Božího zastání budou jeho učedníci. Chudý se však nesmí stát předmětem propagandy, politické prestiže, vojenských akcí atd.

Nejsou jen chudí a hladovějící. Jsou ještě i "pronásledovaní pro spravedlnost", pronásledovaní, tupení a vinění ze všeho zlého kvůli mně, lačnější po spravedlnosti; také plačící a tiší /Mt 5,4-11/. I ti jsou svěření církvi, i na ně se vztahuje AGAPÉ! Nezdá se, že by jim teologie osvobození věnovala zvláštní pozornost. Tak se nám to aspoň jeví odtud. Apoteóza chudých se nám zdá stejně přehnaná jako ona dávná apoteóza proletariátu. Pronásledování je ovšem charisma proroků a úděl samotného Krista /Mt 5,12; 10,16-39/.

Vřele sympatizujeme s osvobozením. S každým osvobozením z nespravedlnosti, bídy a otroctví. Jsme však i pro osvobození z útisku rasového, třídního, národnostního. Jsme proti diskriminaci a útlaku ideologickému! Nezavírá nad ním oko, ne-li obě, jistá teologie osvobození? Nesdílíme nadšení "Křesťanů pro socialismus": revoluční praxe "je místem zážitku, reflexe, komunikace a svátek naší víry v Krista ... Přijmout podvratnou činnost všech vykořisťovaných znamená zakoušet obrácení ve smyslu evangelia a najít novou identitu lidskou a křesťanskou ... Tento politický a duchovní zvrát je přítomností Vzkříšení, velikonoce svobody, je zkušeností nového života ve smyslu svatého Ducha" /na sjezdu v Quebecu 1975/. My, kteří jsme tu něco takového prožili, jsme na rozpacích, zda to máme pokládat za rouhání nebo nesmysl.

"Marxistická tradice předložila několik pojmů, které nám při práci pomáhají", říká L. Boff. Které to jsou pojmy? Je-li to třídní nenávisť, třídní boj, násilí - potom musíme právě ve jménu naší práce protestovat! Naše praxe ukazuje, jak jsou tyto pojmy nebezpečné, jak vedou k další nespravedlnosti, k totalitním režimům a k jejich útisku v jiné formě. L. Boff tvrdí, že se neprávem vytýká latinskoamerické církvi, že podporuje třídní boj a násilí. Ta církev to jistě nečiní, ale někteří její teologové. On sám říká, že "mnohdy musíme hledat konfrontaci a tím provokovat násilí" /Spiegel 38/1984/, na které podle katolické morálky možno odpovídat násilím. - Naše zkušenost však dává za pravdu těm teologům a novým církevním dokumentům, že toto učení starých moralistů padlo, protože moderní revoluce nejsou řešením, nýbrž tragédií, ať je to revoluce bílá, rudá, hnědá, zelená, žlutá ...

My jsme zde v jistém smyslu osvobození, ale v jistém smyslu zase toužíme po vysvobození. Osvobození je nejen od něčeho, ale k něčemu. Nechceme se vysvobozovat ke svým privilegiím, ale ke svým povinnostem. Řečeno jinak: vysvobození ano, ale co potom? Jaký program máme před sebou, abychom splnili odpovědnost své víře, své církvi, našemu světu? Takže svoboda je víc než osvobození nebo vysvobození. Obsahuje rozměr eschatologický.

Tu má zajisté místo spravedlnost, ale ne spravedlnost třídní - ta je jen formou jiné nespravedlnosti. My víme o spravedlnosti hojnější /srov. Mt 5,20; Lk 1,75/. Tu je nutno připomenout slova Pia XII. /snad jim neublíží, že je vyslovil on/: "Křesťan, který nechává ležet ladem pořádkující sílu víry pro veřejný život, dopouští se zrady na Bohočlověku" /17.8.1958/.

K v ý p ů j ě k á m z m a r x i s m u

Určitá propaganda tlumočí odsouzení papeže a Kongregace pro učení víry daleko radikálněji než to učinili Jan Pavel II. a zmíněná

Kongregace výhradami vůči některým výroky některých teologů osvobození /ne odsouzením celku!/.

Výhrady se týkají výpůjček, které si teologové osvobození vybrali z marxismu - nebo, jak říkají, "z marxistické analýzy společnosti". Kolínský kardinál Höffner, kdysi profesor sociologie, poznamenává, že žádný z těchto teologů není ani sociolog ani ekonom a že nikdo neřekl, co tato marxistická analýza společnosti je. Myslím, že má pravdu.

Pokusím se stručně výhrady proti marxismu shrnout.

1. Marxistická ideologie obsahuje jistý druh ateismu.

1.1 Naše NE k ateismu bylo, je a bude jasné. Nikdo nemůže čekat, že některé náboženství bude vyznávat ateismus. Marxistický ateismus není vědecký: opírá se o staré teze; nezná dost hluboce, co popírá; šíří materialismus praktický, kde se hodí; používá administrativního útisku a často i krutého násilí.

1.2 Naše ANO se týká jen některých nových otázek, které klade: přijímáme je jako výzvu.

2. Marxistická ideologie obsahuje určitou antropologii.

2.1 Naše NE se staví proti materialistickému monismu. Marxistické pojetí hmoty vůbec a hmotné povahy člověka je zastaralé a nesprávné. Domníváme se, že zde mají rozhodující slovo příslušné vědy, nikoli marxistická ideologie. Materialistický determinismus vylučuje právě pojetí lidské svobody, což má těžké důsledky praktické. Marxismus neřeší přijatelně vztah osoby a společnosti. Ač mluví o duchovních hodnotách, ve skutečnosti i v teorii je popírá.

2.2 Naše ANO může být vysloveno tam, kde zůstane marxismus otevřen dialogu a kde si bude klást nepředpojaté otázky, kde bude hledat a ne diktovat. Nemyslíme, že máme celou pravdu a marxisti žádnou.

3. Marxismus obsahuje určitý mesianismus.

3.1 Naše NE je namířeno proti důslednému imanentismu, který vylučuje vykoupení a posvěcení člověka transcendentním jednáním Božím spolu s člověkem. Nemůžeme přijmout jako dostatečné osvobození národnostní, rasové, ekonomické, politické, sociologické. Hájíme a budeme i za nejvyšší cenu hájit víru v Boha a v jeho stálou výzvu k obrácení srdcí. To ovšem obsahuje určitý podíl na všech osvobozeních shora uvedených.

3.2 Proto jsme ochotni říci své ANO tam, kde jde o skutečné osvobození a skutečnou spravedlnost. Jsme ochotni k spolupráci na opravdové a nezištné pomoci chudým, vyděděným, ale též všem nespravedlivě diskriminovaným, utlačovaným z jakéhokoli důvodu. Říkáme ANO rozumným reformám ekonomickým a potřebným proměnám strukturálním, pokud nebudou diktovány abstrakcí, plynoucí ze shora odmítaných pozic.

4. Marxismus v zájmu prosazování socialismu a konečného komunismu dovoluje užívat všech prostředků a násilí k dosažení cílů třídního boje.

Manipulace pravdou, lež, hrozby - a tím víc teror, násilí a válka jsou v přítomné době neštěstím, ne řešením.

Josef Zvěřina /z rukopisu, bez vědomí autora/

JEZUITSKÉ REDUKCE V PARAGUAYI

Michel Clévenot

:: : Současné mocné osvobozovací hnutí v Jižní Americe obrací pozornost k historickým kořenům dnešní situace. Věnuje se nová pozornost tehdejší teologii i praxi ve prospěch Indiánů, zkoumá se význam paraguayských redukcí. Na filmovém festivalu v Cannes 1986 dostal zlatou palmu francouzský film "Mission". Ukazuje názorně, co znamenaly jezuitské redukce v období kolonizačního zotročování pro jihoamerické Indiány: bezpečí, plody práce, kulturu /zpěv, divadlo.../, péči o postižené, školy, uchování vlastního jazyka aj. Jezuité mohli řídit celý "stát" snadno díky citlivému navazování na rodinné tradice a cítění lidu; pouhá štovka jich stačila pro celé území s až 150 000 Guaraniů. Film předvádí zejména dramaticky zápas Indiánů s bezohlednou ničivou mocí osvícenských vlád evropských. Jejich boj a věrnost Otcům jezuitům vydaly nejlepší svědectví o hodnotě reálného úsilí o důstojný život domorodého lidu, v tehdy maximálně dosažitelné míře svobody a důstojnosti. : : :

Počátek redukcí

Roku 1516 dospěli Španělé k ústí řeky Rio de la Plata. Při dobývání vnitrozemí však narazili na mocný odpor domorodců, Guaraníů /"bojovníků"/. Tyto kmeny, které tenkrát obývaly největší část jihoamerického kontinentu, žily ještě v době kamenné: zabývaly se lovem, rybolovem, sběračstvím a obdělávaly vypálené plochy lesa. Vůči sousedním kmenům byla běžná krevní msta i rituální lidojedství.

Po skončení fáze dobývání se Španělé pevně usadili. Roku 1536 bylo založeno město Asunción; 1587 tu zřídili jezuité vyšší školu, v níž kázali proti koloniálnímu systému vykořisťování /encomienda/, což jim vzápětí vyneslo potíže. Mezitím si nárokovali Portugalci, ovládající Brazílii, také kontrolu území na horním toku řeky Parana. Ze São Paulo pronikaly bandeiras /tlupy/ na španělské území. Tomuto nebezpečí chtěl čelit guvernér Hernandezias tím, že dosáhl zřízení "Jezuitského státu Paraguaye". Provinciál Diego de Torres se rozhodl použít metody, kterou předtím vyzkoušel v Peru: soustředil Indiány v odlehlých vesnicích. /Totéž zkusil už také Las Casas v Guatemale a rovněž františkáni i dominikáni na různých místech./ Tak byla 20. prosince 1609 založena na soutoku Parany a Paraguaye první "redukce" San Ignazio Guazú.

Jak vznikl název redukce? Z toho, že tu měli být Indiáni "přivedeni k občanskému životu a k církvi" /reducti/. Této misijní metodě byl souzen neobyčejně velký úspěch: roku 1630 žilo ve 25 redukcích téměř 100 000 Indiánů. Ale bandeiras ze São Paulo znovu vrazily, aby si opatřily nové otroky. Dvakrát, 1631 a 1637, museli jezuité přesídlit své Indiány dále na jih. Usadili se mezi Paranou a Uruguayí, kde bylo snadnější se bránit. Roku 1640 dostali povolení ozbrojit Guaranie /palnými zbraněmi!/, aby se mohli sami bránit proti bandeiras; za rok se je podařilo zničit.

Organizace redukcí

Všech 36 redukcí Paraguaye bylo zařízeno podle jednoho modelu. To bylo ještě zesíleno přísným oddělením od světa. Žádný cizinec včetně Španěla, s výjimkou biskupů a guvernérů, neměl právo do nich vstoupit. Redukce byly rozvrženy přísně geometricky, domy Indiánů stály kolem kostela a domu Otců; ti bděli nadě vším. Pro každý den bylo určeno, co je třeba dělat, hodinu po hodině. Zvuk zvonu zval

do kostela /denně!/, k modlitbě, k obědu, do práce, z práce. Trestní řád /rány prutem nebo uzavření - bez trestu smrti!/ vyvolával představu světa /velkých/ dětí.

Vedení redukce bylo zásadně v rukou volené "obecní rady". Ve skutečnosti ovšem dirigovali všechno oba jezuiti, působící jako faráři, a měli po boku Indiány jako spolupracovníky. Starý kmenný řád s kaziky a čaroději byl přerovnan. Děti chodily do školy, ženy se staraly o dům a předly, muži pracovali na poli. Byl upraven rodinný život: monogamie a párová rodina, každá ve vlastním obydlí.

Zavedli jezuité komunismus? Nemusíme snad připomínat, že Guaraniové jako nomádští lovci neznali osobní vlastnictví půdy a nemovitostí. Jejich plantáže na vypálené půdě byly zřejmě společným majetkem. Jezuité však chtěli hned každému dát pole a dům a shromáždit je do vesnic. Ale vedle tohoto "soukromého vlastnictví" /lépe řečeno užívacího práva, neboť španělské zákony jednaly s Indiány jako s neúspěšnými/ byla velká část obilí a produktů dobytkařství uskladňována ve skladech a spravována Otci, kteří běhli nad rozdělováním.

Jezuité se po všech stránkách snažili vprovit Guaranie do nového způsobu života. Šlo tu o zahraniční obchod, velmi omezený a přísně řízený, vojenský výcvik pod vedením jezuitů, bývalých důstojníků, oblečení na způsob uniformy /dříve chodili nazí/. Náboženství bylo rudimentární křesťanství naroubované na přežívající staré praktiky a obřady.

Zásady jezuitů

Tento mohutný experiment byl prováděn na základě zcela jasných teologických zásad.

První zásada, proti níž se později rozpoutal prudký odpor janse-nistů /Pascali/, tvrdila, že Boží milost lidské přirozenosti nejen neodporuje, ale že jí spíše předpokládá. To znamenalo, že nejlepší prostředek, jak se stát dobrým křesťanem, je být dobrým člověkem. Ale Guaraniové nejsou /ještě/ plně lidé, nýbrž děti. Jejich generální představený Aguilar to řekl výslovně: "Misionář musí jednat jako otec rodiny, protože Indián kteréhokoli věku potřebuje jako dítě výchovu i potrestání k vlastnímu dobru."

Výchova se stala vedoucím heslem a pedagogický talent jezuitů dostal zelenou. Během půldruhého století trvání redukci prošlo jejich kolejkami asi 300 000 žáků - obdivuhodný počet. Byla to výchova v hermeticky uzavřeném, před "nákazou špatného příkladu" chráněném životním prostoru. Podle hodnotových představ obecně platných, ve skutečnosti ovšem evropských, románských.

Druhá zásada se týká politiky jezuitů. Jako vychovatelé knížecích synů a zpovědníci králů se jezuité všude snažili mít vliv na vládu. V Paraguyi neměli sice možnost - a jistě ani chuť - založit stát ve státě, ale využili dané příležitosti uplatnit po celé zemi křesťanskou morálku. Od doby Konstantina snili přece církevní představitelé o "křesťanské společnosti". Jezuité k tomu tíhli tím více, že jejich velký teolog Francisco Suarez /1548-1617/ prohlásil: "Indiánská území jsou suverénní státy, podle zákona rovnoprávné mateřské zemi Španělsku a podle práva členy světového společenství národů". Proti koloniálním zlořádům požadovali pro původní obyvatele právo na život, svobodu a na majetek. Proto se cítili povinni pozvednout Guaranie na stupeň ideálu: být dobrým křesťanem znamená být i pravým Španělem. Velkolepé kostely v jezuitském slohu, dodnes na půdě bývalých redukci jako zříceniny, jsou dokladem takové "inkultura-ce" /v obráceném smyslu - p.red./, proti níž protestoval už na

začátku kolonizace františkán Jerónimo de Mendieta. Jezuité, vzdělání a organizačně schopní, v tom byli v souladu s pokynem španělského krále poslaného guvernérovi Paraguaye: "Tyto národy nesmí být oloupeny o svou svobodu, nýbrž mají být vyvedeny z nevázanosti a barbarství".

Barbarství a nevázaní" Guaraniové byli prostě "divoši". Chybělo jim všechno: civilizace, morálka a především evangelium. Jak nemohla být pocítována touha zachránit je z tohoto žalostného stavu, uvést je do světa našich křesťanských hodnot?

Vnitřní a vnější rozpory

"Svatý experiment", jak se také říkalo, nebyl prost různých rozporů. Nejvíce nebezpečné nebyly ty, které souvisely s jejich systémem, protože téměř úplná odloučenost "provincie" a absolutní kontrola omezovaly riziko trhlin /zejména v počátcích k nim ovšem také docházelo/.

Nejtěžší ohrožení přišlo zvenčí. Z hospodářského hlediska byly redukce hlubokým průlomem do řádu "encomiendy"; španělští osídlenci se cítili být poškozeni. Politicky byla strategická poloha "Paraguaye" na hranicích Brazílie vždycky příčinou neklidu: nejprve docházelo k srážkám s bandeirantes, pak s portugalskými osídlenci pronikajícími na brazilský jih, který po objevení zlata kolem 1700 získal na ceně, a konečně s portugalskou vládou, když se 1640 stala znovu nezávislou. Ani v církvi neměli jezuité jen přátele, zejména v episkopátu. Biskupové, často dominikáni, neviděli rádi, že se jejich účinné autoritě vymykají statisíce věřících. Dokonce i v Římě papežové začali těmto příliš samostatným misionářům nedůvěřovat. Roku 1622 byla založena papežská kongregace Propaganda, která si vyhradila vedení všech misí.

Časy se měnily. Vliv a úspěchy Tovaryšstva Ježíšova vyvolaly mocnou koalici protivníků. Do evropské inteligence pronikl duch osvícenství a projevoval se brzy i na královských dvorech. Zatímco ještě Montequieu a Voltaire paraguayský experiment obdivovali, nyní docházely sluchu různé hanopisy. Roku 1750 si Španělsko a Portugalsko vyměnily Sacramento na Rio de la Plata za sedm redukcí na jihu Uruguaye. Pro jezuitu vyvstalo dilema: když přijmou tuto výměnu, ztratí důvěru Guaraniů nucených postoupit svá nejlepší pole chamtivosti portugalských osídlenců; budou-li se zdráhat, bude to vzpoura proti králům. Generální představený Visconti jim poručil podrobit se. Řadu let planula "guaranijská válka", ale nakonec zvítězily španělské a portugalské oddíly. Portugalský ministerský předseda markýz Pombal, zapřisáhlý nepřítel Tovaryšstva, si to vzal za záminku k vykázaní jezuitů z Portugalska a jeho kolonií /1759/. Následovala Francie /1762/ a Španělsko /1767/. Misionáři byli naloděni v Buenos Aires jako trestanci. Mnozí z nich zemřeli ve vězení nebo ve vyhnanství. Papež Klement XIV. podlehl nátlaku a 21. července 1773 Tovaryšstvo rozpustil.

Redukce v Paraguayi byly zpustošeny a vypleněny. Guaraniové byli odvěčeni do otroctví nebo uprchli do lesů. Katastrofu přežil jen jazyk guarani, protože pro něj vypracovali mluvnice a slovníky františkáni a jezuité. Dnes je to úřední jazyk Paraguaye, jediný případ v celé Americe.

Concilium 1986/5, /poněkud zkráceno/

: : : Tyto hlasy navazují na předchozích pět zveřejněných v č. 12. Diskuse zůstává otevřena dalším postřehům, podnětům a názorům.

: : :

6.

"Běda vám, /zákoníci!/ Stavíte pomníky prorokům, které zabili vaši otcové. Tak dosvědčujete a potvrzujete činy svých otců; oni proroky zabíjeli, vy jim budujete pomníky."
Lk 11,47n

Proč Ježíš kárá stavění pomníků? Jak to, že se ti, kdo stavějí zabítým prorokům pomníky, přiznávají k vrahům, ne k vražděným? Matouš dokonce říká: dosvědčujete tak, že jste jejich synové. V čem se stavitelé pomníků připodobňují vrahům a umlčovatelům? Ani jedni ani druhí totiž proroky opravdu neposlouchají, nechtějí od nich být usvědčeni, nedovedou přiznat vinu. Nesnesou slova proroků, proto je musí umlčet, odsunout ze svého života - do hrobu nebo do muzea.

Stavitelé pomníků jako by chtěli říci: my nemáme podíl na křivdě, nedopatření, jehož se dopustili naši otcové. Na to Ježíš tvrdě odpovídá: "Hadi, plemeno zmijí, jak uniknete pekelnému trestu?" /Mt 23,30-33/. Což by neměli spíše říci: Je to má vina, má veliká vina? Neboť nejsme lepší než naši otcové. Což by nebylo spíš na místě neumlčovat hlas, který nás volá k pokání, a roztrhnout svá srdce? Jenže k tomu stavitelé pomníků nejsou hotovi: "Hle, proto vám posílám proroky a učitele moudrosti i zákoníky; a vy je budete zabíjet a křížovat, budete je bičovat ve svých synagogách a pronásledovat z místa na místo" /Mt 23,34/.

Postavíte snad pomník tomu, koho kdysi zabili vaši otcové, ale to je jen gesto umytí rukou, gesto, které chce ukázat: my sami jsme lepší, my bychom to neudělali, gesto, kterým nakonec chcete zvýšit svou vážnost. Ježíšovo slovo snad nikde není tak ostré jako zde: "... aby na vás padla všechna spravedlivá krev prolitá na zemi, od krve spravedlivého Ábela až po krev Zachariáše syna Barachiášova, kterého jste zabili mezi chrámem a oltářem. Amen, pravím vám, to vše padne na toto pokolení" /Mt 23,35n/.

Proti nám křičí krev zavražděných proroků, chceme-li tvrdit, že vina našich otců není naše vina, že jsme čisti, že se nemáme z čeho kát.

Upálení¹⁴ mistra Jana Husa a zástupu jiných nevinných lidí se církev dopustila křivdy a bezpráví, uzurpovala moc nad životem a smrtí. Tu není na místě křičet, že pokoncilní církev nemá s tímto bezprávím nic společného. Tu je na místě říci: udělal jsem, odpusť mi, Bože, víckrát nedopustím. Starostí katolické církve nesmí být předně to, jak by případ odvyvětlila jako nedorozumění. Ze všeho nejdřív musí s velikou bází zvolat: Bože odpusť, znesvětili jsme tvé jméno mezi národy. Svěřils nám klíče svého království, a my jsme svou nevěrností mnohým zabránili vejít:

Jak nepochopitelný je Bůh, který tak mnoho vložil do rukou člověka, ačkoli s ním přece učinil tak špatné zkušenosti! Církev, které bylo svěřeno tolik, si nesmí dovolit zakrývat nebo nepřiznat svou vinu. Jáe přece o poselství, které nese, o tělo Páně, jež se v ní láme, o tajemně přítomného Krista, který v ní žije. Ona je tělem Páně v tomto světě, skrze ni chce Kristus k člověku mluvit, skrze ni se mu chce dát. A ona mu nesmí překážet svou nepravdivostí.

Křesťané se tu mohou mnoho učit z osudu izraelského národa - ten byl přece Bohu tolikrát nevěrný a tolikrát musel v zahanbení a pokání hledat cestu zpět, měl-li dostat svému vyvolení. Neboť běda soli, která ztratí svou slanost, k čemu se pak hodí?

7.

Mezi českými katolíky jsou s možností "Husovy rehabilitace" spojovány velké naděje, zejména naděje na překonání vleklého historického traumatu, "schizmatu" mezi katolictvím a češtvím a ozdravení vztahu mezi katolickou a nekatolickou částí národa; nelze však přeslechnout ani hlasy rozpačité, namítající a odmítající. Netýkají se ani tak otázky, zda je ^{možné} smířit Husovo učení s katolickou ortodoxií - i když se o tom pochybuje, přenechává se tato problematika odborné kompetenci teologů - jako spíše možných důsledků takové "rehabilitace" pro katolickou církev u nás.

Pokusím se nejprve zreprodukovat obavy a námítky, které jsem v poslední době slyšel v našem katolickém prostředí. Není církevní přehodnocování Husa něčím zbytečným, protože pro naši střední a mladou generaci je Hus už spíše odbytou, vyčpělou postavou z čítanek a dějepisů - nemáme se soustředit raději na přítomnost a budoucnost a neožítovat staré spory? Nemáme se spíše radovat ze spontánního ekumenického ladění nejmladší křesťanské generace než dráždit evangelíky tím, že se nutně dotkneme stereotypu jejich tradice a jejich "nároků na Husa"? Nebo vulgárnější námitka: Nevyvolá takovou "rehabilitací Husa" /o níž se většina národa jen letmo dozví ze zjednodušených komentářů zahraničních stanic či režimního tisku/ církev dojem trapného dohánění či podbízivého flagelantství, nepodléháme nějakému "duchu XX. sjezdu KSSS" - neposílí se tím jen často slyšená analogie s komunistickým hnutím /"jako komunisté si nejdříve své lidi popraví a pak je rehabilitují ..."/? Tradicionalističtí katolíci se obávají, zda nepůjde o další vlnu povrchního "aggiornamenta", o kapitulaci před osvícensko-liberálním duchem novověku /který už dávno Husa řadí mezi své předchůdce/ - a to právě v době, kdy celá staletá osvícenská tradice konečně odeznívá a sympatie duchovně probuzených lidí se v celém světě obracejí ke konzervativním hodnotám? Nevyvolá tento akt pobouření tradicionalistických katolíků a neodradí od církve její konzervativně zaměřené sympatizanty, hlavně mladé intelektuály?

Nezbudí tím církev dojem, že dává placet onomu - již Pekařem přesvědčivě vyvrácenému - mýtu "husitského národa" a venkoncem marxismem převzaté a zprofanované osvícenské koncepci výkladu českých dějin se všemi protikatolickými idiosynkraziemi, předsudky a zkreslováním, dědictvím polemik a austrokatolickým klerikalismem? Nemá právě dnes, v době rostoucího katolického sebevědomí v národě a šířících se sympatií mládeže vůči církvi český katolicismus nabídnout alternativní interpretaci našich dějin a konečně setřást všechnu tu difamaci církve jako brzdy pokroku a škůdkyně národa, kterou do národního povědomí a čítankové ideologie pašovali tak dlouho protikatoličtí mýtotvorci od poctivého evangelíka Palackého přes sporného romantického nacionalistu Jirásků po Nejedlého, odpovědného za zločin totální devastace školství? Nejsou pro mladou generaci Cyril a Metod, svatý Václav a Vojtěch, Karel IV. a třeba umělci baroka a ostatní tvůrci a nositelé katolické kultury, spojující nás s Evropou a světem, výmluvnějším vzorem než Hus a všichni husité dohromady? Kolik nám ještě zbývá objevit a docenit a národu představit z pokladů vlastní české katolické tradice, od doby nejstarší přes velikány doby Karlovy, přes kněze buditele, bez nichž by česká kul-

tura utonula v moři josefínské osvícenské germanizace, po básníky nedávno umlčené a po statečné mučedníky hitlerovských a stalinských věznic!

Katolíci bojovnějšího ladění cítí potřebu spíše polemicky ukázat, co všechno "nás ve škole neučili": že Hus kutnohorským dekretem poškodil nadějnou světovost a úroveň Karlovy univerzity, že jeho soudci v Kostnici nebyli "mnichů rota líná" /jak se zpívá ve známé písni/, nýbrž "výkvět evropské teologické a filozofické učenosti" /což uvádí i marxista Spěváček, Václav IV., Svoboda 1986, str. 459/, mnozí z nich sami usilovali o nápravu církve a byli mezi nimi významní představitelé nového věku, renesance, intelektuálně značně převyšující filozoficky nepřilíš obratného Husa - rozhodně neobstojí představa středověkých zabeďněnců soudících génia pokroku. Zdá se jim nevyvážené, pro kostnickou hranici zapomínat na zločiny husitů, zejména na vyplněné kláštery, ony četné Lidice českého středověku, v nichž tábořská vojska zpravidla upálila všechny jejich obyvatele. Je nepochopitelné, že Husova poprava tak pobuřovala obrozence, zijící v poklidné době rakouské monarchie, kdy "300 leté úpění českého národa pod habsburskou knutou" mělo už dlouho podobu spíše ratibořické idyly, vlasteneckých plesů, politických klubů a literárních salónů či kondelíkovského zápečnictví - ale jeví se zas v trochu jiné perspektivě našemu století, v němž osvícensko-racionalistická tradice vydala své plody a v němž nacisté několik miliónů a komunisté několik desítek miliónů nevinných obětí utratili v peklech svých koncentráků. Každá ideologicky motivovaná poprava je hrozná věc, ale ty řeči o temném středověku, zločinech církve a o pokroku by asi mohly být uvážlivější.

Uhrnem: nemají se obrozující se síly českého katolicismu napřít nyní primárně jiným směrem než je zabývání se Husem?

Uvedené hlasy /snad jsem je místy zkarikoval a jistě nereprodukoval vyčerpávajícím způsobem/ vyslovují jistě četné cenné a pravdivé dílčí postřehy. Ale nastal čas, kdy katolíci mají v tomto národě mluvit jinak, než vyslovovat jen "to své" a "dílčí pravdy" - musí se otevírat pravdě v její plnosti.

Jsem přesvědčen, že přehodnocení katolického stanoviska k Husovi je záležitostí žádoucí, potřebnou a svrchované důležitou - a to právě nyní.

Záměrně nemluví o "rehabilitaci" - nejen pro ony nešťastné konotace s "rehabilitacemi obětí stalinských procesů", sugerující nespravedlivou, povrchní a pro církev urážlivou analogii s komunistickým hnutím, nýbrž také proto, že jde o mnohem víc než o nějaký církevně právní akt. Chtěl bych v této stati vyslovit řadu vyrování - především varování, abych tuto záležitost nechápali příliš zúženě.

Katolické přehodnocení Husa by mělo zahrnovat revizi kostnického procesu. Od Říma očekáváme především, že rozhodne s definitivní platností tuto stránku "husovské záležitosti". Avšak my zde nesmíme "husovskou záležitost" zúžit pouze na otázku revize procesu. Rovněž nejde jen o pouhé uznání některých katolíkům přijatelných a sympatických rysů Husovy osobnosti a Husova učení. Toto už mnohokrát - byť trochu "by the way" - učinili mnozí slušní katoličtí historici a dokonce i představitelé církve takové úrovně, jako byl kardinál Beran.

Nejde ovšem o "Husovu kanonizaci" jakéhokoliv typu, ani o opožďované církevní "nihil obstat" pro jeho spisy. Otázka možnosti interpretovat Husovo učení ve větším souladu s katolickou ortodoxií, než bylo možné v minulosti, je velmi důležitá, ale ani na tento

problém nelze záležitost přehodnocování Husova zjevu redukovat. Teolog, který by se podjal úlohy Husova obhájce /Hus ho v Kostnici nedostal/ a který by se měl především pokusit rozlišit, co Hus skutečně učil a co mu zlovlně či z neporozumění podkládali jeho žalobci, by měl mnohé výhody oproti minulým generacím - kritické vydání spisů, metody interpretace pramenů, možnost vykládat Husa nejen v kontextu jeho současníků, ale i v souvislostech dalšího vývoje teologie a církve. /Swieżawski např. naznačuje, že řadu eklesiologických myšlenek, za které byl Hus ve své době kaceřován, církev přijala na II. vatikánském koncilu. To je ovšem třeba podrobněji prostudovat./ Současné dynamičtější a historičtější sebeporozumění katolické ortodoxie může poskytnout tomuto zamyšlení širší rámec, než který by církev nabídla ještě před několika desetiletími.

Ale i kdyby se ukázalo, že mezi Husovými názory jsou opravdu momenty, které nejsou právy šíře katolického učení, ale jeho plnost zkreslujícím způsobem zužují /to je podstata hereze, toto "vybírání" partikulárních pravd a stěvání jich výslovně proti celku, na rozdíl od nutného akcentování určitých motivů při implicitním souhlasu s věroučným kontextem/, neocitne se tím nutně katolické přehodnocení Husa ve slepé uličce. Katolický teolog totiž nikdy nebyl někým na způsob partajního ideologa - důkazem budiž, že i u světců, ano i církevních učitelů takové autority, jako jsou sv. Augustin či sv. Tomáš Akvinský, se najdou články, které jsou s dnešní podobou katolické ortodoxní nauky neslučitelné. /Na to upozorňuje i prof. Swieżawski./

Co by mělo být výsledkem současného přehodnocování katolického vztahu k Husovi, je podle mého názoru akceptování, tj. pozitivní - být zdaleka ne nekritické - přijetí fenoménu Jana Husa do celku katolické tradice.

Tím opravdu nemyslím, že by si katolíci měli Husa najednou "přivlastnit", někomu jej "vyvlastnit" apod.; právem tu bude vždy několik duchovních tradic, které se budou k Husovi vztahovat a interpretovat ho vzhledem k svému hodnotovému světu a ve světle svých duchovních a dějinných zkušeností.

Říkám-li, že čeští katolíci nemohou Husa prostě "přenechat těm druhým" /ať už jsou to protestanté, liberálové či marxisté/, volám-li do vlastních katolických řad, že Hus je náš - pak mi opravdu nejde o Husa jako standartu do právoedu či portrét do nějaké "síně tradic" /těm, kteří s ním takto zacházejí, v tom jistě nechceme a nesmíme konkurovat/. Hus je náš - nikoli jako nápis na vlajce, nikoli jako "náš program" - ale nejprve jako náš stín, náš dluh, náš kříž ... a zároveň jako stálá výzva a úkol. Teprve odhodláme-li se nést tento kříž, vyrovnat tento dluh /přehodnocení Husa patrně nezbytně zahrnuje moment pokání/, bude nám Hus ještě něčím daleko více než stínem staré viny.

Tvrdím, že dokud český katolicismus bude vnímat Husa jako fenomén sobě vnější, nebude ani opravdově katolický, ani opravdově český.

Nebude opravdově katolický /tj. všeobecný/, protože nedostojí podstatnému nároku katolicity, která je církvi uložena jako její podstatný rys a stálý úkol; být všeobecnou a v nejhlubším slova smyslu ekumenickou, tj. otevřenou pro všechny autenticky křesťanské /a podle II. vatikánského koncilu výslovně i všechny autenticky lidské/ hodnoty, schopen se jim vystavit, přijmout je a proměnit Duchem Kristovým.

A nebude opravdově český, protože nebude práv celku českých dějin, nevyrovná se s neuralgickými body a klíčovými duchovními hodnotami

národní tradice. Bez vyrovnání se s Husem ve smyslu zralé /opakuji: nikoliv naivně nekritické/ interpretace, umožňující mu přiznat náležitě místo uvnitř vlastní tradice, bude katolicismus vždy trochu cizincem, "protestantem" ve vlastním národě, kontestující frakcí, která může mít vliv či moc jakéhokoliv typu, ale nebude zde mít opravdový duchovní domov.

Uzdřevit tuto starou ránu v srdci národa, v hlubokých vrstvách národního povědomí, umožnit konečně katolíkovu být "Čechem bez výhrad" a Čechovi být "katolíkem bez výhrad" by patrně překonalo věkovitou brzdu rozvoje duchovního života národa. /Na tuto souvislost Husova odsouzení výslovně upozornil kardinál Beran na II. vatikánském koncilu./

Současné katolické přehodnocování Husa tak může mít význam dalekosáhlé přesahující rámec katolické církve.

/Část obsáhlého elaborátu: Kalypton, Návrat mistra Jana. K souvislostem katolického přehodnocování zjevu Jana Husa/

! ESCHATOLOGICKÁ NADĚJE A POZEMSKÉ OSVOBOZENÍ - Tato naděje neo-
! slabuje nasazení pro pokrok pozemské obce, nýbrž naopak mu dává
! smysl a sílu. Musíme ovšem pečlivě rozlišovat pozemský pokrok a
! růst Božího království, protože nepatří k témuž řádu. Toto roz-
! lišení však neznamená oddělení, neboť povolání člověka k věčnému
! životu nepotlačuje, nýbrž posiluje jeho úlohu, aby nasadil ener-
! gie a prostředky, které dostal od Stvořitele, k rozvíjení svého
! časného života.

! Dík osvětlení Duchem Pána dokáže církve rozoznat mezi známe-
! nými doby te, která slibují osvobození, a ta, která jsou klamná
! a iluzorní. Napomíná člověka i společnost, aby překonávali situ-
! ace hříchu a nespravedlnosti a vytvářeli podmínky pravé svobody.
! Je si vědoma, že všechny tyto statky - lidskou důstojnost, bra-
! trské společenství, svobodu -, které jsou plodem snažení podle
! Boží vůle, jednou zase najde "očistěné od každé skvrny, ozářené
! a přetvořené, až Kristus odevzdá Otci věčné a všeobecné králov-
! ství", říši svobody.

! Bdělé a aktivní očekávání Božího království konečně také
! zahrnuje dokonalou spravedlnost pro živé i mrtvé všech dob a
! všech míst, kterou Kristus uplatní jako nejvyšší soudce. Takové
! zaslíbení, jež překračuje všechny lidské možnosti, se dotýká
! přímo našeho života na tomto světě. Neboť pravá spravedlnost se
! musí vztahovat na všechny a dát odpověď na nezměrné množství u-
! trpěných bolestí průběhem všech generací. Bez vzkříšení zemře-
! lých a bez soudu Páně neexistuje ve skutečnosti žádná spravedl-
! nost v plném smyslu slove. Příslib vzkříšení jako nezaslouženého
! daru se tak setkává s touhou po pravé spravedlnosti, která síd-
! lí v lidském srdci.

! Instrukce /1986/, čl. 60

Z E N C Y K L I K Y D O M I N U M E T V I V I F I C A N T E M

Čl. 39.

Při své řeči ve večeradle Ježíš nazval Ducha, jenž zkoumá Boží hlubiny, Paraklétem, Zastáncem, neboť již od počátku je "vzýván", aby "usvědčil svět z hříchu". Definitivně je však vzýván skrze Kristův kříž. Usvědčit z hříchu znamená ukázat zlo, které je v něm obsaženo čili zjevit tajemství špatnosti. Není ovšem možné pochopit zlo hříchu v celé jeho bolestné skutečnosti bez "zkoumání Božích hlubin". Již od počátku se temné tajemství hříchu projevovalo ve světě na pozadí vztahu ke Stvořiteli lidské svobody. Jevilo se jako projev vůle stvořené lidské bytosti, jež odporuje Boží vůli, spásonosné Boží vůli; ba spíše se jevilo ve svém protikladu k pravdě nyní již definitivně odsouzené lži, která opět obžalovávala a uvedla do stavu trvalého podezření samu tvořící a spásonosnou Lásku. Člověk následoval "otce lži", a tím se postavil proti Otci života a Duchu pravdy.

Usvědčit z hříchu bude tedy též nutně znamenat zjevit utrpení, bolest, jež je nepochopitelná a nevyjádřitelná a kterou Písmo ve svém antropomorfním pojetí, jak se zdá, hledá v hlubinách Boha a v určitém smyslu v samém srdci nevyšlovné Trojice. Církev, jež vychází ze Zjevení, věří a vyznává, že hřích je urážkou Boha. Co však v nevyzpytatelném vnitřním životě Otce, Slova a Ducha svatého odpovídá této "urážce", tomuto odmítnutí Ducha, který je Lásky a Dar? Pojetí Boha jako nutně nejdokonalějšího Bytí samozřejmě vylučuje v Bohu každé utrpení, které by plynulo z nedostatků nebo ran, ale v "Božích hlubinách" je Otcova Lásky, která, vyjádřeno v biblickém jazyku, reaguje tak, že až říká: "Lituji, že jsem stvořil člověka." "I viděl Hospodin, jak se na zemi rozmnožila lidská zlovůle ... Litoval, že na zemi učinil člověka, a trápil se ve svém srdci. Rekl: ... "lituji, že jsem ho stvořil". Písmo však mluví častěji o Otci, který má s člověkem soucit, jako by s ním sdílel utrpení. Z této nevyzpytatelné a nepopsatelné bolesti Boha Otce nakonec vzejde obdivuhodná ekonomie výkupné lásky v Ježíši Kristu, aby se tímto tajemstvím soucitné lásky mohlo v lidských dějinách projevit, že láska je silnější než hřích. Aby převládl Dar.

Duch svatý, jenž podle Ježíšových slov "usvědčuje z hříchu", je Lásky Otce a Syna. Jako taková je Dar Trojice a současně i věčný Zdroj Boží štědrosti vůči tvorstvu. Právě v něm můžeme vidět jakoby zosobněné a nadpřirozeně uskutečněné ono milosrdenství, které patristická i teologická tradice ve shodě se Starým a Novým zákonem připisuje Bohu. V člověku milosrdenství zahrnuje bolest a soucit s utrpením druhých. V Bohu Duch, který je láska, působí, že se zřetel na lidský hřích mění novou štědrostí spásné lásky. Z něho, v jednotě s Bohem Otcem a Synem, vzniká ekonomie spásy, jež vyplňuje lidské dějiny dary vykoupění. Jestliže hřích jako odmítnutí lásky zrodil v člověku utrpení, které se určitým způsobem přeneslo na všechno tvorstvo, pak Duch svatý vstoupí do tohoto lidského a kosmického utrpení novým vylitím lásky, která vykoupí svět. A ze rtů Ježíše Vykupitele, v jehož lidské přirozenosti se projeví i ono Boží "utrpení", opět zazní slova, jímž se projeví věčná milosrdenstvím překypující Lásky: "Misereor", "Je mi líto". Tak pro Ducha svatého "usvědčit z hříchu" znamená projevit tvorstvu "podrobenému marnosti" a zejména v hloubi lidského svědomí, že hřích je poražen obětí Božího Beránka, který se stal až k smrti poslušným Služobníkem, který tím, že odčinil lidskou neposlušnost, vykoupil svět. Takto Duch pravdy, Zastávce, "usvědčuje z hříchu".

Trpící Bůh?

Poznámka Horiberta Mühlena k encyklice *Dominum et Vivificantem* v TT 12 vyvolala v některých čtenářích nedorozumění, nepochopení i pobouření. Proto několik slov vysvětlení. /Kvůli kontextu předepisujeme celý čl. 39 - p.red./

1. Řeč o Bohu je těžká, mluvíme nepatřičným jazykem. Lépe je mluvit mlčky s Bohem. I velcí teologové řečí a náš sv. Tomáš uznávají, že snadněji můžeme o Bohu říct, co není než co je /*theologia apophatica*/. Nicméně, musíme o Bohu myslit i mluvit. Protože nemáme přiměřené výrazy, pomáháme si výrazy z naší lidské, pozemské zkušenosti. Jak se dá očekávat, částečně tyto výrazy vyjadřují shodu, ale obsahují i rozdílnost - jsou obrazné, přenesené, obdobné /*analogické*/. Proto musíme být v naší řeči o Bohu kritičtí.

2. Bůh je stále jiný, vymyká se našim pojmům a definicím. Některé naše pojmy a výrazy jsou více vhodné, některé méně. Tak pojem otcova, tři, otec, syn a duch znamenají v Bohu něco jiného než v lidském hájemství. Řekneme-li, že Bůh miluje, musíme vědět, že přesnější výraz je, že Bůh je láska. Ale i tento výraz je analogický. Větší potíž je s výroky, které implikují nějakou nedokonalost, např.: že Bůh poznává. Poznání je proces, Bůh ví bez poznávacího procesu - vlastně je Moudrost. Atp.

3. Encyklika *Dominum et vivificantem*, protože mluví o Duchu svatém, který je "láska vylitá do našich srdcí /Řím 5,5/, chce ukázat, že Bůh naší víry není Bůh vzdálený, neúčastný, necitlivý. Proto v II. části říká v souvislosti s hříchem: "Není možno pochopit zlo hříchu v celé jeho bolestné skutečnosti bez zkoumání Božích hlubin" /čl. 39/. Podobně mluví o "Duchu, který přetváří utrpení ve spásné Boží lásce" /tamže/. Tím chce encyklika odstranit jednostranný obraz o Bohu. On je Bůh Abraháma, Izáka a Jákoba, je světlo a není v něm tmy, je Emanuel, Bůh s námi i pro nás. Není lhostejný, nýbrž jen ten, o němž říká žalm: "Ty však vidíš trápení a hoře. Shlédneš a vše vezmeš do svých rukou" /Ž 10,14/. Stará teologie to vykládala jako vnější vztah, který Bohu přisuzujeme /*relatio rationis*/. To však neodpovídá tomu, co Bůh je a co o sobě zjevil.

4. Poněkud jinak nutno mluvit o Ježíši Kristu, o němž vyznáváme, že je pravý Bůh a pravý člověk, který se pro nás a pro naši spásu stal člověkem /tato teologická řeč se nazývá *communicatio idiomatum*/. Můžeme a musíme o Kristu mluvit diferencovaně. Tak říká encyklika: "Boží bolest dostala v ukřižovaném Kristu skrze Ducha svatého plný lidský výraz ... V Kristu trpí Bůh odmítnutím vlastním stvořením" /čl. 41/. Ale upozorňuje už předtím: "Pojetí Boha jako nejdokonalějšího bytí vylučuje samozřejmě každé utrpení v Bohu, které by plynulo z nedostatků nebo ran; ale v 'hlubinách Božích' je láska Otcova ... Písmo mluví o Otci, který má soucit s člověkem, jako by /:/ s ním sdílel utrpení." Nemůžeme říci, že Kristus trpěl jako Bůh: trpěl jako člověk, nebo přesněji jako Bohočlověk, jak stále opakuje katolická teologie.

5. H.M. jde ve svém výkladu poněkud dál, trochu pod vlivem největší protestantské teologie, která mluvila o "trpícím Bohu", ba i o smrti Boha, ovšem v různě pojetých verzích /J. Moltmann, E. Jüngel aj./. Sám H.M. vidí v řeči encykliky potvrzení svého pojetí Boží proměnnosti /*Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie ... 1969*/. Mühlen však sleduje v podstatě cíl encykliky: "Papež se ptá, zdali odhalení hříchu není současně odhalení utrpení z hříchu, které Písmo jaksi 'se zdá /:/ spatřovat v srdci nepochopitelné Trojice'".

Smrt, bolest a hřích jsou negace, které jako takové skutečně z Boha musíme vyloučit: Bůh je život, ne smrt; Bůh je svatost, ne hřích; Bůh je dobro, nemůže trpět bolestí psychickou ani fyzickou. Pro nedostatek řeči, o němž jsme mluvili, musíme mluvit velmi citlivě. Zde jen k problému utrpení v Bohu, bolest Boží. Zdá se nejsrozumitelnější cestou vycházet z jasných a zjevením daných výrazů: Bůh je láska, světlo; je přítomen a účasten svému stvoření. Ovšem ne jako člověk, ale právě jako Bůh.

Tedy nikoliv necitelný, neúčastný, vzdálený Bůh - ale také ne Bůh, který se trápí a souží. To je antropomorfismus možná horší než první /právě tak "mrtvý Bůh", "hříšný Bůh", podle D. Berga v USA "sexy-bůh" atd./.

Encyklika mluví jemnějšími výrazy: "V Bohu Duch svatý, který je láska, působí, že se zřetel na hřích /:/ mění novou štědrostí spásné lásky ... Duch svatý vstoupí do utrpení lidského novým vyli- tím lásky, která vykoupí svět" /čl. 39/.

Tímto směrem musí jít i kritický výklad teologický.

J.Z.

! BOJ ZA SPRAVEDLNOST - Když církev povzbuzuje zakládání a činnost
! sdružení, jako jsou odbory, jež zápasí v obhajobě práv a legitim-
! ních zájmů zaměstnanců a za sociální spravedlnost, neschvaluje
! tím spolu i tu teorii, která spatřuje vnitřní dynamiku sociál-
! ního života v třídním boji. Nedoporučuje metodu boje jedné tří-
! dy proti druhé s cílem protivníka vyřadit. Nevychází z absurdní
! vazby na údajný zákon dějin. Spíše doporučuje čestné a uvážené
! zápolení o sociální spravedlnost a solidaritu. Křesťan bude vždy-
! cky dávat přednost cestě dialogu a společného rozhovoru.

! Kristus nám dal příkaz lásky k nepřátelům. Osvobození v du-
! chu evangelia je proto neslučitelné s nenávisť k jinému, ať
! osobě nebo společenství, včetně nenávisť k nepříteli.

! Situace těžké nespravedlnosti jistě vyžadují odvahu k pro-
! nikavým reformám a odstranění neoprávněných privilegií. Ale ti,
! kdo zesměšňují cestu reforem ve prospěch mýtu revoluce, nejenže
! živí iluzi, že odstranění nespravedlivé situace už samo stačí
! k vytvoření humánní společnosti, nýbrž dokonce podporují vznik
! totalitních režimů. Boj proti nespravedlnostem má smysl jen teh-
! dy, když směřuje k ustavení nového sociálního a politického po-
! řádku, který odpovídá požadavkům spravedlnosti. Tím musí být po-
! znamenány už jednotlivé etapy jeho ustavování. Existuje totiž i
! morálka prostředků.

! Instrukce /1986/, čl. 77, 78

N Ě M O H U M L Č Ě T

S velkým údivem jsem četl v TT 11 článek "Česká koncilová bilance". Naprosto odmítám optimismus autorův, ba co více, považují jej za nebezpečný, protože nepravdivý a pravý status quo zatemnující. Jak může autor s klidným svědomím říct, že "česká církev, a vůbec církev v Československu, je po té stránce /rozuměj realizace závěrů koncilu - pozn. moje/ asi uprostřed, dejme tomu mezi Čínou a Rakouskem"?

Cítím morální povinnost se ozvat proti takovému, i když jistě neúmyslnému a bezděčnému, obelhávání české katolické veřejnosti, které jí jenom povede k "usnutí na vavřínech" a konstataci, že "přece jen nejsme na tom tak špatně". Nechápu, jak může autor srovnávat při bilancování výsledků II. Vatikána s námi Čínou, kde legálně existuje pouze tzv. národní katolická církev, od r. 1958 od Říma odloučená. Čínští katolíci žijí nadále v ilegalitě, i když jejich perzekuce je podstatně mírnější než za režimu Mao. Realizace koncilových závěrů v podmínkách illegality pak vypadá /a také musí vypadat/ úplně jinak než v prostředí, kde církev, byť pronásledována a administrativně oktrojována, má možnost legálně působit. Jsem přesvědčen - bohudíky ne sám - že církev v Československu patří v koncilové bilanci lokálních církví, které legálně působí, mezi poslední. Snad jen církev v Rumunsku, Bulharsku a Sovětském svazu jsou na přibližně stejné úrovni s námi.

Není snad naší "národní i katolickou" ostudou, že dosud nemáme u nás vydané koncilové dokumenty kromě "Lumen gentium" a "Gaudium et spes", které vyšly v letech 1969 a 1970? Víím zajisté o restrikcích uvalených v 70. letech na církevní vydavatelství České katolické charity, ale dá se tím omluvit všechno? Nemohly snad ACE jednotlivých diecézí za tak dlouhá léta alespoň nejdůležitější dokumenty na pokračování uveřejňovat, aby alespoň kněží byli s nimi seznámeni, když od KN a DP by bylo naivní něco takového očekávat? Katolíci na Kubě, kde je chledně háboženské literatury situace obdobná jako u nás, si koncilové dokumenty opisovali ručně a předávali z ruky do ruky. Žadat toho po našich věřících by jistě bylo upřílišené, ale požadavek, aby naši duchovní koncilové dokumenty dostali do rukou a systematicky, pod vedením svých biskupů a ordinářů, s nimi seznamovali věřící a probouzeli v nich koncilové smýšlení, není a rozhodně nebyl ani v 70. letech nereálný. Jenže stalo se něco takového? Pokud víím, tak za uplynulých 16 let v žádné s českých diecézí.

Pokud autor uvádí pozitiva tzv. "české koncilové bilance", jako rozvoj malých komunit zejména mladých katolíků, větší zájem o četbu Písma svatého a stále více rozšířenou katechezi v rodinách, pak se nedá říci, že tyto změny byly inspirovány koncilem, který prakticky vůbec do povědomí české katolické veřejnosti nepronikl, nýbrž sui generis "puďem sobezáchovy", když jiná forma katecheze nebyla myslitelná než v rodině /ve škole, pokud tam vůbec rodiče děti posílali, absolutně nedostačovala/, malé komunity pak jsou importem především ze zahraničí, nota bene z Polska a NDR, neboť se jedná o celocírkevní jev, zájem o Písmo sv. rovněž. Svou roli tu nepochybně hrají reminiscence r. 1968/9, kdy se celá řada věcí "mohla dělat" a kdy skutečně mnozí aktivisté z řad kněží a laiků byli k tomu inspirováni koncilem, nicméně to nic nemění na skutečnosti, že široké vrstvy katolického laikátu i duchovenstva jen sotva registrují krom liturgické reformy, že koncil proběhl.

Kooperace mezi duchovními a laiky ve farnostech prakticky neexistuje, o kolegiálnitě může být řeč jen tam, kde působí kněz, jenž má pro to pochopení, což ale bývalo běžné i před koncilom, že hluboce myslící duchové mezi kněžími nevystupovali autokraticky a o problematice duchovní správy se s farníky radili. Patřila ke generaci, jež citlivě reagovala na koncilové značky a dožadovala se jich /někdy až ukvapeně/, ale také sebenepatrnější postup vpřed ocenila. A ten při nejlepší vůli, vycházející ze znalosti terénu, nepozorují v našich farnostech, kde nadále v drtivé většině vládne předkoncilní struktura, v níž farář rozhoduje s definitivní platností o všem a laikové jen pasívně chodí na bohoslužby a pomáhají při opravě kostela, ti aktivnější pak zpívají v chrámovém sboru. Nestáčí jen naříkat, že režim potlačil farní a pastorační rady, které v době "obrodného procesu" fungovaly. Nutno změnit mentalitu duchovních i laiků v duchu koncilu, o což jsme se doposud nepokusili.

Dalším bolavým místem je ekumenismus. Polský profesor filozofie Stefan Swieżawski uveřejnil v Tygodniku powszechném článek, kde nadhazuje eventualitu quacirhabilitace Mistra Jana Husa - a ze strany českých katolíků v drtivé většině záporné odpovědi. Toto by vzhledem ke komplikované minulosti předválečných let nepřekvapovalo, kdyby tu neexistoval projev nejvyššího hierarchie kardinála Josefa Berana na koncilu, kde tuto problematiku rovněž vzpomněl a postup tehdejší církve i světské reprezentace proti Husovi odsoudil, což byl nepochybně významný krok v ekumenických snahách, v úsilí vyjít odloučeným bratřím vstříc. Jak je možné, že Beranův projev na koncilu po více než dvaceti letech není vůbec znám mezi českými katolíky, dokonce ani mezi kněžími? Lze se potom divit odmítavé reakci? Lze se divit rozpakům velké části kněží i laiků starší generace, že odsuzují mladé za ekumenické kontakty? Nelze, když není znám koncilní dekret o ekumenismu. Potom není divu, že od našich duchovních správců lze stále jen slyšet staré předkoncilní varování "nechodit k bludařům do shromáždění a nestýkat se s nimi".

Jediným aktivem koncilové bilance u nás je liturgická reforma, ačkoliv i tady jsme zůstali na půl cesty. V principu si duchovní správcové ve své většině zjednodušili liturgické značky rubrik. Lid je tak jako dříve odsouzen k pasivitě, s níž může pouze odpovídat podle mešního ordinária a zpívat. Mnohdy ani nemá možnost slyšet celý mešní kánon, neboť někteří kněží nerespektují nařízení, že celý kánon musí být hlasitě přednesen a zpěv mešní písně zde nemá místo. Především ale chybí zdravá a rubrikami povolená /ne-li přímo doporučená/ spontaneita. Četní duchovní odmítají i předepsanou výzvu k pozdravení pokoje, natož potom, aby umožnili, jak je to v jiných zemích /Polsko, NDR/, laikům např. připravit si přímluvy, kající úkony nebo díkůčinění po sv. přijímání.

Rozhodně a důrazně říkám na rozdíl od autora: bilance pasívní. Česká církev se proti světové církvi v realizaci závěrů II. vat. koncilu značně zpozdila, dá-li se vůbec říct, že k ní přikročila. Kéž toto konstatování nevyzní defetisticky, nýbrž ať vyburcuje naše katolíky z ospalosti, omlouvání vlastní lenosti, pohodlnosti a zbabělosti k opravdové aktivitě. Té aktivitě, jež vychází z uznání hříchu, pokání a vule k nápravě.

Hilarion

P o z n á m k a - Hilarionův příspěvek jsme se rozhodli uveřejnit celý /navzdory délce/, protože se nám zdá vyhrcočně vyjadřovat postoj některých katolíků u nás. Snad by se tato skupina dala charakterizovat jako církev žehrající /žehrat = vyjadřovat nespokojenost, hubovat, stěžovat si, reptat, naříkat - Slovník spisovné češtiny/, v protikladu k církvi spokojené. Nejde o skupinu jasně ohraničenou, neboť všichni občas potřebujeme uvolnit napětí nějakým zažehráním, aby nás nastřádané křivdy nedusily. Proto jsme uvítali tento hlas jako oživující doplněk naší Bilance, vždyť to není zdaleka první kritická výzva na stránkách TT. V tomto případě nás však zarazilo něco, co snad přibližně vystihne slovo negativismus. Nevadí nám kritika, naopak. Proti údajnému optimismu je dovoleno zaujmout protipozici, optimisté a pesimisté obvykle poskytnou lepší obraz skutečnosti - pokud vstoupí do dialogu. Zde však zaznívá monolog, a to útočně rozhorlený. Jako by právě to jeho bylo jediné důležité, jako by to byl celý obraz, jako by nebylo nutné leccos spravedlivě pochopit. Pokus o vyvážené vystižení světla a stínů /v Bilanci/ je prý "obelhávání". Tady prosvítá něco vážnějšího; postoj, který při všem horlení o koncil fakticky působí proti "jednotě v rozmanitosti" Božího lidu a tím proti životnímu nervu koncilové obnovy. K tomu zase my nemůžeme mlčet, protože s radikalismy máme tč. i u nás hořké zkušenosti.

Kořenem takového postoje bývá přemíra sebejistoty. Její bujení jako reakce na situaci útlaku a izolace nepřekvapuje. Z toho kořenu samozřejmě vyrůstá jistota o vlastních úsudcích a hodnoceních, netrpělivost s nechápavými druhými, radikální požadavky podle vlastního výběru, hledání viníků, "svatý hněv". Jenže hněv spíše boří než staví: "Vždyť lidským hněvem spravedlnost Boží neprosadíš /.../. Každý člověk ať je rychlý k naslouchání, ale pomalý k mluvení, pomalý k hněvu" /Jak 1,20.19/. Emocionální kritika zůstává dlužna pravdě. Máme tedy druhou povinnost, provést kritiku kritiky. Jen ukázkově, k mnohému si soudný čtenář přinejmenším dá otezník.

Koncilní dokumenty: leccos se mohlo /?/, ale leccos i bylo a je. TT 11 přináší recenzi římského vydání. Kromě dvou zmíněných u nás přetřetých vyšla konstituce o Božím zjevení v Merellově Radostné zvěsti NZ /1973/; dokumenty se opisovaly a rozmnožovaly jednotlivě i vcelku; množství římských svazků s komentáři dostali během let i laici; v cyklu Živá teologie /1969-1970 Praha, částečně Brno/ se soustavně probíraly dokumenty, přednášky byly připraveny do tisku; už během koncilu vycházely překlady v Duchovním pastýři; Via, Katolické noviny i Teologicko-pastorační kurs otevřely naplno okna koncilovému myšlení; po léta v tom pokračují Teologické texty, edice Duch a život, Informace o církvi aj.; a Vatikánský rozhlas snad před koncillem varuje?

"Pasívní bilance": pozorný čtenář si všiml, že tento závěr je v rozporu s opačným konstatováním o liturgické reformě kousek předtím. Leda že by autor považoval za pasívní každou realizaci kromě stoprocentní. Ale k takové ještě nikde nedospěli a Svatý otec stále vybízí k pokračování! Takže se dá mluvit o bilanci více nebo méně aktivní stejně jako pasívní, záleží na úhlu pohledu. K tomu jen připomenutí, že Bilance a celé TT 11 pokrývají větší pole kritik a podnětů než radikální "Nemohu mlčet".

Horlivost je nepostradatelná součást křesťanského života. Ať je budíčkem, i kritickým a nepříjemným. Ale prosíme: pozitivně, s pochopením pro lidi, se smyslem pro celou pravdu, v dialogu, "v upřímném a neagresivním tónu" /Editoriál TT 11/, v duchu koncilu - což i za svůj program považuje

redakce

"Má evangelická církev ještě něco společného a závazného k prohlášení, nebo si v ní kdokoli smí dělat a učit, co chce? Může si tu každý pták bezostyšně a bez zábran cvrlikat vlastní písničku?" Těmito často slyšenými otázkami začíná koncem roku 1984 vypracovaná studie teologického výboru Arnoldshainské konference na téma "Co platí v církvi?" /Neurkirchener Verlag 1985/. Ke jmenované konferenci patří 11 ze 17 členských církví Jednotné církve Německa /EKD/ /8 sjednocených, 2 reformované a 1 luterská/. Byla založena 1967 k "vzájemnému poučování, společnému řešení a spojenému snažení o jednotu EKD".

Studie se zabývá výslovně i problémem závazných pokynů církve k etickým otázkám. Vzhledem k svému zvláštnímu pověření se nesmí církev nechat zmanipulovat do role zastávce zvláštních zájmů. Když se po důkladné analýze vzdá konkrétních pokynů k jednání, musí pro to udat důvody. Církev má také možnost formulovat otázky, zásady a meze, kterých se musí podle jejího názoru dbát: "Vyznačí tím rámcem křesťansky odpovědného rozhodnutí, které ovšem ponechává jedinci." Jako příklad takového postupu se uvádí pamětní spis o míru EKD z r. 1981. Když však církev po pečlivém zkoumání dojde k přesvědčení, že je v nějaké důležité etické otázce možné jen jedno určité, vírou příkazné rozhodnutí, má to také vyslovit jako závaznou a jasnou směrnicí.

Pokud jde o to, jaké místo tu zaujímají různá vyznání, stanoví studie, že se liší od nauky jednotlivce faktem, že byla přijata církví. Jejich závaznost je založena vposledku tím, že se "vždy znovu osvědčují jako návod k správnému vykladu Písma". Věrnost vyznáním prokazuje církev naukovým i praktickým orientováním se podle nich. Věrnost vyznáním však nutí církev také ke stále novému ověřování výroků otců podle Písma a povzbuzuje k vlastnímu vyznání v přítomnosti. O rozdílech v hodnocení vyznání mezi luterskou, reformovanou a sjednocenou církví se nemluví.

S odvoláním na 7. článek augsburského vyznání zdůrazňuje text, že při všech názorových rozdílech v církvi a v obci a navzdory různým řádům a liturgiím je shoda o ústřední zvěsti evangelia a o správném pojetí svátostí to jediné potřebné, co spojuje křesťany po celém světě v církev Ježíše Krista. Z potvrzení nauky o ospravedlnění jakožto středu Písma se odvozují hlediska pro hodnocení církevního hlásání. Ono "ohlašuje, že se člověku dostává záchrany a budoucnosti pouze skrze Ježíše Krista. Kde se káže o jiných spasitelích nebo cestách k cíli, tam se učí falešně."

Studie zdůrazňuje, že uhýbání do nezávazných výpovědí je ustupování od nároku a příslibu křesťanské zvěsti. Současně však zastává stanovisko, že nárok na pověření a pravdivost hlásání není zajištěn pouze teologickou vědou a lidským úsilím: "Tyto nároky nejsou v žádném případě v naší moci, nýbrž církev zůstává odkázána na přítomnost Pána, kterou si vyprošuje a očekává, v níž věří a kterou stále znovu prožívá v naslouchání jeho slovu."

O konkrétních důsledcích vyplývajících z tohoto pro reformační eklesiologii charakteristického napětí mezi závazností a nemanipulovatelností uvažuje text v souvislosti s uplatňováním učitelského úřadu v evangelických církvích. Pro katolického čtenáře je to zvláště zajímavé, zejména pokud jde o nárok a praxi učitelského úřadu vlastní církve. Studie označuje strukturu evangelické naukové autority výrazem "rozčleněný učitelský úřed". Tento pojem má upozornit na to, že v církvích reformace jsou uspořádané postupy a instance, jež

vedou k závazné nauce.

Obec bere svou odpovědnost za hlásání na vědomí tím, že povolává do řídicího orgánu neordinované členy jako starší. Ve studii se však zdůrazňuje i zvláštní odpovědnost farářů za hlásání a nauku církve na základě ordinace. Církevní skupiny a svazy by měly brát na vědomí své úkoly pro církev a v ní, a neuzavírat se do sebe. Zvláště je tam popisován způsob, jak uplatňují svou širší odpovědnost za hlásání a nauku v německém protestantismu synody a vedení církví. Vzhledem k významu profesorů teologie varuje studie před pouhou souběžností církve a vědecké teologie bez skutečného vztahu a doporučuje pravidelné konzultace mezi teology a vedením církví. Důrazně poukazuje na nutnost recepcí, přijetí církevní nauky v obcích, neboť teprve tím získává hlásání životnou závaznost.

Velmi opatrně se vyjadřuje text k otázce, jak se má církev stavět k bludným učeníům. Co dnes ještě vypadá jako blud, může se zítra prokázat jako nové poznání pravdy. Zavedení řízení o nauce by mělo být jen posledním a krajním opatřením.

Pluralitní struktura naukové odpovědnosti v evangelické církvi vyžaduje podle studie vysokou míru osobní odpovědnosti a kázně od všech zúčastněných. Neměla by však být potlačena rozmanitost těch, kteří mají podíl na zvěstování, ve prospěch učitelského úřadu rozhodujícího v poslední instanci. Přesto vidí studie Arnoldshainské konference zcela realisticky napětí a obtíže vyvěrající z této rozmanitosti. Je to současné doklad toho, že ve specifických podmínkách reformační tradice sílí v protestantském vědomí nezbytnost závazné nauky a hlásání.

V NDR se zabýval otázkou závazných naukových výroků už roku 1980 synod Svazu církví. Komise pro teologické zásadní otázky tam předložila "pracovní zprávu", v níž se mj. píše, že vzhledem k obtížím a bariérám existujícím v reformačních církvích vůči otázce možnosti závazného učení by se církev měla snažit opět šířit vědomí úkolů závazného učení.

U.R. - Herder Korrespondenz 1985/3

! SOLIDARITA A SUBSIDIARITA - Hlavní příkazání lásky vede k plnému
! uznání důstojnosti každého jednotlivého člověka, protože byl stvo-
! řen k Božímu obrazu. Z této důstojnosti se odvozují přirozená prá-
! va a povinnosti. Ve světle podobnosti s Bohem se jeví svoboda ja-
! ke podstatná vlastnost lidské osoby v celé své hloubce. Osoby
! jsou aktivní a odpovědné subjekty sociálního života.

! Se základem důstojnosti člověka jsou spojeny zásada solidari-
! ty a zásada subsidiarity.

! Solidarita vede člověka k tomu, že musí se sobě rovnými při-
! spívat k dobru společnosti na všech úrovních. Z toho plyne, že so-
! ciální nauka církve je v protikladu ke všem formám sociálního ne-
! bo politického individualismu.

! Subsidiarita nedovoluje ani státu ani kterékoli společenské
! moci odnímat iniciativu a odpovědnost osobám a společenstvím na
! střední úrovni v oblasti, kde mohou být činní, nebo ničit pros-
! tor jejich nezbytné svobody. Z toho plyne, že sociální nauka
! církve je v protikladu ke všem formám kolektivismu.

! Instrukce /1986/, čl. 73

I N K V I Z I C E

Slovem inkvizice se označuje soudní stíhání bludařů /heretiků, kacířů/ soudním tribunálem, ustanoveným církví pro věci víry. Inkviziční proces hrál velkou úlohu v pronásledování bludců ve středověku, ale i novověku /poslední v Portugalsku 1821, ve Španělsku 1834/.

Na rozdíl od akuzčního typu procesu /obvinění vznáší někdy žalobce/, v inkvizičním procesu vládne zásada oficiality /vrchnost musí vést proces z úřední povinnosti/ a zásada instrukce /je povinností soudu právně závazné skutečnosti konstatovat a tedy vypátrat, vyhledat - inquirere/. Ani středověké zneužívání inkvizičního procesu by nám nemělo zastřít skutečnost, že tato zásada znamenala v trestním soudnictví významný pokrok. - Typ inkvizičního procesu byl používán ve franské říši nejméně od karolinské doby /8.-9. st./.

Také církve se držela při trestání církevních přestupků inkviziční zásady. Trestní řízení bylo možné teprve od 4. století, kdy se křesťanství stalo státním náboženstvím a stát začal stíhat odpad od křesťanství a od pravověří.

Pro středověký boj proti kacířům ve středověku měl velký význam názor sv. Augustina /+ 430/. Zpočátku zastával názor, že nikdo nemá být přiváděn k jednotě v Kristu násilím. Později v návaznosti na Lk 14,15-24 razil heslo "Compelle intrare" /Donuťte je vejít/. Na konci života v "Retractationes" sděluje, že změnil názor vlivem zkušeností s heretiky, když poznal, k jakým špatnostem se dají strhnout. Jeho autorita ovlivnila středověké zákonodárství proti kacířům, ačkoli on sám byl proti trestu smrti.

Dále zapůsobily normy obsažené v "Corpus iuris civilis", zákoníku východořímského císaře Justiniana /6. st./; ten umožnil i upalování kacířů. Na Západě dal francouzský král Robert II. upálit 13 heretiků v Orleansu r. 1017, německý Jindřich III. množství heretiků r. 1051 oběsit v Goslaru. K plnému rozvinutí inkvizice došlo teprve ve vrcholném středověku, když začaly silněji vystupovat na scénu některé hereze /Albigenští, kataři aj./.

Zpočátku prováděli inkvizici biskupové, teprve od konce 12. st. zasáhl papež. Rozhodující slovo v té věci měl papež Řehoř IX. /1227 až 1241/ a císař Fridrich II. Ten nařídil v zákoně proti kacířům, aby světská vrchnost všechny biskupem předvedené heretiky zdržela, upálila nebo jim vytrhla jazyk. Řehoř IX. převzal tuto normu roku 1231 pro Řím. Téhož roku nařídil Fridrich II. zákonem pronásledování kacířů. Roku 1232 rozšířil tento "nejliberálnější" císař středověku uvedený zákon na celou říši. Stát měl pátrat po kacířích a podezřelé z hereze předat církevnímu soudu. Rozsudek smrti byl vykonán "světským ramenem". Roku 1252 stanovil Inocenc IV. možnost použití mučení k vynucení přiznání. Stačili dva žalobci /jejichž jména byla zamlčena/, aby byl někdo prohlášen za vinného. Když přiznal vinu, uložilo se mu pokání /modlitba, post, almužny, bičování, vězení, nošení žlutého kříže na šatě aj./.

Inkviziční soudy byly zpočátku putovní. Úředníci inkvizice /hlavně dominikáni a františkáni/ měli zvláštní výsady a pravomoci. Papežský institut pro potírání kacířů dostal jméno "Sanctum officium" /Svatý úřad/. Stíhání byli také alchymisté a čarodějníci.

Protestantský lexikon "Die Religion in Geschichte und Gegenwart" /š. vyd. 1959/ podává toto celkové hodnocení inkvizice:

"Inkvizice je zařízení katolické církve, které zavedlo nejčastěji podnět ke kritice a bylo nejoblíbenějším podkladem pro pranýřování katolické církve středověku. Z katolické strany se naproti tomu poukazuje na těžký boj o život proti kacířům, na všeobecnou krutost tehdejší justice a psychopatické jovy středověku. Avšak jak útoky, tak částečně i obhajoba se mýjejí jádrem problému. Kritika si to zjednodušuje tím, že se staví nehistoricky na puđu liberálního myšlení. Středověk myslel jinak: ten považoval jednotu státu a církve za předem danou. Státní církev proto stíhala církevní delikty stejně jako světské, a to zcela přirozeně, neboť útok na náboženství byl současně útokem na stát. Pro středověk bylo stíhání náboženského deliktu samozřejmostí. Dále je přirozené, že inkvizice používala dobových prostředků trestního stíhání. Je třeba také poukázat na to, že převzatý způsob vedení procesu byl aplikován zčásti s velkou vážností a právníkou svědomitostí /tak např. vůči Husovi/. Z historického stanoviska nemůže být kritizována inkvizice jako taková, ale výstřelky, k nimž tato instituce pod nejrůznějšími politickými a sociologickými vlivy vedla. Ba ani z tohoto hlediska nemůžeme odsoudit inkvizici, aniž bychom odsoudili středověk a renesanci jako celek. K správnému posouzení popř. odsouzení nedojdeme na historické, nýbrž na nábožensko-filozofické rovině. Zde jde o otázku, zdali má církev právo nebo dokonce povinnost bloudícího bratra, pro jeho spásu a pro zachování svaté církve, přesvědčovat v nezbytí i násilím."

Fr.P. Sonntag /erfurtský círk. historik/, Tag des Herrn 1986/9

S O C I Á L N Í U Č E N Í C Í R K V E

Nástih vývoje a obsahu

Kdykoli se kazatelé, teologové, charizmatičtí učitelé duchovního života nebo rádcové vrchností poctivě vyslovovali k sociálně církvevým tématům, oscilovaly jejich přístupy mezi dvěma póly. Jeden z přístupů se dovolával Ježíšova "Moje království není z tohoto světa" /Jan 18,36/ a obdobných míst /Lk 17,20-21 aj./. Druhý navazoval na místo z Ježíšovy řeči k Nikodémovi, ve kterém je zdůrazněn Boží zájem o svět a to, že právě záchrana světa je cílem příchodu Syna /Jan 3,16-18/. Ve vzácnějších syntetických pojetích se prosazuje mínění, že Boží kralování začíná v lidských srdcích, ale odtud proniká i sociální dimenzí lidského bytí. Projevuje se ve vztazích, strukturách, jednání - i když je ovšem na ně nelze redukovat. Boží království je již přítomné, ale je také veličinou eschatologickou: v tomto čase je realizováno vždy neúplně, nedokonalé a skrytě. Ze semínka v lidském srdci se ale rozkošatí přes proměnu sociální reality a celého světa člověka až k realizaci kosmického aspektu vykoupení, až k novému nebi a nové zemi /Zj 21,1/ při paruzii.

Je tu ale ještě jiná polarita, svým způsobem daleko nebezpečnější. Ježíš odmítá pozici politického mesiáše, ba dalo by se říci, že vyzývá k finanční podpoře okupační moci /Mt 22,21/. Co pak tedy je vlastní smysl vstupu onoho kristovsky radikálně nového právě do sociálního života? Jak se srovnávají v perspektivě vykoupeného člověka na jedné straně výzvy jako "Každý se má podřídít vrchnosti, která vládne ... Když se tedy někdo staví proti vládě, staví se proti řádu, který dal Bůh" /viz Řím 13,1-8/ a na druhé straně vyznávání Pána, který sesazuje mocné z trůnu a bohaté posílá pryč /srov. Lk 1,51-53/?

Kdoví, zdali se asistence Ducha svatého přislíbená pro výkon učitelské služby církvi /srov. dogm. konstituce De Eccl. Christi

I. vatikánského sněmu, kap. 4, DS 1836/ neprojevovale nejprve tím, že křesťanské společenství muselo být proteženo trapnou zkušeností cezaropapismu a pokušením světské moci církve? A ovšem také vyléčením z těchto iluzí a nemocí v posledních stu letech? Jisté je, že s oficiální interpretací přirozeného práva a Božího slova v soustavných textech ohledně sociálního učení začala církev až tehdy, když proletarizace, pauperismus, práce dětí a ohrožení rodiny ukázaly jednostranný a povýšený supranaturalismus jako neodpovědný a když se profétického zápasu o sociální spravedlnost ujali ti, kteří ji slovy nabízejí a činy popírají.

Encyklika *R e r u m n o v a r u m* /1891/ snad pozdě, ale ostře a zřetelně konstatuje proletarizaci pracujících a existenci třídního boje. Kritizuje nelidskost mocných, lichvu, koncentraci ekonomické moci, práci žen a dětí. Kritizuje zároveň navrhované socialistické řešení a neváhá již tehdy učit, že přinese dělníkům spíš škodu než prospěch: znamená totiž koncentraci ekonomické moci v rukou státní vrchnosti a tím také omezení svobody. Encyklika bývá kritizována, že obhajoba soukromého vlastnictví ze strany Iva XIII. znamená, že přes sociální rétoriku zůstává církev na straně bohatých a mocných. Text sám ale říká něco jiného: "Když stát chrání soukromé vlastnictví, musí mít na mysli zvláště malé a chudé. Vrstva bohatých zahrnutá dostatkem potřebuje péči státu méně; naproti tomu chudé třídy zbavené ochrany, již poskytuje majetek, potřebují tu ochranu obzvláště". Vůbec už nelze mluvit o tom, že by při řešení sociálního konfliktu setrval papež u almužny jako jediného prostředku. Volá naopak po institucích, které by zbavily chudé "ponižujícího vztahování rukou po almužně". Zavazuje apoštolskou mocí křesťany, kteří mají vliv na chod věcí veřejných, aby respektovali lidskou důstojnost pracujících, kteří jsou tvůrci hodnot a žádá přitom, aby státním zákonodárstvím byly zajištěny minimální příjmy, ochrana žen a dětí, zásady o pracovním prostředí, právo na dovolenou a právní ochrana ekonomicky utlačovaných. Přitom text realisticky upozorňuje, že stát nemůže řešit vše, a podněcuje pracující, aby sami dělali víc pro ozdravení veřejných poměrů. Podněcuje je k zakládání soukromých sdružení zaměřených na svépomoc i na ovlivňování veřejných věcí. Reaguje tím pochopitelně na již existující odborová hnutí a dedukuje z přirozeného práva etické normy jejich činnosti. Bere je také pod ochranu tím, že zdůrazňuje přirozené právo lidí sdružovat se, které stát nesmí bezdůvodně omezovat.

Po čtyřiceti letech se k tématu výslovně vrací Pius XI. encyklikou *Q u a d r a g e s i m o a n n o* /1931/. Zabývá se především vztahem práce a kapitálu. Dochází k rozlišení individuálního a sociálního aspektu soukromého vlastnictví. Užívání majetku v rozporu s jeho sociálním aspektem je eticky zavržením hodné. Znovu se tu důrazně upozorňuje, že nesporné právo na soukromé vlastnictví je právo v š e c h . A to také konkrétně znamená, že poskytovat pracujícím jen to, co je nutné pro reprodukci pracovní síly, je b e z - p r á v í . Společná účast práce a kapitálu na vzniku hodnot znamená také právo na odpovídající podíly na produktu. Je nutné dospět k odproletarizování proletariátu a zjednání odpovídajícího podílu na moci pro pracující. Po analýze základních skutečností hodnotí encyklika vývoj politických a ekonomických systémů a hodnotí jej kriticky. Neomezený liberalismus popírá svobodu, na které je postaven: vede k despotické hospodářské diktatuře a ovlivňování státní mocí nejbohatšími. Na soudobých socialismech se stalo zřejmým to, co předvídal už Lev XIII.: dochází k posilování státní moci na úkor jednotlivců a sdružení; i umírněné formy tendují k totalitarismu a ten znamená násilí, brutalitu, nelidskost. Zevrubně se k tomu týž papež vrací o šest let později, jak uvedeme dále.

Lékem sociálních neduhů se tehdy zdál být dnos už více méně zapomenutý korporativismus. Příznivé zmínky o něm v encyklice vyvolaly četná nedorozumění. To, oč Piovi XI. přitom jde, zůstává aktuálním postulátem dodnes: spolupráce a spravedlivý podíl práce a kapitálu na produktu a na moci. /Korporace měly představovat jednotu dvou relativně samostatných složek v rámci jednoho oboru: sdružení zaměstnavatelů a odborového svazu./ Nedorozumění vyvstalo z toho, že korporativismu se dovolával také italský fašismus. Papež přes své citlivé postavení neváhá tento systém kriticky odmítnout. Vytýká mu etatismus omezující svobodu sdružení a jednotlivců a byrokratismus. /Za zvláštní zhodnocení by pak stál projekt více méně demokratického korporativismu, který u nás ve 30. letech, inspirování encyklikou, rozpracovávali L. Peřich, St. Berounský, J. Středa a periodika Čas, Akord a Řád./

Shora připomenutá encyklika Pia XI. *M i t b r e n n e n d e r S o r g e* /1937/ kritizuje nacionální socialismus pro omezování náboženské svobody, novopohanské zbožňování rasy, národa, moci; protestuje proti násilnému potlačování práv. Stát nesmí postupovat proti přirozenému právu a rozhodně je třeba odmítnout zásadu, že "právem je to, co je užitečné pro národ".

Znovu ke kulatému výročí *Rerum novarum* otevírá téma sociální spravedlnosti papež Jan XXIII. encyklikou *M a t e r e t M a g i s t r a* /1961/. Shrnuje dosavadní vývoj nauky v jasných slovech, že církev nevyzývá jen bohaté k charitě a chudé k trpělivosti, ale chce *r e f o r m u s p o l o č e n s k é h o ř á d u*, aby byla zajištěna spravedlnost pro všechny při zachování svobody. Papež koncilu se setkává již se zcela jinou situací než Lev XIII. Konstatuje rozvité sociální zákonodárství v mnoha zemích /i když holé bídy je v jiných zemích víc než dost/ a jasným pohledem i tady rozpoznává nebezpečí: vede to k množení zákonů a předpisů, k omezování iniciativy a svobody. Stát i v systémech podle jména liberálních vstupuje nelegitimně do oblastí vyhrazených iniciativě jednotlivců a sdružení. Ukazuje se, že rozhodující podíl na spravedlivém řešení sociální otázky mají mít soukromá sdružení autonomní vůči státu a se svobodou členů uvnitř, především odborové svazy. Podíl práce a kapitálu na produkci je nejlépe vyjádřen rozšiřováním vlastnických práv pracujících vůči podnikům /"akcionářství práce", podíl na zisku/ a proporcionální účastí na řízení podniků při respektování odborného vedení.

V roce 1963 vychází encyklika *P a c e m i n t e r r i s*. Jak neprávem se jí někteří dovolávají, je zřejmé z textu. Dlouho předtím, než začne hovořit o míru a jejích podmínkách vztazích mezi státy a o nadstátní autoritě, analyzuje Jan XXIII. nezbytné podmínky uskutečnění míru. Říká o tom mimo jiné, že stát je povinen respektovat svobodu a důstojnost občanů. Respekt k přirozeným právům člověka zahrnuje právo na život, práci, odpočinek, i na hledání pravdy, na pravdivé informace, na sdružování a shromažďování, na vyznání a na účast na moci. Příkazy vrchnosti vydávané v rozporu s přirozeným právem nejsou závazné.

Vlastní téma míru a války a také mnoho z dosavadního učení papežů shrnuje a dále rozvíjí konstituce II. vatikánského sněmu *G e n e r a l e m e t o d u m e t s p e s* /1965/. Z dosud zde neuvedených motivů sociálního učení církve můžeme z obšírného textu vyjmout a připomenout úvahu o veřejné moci. Ta totiž podle koncilu patří k Bohem stanovenému řádu. Bližší určení způsobu vlády a výběr vládních činitelů jsou ponechány svobodné vůli občanů. Když vrchnost překračuje svou pravomoc, mohou občané hájit svá práva v mezích přirozeného práva a zásad evangelia. Mezi hlavní zásady spravedlivého společenského

řádu patří rozdělení funkcí a orgánů veřejné moci a účinná a naprosto nezávislá ochrana občanských práv.

Papež posledního všeobecného sněmu Pavel VI. se ujímá tématu sociální etiky dvěma dokumenty: encyklikou *Populorum progressio* /1967/ a dopisem *Octogesima adveniens* /1971/. Z druhého uveďme alespoň to, že varuje před nebezpečím podléhání ideologiím. Vedou svobodné lidi k otročení programům a chybí jim solidní vědecký základ. Křesťany přitahují socialistické doktriny. Zde je nutno pozorně rozlišovat. Jsou tu jistě rysy shodné s křesťanským sociálním programem, ale nesmí se zapomínat, že mají represivní charakter; je ovšem domnívat se, že z marxismu lze přejmout analýzu sociálně ekonomické situace a nebyť vtažen do mocenské struktury z něj vycházející. Některé verze socialismu vedou k totalitarismu. Ani pro liberalismus se nemůže křesťan angažovat bez výhrad. Je nutno jej podporovat v obhajobě svobody, v obraně před totalitními tendencemi. Je ale zároveň pravda, že bezohledný liberalismus mívá užívat svobody bez ohledu na Boha a že je v rozporu se sociální spravedlností. Liberalismus v soudobé podobě má dokonce se socialismem shodné rysy: byrokracii, technokratické tendence, utilitarismus, materialismus, teoretický nebo praktický ateismus.

Pavel VI. zcela zřetelně nechává souběžně s etickými normami mluvit evangelium v nezastřené plnosti: Křesťané vedeni Duchem Kristovým mají přispívat k větší spravedlnosti. Mají svobodu angažovat se v různých směrech, ale mají se chránit před absolutizací kteréhokoli řešení, před zbožštěním ideologií, modelů a programů. Evangelium vede k překračování mezi systémy a ideologií. Dynamismus víry triumfuje nad egoistickými kalkulacemi. Eschatologické očekávání nových nebes a nové země vede k budování mírového, svobodného, spravedlivého a bratrského společenství. Přeměna struktur bez oživení duchem evangelia vede jen ke změně v nositelích moci, ale nositelé i těch nejrevolučnějších změn, když dosáhli moci, ohraničují se novými privilegii, omezují svobodu a produkují nové formy nespravedlnosti.

Sociální nauka současného papeže Jana Pavla II. ukazuje, že organická kontinuita není ani ustrnutí v jednom stadiu, ani pěstování květů nebo plodů ve vzduchu. Sociálně etické posádky encykliky *Dives in misericordia* /1980/ a encykliku *Labor omnia vincit* /1981/ je těžko zatím hodnotit. Realizace postulatů těchto textů se aktuálně děje, a ne bez problémů, mimo jiné také v setkávání a střetávání s teologií osvobození.

Sociální nauka církve není než interpretací Božího zákona završeného evangeliem. V tom je její závaznost, ale i předběžnost a otevřenost dopředu a vzhůru. Opomíjet to by znamenalo zapřít evangelium ideologiím.

L i t e r a t u r a : Soubor dokumentů k sociální etice církve v trojčísle 332-334 časopisu *Znak*, r. 1982 - Encyklika Pia XI. *Quadragesimo anno*, přel. B. Vašek, Olomouc 1947 - Vatikánské dokumenty I. a II., skriptum CMBF, bez dalších údajů - T. Vodička: *Principy sociální etiky*, Olomouc 1945-1946, Krystal - J.B. Metz: *Zur Theologie der Welt*, Mainz, München, 1968 - A. Schweitzer: *Křesťanská sociální etika. Úpadek a nová výstavba kultury*, přel. T. Havlenová-Kühnová, HČSBF, Praha, 1964 - D. Pecka: *Člověk a dějiny*, Praha 1969 - W. Karpiński: *Tradycje katolickiego liberalizmu*, *Więź* 7-8/78 s. 36

Jiří Spěváček, Václav IV. - 1361-1419. K předpokladům husitské revoluce. - Svoboda, Praha 1986. 776 stran, ilustrace. Cena 78 Kčs. náklad 99 000.

Dobrých historických monografií je u nás jako šafránu. Tím více je třeba uvítat v letošním roce vyšlé obsáhlé dílo Jiřího Spěváčka o Václavu IV. Autor pracuje řadu let jako vědecký pracovník Historického ústavu ČSAV v Praze. Kniha je psána z marxistických pozic, což nikterak neubírá na její objektivitě, serióznosti a snaze po odborné důkladnosti.

Především je třeba ocenit, že Spěváček používá i literatury katolických autorů Sedláka, Neumanna, Kadlece a dalších; nebojí se citovat i emigranta Polce, publikujícího v Křesťanské akademii v Římě.

Vyrovňuje se jedinečným způsobem s bohatou snůškou pramenů a literatury, což mu umožňuje skoncovat s mýtem o Václavu IV. jako "lidovém králi", v marxistické literatuře obvyklým. Nezaújatý čtenář si po přečtení Spěváčkovy monografie odnese historické pravdě odpovídající představu o Václavu IV. jako člověku vnitřně rozháraném, oddaném alkoholu, sexuální nevázanosti, nezvládané prchlivosti a krutosti, což bylo hlavní příčinou jeho vládařských neúspěchů.

Spěváček je také prvním marxistickým historikem, který hodnotí sympaticky osobnost generálního vikáře Jana z Pomuku, za což jsme mu jako katolíci obzvláště vděční. Tím spíše nás mrzí, že podobný postoj nezaújal i k postavě Jana z Jenštejna, v němž vidí jen zaslepeného a tvrdohlavého fanatika, že přihlíží jen k těm pramenům, které jsou mu nepřátelské. Jenštejn byl ve skutečnosti osobou, která svými kvalitami přesáhla svou dobu, o čemž svědčí jeho vlastní spisy a kázání, které prozrazují duši pokornou, hlubokou a bezvýhradně Boží věci oddanou. Jenštejn nebyl vůči králi tvrdohlavě nesmiřitelný, vždyť sám šel osudného roku 1393 na schůzku s ním a ještě po vraždě Jana z Pomuku byl ochoten ke smíru, nakonec sám rezignoval, aby záležitosti nekomplikoval, rovněž tak nebyl zbabělý, vždyť on sám šel v čele svých kleriků v pověstném březnu 1393/vzteky nepřítelů králi odvážně vstříc a jen okamžitý zásah jeho zbrojnošů jej uchránil osudu generálního vikáře Jana z Pomuku. Rovněž tak není pravdou, že trpěl mezi klérem nepořádky /str. 217/, vždyť sám patřil mezi přední horlitele o reformy. Podobně je Spěváček nespravedlivý i k osobě papeže Urbana VI.

Dále lze autorovi vytknout, že při líčení událostí v souvislosti s Husem a husitským hnutím se omezuje na pouhý faktografický výčet bez zaujetí osobního stanoviska. Rozcházejme se s jeho marxistickým pojetím, které vidí všude jen sociální napětí mezi jednotlivými třídami, jež se promítá do politického zápasu, což je markantní zejména tam, kde popisuje události pohnutého roku 1412. Pro nás katolické historiky je problém značně složitější, i když rivalitu mezi jednotlivými třídami a její politické i jiné konsekvence neopomíjíme. Zvláště pak rok 1412 se všemi aspekty je poznamenán "třídním bojem" opravdu velmi minimálně, Sedlák ve svém "Husovi" podává dostatečné důkazy, že tady šlo výhradně o duchovní proudění a teologické myšlení.

Ostatní kritické poznámky se týkají celkem drobných detailů. Předhazovat avignonským papežům rozmařilost a svěťactví, hovořit v této souvislosti o "avignonském stylu života" /str. 161/, je nepravdivé. Avignonští papežové smutně prosluli jako vymahači peněz,

jejich dvůr se podobal spíše velké bance než sídlu nejvyššího velokněze, ale ani jeden z nich nežil rozmařile nebo dokonce nemravně, což jim také nikdo ze současníků nevytkal.

Podobných drobných omylů a nepřesností je v knize víc. To ovšem nic neubírá na původním konstatování, že jde o práci solidní a pečlivě zpracovanou.

Bremita

Bedřich Šindelář, Hon na čarodějnice. Západní a střední Evropa v 16.-17. století. - Svoboda, Praha 1986. 255 stran, náklad 95 000 výtisků.

Autor je profesorem západních dějin na brněnské univerzitě a zabývá se ve své práci problematikou čarodějnických procesů minulosti. Jde o spisovatele velice erudovaného, který si vybral téma, jímž se dosud u nás v takové šíři nikdo nezabýval. Shromáždil velmi zajímavé a cenné dokumenty, které podává čtenáři svěžím a čtivým způsobem.

To jsou nesporné klady knihy. Nicméně souhrn faktů je vše jedná a jejich interpretace druhá. Šindelář je pochopitelně marxista, což ale nikterak neznámá, že už proto musíme očekávat ve výkladu událostí neseriózní demagogii, včtyť i od marxistických autorů jsme četli nejednu velmi dobrou a kvalitní práci. Závěry, k nimž Šindelář dospívá, jsou místy velmi objektivní, jindy však připomínající primitivismus padesátých let.

S rozbohem bude třeba začít od závěru knihy, kde autor dochází k tezi, že pověry a čarodějnicích jsou nadále symptomem dnešní buržoazní společnosti na Západě, stejně jako víra v satana, magie, okultismus, astrologie, jasnovidectví a exorcismus. Všechny tyto jevy řadí pod společného jmenovatele: pověru, nad níž vyslovuje své opovržení /str. 227-30/. Domníváme se, že univerzitní profesor by měl projevit více smyslu pro distinkci a nesnižovat se k takovému matení pojmů, nehledě už k tomu, že tyto dle něj pověřčné jevy se vyskytují nejen na Západě, ale i ve státech socialistického bloku. Magii, okultismus a astrologii odsuzují a odsuzovaly vždycky téměř všechny křesťanské církve, je proto naprosto nepravdivá snaha vsugerovat čtenáři, že tyto pověry /mimochoodem původu páhanského/ vyplývají z křesťanské víry.

Přesvědčení o existenci ďábla a zlých duchů tvoří a tvořilo i dříve nedílnou součást věrouky prakticky všech křesťanských konfesií. S tím je spojena i víra v možnost obsese /posedlosti/ člověka zlým duchem, což je doloženo na několika místech v evangeliích, kde Ježíš Kristus sám vymítal zlé duchy. Katolická církev od pradávna používá až do dnešní doby obřad exorcismu, tj. vymítání, neboť i dnes se vyskytují čas od času lidé postižení lékařsky těžko vysvětlitelným způsobem jednání při absenci vědomí, z čehož je možno usuzovat na působení zlého ducha. K exorcismu je třeba svolení biskupa, nemůže ho libovolně provozovat kdokoliv jakkoliv, rovněž tak je nutno, aby kněz exorcista spolupracoval s lékařem, neboť velmi často v takových případech bývají mimopřirozené úkazy a psychické stavy úzce propojeny. V tom pochybili, jak zní závěr kopise wüzburgského biskupa k prošetření případu posedlé studentky z r. 1976, o němž hovoří Šindelář na str. 228 /mimochoodem: o němž vím díky jiným pramenům více než on, který zde čerpá z populárně publicistických časopisů/ - tři exorcisté a rodiče jmenované, kteří opomenuli přivolat lékaře a spolupracovat s ním. Exorcismus mnoha lidem pomohl, jak Šindelář sám je nucen přiznat u případu v Římě, o němž referuje

na str. 228. Klást její na stejnou úroveň s magií nebo dokonce s pověrou o čarodějnicích je naprosto nonsmyslné, nespravedlivé a také morálně nepřijatelné. Také v kvalifikaci jasnoviďectví jako pověry by se slušelo zachovat větší obezřetnost, neboť současná medicína i biologie berou dnes tyto jevy stále vážněji a nazývají je parapsychologií, popř. psychotronikou. Patří sem kromě jasnoviďectví také telepatie, telekinéze, hypnóza, magnetismus, lidové léčitelství atd.; Jsou dokonce případy vědecky zcela nevysvětlitelné, které se ani pod parapsychologií zařadit nedají.

Nedostatek jasného rozlišování skutečností provází celou Šindelářovu knihu. S tím úzce souvisí i jeho závěry, které v mnoha případech přímo odporují faktům, uváděným v práci. Tak na str. 25 čtenáře přesvědčuje, že čarodějnická hysterie byla vlastně vyvolána inkvizicí proto, aby pronásledování kacířů bylo účinnější, aby lidé měli z kacířství, jež prý se těšilo přece jen jakési popularity, strach. Umělost a křečovitost této konstrukce vysvitne z četby dalších kapitol knihy, zejména z citací odpůrců čarodějnických procesů. Je zřejmé, že víra v existenci čarodějnic a čarodějů byla ve všech vrstvách obyvatelstva hluboce zakořeněna bez ohledu na postavení a vzdělání, a to v té nejprimitivnější podobě: létání na košatech na čarodějnické sabaty, sexuální styk s demony atd. Uvítali bychom, kdyby autor věnoval větší péči objasnění původu a kořenů této pověry a jejich tragických důsledků než marxistickému žargonu o třídním boji a nástroji čarodějnických procesů v rukou vládnoucích tříd proti utlačovaným. Jestliže Šindelář tvrdí na str. 220, že "... mezi oběťmi pronásledování čarodějnic nacházíme ... i příslušníky aristokracie ... jen velmi zřídka a výjimečně", pak lze citovat z jeho líčení čarodějnických procesů, že v první řadě se stávali obžalovanými pro čarodějnictví právě příslušníci šlechty, měšťanstva a inteligence, zejména duchovenstva. Autor sice přiznává rozhodující vliv antiky na rozšíření a "zkvalitnění" pověry, ale to nestačí. Tím neodpovídá na principiální otázku, proč se s čarodějnickými procesy setkáváme v jejich hrůzně podobě až od 14. století a ne dříve.

K tomu je třeba opět stanovit jasná rozlišovací kritéria, abychom nemátli pojmy. V čarodějnických procesech se setkáváme s třemi typy:

1. Šlo o prokazatelné užívání čar a kouzel, tedy o magii se záměrem škodit druhým, dle subjektivního přesvědčení ve spojení s dáblem.

2. Nebo o nejasné případy, kde skutkovou podstatu naplňovala fantazmagorie o pohlavním styku s dáblem.

3. Nejotřesnější byly ovšem monstrprocesy na základě přiznání k nejstupidnějším výmyslům, vynuceného torturou.

Zhruba polovinu všech písemně dochovaných čarodějnických procesů tvoří případy prvního typu. Bylo by nespravedlivé upírat tehdejšímu státu a církvi právo toto stíhat, vždyť stejně postupuje i současný stát, ne sice na základě zákona proti čarodějnicím, nýbrž paragrafů o ochraně veřejného pořádku a zdraví občanů. Tzv. čarodějové a čarodějnice, popř. vyznavači nějaké satanské sekty, pokud se dopustí orgiastických výtržností nebo ohrožení druhých na zdraví či majetku, jsou v USA a západní Evropě odsuzováni do vězení, popř. izolováni na psychiatrických klinikách. V letošním roce se podobný případ udál v socialistickém Polsku, kde se ve městě Jarocině shromáždilo několik tzv. "ctitelů dábla", za pomoci nejextrémnější rockové hudby se dostali do extáze a zhanobili katolický kostel a hřbitov. Státní orgány proti nim uplatnily trestní postih. Šindelář ve

své studii téměř ignoruje fakt, že podobné sekty vyznavačů ďábla doopravdy existovaly v minulosti tak jako dnes, ba dokonce ještě ve větším rozsahu, že v tehdejší atmosféře pověr se celá řada lidí z pomstychtivosti nebo hrabivosti oddávala čarování jen proto, aby jiným uškodila, že sexuální orgie a tělo mrzačící rituály byly na shromážděních satenistů skutečně provozovány atd. Ani jeden z odpůrců čarodějnických procesů, jichž se Šindelář dovolává, nepopírá tyto skutečnosti, které nejsou výmyslem. Mezi případy tohoto typu patří autorem na str. 84 uváděný proces proti tzv. "čaroděj-ným ovčákům" ke konci 17. stol. ve Francii, u nás na str. 174 tzv. případ biřičky Markyty ze 16. stol. atd. Tyto případy čarování nelze označit za vykonstruované, jsou doložené. Jinou otázkou je ovšem neúměrná výše trestů za takový přečin a pověrečný slovník k trestnímu stíhání použitý.

Přibližně stejné množství soudních projednávání čarodějství tvoří případy druhého typu. Při tehdejšímu stavu vědeckého poznání, kdy nebyly známy halucinogenní účinky některých rostlin, věřily skutečně některé ženy, že se setkaly s ďáblem, ano že s ním dokonce souložily; často přitom hrály svou úlohu podvod, psychická choroba nebo nadměrná touha po seberealizaci. Relace odpůrců čarodějnických procesů na mnoha místech, uváděných Šindelářem, hovoří o tom, že spousta žen je do hloubi duše přesvědčena o své účasti na čarodějnickém sabatu, což si pokládá za čest a chlubí se tím. Pod tímto zorným úhlem je třeba posuzovat i pověstné "Kladivo na čarodějnice" /Malleus maleficarum/ dvou dominikánských inkvizitorů Sprengera a Institoris. Jde rozhodně o knihu příšernou a hnusnou, v tom s autorem vřele souhlasím. Na druhé straně je však nutno nepomíjet okolnost, že původci spisů byli do hloubi duše přesvědčeni o pravdivosti všech těchto nejneuvěřitelnějších bajek. A nešlo o obyčejné mni-chy, nýbrž o univerzitní profesory, jedny z nejvzdělanějších lidí své doby. Jako inkvizitoři slyšeli od vyšetřovaných pro čarodějství pořád stejné výpovědi, není tedy divu, že jim sami uvěřili, když atmosféra 15. století pověrčivosti přála.

Malý zlomek čarodějnických procesů, avšak nejstrašnější a proto také nejvíce známý tvořila vykonstruovaná obvinění, k nimž se nakonec obžalovaní po dotázání útrpným právem doznali. Jednalo se o procesy s motivací politickou /známý případ loudunského faráře U. Grandiera ve Francii/ nebo finanční /procesy na Šumpersku u nás koncem 17. stol. pod vedením pověstného Bobliga/. Zde už šlo o extrémní případy znoužití dobové pověry k nekalým cílům.

Všechna tato fakta si vynucují otázku, jak je možné, že se v takovém měřítku čarodějnická pověra v tehdejší Evropě rozšířila, kde hledat hlavní příčinu a vysvětlení? Letné nahlédnutí do dějin církve stačí, abychom poznali, že křesťanský starověk i raný středověk se na problematiku čarodějství dívaly nesrovnatelně rozumněji než pozdní středověk a počátek novověku. V antice římské právo stanovilo pro čarodějství, prováděné pohlavním stykem s demony nebo se zlým božstvem ke škodě spelusběana, trest smrti. Po vítězství křesťanství za Konstantina a vydání milánského ediktu r. 313 víme o některých procesech pro užívání čar a kouzel /ze spisů sv. Basile především/, v naší klasifikaci případech prvního typu, které nikdy neskončily rozsudkem smrti. Na křesťanském Východě zejména sv. Basile a sv. Jan Zlatoústý tvrdě potírali tezi, že lze pohlavně obcovat s demony, jako pohanskou pověru. Na Západě sv. Augustin sice tuto možnost připouštěl, ale jen jako vzácnou výjimku a to ještě se skepti-sí. Ve franské říši císař Karel Veliký stanovil dokonce trest smrti pro každého, kdo by věřil v možnost pohlavního styku s ďáblem; dochovaná kázání z 8. a 9. století horují proti víře v existenci ča-

rodějnic. Pouze list papeže Řehoře VII. dánskému králi z konce 11. stol., v němž jej vyzývá, aby nepřipustil pronásledování nevinných žen pro čarodějství, uvádí Šindelář /str. 135/, ale jen tak mimochodem. Seznámení čtenáře s těmito fakty by totiž nutně vedlo k závěru, že právě křesťanství v římské říši a raně feudálních západoevropských státech proti této pověře vážně a účinně vystoupilo.

Její opětný návrat do povědomí lidí pak probíhá paralelně s recepcí antiky a nastupující renesancí, důležitou roli zde sehrál asi též manichejský názor, zavlečený do Evropy snad křižáky z Orientu /tam se také setkali znovu s představou o možnosti pohlavního styku se satanem/, o věčném soupeření Boha a ďábla ve snaze ovládnout svět, přičemž byli Bůh i satan prezentováni jako rovnocenné bytosti, což vykrystalizovalo zvláště výrazně v nauce sekty albigenských ve 12. století. V úvodu je nunto vzít i pověry evropského obyvatelstva jako relikty pohanství, neboť v západní Evropě navzdory stoprocentní christianizaci ve 13. století zůstávaly pohanské zvyky a způsoby života ještě masově rozšířené. Stálo by za to zpracovat a pokusit se zachytit všechny tyto ideové vlivy, jež způsobily nové oživení čarodějnické pověry a v důsledku potom horor čarodějnických procesů. Pro křesťana zde existuje vysvětlení: přecenění moci ďábla, praktické ignorování nauky, že démoni jsou jenom tvorové, proto se nemohou srovnávat co do moci nad člověkem se svým stvořitelem - Bohem.

Ve 13. století se už v oficiálních výrocih církve objevuje posun v postoji k pověře o čarodějnicích. Papež Řehoř IX. v bule proti agresivnímu, krutému a zčásti ještě pohanskému knězi Stedingu zveličuje jejich neřesti chápané při satanských orgiích už pod zorným úhlem pověrečné představy ďábla v podobě obrovské žáby nebo koura, nehovoří ale ještě o sexuálním styku s démony. Sv. Tomáš Akvinský ví už o upsání se některých lidí ďáblu a o možnosti očarování někoho, avšak ani on, ani sv. Albert Veliký a jiní scholastikové 13. stol. ještě neznají nic o pohlavním obcování s ďáblem. Jejich tvrzení jsou asi důsledkem rozšíření různých sekt a spolků ctitelů ďábla ve 13. stol., kde probíhal snad rituál tohoto druhu. Nicméně ze 13. stol. doklady o čarodějnických procesech přímo a bezprostředně nemáme, jen v Saském zrcadle kolem r. 1225 se stanoví pro čaroděj-trest smrti upálením, ale spíše v souvislosti s kacířstvím. O prvním případě čarodějnického procesu víme až z počátku 14. století z Anglie /Šindelář uvádí na str. 36/, ve 14. stol. už máme z Evropy více zpráv o procesech s čarodějí a čarodějnicemi, končících trestem smrti na hranici, ovšem jedná se téměř všude o skutkovou podstatu provozování magie, i když obalenou do hávu pověrečné nadsázky. Od první poloviny 15. stol. se začínají množit "informace" o pohlavním styku čarodějnic s ďáblem, což vede k masovému vzrůstu procesů. Vyvrcholení tohoto trendu vývoje pak představuje pověstné "Kladivo na čarodějnice" Sprenger a Institoris, jež negativně ovlivnilo i bulu Inocence VIII. proti čarodějnicím, která přejímá nehoráznosti "Kladiva". Šindelář uvádí její text v plném znění na str. 33-4. Jde o dokument pro katolickou církev nešťastný a ji kompromitující, i když papež nežádá výslovně pro čaroděje trest smrti. Šindelář správně usuzuje, že tím byl dán start k proslulému "honu" na čarodějnice v 16. a 17. století.

Pověra o čarodějnicích a názor, že je nutné co nejtvrději je stíhat, byla hluboce zafixovaná jak u katolíků, tak u protestantů. Je to třeba chápat jako dobový jev, který neminul žádnou společenskou vrstvu a skupinu, vždyť u nás jí podléhal i významný humanista a český bratr Jan Blahoslav /str. 175/.

Je pravda, že nástupci Inocence VIII., především zlopověstný papež Alexandr VI., vymáhali perzekuci čarodějnic v severní Itálii

a střetli se s Benátkami, které zachovávaly rozumný postoj, ale Pius V. /1566-72/ v papežském státě čarodějnické procesy ukončil tím, že stanovil pro ně striktní dakazní procedury. V severní Itálii přispěl k ukončení čarodějnických procesů sv. Karel Boromejský.

V Římě samotném bylo čarodějnic upáleno velice málo, první r. 1420 a potom několik po r. 1500 až k pontifikátu Pia V., jenž znamenal konec procesů. Katolické Polsko nejenom vůbec neznalo upalování čarodějnic, nýbrž ani upalování kacířů a vysloužilo si úctyhodné označení "země bez hranic". V zájmu objektivity by bylo třeba zařadit mezi bojovníky proti čarodějnickým procesům i zakladatele jezuitského řádu sv. Ignáce z Loyoly, který v Římě založil tzv. "Dům na ochranu ohrožených nevinných žen", kde nalézaly útočiště mj. i ty, co se octly v podezření z čarodějství /Thomson, Sv. Ignác z Loyoly/.

Jestliže Šindelář hovoří /a právem/, že na území duchovních knížectví trevírského a kolínského arcibiskupství bylo pronásledování jedno z nejhorších, pak v zájmu pravdy je nezbytné se též zmínit o území mohučského arcibiskupství, jež bylo třetím duchovním kurfiřtstvím v Německu. Mohučský arcibiskup Schönborn totiž už ve 40. letech 17. stol. čarodějnické procesy fakticky zlikvidoval tímtéž způsobem jako v 16. stol. papež Pius V. Největší zásluhu na tom má "Cautio criminalis" jezuity Friedricha von Spee, jehož Šindelář správně řadí k předním odpůrcům procesů.

Nelze tvrdit, jak činí Šindelář na str. 24, že dřívější tzv. akuzачní princip soudního řízení byl mírnější než ten, který praktikovala inkvizice. Zapomíná, že jeho nejdílnou součástí byly tzv. ordálie neboli "Boží soudy", proti nimž právě inkvizice vystupovala jako proti pohanské pověře, reliktu starých germánských zvyklostí ještě před křesťanstvím. Ve starověku a raném středověku vystupovala církev i proti tortuře, jmenovitě v 9. stol. papež Mikuláš I. vyhlásil exkomunikaci nad každým, kdo by se u soudu uchýloval k mučení obviněného. Inkvizice zprvu měla zakázáno tortury používat, schválil ji teprve ve 40. letech 13. stol. papež Inocenc IV., ovšem jen pro příslušníky dominikánského řádu a její používání bylo omezeno přísnými předpisy, zatímco u světských soudů záleželo na libovůli soudců. Ve 14. stol. v Aragonii vlivem církve byla tortura zrušena i u světských soudů. Inkvizice byla bezpochyby institucí krutou a její praktiky nelze obhajovat z hlediska křesťanského postoje, ale na svou dobu a posuzováno podle jejích kritérií byla nejmírnější soudní instancí.

Co píše Šindelář na str. 25 o Pedroví Arbuésovi jako údajně krutém inkvizitorovi konce 15. stol. ve Španělsku, jenž pro svoji surovost byl nakonec zavražděn, ale v 19. stol. papežem Piem IX. prohlášen za svatého, je absolutně nepravdivé. Po kanonizaci Pedra Arbuése se rozpoutal v Německu kolem této problematiky vědecký i žurnalistický spor. Odpůrci katolické církve neprokázali, že by Arbués dal popravit jediného člověka. Historik španělské inkvizice v 19. stol. Lorente a zároveň její nemilosrdný soudce na základě archivního výzkumu dokládá, že o Arbuésovi víme jen tolik, že za svého života vedl procesů ani ne deset a všechny skončily tím, že se obvinění zřekli bludů a byli propuštěni.

Na téže straně Šindelář si pleče dogma o neposkvrněném početí P. Marie s Ježíšovým početím z Ducha svatého a panenským zrozením, což je u univerzitního profesora, chtějícího se zabývat aspoň částečně církevními dějinami, nedostatek velmi závažný. Krom toho je až zarážející, když připisuje středověké inkvizici upalování pro odlišný názor na "neposkvrněné početí". To by musel být na prvním

místě upálen sám sv. Tomáš Akvinský, který na rozdíl od Johna Dunse Scota popíral početí Panny Marie bez poskvrny dědičného hříchu. Za kacíře kvůli tomu prohlášen nebyl a ani být nemohl, protože teze o neposkvrněném početí ještě neplatila jako článek víry, což se stalo až jeho vyhlášením r. 1854.

Šindelář má neustálou tendenci spojovat čarodějnické procesy s inkvizicí. Fakt, že u nás v 15. a 16. stol. bylo čarodějnických procesů poměrně málo, dává do souvislosti s českým humanismem a tím absencí inkvizice. Zapomíná ovšem na katolickou Moravu a silný vliv olomouckého biskupství, kde rovněž čarodějnické procesy patřily spíše k výjimce /str. 170n/. Krom toho v 16. stol. je znatelná snaha inkvizice distancovat se od procesů toho druhu a přenechat je světským soudcům. Ti také figurovali ve více než 90 případech, i u nás smutně proslulý Boblig byl světským soudcem. Krom toho Šindelář sám uvádí postoj španělské inkvizice k čarodějnickým procesům, který nelze hodnotit jinak než jako vysoce humánní, což poněkud boří uatálené klišé o španělské inkvizici jako temné hrůzovládě.

Stejně neprůkazné je dávat čarodějnické procesy a inkviziční praktiky do jednostranné spojitosti s Habsburky. Šindelář píše o jednom rozsudku nad čarodějnicí v Plzni: "Pražská apelace, u níž se tehdy již projevovaly Habsburky požadované a podporované tendence k inkvizičnímu vedení soudních procesů, zrušila uvážlivý plzeňský rozsudek ..." /str. 175/. Zapomněl však na jednu "maličkost" a sice na rok 1575, v němž se celá záležitost odehrává a kdy vládně císař Maxmilián, klonící se spíše k protestantům než katolíkům, tudíž nemohl projevit "tendenci k inkvizičnímu vedení soudních procesů ...".

Na str. 185, když hovoří o čarodějnických procesech v nisském knížectví, obvinuje z jejich inspirace vratislavského biskupa a konstruuje krkolomné souvislosti s útokem proti slezským evangelíkům atd. Toto tvrzení ničím nedokládá, což je u historika vážným nedostatkem. Vyvozovat onen závěr jen z faktu, že nisské knížectví bylo v lenní závislosti na vratislavském biskupství, nestačí, neboť lenní závislost nijak neomezovala suverenitu leníka ve svém úředním panství. Dávat pak čarodějnické procesy do souvislosti s Koniášovou činností protireformační nebo se Steyerovou literární činností /str. 184/, je nepravdou, zvláště pak u Koniáše, jenž působil už v době, kdy čarodějnické procesy u nás patřily minulosti nebo přinejmenším obžalování z tohoto přečinu už nebyli odsuzováni k smrti. Jestliže se Šindelář pohoršuje nad Steyera, Koniášem aj. pro jejich plastické a naturalistické líčení věčného zatracení, pak šlo o běžnou literární fantazii baroka, a nejen baroka, nýbrž i renesance a do značné míry už gotiky. Pak bychom museli ovšem z těch samých důvodů vyslovit opovržení i nad Dantovou "Božskou komedií". K dalším Šindelářovým tvrzením patří na str. 205 teze o údajné snášenlivosti nešťastného šumperského děkana Lautnera k jinověrcům, což prý vyvolalo hněv biskupa Lichtenštejna proti němu a nakonec potupnou smrt na hranici pro čarodějství. To není nikde doloženo a je pouze Šindelářovým dohadem, vzatým pravděpodobně z Kaplického románu "Kladivo na čarodějnice", zfilmovaného Menclm. Nelze každému, kdo v poměru k čarodějnickým procesům zaujal odvážné stanovisko, překračující svou dobu, připisovat totéž i v jiných otázkách, např. ve vztahu k jinověrcům. Friedrich von Spee, jenž projevil v problematice čarodějství nejradikálnější postoj ze všech svých současníků, byl jinak plně dítětem své doby a ve vztahu k evangelíkům si počínal podobně jako náš Koniáš, působil totiž také jako misionář s posláním "obracet".

Mohli bychom uvést ještě jiné nepravdy a nedoložená tvrzení v Šindelářově knize, ale domníváme se, že nejsou tak podstatná. Mnohem důležitější je poučení, jež z kritické četby této práce vyplývá. Především je třeba, aby byl člověk smutnou minulostí čarodějnických procesů do hloubi duše otřesen, což kniha splňuje značně. Dále aby nepodleh autorům neustále sugerované snaze dávat čarodějnické procesy do souvislosti s inkvizicí, protireformací, Habsburky, šlechtou aj. Podobně nutno říci i na adresu některých katolických autorů minulosti, kteří zase chtěli vidět tytéž souvislosti s reformací, luterstvím, anglikanismem, perzekucí katolíků atd. Je nutné mít jasno: čarodějnické procesy nemají souvislost vůbec s ničím takovým. Jde o dobový relikv pohanské pověry, jemuž podlehlá celá tehdejší společnost: jak katolíci, tak protestanté. Tím spíše zasluhují nejvyššího uznání a ocenění, ti křesťané /jak na katolické, tak na protestantské straně, bez ohledu na stav, povolání a názory v jiných oborech a oblastech/, kteří se s maximální odvahou rozhodli bojovat s touto deformací společenského vědomí, ano i ti, co se sice k takovému postoji nepropracovali, ale dovedli zachovat ve vztahu k obviněným princip Ježíšova milosrdenství a lásky.

Četba Šindelářovy knihy pak může mít, ať nezamýšlený, ještě jeden efekt. Ten pro křesťana nejdůležitější, v záležitosti jeho víry. Dostává se mu zde informace, co dokáže přehnaná víra v ďábla a strach z něho, k jakým absurditám a negacím Kristova přikázání lásky může vést. A jestli snad by někdo chtěl z toho vyvodit přesvědčení o neexistenci zlého ducha, že takový názor k podobným hrůzám nepovede, pak stačí jen pokázat na krvavé hrůzy Velké francouzské revoluce, stalinských gulagů a nacistických koncentráků, uvědomit si nápadnou podobnost Bobligových monstrprocesů na Sumpersku s procesy v padesátých letech u nás, abychom pochopili, že jde zase o druhý extrém, jen s tím rozdílem, že v prvním případě hrály hlavní roli pověra a nevědomost, kdežto ve druhém nenávisť a zloba. Co bude u Kristova soudu posuzováno mírněji? A křesťan ať odkládá přečtenou Šindelářovu knihu s konstatováním, které pronesl v jedné své duchovní promluvě ve 30. letech německý proslulý a duchovní spisovatel Robert Mäder: "Ďábel je. Kdo to neví, nerozumí světovým dějinám." Ovšem jeho moc zla a nenávisť se nikdy nevyrovná Boží moci, která je láskou, milosrdenstvím, odpuštěním a osvobozením od strachu. Kdyby se lidstvo drželo této pravdy, nemuselo dojít ani k čarodějnickým procesům, ani k masovému vraždění moderních diktatur.

Karel Bor

Poznámka redakce - K prohloubení je možno doporučit rozsáhlý, faktograficky bohatý a bibliografií opatřený článek Fr. Stejskala "Čarodějové a čarodějnice, jich pronásledování" v: Český slovník bohovědný, III. díl, Praha 1926, str. 287-291.

- ! STALO SE V SALVADORU - Jeden evropský novinář se zeptal prostého venkovana: "Proč vy tady věříte v Boha, když je vaše situace tak špatná a Bůh vám nepříjde na pomoc?"
- ! Campesino odpověděl velice vážně: "Vy jste to správně nepochopil. Bůh není původcem naší bídy. To my lidé utlačujeme jiné lidi.
- ! Ale Bůh nám dal rozum, abychom diskutovali, ruce, abychom pracovali, a srdce, abychom věřili."

OBRÁCENÍ BARTOLOMĚJE DE LAS CASAS

"V Bartoloměji de las Casas a v mužích a ženách, jimž byli Indiáni výzvou, vidí teologie osvobození svoje předchůdce na cestě, kterou se sama snaží jít" /G. Gutiérrez, Die historische Macht der Armen, 1984, 171/. Ne náhodou se Gustavo Gutiérrez odvolává na dominikána a pozdějšího biskupa z Chiapasu /Mexiko/, jenž patří k vynikajícím postavám osvobozenekoteologické "patristiky". Neboť našel k těm biskupům v počátcích církevních dějin Latinské Ameriky, kteří považovali ochranu domácího obyvatelstva za jednu z povinností svého úřadu a měli se za "otce chudých", jak to formuloval 3. provinční koncil v Limě /1582-1583/.

Deset let po objevení Ameriky přistál Bartolomé de las Casas /1484-1566/ na ostrově Española /dnešní dominikánská republika a Haiti/, spolupůsobil při násilném podrobení tamějšího domorodého obyvatelstva a jako odměnu za poskytnuté služby dostal v držení statek /encomienda/. Jako jeden z prvních osídlenců Nového světa pocítil povolání ke kněžství, přijal patrně v Římě svěcení a po svém návratu spolupůsobil jako polní kaplan při podmanění Kuby pod Panfilem de Narbáezem. Znovu byl odměněn "přídělem" Indiánů, kteří mu sloužili v jeho dolech a na jeho plantážích. Po 12 let se Las Casas účastnil jako dobyvatel, kolonista a klerik "konkvisty" v Karibské oblasti, zpočátku ještě neovlivněn mezitím vzniklým protestním hnutím dominikánů pod jejich provinciálem Pedrem de Cordoba, které se obracelo proti ujařmení a vykořisťování Indiánů.

Tento protest vyvrcholil proslaveným adventním kázáním, které měl dominikán Antonio de Montesinos r. 1511 v Santo Domingo, "velké události v duchovních dějinách lidstva", jak napsal Richard Koenetzke. Kázání obsahovalo nejen ostré obžaloby na zotročení Indiánů, nýbrž zpochybnilo vůbec španělskou dobovačnou a osídlovací politiku. Protestní hnutí řeholníků, v němž měl později pokračovat Las Casas, vedlo krátkodobě k prvnímu indiánskému zákonodárství v "leyes de Burgos" /1512/; dlouhodobě dalo podnět k diskusi o právním titulu španělského dobovatelství. Touto diskusí o etice kolonizace, rozhodným způsobem ovlivněnou Franciskem de Vitoria, byly položeny základy mezinárodního práva.

Když si kolonista a kněz Las Casas roku 1514 připravoval svato-dušní kázání, narezil na jeden starozákonní text, který mu otevřel oči pro politicky nevhodnou situaci Indiánů:

Oběť vzatá z bezpráví je oběť pro posměch,
dary ničemu nejsou milé.

/ - - - /

Kdo bere bližnímu živobytí, zabíjí ho,
prolévá krev, kdo dělníkovi zadržuje mzdu. - /Sir 34,18-22/

Tato slova bible vyvolala jeho obrácení, objevila mu bližního v jeho bídném postavení. Ve světle Písma svatého poznal, že všechno, co se dosud napáchalo na Indiánech, bylo "nespravedlivé a tyranické". Toto ve svědomí zavazující poznání ho přimělo vrátit jeho encomiendu guvernérovi, propustit přidělené Indiány na svobodu a začít boj za lidskou důstojnost domorodců.

Od té doby ve svých kázáních kritizuje systém komend, jádro koloniální ekonomiky, jako nespravedlivý a hříšný; pranýřuje krutosti a bezpráví svých krajanů a požaduje odčinění spáchaných škod. Jeho posluchači reagovali s údivem a zděšením a mysleli si - tak jako i

při jeho kázání na svátek Nanebevzetí Panny Marie roku 1514 - že sní. To, "že by nemohl bez hříchu držet Indiány v otrocké službě, jim připadalo, jako by jim řekl, že nesmějí používat polní zvířata", píše on sám v *Historia de las Indias* /III, 79/.

Ve svém obrácením objevil Las Casas Nový svět podruhé; tentokrát ne s gestem dobyvatele, nýbrž v biblicky inspirovaném pohledu na Indiány jako utlačené bližní. Tento objev je sice mravně a politicky důležitý, v jádru však vychází ze spirituální a teologické základní intuice: nalezení bližního v Kristu a zjištění, že v trýzněném Indiánovi je obraz Kristův tupen. Tato christologická základní intuice je rozhodujícím motivem jeho opce pro Indiány, které platí jeho přednostní úsilí, aniž by však přitom ztrácel ze zřetele starost o spásu Španělů.

Aby tato volba vystoupila jasněji vzhledem k jeho životnímu dílu, rozlišíme a rozvineme tu tři dimenze: prorockou, praktickou a teoretickou.

1. Prorocká dimenze. Prorocké rysy nabírá jeho opce především při obžalobě okolností, které prakticky popíraly nebo znemožňovaly misijní poslání. Sem nepatří jen skutečné chování Španělů; nýbrž také instituce vedoucí k pohrdání Indiány.

I když Las Casas ve svém objemném spisovatelském díle polemicky vyhrocuje obžalobu a v kontrastu k tomu současně idealizuje indiánskou kulturu, přece jen přese všechno přehánění projevuje prorocké svědomí. V komentáři k historickému románu "Las Casas před Karlem V." od Reinholda Schneidera, napsaném v roce 1938 proti tehdejší mocnosti a násilnosti, vyzdvihuje Josef Ratzinger trvalý význam prorockého svědomí u Las Casase, jenž se stává špatným svědomím mocných, je nenáviděn a proklínán, nedá se však umlčet. A to, myslím, patří k vlastní velikosti křesťanské víry: že dokáže, aby svědomí nahlas promluvílo. Že se neúpřesně staví proti světu, který si věřící sami zřídili a vírou zdůvodnili. Že je v ní obsaženo prorocké Ne. A vůbec, že probouzí proroky, lidi, kteří nejsou hlasem zájmu, nýbrž hlasem svědomí proti zájmům. Las Casas se tím současně stává svědkem suverenity práva" /Das Gewissen in der Zeit, 1980/.

"Krátká zpráva o zpusťování západoindičských zemí", předložená princí Filipu Španělskému r. 1552, je jediné prorocké Ne; Las Casas znovu a znovu označuje základní zlo a ukazuje na jeho mravní jádro:

"Jediná a skutečná základní příčina toho, proč křesťané povraždili a zbídačili tak obrovské množství nevinných lidí, bylo jen to, že usilovali zmocnit se jejich zlata. Přáli si totiž obohatit se v několika dnech jejich poklady, a tak se potom vyšvihnout mnohem výše, než jim to dovozoval jejich stav a poměry. Došlo k tomu, musím to říci, že byli tak nenasytně chtiví majetku a tak silně ctižádostiví, že se něco podobného v celém světě asi těžko najde."

Las Casas ve svých spisech častokrát označuje "chtivost zlata" /codicia del oro/ za kořen veškerého zla v Novém světě. José de Acosta /1540-1600/, misijní teoretik v Limě, dokáže ovšem o něco později vysvětlit tuto hrabivost jako "felix culpa"; Španěly prý sice nepřivábila do dalekých zemí láska ke Kristu, nýbrž touha po zlatě, ale Indiánům to přineslo pozvání k víře /"Christianorum avaritia Indorum vocatio facta est"/. Prorocké obžaloby Bartoloměje de las Casas směřovaly v první řadě k ochraně Indiánů před přehmaty institučního útlaku; současně však byly také zaměřeny na spásu těch, jichž se týkaly. Poukazyvaly na to, že Španělé dávají v sázku vlastní spásu, protože nemůže být zachráněn nikdo, kdo nedbá o spravedl-

nost, jak zdůrazňuje Las Casas v jednom svém teoretickém díle o misiích.

Prorocká dimenze jeho opce se však nevztahuje jen na obvinění, nýbrž i na vize božského plánu spásy v dějinách. Vychází totiž z toho, že objevení Ameriky je dílem Boží prozřetelnosti a milosrdenství a že jsou všechny národy povolány k víře. Proto jeho velká *Historia de las Indias* také nezačíná objevnými cestami Kolumbovými, nýbrž stvořitelským aktem Božím. Teprve v tomto horizontu dějin spásy získávají jeho obžaloby teologickou břitkost, když poukazují na hříšné zkrížení Božího plánu spásy, do něhož jsou zahrnuti všichni lidé a všechny národy.

2. Praktická dimenze. Praktická dimenze jeho opce pro Indiány se projevuje především v jeho mírových misijních projektech a v jeho pastorační činnosti jako biskupa v Chiapas /Mexiko/ od roku 1545. V protikladu k obvyklé misii provázené nátlakem se Las Casas staví za misii nenásilnou, která k víře zve a navazuje, nakolik je to možno, na přirozené a kulturní danosti. On sám podnikl řadu takových pokusů, aby Indiánům přiblížil víru bez meče a bez ozbrojené ochrany. Těmto mírovým misijním podnikům ve Venezuele a Guatemale nebyl ovšem souzen trvalý úspěch.

Rovněž tak měl malý úspěch, když jako biskup usiloval podpořit ochranu Indiánů a spásu Španělů zostřením praxe pokání. K tomu účelu sestavil *Confesionario* /příručku pro zpovědníky/, která ve 12 pravidlech stanovila závazné podmínky pro zpověď a rozhřešení. Přitom měl na zřeteli především vojáky /conquistadores/, kolonisty /encomenderos/, vlastníky otroků a obchodníky zbraněmi. Při jejich zpovědi požadoval před udělením rozhřešení notářsky ověřené závazné prohlášení o nápravě a navrácení veškerého neoprávněně držného majetku. Poplatky musely být vráceny, pozemky předány, otroci propuštěni a dodatečně vyplacena mzda za nucenou práci. Las Casas je tak přísný, že nedovoluje uplatnit jako pmluvné důvody ani nepřekonatelnou nevědomost nebo omyl, neboť nespravedlnosti jsou příliš zřejmé a každý ví o tyranii, loupežných taženích a ukrutnostech.

Tímto senzačním spisem, vytištěným v roce 1552, Las Casas ovšem sotva pohnul svědomím druhých, zato si tím více proti sobě popudil protivníky, kteří ho obžalovali z velezrady. Vlastní neúspěšnost a zaslepenost svých současníků popisuje 80letý ve svém testamentu z r. 1564 takto:

"Dodnes nezpozorovali, že to bylo pohoršení a hanba pro naši svatou víru, že tolik krádeží a nespravedlností, tolik zrušení, krveprolití a zotročení, přivlastnění tolika cizích říší a oblastí, konečně vyplnění a vylidnění celých oblastí byl hřích a velmi kruté bezpráví /pecados y grandísimas injusticias/."

3. Teoretická dimenze. Nepochybně nejvehementněji zastává Las Casas svou opci pro lidskou důstojnost podmaněných národů Nového světa v teoretické oblasti. Zde se požadovala především filozofická, teologická a právní argumentace, která přednesena nejvyšším autoritám tehdejšího západního světa nemohla ani politicky zůstat bez důsledků.

V Římě Las Casas a jeho řádoví druhové upozornili papeže na poměry v Novém světě a dosáhli toho, že se Pavel III. svou bulou *Sublimis Deus* z r. 1537 postavil proti tvrzení, že jsou Indiáni jako zvířata stvořeni ke službě Evropanům, a slavnostně prohlásil, že Indiáni jsou skutečně lidé a schopní chápat víru. Přitom papež také stvrdil, že nesmějí být za žádných okolností odepřeni o svou svobodu a majetek.

Ve Španělsku vyšel Karel V. vstříc naléhání Las Casase a vydal na ochranu Indiánů *Nuevas Leyes* /1542/, zákony, které přísně zakazovaly zotročení, nucenou a příliš těžkou práci, a tím prakticky rušily kolonialistický systém komend. Velmi brzy se samozřejmě zvedl tak masový odpor postižených kolonizátorů, že zákony byly sotva prováděny; brzy byly i formálně odvolány /1545/.

Vrcholem teoretického boje, který podnikl Las Casas ve své vlasti, byla slavná disputace s jeho protivníkem Juanem Ginésem de Sepúlveda ve Valladolidu /1550/, konaná za přítomnosti císaře. Šlo přitom o otázku legitimacy dobovatelských válek vůči nově objeveným národům. Podle úsudku Enriquea Dussela to byla "nejdůležitější diskuse, která byla tehdy vůbec v Evropě vedena o podstatě člověka a kultur třetího světa, a to jak s argumenty na úrovni přirozeného lidského rozumu, tak i ve světle víry".

Ginés de Sepúlveda pokládá válku za oprávněnou, poněvadž Indiáni jsou nevěřící, zaslouží si trest za svoje těžké hříchy /např. za lidské oběti/ a jsou pro drsnost svého založení povinni podléhat Španělům. Sepúlveda tedy vidí konkvistu legitimovanou jako křížové tažení proti nevěřícím, jako trestní expedici proti těžkým hříšníkům a také vzhledem k méněcennosti Indiánů. Tento učený filozof a dvorní kronikář se především pokoušel, jak vysvětluje Josef Höffner, "zaplést americké Indiány do hrozné kolektivní viny, aby je pod touto záminkou bezpodmínečně vydal Španělům" /Kolonialismus und Evangelium/. Bartoloměj de las Casas naproti tomu neuznává žádný z uvedených důvodů. Proti schématu přirozené nadřazenosti /Španělů/ a méněcennosti /Indiánů/, které se opíralo o Aristotelovu *Politiku* /1254b/, zastává zásadní rovnost všech lidí jako nezvratnou zásadu křesťanství a opírá se přitom hlavně o příkaz lásky k bližním /Mt 22,37n/. Zamítá také ospravedlňovací důvod hříchu lidské oběti. Soud o hříších nevěřících podle něho přísluší jedině Bohu, a pokud se týče lidských obětí, obětovali Španělé "své velmi milované a uctívané bohyni Chamtivosti" ročně víc lidí než Indiáni na celém kontinentu za jedno století. Přesvědčení o těžce hříšném chování Španělů, o koloniálním systému o sobě špatném a o neoprávněném přivlastňování bohatství Ameriky si Las Casas zachoval až do konce svého života; se vši ostrostí je shrnul v podání Indické radě /1565/.

Základem Las Casasovy "opce pro chudé" jeho doby zůstává duchovní pohled, který dokáže v tupeném bližním odhalit bolestnou tvář Krista. Zarmouceně jednou napsal:

"Zanechávám v indických zemích Ježíše Krista, našeho Boha: bičovaného, trýzněného, bitého a křížoveného, a to ne pouze jednou, nýbrž tisíckrát; tak daleko to dopracovali Španělé, kteří ničí ty národy a znemožňují jim obrácení a pokání tím, že jim předčasně berou život."

Tato slova představují výzvu, které se znovu chopila teologie osvobození v poměrech Latinské Ameriky 20. století.

Michael Sievernich, "Theologie der Befreiung" im interkulturellen Gespräch. V: *Theologie und Philosophie*, č. 3/1986 /výstitek/

H Ř Í C H E G O I S M U

Drazí bratři a sestry, působí mi hlubokou radost, že se dnes odpoledne setkávám s vámi, kněžími a laiky působícími mezi chudými a v dělnických farnostech. Papež je s vámi. Cítím se být spojen s každým z vás jednotlivě i se všemi, kteří působí jako milosrdný Samaritán ve prospěch nejpotřebnějších bratří.

Když se díváme na realitu mnoha rozvojových zemí, zvláště v Latinské Americe, vidíme v komplexním problému chudoby nejen konjunkturní, ale i strukturální příčiny, pokud jde o sociální, hospodářskou a politickou organizaci společnosti. To je faktor, k němuž se musí více přihlížet. Avšak za těmito příčinami je i odpovědnost lidí, kteří vytvářejí ty struktury a vtiskují společnosti tvářnost; člověk je svým egoismem hlavní příčinou tolika sociálních nedostatků. Proto církve žádá obrácení srdce, aby všichni solidárně spolupracovali na vytvoření nového sociálního řádu, souladnějšího s požadavky spravedlnosti.

Ze srdce tohoto města Medellinu, jež bylo místem druhého plenárního zasedání latinskoamerických biskupů, bych chtěl vyslat novou výzvu k sociální spravedlnosti. Výzvu rozvinutým zemím, aby překonaly plánování hospodářství, zaměřeného skoro výhradně na největší možný zisk s ohledem na jejich výlučnou výhodu, a spolu s rozvojovými zeměmi hledaly reálná a účinná řešení nejvážnějších problémů, které den za dnem rostou a působí stále větší starosti a jejichž obětmi jsou téměř vždy ti nejslabší.

Proto bych chtěl požádat země Latinské Ameriky, aby se snažily vytvořit pravou kontinentální solidaritu, která má přispět k nalezení cest dorozumění v důležitých otázkách, což je podmínka vlastního pokroku a rozvoje v rámci světové ekonomiky a mezinárodního společenství.

Apelují naléhavě na Kolumbijce odpovědné za politiku, hospodářství a kulturu: Mír, tak potřebný, je dílo všech, a pravý mír se může stát skutečností teprve tehdy, až se odstraní příčiny nespravedlnosti. Zaměřte své celé úsilí na to, aby byly vytvořeny nové struktury, které dovolí všem Kolumbijcům žít v míru a svornosti.

Jan Pavel II. v Kolumbii 5. července 1986