

Manfred Adler

Synové temnoty

III

Z německého originálu Manfred Adler, *Die Söhne der Finsternis*,
4. Auflage, Miriam-Verlag, Jestetten 1992,
přeložil © Jaroslav Voříšek 1993

Manfred Adler

Synové temnoty

**III. díl
Teologické temno**

Obsah

Předem slovo Boží k zamyšlení	5
I. VÍRA V SATANA	5
1. Omyl nevíry	5
2. Pravda víry	14
3. Vlastní svědectví démonů	24
II. VÍRA V BOHA	36
1. Konečné řešení otázky Boha v <i>a</i> -teistické teologii	36
2. Nová víra Teilharda de Chardin	50
3. Znamení živoucího Boha	72
Doslov	78
Dodatek	79

Předem slovo Boží k zamyšlení

„Nejednáme lstivě ani nekazíme slovo Boží, ale doporučujeme se zjevováním pravdy všemu svědomí lidskému před Bohem. Je-li však přece zakryto evangelium naše, zakryto jest u těch, kteří hynou, u těch nevěřících, při nichž bůh tohoto světa zaslepil mysl, aby se jim nerozsvítilo světlo evangelia o velebnosti Krista, jenž jest obrazem Božím“ (2 K 4,2 ad.).

„Ježíš pak zvolal: ... „Já jako světlo přišel jsem na svět, aby žádný, kdo ve mne věří, nezůstával ve tmě... Kdo mnou pohrdá a nepřijímá slov mých, ten má svého soudce: To slovo, které jsem mluvil, to ho odsoudí v den poslední““ (J 12,46 ad.).

„Nechte jich, slepí jsou to vůdcové slepých; vede-li však slepý slepého, padnou oba do jámy“ (Mt 15,14).

„Vy však jste *rod vyvolený, královské kněžstvo, národ svatý, lid vlastnický*, abyste zvěstovali vznešené vlastnosti toho, jenž z temnosti vás povolal k podivnému světlu svému“ (1 P 2,9).

„A služebníka neužitečného uvrzte ven do tmy; tam bude pláč a skřípění zubů“ (Mt 25,30).

I. VÍRA V SATANA

1. Omyl nevíry

Po vnějškově tak skvělém II. vatikánském koncilu se nad nesmírnou oblastí katolické teologie rozprostřela duchovní a duševní temnota, jaká nemá v církevních dějinách obdoby. Moderní teologické temno daleko přesahuje dokonce i epochu zmatků z počátků Církve, spojovanou s Ariovým jménem. Tenkrát se v podstatě jednalo o ústřední body křesťanské víry, která je *nyní zpochybněna jako celek*. Jak se to vůbec mohlo stát, že jako následek největšího koncilu dějin, jehož cílem měla být obnova Církve, je zde duchovní směr, který kdysi Pavel VI. nazval „autodestrukci“, tj. sebezničením. Tuto otázku si dnes jistě kladou mnozí a hledají vysvětlení v neblahé situaci, do níž se dostala naše Církve a její teologie. Bylo právem poukazováno na skutečnost, že již na koncilu proběhly vzrušené a ostré debaty a spory, které tak ukázaly nikoli nepodstatné, nýbrž zásadní a hluboké diference mezi jednotlivými koncilními otcí. Jeden jasnovidný komentátor tehdy poznamenal, že tento styl „diskutujícího koncilu“ pokračoval i po něm a stal se pak jakýmsi vzorem. Jak můžeme dnes konstatovat, jeho odhad situace byl správný. Ani jednota a semknutost koncilních otců při schvalování jednotlivých koncilních dokumentů už nemůže na tomto jednou zahájeném trendu nic změnit. Nový duch „svobody“ zasáhl do teologického bádání a vedl až k teologickému pluralismu, který je s autentickou vírou církevní tradice trvale neslučitelný. Progressivní styl demokratizace a nově objevené „tolerance“ v Církvi přispěl k rozdrobení a nakonec pak i likvidaci jednotné katolické fronty stejně tak, jako nový ekumenický entusiasmus a do všech stran otevřený „dialog“, který byl jako nová revoluční metoda nejdříve propagován francouzskými

zednáři a později i papežem Pavlem VI., který jej oficiálně podpořil a potvrdil jako „novou cestu Církve“. Zmíněné tendence by ještě samy o sobě nemusely nutně vést ke škodě Církve a k neblahému duchovnímu temnu v oblasti teologie a víry, kdyby se už před koncilem a hlavně pak po něm nevířil mnoha otevřenými branami do Církve duch temnoty, a nezačal tam jménem pokroku skrytě i otevřeně své zhoubné dílo. Již Pius XII. se musel energicky bránit proti záludnému a velmi mocnému vlivu, který měl „bůh tohoto světa“ (2 K 4,4) na modernistické a progresivistické teology. Tomuto démonickému vlivu však nezamezil. Duch temnot, „bůh tohoto světa, zvaný též d'ábel a Satan“ (Zj 12, 9; 20,2), *konečně po II. vatikánském koncilu dostal v Církvi volný prostor*, což jistě musí být označeno za skandální, ale hlavně je to jeden z jeho největších úspěchů v boji proti Církvi a jejím chabým pastýřům. Jejich „pokorná“ a bezmocná tolerance není inspirována Duchem svatým.

Ať už je tomu jakkoli, „bůh tohoto světa“ dosáhl opravdu jedinečného úspěchu. Babylonské zmatení jazyků v moderní teologii, víru rozkládající teologický pluralismus a jím vyvolané zaslepení mnoha tzv. teologů, to všechno je jeho dílem. Svým falešným světlem duchovně oslepuje masy, které se mu otvírají, aby se jim v srdcích „nerozsvítilo světlo evangelia o velebnosti Krista, jenž jest obrazem Božím“ (2 K 4,4 ad.). Těmito slovy Písma nám dává sám Bůh odpověď na trýznivou otázku znepokojených křesťanů, jak mohla královna všech věd teologie klesnout tak hluboko do propasti temnot. Skutečná teologie, která pokorně a uctivě reflektuje a hloubá o zjeveném slově Božím, své přednostní postavení mezi vědami opravdu má. A to proto, že za svůj předmět nemá jen člověka a svět, ale především Boha a stvořitele světa. Sebesdělení a zjevení Boží v Bohočlověku Ježíši Kristu, které je zkoumáno teologií a sdělováno i svěřováno lidem, je pro spásu lidstva nekonečně důležitější než všechny poznatky a pravdy ostatních věd, aťsi sebetřebnějších pro pozemský život. Konečné, věčné a neomylné pravdy, jako jsou bytí a podstata Boha, smysl a cíl lidského života i dějin, nemůže stvořený člověk svým ohraničeným přirozeným rozumem nikdy poznat. K tomu potřebuje pomoc Ducha svatého, bez jehož přispění musí nadpřirozené zjevení Boží zůstat pro člověka tajemné a uzavřené. Teologové, jejichž duch je zatemněn, a není proto schopen poznání božských pravd, nezřídka zabloudí i přes svou mnohdy vysokou inteligenci do slepé uličky bezbožné teologie, protože jim schází pokora, která je nezbytným předpokladem pro poznání hlubin Božího tajemství. „Bůh se pyšným protiví, ale pokorným dává milost“ (Př 3,34; Jk 4,6; 1 P 5,5). „Hospodinu se každý domýšlivec oškliví“ (Př 16,5). Domýšlivost, pýcha a vzdor lidí vede k odpadnutí od Stvořitele, jak řekl Ježíš Sirachovi (10,12).

Pýcha je kořenem mnoha hříchů, které lidstvo odtrhávají od Boha a zavádějí jej k pošetilosti. V Knize moudrosti čteme: „V duši, která přemýšlí o zlu, není moudrosti, aniž sídlí v těle, oddávajícím se hříchu“ (1,4). – Mnoho teologických pošetlostí je tedy vysvětleno samotným slovem Božím. Skutečně velkými a osvícenými teology byly vždy lidé pokorní, kteří si byli vědomi své naprosté závislosti na Bohu a o světlo pravdy prosili modlitbami. A podle přípovědi našeho Pána: „Proste, a obdržíte“ (J 16,24) jim moudrost byla dána.

Ve věku osvíceného a autonomního humanismu, kdy je člověk mírou a středem všech věcí (antropocentrismus) a je postaven na místo Boha, není pro teology snadné zasazovat se nekompromisně za neviditelného, věčného a samojediného Boha a odvážně čelit Bohu odcizené společnosti. Mnozí z nich podlehlí svůdnému lesku

dekadence a upadli do teologické temnoty. Aniž by to zpozorovali, stali se z nich duchovní zaslepení a vůdci slepých, s nimiž nakonec i společně padají do jámy. „Teologie“ těchto zaslepenců už není duchovní rozpravou o Bohu a jeho velkolepých počinech, nýbrž pouhým bezduchým tlacháním, a nezřídka je pak s trapnou arogancí šířeno slovem i písmem a dáváno k lepšímu na trh teologické blouznivosti. K produktům tohoto typu patří dílo „Víra v Satana“.¹

Autor se v knize s obrovským úsilím pokouší „vědecky“ vyložit, o čem si již v masách věřících cvrlikají vrabci na střeše – že křesťanská víra v existenci osobního ďábla ve smyslu jeho světské i transcendentní duchovní podstaty je podle „moderní teologie“ definitivně překonána. Přinejmenším to tvrdí „katolický“ teolog Herbert Haag, profesor na tübingské univerzitě. Roku 1968 přednášel jako host teologické fakulty univerzity ve Štýrském Hradci na téma „Vývoj biblických představ o Satanovi“. V edici „Teologické meditace“, redigované Hansem Küngem, vydal o rok později (Einsiedeln 1969) spis „Rozchod s ďáblem“.² Značný zájem i rozpačité, zčásti až popuzené reakce, které jeho dílo vyvolalo, přiměly Haaga pokračovat v šíření svých myšlenek řadou přednášek (včetně rozhlasových a televizních), a nakonec pak roku 1974 k vydání zmíněné velké „vědecké práce“ s titulem „Víra v Satana“.

V knize o 554 stranách, v níž podle vlastních slov „předkládá nejobsáhlejší práci na téma ‚víra v Satana‘, jaká kdy byla v dějinách Církve napsána,“ (str. 27) Haag uvádí: „V nejnovější teologické literatuře se už ďábel nevyskytuje. Jistě ne kvůli tomu, že by vyšel z módy..., nýbrž proto, že se zdá být i teologicky neodůvodněný a zbytečný. Problém zla se dnes pojímá v jiných kategoriích.“

Počátek tohoto vývoje je třeba hledat u Bultmanna, přesněji řečeno v jeho konstatování, že mystický obraz světa je překonán. Tím padá i víra v duchy a demony. Je znám Bultmannův výrok, že nelze užívat moderní technická zařízení a současně věřit na demony. Především je však třeba brát vážně jeho varování, že kdo víru v ně prohlašuje za křesťanskou, dělá tím dnes křesťanské zvěstování nesrozumitelným a nemožným...

Kosmické postavy prostě podle Bultmanna realitě nenáleží, ať už jsou to andělé, démoni, ďábel nebo správci světa; jsou mystické...

Z tohoto pohledu je důležité tvrzení, že ďábel hříchy nezapřičiňuje. Bultmann znovu a znovu potvrzuje, že hříchy jsou výhradní věcí člověka. ... Jestliže Bible mluví o ‚porobě v ďáblu‘, je to významově rovnocenné ‚porobě v hříchu‘.

Přesto však jsou obsažné výpovědi novozákonních autorů, že člověk může poslouchat jenom Boha *nebo* ‚ďábla‘ a že je vtažen do jejich vzájemného boje. Vyjadřují totiž skutečnost, že člověk nikdy neměl svůj život ve vlastních rukou... Rozhodování ‚Bůh nebo ďábel‘ se rovná rozhodování ‚víra nebo nevíra‘...“ (str. 70 ad.).

Podle Haaga si zvláštní pozornosti zasluhuje skutečnost, že ďábel se „pro generaci žáků (počínaje Barthem a Bultmannem) stal viditelně nezajímavým a je lhostejné, zda byl J. Moltmann ovlivněn Barthem, nebo H. Braun, E. Fuchs či M. Mezger vycházejí z Bultmanna, nebo konečně stojí mezi oběma jako třeba W. Pannenberg a D. Sölle. Satan už u nich není dále vůbec zmiňován a stala se z něj pouhá mytologická postava. Naprosto stejně, jako jsou chápány biblické představy ‚posledních věcí člověka‘ (nebe

¹ H. Haag: *Teufelsglaube*, Tübingen 1974. Mit Beiträgen von K. Elliger, B. Lang und M. Limbeck.

² V originále *Theologische Meditationen* a *Abschied vom Teufel*.

a peklo) za pouhé symboly, nepředstavitelně vzdálenou skutečností, má se i ‚posledním soudem‘ ve všech ambivalentních existenčních zkušenostech... znázorňovat konečný smysl života, jsou i andělé a démoni symbolem ohraničenosti a relativity našeho obrazu světa a vyžadují trvalého rozšiřování do transcendentální skutečnosti. Rovněž otázku po prapříčině zla moderní teologie odmítá jako spekulativní. Nahlédla totiž, že rozpor mezi dobrým a logickým Bohem a zkušeností o nesmyslnosti, utrpení a zlu prostě není řešitelný. Avšak právě tato teoretická neřešitelnost problému vedla k novému teologickému vzepětí, k otázce po konkrétním zlu, které se projevuje především v nezaviněném utrpení. ... Otázka po příčině zla se tedy stala otázkou po křesťanské existenční dostatečnosti...

Moderní teologie se tedy namísto ptaní po prapříčině zla věnuje úloze vypořádávání se zlem a utrpením ve světě. S poukazem na člověka jako pramen a míru zákonů a odpovědnosti už neposuzuje racionálně neobjasnitelné zlo teoreticky spekulativně, nýbrž konkrétně. Dáblu a démonům v ní zůstává nanejvýš funkce poukazovat na nadlidskou dimenzi zla“ (str. 72 ad.).

Právě načrtnuté představy „moderní teologie“ si zaslouží důkladnou kritiku. Předně je udivující, s jakou lehkovážností – abychom se vyhnuli výrazu „neomaleností“ – se tento „historicko-kritický“ vzdělaný biblista odvažuje soustavně vydávat fantastické výplody určitého teologického směru (vedle mnoha dalších) za výsledky „moderní teologie“. Demytologizující ideologie R. Bultmanna a jeho přítakávačů se plně neprosadila ani v rámci moderní evangelické teologie, a zvláště pak v současné katolické teologii mnozí moderní teologové Bultmannův demytologizující program odmítají, protože spočívá na dvou chybných předpokladech:

- 1) na jeho již překonaném „moderním obrazu světa“ a z něho plynoucího nesprávného porozumění skutečnosti,
- 2) na chybném interpretačním schéma existencialistické filosofie, které pak z jednostranně zúženého pojmu skutečnosti odvozuje do sebe uzavřený, empirický „světský svět“, čímž zcela opomíjí svět transcendentní.

Existenciální interpretace Bible je počinem, cizím jejím světu, a proto také nemůže být práv ani jejím obsahu a postatě. Nové poznatky v oboru jaderné fyziky už dávno překonaly Bultmannovu představu o světě, která ostatně není vůbec moderní a pochází ještě z 19. století. Přesto se teologii ještě všude nepodařilo rozptýlit temnotu „moderní teologie“ a znovu získat nezamlžený pohled. Tak např. lze jen politovat, že i tak uznávaný katolický exegeta jako R. Schnackenburg r. 1971 v doslovu ke své studii z roku 1952 o „smyslu pokoušení Ježíše u synoptiků“³ napsal: „Znovu se také stala aktuální otázka, zda je nutné (bez ohledu na všechny mytologické a antropomorfní představy) interpretovat Satana jako osobní duchovní mocnost nebo jenom jako ztělesnění zla, které je jednáním člověka historicky dané. Dnes už bych pro první pojetí nevystupoval tak rozhodně jako tehdy. Debata o demytologizaci nabádá k opatrnosti. Jak má a může být bez vzdání se vnitřního obsahu zjevení pro naše dnešní chápání interpretována výpověď Nového zákona, spojená s překonaným pohledem na svět, je obtížná otázka, kterou nemůže zodpovědět jeden exegeta. Totéž platí i pro dnes znovu rozvířený spor o anděly a ďábla. Variabilita výpovědí, daný jazykový sloh

³ Zde autorů synoptických evangelií Matouše, Marka a Lukáše; p. překl.

i jeho rozličné kořeny nás svádí přijímat takový druh svědectví, který není pojmově a reálně vyložitelný“ (str. 274 ad.).

I přes opatrnou formulaci Schnackenburgových náhledů z nich můžeme dostatečně rozpoznat znejistění, do něhož tato katolická biblická teologie upadla následkem diskusí o demytologizaci. K zde projednávaným otázkám vydala mezitím římská Kongregace pro věrouku prohlášení, jímž se budeme dále podrobně zabývat.

K Haagem podanému pojetí „moderní teologie“ o demytologizaci „posledních věcí“ zbývá připojit ještě jednu kritickou poznámku. „Nebe a peklo“ jsou něčím víc než pouhými symboly „nepředstavitelně budoucí skutečnosti“. Jsou to pojmy, vyjadřující definitivní a věčný konečný osud lidí, ať jde o věčný život v „oblažujícím vzhlížení k Bohu“ a v nádheře nadzemského Božího království, nebo věčné zatracení v nepředstavitelné trýzni konečného vyloučení z jeho radosti a pokoje. Podle jednoznačné výpovědi Nového zákona jsou věčný život a věčná trýzeň („pláč a skřípění zubů“, „věčný oheň“) jako kvalitativně stanovené skutečnosti něčím zcela jiným než „nepředstavitelně vzdálenou skutečnosti“, o níž nadto není řečeno, zda se jí míní nadzemsky věčná nebo pozemská a tedy i časově limitovaná budoucnost. Protože v Bultmannově představě světa je pozemské a nadpozemské, časné a věčné nemyslitelné, může v jeho pojetí přicházet v úvahu pouze budoucnost časově ohraničená. Totéž platí o demytologizaci „posledního soudu“, který v Písmu svatém znamená nejen „konečný smysl života“, nýbrž i definitivní, poslední rozhodnutí pro věčný život ve společenství Trojjediného Boha (v nebesích), nebo pro definitivní odsouzení do „věčného ohně“ (pekla). Avšak tento reálný obsahový smysl listivě zchytralá demytologizující sofistika „moderní teologie“ vylučuje, když blouzní o „nepředstavitelně budoucí skutečnosti“. K dalšímu potvrzení řečeného postačí upozornit na skutečnost, že u bultmannovců je demytologizován nejen ďábel, nýbrž i samotný Bůh, a zneskutečněn na lidský existenční fenomén, jak si dále podrobně ukážeme. Byť i jako předtím mluví o „Bohu“, přesto tím již nemyslí osobního, živoucího, transcendentálního a imanentního Boha, jenž je objektivním bytím sám o sobě, nezávisle na lidech a světu. Podle Bultmannovy existenciální teologie je Bůh pouhou „jistotou lidského bytí“, tzn. že existuje jenom v lidech nebo s lidmi, ne však bez nich. Logicky pak tento „Bůh“ nemůže jako „já“ stát objektivně naproti člověku. Bultmann jakoukoli objektivizaci Boha rozhodně odmítá. Není-li však Bůh osobním protějškem člověka, nelze se k němu ani modlit, ani od něho očekávat zjevení pravdy. Víru v takového „Boha“ zle označit pouze za víru v sebe sama, v lidskou jistotu, tedy – řečeno s H. Braunem – věřit v „bližní“.

Když výše H. Haag poznamenává, že podle „moderní teologie“ má rozhodnutí „Bůh nebo ďábel“ stejný význam jako „víra nebo nevíra“, pak je nám již dostatečně jasné, že touto demytologizující frazeologií může být míněno všechno možné, jenom ne opravdová víra v osobního Boha Bible a ve slovo Jeho zjevení. Analogicky také nemůže být „nevíra“, o níž „moderní teologie“ mluví, nevírou ve smyslu rozhodného odmítání nebo popírání osobního Boha, který se v Kristu Ježíši stal člověkem, a vyjevil se a dosvědčil ve své Církvi. Zcela konsekventně pak zde už pro tyto výrobce falešných mincí není také žádné nadpřirozené a nadlidské mystérium. Zůstává jim pouze holý pozitivismus a racionalismus, bezútěšná ideologie ghetta pro zajatce tohoto světa, kteří se musí nakonec uchýlovat ke kličkám jakéhosi „principu naděje“, aby se zbavili alespoň na chvíli pochybností. Na otázku po pramenné příčině zla a Haagem

zmiňovaném „rozporu mezi dobrým a logickým Bohem a zkušeností o nesmyslnosti, utrpení i zlu“ již pochopitelně žádná odpověď není. Jestliže však „moderní teologové“ neuznávají žádné skutečné mystérium, nýbrž se „teoretickou neřešitelností problému“ snaží skrývat tím, že se věnují úloze „vypořádávání se se zlem a utrpením na světě“ – což je pro každého realisticky myslícího člověka zcela nemožné –, uchylují se pouze k novému sofistickému triku. Vždyť „racionálně neuchopitelné zlo“ nelze zdolat jako zlo „konkrétní“. Ostatně každé zlo je vždy také konkrétní, a proto je rozlišování mezi teoretickým a konkrétním zlem scestné. V této souvislosti je odhalující také Haagův „poukaz na člověka jako pramen a míru zákonů a odpovědnosti“, protože nám potvrzuje, že autonomní člověk je zodpovědný *pouze sobě samému*. Je to myšleno konsekventně, protože podle Bultmannovy ideologie neexistuje osobní Bůh onoho světa, před nímž se můžeme rozhodovat a jemuž se musíme zodpovídat. Zůstává nám však zde teoreticky i prakticky nepřekonatelný problém zla, nebo jak říká Haag „nadlidská dimenze zla“. To však naprosto nemůže být překonáno a odstraněno ničím, protože právě „nadlidské“ se vymyká jakýmkoli lidským silám. Zůstává nám tedy pouhopouhá fráze o „nadlidské dimenzi zla“. – „Děblovi a démonům zbývá ještě tak úloha na toto poukazovat,“ jak si můžeme u Haaga přečíst.

Je možné nepocítit po textové analýze odpor a ošklivost z moderní teologie, která ve skutečnosti není žádnou teologií, nýbrž satanským systémem lží? S odmytologizováním ďábla a popíráním jeho reálné osobní existence je neoddtělitelně spojeno i odmytologizování Trojjediného Boha, byť i tento neúprosný důsledek tzv. „moderní teologie“ mnozí katoličtí teologové možná dodnes neprohlédli. Omezující výraz „možná“ zde byl použit proto, že není jisté, zda přece jen nerozpoznali, jak moderní demytologizující kampaní dochází ke skutečnému výprodeji a likvidaci křesťanské teologie. Popírání transcendentna ve smyslu nadlidské a mimosvětské skutečnosti nezbytně vylučuje víru ve skutečnost věčného nebe a věčného pekla. H. Haagovi bylo právem vytýkáno, že spolu s ďáblem popírá i peklo. Je to jasné každému, kdo umí logicky myslet, ne však profesoru Haagovi, který se proti takové výtce ohrazuje, a prohlašuje: „Téma ‚peklo‘ je z této knihy striktně vyloučeno, přestože trvale zaznívají námitky, že když není ďábel, není ani peklo. Ovšem pojmy ‚ďábel‘ a ‚peklo‘ nejsou zásadně v žádné nezbytné souvislosti“ (str. 23). – Zde se Haag buď zmýlil, nebo své čtenáře vědomě klame. Vždyť podle slov Ježíše Krista „je oheň věčný připraven ďáblu a jeho andělům“ (Mt 25,41). – Není-li tedy ďábel a jeho andělé, zlí duchové, pak pro ně není ani připraveno peklo. To je jedině možný logický závěr. Je-li zde pokus vyhnout se mu poznámkou, že „moderní teologie“ ho nemá zapotřebí, protože „ďábel“ je pro ni pouze symbolickou postavou, pak ani tato výmluva nic nemění na faktu, že i peklo je pro ni pouze symbolickým pojmem, ale ne už věčnou skutečností. Pak ji rovněž nelze věřit věčné pravdě, že existují věčné nebe a věčné peklo ve svém skutečném smyslu. Je-li ďábel už jen pouhou symbolickou postavou, musí se i peklo chápat pouze jako mýtus. Ostatně Haag to sám připouští, když říká, že „biblické představy ‚posledních věcí člověka‘ (nebe a peklo) lze dnes chápat jako pouhé symboly nepředstavitelně vzdálené skutečnosti“ (str. 72). Tato „nepředstavitelně vzdálená skutečnost“ však nemůže být v případě pekla „věčným ohněm“, nýbrž pouze nejistou světskou, tj. časově ohraničenou pozemskou budoucí skutečností, která by se v jistém smyslu dala nanejvýš označit za „peklo na zemi“. Protože pro Bultmanna přestal platit „dualismus“ tohoto a onoho světa, dočasnosti a

věčnosti, a individuální člověk má pouze časově ohraničené bytí, nemůže pro něj být žádná individuálně zažitelná věčnost, tedy ani věčný život nebo věčné zatracení. Podle učení Nového zákona však existuje obojí. *Každému strážlivě uvažujícímu člověku je jasný hrozivý dosah nového pojetí víry v Satana, jak je rozvíjena „moderní teologie“ a přijímána i „vědecky“ vykládána „katolickým“ teologem H. Haagem. Navíc se nám jasně odhaluje a ukazuje jako d'ábelská ideologie.*

Úspěch „moderní teologie“ a jejího sofistického blábolení je i přes tuto okolnost zdrcující. „Nejnovější výsledky exegetického bádání“, jak se tomu hezky říká, se ve zpuchřelém západním světě šíří jako epidemie a vzrušují srdce nespočetných progresivistů. Lidstvo je konečně zbaveno d'ábla! K čertu s d'áblem! „K čertu, kde je d'ábel?“ Kdo se takto ptá, má právo na otevřenou odpověď. Zde tedy je: *Vězí v myslích právě těch, kdož ho popírají! Zaslepuje teologické osvětáře, kteří vypracovali „náboženské knihy“ a katechismy, v nichž se už nevyskytuje!*

O pracovní knížce G. Millera a J. Quadfliega z roku 1969 pro náboženskou výuku s názvem „Věřit – žít – jednat“ H. Haag se zadostiučiním poznamenává, že „se již v ní nemluví o Satanovi nebo d'áblovi, nýbrž o zlu nebo moci (mocnostech) zla. ... Přidržujeme se tedy existence zlých mocností podle výpovědi Bible, ale již nemusíme věřit v jejich osobní působení. Proto se také v souvislosti se křtem už nevyslovuje exorcismus či odřeknutí se d'ábla. Říká se pouze: ‚Když je člověk pokřtěn, odřiká se všeho, co ho odděluje od Boha. Odřiká se zla a přimyká se ke společenství Církve. ... Křtem je člověk skrze lásku Kristovu osvobozen od nadvlády hříchu.‘ Při ‚posledním soudu‘ už nakonec vůbec není řeč o peklu nebo Satanovi.“

Stejný duch, jak se dalo očekávat, vane také z komentáře k pracovní knížce od týchž autorů...

Mezitím rovněž vyšel tzv. Holandský katechismus, který „nové náboženské knihy“ nepochybně ovlivnil. Byly to v neposlední řadě jeho výpovědi o zlu, které mu vynesly protest Kongregace pro víru. Ovšem v Holandském katechismu se d'ábel dá skutečně stěží chápat jako personifikovaná bytost. ... Ani na jediném místě není zmínka o tom, že by se d'ábel podílel na konání hříchů.

Holandský katechismus byl také první, který vnesl poznatky nejnovější teologie do praktické výuky náboženství. Od té doby i novější náboženská pedagogika odmítá víru v existenci d'ábla. Na tomto místě pak Haag podotýká: „Nejnovější publikace k tomuto tématu už heslo ‚Satan‘ nebo ‚d'ábel‘ vůbec neuvádějí. Abych zde citoval alespoň některé: Bleichstein, ‚Stručný vzorec víry. Zásada moderní náboženské pedagogiky‘, Würzburg 1971; A. Exeler/G. Scherer, ‚Věroučné informace, kniha pro teologickou výchovu dospělých‘, Freiburg 1971; B. Dreher, ‚Hodiny víry pro dospělé‘, Štýrský Hradec 1971/72. M. Niggemeyer ve svém díle ‚Vina a hřích. Pracovní pomůcka pro katolickou výuku náboženství‘, Paderborn 1973, uvádí příběh prvotního hříchu pouze jako ‚obrazný vzor pro výklad hříchu‘. Spokojuje se konstatováním, že na otázku po zlu nakonec žádná odpověď není. Zlo je poznáváno zcela konkrétně a popisováno termíny ‚vina‘ a ‚hřích‘. Ani v souvislosti se křtem nebo spásou se o Satanovi nemluví. ... Tato linie byla také důsledně dodržena v nejnovějším ‚Učebním návrhu pro základní kursy evangelické a katolické víry na gymnasiích Bádenska-Virtemberska‘, který předložila příslušná učební komise (stav k 1. 12. 1972). – U tohoto ekumenického pokusu stojí v popředí informace a výchova k samostatné motivaci vlastního chování a hodnotové orientace. ... Celá jedna kapitola je věnována utváření svědomí. Avšak

člověk zde není stavěn mezi anděly a démony, jde o psychickou a existenciální funkci svědomí, o určité ‚nad-já‘, o konflikt mezi povinnostmi a sklony, o otázku viny a také o problém ulehčení svmu svědomí vyznáním, doznáním, pokáním, milostí, trestem a nápravou...

Rovněž ekumenická práce ‚Nová věroučná kniha‘ se rozloučila se starými představami o ďáblu...⁴ V souvislosti s novozákonními texty se sice i zde o něm mluví, ale dotyčné pasáže jsou uváděny do teologických souvislostí. Tak například vymítání ďábla Ježíšem Kristem (Mt 12,28) je podáváno v tom smyslu, že se Ježíš chtěl ukázat evangelistům jako ‚nositel Ducha‘ (str. 238). Vysvobození ze Satanovy nadvlády znamená založení nového světa uprostřed starého, ‚světa beze strachu, plného důvěry a naděje, útěšného, zdravého, jedním slovem svobodného. Ježíš tím současně odstraňuje hranici, kterou podle jeho slov Satan lidem vymezil a otvírá jim svobodný prostor‘ (str. 136). A když učedníci dostávají od Ježíše příkaz k vymítání zlých duchů (Mk 3,14), děje se tak proto, aby měli podíl na jeho působení. Tvrdá slova: ‚Vy jste z otce ďábla...‘ (J 8,44) jsou dokladem nastupujícího novozákonního ‚demonizování‘ Židů, a označení Satana za ‚otce lži‘ zde slouží jako kontrapunkt k Ježíšově požadavku absolutní pravdy (str. 493). Autor 8. kapitoly J. Blank výslovně odmítá představu, ‚že se při Ježíšově smrti odehrálo vykupitelské drama nejvyššího řádu, tedy cosi jako boj mezi Bohem a ďáblem. Takové myšlenkové modely, jak tomu dnes říkáme, se nám rozhodně odcizily‘ (str. 156). Démonické síly a mocnosti už nejsou ničím (str. 402). Jde o pozůstatky antického pohanství (str. 66). ‚Dnes už prostě nevěříme na duchy v povětrí, jimž je člověk vydán na pospas (str. 439), a taková tvrzení (např. Ř 8,38 ad.; Ko 2,14 ad.; Ef 2,13 ad.) jsou pro nás pouze mytologická‘ (str. 424). Vždyť zlo vychází pouze z lidských srdcí. ‚Příběh dědičného hříchu nám ukazuje člověka takovým, jakým opravdu je a navždy bude, tj. tvorem vždy znovu a znovu podléhajícím hříšným pokušením a rozhodujícím se proti Bohu. Náchylnost ke zlu viditelně patří k přirozenosti člověka, jak jej známe‘ (str. 324). Tak jako zde nejsou žádní očití svědkové ‚prvních věcí člověka‘, stejně tak neexistují žádné prognózy pro jeho ‚věci poslední‘ (peklo) (str. 530). ‚O takových posledních věcech nevíme nic‘ (str. 540). Do citovaných katechetických směrnic jsou tedy již převzaty výsledky dlouholetého exegetického a biblistického bádání. Současně to také znamená, že překonaly oficiální vyhlášení Učitelského úřadu v otázkách Satana.“

Tolik tedy profesor Haag (str. 90-94).

Není snadné zodpovědět otázku, jak dalece již pronikly do vědomí křesťanů právě citované bludy ohledně existence osobních démonických bytostí. Podle jedné poznámky H. Haaga ‚ankety ukázaly, že i třetina samotných katolických teologů už nevěří na existenci ďábla a pouze 39 procent jich zastává pojetí, které potvrdil papež Pavel VI. roku 1972 jako závazné. Věřit v existenci Satana rozhodně odmítá 51 procent evangelických teologů‘ (str. 20).

Nebylo však už řečeno, zda uvedené statistické údaje jsou skutečně reprezentativní. Stejně tak je nejisté, na jako skupinu teologů by se případně měly vztahovat. Přesto se však v dekadentním západním světě najde mnohem více stoupenců této degenerované teologie než v zemích, které pociťují síly temna bezprostředně na vlastním těle. Jisté je, že všichni teologové a křesťané, nevěřící již v existenci osobního zla, stojí ‚mimo

⁴ J. Feiner/L. Vischer (Hrsg.): *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg-Zürich 9/1973.

biblické a církevní učení“, jak prohlásil papež Pavel VI. při generální audienci 15. listopadu 1972. Papež tehdy řekl: „Zavrhneme hříchy, které jsou zvrácením lidské svobody a nejhlubší příčinou smrti, protože nás oddělují od Boha, zdroje života. A na druhé straně dávají temnému a nepřátelskému původci zla, Satanovi, příležitost k účinnému zasahování do nás samých i do světa. Zlo už není jenom nedostatkem nebo závadou, nýbrž skutečnou mocností, živoucí duchovní bytostí, zkaženou a kazící, strašlivou, tajemnou a znepokojující realitou. Kdo popírá existenci této reality, sám se staví mimo biblické a církevní učení, podobně jako ti, kteří z toho vyvozují svévolně princip, že nic nemá svůj původ z Boha, nebo kdož Satana vyhlásují za pouze zdánlivou skutečnost a považují ho za vymyšlenou, fantastickou personifikaci neznámých příčin našich běd.“⁵

I když jistě není vždy snadné s naprostou jistotou v jednotlivých případech rozlišovat a vzájemně oddělovat nemoci a démonické vlivy, jako například posedlost, přesto je scestné a neslučitelné s církevním dogma, když R. Schnackenburg, který sám snad v existenci d'ábla věří, zastává v souladu s O. Semmelrothem názor, že „jako katolík nemůže s jistotou potvrdit existenci osobních zlých duchů, stejně tak nemůže ještě jistěji prohlásit, že neexistují. V Církvi by měl být možný teologický pluralismus“.⁶

V Církvi je snad ledacos možné, ale rozhodně v ní *nemá sebemenší právo na existenci schizofrenní pluralismus, přiznání rovnocenného oprávnění bludu i pravdě nebo zřikání se nároku na pravdu tím, že otázky po ní budou vylučovány nebo obcházeny*. Jestliže neomylný Učitelství úřad otázku jednou pro vždy rozhodl, jako je tomu v případě existence zlých duchů, *nezbývá zde sebemenší místo pro nějaký teologický pluralismus*. Svě hranice nachází v setkání s pravdou, které má sloužit a stále hlouběji o ní bádát. Hlubší bádání o pravdě však nikdy nesmí vést k jejímu odstranění. Teologické bádání, které neuznává dogmaticky zjištěnou pravdu, přestává být legitimní! Nelegitimní teologický pluralismus, který nebere na vědomí učení Církve, neslouží Kristu, který je pravdou (J 14,6), nýbrž „otci lži“ a „pokusiteli celého světa“, jak je v Novém zákonu nazýván d'ábel.

Jeden poněkud domýšlivý profesor teologie, reagující na papežovu řeč z 15. listopadu 1972 poznámkou, že Pavel VI. „ví o teologii méně než student prvního semestru v Tübingenu“,⁷ by se měl cítit trapně z posměchu svých neosvícených současníků, který na sebe takto přivolal. Cožpak si tento blazeovaný *nadpapež* nepovšiml, že on sám stojí mimo Bohem zjevené a na všechny časy platné pravdy? Nečetl snad jako znalec Bible již ve Starém zákonu, že se pyšným Bůh protiví a raní je zaslepením? Stejně politováníhodní jsou ovšem i ubozí slepci, kteří se dobrovolně takovým slepcem nechají (s)vést. Spolu s ním padnou do jámy, jak řekl Ježíš Kristus. Závažné slovo, Boží pravda, nad níž se vyplatí zamyslet.

Ještě nepochopitelnější ovšem je, že dnes může nemálo slepých nebo zaslepených teologů zneužívat své katedry k popírání věčných pravd naší víry a k vykládání bludů. Tím přece podvracejí nejen samotnou víru, nýbrž i důvěryhodnost celé Církve, z jejíhož pověření a jejímž jménem svou zlověstnou teologii předkládají. Svoboda bláznovství jde po II. vatikánském koncilu tak daleko, že dokonce ani špičkoví heretici

⁵ Podle textu papežova projevu z 15. listopadu 1972 v L'Osservatore Romano 47/1972 (24. 11. 1972).

⁶ Teufelsglaube – Für und Wider: Deutsche Tagespost, 18. března 1975, str. 6.

⁷ Srv. F. Holböck: *Stimme des Glaubens*, srpen 1975, str. 13 ad.

nepotřebují své bludy odvolávat. Naopak své zhoubné „nové poznatky“ mohou zcela nerušeně šířit a působit tím nedozírnou škodu. Jejich příklad táhne a strhává i další a další stále hlouběji do katastrofálního chaosu, který dnes už i tak hrozivě zatemňuje a štěpí Církev. Synům temnot se sice nikdy nepodaří zcela zničit Církev, postavenou na přepevné skále Petrově, ale až příliš mnoho lidí bude zavedeno do zkázy a zatracení démonickým leskem jejich idejí a řečí. Jejich moc je dnes již tak veliká, že mnoho odpovědných učitelů a strážců víry nemá odvahu proti nim vystoupit s potřebnou tvrdostí, rozhodností a neústupností. Je zcela reálná obava, že vyjdou na povrch mnohá ještě zatím skrytá rozštěpení a zmatení víry. Proto je dnes mnoho vrchních pastýřů, z „chytrosti“ zbabělých, a své důvěřivé ovečky nechává na pospas zuřivým vlkům. *Děsivě masový odpad od víry po II. vatikánském koncilu přece nelze ani popřít, ani zamlčet.* Očekávané obnovení Církve ve Svatém Duchu není zatím příliš znát, zato Satan a jeho démoni mohou s hrdostí zaznamenávat velké a početné úspěchy. Démoni temnot zapříčinili duchovní temno v Církvi i světě, jaké dějiny dosud nepoznaly. A zcela nové a nepochopitelné na tom je, že toto temno bylo přijato s „tolerancí“. Kdyby se z toho Satan a peklo uměli radovat, jistě by to dělali. Protože však nemohou přijímat ani dávat lásku, nejsou také schopni radosti. Zbývá jim jen možnost pekelně skučet. A to dělají skutečně mohutně, protože k tomu mají vzhledem k „pokroku“ v Církvi po II. vatikánském koncilu všechny důvody.

2. Pravda víry

Slovo tvé jest pravda (J 17,17), které nám vyjevuje, kdo je Satan a jakou roli se svými démony hraje v Božím plánu spásy a jejím příběhu.⁸

Starý zákon vzhledem ke svému přípravnému charakteru neobsahuje žádné výraznější poučení o bytí a působení Satana a jeho vztahu k démonům. V hebrejštině znamenal Satan původně nepřátelskou bytost a byl užíván k označení pozemských nepřátel a odpůrců (1 Kr 11,14-25), kde dostala výraz myšlenka, že „protivníci“ vykonali Boží pomstu na Šalamounovi. Označení Satan pro démonickou duchovní bytost se poprvé objevuje v 1. knize letopisů (Paralipomenon) 21,1, kde je řečeno: „Proti Izraeli povstal Satan“. – V paralelním popisu naproti tomu je na místě „Satana“ ještě výraz „Boží hněv“ (2 S 3,1 ad.). Z juristického hlediska vystupuje Satan jako žalobce (Za 3,1 ad.), v knize Job hraje úlohu nebeského prokurátora. Zde je ještě jako jeden ze „synů Božích“, nikoli protivník Boží, nýbrž pouze jako nepřítel lidí. Prochází zemí, dohlíží na lidi a působí nejen jako žalobce, nýbrž i jako pomlouvač a pokušitel. Jeho snahou je zavést lidstvo do vzpoury proti Bohu a tím je uvrhnout do neštěstí a zkázy. Tím máme naznačeny první podstatné rysy biblického obrazu Satana – je stvořením a služebníkem Božím. Jeho lidstvu nepřátelské plány jako nukleární katastrofy, válečné hrůzy, choroby a další neblahé jevy mohou být uskutečněny pouze s Božím svolením. Personifikací tohoto Božího zlého ducha, který je v 1 Kr 22,21 „zrádným duchem v ústech proroků“, u Joba „osobním ďáblem“, v 2 S 24,1 „hněvem

⁸ Srv. k celému: H. Haag (Hrsg.), *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln 2/1968; J. B. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz-Wien-Köln 1959; G. Kittel, *Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart; E. v. Petersdorff, *Dämonologie* (2 Bde.), München 1956/57.

Božím“ a v 1 Pa 21,1 vystupuje pod vlastním jménem Satan, dosáhlo starozákonní zjevení svého vrcholu a zahájilo tak pozdně židovské pojetí Satana jako soupeře Boha i nepřítele lidí, které pak bylo v Novém zákonu dále rozvíjeno a dokončeno.

Definitivní odpověď na otázku d'ábla jsme dostali teprve prostřednictvím Ježíše Krista a novozákonních knih. V evangeliu svatého Jana říká Ježíš o d'áblu (diabolos = pán chaosu), že je „vrahem od počátku a nestál v pravdě, neboť pravdy v něm není. Když mluví lež, z vlastního mluví, neboť je lhář a otec lži“ (8,44). K správnému pochopení Kristových slov je třeba nezapomínat, že časovým určením „od počátku“ není myšlen prvopočátek stvoření, protože to bylo podle slov Božích původně „velmi dobré“ (Gn 1,31), nýbrž počátek příběhu spásy i zla, který nastal hříšným pádem Satana a jeho andělů. Již tehdy před stvořením lidí nestál Satan v pravdě, protože nechtěl brát za pravdu zjevené slovo Boží i skutečnost vlastního stvoření. Stal se lhářem, protože nechtěl být tím, čímž skrze Boha byl. Místo přijetí Boží nabídky spásy a splnění úlohy, kterou mu Bůh přisoudil, odmítl Mu sloužit a uzavřel se Jeho milosti v autonomní sebeizolaci a sebezbožnění. Když odmítl pravdu zjevení a skutečnost stvoření, převrátil svou podstatu ke lži a stal se „otcem lži“, který „vyměnil Boží pravdu za lež“, jak se v listu svatého Pavla Římanům (1,25) říká o všech, kteří „ctili a klaněli se tvorstvu místo Tvůrci“. Když potom svedl první lidi k neposlušnosti vůči Bohu, stal se „vrahem od počátku“, jenž měl moc nad smrtí (Žd 2,14). „Skrze Satanovu závist přišel na svět hřích, skrze hřích i smrt“ (M 2,24; Ř 5,12). Společně se Satanem pak „andělé, kteří nezachovávali a nechránili své důstojnosti, nýbrž vzdali se svých obydlí“ byli Bohem „uschováni ve věčných poutech v temnotách pro soud velkého dne.“ Podle Zj 12,7 vyšla vzpoura andělů proti Bohu od původce, od „draka“, který se „svými anděly“ bojoval s „Michaelem a jeho anděly, ale nepřemohli (Michaela), ani se nenalezlo již místo jejich v nebi“ (12,8). V synoptických evangeliích je Satan farizeji a zákoníky nazýván „Belzebub“. Ten byl pokládán za „náčelníka“, za „knížete zlých duchů“ (Mk 3,22; Mt 12,24; L 11,14). Satan ztratil blízkost a náklonnost Boha. Ježíš jej viděl „jako blesk padat z nebe“ (L 10,18). „Byl svržen drak ten velký, had ten starý, jenž slove d'áblem a Satanem, jenž svádí celý okrsek (zemský); byl svržen na zem, a andělé jeho byli svrženi s ním“ (Zj 12,9). Označení „drak“ a „had“ jsou symboly prapůvodního chaosu a charakterizují d'ábla jako moc chaosu.⁹ – Na zemi pak d'ábel provádí svoji neblahou a smrtonosnou práci. Kristus jej proto častokrát nazývá „pánem (knížetem) tohoto světa“ (J 12,31; 14,30; 16,11), který může propůjčovat světské říše (L 4,6) a je opravdu velmi mocný a silný (Mt 12,29). Až do počátku království Boží v Ježíši Kristu (Mk 1,15) držel lidstvo spoutané a zotročené strachem ze smrti (Žd 2,15). Satan vykonává svou vládu temna skrytě a nepozorovaně koukol na pole Boží, jímž je svět (Mt 13,25.39). – „Zloboh“ potají uchvacuje slovo Boží, které bylo zaseto v srdci člověka a svádí jej k nevíře (Mt 13,19; Mk 4,15). Příšerný a nebezpečný „pokušitel“ (Mt 4,3; 1 Te 3,5; 1 K 7,5; Jk 1,13) a „svůdce celého světa“ (Zj 12,9) se umí velice dobře připodobňovat za „anděla světla“ (2 K 11,14) a klamat lidi. „Nevěřící, při nichž bůh tohoto světa zaslepil mysl, aby se jim nerozsvítilo světlo evangelia o velebnosti Krista, jenž jest obrazem Božím“ (2 K 4,4). Satan tedy nevěřícím, jímž je bohem on, zakrývá světlo evangelia. – Nicméně člověk upadá do Satanova otroctví vždy jen vlastní vinou (Sk 10,38), protože jím nikdo nemůže být k hříchu *donucen*, nýbrž *pouze pokoušen* (1 K 7,5). Kdo však

⁹ M. Ziegler: *Engel und Dämonen im Lichte der Bibel*, Zürich 1957, str. 114 ad.

hřeší, je od ďábla, neboť ten hřeší od počátku (1 J 3,8). On je prapůvodcem hříchu (2 K 11,3), „působící nyní v neposlušnicích“ (Ef 2,2). Svoji moc vykonává spolu se zlými duchy (démony), kteří jsou mu podřízeni (Mt 25,41; 2 K 12,7; Ef 6,12). Z něho také vychází obětování modlám (1 K 10,20) a čarodějnictví (Sk 13,10). Stejně jako Bůh, hledá i Satan, „bůh tohoto světa lidí, kteří ho vzývají, jak ukazuje jeho pokoušení Ježíše (Mt 4,9). Jeho nenávisť je zaměřena proti Ježíši Kristu i proti s ním příšlému království Božím a jeho svědkům. Od samého počátku napadal, pronásledoval a potíral Církev (L 22,31). Takto např. svedl Jidáše ke zradě (L 22,31; J 6,70; 13,2.27) a Ananiáše a Safíru k podvodu (Sk 5,3).

Již v prvotních křesťanských společenstvích vyvolal rozštěpení a sváry (2 K 2,11; Zj 2,24) a všemi prostředky se snažil překážet apoštolskému zvěstování, především působení apoštola národů (1 Te 2,18; 3,5; 2 K 12,7). Je rovněž zodpovědný za mnohá onemocnění (L 13,16; 1 K 5,5). Ve Smyrně má svou „synagógu“ (Zj 2,9) a v ústředí císařského kultu v Pergamu své „sídlo“ (Zj 2,12-13). On také stojí za „šelmou mořskou“ i za „šelmou vystupující ze země“ (Zj 13) a skrze ně svádí a vládne obyvatelům země lži a tyranstvím. „Šelmě bylo dáno vést válku se svatými a přemoci je, a byla jí dána moc nad každým pokolením a kmenem i jazykem a národem“ (Zj 13,7). Svatí budou odvedeni do zajetí a usmrceni mečem (Zj 13,10). – Přesto však její panství nepotrvá a „půjde v záhubu“ (Zj 17,8), protože svatí zvítězí s Kristem, který již ďábla porazil a zlomil jeho vládu (Mt 12,28; J 12,31). Vždyť On přišel, aby „zkazil dílo ďáblovo“ (1 J 3,8). Kristovým vystoupením na zemi (L 10,18) a Jeho smrtí na kříži (J 12,31) již bylo vítězství nad Satanem dosaženo. „Kníže tohoto světa“ je skrze Ježíše Krista již odsouzen, zbaven moci a „vyvržen“. To On je tím silnějším, který přemohl siláka a odebral mu kořist (Mk 3,27). Pro přívržence Krista ovšem boj proti Satanovi a „světovládcům temnot“ (Ef 6) ještě neskončil, neboť jeho moc bude definitivně zdošana teprve Kristovým návratem (parusie) (Zj 12,7 ad.; 20,9 ad.; Mt 25,41; 1 K 15,24 ad.), kdy jeho konečné vítězství bude vyjeveno posledním soudem. Avšak již nyní je nadvláda Boha nad Satanem a jeho královstvím pozorovatelná ve vymítání nečistých duchů (Mk 1,23 ad.; Mt 8,28 ad.; 17,14 ad.; Sk 5,16; 8,7; 16,16; 19,12), která učinil Ježíš a jím vybraní učedníci a dosvědčili tak již nynější království Boží. Osvobození posedlých z tyranie ďábla ukazuje, že v Ježíši, v jeho slově a skutečích již přišlo království Boží a panství Satana je zdošana (L 11,20). Zprávy o vymítání démonů ostatně patří k nejstarším vrstvám synoptické tradice a jako historické skutečnosti nemohou být popírány a demytologizovány.

Protože i dnes stále existují případy posedlosti a „moc temnoty“ má svoji „chvíli“ – stačí si zde pouze připomenout masové pokušení a stejně hromadný odpad do víry, o eskalaci zločinnosti a nemravnosti ani nemluvě –, měli by být věřící rozvázní a bdělí, neboť „protivník ďábel obchází jako lev řvoucí hledaje, koho by pohltit“ (1 P 5,8). Nad stoupenci Ježíšovými, kteří mu „odporují pevně ve víře“, ovšem žádnou moc nemá. „Bůh pokoje“, který Satana zdrtil, vytrhl děti světla „z moci temnota a přenesl do království milovaného Syna svého tím, že jim vykoupil (skrze krev Jeho) odpuštění hříchů“ (Ko 1,13 ad.). Pán Ježíš ve velekněžské modlitbě za své učedníky prosil, aby je Otec „ochránil zlého“ (J 17,15) a naučil nás, abychom Otčenášem prosili za vysvobození od „zla“. V obou modlitbách není „zlem“ míněno pouze zlo, nýbrž i ďábel, tj. prapůvodce zla. Svou moc má ovšem Satan pouze nad těmi, kteří mu „dávají

místo“ (Ef 4,27) tím, že se nechávají ovládat trojí žádostivostí (1 J 2,16) a neodolávají mu pevnou vírou a vytrvalými modlitbami (Mk 14,38).

Dnes již Satan dostal velice mnoho lidí do područí své tyranie hříchu a smrti, a jeho moc je tím větší, čím více se blíží záhuba Antikrista (2 Te 2,8) a „konec věcí“ (1 P 4,7). Dábel ví, že „má času málo“ (Zj 12,12) a brzy přijde „den Hospodinův“ (Sk 2,20) Proto roste jeho zuřivost i úsilí. Svého vrcholu dosahuje jeho panství právě v poslední době. „Satanova éra“¹⁰ či „velká Satanova ofenzíva konce času“¹¹ již, jak se zdá, nastala.

Úspěchy Satana v Církvi i ve světě jsou dnes skutečně nesmírné. Skutečného vrcholu však dosáhly v onom směru moderní teologie, který popírá nejen existenci osobního d'ábla, nýbrž i samotného osobního trojjediného Boha. Protože se tyto zmatené bludy v současnosti šíří jako epidemie a dokáží vyvolat znejistění a zmatek i u samotných pravověrných křesťanů, viděl se Učitel'ský úřad nucen znovu potvrdit biblické učení o d'áblu a démonech. Papež Pavel VI. tak učinil 29. června 1972 v den svátku apoštolských knížat Petra a Pavla, když při příležitosti devátého výročí své intronizace v homilii před kardinály, diplomatickým sborem a početnými věřícími pohnutým hlasem řekl:

„Máme dojem, že nějakou trhlinou vnikl do chrámu Božího Satanův zápach. Jsou zde pochybnosti, nejistota, zpochybňování, neklid, nespokojenost, různice. Už zde není důvěra v Církev. ... Stíny pochybnosti pronikly oknem, které smí být otevřeno pouze světl... Zdálo se, že po koncilu vzejde slunce nad Církví. Místo slunce zde však máme mračna, bouři, temnotu, hledání, nevědomost. Kážeme ekumenismus a denně se oddělujeme od ostatních. Podkopáváme základy, místo abychom je zpevňovali.

Jak k tomu mohlo dojít? Soudíme, že se do věci vložila nepřátelské mocnost. Její jméno je d'ábel, tajuplná bytost, na níž naráží svatý Petr ve své epištole (1 P 5,8-9). Jak často mluví v evangeliu Kristus o tomto nepříteli lidí! Věříme v něco (nebo někoho) nadpřirozeného, co přišlo do světa, aby jej zmátlo, aby zničilo ovoce ekumenického koncilu, a zabránilo Církvi vyzpívat svoji radost z toho, že se jí znovu podařilo nalézt plné sebevědomí. Proto musíme být dnes více než kdy předtím schopni dostát úloze, kterou pověřil Bůh svatého Petra, tj. posilovat naše bratry ve víře.“¹²

Při generální audienci 15. listopadu 1972 papež ve svém projevu znovu otevřel otázku po d'áblu a věřícím Církve opět zevrubně objasnil existenci, podstatu a působení jeho i démonických sil.¹³ Na otázku, co dnes Církev potřebuje nejvíc, pak Pavel VI. odpověděl: „Jednou z nejnaléhavějších potřeb Církve je obrana před zlem, které nazýváme Satanem.“

Moderní katolická teologie se skutečně o hlubší proniknutí do této všestranně obtížné látky příliš nezajímá. Například podle názoru Karla Rahnera není podrobné učení o Satanovi potřebné pro konkrétní křesťanský život. Nadto je pro dnešního člověka přístup k tomuto učení relativně obtížný, a v mnoha velkých věroukách se již zmínka o Satanovi vůbec nevyskytuje. Rahner dále soudí, že „odvolávání se na spirituální fenomény a jimi vyvolávanou posedlost k obraně opravdu dogmatického

¹⁰ Srv. A. Böhm: *Die Epoche des Teufels*, Stuttgart 1955.

¹¹ Srv. M. Adler: *Zeichen der Zeit*, Leutesdorf 5/1975, str. 18-36.

¹² Cit. podle B. Günthera: *Unser größter Feind – der Teufel*, Linz-Wien-Passau 1973, str. 6 ad.

¹³ Cit. podle německého týdenního vydání L'Osservatore Romano 47/1972 (24. 11.1972).

učení o Satanovi je dnes méně plodné než dříve, protože obojí... naráží na skepsi přírodovědné exaktní empirie“.¹⁴

Vzdor tomuto a podobným názorům je třeba mít na mysli, že zamlčování nebo dokonce popírání existence Satana a jeho působení v našem démonizovaném světě znamená pro mnoho lidí vážné ohrožení jejich spásy. Jestliže se úskočný smrtelný nepřítel člověka – a to je právě ďábel – už nebere vážně a nepotírají se jeho zákeřné útoky a pletichy, je tím pro množství lidí přímo zpochybněna možnost věčné spásy. V Rahnerově náhledu je dále nesprávné tvrzení, že by měl „člověk přírodovědné exaktní empirie“ méně pochopení pro nadsmyslové fenomény. Zdá se tomu být spíše naopak, jak dokazuje velký zájem o parapsychologii i světový rozruch kolem filmu „Exorcista“. To je ovšem vedlejší. Pro potřebu intenzivnějšího probírání démonologie v teologii jsou rozhodující samotné teologické důvody. A právě v období demytologizace, kdy je ďábel jako osobní bytost popírán, se tak naléhavě ukazuje potřeba prohloubeného bádání a podávání tajemství zloby (*mysterium iniquitatis*). Vědecké teologické pojednání o Satanovi v žádném případě není a nemůže být okrajovým tématem a vedlejším projevem křesťanské teologie. S vírou v existenci v Satana a jeho historické působení stojí a padá nejen křesťanské učení o posledních věcech člověka (*eschatologie*), nýbrž i učení o spáse (*soteriologie*) a tím samotné učení o Spasiteli (*christologie*). To poslední je však v nezbytné spojitosti s učením o Bohu v užším smyslu, tj. přímo s teologií. Jistě není náhodné, když teologie, která začala demytologizací ďábla, pak v posledních důsledcích končí demytologizací a popíráním Boha. (To jsme si již výše naznačili a později se k tématu ještě podrobněji vrátíme.) Jestliže skutečně se satanologií stojí a padá i celá křesťanská teologie, je přímo nezodpovědné vytlačovat učení o ďáblu na okraj nebo jej dokonce zamlčovat. Pavel VI. právem obhájuje stanovisko, že teologický výklad ďábla a jeho působení ve světě je naléhavě potřebný.

Závěrem své řeči z 15. listopadu 1972 se pak ptá po příznacích, které mluví o skutečném působení ďábla a po prostředcích, jimiž se mu lze bránit. Na první otázku odpověděl: „Jeho neblahé působení můžeme tušit všude tam, kde popírání Boha nabývá radikálních, ostrých a absurdních forem, kde se lež pokrytecky a usilovně brání proti zjevené pravdě, kde uhasíná láska v chladném a brutálním egoismu, kde je Kristovo jméno vystaveno vědomé a zřejmé nenávisti (srv. 1 K 16,22; 12,3), kde je duch evangelia popírán a odkazován do říše bajek, kde mají poslední slovo zoufalství a beznaděj. ... Problém zůstává jedním z největších problémů pro lidského ducha i přes vítězoslavnou odpověď, kterou na ni dal Pán Ježíš. ... A nyní k druhé otázce, jak se lze bránit proti Satanově činnosti? Samotnou odpověď je možno formulovat snadno, byť i její provedení je obtížné. Lze to říci takto: Všechno, co nás ochraňuje před hříchem, chrání nás právě před tímto neviditelným nepřítelem. Svoboda od hříchu se současně osvědčuje jako síla. Každý z nás si připomene, jak ve svém výkladu apoštol užívá výzbroj vojáka za symbol ctností, které činí křesťana nezranitelným (srv. Ř 13,12; Ef 6,11.14.17; 1 Te 5,8). Křesťan musí být rovněž takřka jako voják, bdělý a statečný (1 P 5,8), a musí mnohdy sáhnout po asketických cvičeních, aby se ubránil Satanovým útokům. Ježíš poučil křesťany poukazem na prostředek spásy, na „modlitbu a půst“ (Mk 9,28). Apoštol jim pak radí, aby dodržovali základní příkaz: „Nedejte se přemoci zlému, nýbrž přemáhejte zlé dobrým“ (Ř 12,21; Mt 13,29).“

¹⁴ *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Freiburg 1973, str. 227.

Zatímco pravověrní věřící jasná slova papeže vděčně uvítali, reagovali někteří synové temnot s útrpným posměškem na tento „návrát do středověku“, jiní se ve slepé aroganci nechali strhnout k mentorování, ba dokonce až výsměšným a hanlivým poznámkám na adresu Pavla VI. Zaslepení mnohých takových „svéprávných křesťanů“ se projevilo v podobných formách, jaké bylo vidět po zveřejnění encykliky „*Humanae vitae*“ (1968), byť ne s touže vznětlivostí a ostrostí jako tehdy. Souvislost obou událostí se zdá být vcelku pochopitelná. Sexuální revolucí otupené duše už prakticky ztratily „anténu“ po duchovní realitu a staly se tím i slepé vůči Satanovi, duchovnímu otci Bohu odporné a lidem nepřátelské sexuální dekadence, pomýlení a zmatení naší doby. Vyhlášení „katoličtí“ bludaři se po papežově lekci z roku 1972 nejen neobrátili k pravdě, někteří z nich se dokonce pustili do nesmyslného pokusu o pseudovědecké zdůvodnění svých bludů. V knize „*Víra v existenci Satana*“ z roku 1974 otázku „jsou biblické zprávy o Satanovi, d'áblovi a démonech věroučné výpovědi, takže nás zavazují věřit ve zlé nadpozemské a osobní mocnosti?“ zodpověděli jednoznačným „ne“ (str. 24). V doslovu k dílu, které „chce vést k čisté a zralé víře“, se dokonce tvrdí, že „ve věci víry v d'áblovu existenci máme co dělat s čímsi pohanským a veskrze nekřesťanským. ... Víra v demony byla v náboženství starého Izraele vždy považována za neslučitelnou s Božím zjevením. Kromě Boha nejsou ve víře Izraele žádné nadpozemské mocnosti, které by mohly hrát nějakou roli v životě člověka... Starý zákon jako takový je v podstatě jediným odsouzením jakékoli víry v d'áblovu existenci... Avšak také výpovědi Nového zákona o Satanovi... nejsou žádným svědectvím závazného Božího zjevení. Satan není předmětem Ježíšových kázání a poučení, stejně jako Ježíš sám nepovažoval svou činnost za boj proti d'áblovi. Šlo mu o spásu lidí a jejich vysvobození z hříchů, které byly v představách tehdejšího židovství dávány do spojitosti se Satanem. Přestože Ježíš víru svého židovského okolí v Satanovu existenci jasně odmítal, nezabránilo to tomu, aby si tato víra nenašla v různých podobách své místo v Novém zákonu...

Ďábel je pro vysvětlení zla ve světě nejen nepoužitelný, nýbrž i nepotřebný. Empirické vědy, jimž vedle dalších děkujeme za vhled do evolučního vzniku světa, nás učí i novému chápání zla. Ohledně evoluce P. Teilhard de Chardin říká: ‚Nevyhnutelnou stinnou stránkou zdařilého díla (!), uskutečněného tímto evolučním procesem je, že úspěch musí být zaplacen jistým procentem odpadu. V anorganickém řádu to jsou fyzické disonance a zkázy, v organickém řádu je to utrpení a bolest, ve svobodě zase hřích – neexistuje žádný řád vzniku, který by na všech svých stupních v sobě také nezahrnoval nepořádek‘.¹⁵ Ještě důležitější mi však připadá další poznatek, že totiž křesťanská víra odchodem d'ábla nic neztrácí, nýbrž naopak získává. Poselství evangelia, které bylo dalekosáhle převráceno v neblahou zvěst, je tak opět stává nezkráceným poselstvím radosti. ... A právě proto, že Ježíš neviděl své poslání v překonání Satana, nýbrž v přiblížení lásky Boží lidem prostřednictvím své vlastní lásky, tedy lásky, kterou naplnil na kříži, zůstal ‚původcem života‘ (Sk 3,15). Důsledkem toho se Kristus vidí povolán nedávat se přemoci zlému, nýbrž přemáhat zlé dobrým (Ř 12,21).

Proto Ježíšova smrt neztrácí bez d'ábla ani to nejmenší na svém významu a ceně. Zůstává neochvějným manifestem příslibu Boží lásky k lidem a jediným platným příkazem pro věřící. Pouze síla lásky je schopna prolomit neblahou přesilou zla a oslabit

¹⁵ Citováno podle A. Haase, *Teilhard de Chardin-Lexikon II*, Freiburg 1971, 354.

ji. Proto také evangelium, které nezná nic nežli ‚Ježíše Krista, a sice ukřižovaného‘ (1 K 2,2), nepotřebuje žádné doplnění o d‘ábla“ (str. 503 ad.).

I bez dalšího je zcela zřejmé, že by tak masivní útoky na pravdivost evangelia neměly zůstat bez odpovědi ze strany Učitelského úřadu Církve. V dřívějších dobách by heretici jako profesor Haag a spol. byli vyzváni k odvolání svých bludů a v případě odmítnutí zbaveni teologické katedry a vyloučeni ze společenství Církve, jejíž víru tak provokativně popírají. Dnes však je k potěšení Antikrista a radostnému skučení pekla Církev vůči heretikům tohoto druhu naopak ještě „milosrdná“ a „tolerantní“ a spokojuje se v boji s jejich zvrácenou pseudoteologií vydáváním „prohlášení“. Je tento nový styl v éře „pluralismu“ v příčinné souvislosti se „zápachem Satana“, který podle papeže Pavla VI. „nějakou skulinou pronikl do Božího chrámu“ a podle mínění jiných dokonce široce otevřenými dveřmi a okny až do nitra Vatikánu? Ať už je tomu jakkoli, jisté je, že nakonec přišlo „Prohlášení“ kongregace pro věrouku z 25. června 1975. Téma: Křesťanská víra a učení o démonech.¹⁶

Dokument, který vykazuje teologickou hloubku a rozsáhlou znalost předmětu, vychází z věroučné bídy naší doby, a vypočítává různé náhledy, které jsou dnes vyslovovány o Satanovi a démonech. Tak například „jsou někteří názoru, že jakýkoli postoj je zde nemožný, tedy že se s otázkou nemá vůbec hýbat. Argumentují tím, že knihy Písma nepřipouštějí vyslovovat se pro nebo proti existenci Satana a jeho démonů. Mnohem častěji je však existence d‘ábla otevřeně zpochybňována. Jiní kritici soudí, že je není možno se dohodnout na postoji křesťanů k této otázce. Uvádějí, že žádné slovo Páně neprohlašuje existenci světa démonů za prokázanou. Tam, kde se jeho existenci přitakává, jde pouze o reprodukování odpovídajících pasáží židovského písemnictví, nebo příslušná místa pocházejí z novozákonní tradice a ne od Krista; nejsou tudíž ústřední částí blahé zvěsti, nevyžadují naší víry a je tedy ponecháno na nás, zda se jich vzdáme.

Naproti tomu další, mnohem objektivnější, ale současně také radikálnější, chápou výpovědi Písma svatého o démonech v jejich doslovném významu. Okamžitě však dodávají, že jsou v současném světě nepřijatelné i pro křesťany. I oni se tedy těchto pasáží vzdávají. A konečně pro některé už nemá myšlenka Satana žádný význam. ... Pro jedny i pro druhé nejsou jména Satan a d‘ábel ničím víc než personifikacemi, které pramení v mýtech nebo mají plni nějakou úlohu. Například měly pouze ten smysl, aby dramaticky zdůraznily vliv zla a hříchu na lidstvo. Taková rétorika současné demytologizace, hledající pro věřící nové cesty, slouží jenom k upevnění jejich vědomí povinnosti bojovat proti zlu ve světě.

Takové postoje, předkládané vždy se zdáním vědeckosti, a rozšiřované jistými teologickými slovníky, mohou jen poplést ducha věřících.“

Dále pak „Prohlášení“ analyzuje skutečné výpovědi Nového zákona a především konstatuje, že pro Ježíše nebylo snadné předat svým současníkům víru v existenci démonů, protože všichni nevěřili ve stejné demony a anděly. Saducejové na rozdíl od farizejů např. nevěřili ani v zmrtvýchvstání, ani v anděly nebo duchy. „Jak je pak možné tvrdit, že Ježíš spolu s autory Nového zákona užíváním a předáváním své

¹⁶ Dokument sepsal z pověření kongregace pro věrouku jeden francouzský teolog a v německém překladu byl zveřejněn v č. 27-28 německého týdeního vydání L'Osservatore Romano (4. a 11. července 1975). Švýcarské nakladatelství Christiana-Verlag (Stein am Rhein) vydalo roku 1975 identický text ve formě spisku s titulem *Christlicher Glaube und Dämonenlehre*.

schopnosti vymítat d'ábly neudělali nic jiného, než že nekriticky používali myšlenek a praktik své doby? Jistě, i sám Kristus a ještě více apoštolové byli lidmi své doby a přivlastnili si její kulturu. Přesto však Kristus z moci své božské podstaty a zvěstování, které přišel hlásat, převyšoval své okolí i dobu a stál nad jejím určujícím vlivem. Stačí si ostatně přečíst horské kázání, abychom se rychle přesvědčili o Jeho duchovní svobodě a naprosté věrnosti tradici... Když Ho farizejové obžalovali, že vymítá démony spolu s hlavou zlých duchů, mohl jejich obvinění snadno odrazit, kdyby se přidal k saduceům. Tím by však popřel svoji podstatu i poslání. Musel se tedy, aniž by se vzdal víry v existenci světa duchů a zmrtvýchvstání, kterou měl s farizeji společnou, jich odříci a v nemalé míře rovněž odporovat saduceům. Když se nám tedy dnes snaží tvrdit, Ježíšovy výpovědi o Satanovi jsou pouze projevem učení, vypůjčeného z jeho kulturního prostředí, projevují se především jako zastánci pojetí, které je velice málo informováno o tehdejší době a o osobnosti Mistra. ... Rovněž nejdůležitější uzdravení posedlých vykonal Kristus v okamžicích, které jsou ve zprávách o jeho spasitelské činnosti rozhodující. ... Ježíš nikdy neučinil Satana učinil ústředním bodem svých projevů a poučování; mluví o něm pouze ve zcela rozhodujících momentech, tedy ve svých nejzávažnějších prohlášeních... Všechny výpovědi se spojují v dokonalý celek, mnohokrát se opakují, a také spolu obsahově souhlasí. Nejsou náhodné a není také možné zacházet jako s vymyšlenými událostmi, které lze demytologizovat... Satan, jemuž se Ježíš vymítáním démonů postavil na odpor, s nímž se setkal na poušti i v hodině svého utrpení, jednoduše nemůže být výplodem lidské tvořivosti...“

V listech svatého apoštola Pavla je zcela jasně rozlišováno mezi hříchem a Satanem. „V hříchu vidí svatý Pavel totiž to, co v postatě je, tedy osobní akt člověka a také stav viny a zaslepení, v němž je Satan, který v neposlušnicích působí a snaží se je v hříchu udržet (Ef 2,1-2; 2 Te 2,11; 2 K 4,44)... Apoštol... po věřících žádá čelit Satanovi (Ef 6,11-16) a nenechat se jím ovládnout, nepovolovat mu a nedávat příležitost (Ef 4,27; 1 K 7,5), zašlapat jej nohama (Ř 16,20). Pro svatého Pavla je Satan osobní bytostí, ‚bohem tohoto světa‘ (2 K 4,4), úskočným protivníkem, jenž je rozdílný od nás lidí i od hříchů, které nám našeptává. Stejně jako evangelium, vidí apoštol Satana působit v historickém dění světa, v tom, co nazývá ‚tajemství zla‘ (2 Te 2,7)... a nakonec také v hromadném odpadu od víry, který pak vede k vzývání člověka, postaveného na místo Boha (2 Te 2,3-4; 9-11). Jisté tedy je, že Satan je rozdílný od zla, které nechává provádět.“

Totéž naučení obsahuje také Apokalypsa čili Zjevení svatého Jana, kde d'ábel nikde není personifikací hříchu nebo pokušení.

Po krátkém přehledu učení církevních Otců se pak „Prohlášení“ věnuje IV. Lateránskému koncilu (1215), který vyhlásil nejdůležitější dogmatické učitelské rozhodnutí o démonech v celých dějinách Církve. Zní: „Věříme a vyznáváme s upřímným srdcem..., že Bůh je prapříčinou všech věcí, stvořitele viditelných i neviditelných, duchovních i tělesných bytostí. Na počátku času stvořil z ničeho silou své všemohoucnosti oba řády, duchovní i tělesný, tj. svět andělů a svět pozemský a pak svět lidí, kteří jistým způsobem zahrnují oba, protože pozůstávají z duše i těla. Dábel a ostatní zlí duchové byli Bohem podle přirozenosti stvořeni dobrými, ale sami sebou se stali špatnými. Člověk však hřeší z vnuknutí d'ábla.“

„Prohlášení“ dále důkladně interpretuje citovaný koncilní text i průběh jeho vzniku a historické pozadí, a ukazuje jeho dogmatický význam. Pak je stručně zmíněno učení papežů a koncilů.

„Ani II. vatikánský koncil, který se více zabýval současností Církve než učením o stvoření, neopomněl vyzvat k bdělosti vůči působení Satana a démonů. Podobně jako koncily ve Florencii a Tridentu připomněl spolu s apoštolem, že Kristus ‚nás osvobodil z moci temnot‘. Když v konstituci *Gaudium et spes* shrnul Písmo svaté po způsobu apoštola Pavla a Zjevení, říká, že naše dějiny, veškeré dějiny jsou ‚nelitostným bojem proti silám temnoty, bojem, který propukl na počátku světa a potrvá podle slov Pána do posledního dne‘. Na jiném místě pak II. vatikánský koncil opakuje napomenutí z apoštolova listu efezským k ‚oblečení zbroje Boží, aby mohli odporovat ďáblovým pletichám‘.

Jak tatáž konstituce připomíná laikům, musíme ‚bojovat proti tajemnému světovládcí a zlým duchům‘. Nakonec také nepřekvapuje, že tentýž koncil, který hledí představit Církev jako již začínající království Boží, poukazuje na Ježíšovy záznaky a že k tomu účelu uvádí právě exorcismus. Bylo to totiž přesně v této souvislosti, kdy Ježíš řekl známá slova: ‚Takto přišlo k vám království Boží‘.“

Ke konci je pak v „Prohlášení“ ukázáno, že liturgie jako „konkrétní výraz živoucí víry“ vydává svědectví o působení démonů, když poukazuje na nebezpečí, která nám od něj hrozí a pomáhá nám v boji s ním. Byť i novou liturgickou reformou „nebyl v naší době zvláštní úřad exorcisty ještě zcela zrušen, je přesto zredukován na pouhou příležitostnou službu, a může být de facto již vykonáván jenom s povolením biskupa, aniž by se současně pamatovalo na zvláštní rituál jeho výkonu. Takové úprava přirozeně neznamená, že kněz již nemá moc k exorcismu, ani že by se již nesměl provádět. Přesto jsme však povinni zde konstatovat, že k výkonu tohoto úřadu nebyly uděleny žádné specifické pokyny nepřiznávat již exorcismu význam, jaký měl v prvních stoletích. Tento vývoj si jistě zasluhuje úvahy“.

Pro ty, kdož cítí nutnost postěžovat si i na jiná slabá místa liturgické reformy, zůstává pořád ještě dvojí útěcha. Liturgické reformy nejsou věčné a po II. vatikánském koncilu jsou dokonce možné rychleji než dříve, protože reformátorská zásada „*Ecclesia semper reformanda*“, které převzala katolická Církev na tomto koncilu, vždy a věčně (*semper*) umožňuje odstranit chyby a chybný vývoj. Každopádně pak historický vývoj v Církvi i ve světě přispěje k tomu, aby víra v moc Satana a jeho démonů i pochopení významu a nezbytnosti exorcismu nebyly v Církvi slabší, nýbrž silnější. Je ostatně „chybné tvrdit, že exorcismus byl v novém křesťanském rituálu odstraněn. Tento omyl je zcela zřejmý, protože nový rituál pro katechumenát vkládá před obyčejný, tzv. ‚velký exorcismus‘, ještě dokonce ‚menší‘ exorcismy, které jsou rozvrženy na celé trvání katechumnátu, a v minulosti nebyly známy. Exorcismy tedy zůstávají zachovány. Dnes stejně jako včera prosíme o vítězství nad ‚Satanem‘, ‚ďáblem‘, ‚knížetem tohoto světa‘ a ‚mocnostmi temnot‘... Slavnost křtu dětí si podržela exorcismus i přes všechno, co se o tom říká, což samozřejmě neznamená, že by se Církev na tyto děti dívala jako na posedlé; přesto správně soudí, že i ony potřebují všechny účinky vykoupení Kristova. Před křtem totiž každý člověk, dítě stejně jako dospělý, nese znamení hříchu a působnosti Satana“. – Rovněž při udílení ostatních svátostí není víra v tajemnou moc zla žádným způsobem popírána.

Závěrečná část „Prohlášení“ znovu potvrzuje jasné a pevné učení Církve o démonických mocnostech, které v minulosti nikdy nebylo zpochybňováno, a proto také dosud nebylo pro Církev nutné existenci Satana a démonů nechat dogmaticky definovat Učitelským úřadem. Víra v působení d'ábla a zlých duchů sahá zpět až k Ježíši Kristovi a je neoddělitelně spojena s tajemstvím vykoupení. Pak v dokumentu následuje konstatování Pavla VI., že ten, kdo „neuznává strašlivou, tajemnou a znepokojující skutečnost“ d'ábla, který je živoucí duchovní bytostí, opouští pole biblického a církevního učení stejně jako ten, kdo zastává princip, že tyto bytosti mají svůj původ od Boha, nebo kdo je prohlašuje za pseudorealitu, za chápatelnou fantaskní personifikaci neznámých příčin našich běd“.

Roma locuta, causa finita?¹⁷ – Tato stará zásada však již naprosto neplatí pro dnešní heretiky. Profesor Haag ve své knize o d'áblu (1974) napsal rok před zveřejněním římského dokumentu, „že víra v existenci d'ábla je anachronismus, a sice nejen pro ‚osvícené‘ lidi 20. století, nýbrž i pro křesťany“ (str. 388).

Jako křesťan musím protestovat proti této přepjaté aroganci a odmítám ji konstatováním, že popírání Satana a démonů se ve skutečnosti ‚rovná zradě Nového zákona‘, přesněji řečeno zradě Kristova evangelia. Každý křesťan, který lpí na víře Církve, má právo požadovat, aby se k víře Církve buď vrátili nebo ji opustili ti, kdo už k ní nepatří. Pokud si však myslí, že návrat k víře nemohou ve svém svědomí provést, měli by mít alespoň odvahu k vyvození nezbytného následku, což čestný člověk jednoduše udělat musí – rozejít se s Církví.

Profesor Haag nic takového neudělal, a také se ještě ani nedistancoval od svých bludů. Dokonce i po vydání prohlášení Kongregace pro věrouku zůstal stranou, jak vyplývá z přednášky, kterou přednesl v Západoněmeckém rozhlasu jako odpověď na římský dokument. ... Podle ní tento bludař předně shledává podivným, že namísto oficiálního vyhlášení Učitelského úřadu se d'áblem zabývá vatikánské „Prohlášení“, a to navíc v anonymní studii, vypracované jedním „expertem“ a doporučené věroučnou kongregací jako „pevná základna“. I kdyby snad bylo pravdou, jak tuší zastánci i kritici římského „Prohlášení“, že se tato forma dokumentu zvolila právě proto, že ne všichni římsští preláti a teologové byli ochotni připojit své podpisy pod materiál (z hlediska progresivistického) „pochybného věroučného závazku“, pak by to pořád ještě nebyl žádný doklad neexistence démonických mocností, ale spíše *důkaz skutečnosti, že Satan a někteří jeho „teologové“ sedí ve Vatikánu a svůj vliv prosazují i v Kongregaci pro věrouku.* Satan je již v Novém zákonu nazýván duchem rozvratu. Je-li dále pravdou, že prefekt Kongregace již vícekrát požádal o uvolnění ze svých povinností, protože není srozuměn s jejím způsobem práce, bylo by to možné potvrzení naší teze. Profesor Haag je každopádně stejně jako dříve názoru, že se víra v jsoucnost d'ábla nedá odvodit z Písma, a proto se ptá, z čeho vlastně má povstávat potřeba jeho spásy a v čem má přednost křesťan, věřící v Satana a demony před křesťanem, který věří „pouze“ v Boha a Ježíše Krista. „Ale vlastně tím nejpodivnějším na novém vatikánském dokumentu o víře v existenci d'ábla,“ uzavřel Haag svoji přednášku, „není jeho anonymita a vědecká neschopnost poznat ostatní stanoviska“, nýbrž ta skutečnost, že byl vůbec sepsán a zveřejněn v čase nepopsatelné tísně Církve“. V dnešní době, „otřásané celosvětovými hospodářskými, politickými a religiálními problémy, kdy se člověk strachuje o svou existenční základnu, kde tolik lidí se

¹⁷ Řím promluvil, případ skončil; p. překl.

rezignovaně odvrací od Církve, kdy staré se zhroutilo a nové ještě není viditelné, v době, kdy člověk, ať křesťan či ne, volá po životní pomoci“, v takové situaci nemá římský dokument nic důležitějšího na práci, než lidi napomínat k pevnější víře ne v ‚Boha‘, nýbrž v existenci ďábla. Neumí udělat nic jiného, než znovu zeširoka předkládat staré, tradiční a v zásadě pohanské učení o ďáblu a démonech bez sebemenšího porozumění pro tísnivý stav víry a nezáměrně mnoha věřících, máje starost pouze o to, aby se neztratila ani špetička z údajného věroučném pokladu, který stejně akceptuje jenom malá část věřících. Namísto odhození balastu hájí a ošetřuje staré břemeno, místo léčby a pomoci se do středu pozornosti vtahuje okrajový jev, namísto osvobození lidí pro pravou víru Boží se jim nasazují zbytečná a překážející pouta.“¹⁸

Tímto postojem se „starozákoník“ Haag projevil a odhalil nejen jako zaslepený bludař, nýbrž i jako zaslepující demagog. Nehorázně nepravdivé obviňování, že „tento římský dokument nemá nic důležitějšího na práci, než lidi napomínat k pevnější víře ne v Boha, nýbrž v existenci ďábla, není opravdu ničím jiným než rafinovanou demagogií, která musí být ve jménu pravdy co nejostřeji odmítnuta“. Kdo si celý dokument pozorně a nepředpojatě přečte, nenajde v něm jediné slovo, které by Haagovo obvinění ospravedlňovalo. A stejně tak falešné je tvrzení, že římské „Prohlášení“ nechce lidem pomáhat v jejich věroučné tísní. Skutečné věroučné tísní nemůže být odpomoženo „historicko-kritickou metodou“, která demytologizuje pravou víru z Písma, nýbrž je třeba uvádět věřící hermeneutikou¹⁹ Ducha Svatého, Učitelského úřadu a Církve jako celku do všech pravd, a chránit je před zhoubnými bludy. Kdo vhod či nevhod hlásá nekompromisně pravdu, vždy tím prokazuje službu lidem a jejich svobodě. Kdo naproti tomu propaguje nepravdy a tím jen rozmnožuje „nepopsatelnou tíseň Církve“ a „celosvětové... problémy“, jimž lidstvo trpí. Zůstává zde však poslední otázka: *Jak dlouho ještě bude křesťanstvo trpět, aby bludaři jako H. Haag a jeho společníci směli jménem Církve falšovat její učení?*

3. Vlastní svědectví démonů

Pokouší-li se někdo jménem „vědy“ popírat nepopíratelné pravdy nebo je chce zamluvit, dostává se nezbytně do izolace, prohrává svou autoritu, zesměšňuje se před moudrymi a nikoli neprávem na sebe přivolává tvrdou kritiku. To platí i o oněch „autoritách“, které se pod zdáním „vědeckosti“ křečovitě snaží popírat fenomén démonické posedlosti nebo jej převracet do nereálna. Jeden vynikající znalec moderní satanistické esoteriky ve svém spisu o satanismu v zednářstvu napsal do „památníku“ většinou v tomto oboru nic netušících teologů a kleriků následující věty: „Probírá se od shora dolů Písmo svaté, aby se dokázal nebo popřel ďábel. Listuje se v knihách o parapsychologii, faktorů psí, telekinézi, hloubkové psychologii a Bůh ví ještě o čem, abychom se konečně zbavili obtížného ďábla, a přitom se přehlíží maličkost, která je přímo po ruce. Mním tím svědectví oněch mužů, kteří sledovali ďábla a jeho pohůnky často rozpovídáné a sklíčené tak, jako má soudce porotního senátu před sebou své

¹⁸ Srv. Publik-Forum, 4. Jhrg., Nr. 24 (28. 11. 1975), str. 17.

¹⁹ Nauka o pravidlech a prostředcích výkladu Bible; p. překl.

ubohé hříšníky. Mám zde na mysli *exorcisty*. Zříkat se jejich svědectví, znamená hnát vlastní pýchu k samému vrcholu, znamená stavět vlastní předsudek proti výpovědi očitých svědků. ... Kdo bez jalového mluvení kolem jasných faktů vstupuje na pole disciplín jako je satanologie a démonologie, tedy tam, kde jako v každé skutečné vědě platí pouze fakta, ten na existenci Satana nepotřebuje *věřit* nebo o ní spekulovat, ten o ní *ví*. Když se mluví o exorcismu a exorcistických zkušenostech, nelze nezmínit především obě knihy P. Adolfa Rodewyka.

„Ukvapený ‚rozchod s ďáblem‘, jímž se démonologicky nevědomí teologové museli blamovat, byl už doveden ad absurdum samotnou knihou faktů ‚Moc Marie nad démony‘ od P. Benedikta Stolze OSB. Zprávy exorcistů přirozeně nejsou jediným pramenem moderních poznatků démonologie. Kdo se chce v této vědě obzvláště důkladně informovat, stačí mu nahlédnout do ‚esoteriky‘ moderního satanismu a poněkud se porozhlédnout u ‚odborníků‘ satanismu. O jejich existenci nemají diletanti typu Herberta Haaga nejspíš ani tušení, jinak by své ‚teologické meditace‘ o ďáblu kvapně stáhli z oběhu...

Moderní člověk se stává svému tak vychvalovanému realismu velice rychle nevěrný vždy, kdy se setká s fenomény, které se nehodí do jeho obrazu světa, rozuměj *předsudku o něm*.²⁰

K takovým fenoménům dnes vzdor světovému rozruchu kolem filmu „Exorcista“ bezesporu patří skutečnost démonické posedlosti, tj. zjevné přítomnosti démonů v lidech, považovaných za „posedlé“. U posedlých je „centrum osobnosti, tj. vědomě chtějící a jednající já ochromeno cizími silami, které ho příležitostně dohánějí až k sebezničení (Mk 5,5). Vlastní já posedlého bývá někdy ochromeno do té míry, že se duchové objevují i jako subjekt řeči“.²¹ Tento způsob zjevování se démonů by mohl snad překvapovat za předpokladu, že ďábel a zlí duchové nejraději zůstávají neznámí a nepoznaní a svou Bohu i lidem nepřátelskou činnost chtějí provozovat vždy spíše vskrytu a nenápadně. Podle satanisty Ch. Baudelaira má největší trik Satana spočívat v ponechávání lidí ve víře, že on sám vůbec neexistuje. Na druhé straně ovšem ďábel požaduje od lidí kultovní uctívání a vzývání, jak ukazuje pokoušení Ježíše i celé dějiny satanismu až po naše dny. V Božím plánu spásy je častý výskyt posedlosti v „době naplnění času“ rozhodně stejně tak málo náhodný jako pro tento čas ohlašované nesmírné rozpoutání moci démonů. S vystoupením Krista začalo zbavování Satana jeho moci, jehož panství pak bude definitivně zlomeno novým příchodem Páně. Přítomnost a vítězství Božího království jsou již dnes zřejmé ve vymítání ďábla. Jestliže nyní jistí teologové popírají existenci démonické bytosti a tak mnoho zaslepených současníků už nevěří na démonickou posedlost a satanismus, je to příznakem velkého úspěchu Satanova panství na konci času. „Otec lži“ umí skvěle sám sebe popírat, když se nechává kultovně uctívat, a přesto zůstává „nevěrohodným“. Vždyť ti, kdož na jeho existenci nevěří, činí všechno možné, aby odpovídajícím způsobem dali jiný smysl reálným fenoménům jako posedlosti a satanismu, nebo-li jak se dnes říká, aby je nově interpretovali. Tak například H. Haag posuzuje všechny formy satanismu jako „protest proti řízenému a přetechnizovanému světu..., který už nedává místo původní empirii“. Přitom je samozřejmě nasnadě, že „ve společnosti,

²⁰ Srv. H. Baum: *Freimaurerischer Satanismus heute*, Stein am Rhein 1975, str. 12 ad.

²¹ W. Foerster v díle G. Kittela: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1935, Bd. II, S. 19.

formované křesťanskou tradicí právě tento rebelující prvek pervertováním pozbývá síly“. Nakonec se pak uchází i o S. Freuda, když soudí, že by toto pervertování „mohlo být označeno za obranný mechanismus, který se obrací v protiklad, přičemž oidipovská nenávisť v lásce se mění v negativní otcovské imago“ (str. 501).

Při troše fantazie by bylo možno citovat ještě další prohlášení k vyinterpretování satanistické reality i z našeho světa. Přesto ani tím nelze smazat dojem, že autor „Víry v Satana“ a jeho spolupracovník s kapitolou „Satanismus“, jemuž věnoval necelých 12 stran knihy, na svou práci nestačili. Obzvláště pak to platí o jejich vývodech na téma posedlosti, byť se jím zabývají na 50 stranách, což snad má důvod v tom, že si popírání a falešný výklad tohoto fenoménu vyžádaly od autorů trochu více námahy a tedy i odpovídajícího místa. Chybné výklady a často scestné a povrchní odůvodňování jsou natolik vzdáleny skutečnosti, že není ani trochu obtížné vyvrátit je. Již jen samotná fakta o případu posedlých dětí v Illfurtu (1865-1869) postačí, aby tak mnohé „vědecké“ výplody pouhé fantazie praskly jako mýdlová bublina.

Nejprve si však ještě připomeňme podstatné výpovědi Nového zákona o démonické posedlosti. O vlastní posedlosti jako abnormálním a trvalém stavu mluví poprvé synoptická evangelia (Mt, Mk, L). Stojí za zmínku, že jak v úhrnných zprávách (Mk 1,32; L 6,18), tak i v konkrétních jednotlivých líčeních (Mk 1,23 ad.; 5,2 ad.) jsou vždy *důsledně rozlišováni* posedlí od nemocných.

U všech posedlých se ukazují těžké tělesné a duševní poruchy. Někteří působením démona oněměli (Mt 9,32; L 11,14), jiní oněměli a oslepli (Mt 12,22) nebo byli hluchoněmi (Mk 9,25), jiní propadali sebevražedným sklonům a křečím (Mk 1,26; 9,18 ad.; L 4,35) případně náměsíčnictví (Mt 17,15). Ježíš vždy pečlivě rozlišuje mezi nemocí a posedlostí a podle toho i mezi zmocněním učedníků léčit nebo vymítat demony (L 13,32). Tedy ne každé onemocnění je v Novém zákonu přičítáno působení zlých duchů. Přesto však jsou všechny choroby do té míry dílem ďáblovým, neboť jsou charakteristické pro „tento svět“, jehož je knížetem. V tomto smyslu tedy řekl Ježíš ženě, která „po osmnáct roků byla shrbená a nemohla se vzpřímit“, že ji „Satan po ta léta držel v poutech“ (L 13,11.16; srv. Sk 10,38).

Pan Ježíš Kristus prokázal své mesiánské poslání především vymítáním zlých duchů a zmocnil k tomu dvanáct apoštolů (Mt 10,8) i dvaasedmdesát učedníků (L 10,17 ad.) a nakonec i svou Církev jakožto znamení jejího vítězství nad Satanem, „vládcem tohoto světa“ (Mk 16,17; Sk 8,7; 16,16 ad.). Že Kristus nemoci a posedlost jednoduše neztotožňuje, nýbrž tuto považuje za fenomén zvláštního druhu, „vyplývá ze srovnání mezi léčením nemocných a exorcismem, a to zvláště tam, kde nemocní i posedlí vykazují totožné příznaky. Porovnejme např. vyléčení hluchoněmého (Mk 7,33 ad.) s exorcismem na hluchoněmém posedlém (Mk 9,25). Vůči nemocnému vystupuje Ježíš jako účastný a laskavý lékař; jeho prosebná slova a léčitelská gestikulace jsou zaměřena k němu samému. – Zcela jinak je tomu v případě posedlého. Zde se Ježíš obrací proti skrytému původci zla, který je jednoznačně označen za příčinu patologického chování posedlého (Mk 9,18; L 13,16). Vyslýchá ho (Mk 5,9), přikazuje mu zmlknout (Mk 1,25) a vyjít z člověka (Mk 1,25), vymítá jej (Mk 1,34 ad.) a z jediného posedlého vyhání celý zástup ďáblů do stáda vepřů (Mk 5,32). O posedlém se zde říká, že má zlého a nečistého ducha (Mt 9,32), který v něm pobývá (L 11,24), a že i jeho chování je rozhodující výpovědí o posedlosti. V přítomnosti Pána projevuje duch posedlého strach, stupňující se často až v paroxysmus (Mk 1,32), vrhá se před

ním na zem (Mk 5,6), prosí o slitování, o odklad, o ušetření (Mt 8,29-31). Prohlašuje, že zná nadpřirozenou podstatu Páně (Mk 1,24.34; 3,12; 5,7), zpěčuje se a cloumá svou obětí v bezmocném vzteku (Mk 1,26; 9,26), musí však poslechnout rozkazu, kterým Ježíš občas působí dokonce i na dálku (Mk 7,29). Všechna novozákonní svědectví tedy exegetovi ani svědomitému historikovi prostě nedovolují zpochybňovat ani v nejmenším reálný fakt posedlosti“.²²

Vzdor tomu je dnes tento jednoznačný biblistický nálezný moderním „biblickým teologem“ Haagem nejen zpochybňován, ale dokonce popírán. Jak dalece se při tom tento učený profesor vzdálil od pravdy a skutečnosti biblického textu a s jakými uměle slátanými vysvětleními se snaží skutečnosti vykládat podle svého, to nám nejlépe ukazují následující věty jeho knihy: „Ježíšovo exorcistické působení nelze použít jako důkaz toho, že ďábel existuje a Ježíš že s ním chtěl bojovat. Nám dnes běžné spojování démonů se Satanem nebylo lidem jeho doby ani srozumitelné, ani jim tak Ježíšem nebylo výslovně stavěno. Proto také evangelium nebrání nikomu hledat přirozené příčiny k vysvětlení oněch jevů, za nimiž byl v průběhu doby viděn samotný Satan.

Proto i zprávy o Ježíšově vymítání ďáblů jej v žádném případě nevyhlašují za toho, kdo bojuje proti moci ďábla. Je zde něco jiného:

1) Tato vyprávění varují před zbytečným dramatizováním odporu a vzdoru, který často neočekávaně a nepochopitelně propukal u lidí, zasažených Ježíšovým zjevením Boha (srv. Mk 1,21-28). Okamžitý souhlas a přijetí z Ježíše vycházející nabídky spásy lidmi, kteří tuto spásu potřebují, není totiž patrně ničím samozřejmým. Přesto však toto vzpírání se slovu Ježíšovu není jednoduše ničím satanským, nýbrž je důsledkem určitého lidského ustrojení.

2) Zprávy o Ježíšově exorcismu nám například dovolují rozpoznat, že žádná pozemská moc není schopna – byť i byla ještě ničivější – natrvalo odolávat Boží přízni a dobrotě. Líčení Ježíšova vymítání démonů chtějí tedy povzbudit ty, kdož věří ve spásnost Božího působení, a snaží se podle této víry žít.

3) Mezi zprávami o vymítání zlých duchů má zvláštní význam tak zvaný spor o Belzebuba (Mk 3,22-30). Ukazuje totiž, v jakém nebezpečí jsou ti, kteří dosud sami působili jménem Božím pro spásu lidí a démonizují spasitelskou činnost jiných, nepatří-li k témuž okruhu, k témuž náboženskému společenství. Všechna taková podezření, která na protivnících nevidí nic dobrého, přehlížejí skutečnost, že si Bůh přeje blaho každého člověka. Proto nemůže být odpůrcem Boha a působit jménem ďábla ten, kdo působí dobro lidem, kteří dosud trpěli“ (str. 386 ad.).

Po takto směšném „vysvětlení“ se snad ještě pro úplnost můžeme už jen zeptat po „nové interpretaci“ fenoménu „posedlosti“. Podle Haaga „posedlostí rozumíme ‚dějepisnou‘ chorobu, stejně jako její primární výrazovou formu hysterii, dobou podmíněnou konfliktní reakcí. Funkci exorcistů dnes převzali psychoterapeuti“ (str. 439).

Nyní tedy už víme, co si máme o demonech a posedlosti myslet. To promluvila „moderní teologie“, nebo přesněji řečeno jeden z „moderních teologů“, který navíc nechal celý svůj rozum u Bultmanna. Tím však věc není ani zdaleka odbyta. Teorie Bultmannovy a Haagovy teologie vyvrací totiž i samotná empirie. V dějinách Církve jsou totiž klasické případy posedlosti a exorcismu, a to i v novější době, které vykazují

²² M. Prager v *Bibeltheologisches Wörterbuch* J. B. Bauera, str. 74 ad.

přesně tytéž znaky jako případy, vyličené už v Novém zákonu, a jež jsou bez existence démonických duchovních bytostí nevysvětlitelné. Dříve než si to ukážeme na konkrétním příkladu, podíváme se souhrnně na fenomény posedlosti podle práce W. C. van Dama,²³ jak nám vyplývají z Nového zákona. Jsou to:

1. Prudký odpor proti jakémukoli Božímu působení (Mk 1,24; 5,7; Mt 8,29; L 4,34; 8,28).
- 2) Nápadně velká tělesná síla (Mk 5,3 ad.; Sk 19,16)
- 3) Poruchy v organických funkcích (Mk 9,17.25; Mt 9,32 ad.; 12,22 ad.; L 11,14).
- 4) Promlouvání jiného z posedlé osoby (Mk 1,26; 3,11; 5,7.9; Mt 8,29; L 4,34.41; 8,28; Sk 16,17; 19,15).
- 5) Sebezraňování (Mk 5,5) a sebevražedné pokusy (Mk 9,22).
- 6) Neklidné, agresivní jednání, zuřivé rozčilení (Mk 1,23; 5,7; 9,18.20).
- 7) Zesílená schopnost vnímání, nadpřirozené vědomosti a také věšteství (Mk 1,24.34; 3,11; 5,7; 9,20; L 4,41; Sk 16,17; 19,15).
- 8) Zvláštní jevy při vycházení démonů z posedlého (křeče, křik, ječení, padání na zem) (Mk 1,26; 5,13; 9,26; L 4,35.41; Sk 8,7).
- 9) Vyčerpání posedlého, avšak naprosté uzdravení po úspěšném vyhnání démona (Mk 5,15; 7,30; 9,26 ad.; Sk 5,16).

„Rituale Romanum“ (1952) uvádí tři podstatné znaky, které mohou být kritérii posedlosti („esse possunt“):

- 1) Dotyčná osoba mluví neznámou řečí nebo jí rozumí (Ignota lingua loqui pluribus verbis, vel loquentem intellegere).
- 2) Schopnost odhalovat vzdálené a skryté (Distantia et Occulta patefacere).
- 3) Síly, které přesahují věk nebo stav (Vires supra aetatis seu conditionem naturam ostendere).

Podle výše zmíněného díla z roku 1952 (titulus 12, kap. 1, Nr. 3) jde o *možné* znaky (signa) démonické posedlosti, ne však nepochybná kritéria, jak nám nevěčně podsouvá H. Haag (str. 428).

A právě tyto citované znaky, jak zde byly uvedeny podle W. C. van Dama a „Rituale Romanum“, můžeme bez výjimky konstatovat u posedlých dětí z Illfurtu. Jejich příběh si zde uvedeme pouze tak, jak je to nezbytné pro přesvědčivé vyvrácení bludů popíračů existence démonů.

P. Sutter²⁴ jej uvádí, jak následuje:

V Illfurtu, městečku asi deset kilometrů jižně od Mylhúz v Alsasku, jež mělo k roku 1860 asi 1 200 obyvatel, se 21. srpna 1855 narodil Theobald Burner a 29. srpna 1857 jeho bratr Josef. Chlapci byli oba klidní, průměrně nadaní a slabší tělesné konstrukce. Od svého osmého roku navštěvovali národní školu. Na podzim 1864 byli napadeni podivnou chorobou. Přivolaný lékař z Altkirchu si příčiny nemoci dokázal stejně tak málo vysvětlit, jako později i jeho kolegové, přizvaní ke konzultaci. Předepsané léky

²³ W. C. van Dam: *Dämonen und Besessene*, str. 112.

²⁴ *Satans Macht und Wirken*, Gröbenzell 6/1966. P. Sutter použil za základ svého díla následující dokumenty: Zprávy farního archivu v Illfurtu, poznámky prof. Lachemanna ze St. Pilt, zpráva policejního úředníka Wernera z Illfurtu prefektuře v Mylhúzách, dokumenty faráře Breye a pana Spiese, otevřený dopis generálního vikáře Rappa ze Štrasburku, Theobaldův děkovný dopis duchovnímu ústavu v Schiltigheimu aj.

neměly na nemocné sebemenší účinek. Starší Theobald byl na tom tak špatně, že se podobal pouhému stínu.

Od 25. září 1965 se u obou chlapců objevily zcela abnormální úkazy. Vleže se na lůžku točili příšernou rychlostí jako dětská káča. Potom začali divoce přemísťovat postel i další části nábytku, aniž by na nich i po dlouhé době byly patrné sebemenší stopy únavy. Chlapci tuto podivnou činnost sami nazývali ‚mlácením‘. Po nějaké době byli zachvázeni křečemi a záchvěvy těla, po nichž následovala skleslost, a zůstávali po celé hodiny ležet jako bez života.

Nezřídka se u nich také objevovaly záchvaty přímo vlčího hladu, který nemohli ničím utišit. Břicha se jim neforemně nadmula a dětem se zdálo, jakoby se jim v žaludku převracela veliká koule, podobná živému tvorů. Jindy zase jim držely natažené nohy pohromadě jako spletené pruty a žádný člověk neměl sílu je od sebe odtáhnout...

Když chlapci seděli na židlích, bývali často náhle vyzdviženi do výšky jakoby nějakou neviditelnou rukou; pak byli touže silou mrštěni do kouta, zatímco židle letěly na druhou stranu místnosti... Hrozné křeče a jiné trýznění všeho druhu pronásledovalo chlapce do té míry, že hledali klid v posteli, kde se jim znovu nadmula břicha do úžasných rozměrů. Jestliže se v jejich blízkosti náhodou ocitl nějaký posvěcený předmět, jako kříž, růženec nebo medailónek, propukala u nich okamžitě nepřičetná zuřivost. Když lidé v místnosti vyslovili svatá jména Ježíš, Maria nebo Josef, oba chlapci se začali neovladatelně chvět po celém těle...

Někdy leželi po nekonečné hodiny zcela tiše a netečně, ale pak se náhle úplně proměnili; bez ustání rozčileně gestikulovali a křičeli. Působilo to až strašidelně, protože často měli při tom pevně zavřená ústa. Bylo zřejmé, že to z nich mluví nějaká jiná, neviditelná bytost. Po nekonečné hodiny dokázali nešťastní chlapci kolem dokola vykřikovat stále totéž: ‚Šlejšky, nudle, jíška!‘ Bylo to k nevydržení, ale rodiče si nevěděli rady a neuměli jim pomoci...

Nejvíce nápadný byl strach dětí z posvěcených předmětů, jejich zuřivý odpor ke kostelu, modlitbě a bohoslužbě, strašlivé proklínání i nemravné řeči, které jim byly předtím zcela cizí. Také někdy hovořili a odpovídali v nejrůznějších jazycích: mluvili plyně francouzsky, latinsky i anglicky, a rozuměli také francouzským a španělským dialektům. Nebylo ani divu, že stále více lidí chtělo spatřit tyto dva politováníhodné chlapce. Nakonec se duchovní i světská vrchnost viděli nuceni zabývat se jejich osudem a celou věc co nejdůkladněji prozkoumat.“

Tehdejší farář v Illfurtu, Karl Brey, bohabojný a ušlechtilý kněz, brzy rozpoznal, že podivné úkazy spočívají v démonickém vlivu a byl přesvědčen o tom, že obě děti jsou posedlé. „Žádným jiným způsobem se tyto události nenechaly rozumně vysvětlit. Podal proto zevrubnou zprávu biskupskému úřadu, který do Illfurtu vyslal komisi tří duchovních k úřednímu vyšetření případu, a později je vzal i pod církevní přísahu.“ – Kromě toho se ještě ze světských osob dostavili do Illfurtu schlettstadský starosta pan Ignatz Spies, jeho přítel správní inspektor Martinot a profesor Lechemann ze St. Piltu, aby případ shlédli a důkladně prozkoumali.

„V každém z chlapců přebývají nejméně dva pekelní duchové. Tají svá jména, jak jen mohou. ... Theobald byl posednut ďábly Orobasem a Ypesem... Jeden z démonů, který se usadil v Josefovi, se nazývá Solalethiel, jméno druhého se nepodařilo zjistit...

Ypes zraňoval hluchotou a dokud ovládal Theobalda, byl chlapec úplně zbaven sluchu do té míry, že nereagoval ani na výstřel z pistole, přiložené těsně k jeho uchu. Teprve v okamžiku vysvobození se chlapci sluch vrátil.“

Děti se mezi sebou bavily po delší dobu cizími jazyky. Jednou si půl hodiny plyně povídaly s rodilým a vzdělaným Francouzem, ačkoliv Josef sotva ještě uměl číst. Jindy dokonce spolu mluvili francouzsky po celý den.

Když jednou během velikonočních prázdnin přišli do Illfurtu dva studenti z Besanconu, kde navštěvovali kolej mariánských bratří, aby se podívali na posedlé děti, „vešli do domu Burnerových a zůstali tam až do jedné hodiny po půlnoci. Byli velice udiveni, že děti mluví mužskými hlasy, aniž by přitom pohybovaly rty. Dávali jim různé otázky v baskickém dialektu, podobném španělskému... Chlapci jim však odpovídali na všechny otázky francouzsky... Náhle démon ustal v rozhovoru a zvolal: ‚Ticho! Konečně ho máme!‘ ‚Kohopak?‘ tázali se. ‚No přece toho mladíka, který tančí v lokálu ve Schlettstadtu‘ a jmenoval hostinec i ulici. A pak znovu vykřikl: ‚Ano, máme ho! Ted’ už je u nás!‘ – Vyšetřování ve Schlettstadtu ukázalo, že skutečně v tomto hostinci a v tu samou hodinu jistý mladík při tanci raněn mrtvicí a padl na místě mrtev...

Pekelný duch ví přesně, co se právě jinde odehrává, dokonce třeba v těch nejvzdálenějších zemích. Neméně dobře však zná i světové dějiny a často vyjevuje věci, o nichž přítomní neměli v žádném případě povědomost. Ba dokonce dokáže občas mluvit dny a týdny předem o budoucích věcech, které se pak k úžasu všech skutečně také stanou. ... Ví zkrátka mnohem více, než smrtelníci vůbec tuší.

Často například řekl návštěvníkům naprosto přesně, co zlého kdy učinili. Předhodil jim jejich nejtajnější hříchy s takovými podrobnostmi, že se raději zase co nejrychleji vzdálili. ... Theobald několikrát předem oznámil smrt určitých osob. Dvě hodiny před skonem paní Müllerové poklekl na posteli a posušky znázorňoval vyzvánění umíráčku. Jindy tatáž gesta opakoval celou hodinu. ‚Komu to vyzváníš?‘, ptali se ho. ‚Gregoru Kunegelovi!‘, zněla odpověď. Náhodou byla přítomna dcera tohoto muže. Je přirozené, že se ulekla a Theobaldovi řekla: ‚Ty lháři, můj otec je přece úplně zdrav a právě pracuje na novostavbě semináře v Zillisheimu jako zedník.‘ ‚Pročpak ne, ale právě se zřítíl z lešení. Jdi a přesvědč se!‘ – A bylo tomu skutečně tak; nešťastník spadl a zlomil si vaz. Byl mrtev přesně v tom okamžiku, kdy mu Theobald vyzváněl umíráčkem. Ani jediný člověk v Illfurtu samozřejmě tou dobou o neštěstí ještě nevěděl. ... Stav obou posedlých představoval nepřetržitá muka. Pro dobré niederbronnské sestry Severu a Methulu bylo opatrování a hlídání dětí skutečně nelehkým posláním. Okenní závěsy byly neviditelnou rukou strženy, jindy se zase pevně zavřená okna sama od sebe s příšernou rychlostí rozletěla, brzy zase se převracely stoly, židle a ostatní nábytek a byly zlým duchem hlučně vláčeny po místnosti. Celý dům se chvílemi chvěl jako při mohutném zemětřesení. ... Ubohé děti musely po celé čtyři roky trpět v tomto hrozném stavu. ... Jednou je z pouhé zvědavosti navštívil důstojník afrického pluku, který byl posádkou v Mylhúzách. Když to postřehly, přednesly mu v nejlepší francouzštině tak zevrubný stav jeho svědomí, že se důstojník dal na kvapný útěk a později se zcela obrátil k víře. Podobně se vedlo školnímu inspektorovi z Mylhúz a dvěma dalším pánům, které do Illfurtu přivedla také všetečnost. Rovněž z nich udělalo d’ábelské běsnění nakonec dobré křesťany.“

Vzdor několikaletému obtěžování i nevyličitelnému utrpení chlapců a přes veškerou zlobu, která ze Satanových duchů vycházela, musíme tedy konstatovat, že se vyjevením jejich démonické bytosti stalo také mnoho dobrého. Byly zde nespočetné případy obrácení, které si jistě zlí duchové nepřáli, a mnozí nevěřící byli svědectvím o démonech ne-li přímo obrácení, pak alespoň blamování a zesměšnění. To byl mj. případ soudního lékaře dr. Kraffta. „Poté, co policejní úředník Werner předal své první hlášení podprefektuře v Mylhúzách, vyslal tamější podprefekt Dubois de Jancigny soudního lékaře dr. Kraffta neprodleně do Illfurtu, aby obě děti důkladně prohlédl a oznámil mu svůj posudek. Dr. Krafft byl nevěřící protestant. K případu chlapců proto přistupoval s apriorní nedůvěrou a výsměchem, a jen ledabyly si vyslechl starostovo líčení původu zla a nejrůznějších projevů posedlosti.

„Ah co,“ mávl rukou, „nejsou to ani démoni, ani čaroději, nýbrž jen obyčejná choroba, kterou nazýváme tancem svatého Víta!“ – Jeho lehkomyšlný soud přítomné dílem udivil, dílem pobouřil.

„Ale pane doktore,“ řekl jeden z nich, „vždyť jste sotva přišel! Nemůžete přece vynášet soud, dokud jste se s případem neseznámil!“ – „Nuže, v podstatě máte pravdu, hned vyvolám u nemocného záchvat a uvidíme!“ Vyndal zlaté kapesní hodinky, podržel je Theobaldovi před očima a řekl: „Pohleď, chlapče, zde na víčku je vyryt obrázek ptáčka. Dívej se dobře, a když jej najdeš, jsou hodinky tvoje!“ Dobrých pět minut se posedlý bez sebemenšího zachvění brvou díval, ale obrázek ptáčka přirozeně nenašel, protože tam žádný nebyl, pouze titěrně stylizované lidské postavičky. Pak se stejným výsledkem podrobil zkoušce i Josefa. Smyslem toho bylo vyvolat u chlapců nervový záchvat, který by potvrdil lékařovu teorii. Ti však zůstali naprosto klidní a dr. Krafft musel připustit, že o nějakém nervovém onemocnění nemůže být řeč... Člen obecní rady Anton Zurbach si vzal lékaře stranou do chodby, uchopil dvě stejné sklenice a naplnil je čerstvou vodou. Pak mu podal třetí sklenici, rovněž naplněnou vodou a požádal ho, aby z ní do jedné přelil několik kapek. Poté lékaře vyzval, aby obě první sklenice nabídl chlapcům, soustavně trýzněným nepřírozenou žízni. Oba se hned sklenic nedočkavě chopili a Theobald svoji vypil jedním douškem, avšak Josef ji ani nepřiblížil ke rtům a odhodil na podlahu s výkřikem: „Fuj, takový svinstvo!“

Na nejvyšší míru zmatený dr. Krafft se rychle vrátil do chodby, aby prozkoumal obsah třetí sklenice. „To je zvláštní,“ řekl pak, „vždyť se přece tato voda vůbec chuťově neliší od ostatních!“

„Ale i kdyby ano,“ podotkl správně pan Zurbach, „ten chlapec se jí ani nedotkl.“

„Co je to vlastně za vodu,“ zeptal se soudní znalec. „To je svěcená voda,“ zněla odpověď.

„Potom tomu ale nerozumím,“ prohlásil lékař, podíval se na hodinky a dodal: „Mám nejvyšší čas k vlaku!“ Vyprovázel ho jen výsměch všech přítomných...“

Z podnětu altkirchenského děkana, kanovníka Lemaireho, nařídil 9. dubna 1869 biskupský úřad kanonické vyšetření případu. „13. dubna se tři jmenovaní členové komise, ředitel kněžského semináře ve Štrasburku kanovník Stumpf, eisenheimský děkan Apollinarius Freyberger a Nikolaus Sester, městský farář z Mylhúz, odebrali do Illfurtu, aby tam zařídili všechno potřebné. ... Po sepsání protokolu, který se opíral o výpovědi svědků i o vlastní pozorování, pak komise předala svoji zprávu biskupskému úřadu, aby mohlo být přikročeno k dalšímu. Superior Stumpf navrhl dopravit chlapce do některého kláštera ve Štrasburku a tam provést exorcismus. Superior Spitz nabídl

k tomu účelu sirotčinec v Schiltigheimu. Na přání generálního vikáře Marula byl do sirotčince převezen nejdříve jenom starší chlapců, kde pak zůstal v péči řadových sester pět týdnů až do svého vysvobození z moci démonů...“

Mezi svědky, kteří informovali o událostech v Illfurtu na základě vlastních důkladných pozorování, je třeba především jmenovat profesora Lachemanna ze St. Piltu a dále policejního úředníka Wenera z Illfurtu, který byl zpočátku naprostým bezvěrcem, ale průběhem doby se stal příkladným křesťanem.

„V listopadu 1868 byl pan Werner vyrozuměn, že se před domem Burnerových opět shromáždil větší počet lidí, aby mohli být svědkem d'ábelských projevů u obou chlapců. Pan Werner se ihned vydal na místo a byl překvapen neobyčejně vystrašeným a slabomyslným výrazem Burnerových dětí; předtím je vídal pouze veselé, živé a čiperné... Pan Werner se již měl k odchodu, když tu ho jeden z přítomných vyzval, aby ještě počkal, protože za chvíli se u dětí dostaví záchvat. Zůstal tedy. A skutečně, po malé chvilce starší chlapec zvolal: ‚Je tady! Je tady!‘

Hned nato se jeho břicho nepřírozně nadmulo, dech se stal sípavý a hrud' oddychovala jako kovářský měch. Pan Werner se vši silou opřel proti břichu a hrudi nešťastného dítěte a snažil se tyto hrozné projevy zastavit. Jeden z přítomných mužů mu přiskočil na pomoc, pak další a ještě další. Znavený pan Werner přepustil své místo místnímu mlynáři, který byl proslulý mimořádnou fyzickou silou. Všichni čtyři muži tlačili na chlapcovo břicho až postel praskala, ale bez úspěchu. Z obavy, že by mohli zranit nějaké vnitřní orgány, pan Werner muže vyzval, aby od toho upustili. Chlapec však křičel: ‚Jste mi k smíchu, necítím absolutně nic. Klidně si můžete zavolat na pomoc koho chcete, stejně nic nepořídíte.‘

Nešťastníkův otec přítomným mužům vysvětlil, že k podobným projevům docházelo již dříve, ale že s tím byl rychle hotov. Stačilo jen chlapci břicho pokropit svěcenou vodou a brzy bylo po záchvatu. Na přání pana Wenera tedy otec Theobalda v přítomnosti všech pokropil. Chlapec zasténal, vzdychl, břicho mu pomalu splasklo a bylo po záchvatu...“

Na podzim 1869 měli být trýznění chlapci a jejich rodina konečně vysvobození z několikaletého martyria. „Počátkem září byl starší z chlapců v doprovodu své nešťastné matky převezen do sirotčince svatého Karla v Schiltigheimu. V ústavu ho pak na příkaz veledůstojného biskupa znovu a důkladně vyšetřili generální vikář Rapp, superior Stumpf a rektor štrasburských jezuitů otec Eicher. Kromě toho byl chlapec nepřetržitě pozorován ústavním duchovním Hauserem a kaplanem Schrantzerem. Nápadně působil již samotný chlapcův zevnějšek. Byl velice vyzáblý a nepřírozně bledý jako dítě, které roste až příliš rychle. Pohled tmavých očí byl neklidný a nejistý, rysy vypadaly unaveně jako po dlouhé a těžké nemoci. ... S přítomnými se chlapec bavil bezvadnou francouzštinou, odpovídal i na latinské otázky, ale sám nikdy v těchto jazycích nezačínal mluvit. Bavil se o všem, jen o návštěvě místní kaple nechtěl slyšet. Zavázali mu oči a vodili na zkoušku křížem krážem chodbami; kdykoli se blížili ke kapli, chlapec se vši silou vzpíral a nebylo možné dostat ho dál... Když se o to pokoušeli silou, prostě se svalil na zem jako špalek...“

V sobotu 3. října se přistoupilo k ceremonii zařikávání. Páter Souquat, který byl touto obtížnou úlohou pověřen, dlouho váhal. Nevěřil tak úplně v posedlost, protože až dosud skoro ani nepřišel do styku s oběma postiženými chlapci. – ‚Táhni!‘, vykřikl d'ábel, ‚klid' se odtud, podělanče!‘ V přítomnosti pěti duchovních, (superiora Spitze,

ředitele kněžského semináře ve Štrasburku kanovníka Stumpfa, profesora Rosséa, duchovního sirotčince Hausera, kaplana Schrantzera), šesti řádových sester a chlapcovy matky začal Otec Souquat s litaníí ke všem Svatým. Při slovech ‚Svatá Maria, oroduj za nás...‘ vykřikl ďábel děsným hlasem: ‚Táhněte z chlíva, smradlavci! Já nechci!‘²⁵

Takto a podobně vykřikl vždy při vyslovení jména velké světice, zvláště když pak v modlitbě přišlo: ‚Všichni svatí andělé i archandělé, orodujte za nás!‘ – Jakmile kněz dospěl k zvolání ‚od úkladů ďáblových, vysvobod’ nás Pane!‘, třásl se posedlý po celém těle, strašlivě křičel a zmítal se tak silně, že ho jen stěží dokázali udržet.

Po litanii se kněz před něho postavil a přednesl rituálem předepsané modlitby, přičemž posedlý bez ustání vykřikoval: ‚Smradlavče, táhni z chlíva!‘ – Při Gloria patri volal: ‚Já nechci!...‘, tzn. prokázat čest Otci, Synovi a Duchu Svatému. Před čtením z evangelia svatého Jana udělal kněz malé znamení kříže na čele, ústech a prsou posedlého, který při tom skučel hrůzou jako pes a snažil se ho kousnout do ruky. Pak řekl kněz německy: ‚Duchu temnot, rozdrčený hade, jako kněz Páně ti přikazuji: Řekni mi, kdo jsi!‘ Ďábel zvolal: ‚Po tom je ti hovno, špinavče, to já říkám jenom tomu, komu chci!‘ Kněz na to klidně odvětil: ‚Je to přesně tak pyšné jednání před všemohoucím Bohem, jako když tě vyvrhl z nebe. Ale teď ti poručím, ustup Satane z tohoto chrámu, protože nepatříš do domu Božího, nýbrž do temnot pekelných!‘ Ďábel křičel: ‚Ale já nechci... můj čas ještě nenastal!‘

Asi po třech hodinách modliteb kněz ustal a vzdálil se zcela vyčerpán, aby pokračoval ve vymítání později. Theobald byl odveden z kaple a brzy se zase uklidnil... Následujícího dne o druhé hodině odpolední se ostatní vrátili z města a kněz začal nanovo s exorcismem. Tentokrát nasadili Theobaldovi svěrací kazajku a připoutali ho do rudého křesla. Ďábel však zuřil více než dříve. Zdvihl křeslo s chlapcem do výše, a s muži, kteří jej přidržovali, cloumal sem a tam. Při tom strašlivě soptil vzteky a řval. Když po asi dvou hodinách byly litanie a modlitby u konce, kněz povstal a řekl posedlému: ‚Nyní, nečistý duchu, přišel tvůj čas! Ve jménu katolické Církve, jménem Božím i svým jako kněze a služebníka Páně ti poručím, abys nám řekl, kolik vás je!‘“

Ďábel hned jména duchů neřekl, ale přesto se dala později rozpoznat jména Orobas a Ypes. Neuposlechli však rozkazu, aby odtáhli do pekla. Kněz, zpocený a chvějící se únavou, však s krucifixem v ruce pokračoval v zápasu. Ani ďáblové ovšem nechťeli povolit. ‚Konečně vzal kněz do ruky sošku Matky Boží a řekl: ‚Vidíš svatou Pannu Marii? Ještě jednou ti musí rozdrtit hlavu... Tak ty nechceš zmizet! Poroučel jsem ti to jménem katolické Církve, jménem Svatého Otce, ve jménu Nejsvětější Svátosti. Neslyšíš ani na hlas kněze. Tak tedy, Satane, poručím ti jménem svaté Matky Boží. Ta už tě donutí. Nuže, nečistý duchu, klid’ se před Neposkrvněnou. To ona ti poroučí, odstup!‘ Všichni přítomní se mezitím ustavičně modlili. Ďábel prudce zařval hlubokým hlasem: ‚Musím ustoupit!‘ Naposled sebou ještě zazmítal jako rozšlápnutý had. Pak se z těla posedlého ozval tichý praskavý zvuk. Chlapec se narovnal a padl na zem jako mrtvý; ďábel ho opustil. Pro přítomné to byl hrozný pohled. Ještě před chvílí zuřivý vztek, hněvem přeplněný výraz a vzdorné odpovědi, a nyní tu před nimi chlapec leží dobrou hodinu jako ve smrtelném spánku. Už nereagoval na svěcenou vodu ani na krucifix, a nechal se klidně odnést do svého pokoje. Po nějaké chvíli se

²⁵ Tyto a dále citované výrazy posedlého jsou v originále ještě vulgárnější; p. překl.

však probral, protřel si oči a udiveně pohlížel na neznámé osoby, které ho obklopovaly. ... Z prsou přešťastné matky se vydral radostný výkřik; její Theobald znovu slyšel a byl vysvobozen ze zajetí pekelného ducha. Všichni pak poděkovali Bohu, že své svaté Církvě dal takovou moc nad peklém...“

27. října 1869 byl vysvobozen také Josef. V burnkirchenské hřbitovní kapli se exorcismu z biskupského pověření ujal illfurtský farář Karl Brey. „Aby se předešlo nežádoucímu sběhu lidu, věc se utajila. Bylo pozváno jenom několik svědků, profesor Lachmann, pánové Spies a Martinot z Schlettstadtu, starosta Tretsch a Josefovy rodiče. Dále zde ještě byli učitel, přednosta stanice v Illfurtu a sestra Hilaria, představená dívčí školy.

Když o šesté začala mše svatá, posedlý hlučel, dupal a zmítal se, takže ho museli spoutat na ruku i na nohu. ... Po mši kněz odložil liturgické roucho a oděn pouze do komže a fialové štóly poklekl na stupni oltáře a začal přednášet modlitby, předepsané pro exorcismus; nejprve litanii ke všem svatým a pak vlastní formulku zapřísahání... Během předčítání z Janova evangelia posedlý zahrnoval faráře neopakovatelnými nadávkami a křičel: „Nikam nejdu!“ – Po tři hodiny se exorcista s chlapcem namáhal... a přítomní již začali malomyslnět... Na smrt unavený duchovní pastýř je však stále povzbuzoval a nabádal, aby se usilovně modlili růženec... Poté se vrátil k oltáři, na jehož stupni se chvíli tiše modlil a odříkal devítník. Pak se znovu obrátil k posedlému: „Zapřísahám tě jménem neposkvrněné Panny Marie, abys opustil tohoto chlapce!“ Dábel zuřivě zaječel: „Proč musel přijít zrovna s tou velikou královnou? Teď abych odtáhnul!“ – Po těchto slovech se všech přítomných zmocnilo silné pohnutí, protože byli přesvědčeni, že pro ubohého chlapce konečně nastala chvíle vysvobození.

Farář zopakoval zaklínání. „Musím-li už táhnout,“ zařval ďábel, „chci vejít do stáda vepřů!“ – „Do pekla s tebou“, zvolal farář. Potřetí zazněla zaklínací formule a zlý duch znovu prosil: „Nech mě vejít do husího hejna!“ – „Do pekla,“ zněla znovu odpověď. „Neznám tam cestu, chci vejít do stáda ovcí!“ – „Do pekla!“, rozlehl se naposled kategorický rozkaz.

S výkřikem: „Teď už musím opravdu táhnout!“ se chlapec narovnal, rozhlížel se na všechny strany, nadouval tváře a naposled sebou křečovitě trhl. Pak se uklidnil a zůstal bez pohnutí. Když mu uvolnili pouta, poklesly mu bezvládně ruce a hlava se zaklonila. Po nějaké chvíli zdvihl paže a protáhl se jako člověk, který se probudil z dlouhého spánku... Všichni přítomní byli pohnuti. S vděčným srdcem se pomodlili Te Deum, litanii k Matce Boží, Salve Regina a další modlitby, které byly občas přerušovány vzlyky a radostným pláčem. ... Všichni tím dali najevo svůj obdiv k moci Královny Nebes, která zase jednou porazila pekelného draka!

V zahradě proti bývalému domu Burnerových byla na vysokém kamenném podstavci vztyčena krásná socha Neposkvrněného početí z pozlacené litiny. Památník je deset metrů vysoký a přečnává všechny okolní stavby. Na soklu je latinský nápis:

K věčné památce
vysvobození dvou posedlých,
Theobalda a Josefa Burnera
přímluvou Marie,
Neposkvrněné Panny
Léta Páně 1869

Farář Brey si nenechal ujít příležitost pořídit tento důkaz vděčnosti Královně nebes... Byla to přece nápadná milost, že právě v Schiltigheimu a Illfurtu porazila Neposkvrněná Panna pekelného draka a rozdrtila mu hlavu.“

Theobald zemřel 3. dubna 1871, jeho bratr si našel práci v Zillisheimu a zemřel tam roku 1882 ve věku 25 let. Tolik zpráva o skutečných událostech v Illfurtu.

Čtenář se jistě může s napětím zeptat, co nám řekl učený profesor Haag k této zprávě, založené na výpovědích a protokolech svědomitých a věrohodných svědků. V své knize „Víra v existenci d'ábla“ se o všem výše vylíčeném nenajde ani slůvko. Skutečné události, které se do jeho tezí nehodí, jednoduše zamlčuje. Pouze na dvou místech knihy má letmou zmínku o dětech z Illfurtu. První je v poznámce pod čarou č. 59 na straně 407, kde píše, že tam „dvě děti čtyři roky trpěly posedlostí (1865-1869) poté, co jim jakási žena se špatnou pověstí dala sníst jablko“. Pan profesor k tomu ihned „duchaplně“ připojuje svůj komentář: „Je velmi pravděpodobné, že jde o výpůjčku ze staré pohádky o Sněhurce a sedmi trpaslících.“

Druhá zmínka se nachází na straně 427, kde je konstatováno, že „soudobý lékař v posedlosti illfurtských chlapců z let 1865-1869 celkem správně rozpoznal mozkové podráždění a tanec svatého Víta. Dnes bychom se spíše klonili k vysvětlení jejich neobvyklého jednání běžnými dětskými poruchami chování.“ – Lékařem, který určil jako diagnózu tanec svatého Víta, byl německý fyziolog prof. dr. Hoppe, jenž tehdy přednášel v Basileji. Ve své zprávě určil diagnózu „hystericko-choreatická (chorea = tanec sv. Víta) pomatenost“, a průběh choroby vysvětlil takto. „Celá duše aneb oduševnělý mozek obou chlapců si sama vytvořila d'ábelský přízrak, stejně jako způsobila vyléčení, což je prostřednictvím organizace mozku a duchovního mozkového mechanismu možné. ... Děti jevily značné a všestranné vědomosti. Co však v nich ještě mimo to vězelo, není nakonec nic neslýchaného ani nového, jen to u nich nebylo pozorováno, a navíc bylo ještě podporováno mozkovým podrážděním...“

Dovolí-li si někdo vydat takové „vědecké“ dobrozdání, vystavuje se pouze posměchu svých současníků. Kdo však ještě po sto letech vytáhne s nárokem na vědeckost na světlo tak směšné vysvětlení, aby jím podpořil své převrácení skutečností, ten si zaslouží posměch dvojnásob. Na tomto příkladu dobře vidíme, jak předsudky posedlá „vědeckost“, která není ochotna brát na vědomí skutečnosti a věcně je interpretovat, ještě i dnes ohlupuje masy. Každý normální člověk přece ví, že nikdo není schopen plynně a po delší dobu mluvit cizími jazyky, pokud se jim neučil. Avšak posedlí v Illfurtu jim neznámými jazyky prokazatelně bezchybně mluvili a to navíc nikoli svým přirozeným dětským, nýbrž cizím chraplavým mužským hlasem. Pro takový jazykový fenomén, který je u Haaga označen za glossolalii, není žádné přirozené vysvětlení. Haag to ostatně i sám v oslabené formě připouští, když píše: „Z typických fenoménů posedlosti, které se nenechají beze zbytku vysvětlit, patří dva do nejužší oblasti parapsychologie: mluvení cizími jazyky a znalost neznámých budoucích věcí“ (str. 427).

Illfurtského fenoménu se vůbec nedotýká a k otázce „glossolalie“ pak předkládá následující perlu ducha: „Kdo by přesto lpěl na glossolalii, musel by stále ještě počítat s možností jednoduché hlasové imitace nebo s nevědomou reprodukcí dříve vyslechnutých jazykových úryvků. Existuje ovšem také glossolalie v přísném slova smyslu, jíž se regrese na ranně dětské vědomí projevuje nesrozumitelným žvatláním“ (str. 428). Tím se náš učený vědec definitivně diskvalifikoval. *Je neuvěřitelné, čemu*

musí lidé uvěřit, nechtějí-li věřit pravdě. Přesto však i démoni dokazují velikost Božích činů.

II. VÍRA V BOHA

1. Konečné řešení otázky Boha v *a-teistické* teologii

Kdo všechno ví, ten se neptá. Protože jako omezené bytosti víme jen málo, máme mnoho otázek. Ohraničeností naší pozemské existence jsme nutně bytostmi dotazujícími se, jež se otázkami snaží dobrat skutečnosti. Podle našich zkušeností narážíme při tom vždy na konečné, nepřekročitelné hranice poznání a vědění. Již jako dítě se dokážeme ptát víc, než jsou všechny naše vědy schopné zodpovědět. Nikdy nemůžeme odpovědět na všechny otázky. Čím více víme, tím méně víme skutečně, protože každé nové poznání přinese současně deset nových otázek. S našimi otázkami nedojdeme nikdy konce. Nicméně ptát se také nemůže neomezeně. Na konci všeho lidského poznání stojí otázka po posledním tajemství, po prátajemství, aneb „tajemství všech tajemství“, jak E. Przywara nazývá Boha. Poslední ze všech otázek je tedy otázka po Bohu: „Kdo je to vlastně Bůh?“ A může ohraničený člověk vůbec o Bohu mluvit a vědět? Nebo mají pravdu ateisté, když tvrdí, že žádný Bůh není? Existuje vůbec Bůh?

Francouz André Frossard nám na tuto otázku dal zcela osobní odpověď ve své neobyčejné knize „Bůh je, setkal jsem se s ním“.²⁶ – Podle vlastních údajů pochází z rodiny, „v níž existence Boha vůbec nepřicházela v úvahu“. Bez svátosti křtu a náboženské výuky vyrůstal v socialistickém prostředí a patřil, jak sám píše, do kategorie naprostých nevěřících, „pro něž ateismus už není žádnou otázkou“. A přece tento ateista, „který si nikdy nekladl otázku po existenci Boha“, byl jako dvacetiletý náhle přesvědčen o jsočnosti Boží s tak absolutní jistotou, že v existujícího Boha nejen *uvěřil*, nýbrž dokonce začal tvrdit, že o Boží existenci *ví* – a to proto, že se s ním sám setkal. Stalo se tak 8. července 1935 mezi 17,10 a 17,15 hodinou. Když v 17,10 vstupoval do malého kostela v pařížské Rue d’Ulm, aby tam vyhledal svého přítele, byl tento syn bývalého generálního tajemníka francouzské komunistické strany ještě netečným ateistou. O pět minut později byl už skálopevně přesvědčen o Boží existenci a o pravdě katolické víry. Sám píše: „Vstupoval jsem do kostela jako skeptik a ateista nejkrajnější levice, ale ještě větší byla moje lhostejnost. Zajímal jsem se o jiné věci než o Boha a už vůbec mi nepřišlo na mysl popírat jeho existenci, protože tu jsem dávno připisoval na konto lidskému strachu a nevědomosti. O několik minut později jsem vycházel jako katolický, apoštolský a římský křesťan, unesený a povznesený, uchopený něčím zcela novým, přivalem nevyčerpatelné radosti. ... Mé pocity, můj vnitřní svět, myšlenková budova, v níž jsem se již tak pohodlně zabydlel, byly pryč, dokonce i mé zvyky zmizely a změnily se i mé záliby.“ – Na tomto vyznání je nejúžasnější fakt, že zde našel Boha člověk, který Ho vůbec nehledal, který se po něm

²⁶ *Gott existiert – ich bin ihm begegnet*, Herder-Taschenbuch Nr. 435, Freiburg 1970. Originální vydání pod titulem *Dieu existe. Je l’ai rencontré*, Paris 1969.

dokonce ani neptal. A našel Ho v tak posmívané katolické Církvi. André Frossard není ovšem jediným člověkem, jemuž byla darována taková milost. Světlana Alulijevová, milovaná dcera masového vraha Stalina, která byla stejně tak „od dětství vychovávána společností i rodinou k materialismu a ateismu“, ve svých pětatřiceti letech náhle poznala, že „nemá smysl žít bez Boha“ a nechala se pokřtít.²⁷ Zkušenosti a prožitky tohoto druhu však nevěřícím současníkům připadají jako více nebo méně pochybné případy sebeklamu, které nemají žádnou důkazní hodnotu. Komu ještě nesvitla záře božího světla, tomu se vede jako slepému, který nevidí slunce, ani když stojí v plném jasu na letní obloze. Obvyklá cesta k uvěření ostatně nevede přes takové mimořádné projevy milosti, nýbrž jejich zvěstováním přesvědčenými svědky víry. Víra je z kázání (Ř 10,17) slova Božího, které věřící přijímá a bere za své. Taková víra již není pouze záležitostí lidského rozhodnutí, nýbrž také a především Božím darem. Jak si ale potom vysvětlit, že tak mnoho křesťanů tento dar ztratilo, a že stojí nyní teoreticky nebo prakticky v táboře ateismu, který je v našem západním světě na postupu? A není snad největším pohoršením a kamenem úrazu našeho století, které bylo kdysi označeno za „století Církve“, že se nyní poprvé v historii podařilo ateismu proniknout i do křesťanské teologie a způsobit v Církvi takový chaos a zmatení, jaké dosud ještě nikdy nepoznala? Ateismus mas, natož ateismus teologie, nelze vysvětlit pouze přirozenými argumenty a důvody. Při jakkoli diferencovaném posuzování a názorech na mnohostranný problém současného ateismu musí být na prvním místě brána v úvahu výpověď Písma o Satanovi, který „svádí celý okrsek zemský“ (Zj 12,9) a vyjmul Boží slovo ze srdce lidí, aby nebyli spaseni (L 8,12). – Satan je opravdu duchovním otcem vzpoury proti Bohu i přírodě a nejvíce odpovědným původcem světové ateistické revoluce naší doby.

A tak zatímco na jedné straně Satan v našem století všude vykazuje největší úspěchy a vyvolává a šíří po celém světě nenávist a lež, teror i masové vraždy, odpad od víry jakož i nejodpornější zločiny všeho druhu, podařilo se mu také na druhé straně zaslepit tzv. „křesťanské „teology“ natolik, že v téže době bezstarostně popírají jeho samotnou existenci. To ovšem pořád není jeho největší triumf. Absolutního vrcholu dosahuje Satanova Bohu i člověku nepřátelská strategie v onom směru „moderní teologie“, která opovážlivě popírá věčného, nadzemského (transcendentního) i z vlastní vnitřní podstaty daného (imanentního) osobního Boha biblického zjevení a celé křesťanské tradice. Přesně to se děje dnes, a to tak nestydatě a rafinovaně, že se sice mluví jako dříve o „Bohu“, ale ve skutečnosti se tímto slovem již nemyslí Bůh, nýbrž jen jakási lidská jsoucnost. *To je tím největším vítězstvím „otce lži“* (J 8,44). – Ve všech dobách se sice sofističtí podvodníci pokoušeli přehodnocovat hodnoty a převracet slova, avšak to, oč usilují synové temnot v moderní teologii radikálním zfalšováním pojmu „Bůh“, nemá v historii příkladu a dá se bez přehánění označit za duchovní revoluci, jejíž význam a důsledky daleko překračují všechny ostatní revoluce minulosti i přítomnosti.

Celý tento podnik zde může být dále vyložen a objasněn jinak než pouze ve formě fragmentárního přehledu.²⁸ Průkopníky tak zvaného „konečného řešení“ byli teologové

²⁷ Světlana Alilujevová: *Zwanzig Briefe an einen Freund*, Wien 1967, str. 109; srv. také její druhou knihu *Das erste Jahr*, Wien 1969, str 131 ad.

²⁸ Srv. k celku L. Scheffczyk: *Gottloser Gottesglaube?*, Regensburg 1974; K Bockmühl: *Atheismus in der Christenheit*, Wuppertal 1969; J. Ratzinger (Hrsg.): *Die Frage nach Gott*, Freiburg 1972; H. J.

K. Barth, R. Bultmann, P. Tillich a D. Bonhoeffer. – Karl Barth, považovaný za „nejvýznamnějšího dogmatika moderního protestantismu“,²⁹ založil po první světové válce s několika dalšími kolegy „dialektickou teologii“, která se jako protihnutí k „liberální teologii“ 19. století nejen věnovala otázce Boha novou a zvýšenou pozorností, nýbrž jí také dala jinou interpretaci. Svým novým učením o Bohu se Barth stal nechtě pionýrem bohaprázdne teologie. V jednom článku o „Slově Božím v teologii“ z roku 1925 napsal: „Jako teologové máme rozmlouvat o Bohu. Jsme však lidé, a jako takoví o Bohu mluvit nemůžeme.“ – Mezi Bohem a člověkem existuje podle K. Bartha nekonečný kvalitativní rozdíl, který nemůže být překonán ani představami nebo pocity, ani myslitelským úsilím. Bůh není nikdy „identický s tím, co Bohem nazýváme, jak ho zažíváme, tušíme a vzýváme“. V Bohu můžeme sice věřit, avšak víra neodstraňuje vzdálenost od „zcela jiného Boha“ a neumožňuje žádnou pospolitost s ním. Jestliže Boha od člověka oddělíme tak radikálně, abychom už Boha nepoznávali a nemohli o něm mluvit, pak je to prakticky předstupeň „křesťanského ateismu“, i když se bude ještě teoreticky držet Boží existence. Tradiční katolická teologie zná sice jiného Boha, jehož idea není naší ideou a jehož cesty nejsou našimi cestami, jak říká Izajáš (55,8 ad.), ale vždy učila, že mezi nadpozemským (transcendentním) Bohem a pozemským člověkem je na základě biblické výpovědi o lidech k obrazu Božím vztah podobnosti, který lidem umožňuje pravdivě vypovídat o Bohu a mít o něm opravdové vědomosti. Mají-li skutečně charakter podobnosti, a nepodobnost je přitom větší než podobnost, přesto nebyl nikdy stržen most, který vzájemně pojí Boha a člověka v analogii bytí (analogia entis). Barth však právě tento princip radikálně odmítá jako vynález Antikrista, a ve skutečnosti, že katolická teologie na něm neochvějně trvá, vidí jediný důvod, proč není možné být katolíkem.³⁰ Kritika Barthova pojetí je zde nevyhnutelná a byla vznášena již dříve i liberálními protestantskými teology, především A. von Harnackem, který záhy jasně rozpoznal důsledky Barthova teologického omylu a vyslovil své přesvědčení, že „ten, kdo trhá svazek mezi stvořením a stvořitelem, mezi historií a vírou tak jako K. Barth, nechrání se natrvalo barbarství a ateismu“.³¹

Jako teolog, právě jehož úlohou je promlouvat o Bohu, musel nyní Barth hledat východisko k nějakému překonání nepřekročitelné propasti mezi Bohem a člověkem. Našel jej tím, že zavedl pojem Boží „aktuality“. Podle Barthova „aktualismu“ není Bůh skutečností, která má bytí a jsoucnost, nýbrž Bůh se stal pro lidi bytností teprve v tom okamžiku, kdy zjevil své slovo věřícím. „Zjevení není žádným vyjevením se“,³² je to Bůh, který není přítomný, nýbrž pouze přicházející, a nemohou tedy o něm být s naprostou jistotou vynášeny žádné teologické výpovědi.

Schultz: *Wer ist das eigentlich – Gott?*, Mnichov 1969; J. A. T. Robinson: *Honest to God – Gott ist anders*, Mnichov 1963; J. Schmitz: *Totengräber Gottes?*, Leutesdorf 1970; G. Siegmund: *Gott ist nicht tot*, Leutesdorf 1972; Theologisches Forum, sešit 1 a 2, Düsseldorf 1971; B. Schlink: *Zum ersten Mal, seitdem es Kirche Jesu Christi gibt...*, Darmstadt 1971; H. Zahrnt: *Die Sache mit Gott*, Mnichov 1966; H. Vorgrimmler/R. Vander Gucht: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, 4 Bd., Freiburg 1970; J. Kahl: *Das Elend des Christentums*, Reinbeck 1968, Rohwolt-Taschenbuch č. 1093.

²⁹ Theologisches Forum, sešit 2, str. 64.

³⁰ *Kirchliche Dogmatik*, I 1, München 1932, VIII.

³¹ L. Scheffczyk, cit. místo 78.

³² Další příklady pro následující vývody tamtéž, str. 80 ad.

Na tomto místě se musíme zeptat, jak je slučitelné se zákony logiky, aby Bůh mohl mít aktuálnost bez reálnosti. Kdo nemá skutečné bytí, nemůže přece být aktuální. Vzdor všem řečem o Bohu tak K. Barthovi zůstává nakonec ze skutečného Boha pouhopouhé jméno. Nabízí se jednoduchý a logický závěr: *Totálně zesvětštělý a „zcela jiný“ Bůh je Bohem beze světa, proti němuž dialekticky stojí svět bez Boha. O takovém Bohu ovšem není možné ani se skutečně a pravdivě vyjadřovat, ani nelze od něho očekávat závazná přikázání a nařízení pro mravní život.* Pak také ale nemohou být ani žádné křesťanské normy pro společenský a politický život. V tomto ohledu mají stoupenci K. Bartha naprostou volnost a mohou coby „křesťané“ rozhodně odmítat nacismus třeba jako on sám, nebo spatřovat svou vlastní úlohu v boji proti antikomunismu, protože podle něho je západní antikomunismus údajně větším zlořádem než východní komunismus. Kdo se odvolává na takovou teologii, jakou předkládá K. Barth, nemůže si z jeho „víry“ pro tento svět a jeho záležitosti odvodit nic zavazujícího, protože takový Bůh, o němž zde byla řeč, je Bohem beze světa, Bohem němým, neskutečným. Tato teologie však současně dává svým stoupencům zelenou ke všem možným i nemožným dobrodružstvím, a je pak zcela zbytečné zabývat se otázkou, jakou má cenu.

Český marxistický filosof Milan Machovec ve své knize „Marxismus a dialektická teologie“ zastává názor, že Barthova teologie absolutním zesvětštěním Boha moderním ateismem jej už dávno vypudila ze všech oblastí tohoto světa.³³ Machovec považuje Barthovu teologii za jednu z etap na cestě křesťanstva k ateismu a soudí, že s dílem M. Bonhoeffera dospěla křesťanská teologie všeobecně ke svému konci.³⁴ Machovec pak dále píše: „Můžeme v tom spatřovat logický závěr dvoutisícileté cesty teologie, ‚vědy o Bohu‘, která musela vyklízet jednu pozici za druhou, aby nakonec sama upustila i od svého úhelného kamene, Boha.“

Otázkou zůstává, zda je zasloužený takový soud o Barthovi, který přece stále mluví o „Bohu nahoře v nebi“? Teoreticky Barth dialektickou periodu Boha jistě nepopírá, ale radikálním odobjektivizováním a totálním odsouváním Boha do onoho světa se dopustil fundamentálního teologického bludu, a tím také učinil rozhodující krok k ateistickému zneskutečnění Boha. Chtěl asi vystoupit proti extrémní představě Boha v lidské podobě a zesvětštění Boha v občansko-křesťanském smyslu, ale upadl přitom do opačného extrému. Koncem roku 1963 v jednom rozhovoru s evangelickým teologem K. Bockmühlem přiznal, že se ve své teologii musel dopustit chyby. Tehdy vyšel německý překlad „Bůh je jiný“³⁵ knihy anglikánského biskupa Johna A. T. Robinsona „Honest to God“. Toto dílo bylo napsáno s úmyslem prokázat, že víra v osobního Boha, jak je prokázána Biblií a jak jí dosud křesťané přijímali, je už překonána, a tudíž ani křesťanství se v dnešním světě nemůže vůbec udržet a přežít. Tato senzační kniha, která přišla na trh v úvodním nákladu dvou set tisíc výtisků, K. Bartha mimořádně zneklidnila. Vyjádřil obavu, že na tomto nejnovějším vývoji křesťanské teologie není zcela bez viny, a poznamenal: „Někdy si myslím, že sporná otázka Johna Robinsona je problémem K. Bartha. Co jsem udělal špatně, že to je nyní

³³ Milan Machovec, narozen 1925, bývalý komunista, přednášel od roku 1968 na Karlově univerzitě v Praze. Signatář Charty 77 (!), v 70. a 80. letech činný v „opozičním hnutí“, organizoval tzv. bytové univerzity. Viz *Československý biografický slovník*, Academia 1992, str. 426; p. překl.

³⁴ Srv. K. Bockmühl, cit. místo str. 101.

³⁵ Mnichov 1963.

již zase možné, ta prudkost i rozsah takové reakce?³⁶ – Vedoucí představitelé americké teologie „Bůh je mrtev“ domysleli jako Barthovi přesvědčení stoupenci jeho náběhy až do konce. „Nelze jim v tom upřít jistou důslednost; kdyby Bůh existoval čistě mimosvětsky a nevstupoval by do skutečnosti tohoto světa, kdyby se v ní už nevyskytoval, pak bychom se ho mohli a museli vzdát, protože od světa a jeho skutečnosti odloučený Bůh není žádným skutečným Bohem. Bůh absolutní transcendence a nadskutečna nemůže lidi zajímat. Je konsekvantní zřít se takového Boha a hledat za něj náhradu v zabsolutizování nějaké pozemské síly nebo danosti.“³⁷ I když se Barth později snažil pojetí svých rannějších let revidovat, přesto tento pokus není zcela přesvědčivý, a nezastavil ani další rozvíjení jeho původních myšlenek o ateistickém křesťanství.

Avšak ještě více nežli on postrčil kupředu proces likvidace biblické víry v Boha R. Bultmann. Až dodnes je bezesporu nejvlivnějším i nejspornějším teologem protestantismu 20. století. Nejprve se spolu s Barthem významně podílel na vzniku a rozmachu dialektické teologie, ale později šel vlastní cestou. S jeho jménem je nerozlučně spojen tzv. demytologizační program, který zahrnuje i samotného Boha. Podobně jako Barth, zahrnul i Bultmann víru v osobního Boha, který jako skutečná existence zde stojí naproti světu a člověku. Takovou objektivizaci Boha Bultmann odmítl s veškerou rozhodností. Již roku 1925 v článku s názvem „Jaký má smysl mluvit o Bohu?“ napsal následující, pro jeho celou teologii v zásadě programové věty. „Jestliže se pojmem ‚mluvit o Bohu‘ rozumí ‚mluvit o Něm‘, pak takové mluvení nemá vůbec žádný smysl. ... Koho přimějí důvody k víře ve skutečnost Boha, ten si může být jist, že z Boží skutečnosti nic nepochytil a nepochopil, a kdo by chtěl s tímto vědomím o tom něco vypovídat, mluví o přízraku. Vždyť každé ‚mluvení o‘ předpokládá hledisko, stojící mimo to, o čem se mluví. Takové hledisko mimo Boha však nemůže být, a proto se také nedá o Bohu mluvit ve všeobecných větách, ve všeobecných pravdách, bez vztahu ke konkrétní situaci mluvícího. O Bohu se dá mluvit asi stejně málo obsažně jako o lásce... Láska není žádná danost... trvá pouze jako jistota života samého...“³⁸ – S tímto základním pojetím se R. Bultmann poprvé dotkl aktualistické představy Boha K. Bartha, která však nyní byla rozšířena o existencialistickým vyznáním, rozumět Bohu jako „určitosti“ lidského života. To znamená, že Bůh je zde radikálně zesvětštěn a zcivilizován. Ani v aktualismu K. Bartha, ani v existencialismu R. Bultmanna nemůže Bůh existovat nezávisle na lidech, neboť existuje-li jenom v „činu“, tzn. ve vztahu vůči lidem, na nichž má být tento „čin“ proveden, nemůže být bez lidí. Totéž platí pro existencialistickou představu Boha, v níž je redukován na jsoucnost lidí a vyčerpává se v pozemské existenci. Oba bludy se dnes v progresivistické formulaci vyjadřují takto. „Mluvit o Bohu znamená mluvit o člověku.“ – Teologizující papoušci, kteří toto heslo horlivě opakují, však mnohdy vědí jen málo nebo vůbec nic o teologickém onom světě.

Bultmannova demytologizační teologie vychází z předpokladu, že poselství Bible, její obraz světa, lidí a pojetí Boha je napsáno v souladu s tehdejší primitivním stupněm vývoje, a tedy ne řečí vědy, nýbrž jazykem předvědeckého mýtu. Původní význam řeckého výrazu mýtus lze reprodukovat slovy sága, vyprávění. V teologické

³⁶ K. Bockmühl, cit. místo str. 110.

³⁷ L. Scheffczyk, cit. místo 89.

³⁸ R. Bultmann: *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1958, str. 26 ad.

mluvě se mýtem rozumí „religiózní, zřejmě obrazná výpověď a výklad jsoucnosti, který je vystřídáván postupující teologií a filosofií. „Odmytologizováním“ se má pravdivé jádro zbavit „slupky“ situačních podmínek a takto zjasnit a zúrodnit pro budoucí časy“.³⁹ Jak by se to mělo konkrétně stát, to přirozeně zůstává otázkou výkladu. R. Bultmann se v souvislosti s filosofií Martina Heideggera rozhodl pro existenciální interpretaci. Existence v tomto smyslu není daným, objektivním bytím, nýbrž něčím stále se dějícím. V pojetí Heideggerovy existenční filosofie pak existence znamená tolik jako „být na světě, být při tom, rozumět, mluvit, chápat vlastní možnosti, mít obavy, strach. Co toto ‚existující‘ pojí v jedno, je časovost neboli dějinnost“.⁴⁰ Bultmannův obraz člověka a světa je sám o sobě jednotný a uzavřený, takže v něm rozrůznění dvou skutečností jako tento a onen svět, čas a věčnost, přirozenost a milost přichází stejně málo v úvahu, jako zasahování nadpřirozených sil do života s věta lidí. S tímto materialistickým a pozitivistickým světovým názorem 19. století, který je sice překonán novými přírodovědeckými poznatky, bohužel však ne vědomím všech současníků, se tedy R. Bultmann pouští do práce na demytologizaci. Negativně ji pojímá jako „kritiku mytického obrazu světa“, pozitivně pak jako „existenciální interpretaci tím, že chce ozřejmit vlastní intenci mýtu, totiž jeho záměr vypovídat o existenci člověka“.⁴¹ Bultmannovo chápání tedy spočívá na *dvou chybných domněnkách*. Že za těchto okolností celý podnik demytologizace neodhalil žádné nové pravdy, není třeba dále vysvětlovat. Je známo, že Bultmann před konečnými důsledky své demytologizace sám couvl a Boha přece jen zúplna neodmytologizoval. Jako jediný totiž z ní vyjmul „čin Boží“ a připustil mu ve své teologii mytologický zbytek. Bultmannovy radikální kritici mu to nikoli neprávem vytýkají a jeho setrvávání na „činu Božím“, jemuž děkujeme za dar našeho původu, nekonečně označují za „posedlost exkluzivitou“.

S touto výhradou však může být Bultmannovi činěna verbální výtku, že Boha klade na roveň existenci člověka, a také že z Něj jako z „ustanovitele člověka“ dělá existenční známku člověka. Přesto však při spravedlivém posouzení celkové Bultmannovy výpovědi včetně kázání nelze mluvit o „činu Božím“ ve smyslu Boha, existujícího a konajícího mimo smrtelného člověka a ohraničený svět. Je logické, že nelze Boha neodmytologizovat, a pak z demytologizace vyjmout čin již odmytologizovaného Boha. Bůh, o němž Bultmann tak angažovaně mluví, není myslitelný ani jako protějšek člověka („objekt“), ani jako mimo člověka jsoucí osoba-existence („ty“), či nějaké nadzemské bytí. Proto také není možné se s ním osobně setkat ve vzývání, modlitbě a bohoslužbě. Pokud se přesto „modlí“ a slaví „bohoslužby“, musí se takovému lidskému počínání rozumět v demytologizovaném smyslu. Již z této pasáže je nevyhnutelně zřejmé, že existencialistické zesvětštění Boha vede k Jeho zneskutečnění stejně spolehlivě, jako Jeho radikální odsouzení do onoho světa K. Barthem. *Blud vyvolává další blud, jeden extrém se dotýká druhého*. Na jev, který sice má sice u Bartha i u Bultmanna jiný průběh, ale vede ke stejnému výsledku, lze použít přirovnání k radarovému přístroji a jeho účinnosti. „Tento přístroj je neúčinný, jestliže se letoun pohybuje buď nad výškou jeho dosahu, nebo se kryje

³⁹ A. Läßle: *Biblische Verkündigung in der Zeitwende III*, München 1966, str. 164.

⁴⁰ J. Hirschberger: *Kl. Philosophiegeschichte*, Freiburg 3/1963, str. 204.

⁴¹ Bultmann: *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: *Kerygma und Mythos II*, Hamburg 2/1965, str. 184.

terénem při hloubkovém letu. Řečeno neobrazně, Bůh nemůže být postřehnutelný ani radikálním zesvětštěním, ani radikálním odsunutím do onoho světa. V obou případech pozbývá platnosti, účinnosti a skutečnosti.“ – Při objasňování Bultmannovy demytologizační metody se dále ukazuje, „že filosofické myšlenkové schéma existencialismu zavádí teology do duchovní soutěsky, v níž otázka po bytí a podstatě už nemůže být vůbec kladena...“⁴²

Jestliže lze Bultmannově teologii ohledně otázky Boha ještě vytknout i jistou nejasnou a rozpornost, pak u jeho žáka Herberta Brauna už to možné není. Braun totiž nedůslednosti Bultmannova učení odhalil a proces zesvětštění Boha přímočaře dovedl do konce. Jako vykladač biblického textu (exegeta) to neudělal ani tak pomocí existenciální filosofie, jako spíše užitím exegeticko-pragmatické metody. Stejně jako Bultmann, zná i H. Braun pouze skutečnost, tzv. „skutečnost světa“, která podléhá zákonům přírody a je předmětem přírodních věd. Braun při tom vychází z předpokladu, že nám zatím ještě neznámé přírodní zákony budou jednou poznatelné. Nad a mimo tzv. empirickou skutečnost už pro něj neexistuje nic. Tím tedy nezbyvá žádný prostor pro nadsvětského a mimosvětského Boha, a zázraky již nadále nemohou být, v čemž se shoduje s Bultmannem. Existuje pouze tento, přírodními zákony řízený a dějinami uzavřený „skutečný svět“. Braunova teologie je tedy ve skutečnosti teologií bez Boha, tedy teologií ateistickou. Protože však pojem „ateistická teologie“ je sám o sobě více než absurdní – je nejenom nesmyslný, ale i pomatený –, neměly by být Braunovy smyšlenky již nazývány „teologií“ (vědou o Bohu), nýbrž mnohem spíše „antropologií“ (vědou o člověku). Herbert Braun však ani přesto nepomýšlí na upuštění od nepoctivé hry se slovem „Bůh“. Demytologizuje biblický pojem Boha a předělává na „fenomén svědomitého, bezpečného a přesvědčivého činitele“. Slůvko „Bůh“ zde označuje jednoznačně fenomén lidské existence. V jiné definici, která rovněž vychází z mravní odpovědnosti člověka, nazývá „Boha“ čímsi, „odkud se berou podněty mého bytí. Ty jsou však určovány ‚já smím‘ a ‚já bych měl‘, určovány bezpečím a povinností. Bezpečí a povinnost však ke mě nepřicházejí odkudsi z vesmíru, ale odjinud, totiž od mých bližních“. Podle další teze je „Bůh“ tam, „kde je okamžik přijímán a prožíván ve své plnosti“. Nejznámější Braunova formulace, v níž současně shrnul své nejrůznější výpovědi, zní nakonec zcela jednoduše a prostě: „Člověk je ve své lásce k bližnímu implicitně Bohem. ... Bůh by pak byl jistým druhem takové lásky.“⁴³

Nelze se pak divit, že takový druh „teologie“ vyvolal u věřících křesťanů všech konfesí rozhořčení a zděšení. Za zmínku však stojí skutečnost, že je odmítána a odsuzována i samotnými ateisty. Tak např. bývalý evangelický teolog Joachim Kahl ve svém rabiátském pamfletu „Bída křesťanství“ nazývá demytologizační praxi celkově „organizovanou nehorázností a obojetností“.⁴⁴

Katolický dogmatik L. Scheffczyk navrhuje už nadále Braunovo pojetí Boha „lásky k bližnímu“ nenazývat „humanismem“, nýbrž přesněji „hominismem“, protože zde na rozdíl od všech ostatních forem bylo lidství (humanum) poprvé dosazeno namísto

⁴² L. Scheffczyk, cit. místo str. 110 ad.

⁴³ H. Braun: *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments*, in: *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 2/1962, str. 325-341.

⁴⁴ Rowolth-Taschenbuch, č. 1093, str. 104.

Boha.⁴⁵ Pojem „ateistický“ není pro tento systém podle přísných pravidel logiky výstižný, protože právě lidské vlastnosti a láska ke spolublížnímu z něj udělaly „Boha“. Satanské zvrácení lidské podstaty Ježíše Krista je tím teologicky sankcionováno: Člověk se stal Bohem a je Bohem. Jak uboze levnými triky pozměňuje a znásilňuje exegeta Braun výpovědi Nového zákona o Bohu, to si zde ani nebudeme blíže ukazovat. Více než tisíckrát se v textu Bible objevuje živoucí osobní (teistický) Bůh jako „já“ a je lidmi oslovován „ty“. Chtít demytologizovat tohoto osobního Boha poukazem na překonaný antický obraz světa je v neposlední řadě nemožné už jen proto, že antické představy světa vůbec neznaly jediného (monoteistického) Boha, nýbrž byly ovládnuty a určovány polyteismem, tedy vírou ve více božstev.

Mezi průkopnickými teology protestantismu, kteří se rovněž vzdali víry v osobního Boha Písma, patří zvláštní postavení Paulu Tillichovi. Již roku 1929 zastával názor, že ústřední pojem křesťanství, především ale samo slovo „Bůh“ se stalo pochybným a nejistým, a naléhavě potřebuje novou interpretaci. Mluví o tom, že „uchvacující sílu slova ‚Bůh‘ je třeba nově chápat a nově ji formulovat“. Má to být tím nezbytnější, že stará formule o Bohu již není mnoha současníkům srozumitelná, což konečně vedlo k všeobecně známé neúspěšnosti Církve a ke krizi křesťanství. Ze stejných předpokladů vychází později i biskup Robinson. Pro oba je nejtrýznivější otázkou, jak můžeme nebo musíme udělat teologické výpovědi o Bohu a Jeho slovu tak atraktivními, aby se s nimi pochodilo u dnešních lidí? Tillich, který vidí kořenit příčinu současné krize víry nikoli v sekularizovaném světě, nýbrž v selhání teologického myšlení a církevního hlásání, vyslovuje proto požadavek: „Než můžeš spasit duše, musíš dříve zachránit pojmy.“⁴⁶

Jak hodlá P. Tillich zachránit pojem „Bůh“? Nejprve by rád reformoval starý pojem nadpřirozeného Boha onoho světa a přizpůsobil ho vědomí všejednoty moderních lidí i dějin v tom smyslu, že Bůh není jednoduše identifikovatelný se stvořeným světem. Poněvadž starý pojem představuje Boha tak, že ten je konkurentem člověka, a člověk jeho otrokem, musíme se tohoto teistického pojmu Boha vzdát, což skutečně učinil Nietzsche svým heslem „Bůh je mrtev“. Nová představa Boha tedy podle Tillichovy formulky zní: „Bůh nad Bohem“, tzn. že nový Bůh přestupuje (transcenduje) starého tak, jak obecně „nekonečně“ přesahuje člověka i všechno konečné bytí. Tímto novým pojetím Boha chce Tillich lidstvo zbavit strachu z logické nesmyslnosti a pochybností, a dodat mu odvahu k pozemskému bytí. Jeho „Bůh nad Bohem“ není tedy žádná obsahově určená a daná bytost, nýbrž pouhá symbolická formule k překonání a překonatelnosti nesmyslnosti a zoufalství. Taková „absolutní víra“ ovšem opět není nic jiného než „odvahou k bytí“, která si nezoufá nad nebytím a nesmyslností, nýbrž staví se mu vzdorným „přesto“, je „odvahou zoufalství“, jak říká sám Tillich.⁴⁷ „Absolutní víra“ má své označení od toho, že je předmětově i obsahově oddálena od jakékoli víry a může existovat pouze ve vztahu k sobě samé. Jako taková je to „víra“ iracionální, bez jakéhokoli viditelného základu, a v nejlepším případě není ničím jiným než sugestivní frází, která je odůvodněna jenom z člověka, tedy subjektivně. Přesto však Tillich vidí i jeden objektivní důvod pro tuto víru, totiž ve struktuře bytí; jeho nejhlubší důvod se jmenuje „Bůh“. Jestliže se dříve rozuměl Bůh vrcholem

⁴⁵ L. Scheffczyk, cit. místo str. 123.

⁴⁶ Tamtéž, str. 130.

⁴⁷ Tamtéž, str. 133.

veškerého bytí, nyní je již nazýván jeho hloubkou. P. Tillich to deklaruje takto: „Jméno této nekonečné hloubky a nevyčerpatelného základu všeho bytí je Bůh. Je to ona hlubina, která je míněna slovem Bůh. A když slovo nemá pro vás příliš významu, pak se překládá a mluví se o hloubce vašeho bytí... od něhož se odvíjí to, co bez jakékoli výhrady přijímáte. Pokud tak činíte, budete možná muset zapomenout něco z toho, co jste se učili o Bohu, možná že i samotné toto slovo. Kdo ví o hloubce, ví také o Bohu.“⁴⁸

Tillichův „Bůh“ jako základ nebo „mohutnost bytí“ tedy není přednostním bytím, nadřazeným všemu ostatnímu, nýbrž je pouze částí jednotně chápané celkové skutečnosti. Tím pro něj Bůh jako základní příčina bytí, jako předsvětský a nadsvětský stvořitel nepřichází v úvahu. Jeho Bůh nemá žádné bytí v sobě uzavřené celkové skutečnosti. Tillich výslovně odmítá, „že Bůh je osobou“. Pokládá Boha pouze za „fundamentální symbol toho, co se nás bez výjimky dotýká, a na jednom místě dokonce označuje „Boha“ za symbol pro Boha. Co tím myslí, objasňuje následujícími slovy: „Člověk, který vzývá Apollona, je konkrétním způsobem nezbytně uchvácen, protože jeho prosby a žádosti jsou symbolizovány v Apollonovi. Člověk, který uctívá Jehovu, Boha Starého zákona, má konkrétní ‚obraz‘ toho, co se jej dotýká. To je smyslem zdánlivě paradoxního konstatování, že ‚Bůh‘ je symbolem Boha.“ – Smysl Tillichovy sofistické hříčky je jinými slovy tento: Skutečně existuje pouze člověk, jehož prosby a žádosti jsou identifikovány s „obrazem“ nebo „symbolem“ Boha. Bůh je tedy pouhým symbolem lidské jšoucnosti. P. Tillich sám říká, „že tímto výkladem pojmu Boha nemají diskuse o existenci či neexistenci Boží žádný význam. ... Jestliže se ‚existence‘ vztahuje na cosi, co se nalézá v celku skutečnosti, pak neexistuje žádná božská bytost... ‚Bůh‘ je základním symbolem víry, ale ne jediným... Víra není přitakávací postoj k dějinám, nýbrž je přijetím symbolů, které naše bytí vtisklo do obrazu Božího jednání“.⁴⁹

P. Tillich pak musí logicky odmítnout také důkazy o Bohu, a kromě toho už nerozumí modlitbě jako osobní rozmluvě člověka s Bohem. Ještě sice mluví o modlitbě, ovšem prosebná nebo přimluvná modlitba nemůže mít podle jeho pojetí ten smysl, „že se od Boha očekávala připravenost zasáhnout do existenciálních záležitostí“.⁵⁰ Vždyť dokonce říká, že „pozdvihovat modlitbu na rozmluvu mezi dvěma existencemi je blasfemické a směšné“. Podle jeho definice je modlitba spíše „přítomností mystéria bytí, manifestací toho, co se nás naléhavě dotýká“.⁵¹ – V tomto chápání mohou modlitby a meditace pouze znamenat ponoření se do hloubky vlastního bytí, kde jsme nakonec sami se sebou.

Tillichovy myšlenky byly tzv. teologií „Bůh je mrtev“ konsekventně i radikálně rozvinuty. Americký teolog Altizer soudí, že Tillich ve své teologii nebyl důsledný a zůstal stát v půli cesty. On sám hodlá radikální Tillichovu interpretaci křesťanství dovést do konce. Když byl Tillich krátce před svou smrtí ještě konfrontován s touto teologií, měl prý prohlásit: „To už zachází příliš daleko.“⁵²

⁴⁸ P. Tillich: *Religiöse Reden I*, Stuttgart 3/1952, str. 55 ad.

⁴⁹ P. Tillich: *Wesen und Wandel des Glaubens*, Ullstein-Taschenbuch č. 318, Berlín 1961, str. 58 ad.

⁵⁰ P. Tillich: *Systematische Theologie I*, Stuttgart 1956, str. 307.

⁵¹ Tamtéž, str. 153.

⁵² Van de Pol: *Das Ende des konventionellen Christentums*, Wien-Freiburg-Basel 1967, str. 377.

Tillich pravděpodobně sám nerozpoznal, jaký proces vlastně svou novou interpretací pojmu Boha zahájil a rozpoutal. Teologie „Bůh je mrtev“ je každopádně závěrečným bodem širokého teologického hnutí, které mylně věří, že je možné nahradit absolutního, živoucího osobního Boha biblického zjevení jinou, neosobní daností. Na konci tohoto osudného omylu je absurdní ateistická teologie, teologie „Bůh je mrtev“, jejímiž hlavními představiteli jsou američtí teologové Thomas Altizer, Paul van Buren a William Hamilton. Ti už nechápou svoji teologii pouze jako komentář k myšlenkám předních evropských teologů protestantismu, jakými jsou K. Barth, R. Bultmann, P. Tillich nebo D. Bonhoeffer, nýbrž jako samostatnou, novou americkou teologii. Přesto jsou bez výjimky žáky těchto starých učitelů. Všichni radikální američtí teologové jsou obzvláště silně ovlivněni Dietrichem Bonhoefferem, který byl profesorem systematické teologie v Berlíně. Pro svůj odpor vůči nacionálně socialistické tyranii byl zatčen a roku 1945 zavražděn v koncentračním táboře Flossenbürg. V době své vazby navrhl poprvé koncepci „ateistického křesťanství“. Píše: „Celé naše devatenáct století trvající křesťanské zvěstování je založeno na ‚náboženském apriori‘ lidí. Křesťanství bylo vždy formou (snad pravou formou) náboženství. Když se však jednoho dne jasně ukázalo, že toto ‚apriori‘ vůbec neexistuje, nýbrž že bylo historicky podmíněnou a pomíjející výrazovou formou lidí, když se tedy stali radikálně beznáboženskými – a osobně jsem přesvědčen, že tomu tak více či méně je –, co je to potom za ‚křesťanství‘? Celé naše dosavadní ‚křesťanství‘ bylo zbaveno svého základu i podstaty, a je to už jen pár ‚donkichotů‘ či intelektuálních nepoctivců, u nichž vítězí ‚náboženské‘. Mají snad být oni těmi několika málo vyvolenými? Máme se snad horlivě, podrážděně a útočně vrhnout právě na tuto pochybnou skupinu lidí, abychom jim ‚prodali své zboží‘? Máme snad těchto pár nešťastníků přepadnout v jejich slabé hodince a tak říkajíc je nábožensky znásilnit? Pokud všechno to nechceme, jestliže nakonec i my musíme západní podobu křesťanství posuzovat jako předstupeň úplného ateismu, jaká situace pak z toho plyne pro nás, pro církev? Jak může být Kristus také pánem a vládcem ateistů? Existují ateističtí křesťané?...

Kladou se zde přece následující otázky: Co to znamená církev, obec, kázání, liturgie a křesťanský život vůbec v ateistickém světě? Jak můžeme mluvit o Bohu – bez náboženství...? Jak to, že my ‚světští‘ lidé... mluvíme o Bohu? Jak můžeme být povoláni, aniž bychom se chápali jako nábožensky upřednostnění, když náležíme zcela tomuto světu...? Co vlastně v beznáboženství, v ateismu znamená náboženství a modlitba...? Známa otázka svatého Pavla, zda je obřízka podmínkou ospravedlnění, dnes podle mého názoru zní, zda je víra podmínkou spásy. Osvobození od obřízky je také osvobozením od víry. Jak takové ateistické křesťanství vypadá, jakou podobu přijímá a přijme, o tom opravdu mnoho přemýšlím... Snad právě nám ve středu mezi východem a západem připadá důležitá úloha.“⁵³

Citovanou úvahou dodal D. Bonhoeffer rozhodující impuls ke konečnému řešení otázky Boha a vyvolal moderní ateistickou teologii. S konečnou platností byly jeho zmíněné otázky zodpovězeny v americké teologii „Bůh je mrtev“, která je stejně dekadentní, jako sama společnost, z níž vychází.

William Hamilton, hlavní představitel této teologie, označuje sám sebe za „tvrdého radikála“, pro něhož je na rozdíl od „ústupných radikálů“ problematická nejen forma,

⁵³ D. Bonhoeffer: *Widerstand u. Ergebung*, München 1970, str. 305 ad.

nýbrž i samotná věc biblické zvěsti. Jeho cesta začínala u K. Bartha, a přes D. Bonhoeffera a problém bídy a utrpení ve světě vedla nakonec k otázce smrti Boha, které se poprvé dotkl roku 1961 ve své knize „The new essence of Cristianity“ (Nová podstata křesťanství).⁵⁴ Řečí o smrti Boha tehdy rozuměl nejen zánik falešného obrazu Boha a představ o NĚm, nýbrž již položil otázku, „zda se neztratil sám Bůh“. V této fázi své teologie byl Hamilton ještě tzv. „ústupným radikálem“, který chce „smrtí Boha“ pouze vyjádřit Jeho nepřítomnost ve světě, ale naději na Jeho návrat ještě radikálně nevyklučuje. Později už přiznal, „že nevzýváme a nesloužíme..., že nevěříme...,“ nýbrž „se snažíme přesvědčit i ostatní, že zemřel Bůh – tzn. Bůh minulosti..., uspokojovatel potřeb a odklizeč problémů“. Na příkladu ságy o Oidipovi prohlašuje, že po smrti Boha Otce nyní zmizela z našeho světa i Matka Církev. Cesta křesťanství, které v reformaci opustilo klášter a vydalo se do světa, musí tuto cestu sekularizace radikálně dojít do konce. Poté, co se smrt Boha stala pro Hamiltona neodvolatelně jistou, dal se i na ústup před poslušností vůči Kristu. Což po něj znamená tolik co nacházet Ježíše v bližním a být jím sám Ježíšem. Vždyť kdo je Ježíš, když už není živoucího Boha? Ježíš nastupuje na místo Boha a dává lidem veškerou potřebnou orientační pomoc a posilu. Jemu platí naše věrnost v aktivitách za lepší svět. Když však smrtí Boha zemřela nezbytně i víra a naděje, existuje pro lidstvo ještě naděje na budoucnost?

Hamilton si je problému beznaděje vědom a k jeho překonání nachází „nový optimismus“ tím, že radikální teologii jednoduše prohlašuje za „teologii optimistickou“. Říká o tom: „Radikální teologie... se vztahuje na nový pocit naděje v životě dnešní Ameriky, na přesvědčení, že mohou být a budou udělány podstatné změny v životě lidí. Nový optimismus se snaží vychovávat v kladnému přístupu ke světu technologie, automatů a masmédií...“

To by jako ukázka jistě mohlo stačit. Vidíme z toho totiž jasně, že i Hamilton nahradil Boha „principem naděje“. Jeho nový optimismus však vychází spíše z nereálného přání, než z odůvodněné naděje. Kdo ještě dnes nachází v životě současné Ameriky důvody k novému optimismu, sotva může být brán vážně. V této souvislosti by bylo lze postavit zde psychologicky zajímavou otázku, zda americká teologie „Bůh je mrtev“ není jen *teologii zoufalství a beznaděje, která zrcadlí společenský, morální i politický bankrot Ameriky a promítá jej na Boha*. Uvážíme-li, že supervelmoc Amerika, založená před 200 lety zednáři a dodnes jimi plně ovládaná, se nezadržitelně blíží svému zániku, pak je zcela dobře možný nástup takového druhu pohřebních nálad, které v již vykořeněné teologii nacházejí výraz naprostého zoufalství. Zdá se, že sám Hamilton cosi v tomto ohledu naznačuje, když ve svém pojednání „Podoba radikální teologie“⁵⁵ poznamenává, že osobní zkušenosti čtyřiceti let (a proto nepoužitelné!) – vedle listů Bonhoefferových a celkové slabosti křesťanství – podstatně přispěly k jeho radikálnímu teologickému postoji.

Pro Paula van Burena, který je stejně jako Hamilton narozen roku 1924, ale v teologii „Bůh je mrtev“ je ještě radikálnějšího, byly vůdčí teologické myšlenky K. Bartha, R. Bultmanna a D. Bonhoeffera určující, stejně tak jako jazyková analýza Ludwiga Wittgensteina (1889-1951). Wittgenstein byl dostatečně naivní k přesvědčení, že svým roku 1918 vydaným dílem „Tractatus logico-philosophicus“

⁵⁴ Srv. k celku také J. Schmitz: *Totengräber Gottes?*, Leutesdorf 1970.

⁵⁵ V něm. verzi *Die Gestalt einer radikalen Theologie*, in: *Theologie im Umbruch*, München 1968.

vyřešil všechny filosofické problémy. V jeho jazykové analýze, která předpokládá pouze v sobě uzavřený, přírodovědecky poznatelný empirický svět a jako takový se jej pokouší ukazovat a interpretovat, není pro otázku Boha žádné místo. Podle něj lze jazykem popsat pouze konečné stavy a jevy. Jde prý o atomizované jevy, které pak ve svém souhrnu představují skutečnost jako celek. Protože se v takovéto skutečnosti Bůh nevyskytuje, nebo jak Wittgenstein říká „světu se neukazuje“ (traktát 6,432), nelze se po něm také ptát. Otázka, která neexistuje, nemůže být logicky ani zodpovězena. Wittgenstein to pozitivně formuluje takto: „Pokud je vůbec možno položit otázku, může být také zodpovězena“ (traktát 6,5). Přirozeně i pro něj existuje „nevyslovitelné, nepojmenovatelné“. – Říká k tomu: „O čem se nedá mluvit, o tom se musí mlčet“ (traktát 7). Nejvyšším závěrem takové moudrosti tedy je, že o Bohu se musí mlčet. Poslední výkřik této nerozumné teologie, jejíž články byly podle samotného Wittgensteina rozpoznány znalcem jako „konec konců nesmyslné“, bere „teolog“ van Buren naprosto vážně, když ve své knize „The secular meaning of the Gospel“⁵⁶ tvrdí, že nejen sám Bůh, nýbrž i samotné slovo „Bůh“ je mrtvé. Je to podle něho slovo nesmyslné, protože nevyjadřuje žádnou dokazatelnou skutečnost, a proto nemůže fungovat v řeči, kterou se mluví o skutečnosti.

Vycházejí z této základní pozice, musí dát van Buren teologii nějaké nové určení a polohu. Teologie již nestojí ve službách Církve, nýbrž má plnit kulturní poslání ve společnosti. Ústřední otázkou přitom pro van Burena není „co je náboženství, a ještě méně, co je náboženská pravda, nýbrž co náboženství pro lidi vykonalo a co pro ně dnes může udělat“. Sekulární společnost žádá od křesťanů sekulární víru. Aby z křesťanského přinejmenším zachránil alespoň něco, nastupuje i van Buren cestu zpátky ke Kristu. Podstatné na Ježíši Nazaretském spatřuje v jeho svobodě, která ho zbavovala bázně a starostí, obav ze všeho příštího až ke kříži. Po Ježíšově smrti přešla tato svoboda na jeho učedníky, stala se „nakažlivou“, takže ti, na Ježíšově svobodně účastní a spatřující v ní konečný smysl svých dějin, ji pak hlásali jako evangelium pro všechny lidi.

Na pouhou svobodu zredukované křesťanství je tedy tím posledním, co z křesťanského ještě u van Burena zbývá. O Bohu už mlčí úplně, což znamená, že mrtvé nejsou jen nějaké tradiční představy Boha, nýbrž i samotné slovo „Bůh“ nemá nadále použití, jak již bylo výše řečeno. Výpověď o smrti Boha je tím dokonce ještě překonána. Van Buren pak výslovně zdůrazňuje: „Nietzscheho zvolání, že Bůh je mrtvý, již dnes vůbec nemůžeme rozumět, protože kdyby tomu tak bylo, jak bychom to mohli vědět? Nikoli, problémem dneška zůstává, že slovo ‚Bůh‘ je mrtvé.“ – Jsou snad ateisté i antiteisté v Sovětském svazu ovlivněni americkým teologem van Burem do té míry, že se dodnes zesměšňují pravidelným vyškrtáváním slova „Bůh“ v písemnostech, které procházejí cenzurou? Těžko říci, ale samotná paralela nám ukazuje, jak *totalitně provádějí synové temnot svou ateistickou propagandu*. Nenávist Satanových funkcionářů vůči Bohu se už neuspokojuje zničením víry v existenci Boha, nýbrž chce naprosto vymazat i samotné slovo „Bůh“, to znamená, že již nemá být nikdy vyslovováno ani psáno. Satanská nenávist vůči Bohu tím dosáhla své nejzazší hranice. A odpověď živoucího Boha? Bude ke všemu tomu mlčet? Jistě ne! Zjeví se při soudu, jaký světové dějiny ještě nikdy nepoznaly a který se den za dnem blíží. „Hrozné jest upadnouti v ruce Boha živého“ (Žd 10,31).

⁵⁶ *Rozpravy o Bohu v jazyku světa*, 1963.

Třetím představitelem americké teologie „Bůh je mrtev“, který by zde měl být aspoň stručně představen, je Thomas Altizer. Ve své knize „The Gospel of the Christian Atheism“⁵⁷ vychází z beznadějně situace křesťanské teologie a volá po nové podobě víry. Ta má spočívat na poznání, že v dějinách existuje pokračující, průběžné zjevení. Právě v současné době spatřuje Altizer příchod něčeho takového, co podle křesťanské víry v rámci radikálně „světského“ světa může dávat smysl pouze skrze „smrt Boha“. Poselství o smrti Boha máme chápat jako spásnou událost a zvěstovat je jako evangelium, protože smrt křesťanského Boha znamená osvobození lidstva od tíživého břemene. Křesťanský Bůh byl přece odpůrcem lidských vášní a plnosti života. Smrt Boha, jeho odchod z dějin a z víry, je i pro Altizera neodvolatelnou událostí. Radikální křesťan a teolog ji prostě bude akceptovat, byť by i v důsledku toho musel popřít svoji teologii a její historickou podobu. Radikální křesťan *není reformátorem, nýbrž revolucionářem*.

Horizont této nové víry leží tedy opět v budoucnu, v očekávání „království“, v němž padnou všechny protiklady jako Bůh a svět, nadpozemské i světské. Bůh zaniká ve své původní, nadpozemské podobě a stává se zúplna tělem ve slově a postavě Ježíšově „a přestává tím, když Bůh je samotným Bohem, být současným i skutečným“. Proces negace Boha, píše dále Altizer, se netýká pouze „falešného Boha, nýbrž mnohem spíše Boha, kterého sami vzýváme, pokud žijeme minulostí. Takový Bůh musí zemřít, aby udělal místo nové víře, která má žít v současnosti. ... A protože právě my jsme dědici historie, v níž byl Bůh skutečně přítomen, nesmíme si nechávat jen pro sebe konkrétní skutečnost ústupu Boha z naší doby. Až dosud nebyla teologie schopna jasně promluvit o smrti Boha... Protože jsme se však my už poučili, že o Bohu nemůžeme mluvit, musíme se naučit mluvit o skutečnosti jeho smrti... Teologická zásada, která zvěstuje smrt Boha, musí znít v tom smyslu, že Bůh už ve slově víry není přítomen. ... My křesťané jsme vyzýváni k věrnosti pouze Kristovi... a proto máme již být připraveni na zjevení se Krista bez Boha. Právě tím, že svobodně chceme smrt Boha, můžeme se otevřít naší době, slovu, které se jednou stane naším tělem. Smrt Boha může opravdově a hodnověrně zvěstovat pouze křesťan“.⁵⁸

Teologie „Bůh je mrtev“, kterou jsme si ukázali jako teologii radikální, není rozhodně žádným uzavřeným celkem. Jiní američtí teologové jako Harvey Cox a Gabriel Vahanian – který roku 1961 vydal knihu s titulem „The Death of God“ (Smrt Boha) a tím výrazně přispěl k vzniku hesla „Bůh je mrtev“ – sice rovněž hovoří o smrti Boha, nechápou ji však v ateistickém smyslu, nýbrž pouze jako prostředek k překonání falešného obrazu Boha, k nimž ovšem patří také bohužel i mnohdy chybné představy Boha tradiční křesťanské víry.

Rovněž anglického světicího biskupa z Woolwiche, Johna Robinsona, který vyvolal světový rozruch svou knihou „Honest to God“ (Bůh je jiný), můžeme počítat k oněm zastáncům teologie „Bůh je mrtev“, kteří tradiční víru v Boha, nebo jak sám říká „image“ Boha, v něhož se dosud věřilo, radikálně pozměňují a snaží se ji přizpůsobit mentalitě „moderních lidí“, kteří si nemohou začínat se starým Bohem. Bylo by jistě zbytečné blíže zde rozvádět skutečnost, že Robinsonova kniha je v podstatě pouhou popularizací teologických myšlenek R. Bultmanna, P. Tillicha a D. Bonhoeffera.

⁵⁷ Pokus o křesťanský ateismus, Curych 1969.

⁵⁸ Thomas Altizer, *Schöpferische Verneinung in der Theologie, in Theologie im Umbruch*, str. 83 ad.

Není žádným tajemstvím, že teologie „Bůh je mrtev“ našla své početné přívržence také v Německu. Ve své nejradiálnější formě zastoupena je zde zastoupena např. Dorothee von Sölleovou. Její kniha „Zastoupení“⁵⁹ nese příznačný podtitul „Kapitola teologie po smrti Boha“. Vydala také soubor statí pod názvem „Věřit v Boha ateisticky“, a své ateistické vyznání víry shrnula roku 1969 ve stati „Existuje ateistické křesťanství?“⁶⁰ Píše se tam: „Autentický křesťanský postoj je v dnešní době prakticky postojem ateistickým... Kdyby dnes Kristus přišel znovu, byl by ateistou. ... Teistická pozice čeká na Boží pomoc a zásah, v čemž je nekřesťanská.“ – V návaznosti na „Podobenství o zahradníkovi, který vůbec není“⁶¹ od Antony Flewse spatřuje D. Sölleová nejdůležitější úlohu současných křesťanů v politické akci. Protože Bůh jako zahradník světa neexistuje, zůstává jen naší věcí, „co bude ze zahrady světa“. Stejně jako Kristus, který se nemodlil k Bohu, nýbrž pomáhal sám sobě i bližním, v čemž paní Sölleová vidí „koncept“ či „étos Kristův“, má být i křesťan skutečnou láskou, uskutečňovanou v politické angažovanosti tak, jak tomu bylo v případě Ježíšova politického vystupování. Hlavní iniciátorka tzv. „politických nočních meditací“ očekává od sociálně revolučního křesťanského ateismu, který se ostatně liší jen názvem od nejrůznějších hrátek levicově revolučního neomarxistického humanismu, účinný bojový prostředek k odstranění „ubohého stavu“ dnešního světa. Jako ovoce humanismu bez Boha se však podle našich nejnovějších dějin ukazuje pravý opak. Pouze slepí nebo nesvéprávní ideologové mohou ještě dnes věřit, že by nějaký bezbožný humanismus byl schopen vybudovat lepší, lidštější svět. Bude naopak „ubohý stav“ jen zhoršovat a rozšiřovat na celý svět.

Kdyby se totiž měla jednoho dne uskutečnit připravovaná světová vláda v One World, pak by místo univerzálního humanismu tyranizovala lidstvo totální celosvětová nesvoboda a nelidskost. V našem krvavém století už byly humanistickému pomatení obětovány nespočetné miliony lidí, a důsledkem ateistického a autonomního humanismu by mohla být jen ještě strašnější masová likvidace.

Živoucí Bůh zjevení, trojjediný (trinitářský) Bůh Otec, Syn a Duch Svatý přečká i zánik humanismu. Počet jeho skutečných svědků se však ke konci času zúží na stále menší skupinku, vystavenou všude ve světě smrtelné nenávisti démonických sil a jejich pozemských činovníků. Vždyť právě na konci dějin dosáhne světovláda Satana a jeho elity svého vrcholu a zotročí celé lidstvo. Pro svědky živoucího Boha se pak celý svět stane jediným gulagem. Stejně jako první křesťané, budou se i oni moci se svým živoucím Bohem setkávat pouze v katakombách, jak ve své vizi předpověděl osvícený Rus F. M. Dostojevskij. V románu „Bratři Karamazové“ říká Mít'a Karamazov před vyhnáním na Sibiř k Aljošovi: „Zapudí-li Boha z povrchu zemského, uvítáme Ho tam dole pod zemí. ... A pak... zapějeme z nitra země našemu Bohu tragický hymnus, vstříc našemu Bohu, u něhož je radost a potěcha. Necht' žije Bůh a jeho radost! Miluji Tě, Pane!“

⁵⁹ Dorothee Sölle, *Vetretung, ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes*, 1965.

⁶⁰ Merkur, Stuttgart 23/1969, sešit 249, str. 33-44.

⁶¹ Theol. Forum, Heft 1: Gespräch mit dem Atheismus, str. 34 ad.

2. Nová víra Teilharda de Chardin

Kdo se ptá po duchovních příčinách temna v katolické teologii, musí nejdřív začít uvažovat o ideologii Teilharda de Chardin.⁶² Asi sotva kdo totiž více přispěl k *znejistění a zmatení katolické teologie a z toho plynoucího zfalšování katolické víry* než tento otec jezuita, který navíc, jak víme, *náležel nejen duchovně, nýbrž i formálně k zednářstvu*. N. M. Wildiers, který byl rovněž – přinejmenším vnitřně – úzce spojen se zednářstvem, píše o významu Teilhardovy teologie: „Jen velice zřídka se objevuje v historii teologie autor, který by v rozpětí několika málo let obsáhl témata tak početných a často náruživých zkoumání a diskusí. Je to tím pozoruhodnější, že autor sám sebe rozhodně nevydával za teologa a své spisy v tomto oboru považoval spíše za pouhé podněty. Počet a kvalita jeho pozorování z mnohdy opravdu rozdílných pohledů a postojů jasně ukazují, jak velice na sebe toto myšlení upoutalo pozornost teologů a v jak mimořádných rozměrech vyvolalo teologické reflexe naší doby...

Abychom správně porozuměli autorovi, nestačí k tomu pouze prozkoumat nejruznější body jeho učení, které nám předkládá. Především musíme mít co nejvíce jasno o samotné problematice, k níž má toto učení dodat řešení. Co je tedy ústřední otázkou, na níž chce Teilhard dát odpověď, co je ústředním problémem jeho veškerého

⁶² Literatura k celku: Desetidílné souborné vydání spisů Teilharda de Chardin vyšlo v německém překladu v nakl. Walter-Verlag v Oltenu a Freiburgu, a v nakl. Verlag C. H. Beck v Mnichově. Pod dozorem francouzské vydavatelské komise vyšlo Teilhardovo dílo v Edition du Seuil v Paříži, stejně jako svazek 1 (*Mensch im Kosmos*) a svazek 8 (*Die Entstehung des Menschen*), který vydal C. H. Beck. Německé vydání v nakl. Walter-Verlag vyšlo pod patronací Josepha Bernharta, Ladislause Borose, Hedwigy Conrad-Martiusové, Bernwarda Dietsche, Aloise Guggenbergera, Adolfa Hasse, Friedricha Heera, Johannese Hürzeler, Josefa Vital Koppa, Marcela Pobé, Adolfa Portmanna a Marie Schlüter-Hermkesové. Ve Walter-Verlag vyšly následující svazky: 2. *Der göttliche Bereich*; 3. *Das Auftreten des Menschen*; 4. *Die Schau in die Vergangenheit*; 5. *Die Zukunft des Menschen*; 6. *Die menschliche Energie*; 7. *Die lebendige Macht der Evolution*; 9. *Wissenschaft und Christus*; 10. *Mein Glaube*. – Nakl. Alber ve Freiburgu a Mnichově vydalo Teilhardovy dopisy z let 1914-1919 pod titulem *Entwurf und Entfaltung* (1963), a dále Teilhardovy dopisy z cest z let 1923-1939 vyšly v témže nakl. již r. 1958. *Briefe an Léontine Zant*, Freiburg-Basel-Wien 1967 (Herderbücherei). – Z množství teilhardovské literatury si uvedme alespoň následující díla: H. de Lubac: *Teilhard de Chardins religiöse Welt*, Freiburg 1969; tentýž: *Der Glaube des Teilhard de Chardin*, Wien-München 1968; G. Crespy: *Das theologische Denken Teilhard de Chardins*, Stuttgart 1963; A. Haas: *Teilhard de Chardin-Lexikon*, 2. Bde., Freiburg 1971 (Herderbücherei); S. Daecke: *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie*, Göttingen 1967; *Teilhard de Chardin, Studien und Berichte der Kath. Akademie in Bayern*, sv. 39, Würzburg; 1967 *mit Beiträgen von Claude Cuenot, Adolf Haas, Norbert Luyten, Alois Guggenberger, Heimo Dolch und Emilie Rideau*; P. Chauchard a H. Cuypers: *Für und wider Teilhard de Chardin*, Roven-Verlag Olten u. München 1963; E. Benz: *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*, München 1965; B. Delfgaauw: *Teilhard de Chardin und das Evolutionsproblem*, München 2/1966; W. Klein: *Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil*, München-Paderborn-Wien 1975; H. E. Hengstenberg: *Evolution und Schöpfung*, Mnichov 1963; tentýž: *Mensch und Materie*, Stuttgart-Berlin-Köln-Meinz 1965; D. v. Hildebrand: *Teilhard de Chardins neue Religion*, in: *Das Trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg 3/1968, str. 339-376; Oliver A. Rabut: *Gespräche mit Teilhard de Chardin*, Freiburg-Basel-Wien 2/1963; J. Maritain: *Teilhard de Chardin und der Teilhardismus*, in: *Der Bauer von der Garrone*, München 1969, str. 124-133 a 257-263; A. Drexel: *Ein neuer Prophet? Teilhard de Chardin. Analyse einer Ideologie*, Stein am Rhein 2/1971; tentýž: *Die größte Utopie der Geschichte*, Goldach o. J.; J. Maurers: *Sehnsucht n. dem verlorenen Weltbild*, München 1963.

teologického myšlení? „Bez jakékoli pochyby – neboť v tomto bodě panuje shoda – bylo hlavním Teilhardovým problémem to, co se v naší době všeobecně označuje termínem sekularizace. Teilhardem používaný výraz ‚náboženství země‘, i dnešním teologům milejší ‚sekularizace‘, totiž označují tutéž ideologickou a sociologickou skutečnost.“ – Wildiers pak „pro lepší srozumitelnost“ rozlišuje mezi sekularitou, sekularizací a sekularismem. Pod *sekularitou* rozumí „obecně uznání vlastních hodnot země a pozemského konání člověka – tedy lidskou činnost, jehož nedůležitější část představuje v naší době věda, technika a organizování společnosti“. *Sekularizací* označuje „historický a sociologický proces, který k tomuto úsudku vede a jenž je charakterizován postupujícím osvobozováním člověka v jeho hospodářském a politickém konání od zásahů teologie a metafyziky“. A konečně pod *sekularismem* se má podle Wildierse chápat „takový postoj nebo takové učení, který vynáší a velebí hodnoty pozemského života na účet náboženských nebo metafyzických naléhání“.⁶³

Bereme tedy toto rozlišování na vědomí a „pro lepší srozumitelnost“ se ptáme: Může být mezi výše definovanými pojmy sekularizace a sekularismus vůbec nějaký podstatný rozdíl, když sekularizace směřuje k „osvobozování“ člověka od každého nadpozemského (metafyzického a teologického) vlivu? Sekularizace tedy nemůže vést k tzv. sekularitě. Spíše musí v sekularismu končit, protože v zásadě i svým cílem je s ním identická. Sekularizace i sekularismus připouštějí per definitionem pouze uznávání pozemské reality. – Cílem postupující (progresivní) sekularizace ve skutečnosti není „uznání vlastních hodnot země a pozemského konání člověka“, jak Wildiers sekularitu popisuje, nýbrž výhradně velebení „hodnot pozemského života“ v tzv. sekularismu. Svým pojmovým rozlišováním tedy teolog a Teilhardův interpret Wildiers kvůli „lepší srozumitelnosti“ pouze vykonstruoval další mlhavost. Jde zde o počínání, kterému se nejspíš naučil od svého velkého mistra; právě mlhavost a neurčitost je totiž charakteristická pro veškeré Teilhardovo spisové dílo, jak ještě dále uvidíme. Teilhardova pomatená fantazie se stále znovu a znovu pokouší o spojení neslučitelného, a protože se něco takové nedá věcně uskutečnit, musí se uchýlovat k definiční zamlžovací taktice, která pracuje s nepoctivými metodami k řešení zdánlivých problémů, ve skutečnosti neřešitelných. A zde je možná hlavní důvod, proč je Teilhardův systém tak často nesrozumitelný. Nejasná a mlhavá formulace spolu s logickými i věcnými rozpory otvírá doširoka dveře mnohoznačnosti a tím nabízí emotivně laděné propagandě jistých ideologů možnost vyvolat v nejširší rovině plánované duchovní zmatení právě tam, kde je potřebné prolomit a zničit určitou jednotu duchovní fronty.

Že Teilhard a jeho ideologie jsou skutečně součástí a nástrojem celosvětové protikřesťanské, resp. protikatolické strategie, ukážeme si dále podrobněji. Za těchto okolností zůstává Teilhardův evolucionismus stejně sporný jako dříve a z *pohledu tradiční křesťanské víry musí být označen za nepřijatelný a s ní absolutně neslučitelný*. Přestože Wildiers soudí, že Teilhard dodal teologickému problému sekularity skutečně křesťanské řešení „v souladu s tradičními eventualitami víry“,⁶⁴ nedá se o něčem takovém ani mluvit. Rovněž E. Rideau se velice mýlí a Teilhardovy teologické teze interpretuje chybně, když píše: „Přes všechno, co bylo řečeno, nejsou proti Teilhardově teologii žádné zásadní námítky. I ve svých nejsmělejších myšlenkách

⁶³ Srv. předmluvu k *Mein Glaube*, str. 14 ad.

⁶⁴ Tamtéž, str. 19.

pečlivě dbal na to, aby se vyhnul každému omylu a chránil vnitřní obsah dogmat.⁶⁵ – Kdo takto soudí, ten *bud' nezná Teilhardovy myšlenky, nebo nezná katolická dogmata, případně obojí*. Stejně povážlivé je i tvrzení generála jezuitů P. Arrupeho, který se měl vyjádřit: „Bilance Teilhardovy činnosti je pozitivní; je jedním z největších myslitelů naší doby.“⁶⁶ – Kdo jen poněkud zná jeho příběh a dílo, jistě nebude popírat, že Teilhard de Chardin byl velkým, v určitém smyslu možná dokonce geniálním člověkem. Avšak velkým *myslitelem* Teilhard určitě nebyl. Jeho genialita nespočívá v oblasti myšlení, nýbrž fantazie, v neobyčejném nadání pro mytologické smyšlenky, v mistrovském ovládnutí umění zkombinovat s fascinujícím patosem pojmové konstrukce do uzavřeného, byť i nelogického systému. Co je tím myšleno, shrnul J. Maritain velmi výstižně do stručné formule: „S Teilhardovou doktrínou se dostáváme do říše ‚velké bajky‘.“⁶⁷

Podobně pak soudí i E. Gilson: „Teilhardova teologie je jistý druh křesťanské gnose, a stejně tak jako všechny její formy od Markiona až po naše dny je ‚theology-fiction‘“,⁶⁸ tedy teologickou fikcí, tj. teologickou smyšlenkou, výmyslem. A. Drexel vidí v představách budoucnosti Teilhardova panevolucionismu „největší utopii dějin“.⁶⁹ V tomto bodě se přihlašují se zřejmou kritikou dokonce i mnozí z Teilhardových přátel. Tak např. B. E. Rideau neváhá označit „Teilhardovy vize dějin za mýtus“ a zdůrazňuje, že „ve věci budoucnosti lidstva nelze stavět žádné filosofické nebo přírodovědecké prognózy, protože před tajemstvím svobody musí zmlknout historická věda i filosofie dějin“.⁷⁰

Teilhard chápe sám sebe jako přírodovědce a vlastně ne jako teologa. Nuže, podívejme se, co soudí „profesní kolegové“ o jeho vědecké kvalifikaci. I v těchto kruzích je Teilhard problematický. Jsou zde vynikající badatelé a učenci, kteří Teilharda jako vědce neuznávají. Např. známý francouzský biolog Jean Rostand tvrdí, že „Teilhard není žádným biologem; nemá ani vzdělání, ani vědomosti, natož ducha skutečného biologa... Zcela systematicky ignoruje embryologii“. Anglický anatom a zoolog Peter Bryan Medawar, nositel Nobelovy ceny za medicínu za rok 1960, mluví o Teilhardově duchovní pomatení, jehož přehnané výrazové formy dovolují soudit na hysterii. O Teilhardově díle „Le Phénomène humaine“ (Člověk v kosmu) Medawar píše: „Teilhard praktikuje neexaktní vědu a dosáhl v tom určité zručnosti. Nemá však ani tušení o tom, co je argument a co důkaz. Nedbá tradičních forem vědeckého písemnictví, přestože svou knihu výslovně označuje za vědecké pojednání... Jeho knihu jsem četl a studoval se skutečnou trýzní, abych neřekl rovnou zoufalstvím. Místo abychom lomili rukama nad obecnou situací lidí, měli bychom raději věnovat svou pozornost tomu, co je napravitelné: především lehkověrnosti, s níž čtenář přijímá takový podvodný manévr...“

Antropolog a zoolog Gerhard Heberer, který se proslavil svým dílem o nauce všeobecného původu, učinil roku 1965 – deset let po Teilhardově smrti – následující prohlášení o něm a jeho vědecké kvalifikaci: „Otce Teilharda de Chardin jsem poprvé

⁶⁵ V: *Teilhard de Chardin. Studien und Berichte der Kath. Akademie in Bayern*, str. 173.

⁶⁶ Tamtéž, str. 175.

⁶⁷ J. Maritain, cit. místo 127.

⁶⁸ Cit. tamtéž, str. 126.

⁶⁹ Srv. A. Drexel: *Die größte Utopie der Weltgeschichte*, Goldach o. J.

⁷⁰ Srv. *Teilhard de Chardin, Studien und Berichte der Kath. Akademie in Bayern*, str. 171.

poznal díky publikaci o kamenných nástrojích ‚sinanthropa‘ (Homo erectus pekinensis, naleziště Čchou kchou-tchien od roku 1927), která na mne tehdy udělala dobrý dojem a mimořádně mne zaujala. Později jsem Teilharda de Chardin poznával blíže prostřednictvím různých odborných paleontologických publikací jako specialistu na fosilní skupinu savců. Bezpochyby odvedl dobrou práci v terénu, ale nedal žádnou příčinu k tomu, aby mohl být považován za badatele, který by své kolegy nějak výrazně převýšil. Teprve studium všeobecných spisů o problému evoluce a hominidní fylogenie mi ukázalo systém, jímž byl vložený faktický materiál předkládán, tedy metodicky tak scestně a spekulativně, že zacházel do mystifikace. Důsledkem toho jsem se na delší dobu přestal tímto autorem zabývat, protože už zcela opustil půdu vědeckého chápání! V průběhu současné vlny zájmu o Teilharda jsem se snažil opatřit si o jeho díle další vědomosti, abych se v případných diskusích nejevil jako nepoučený. Nedokázal jsem ovšem najít žádnou metodu přístupu k nyní tak glorifikovanému dílu Teilharda de Chardin. Osobně totiž nepovažuji za správné, když paleontolog, o němž se prohlašuje, že jeho jméno patří k nejpřednějším, používá pro údajně pravdivý obsah svůj spekulativně mystický systém. To se však bohužel už dalece stalo a děje se tak i nadále! Emotivně snadno ovlivnitelná veřejnost je takové diskusi více či méně vydána na pospas a nedokáže rozpoznat – chtělo by se říci přímo *hanebnou* – směsicí vědy a fantazie. Tím nemá být řečeno nic proti konsekvenci a uzavřenosti jím vytvořeného subjektivního obrazu světa ani jeho filosoficko-mystického systému (v němž ostatně tak mnohé nelze vůbec označit za originální, srv. např. Teilhardovu ‚monistickou‘ základní tezi). Že by tímto systémem bylo možno poznávat struktury světa, jak se mu tak často připisuje, je pro skromného přírodovědce nepřijatelné. Z toho důvodů také autor těchto řádků považoval za nemožné zúčastnit se práce patronátní komise pro německé vydání Teilhardova díla (Walter-Verlag, Olten a Freiburg i. B.).⁷¹

Na druhé straně je Teilhardův význam mnohými svými stoupenci bezuzdně přeháněn a vyvyšován. Tak například podle paleontologa Jeana Piveteaua si Otec Teilhard ‚zaslouží, aby byl považován za jednoho z největších duchů, kteří kdy žili‘. Neurofyziolog Paul Chauchard zase oslavuje Teilharda de Chardin jako ‚geniálního průkopníka, který ve své řeči předznamenal základní rysy autentického vědeckého obrazu světa tak, jak bude vypadat zítra, přičemž – na rozdíl od mínění mnohých – ve filosofickém smyslu ne materialisticky, nýbrž v souhlasu s vírou‘.⁷²

Působí to téměř jako výsměch památce velkého Akvinského, když Friedrich Heer prohlašuje Teilharda za ‚Tomáše 20. století‘. Chvalozpěvy na Teilharda a jeho evolucionistický obraz světa, v němž má být údajně smířena věda s vírou, vycházejí přinejmenším ze dvou chybných předpokladů. Zaprvé nebyl Teilhard ani vynikajícím přírodovědcem, ani velkým teologem, který by byl takové syntézy schopen. Zadruhé nejsou jeho hlavní ideje nijak nové. Na tuto skutečnost upozornil především evangelický teolog Ernst Benz z Marburgu.⁷³ Výsledky Teilhardovy přírodovědecké práce jsou bez jakýchkoli pochyb silně přeceňovány. Mimo jiné je to zřejmé také z okolnosti, že v třísvazkovém sborníku ‚Evolution after Darwin‘, který byl vytvořen

⁷¹ *Zu den kritischen Äußerungen der Professoren Rostand, Medawar und Hebrer vgl. D. von Hildebrand, cit. místo 340 ad.*

⁷² Srv. P. Chauchard a H. Cuypers: *Für und wider Teilhard de Chardin*, str. 66 ad.

⁷³ Srv. E. Benz: *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*, str. 240 ad.

předními antropology a přírodovědci celého světa ku příležitosti stého výročí vydání základního Darwinova díla (1859), se Teilhardovo jméno nevyskytuje ani v jediném z pojednání, zabývajícím se obecně evolucí a speciálně původem a vývojem člověka. Jak se zdá, i tato skutečnost potvrzuje radikální kritiku oněch přírodovědců, kteří Teilhardovu kvalifikaci v daném oboru zpochybňují nebo zcela popírají. I kdyby se však Teilhard „jako teolog pokusil vypořádat se s evolučním učením a vytvořit nový společný přehled přírodovědeckých a teologických poznatků, pak by byl přinejmenším na evropské půdě jen epigonem a opozdilcem, jenž by v oboru evropské katolické teologie pouze doháněl úlohu, která už byla anglosaskými a severoamerickými badateli vnímána a zpracována s nesmírnou pečlivostí a důkladností bezprostředně po vystoupení Darwina a jím ovlivněných přírodovědců a filosofů, především však v posledních třech desetiletích 19. století. Rovněž německou protestantskou teologií je tato otázka již od počátku 20. století systematicky pojednávána. Neexistuje ani jediná Teilhardova myšlenka... která by nebyla předmětem teologických diskusí již na přelomu 19. a 20. století“.⁷⁴ – Vzdor tomuto konstatování však E. Benz jistě aktuální zvláštnosti Teilhardovy teorie s podivnou samozřejmostí nevylučuje.

Podívejme se nyní trochu blíže na Teilharda samotného a zeptejme se ho, co vlastně chtěl a v čem spatřoval svoji osobní úlohu a nejvlastnější poslání vědce a kněze. Taková otázka je nezbytná, protože Teilhard byl skutečně naplněn mimořádně silným vědomím vlastního poslání. Otec jezuita Teilhard, který ve věku 34 let bez jakékoli přípravy vstoupil do války, psal v „La Pretre“, díle, které vzniklo roku 1918 na frontě: „Protože jsem kněz, chci být v rámci svých možností od nynějška prvním z těch, kteří poznávají, co svět miluje, pronásleduje a čím trpí, prvním, který se tím procítí a proplahočí, prvním, který se obětuje – chci být v širším smyslu slova člověkem a v ušlechtlejším smyslu obyvatelem země než jakýkoli jiný služebník tohoto světa. Chci se na jedné straně vnořit do věcí, a když se s nimi sloučím, vládou nad nimi z nich hodlám vyjmout poslední částičku věčného života, která v nich spočívá, aby se nic neztratilo. Současně chci následováním evangelických rad na zřeknutí se věcí znovu získat, co v sobě slučuje trojitá žádostivost nebeského plamene, slovem já chci sílu, spočívající v lásce, zlatě a nezávislosti posvětit na cudnost, chudobu a poslušnost. Proto jsem svůj slib, svůj kněžský úřad oděd v ducha přitakání a zbožňování sil této země (v čemž spočívá moje síla a mé štěstí...)“⁷⁵

Analýza těchto programových vět předně nápadným způsobem vykazuje Teilhardovo elitářské vědomí. V trojitých obratech zde vyhlašuje svůj úmysl a snahu *být první*. Chce být ušlechtlejším obyvatelem země než kterýkoli jiný „služebník tohoto světa“. Zde již lze zaslechnout cosi z jeho nového „náboženství země“, které hodlá uvést do souladu s „náboženstvím nebes“. Za pozornost rovněž stojí, že tento muž Boží sám sebe nechápe jako Božího služebníka, nýbrž jako „služebníka tohoto světa“, který nalézá a chce vyjmout „věčný život“ z věcí tohoto světa, tedy je to myšlenka, která je absolutně neslučitelná s nadpřirozeným Božím darem věčného života. Pomatenost fantazie tohoto „myslitele“ je ještě zřejmější tam, kde pak mluví o nebeském plameni, který v sobě má slučovat protibožskou „trojitou žádostivost“. Neméně zmatená je panteisticky znějící formulace „zbožňování sil této země“. Celkový chaos této otázky pak Teilhard ještě dále zvyšuje, když se na jiném místě

⁷⁴ Tamtéž, str. 241.

⁷⁵ Citováno v: *Entwurf und Entfaltung*, str. 11 ad.

brání proti výtce z panteismu tvrzením, že se usilovně pokouší zimprovizovat „křesťanský panteismus“, a ten pak vymezit a ospravedlnit proti jeho nekřesťanským formám.⁷⁶ Ve smyslu vědecké poctivosti je jistě nezbytné rozlišovat mezi jednotlivými formami panteismu. Je ovšem přímo nemyslitelné mluvit o „křesťanském panteismu“. Stejně absurdní je konečně i Teilhardův pojem „marxistického Boha“, kterého chce smířit s „Bohem křesťanským“.

Teilhardova příbuzná, Maguerita Teilhard-Chambonová (Claude Aragonnés), již během první světové války napsal početné dopisy, jednou poznamenala, že válečná léta pro něho nebyla ztraceným časem; naopak „byl tento čas zastavení pro něj příznivý. Dovolil mu totiž odhalit hotový poklad plamenných vizí, které si žádaly výrazu. Tento poklad musel vyzdvihnout ještě před svou smrtí, to znamená ihned a přímo na místě, protože na frontě mohl být již zítra mrtev. Volala jej nádherná oslnivá přítomnost, která mu byla zřejmá již ‚před desátým rokem jeho života‘ prostřednictvím nezměrného stvoření. Tohoto Boha, který byl skryt ve světě... je třeba se naučit lépe vidět, abychom se naučili vidět Ho jinak. Už proto se vyplatí žít. ... Když mi roku 1916 poslal svůj první spis ‚La Vie cosmique‘, označil jej za ‚mon testament d’intellectuel‘ (‚svoji závěť intelektuála‘). Domníval se, že toto jeho první dílo zůstane jediným a přál si, aby se uchovalo. Po celé čtyři válečné roky mi posílal jednu esej za druhou, všechny se stejným myšlenkovým pozadím. Je přesvědčen, že... musí dále předávat světlo, které mu bylo dovoleno spatřit. V tomto ohledu svůj názor po celý život nezměnil“. – Pro vizionáře Teilharda je charakteristické jeho vlastní slovo: „Jak si sám sebe uvědomuji, vždy jsem v životě mířil kupředu.“⁷⁷

V jednom dopise Magueritě ze 4. července 1915 Teilhard píše: „Velice se soužíme netrpělivostí, mezitím co jsme na cestě k *něčemu neznámému, novému...*“ (str. 66). – A už 20. září tr. píše, že se často modlí k Bohu a prosí za to, „aby nám dovolil společně pracovat na svém království a vzájemně si pomáhat ještě více Ho milovat“ (str. 82). Již 7. října 1915 píše znovu své příbuzné: „Obětujme Bohu své bytí... Dejž Bůh, abychom až do konce zůstali jeho dělníky“ (str. 85).

V listu z 2. února 1916 poprvé přichází zřetelně ke slovu Teilhardova velká žádost. „Podle mého názoru musí být skutečně vytvořeno dobré a prospěšné usmíření mezi Bohem a světem, mezi odříkavým úsilím křesťanství a oněmi nevykořenitelnými narušivostmi a vášněmi, které námi zachvívají, pocítíme-li cosi z ducha velkého veškerenstva, jehož nepopíratelnou součástí jsme. Avšak mé myšlenky, podobné roji divokých kachen, kroužících nad krajinou a ještě bloudících nad vzdálenými horizonty, které tyto ctižádostivé cíle probouzejí v duchu a srdci, aniž by zatím nacházely nějaký přesný střed, v němž by se usadily“ (str. 110). Teilhardovy myšlenky ostatně zabloudily ještě dále od skutečnosti tam, kde Magueritě svěruje svůj názor, že svatý Pavel byl „nejspolehlivějším teoretikem jistého druhu křesťanského panteismu“. 9. dubna 1916 pak píše: „My, kteří věříme, máme posilu i hrdost v tom, že v naší víře ve svět máme i víru v Boha. A ta se objevuje a zůstává, byť by i působením určitých zkušeností“ (str. 117). – Podle všeho tedy stojí Teilhardova víra v Boha o třídu *níže* než víra v tento svět, a přitom není ještě dostatečně jasná, která z nich podle něj v každém případě zůstane. Jestliže to tehdy ještě mohla být víra v Boha, pak roku 1934

⁷⁶ Srv. *Mein Glaube*, str. 77 ad.

⁷⁷ Srv. *Entwurf und Entfaltung*, str. 43. Následující citáty tamtéž. Pro přehlednost jsou čísla str. uvedena v závorkách.

je to už jednoznačně víra v tento svět, která všechno přetrvává. Ve svém krédu z tohoto roku totiž slavnostně prohlašuje: „Kdybych snad následkem nějakého vnitřního obratu ztratil svoji víru v Krista, víru v osobního Boha, víru v Ducha, přesto bych nezdolně dále věřil v tento svět. Svět (jeho hodnoty, neomylnost a dobro) je konec konců to první, poslední a jediné, v co věřím. Cítím, že se této odevzdám přes všechny pochyby v okamžiku své smrti.“⁷⁸

Teilhard rovněž opakovaně vyjadřuje své přesvědčení, že je nezbytné „na půdě upřímné lásky k přirozenému pokroku uvést do vzájemného souladu nároky a absolutismy věřících i nevěřících“.⁷⁹

V dopisu z 2. dubna 1929 pak jinými slovy opakuje tentýž poznatek a spatřuje svoji jedinou sílu a své „poslání“ v „uskutečnění syntézy lásky k světu i k Církvi“. Již 31. prosince 1926 píše, že se „našemu Pánu kdykoli nabízí jako jistý druh pokusného pole, na němž by se v malém uskutečnilo splnutí obou velkých projevů lásky, lásky k Bohu a lásky ke světu, tedy splnutí, bez něhož není podle mého přesvědčení království Boží možné“. H. de Lubac v tom plným právem spatřuje základní rys Teilhardova životního programu.⁸⁰

Teilhard chce být *průkopníkem* Boha a ptá se: „Může ostatně Bůh připustit, aby od něho byli odloučeni ti, kteří se snaží být ‚průkopníky‘ bez osobní pýchy a osobní ctižádosti, z lásky k Církvi a pravdě, Jemu neomezeně důvěřující, a dávající Jeho božské vůli přednost před vším ostatním?“⁸¹

Ohledně plnění vůle Boží máme v dopisu Magueritě z 5. prosince 1916 Teilhardovu stejně poučnou jako upřímnou poznámku, „že při svém veškerém snažení měl opravdu horoucí přání uskutečňovat vůli Boží, byť i asi ne vždy skutečně křesťanským způsobem, jak by bylo žádoucí“.⁸²

Těžkou zkouškou bylo pro něj soustavné odmítání jeho spisů ze strany církevní vrchnosti, která jim nikdy neudělila svolení k tisku. Zklamaně píše dne 23. prosince 1916: „Při tom všem sotva vidím jinou možnost, jak by moje myšlenky mohly spatřit světlo světa, než jen v rozhovorech a ve formě manuskriptů, obíhajících pod rukou. Děj se vůle Páně. Jsem odhodlán dále pokračovat svou cestou, protože musím zůstat věrný sám sobě, abych byl opravdový...“⁸³

9. ledna 1917 Teilhard přiznává, že „jeho zalíbení v zemi je opravdu neobyčejné a na první pohled i skutečně nekřesťanské. Avšak snad právě tím, že tak silně pociťuji pohanský základ své duše, cítím se lépe vyzbrojen k rozhovorům (jako rovný s rovným) s vyznavači světa. A jsem tím rovněž jistější v možnosti spojení a jakoby smíření dvou náruživostí, které ve mně skutečně cosi pojí a jež každopádně zakouším: jednu pro svět a druhou pro Boha“.⁸⁴

Průběh vzniku Teilhardova myšlenkového světa můžeme dobře odvodit srovnáním mezi výpověďmi z jeho válečných dopisů a z pozdějších spisů.

Zvláště zřetelně je to viditelné na příkladu Teilhardovy nové christologie. Jak píše ve svém dopisu z Tchientsinu 1. září 1926, jde mu při tom o „zjevení se většího

⁷⁸ *Mein Glaube*, str. 120.

⁷⁹ *Srv. Entwurf und Entfaltung*, str. 144.

⁸⁰ *Srv. Briefe an Léontine Zanta*, str. 44.

⁸¹ *Srv. Entwurf und Entfaltung*, str. 153.

⁸² Tamtéž, str. 179.

⁸³ Tamtéž, str. 187.

⁸⁴ Tamtéž, str. 199.

Krista“.⁸⁵ Roku 1933 formuloval christologický problém těmito slovy: „Čím musí naše christologie být, aby vůbec zůstala v novém světě?“ Podle jeho názoru musí být dosavadní učení o Kristu podrobena takovým korekturám, aby „se christologie a evoluce dostaly do souladu“. – K dosažení toho musí být nejprve pozměněno učení o spáse. V nové teorii spásy, jak jí rozumí evolucionista Teilhard, „přestává být zlo... nepochopitelným elementem, a stává se *přirozeným rysem* ve struktuře světa“. Zlo je tedy nyní nevyhnutelným druhotným znakem aktu stvoření. Podle Teilharda je stvoření „pokračujícím sjednocování množství. ... Za těchto okolností je pak zlo ve všehomíru... nepřítelem, stínem, kterému nechal Bůh nevyhnutelně povstat skutečností, že se rozhodl ke stvoření. ... Je to dobrodružství, riziko, bitva, do níž se naplno pustil. Nestává se tím v našich očích tajemství kříže větším a jasnějším?“ – Nechtě se vnučuje otázka, zda tyto řádky nepsal duševně nemocný „teolog“!

V každém případě je však nezbytné posoudit a odsoudit je jako zcela nekřesťanský nesmysl. Vždyť křesťanská myšlenka spásy je zde ve jménu většího kříže tak radikálně zfalšována, že by pak Kristova oběť za hříchy – chápané jako tajemství zla – již neměla žádný smysl. Gnostik Teilhard však důsledně pokračuje: „Říkám zde zcela otevřeně, že mi bylo nemožné upřímně cítit před křížem soucit, pokud toto utrpení představovalo usmíření za hříchy, kterým se Bůh mohl vyhnout... Avšak tohle všechno se hluboce změnilo na projekčním plátně evolučního světa tak, jak jsme je my rozprostřeli.“

Sotva Teilhard tyto řádky dopsal, udělal opět jeden nedůsledný obrat a dal na srozuměnou, že se na „evolučním plátně“ přece jen všechno nezměnilo. Náhle je Ježíš – přinejmenším verbálně – tím, „který nese hříchy světa; morální zloba je tajuplně kompenzována utrpením. Podstatnějším je však Ten, který strukturálně sám v sobě a pro nás odstranil všechny překážky, jaké klade množství do cesty sloučení, inherentní odpor hmoty proti duchovnímu vzestupu“. Ježíš je nyní „Christus Universalis, tj. Kristus evoluce“, který „nese nevyhnutelné břímě, vzniklé při konstruování stvoření. Je symbolem a vnější formou pokroku, mesiášem, jehož všichni tak zřejmě očekáváme“,⁸⁶ jak soudí Teilhard.

Jeho obhájci si tedy mohou klidně tvrdit, že zůstal věrný Kristovi. Museli by ovšem strpět otázku: Jakému Kristovi? Od J. Maritaina a mnoha dalších kritiků, kteří Teilharda nejspíše četli a porozuměli mu lépe než jeho slepě oddaní apologeti, si musí nechat prozradit, že Kristus evangelií je jiný než kosmický Kristus, který má být jakýmsi „evolučním principem hybného vesmíru“. Teilhardův „větší“ kosmický Kristus není ničím jiným, než Kristem zfalšovaným, který nemá nic společného s Kristem zjevení. Ten vyrůstal krok za krokem pouze v Teilhardově vykonstruovaném světě fantazie, až našel svou konečnou podobu v univerzálním Kristu evoluce. Vývoj kosmického Krista probíhal nejdříve tak, že „skutečná země“, která je pro něj „vyvolenou částí univerza“, se „nachází ve stavu postupného oddělování“ a znenáhla „nabývá těla a podoby Kristovy“, jak si Teilhard zapsal 9. ledna 1917.⁸⁷

Již 5. února 1917 usoudil: „Kristus je nejen nejuplněnější individualitou, která prošla naší lidskou společností, je kromě toho ve svém mystickém těle i plností a (ve stavu utváření se nacházející) postavou *vyvoleného kosmu*, takže obzvláštní krása a kolorit

⁸⁵ Srv. *Geheimnis und Verheißung der Erde*, str. 106.

⁸⁶ Srv. *Mein Glaube*, str. 93 ad.

⁸⁷ *Entwurf und Entfaltung*, str. 199.

duší dosáhly svého *definitivního významu* teprve jako rysy a tahy štětce v nebeské fyziognomii veliké a jedinečné, konečné skutečnosti. Tímto způsobem dohotovujeme obraz Krista...“⁸⁸ – Mystické tělo Kristovo, jež podle svědectví Nového zákona pozůstává pouze z Krista a s ním spojených lidí, kteří se nadpřirozenou milostí stávají jeho údy, je zde uměle rozšířeno a zvětšeno na tzv. „vyvolený kosmos“. Vyvolený kosmos však pořád ještě není celým kosmem, a musíme tedy předpokládat, že Teilhardův částečně kosmický Kristus z února 1917 ještě není konečnou podobou kosmického univerzálního Krista. Již 29. března tr. Teilhard sděluje, že svoji úlohu pro zbytek života vidí v dalším rozvíjení své mystiky, „která náruživě hledá Boha v srdci každé hmoty a každé činnosti“.⁸⁹ – Jen o pouhé dva dny později je již zase o krok dál. Nyní totiž uznává dva prvky, které podle něj shrnují život: Vedle „absolutní závislosti na stvořitelské a posvěcující síle Boha“ je druhým prvkem „mocné pronikání božství do všeho, co nás obklopuje a co děláme, takže se pro nás všechno stává Bohem, který se nám podává a proměňuje se“.⁹⁰ – Jak už řečeno, náš pseudomystik tím učinil další rozhodující krok na své cestě k všekosmickému Kristovi. A 8. října 1917 se pak ptá, zda si opravdu přeje, aby byl pro něj svět Kristem.⁹¹ Jasný důkaz své panteistické víry podal Teilhard v jednom dopisu Magueritě z 29. září 1918, když píše: „Náhle zcela jasně a živě poznávám, jak moje síla a radost pramení z toho, že vidím, jak se ve mně nějakým způsobem uskutečňuje sloučení Boha a světa, když toto božství dodává ‚bezprostředno‘, ono pak poznatelné *spiritualizuje*. Mohu Tě ujistit, že tento pohled mi dodává skutečné blaženosti.“ A ohledně „většího“ Krista se krátce nato ptá: „Není snad podle všeho náš Pán ‚člověčenstvem‘ nebo dokonce snad ‚*zosobněným* stvořením?“⁹²

Poté, co se Teilhard domníval nalézt řešení všech problémů v evoluci, je pro něj zjevně i tato poslední záležitost objasněna. Co bylo roku 1918 ještě otázkou, stává se mu později jistotou. Ve svém novém „náboženství budoucnosti“, které by se dalo označit za „náboženství evoluce“,⁹³ stává se „Christus-Redemptor“ (Kristus-Spasitel) větším „Kristem-Evolutorem“, jakýmsi Trans-Kristem, „srdcem světa“, „srdcem hmoty“, „motorem evoluce“,⁹⁴ „božskou jiskrou“,⁹⁵ „vrcholkem vesmíru“,⁹⁶ „Kristem-vesmírem“, který je „syntézou Krista a vesmíru“,⁹⁷ „univerzálním kosmickým ústředím, v němž všechno dochází svého cíle, kde je všechno vysvětleno, v němž se všechno cítí a odkud je vše řízeno“.⁹⁸ Teilhard říká výslovně, že tento Kristus se pro křesťany „zahalil do veškeré skutečnosti světa“.⁹⁹ „Je alfou i omegou, začátkem i koncem, základním kamenem i svorníkem, je plností i naplňovatelem: On je tím, který dohotovuje, který všemu tomu dodává soudržnost a trvalost. K němu a skrze něho...

⁸⁸ Tamtéž, str. 217.

⁸⁹ Tamtéž, str. 231.

⁹⁰ Tamtéž, str. 232.

⁹¹ Tamtéž, str. 253.

⁹² Tamtéž, str. 291 ad.

⁹³ Srv. *Mein Glaube*, str. 285.

⁹⁴ Tamtéž, str. 289 ad.

⁹⁵ Tamtéž, str. 162.

⁹⁶ Tamtéž, str. 154.

⁹⁷ Tamtéž, str. 151.

⁹⁸ Tamtéž, str. 153. Srv. také *Wissenschaft und Christus*, str. 37 ad.

⁹⁹ Srv. *Die Zukunft des Menschen*, str. 292.

procházejí stesky a snahy všech stvořených duchů.¹⁰⁰ – Tak se Kristus-Evolor stává Všespasitelem, tzn. nejen spasitelem všech lidí, nýbrž celého vesmíru, jenž je Kristem-Omegou mysticky „asimilován“.¹⁰¹ – Veškerý vesmír se tak stává hostií, tělem Kristovým. „Průběhem staletí se svatá hostie... ta z chleba, jak říkám já, zaobalila stále těsněji hostií větší, kterou je samotný vesmír, krok za krokem vstřebávaným vesmírem z univerzální prvotní látky... Svět je definitivní a skutečnou hostií znenáhla sestupuje až do konce jejího času.“¹⁰² – Tuto myšlenku Teilhard de Chardin napsal roku 1924. Geneze jeho univerzálního Krista byla tedy poměrně krátká; trvala jen několik roků. Funkce univerzálního Krista-Evolora pak najde podle Teilharda svůj závěr v parusii Krista. Ten však může nastat teprve tehdy, až lidstvo dostoupí „k jistému evolučnímu kritickému bodu kolektivní zralosti“.¹⁰³ – Tohoto cíle přirozené evoluce bude dosaženo, až jednoho dne „veškerá podstata hmoty, která vůbec může být zbožštěna, přejde do duší...: Pak je náš svět k parusii připraven“.¹⁰⁴ V tomto pohledu je „parusie závěrem působení, které evoluci poskytuje, avšak činí tak již svou osobou, stejně jako celým svým spasitelským činem a pokračujícím životem v Církvi Kristus do evoluce vstoupil. Svou lidskou přirozeností je Kristus onou částí ‚bodu omega‘, kterou je vnořen do světa, do evoluce, a jejíž středobod, hnací sílu a konečný cíl také sám tvoří. Ano, pokud byl Kristus předem zakalkulován do celé evoluce, potom musel být již obsažen i v počáteční pralátce světa. Vzhledem k tomu jej Teilhard nazývá ‚alfou‘“.¹⁰⁵ – V Teilhardově monistickém obrazu světa nepředstavují *přirozenou* jednotu pouze stvoření a spása, nýbrž v této souvislosti i kosmogeneze, noogeneze a christogeneze. Kosmogeneze vrcholí v noogenezi, a ta zase pokračuje a je dokončena v christogenezi. Teilhard de Chardin věří, že touto evoluční christologií rozpoznal a zvěstoval lidem „většího Krista“, odpovídajícího naší době. Již 13. prosince 1918 byl přesvědčen o tom, „že Církev stojí před nezbytností podávat dogma opravdovým, dalekosáhlým – téměř by se chtělo říci kosmogonickým – způsobem. Vyžaduje si to lidské vědomí i samotné dogma“.¹⁰⁶ Když Teilhard tyto řádky psal, trpce si stěžoval, že se „často cítí nezpůsobit rozšířit a ukázat světlo i ostatním. Kde najdu duše, které dokáží vidět...? Žádný z mých nejlepších přátel mi dosud v zásadě nerozuměl. ... A přesto opravdově věřím..., že něco vidím, a chtěl bych, aby toto cosi bylo viditelné. ... Uklidňuje mne absolutní důvěra, že tak nebo onak paprsek prorazí, pokud je v mém ‚evangelium‘ skutečné světlo“.¹⁰⁷ – Teilhard soudí, že toto nové evangelium „musí být dnešnímu světu řečeno, aby tím mohl být zachráněn!“¹⁰⁸ Teilhard byl subjektivně bezpochyby skálopevně přesvědčen, že svým „novým evangelium“ posloužil jak království Božimu, tak i světu. V jednom dopisu z roku 1933 píše bratrovi: „Pracoval jsem na království Božím více, než si kdo může myslet.“ A současně spočívá jeho jediná ctížádost v „zanechání stopy logického života, který je zcela upnut na velké očekávání

¹⁰⁰ Srv. *Wissenschaft und Christus*, str. 61.

¹⁰¹ Tamtéž, str. 97.

¹⁰² Tamtéž, str. 97 ad., srv. také *Mein Glaube*, str. 90 ad.

¹⁰³ Srv. *Die Zukunft des Menschen*, str. 353.

¹⁰⁴ Srv. *Der göttliche Bereich*, str. 122.

¹⁰⁵ J. Fellermeier, str. 373.

¹⁰⁶ Srv. *Entwurf und Entfaltung*, str. 324.

¹⁰⁷ Tamtéž, str. 325.

¹⁰⁸ Tamtéž, str. 328.

světa“.¹⁰⁹ Přál si „být položen do základů nově vznikajícího“. Jako „poutník budoucnosti“¹¹⁰ pro něhož „je zajímavý pouze svět v popředí“¹¹¹ viděl nadcházet hodinu, „kdy svět skrze ‚vítěznou a v plném slova lidskou církev‘ smíří s křesťanskou vizí, aby tak znovu našel svou duši“.

Jak píše Maguerite Taillard-Chambonová, „byl Teilhard přesvědčen o tom, že má co říci a že mu jednoho dne bude svět naslouchat. Jako všichni velcí povolání lidé byl vnitřně rozerván mezi svým posláním a poslušností; tento problém řešil vlastní obětí. Pevně věřil, že jeho poselství spočívá v ‚těžišti pravdy‘, kterou lidé jeho doby potřebují. Zdrčené řádky, které napsal bezprostředně před svou smrtí, pak toto poselství pečeti: ‚Postačí, když se pravda zjeví třeba jen jedenkrát a v jediném duchu, a nic už ji nemůže zabránit, aby se všeho nechopila a nezapálila‘.“¹¹²

V únoru 1919 došel vizionář Teilhard k poznání, že nejúčinnější způsob, jak uplatnit svého ducha, je „dospět co možná nejopravdivěji k zřetelně patrné ‚svatosti‘ – a to nejen kvůli zvláštní působivosti, kterou Bůh propůjčil části mého úsilí a mého vlivu, který je dobrý – nýbrž proto, že už by mi nedal moc nad lidmi, i kdybych před nimi vystupoval jako jeden z těch, který k nim promlouvá z Boží blízkosti. S Boží pomocí bych musel úplně, důsledně a neotřesně žít svojí ‚vizí‘.“¹¹³ – Výraz „svatost“ dal Teilhard v tomto textu do uvozovek zcela vědomě. Vždyť jeho svatost už není tradičně křesťanská, nýbrž jde o „svatost“ novou, která „vyrůstá z intenzivního ztotožnění se zemí“.¹¹⁴ Na cestě k takového „svatosti“ se podle Teilhardova názoru musí „vystupovat proti zálibě v egoisticky poklidnému životu“,¹¹⁵ protože „zdravé je pouze učení o akci, které nám všem dodává rozhodnosti, abychom nepopřávali příliš mnoho prostoru prázdným povídkám“.¹¹⁶

Jak svatý Benedikt, tak i velcí mystikové z Karmelu – vzpomeňme zde jen na svatého Jana od Kříže nebo svatou Terezu z Ávily a její „malé“ sestry z Lisieux – by s tímto politováníhodným mystikem evoluční akce měli rovněž nekonečný soucit, protože se všemi ostatními skutečnými svatými Církve nikdy nepochybovali o tom, že v hierarchii spirituálních hodnot musí vždy stát Ora (modli se) před a nad Labora (pracuj), a že před Opus Dei (bohoslužbou) nesmí být dávana přednost ničemu jinému. Nejhlubší dimenze mystéria lásky zůstala neosvícenému vizionáři Teilhardovi skrytá, přestože i on byl „věřící“ prosebník. Jeho kosmický kult, „náboženství země“, jeho „náboženství evoluce“ bohužel nejsou identické s nesmírnou láskou „v duchu a v pravdě“ (J 4,23), o níž mluví Kristus. To jediné, čeho je zapotřebí (L 10,42) a které pro našeho Pána vůbec nespočívá v akci, zůstalo Teilhardovi zcela cizím světem. *I při všem „světle“, které jako „vizionář“ věřil vidět, zůstal po celý život slepcem. A právě tam spočívá jeho nejvlastnější tragika.*

Ta má ovšem i svou bezmála komickou stránku v tom, že tento duchovní slepec se cítil být povolán a poslán k reformování Církve. Roku 1926 prohlásil: „Ve skutečnosti už nejsme katolíky, nýbrž obhajujeme pouhý systém, sektu“, a roku 1929 se dokonce

¹⁰⁹ Srv. *Geheimnis und Verheißung der Erde*, str. 13.

¹¹⁰ Tamtéž, str. 63.

¹¹¹ Tamtéž, str. 67.

¹¹² Tamtéž, str. 14.

¹¹³ Srv. *Entwurf und Entfaltung*, str. 346.

¹¹⁴ Tamtéž, str. 156.

¹¹⁵ Tamtéž, str. 245.

¹¹⁶ Tamtéž, str. 190.

vybičoval až k takto ztřeštěnému úsudku: „To je to jediné, čím mohu být – hlasem, který vhod či nevhod, stále znovu říká: Církev bude tak dlouho skomírat, dokud se neosvobodí od umělého světa pouhé teologie slov, od kvantitativního sakramentalismu a subtilní zbožnosti, do nichž je zakuklena, a nevezme na sebe novou podobu skutečných nadějí lidí. ... Přirozeně že zcela zřetelně vidím, co je na tomto stanovisku paradoxní: Jestliže potřebuji Krista a Církev, pak musím Krista přijímat tak, jak mi jej Církev předkládá, tj. s celým rancem rituálů od administrace až po teologii. To mi budou vytýkat, a také sám jsem si to dost často říkal. Avšak nyní se už nemohu nadále vyhýbat naléhavému poznání, že přišel okamžik, kdy křesťanské přijímání Krista musí být ‚zachráněno‘ z rukou kleriků, aby byl zachráněn svět.“ – Teilhard vidí Církev v nebezpečí riskovat „definitivní bankrot a naprostou roztržku s lidstvem“. – V jádru své bytosti se cítí spojen s „organismem“, něhož ustavičně pociťuje „omezenost a rozklad“. Z tohoto důvodu jednou sám sebe označil za „hyperkatolíka“.¹¹⁷ – Největší starosti a potíže v Církvi mu působili integralisté. Přesto v dopise slečně Léontině z 20. května 1924 ujišťuje, „že se žádné moci na světě nepodaří změnit ani směr, ani intenzitu onoho vlivu, kterým disponuji“.¹¹⁸ – Roku 1929 pak „nejmilejší přítelkyni“ Léontině přiznává, že „prodělal poměrně prudkou proticírkevní, neřku-li přímo protikřesťanskou krizi“.¹¹⁹ Ostatně již během první světové války se u Teilharda projevoval jistý „necírkevní“ afekt. Roku 1916 poznal jednoho duchovního z kolonií, převeleného k jeho jednotce jako polní kněz, který – jak Teilhard uvádí – „nebyl rozhodně nijak církevní“. S tímto knězem „dokonce... sympatizoval“.¹²⁰ – 20. března 1932 vysvětluje, proč on sám nechce církev opustit. Píše své „milé přítelkyni“, že se po návratu do řádového života „znovu v co nejmenší míře přizpůsobil ekklesiastickému řádu“,¹²¹ avšak nebere jej už tak „vážně“ a že pod ním trpí. Pak pokračuje: „Kromě toho si ovšem říkám, že kdybych byl méně hluboko zakořeněn v Církvi, byl bych také o to méně schopen pracovat na jejím osvobození.“¹²² – Později jednomu zběhlému knězi vytýká, že by bylo lépe v Církvi zůstat, aby „mohl zevnitř pracovat na její reformě“.¹²³ – Zde se již Teilhard dostává do stejné roviny s proslulými apostaty a heretiky, kteří již před ním chtěli „reformovat“ Církev, nebo jak se o to dnes snaží modernisté v čele se špičkovým heretikem Hansem Küngem. U mnoha moderních heretiků ke všemu ještě přistupuje i hledisko čistě materialistické. Rychle rozpoznali, že jako heretici mohou v Církvi nejen lépe „reformovat“ nýbrž i „vydělávat“. V pokoncilní epoše, kdy se tolik mluví o „službě“ Církve – a zvláště o „službě světu“ – nelze „výdělek“ zanedbávat. Zdá se, že alespoň v tomto ohledu uvažoval Teilhard zcela jinak. Byl nesobeckým, nezištným „služebníkem světa“, což zde k jeho cti nesmí být zamlčeno.

Teilhard de Chardin ovšem dobře věděl, že mezi jeho duchovním světem a Římem zeje propast. V návaznosti na přednášku jednoho „sympatického profesora Harvardské univerzity“ o procitnutí myšlení v říši zvířat roku 1926 napsal: „Myslím na propast, která dělí svět, v němž se nacházím a jehož řeči rozumím, od teologického a římského

¹¹⁷ Srv. *Briefe an Léontine Zanta*, str. 39 ad.

¹¹⁸ Tamtéž, str. 70.

¹¹⁹ Tamtéž, str. 91.

¹²⁰ Srv. *Entwurf und Entfaltung*, str. 138.

¹²¹ Řád, upravující život světských duchovních; p. překl.

¹²² *Briefe an Léontine Zanta*, str. 104.

¹²³ Tamtéž, str. 47.

světa, jehož jazyk je mi rovněž znám.“¹²⁴ Ve stejné rovině se pohybuje i jeho následující konstatování: „Řím i já máme dvě různé koncepce světa.“ Teilhard si tedy byl jasně vědom, že jeho víra již nebyla vírou římskokatolické Církve. Z toho důvodu se tudíž označoval za „hyperkatolika“, a ty, kdož se stavěli proti jeho šílené víře v pokrok, označoval za „záškodnické kacíře“.¹²⁵ Pokud i přesto stále znovu a znovu mluví o příchylnosti a věrnosti k Církvi, pak žil v iluzorních představách, že tuto Církev dokáže přebudovat ve svém smyslu. Tak např. roku 1936 své „věrné přítelkyni“ píše: „Můj zájem a vnitřní starost stále více ovládá... zbudovat v sobě samém novou zbožnost (nebo nazvěme to raději... lepší křesťanství), v němž osobní Bůh přestává být velkostatkářem z doby kamenné, aby se stal duší světa, po níž touží naše kulturní a náboženské poměry...“¹²⁶ – Svě „lepší křesťanství“ nazývá Teilhard také „neokřesťanstvím“, tedy křesťanstvím či náboženstvím, které nežije tradicí a minulostí, nýbrž je náboženstvím zítřka, „lišícím se od dnešního jako opice od člověka“. V tomto náboženství už nebude uctíván a vzýván Bůh a Otec našeho Pána Ježíše Krista, jak Teilhard napsal roku 1952, nýbrž „syntéza z křesťanského Boha (Boha zhůry) a Boha marxistického (Boha před námi), kterou můžeme od nynějška vzývat v duchu a pravdě“. Píše-li Teilhard, že „od nynějška“ už nemůžeme vzývat „starého“ Boha, který byl po více než devatenáct století v Církvi uctíván, dává tak nejotřesnějším způsobem výraz svému odpadu od katolické víry. „Od nynějška“ tedy s jistotou víme, že neměnný Bůh zjevení už není Bohem Teilhardovým. Jeho vyznání v pak sobě zahrnuje i odmítání toho, v čem křesťané svému Bohu od samého počátku věřili a čemu dodnes podle Teilhardova pojetí věří „záškodnické kacíři“ uvnitř Církve, které jednou nazývá integristy, jindy integralisty. Co prostě leží před jeho pojmem „od nynějška“, to už dnes neplatí. Teilhard tím radikálně a absolutně relativizuje pravdu. Samotný Bůh, který má být „od nynějška“ uctíván jako „jediný Bůh“ v duchu a pravdě, neexistuje ovšem ve skutečnosti, nýbrž pouze ve fantastické říši Teilhardových smyšlenek. Syntéza „z křesťanského Boha“ a „Boha marxistického“ je myslitelná pouze duševně chorému, tzn. že neexistuje. Stejně tak je zavádějící mluvit v této souvislosti o nějakém lepším nebo novém křesťanství, protože je nemyslitelné jakékoli lepší křesťanství bez historické kontinuity se svým původem a zdrojem, tj. s historickým Kristem a jeho zjevením. Teilhardovo nové křesťanství je až do morku kosti křesťanstvím zfalšovaným, pouhým pseudokřesťanstvím, které ve skutečnosti není ničím jiným než novým humanismem, vystupujícím pod pláštíkem křesťanských pojmů a symbolů ne proto, aby skutečně křesťanství obnovilo, nýbrž aby jej zničilo. Toto konstatování je ovšem objektivní a nevypovídá nic o Teilhardových subjektivních úmyslech a snahách, které může soudit a odsoudit pouze Bůh.

Zašli bychom až příliš daleko přes rámeček tohoto pojednání, kdybychom měli vyvrátit nebo jen uvést všechny Teilhardovy omyly, odporující křesťanské víře. Dostatečně podrobně a důkladně už tak učinili jiní autoři.¹²⁷ Avšak alespoň stručná zmínka o Teilhardově utopické víře v pokrok a budoucnost i jejích důsledcích zde přesto bude na místě.

¹²⁴ Srv. *Geheimnis und Verheißung der Erde*, str. 99.

¹²⁵ Srv. *Briefe an Léontine Zanta*, str. 65.

¹²⁶ Tamtéž, str. 111.

¹²⁷ Srv. také práce a drobnější pojednání H. E. Hengstenberga, A. Drexela, D. von Hildebranda, J. Maritaina, J. Fellermeiera a dalších.

„Poutník budoucnosti“ Teilhard patří k oněm futuristům, kteří uskutečnili roztržku s minulostí, nevyrovnali se však se současností a jejími problémy a proto vidí spásu v útěku do budoucnosti. Stejně poučné jako smutné v této souvislosti je to, co 3. dubna 1930 napsal z Tientsinu své „milé přítelkyni“: „Nejsilnějším požitkem, který mi může připravit gotická katedrála, je ‚hrdé‘ vědomí, že náš duch navždy unikne z její klenby! Dříve bych se neodvážil napsat větu jako je tato (a přece vyjadřuje, co jsem si myslel, aniž bych se odvážil si to přiznat). Avšak nyní jsem přesvědčen, že se musí vykřičet to, co je pravdivé. ... Každé ‚vyhovění sobě samému‘ v minulosti (zvláště křesťanské!) nebo dokonce v současnosti se mi stalo nesnesitelným. Jsem názoru, že vláda nad duchem a srdcem připadne tomu, který dokáže... nejlépe zvěstovat evangelium: ‚Stále vpřed‘.“¹²⁸ – Již krátce po první válce se v první řadě zabýval „výzkumem předpokladů pokroku, tak jak se nám nabízejí“,¹²⁹ a 5. září 1919 si zapsal: „Budoucnost je krásnější než veškerá minulost. Takové je moje krédo“.¹³⁰ Ve svém díle „Dimenze pro budoucnost“ (Peking 1943) podává Teilhard bližší vysvětlení o víře v budoucnost.¹³¹ Podle něho budou budoucnost určovat tři superskutečnosti: superlidstvo, Superkristus a supercharitas (láska). Pod pojmem „superlidstvo“ Teilhard rozumí „vyšší biologický stav, k jehož dosažení se zdá být lidstvo určeno, dokáže-li proces, z něhož historicky vyšlo, dovést až do konce a dospět k naprostému sloučení těla i duše v sobě... Od nejbzdálenějšího prehominida (Pithecanthrope, Sinanthrope) až po *Homo Sapiens* přes celou skupinu neanderthaloidů se definitivně přidržuje postupu od *malého a slabého* k *vyššímu*. ... Dosud se lidstvo... pohybovalo ve směru stoupajícího stavu psychické organizace. Připustíme-li to, pak zde není žádný důvod, ba bylo by dokonce absurdní předpokládat, že se tímto směrem již nepohybuje. Za námi je nepochybně nějaký ‚podčlověk‘, a proto tedy je před námi také superlidstvo, jediná realita... která je schopna vyplnit *miliony let*, jež myšlení ještě zůstávají, aby se na Zemi rozvinulo“.

O podobě tohoto superlidstva Teilhard věří, že se podle biologického zákona cefalizace¹³² a kosmického zákona úplnosti rozvíjí cestou „pronikavé organické přeměny kolektivního typu“, které nyní probíhá „směrem supersocializačního seskupování“. Toto hnutí nazývá Teilhard „kolektivizací“ či „supersocializací“, jež obojí znamenají „superpersonalizaci“. Evoluce vesmíru bude „nebytně končit v jediném pólu supervědomí, v němž všechna personalizovaná jádra vědomí přežijí a povedou jakýsi ‚nadživot‘. Všechno pak kulminuje v jediném bodu omega“. – Ten se pojmově přesně kryje s Teilhardovým „Větším Kristem“, s Kristem kosmickým. „Teologií fixované univerzální křesťanské ústředí a antropogenezi postulované univerzální kosmické centrum – obě tato ohniska pak v historickém prostředí, do něhož jsme zasazeni, konec konců nezbytně dojdou ke shodě a splynutí (nebo se budou přinejmenším vzájemně krýt). Kristus by nebyl jedinou hybnou silou... univerza, kdyby se vesmír – byť i třeba jen na nejnižším stupni – mohl slučovat a seskupovat mimo něho.. Kristus pro nás hic et nunc zaujímá pozici bodu omega.“

¹²⁸ Srv. *Briefe an Léontine Zanta*, str. 100 ad.

¹²⁹ Srv. *Entwurf und Entfaltung*, str. 365.

¹³⁰ Tamtéž, 370 ad.

¹³¹ Srv. i k následujícímu *Wissenschaft und Christus*, str. 202 ad.

¹³² Zde ve smyslu vědy o lebce, resp. mozku; p. překl.

Kristus-Omega je tedy jako Kristus-Evolor předně „*ten, který naplňuje a vykonává* – žádný element v žádném okamžiku našeho světa se nemohl pohnout, nehýbe a nikdy se nepohne se mimo Jeho řídicího vlivu (influx). Prostor a čas jsou jím zcela vyplněny. Doslovně fyzicky je dále tím, *který dokončuje, vrcholí* – plnost světa bude dovršena teprve v neodvolatelné syntéze, v níž se zjeví nejvyšší vědomí vysoce organizované a naprosté úplnosti. A protože Kristus je pouze organickým principem této harmonizace, bude ipso facto i celý vesmír poznamenán jeho charakterem, Jeho rozhodnutím, oduševněn Jeho bytostí. A protože se v něm sbíhají všechny linie světa a vzájemně se propojují, *dává* také nakonec celé stavbě z hmoty a ducha svou *konsistenci*. A následně pak v něm, ‚hlavě stvoření‘, kulminuje a završuje se ve vesmírných rozměrech a nadpřirozených hlubinách a přece v harmonii s celou minulostí základní kosmický proces cefalizace.“ – Tohoto Krista, „*oduševňovatele a shromažďovatele veškeré biologické a duchovní energie, již se vesmír dopracoval*“, nazývá Teilhard nakonec „Kristus-Evolor“ a spatřuje v něm „*výlučnou a všeobecně povznášející tvářnost, v níž se Kristus-Spasitel a Vykupitel od nynějška nabízí našemu vzývání*“.

Důsledky, které z toho pro náš život a naši lásku plynou, popisuje Teilhard jako univerzalizaci, dynamizaci a syntetizaci naší lásky. „*Naše láska se univerzalizuje. ...* Protože vesmír ve svém vyvrcholení směřuje na Krista-Omega a konec konců celá kosmogenezis skrze antropogenezis nachází svůj výraz v christogenezis, přechází reálno do neporušenosti svých viditelných sfér v Boží přítomnost. Jak mystikové tušili a vytušili, je všechno fyzické a naprosto přesné v Bohu milovatelné, a naopak zase, je ve všem, co nás obklopuje, Bůh uchopitelný a milovatelný.

Naše láska se dynamizuje. ... Abychom Superkrista milovali, musíme za každou cenu postrčit dopředu vesmír a lidstvo v sobě samých i v každém našem koelementu (především v ostatních „*zrcích myšlení*“, tj. v našich bratřích. Spolupůsobit na totální kosmické evoluci je jediným činem, jímž můžeme dát výraz své oddanosti Kristu-Evoloru a vesmíru. *A právě na základě tohoto faktu se syntetizuje láska...* Stejně jako spektrum barev, které se v přírodě spojuje, aby vytvořilo jediné bílé světlo, slučují se nekonečné formy a podoby jednání pod mocným vlivem univerzálního Krista v jeden jediný barevný tón, aniž by se navzájem smísily. A v tomto procesu přebírá vedení láska – láska, nikoli pouze společný faktor, nýbrž láska jako vyšší, *univerzální a syntetická forma duchovní energie*, v níž se transformují a sublimují všechny ostatní energie duše, pokud se ocitnou v ‚*poli omega*‘... Pro superlidstvo tedy Superkristus. Pro Superkrista... superláska.“

Asi sotva lze ještě „*velkolepěji*“ chybně vyložit a zfalšovat Krista ze zjevení Písma svatého a pravou podstatu lásky, než jak jsme právě viděli u Teilharda. Již 10. července 1916 psal z fronty: „*Ano, morální a sociální rozvoj lidstva je velmi pravděpodobně skutečným a ‚přirozeným‘ následkem organické evoluce. Tento rozvoj se nám jeví ohavný, protože mu přihlížíme z přílišné blízkosti a svobodná vůle v něm upadá. Ve skutečnosti však je tento rozvoj přirozeným závěrem práce, která je nepochybně jen proto tak ‚ušlechtilá a mlčenlivá‘, protože ji sledujeme z větší vzdálenosti – podobně jako šrapnely, vybuchující kolem letadla, mohou na vzdáleného pozorovatele působit jako půvabná, čistě ornamentální scéna.*“¹³³

¹³³ Srv. *Entwurf und Entfaltung*, str. 132.

Kdo dokáže vymyslet a napsat takový provokativní nesmysl, vystavuje se nebezpečí, že bude považován za chorobného fantastu, který ve své ireálné, utopické dalekozrakosti není schopen vnímat hroznou a často i zločinnou realitu současnosti a stále a stále se dějící zlo. Jako takový samozřejmě nemůže být brán vážně. Teilhardova posedlost budoucností vychází z předpokladu, že zatím stále ještě nepřetržitě vpřed kráčející lidstvo „potřebuje pravděpodobně ještě mnoho století“, než bude „dokončena „jeho kolektivní organizace čili socializace“, tedy pohyb, který teprve začíná.¹³⁴ Ve své přednášce na francouzském vyslanectví v Pekingu (1941) Teilhard řekl, že „lidstvo v sobě skrývá mohutnou rezervu, mocný koncentrační, tzn. pokrokový potenciál. ... ‚Energeticky‘ a biologicky nahlíženo, je lidský rod ještě úplně mladý, svěží. Ve srovnání s tím, o čem nás poučuje historie ostatních živoucích druhů, se ukazuje, že bude – organicky řečeno – *ještě miliony let* žít a vyvíjet se.“¹³⁵ – Podle Teilhardova názoru se kolektivizace lidstva nezbytně uskuteční pod tlakem sociálních, technických a vědeckých poměrů. „Protože lidské molekuly budou vzájemně na sebe stále více tísněny, nemohou vzhledem ke své přirozenosti a struktuře dělat nic jiného, než se vzájemně stmelit tělem i duší.“

Pro Teilharda jsou „rozvoj společnosti“, „rozvoj strojů“ a „rozvoj vědy“ „pouze třemi stránkami uspořádaného procesu *planetárních rozměrů*“.¹³⁶ V souvislosti se svou vírou v mír, který chápe jako „univerzální a trvalou formu míru“, tzn. jako věčný celosvětový mír, poznamenává tento geniální fantast, který pochopil podstatu války a nepokojů stejně málo jako její kořeny, tedy mystériem zla, „že vzdor veškerému protichůdnému zdání je lidstvo nejen k míru způsobilé, nýbrž že se vzhledem ke své struktuře *jednoho dne nevyhnutelně vnoří do míru*. ... To se spíše přestane otáčet zeměkoule, než aby lidstvo jako celek zanechalo svého organizování se do jednoty“.¹³⁷ – Tím se ovšem Teilhard odhalil jako ideolog, který se snaží *zdůvodnit utopický zednářský One World pomocí své evoluční smyšlenky*. Podle této víry v nadcházející celosvětovou rajskou říši sjednoceného člověka, v němž má být „lidská masa spojena v myslící celek“, znamenají historické události jako „superválka (II. světová) něco pouze tehdy, jsou-li „ranou, ořezem, krizí“, na jejichž konci se „rýsuje syntetická organizace lidského světa“.¹³⁸ – Válka je tedy podávána jako dobrácky neškodný příspěvek k „přirozené“, nebo-li „organické revoluci“, a je Teilhardem dokonce velelena.

Na tento bod je také zaměřena nejostřejší kritika Teilhardovy eschatologie. „Eschatologický optimismus se zde hrozí obrátit v eschatologickou nerozvážnost... Futurologický odstup od tísnivých problému dneška vede u Teilharda mnohdy až k neslýchané bezcitnosti, ba k určité nelidskosti, jaké je schopna pouze intelektuální abstrakce; zavádí ho až k citovému chladu komisaře světové revoluce. Jasně to vyplývá z jeho postoje k válce a k atomové bombě.“¹³⁹

Pokud je mi známo, jde asi o nejtvrďší výtku, která kdy byla vůči Teilhardovi vznesena. A bohužel je zcela oprávněná, jak lze snadno dokázat z jeho vlastních

¹³⁴ Srv. *Das Auftreten des Menschen*, str. 171.

¹³⁵ Srv. *Die Zukunft des Menschen*, str. 99.

¹³⁶ Tamtéž, str. 326 ad.

¹³⁷ Tamtéž, str. 202 ad.

¹³⁸ Tamtéž, str. 97 ad.

¹³⁹ Srv. *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*, str. 249 ad.

výroků. Zatímco ve válečné literatuře, ať už levicových nebo jiných autorů, je stále žalováno na brutalitu, hrůznost a fyzické i morální zhoubu tohoto nesmyslného konfliktu, v Teilhardových válečných dopisech takové odsudky nenajdeme, právě naopak. Tak 10. července 1916 psal Maugeritě, že svému příteli Boussacovi, který je „kvůli válce trochu zasmušilý“, se pokouší dokázat, že „svou účastí na boji konec konců spolupůsobí na pokroku přírody, kterou tak miluje“. – Boussac mu na to dal lidskou a věcně jedinečnou správnou odpověď, „že tak brutální jednání vojska a neupřímné chování diplomatů nikdy nemůže zaměňovat za ušlechtilé a mlčenlivé proměny přírody, ba nikdy je ani nemůže srovnávat navzájem“. – Zcela jinak o tom ovšem soudí pomatený ideolog Teilhard de Chardin. Náš „velký myslitel“ zastává názor, že „takové srovnání přesto *musí* být vzneseno“ a věří, že Boussacovo rozhořčení, které i on často pociťuje, spočívá na „iluzi“.¹⁴⁰ – Úžasnou a nepřekonatelnou bezcitnost projevil tento „šlechtný kněz“ v listu z 2. listopadu 1916, kde o zpusťoveném bitevním poli u Douaumontu napsal následující věty: „V zásadě pozoruji, že mám za sebou jistou depresi a mrtvý čas, což zčásti spočívá v málo aktivní roli, kterou moje jednotka hrála. ... Z více pozorného a téměř ‚diletantského‘ hlediska jsem co nejlouběji vychutnával romantiku okolí v jejích nejjemnějších rysech. Zapomeneme-li, že musíme vléci tělo blátem jako hlemýžď svůj domek, nabízí okolí Douaumontu strhující podívanou. Jen si představ nezměrnost pochmurných a chladných návrší, zpustlých jako poušť, bouřlivých jako válečné pole. Všechno to jsme zase získali zpátky... Nejsou vidět skoro žádné zbytky ‚bošů‘, jenom v okolí některých krytů je pár hrozných obrázků, s nimiž se však zrak setkává bez zachvění...“¹⁴¹ – Tuto větu je třeba si přečíst ještě jednou: „zbytky bošů“, „hrozné obrázky“, s nimiž se však „zrak setkává bez zachvění“. – Kdyby se tímto způsobem vyjadřoval duchovně nebo duševně chorý, bylo by to srozumitelné, od katolického kněze je však takové přiznání zdrcující. Svědčí o otupělé a zpusťovené duši. Jen mimochodem zde ještě poznamenejme, že Teilhard ve svých válečných dopisech používá pro Němce pejorativního označení „boš“, a jenom velice zřídka píše „Němci“. – 23. srpna 1916 líčí Teilhard své dojmy ze strašlivé bitvy u Verdunu a píše následovně: „Při spatření tohoto místa krutých svízeli jsem byl zcela ovládnut pocitem hrdosti, že mám tu čest být přítomen na jednom ze dvou či tří míst, v nichž nyní splývá veškerý život vesmíru a znovu proudí zpět – bolestná místa, na nichž však (jak stále pevně *věřím*) je zakládána velká budoucnost.“¹⁴²

23. září 1917 píše ze zázemí: „Žijeme zde klidně... Láká mne trochu analyzovat tento pocit plnosti a *nadlidství*, jenž jsem tak často zažíval na frontě a který je, obávám se, důvodem *mé touhy po válce*. Jak se mi zdá, bylo by možno ukázat, že fronta není pouze palebnou čarou, zrezivělou vrchní vrstvičkou národů, které spolu bojují, nýbrž jistým druhem ‚fronty vln‘, jimž se lidský svět s novou zručností staví na odpor.“¹⁴³ V listu z 25. září 1917 mluví Teilhard o „stesku po frontě“ a uvádí některé důvody, proč je fronta „nepřekonatelně přitahuje“.¹⁴⁴ 4. srpna 1916 vyjadřuje svou zlost z toho, že je u Červeného kříže, a odůvodňuje to takto: „Je to zjevně nanejvýš božská a kněžská

¹⁴⁰ Srv. *Entwurf und Entfaltung*, str. 131.

¹⁴¹ Tamtéž, str. 167.

¹⁴² Tamtéž, str. 143.

¹⁴³ Tamtéž, str. 246.

¹⁴⁴ Tamtéž, str. 248 ad.

úloha, lít olej a víno a rány bojů tohoto světa, ale nemohu se vyhnout konstatování, že se v podstatě sám mnohem spíše přirovnávám k nebozezu, který proniká, než k oleji, jenž postup pokroku provádí jemněji.¹⁴⁵ – Při důsledném domyšlení se jako „non plus ultra“ pomatenosti jeví slova, která napsal za frontou v době „klidu a volnosti“ 15. února 1917: „Cítím se zbytečný jako darmošlap. Můžeš mi věřit, že bych stokrát raději házel granáty nebo obsluhoval kulomet, než být takto přebytečný... Zdá se mi, že bych tak byl více knězem.“¹⁴⁶ – Možná, že čtenář nebude věřit svým očím a zeptá se: Může něco takového napsat Bohem osvícený, nebo se zde znovu usvědčuje duševně nemocný ideolog, jehož systém je stejně chorobný jako on sám? Otázka je kladena v naději, že ještě před koncem světa bude nějaký odborník na psychoanalýzu, snad odvážný jezuita, schopen předložit správnou odpověď ve formě bezpečné diagnózy ke cti Teilharda i samotného jezuitského řádu. Takováto otázka by si jistě sama o sobě zasloužila samostatnou disertační práci. Stále je zde ještě mnoho Teilhardových apologetů, kteří jeho glorifikováním nepomáhají ani pokroku, ani pravdě a lidstvu, ať se o to snaží sebevíce.

Podobně jako Teilhardův postoj k válce vyznívá i jeho úsudek o atomové bombě. E. Benz o tom píše: „Svržení bomby na Hirošimu naplnilo Teilharda nadšeným obdivem k technickému pokroku, který tento výsledek týmové práce přírodovědeckého supermozku pro lidstvo představuje. V mnoha přednáškách o mohutných požadavcích evoluce prohlásil, že ovládnutí jaderné síly představuje povzbuzení pro lidstvo a lidské uvědomění. Jeho úvahy se příznačně nezabývaly Hirošimou, nýbrž zkušební explozí v Arizoně a pozdějšími pokusy na Bikini...”

Mrtví a zranění v Hirošimě jsou pro Teilharda jen nevyhnutelné oběti na cestě povinnosti pokračovat v evoluci, a jeho ospravedlnění ztrát lidských životů spočívá v tom, že jaderná zbraň se konec konců právě pro své gigantické ničivé schopnosti stane garantem míru. ... Možnost katastrofálního výsledku evoluce s úsměškem odmítá – nakonec je zde přece planetární sebezáchovný instinkt života!¹⁴⁷

V Teilhardových utopických nadějích se jasně projevuje jeho zednářská duše. Spolu s dalšími bratry zednářstva věří ve věčný mír v nadcházejícím *One World*, ve sjednocení nekřesťanů a křesťanů v jednotném světovém náboženství, které předpokládá již během několika generací,¹⁴⁸ věří ve smíření ateistického, protikřesťanského a nelidského komunismu s křesťanstvím. A stejně jako tolik jiných zednářů, bagatelizuje i on satanský komunismus a jeho celosvětové nebezpečí, a spolu s vysokostupňovým zednářem Jacquesem Mitterandem věří v transcendenci komunismu směrem k novému a svobodnému humanismu.

Tím jsme dospěli k místu, kde je nezbytné říci také několik slov o zednáři Teilhardovi. Následující informace o jeho příslušnosti k zednářstvu pocházejí ze Španělska, tedy ze země, o níž zednáři již po desetiletí bojují,¹⁴⁹ a jsou od muže, který je tam dobře znám a má váhu. Je jím Don Pablo Maria de la Porcion. Své odhalení zveřejnil poprvé 13. dubna 1968 v předním španělském teologickém časopisu „Que Pasa“ v Madridu. Jeho senzační článek přetiskl v plném znění v červnu 1968 velký

¹⁴⁵ Tamtéž, str. 140.

¹⁴⁶ Tamtéž, str. 222.

¹⁴⁷ *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*, str. 251 ad.

¹⁴⁸ Srv. A. Haas, *Teilhard de Chardin-Lexikon*, sv. 2, str. 287.

¹⁴⁹ Tyto řádky pocházejí z doby, kdy v čele Španělska stál ještě generalissimus Franco; p. překl.

argentinský časopis „La Tradicion“ pod titulem „Teilhard de Chardin, prorok Antikrista“. Článek Gilberte Coté-Merciera pak v německém překladu Eduarda Hugentoblera vyšel ve španělském katolickém časopisu „Znamení Marie“. Následující vývody se v zásadě opírají o tento text.¹⁵⁰

Tezím Dona Pablose se nemá rozumět jako pouhému podezření, nýbrž jako konkrétní obžalobě proti Teilhardovi. Založil ji na spolehlivém svědectví tří přátel: „Jeden z nich, vysoký funkcionář široce rozvětvené sítě průmyslových podniků, byl v době španělské republiky zapsaným členem 33. stupně zednářského ‚Velkého Orientu Španělska‘, ‚Martinez Bario‘... Druhý, licenciát přírodních věd patří – nebo přinejmenším ještě koncem roku 1965 patřil – k lóži ‚Symbolismus‘, a je stále ještě osobním přítelem lóžového bratra Aleca Mellora. Třetí, medik, se zapletl s ‚valentiniánskou gnosí‘, s níž je již po léta v čilých stycích.“ Několik dní po volbě papeže Jana XXIII. navštívili tito tři přátelé Dona Pablose a řekli: „*Literárním dílem jednoho našince teď připravíme velkou revoluci a pronikneme i do kněžských seminářů katolické Církve.*“

Tou dobou Don Pablo ještě hlubší smysl těchto slov nerozpoznal a nemohl vědět, kdo byl míněn oním „našincem“. Teprve v létě 1966 mu svítl: Byl to Teilhard de Chardin! Jeden ze tří přátel byl natolik otevřený, že Pablo podezření potvrdil.

Pro Teilhardovo lóžové členství mluví dále prohlášení ministra spravedlnosti francouzské vichystické vlády za maršála Pétaina, který začátkem čtyřicátých let ve vlastních rukou držel „Livre D’Or de la Synarchie“ (Zlatá kniha synarchie), která je seznamem předních lóžových členů, a četl v ní jméno Teilharda de Chardin. Ten byl tehdy ve Francii, dokonce i v odborných kruzích, jen málo znám. Přestože ministr spravedlnosti nemohl tušit hodnotu tohoto neocenitelného dokumentu, připojil k němu komentář, v němž se doslova říká: „... a Pierre Teilhard de Chardin je zástupcem synarchie v katolické Církvi...“ – Tato věta je pravděpodobně nejdůležitějším dokladem Teilhardovy lóžové příslušnosti. Prohlášení ministra potvrdil také předseda vlády Pierre Laval. Ani jeden z nich Teilharda osobně neznal. „Synarchií“ se rozumí společné úsilí zednářstva a ostatních tajných společností o vytvoření jednotného světového státu s jednotnou vládou a jednotným náboženstvím. Ze „staré Církve“ se má stát „Nová církev“ tím, že se stará zevnitř přebuduje. Synarchie, která představuje souhrn tajných sil nejrůznějších „řádů“, pak politicky usiluje o „integraci všech sociálních a finančních sil, a tuto světovou vládu pod socialistickým vedením... vytvořit a podporovat“.¹⁵¹ – Don Pablo poukazuje na skutečnost, že „všechny zednářské lóže bez rozdílu rozpoutaly mohutnou propagandu Teilhardových děl a jejich rozšiřování velkoryse podporují. Nejprve vskrytu, potichu a nenápadně s veškerou tehdy ještě potřebnou opatrností, avšak později se do svého infiltračního díla pustily již zcela bez zábrán s nestydatě cynickou otevřeností. Potvrzených informací a důkazů už totiž bylo na veřejnosti až příliš mnoho. ... Jistý druh společností, který věren své podvatratné práci až dosud vegetoval v podzemí, se náhle vynoří na denní světlo a opatří se jménem, které vždy zní podobně jako „Přátelé Teilharda de Chardin“. Při bližším prozkoumání není těžké rozpoznat, že všechny tyto skupiny a skupinky lóží jsou tvořeny a skrytě nebo i zcela veřejně podporovány rotaryány, liony a podobnými nočními přízraky“.

¹⁵⁰ Srv. *Das Zeichen Mariens*, 1971, str. 1374/78, 1386/88, 1418/22.

¹⁵¹ Srv. Graber, *Athanasius u. die Kirche u. Zeit*, Abensberg, str. 33.

Od dvou svých přátel, kteří byli zednáři, se Don Pablo v létě 1966 dozvěděl, že internacionálně pracující zednářstvo vydalo pokyn k co možná největšímu rozšíření Teilhardových prací, především v katolickém Španělsku. Toto přiznání se zcela shoduje s příslušnými výpověďmi prominentních zednářů jako jsou Yves Marsaudon (Conseil Suprême de France), Charles Riandey (staronový Velký tajemník a spolkový rada Grande Loge de France), Alexandre Chevalier (Velmistr Grand Orient de France) a Marius Lepage (Mistr stolce Velkého Orientu „Volney“ z Lavalu). Co bylo ještě včera tajemstvím, cvrlikají si dnes vrabci na střeše. A také již není tajemstvím, že Teilhard byl členem martinistického řádu, jehož duchovním otcem je francouzský pozdní mystik Louis Claude Martin, markýz de Saint, zvaný také Louis Claude de Saint-Martin, Narodil se roku 1743, po studiu práv se stal důstojníkem a stoupencem teosofického učení Jakoba Böhmeho. Roku 1768 poznal v Bordeaux Martinese Pasquallyho, představitele panteistické židovské kabbaly, která vznikala mezi 7. až 15. stoletím jako tajné gnostické učení¹⁵² a obsahuje pozoruhodnou větu: „Dej dobrý pozor, abys křesťanským psům nikdy nepředhodil smrtící pilulku strychninu bez zakrývacího přídatku, nýbrž ji zaobal do šťavnatého kousku masa.“ – Louis Claude Martin se roku 1769 stal zednářem a později založil vysokostupňový systém, spočívající na templářské osnově.¹⁵³

Jeden vynikající znalec tajných společností spatřuje v Saint-Martinovi „asi nejvýznamnějšího z francouzských iluminátů...“, který dovedl jím spoluvytvořený „martinismus“ Pasquallyho k novým duchovním výšinám... Saint-Martin učení svého mistra Pasquallyho dalekosáhle přebral a dále rozvinul. ... Na rozdíl od jeho systému zvýšil význam postavy Krista... Podle Saint-Martina je „všechno od prazdroje života až k nejdrobnějšímu zárodku hmoty v nepřetržitém vzestupu a růstu, v nepřetržitém vyzařování prasu, řada tvořivé síly, která plyne z jednoty jako základního kořene všech čísel...“ Saint-Martin si pro své práce zvolil pseudonym „Philosophe Inconnu“, tj. „Neznámý filosof“. Toto označení pocházelo od jeho kontaktů se štrasburským „Supérieurs Inconnus“, jehož členem se vši pravděpodobností byl... Že zde byla úzká, přinejmenším duchovní spojitost s rozenkruciány německy mluvících zemí, to prokázal již Marx. Stanovy „Philosophes Inconnus“ byly značně identické s pražskými tzv. goldkruciány a rozenkruciány. ... Saint-Martin zemřel ve věku šedesáti let dne 13. října 1803 v Aulnay...

(Mlado)martinisté (nikoli martinezisté!) 19. a 20. století odvozují svůj „Ordre Martiniste“ od Saint-Martina, ačkoli zde prokazatelně neexistuje nebo nemůže existovat posloupnost, protože sám nezanechal žádné organizované stoupence. Jistá část jeho učení ovšem byla dále předávána v následnických společnostech 19. století... a od nich pak pouze jednotlivými členy nastupujícího „Philosophes Inconnus“ aneb „Supérieurs Inconnus“ (S.:I.:).¹⁵⁴ Za otce moderního martinistického řádu je podle Mezinárodního zednářského lexikonu považován okultní spisovatel Marquis Stanislas de Guaita, který řád založil roku 1884. Nemůžeme zde dále sledovat celé propletené dějiny vývoje mladomartinistů; budiž pouze zmíněno, že roku 1931 vydala řádová rada v Lyonu generální konstituci. Podle těchto stanov má martinistický řád, „pracující pod patronací neznámé vrchnosti“, gnostický charakter. Jeho tři bojové cíle jsou:

¹⁵² Srv. Lennhoff-Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, sl. 805 ad.

¹⁵³ Tamtéž, sl. 999 a dále (Heslo Martin atd.).

¹⁵⁴ Tamtéž, E. Frick, *Die Erleuchteten*, Štýrský Hradec 1973, str. 601 ad.

„Reintegrace lidské bytosti do původní čistoty, přiblížení člověka k Bohu a zduchovnění lidstva“.

Není tedy náhoda, když z Teilhardových spisů znovu a znovu shledáváme, že ideje Saint-Martina nejen znal, ale že je také částečně převzal do svého systému. E. Benz, jemuž náleží zásluha, že v německé teilhardovské literatuře na tuto okolnost upozornil, nazývá Louise Claude de Saint-Martina jednoduše „předkem Teilhardových idejí i terminologie“.¹⁵⁵

Výše uvedené by mohlo postačit k lepšímu porozumění dvojí role vysokostupňového zednáře – martinisté podle své konstituce z roku 1931 přijímají pouze mistrovské stupně – a jezuitu Teilharda de Chardin. Kdo se po léta a desetiletí zabývá pochybným pokusem o spojení a smíření esoterického a gnostického podsvětí absolutně nekřesťanské tajné nauky se zjevenou křesťanskou vírou katolické Církve v jakousi vyšší syntézu „náboženství evoluce“, nejenže se snaží o něco nemožného, nýbrž se také vystavuje nebezpečí rozpolčení vědomí svou dvojí úlohou zednáře a křesťana. Kdyby se něco takového někdy u Teilharda prokázalo, bylo by taková diagnóza zcela pochopitelná. Pokud by dnešní zednáři chtěli Teilhardovu příslušnost ke své tajné („uzavřené“) společnosti popírat – a je možné, že jezuité mají stejný zájem, i když dnes již kombinace zednáře a jezuity není ničím pohoršlivým –, pak by byli usvědčeni výpovědí samotného Velmistra Jacquese Mitteranda. Na generálním konventu francouzského Velkého Orientu ve dnech 3. až 7. září 1962 totiž Teilharda de Chardin nazval „zasvěcencem a mudrcem v pravém slova smyslu“. – „Zasvěcencem a mudrcem“ však, jak vědí všichni zednáři a jak by měli vědět i lidé „profánní“, může být pouze a výhradně zednář! Ve svém projevu Mitterand mimochodem nazval zednářstvo také doslova „Contre-Eglise“, tedy „proticírkví“.

V „dialogu“, který dnes regulérní zednáři vedou s představiteli katolické Církve, se stále znovu a znovu zdůrazňuje, že prý neexistuje jednotné zednářstvo a že by se mělo rozlišovat mezi proticírkevními lóžemi, jako je třeba právě francouzský Velký Orient, a ostatními (regulárními lóže), které nejsou proticírkevně nebo dokonce protikřesťansky zaměřené. Je ovšem bezpečně zjištěno, co jsem již ve spisu o antikřesťanském zednářstvu¹⁵⁶ doložil na početných příkladech, že autonomní duchovní svět všech lóží, stojících na půdě „starých povinností“ – a mezi něž patří právě „regulární“ humanitní lóže – je pro své nepřátelství vůči zjevení a své antidogmatické postoje zcela neslučitelný s křesťanskou zjevenou vírou. Tak například patriarcha německých poválečných zednářů Theodor Vogel roku 1955 v Essenu prohlásil, že „zednář odmítá jakoukoli dogmatickou víru“.¹⁵⁷ – Protože všichni zednáři potvrzují, že až dodnes zůstali sami sobě věrnými, nemohlo se tedy na jejich podstatě nic změnit. Zato se mnohem spíše změnila jejich taktika vůči katolické Církvi, což jsem vyložil ve výše zmíněné práci o protikřesťanském zednářstvu. Ze všeho zde řečeného lze učinit jediný závěr: *Jestliže zednář odmítá každou dogmatickou víru, odmítá nezbytně i víru katolickou. Pak je ovšem orientován proticírkevně, protože Církev je postavena na základu víry. Je-li někdo orientován proticírkevně, pak je také*

¹⁵⁵ Srv. *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*, str. 298. Další literatura o Saint-Martinovi a jeho spisech: F. X. Baader, svazek 12 jeho děl, vydaný F. Hoffmannem, J. Hambergerem a dalšími (dotisk Aalen 1963). Srv. také E. Miers, *Lexikon des Geheimwissens*, Freiburg 1971, str. 355.

¹⁵⁶ M. Adler, *Die antichristliche Revolution der Freimaurer*, Jestetten 3/1983.

¹⁵⁷ Tamtéž, str. 110.

zaměřen protikřesťansky, protože autentické křesťanství nemůže být bez Církve. Je zde ovšem tzv. sekularizované křesťanství, které mnozí právem počítají k zednářstvu. Vzhledem k této jasné a jednoduché logice je tudíž i jakýkoli pokus o smíření autentického křesťanství s regulárním či neregulárním zednářstvím beznadějný. Tím nepochopitelnější je ovšem skutečnost, že někteří „progresivní“ kardinálové – mezi nimi rovněž Döpfner – znovu a znovu na přání velmistra přijímají do Církve „katolické“ zednáře, kteří z ní zcela důsledně vystoupili, a současně jim dovolují zůstat členy lóží. Touto metodou se zednářům již před lety podařilo obejít exkomunikaci „katolických“ zednářů a jistým způsobem ji tím zrušit.

Zednářům naklonění heirarchové a pod zednářským vlivem stojící koncilní otcové (o jednom již zemřelém francouzském kardinálové se dokonce tvrdí, že byl i formálně zednářem) zmanipulovali jednání koncilu a jeho výsledek do té míry, že se stal „rokem 89“ Církve, jak roku 1971 řekl v Bruselu prozednářský kardinál Suenens: „Le concil c'est 89 dans l'église“ (Koncil je rokem 89 Církve). Číslo 89 je zde narážkou na velkou zednářskou revoluci roku 1789, jejíž heslo „volnost, rovnost, bratrství“ ostatně jako první razil právě Louis Claude de Saint-Martin. A skrze Teilharda zase běží zednářská revoluce v pokoncilní církvi na plné obrátky. Neblahé bratříčkování se zednáři, jejichž lokaji jsou nejen jistí kardinálové z tzv. „Rýnské aliance“, ¹⁵⁸ nýbrž také vysocí i nejvyšší vatikánští hodnostáři, již způsobilo nedožité škody, a jestliže tyto hrátky se Satanovou elitou z proticírkve neprodleně neskončí, povedou v Církvi k takové katastrofě, jakou v celých svých dějinách nepoznala.

Vedle samotného Teilharda, jehož „nová víra“ v pokrok a Krista i Boha evoluce tak silně ovlivnila mj. i progresivistický tzv. Holandský katechismus, pracují dnes i další početní učitelé a vykladači bludů, kteří do katolické teologie přebírají především bludy liberální a existenciální evangelické teologie a vydávají je za „novou teologii“. Pravým mistrem tohoto řemesla je v Tübingenu žijící švýcarský teolog Hans Küng, s nímž se příkladným způsobem vypořádal L. Scheffczyk ve svém vřele doporučitelném a nejširším kruhům srozumitelném díle „Újma nebo zkáza víry? ke knize H. Künga ‚Být křesťanem‘“. ¹⁵⁹ – I když Küng vychází ze zcela jiného základního stanoviska než Teilhard de Chardin, přesto s ním má mnohé společné, především princip mnohoznačnosti. Kromě Künga zde jsou ještě mnozí další stejně smýšlející synové temnot, kteří vnitřně již dávno nejsou katolíky, a přesto v *katolických seminářích nebo na teologických fakultách klidně mohou dál popírat Kristovo božství a zvěstovat Satanovu teologii*. Pokud trvá takový neutěšený stav, nepovažuji za neštěstí sám o sobě fakt, že se mnohé kněžské semináře vyprazdňují nebo jsou bezmála již úplně pusté.

Vzhledem k vylíčeným okolnostem má Satan jistě všechny důvody k radostnému skučení a jeho pozemská elita se domnívá vidět – jako už tolikrát v dějinách – blížící se konec Církve. A přesto se synové temnot konce „hanebnice“ nedočkají. Boží Církev přetrvává jak své nepřátele, tak i své vlastní zrádce, a zapěje jim všem „Requiem“.

¹⁵⁸ Srv. R. M. Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tiber (Rýn se vlévá do Tibery)*, Paříž.

¹⁵⁹ V orig. *Aufbruch oder Abbruch des Glaubens. Zum Buch H. Küngs ‚Christ sein‘*. Vyšlo ve švýcarském nakl. Christiana-Verlag, CH-8260 Stein a. Rh.

3. Znamení živoucího Boha

Bůh Starého zákona, Bůh Abrahámův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův“ (Ex 3,6) je „živoucím Bohem“ (Joz 3,10; Ž 83,3, tedy žádnou mrtvou modlou jako modly pohanů, které nejsou ničím (1 K 8,4). Živoucí Bůh je Bohem Zjevení, který se svému lidu a všem ostatním národům dává poznat nesmírnými, úžas vzbuzujícími skutky a znameními. V Ježíši Kristu, svém věčném synovi, který se stal člověkem, se sám tento nadpřirozeně a nepochopitelně veliký Bůh sám v „plnosti času“ (Ga 4,4) zjevil lidem a podal jim nespočetná znamení své existence, své přítomnosti, své milosrdné lásky a své božské moci. Spásné zjevení Boží se stalo a stále se děje i dnes nejen slovem (slovní zjevení), nýbrž i činem (zjevení činu). Neslýchaně novým na božském zjevení Ježíšově je jeho svědectví o trinitářském, trojjediném Bohu, jehož jediná bytost žije ve třech božských osobách. Podle vůle Ježíšovi jsou ve jménu trojjediného Boha křtěni všichni lidé, kteří uvěří v Něho a Jeho blahou zvěst o království Božím. „Být křesťanem“ tedy předně i konečně neznamená praktikovat „lásku k bližnímu“, nýbrž být pokřtěn ve jménu Otce, Syna i Ducha Svatého mít pospolitost života a lásky s trojjediným Bohem, který v každém milostí obdařeném a věřícím člověku žije a účinkuje. V pospolitosti s živoucím trinitářským Bohem pak křesťan plní ve víře, naději a lásce svoji úlohu, která je mu tímto Bohem určena a jež je vyjádřena ve velkém příkazu lásky k Bohu a bližním. Tato křesťanská služba Bohu i světu, v níž se projevuje v Kristu přítomná boží láska společně s láskou lidskou, je nekonečně víc než jakákoli čistě „humanitní“ láska k bližnímu, jíž jsou schopni i nekřesťané, ba dokonce také šlechtí i nešlechtí „humanisté“ bez Boha.

Trojediný Bůh, jediný pravý a skutečný Bůh, mimo něj žádný jiný Bůh neexistuje, je tedy zjevný v Ježíši Kristu, jenž i nadále žije v jím vytvořené Církvi. Kristus ji založil na skále, tj. na Petrovi s přípovědí, že brány pekelné ji nepřemohou (Mt 16,18). Jedinou Církví, která je stejně jako dříve postavena na Petrovi, je svatá, katolická a apoštolská Církev. A v této Církvi se jako vždy vyjevuje Bůh slovem i skutkem, aby Ho všichni lidé dobré vůle poznali a mohli dojít věčného života. Znamením Božím mohou být stejně tak znamení spásy jako znamení soudu, a jako taková jsou vždy projevem soucitné a spravedlivé lásky.

Kdo mluví o znamení milosrdné lásky Boží, o znameních spásy v katolické Církvi současnosti, ten prostě nemůže přehlížet místo, v němž se tato znamení zjevují v takovém počtu, jako asi nikde jinde – Lourdy. „Od času nanebevzetí Páně se v žádné jiné části světa nestalo tolik zázraků, jako v tomto koutku Pyrenejí.“¹⁶⁰ – Tisíce vyléčení tělesné i duševní povahy, které jsou a zůstanou pro lidského ducha tajemné, jsou právě takovými znameními. Jestliže je ve skutečnosti pouze zlomek z nich Církví oficiálně uznán za zázrak v přísném teologickém smyslu, pak to má různé důvody, jak je možné se o nich dočíst ve spisech prezidentů lékařské komory v Lourdech pánů Le Beca, Leureta nebo Olivieriho. Nám postačí konstatování, že zde jsou znamení, považovaná za zázraky, a že další jako taková oficiálně uznána nebyla, přestože i tady se jedná o mimořádná znamení, dokazující mocnou Boží lásku. Vylíšíme si krátce pouze jeden takový případ, který Církví až dosud za „zázrak“ uznán nebyl. Informuje

¹⁶⁰ Srv. R. Le Bec a F. Leuret, *Die große Heilungen von Lourds in ärztlichem Urteil*, Wiesbaden 1953, str. 43. Srv. také k tématu: A. Olivieri: *Gibt es noch Wunder in Lourdes?*, Aschaffenburg 1973; A. Ravier: *Lourdes – Land der Frohen Botschaft*, vyd. L'Ouvre de la Grotte, Lourdy.

nás o tom bývalý prezident lékařské komory v Lourdech dr. Leuret: „Gérard Baillie ze St. Pol sur Mer v severní Francii oslepl ve věku dvou a půl let následkem nepochybně neléčitelné choroby, která postupně zničila vnitřní tkáň obou očí, plenu očních bulv i sítnici. Ve zmíněném věku byl Gérard jako uprchlík z okolí Dunkerque¹⁶¹ umístěn v dětském ústavu pro nevidomé v Arrasu. Diagnóza: Oboustranné poškození vnitřní tkáně a sítnice, zakrnění očního nervu, nevléčitelná slepota! – V ústavu pobyl dva roky, a žádné z početných vyšetření, jimž se podrobil, nedovolovalo ani tu nejmenší pochybnost o jeho trvalé nevidomosti. Ve věku pěti let náhle v Lourdech znovu nabyl zrak. Následujícího dne byl vyšetřen známým očním specialistou. Diagnóza: Oboustranné poškození vnitřní tkáně a sítnice, zakrnění očního nervu – chlapec nic nevidí, nic nemůže vidět! Avšak on přesto viděl, a když se po ukončení své lourdské pouti zcela samostatně vrátil do Arrasu, byl vyzván, aby do čtyřiaadvaceti hodin jako plně vidící slepecký ústav opustil. Od té doby malý Gérard navštěvoval normální školu a jako ostatní děti se učil číst, psát a počítat. Když následujícího roku 1948 po druhé navštívil Lourdy, byl znovu vyšetřen jedním předním očním specialistou z Anglie, který pak vydal následující prohlášení: ‚Toto dítě trpí oboustranným poškozením vnitřní tkáně a sítnice, stejně jako i zakrněním očního nervu – je vyloučeno, aby viděl.‘ Malý Gérard však přesto vidí! Po opakovaných vyšetření v průběhu následujících dvou let o jeho nemoci nikdo nepochyboval, ale také ne o tom, že vidí, aniž má k vidění předpoklady, a je dnes zcela zdrav. Až dodnes vidí a – což je už naprosto nevysvětlitelné – sítnice i oční nervy se plně zregenerovaly. Všichni dotazovaní oční specialisté se shodně vyjádřili, že se podobným jevem nikdy nesetkali. Jedná se tedy o dvě vzájemně rozdílné skutečnosti, o dva fenomény, které by bez přípuštění nadpřirozeného působení musely zůstat navždy nevysvětlitelné:

1. Slepé dítě vidí, aniž by mělo orgány, potřebné i jen k omezenému užívání zraku.
2. Nemocné dítě je vyléčeno z choroby, z níž se dosud nikdo neuzdravil.¹⁶²

Toto Boží znamení se mi jeví jako snad největší ze všech zázraků, k nimž v Lourdech došlo. Avšak ani proto nesmíme zapomínat na nejvyšší znamení, na zjevení Neposkvrněné Panny Marie, která se v mezi 11. únorem a 16. červencem 1858 jako „veliké znamení v nebi“ (Zj 12) celkem osmnáctkrát zjevila čtrnáctileté Bernadettě Soubirousově a svěřila jí důležité poselství ke spáse chorého světa a ubohých hříšníků. Tímto velikým znamením v nebi nejenže Bůh znovu osvědčil svoji jsoucnost a ukázal, že existuje ještě jiný, nadpřirozený svět, z něhož Maria sestoupila „sem k nám“, nýbrž takto i stvrdil učení katolické Církve o Neposkvrněném Početí, které pouhé čtyři roky před nadpřirozeným zjevením v Lourdech papež Pius IX. Slavnostně a neomylně vyhlásil jako věroučnou pravdu (dogma), tedy pravdu, jíž bludaři a nevěřící vzdor tisícinásobným znamením v Lourdech nevěří. Při svém zjevení 25. března 1858 se Maria sama označila za „Neposkvrněné Početí“, tedy titulem, jemuž Bernadetta nerozuměla a který měla oznámit svému faráři. Aby označení nezapomněla, celou cestu k faře si je opakovala.¹⁶³ Pro velmi kritického a zdrženlivého faráře Peyramaleho byla právě tato okolnost těžko zpochybnitelným důvodem, aby mohl uvěřit v pravost zjevení. Také těmito mimořádnými a nadpřirozenými událostmi v Lourdech tedy

¹⁶¹ Oblast prudkých ústupových bojů během II. světové války; p. překl.

¹⁶² Cit. u Sigmunda: *Das Wunder im Lichte der modernen Medizin*, Meitingen 1954, str. 15 ad. – Srv. také Le Bec-Leuret, str. 23 ad.

¹⁶³ Srv. A. Ravier, str. 43.

Trojediný Bůh – k jehož chvále se po každém desátku růžence a v credu na závěr večerního procesí v Lourdech zpívá slavnostní Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto – potvrdil mariánský kult katolické Církve. Své zázraky a znamení vykonává tam, kde Ho věřící volají a prosí o přímluvu Matky Boží a svaté Bernadetty. Krátce řečeno, Bůh sám dokazuje, že katolická Církev se svou vírou a bohoslužbou je *Jeho* Církví, Církví Ježíše Krista, která žije z Kristova těla a Jehož (mystickým) tělem je. V tomto těle pak Maria zaujímá po Kristovi první a nejvyšší místo.

Druhé „veliké znamení“ nám dal Bůh roku 1917 ve Fatimě. Tři pasáčky Lucia, Francisco a Jacinta tam po šestkrát spatřili Růžencovou královnu Marii s Neposkvrněným srdcem. 13. května zažili první, 13. října poslední zjevení. 13. července Maria nechala dětem nahlédnout strašlivou vizi pekelného utrpení zavržených. Volala k obrácení, k modlitbě a oběti za hříšníky, protože do pekla přichází mnoho takových, za něž se nikdo nemodlí a neobětuje. Dále si Maria žádala každodenní modlitbu růžence a oznámila, že v říjnu způsobí velký zázrak, aby všichni mohli uvěřit.¹⁶⁴

A 13. října 1917 také 50 nebo až 100 tisíc lidí ve Fatimě a blízkém okolí místa zjevení spatřilo sluneční zázrak. Gonzaga da Fonseca o tomto jedinečném úkazu píše: „Náhle ustal vítr, mraky se roztrhaly a sluneční kotouč byl dobře viditelný, byl však stříbrný jako Měsíc. Náhle se slunce začalo děsivou rychlostí otáčet kolem své osy jako ohnivé kolo, vysílajíc žluté, zelené, modré a fialové svazky paprsků a mraky, stromy, skály země i samotné davy se ponořily do fantastických barev. Na okamžik se slunce ve svém šíleném pohybu zastavilo; pak tanec ohnivého kotouče začal nanovo. Pak ještě jednou zůstalo stát, aby nabídlo kouzelnou podívanou, tentokrát ještě barevnější a zářivější než předtím. Davy stály bez dechu, uchváceny úžasem. Náhle měli všichni pocit, že se slunce spouští z oblohy a řítí se k nim. Ozval se pronikavý výkřik hrůzy tisícovek hlasů. Pak se jeden přes druhého ozýval: ‚Zázrak, zázrak!‘ ‚Věřím v Boha!‘ ‚Ave Maria‘, ‚Smilování, Pane!‘ A na rozbahněné zemi se lidé vrhali na kolena a vyznávali se z lítosti a pokání. ... Celá ta podívaná trvala dobrých deset minut...“

V pastýřském listu o tom fatimský biskup píše: „Sluneční fenomén ze dne 13. října 1917... byl něčím zázračným a v každém, kdo měl štěstí jej spatřit, zanechal nezapomenutelný dojem. Dětem byl předem oznámen den i hodina, kdy se tak stane. Zpráva se rychle rozšířila po celém Portugalsku a přestože bylo nevlídné počasí a hustě přšelo, dostavily se tisíce a tisíce lidí, aby byly přítomny posledního zjevení a staly se diváky všech těchto fenoménů, jimiž denní hvězda složila svůj hold Královně nebes a země, Královně, která září jasněji než slunce v polední záři. Podivuhodný jev nezaznamenala jediná hvězdárna a nebyl proto přirozené povahy – přesto však byl zcela jasně pozorován osobami všech stavů a společenských vrstev, věřícími i nevěřícími, novináři nejvýznamnějších portugalských deníků, stejně jako lidmi, kteří byli od místa dění vzdáleni několik kilometrů, čímž odpadá případné vysvětlení, že by se mohlo jednat o masovou iluzi.“¹⁶⁵

Velký sluneční zázrak žádný další výklad nepotřebuje. Po „velikém znamení v nebi“ se Fatima stala vedle Říma a Lourdu největším poutním místem katolické Církve. Fatimské hnutí se šířilo po celém katolickém světě a bylo účinně podporováno

¹⁶⁴ Srv. L. Gonzaga da Fonseca: *Maria spricht zur Welt*, Innsbruck-Wien-München 15/1963, str. 42.

¹⁶⁵ Tamtéž, str. 93 ad.; str. 97 ad.

„cestováním“ fatimské madony do mnoha zemí. Od té doby bylo z Fatimy oznámeno množství zázračných uzdravení a ještě více obrácení. Tato znamení v nebi a znamení času vyvolala i u nekatolických křesťanů rozruch a zapříčinily pozoruhodné postoje. Tak např. roku 1956 skupina evangelických křesťanů z Drážďan napsala v memorandu o mariánském kultu v evangelické církvi: „Nepředpojatá kritika stojí v Lourdech, Fatimě a jiných místech mariánské milosti před nadpřirozenými věcmi, které jsou v nejužší souvislosti s Pannou Marií, ať už jde o její samotné zjevení nebo zázračné vyslyšení proseb o Její přímluvu, a pro to jednoduše žádné přirozené vysvětlení není. Víme, nebo vlastně měli bychom vědět, jak přísně vědecky byla v Lourdech a Fatimě prozkoumána uzdravení nemocných i nekatolickými lékaři, a jak dlouho trvá, než katolická Církev nějaký případ uzdravení prohlásí za zázrak...“

V memorandu z Drážďan o smyslu těchto nadpřirozených znamení čteme: „Nepřichází to snad hluboce dojímavým způsobem Bůh vstříc moderním nevěřícím? Jak se chce ospravedlnit nevěřící, který o této skutečnosti ví, že i nadále setrvává ve své nevěře...? Když Maria při svém zjevení se promlouvá k světu, může se tak stát pouze v souladu s vůlí Boží. Není snad nejnešťastnějším omylem, když si před tím bez dalšího zakrýváme uši...? Má snad veškeré dění stále více a více propadat do moci temnot, aniž bychom se ke své záchraně chopili Bohem nám podávané síly světla...? Dnes, kdy v té či oné zemi jde doslova o bytí či nebytí křesťanství, by bylo projevem nejhorší neodpovědnosti nechtít slyšet hlas Boží, promlouvající ke světu zjevem Panny Marie – a to jen proto, že k nám proniká skrze katolickou Církev... Tato skutečnost nesmí u nás být v žádném případě zamlčována! Musíme ji zkoumat bez předsudků, důkladně a také bez odkladů, protože zánik hrozí i nám a vzniká nebezpečí, že neuznáním a nenásledováním poselství Božího skrze Marii odstrčíme záchranou ruku, kterou nám nebesa ještě jednou nabízejí.“

Vyzýváme k prozkoumání a zaujetí stanoviska nejen evangelicko-luteránské církevní vedení, nýbrž prosíme i všechna ostatní křesťanská společenství, necht' už si říkají jakkoli, aby prostudovala a posoudila zmíněné úřední prohlášení katolické Církve a důrazně podporovaly naše přání po věčném prozkoumání této nekonečně důležité záležitosti. Nebude-li vyvrácena, pak musí být také vyvozeny všechny důsledky!¹⁶⁶

Dalo se tušit, že požadavek osvícených evangelických křesťanů nenajde žádoucí odezvu ani v jejich vlastní církvi, ani nevyvolá nezbytnou reakci. Ještě smutnější je ovšem skutečnost, že dokonce v samotné katolické Církvi tak mnozí nepochopili závažnost znamení živoucího Boha a necítí se vázání důsledky, které z něj pro nás všechny nevyhnutelně plynou.

Z tohoto důvodu nám Bůh roku 1953 dal ještě jednou zdrcující znamení z nebe – plačící Madonu ze Syrakus.¹⁶⁷ Nad postelí zavěšený sádrový reliéf Neposkvrněného Srdce, který snoubenci Angelo Jannuso a Antonia Guistová dostali 21. března 1953 od příbuzných ke svému sňatku, začal náhle zrána 29. srpna ronit slzy. Muž odešel pracovat na pole a Antonia ležela doma kvůli jistému druhu těhotenských potíží. Nemoc jí působila obrovské bolesti. Dnem i nocí byla napadána tak silnými křečemi, že jí občas vypovídal zrak. Právě onoho 29. srpna měla nový záchvat, jehož následkem zhruba do 8,30 neviděla. Když se z křečí vzpamatovala, spatřila, jak obraz Madony

¹⁶⁶ Srv. Una Sancta, sešit 2, 1956, str. 88 ad.

¹⁶⁷ Srv. O. Musumeci: *Die Muttergottes von Syrakus hat geweint*, Wiesbaden 1955.

pláče. Antonia měla právě hlavu v nohách postele, když uviděla první slzy sádrové plastiky. Přesně v tom okamžiku pocítila, že je zase zdravá. Slzy kanuly bez ustání také po příští dny až do 1. září. Vědecké bádání ukázalo, že pláč neživé plastiky nelze přirozeným způsobem vysvětlit. Slzy byly mnohokrát fotograficky zdokumentovány a později podrobeny chemické analýze s tímto výsledkem:

„Optický vzhled, pH hodnoty i veškerá skladba dávají důvod ke konstatování, že jde o látku totožnou s lidským slzním výměškem.“

Syrakusy, 3. září 1953.

Dr. Michele Cassola, ředitel mikrografického oddělení provinční laboratoře

Dr. Francesco Cotzia, asistent mikrografického oddělení provinční laboratoře

Prof. dr. Leopoldo La Rosa, zdravotní chemik

MUDr. Mario Marletta, chirurg.“

Kompetentní farář Guiseppe Bruno, který byl zkoumání přítomen, potvrdil, že přijal přísahu všech podepsaných, kterou osobně před ním podepsali.¹⁶⁸

Nespočetní lidé spatřili slzy Madony na vlastní oči, miliony jich poté putovaly do Syrakus, mnozí z nich našli cestu zpět do Církve a ke svátosti, tj. ke Kristu. Vlna obrácení byla ještě posílena početnými jevy uzdravení. V krátké době bylo takových případů 600; o 180 z nich referoval tisk. Sicilští biskupové vydali k zjevení zázračných slz Madony následující prohlášení: „Na obvyklé konferenci v Bagheriu (Palermo) vyslechli shromáždění biskupové podrobnou zprávu syrakuského arcibiskupa Baranziniho o ‚pláči‘ obrazu Neposkvrněného Srdce Marie, k němuž došlo opakovaně ve dnech 29., 30., 31. srpna a 1. září tohoto roku v Syrakusách (Via degli Orti č. 11). Po zevrubném prozkoumání svědeckých výpovědí ve zprávě došli biskupové k jednomyslnému závěru, že skutečnost zmíněného pláče nelze ani v nejmenším zpochybňovat. Přáli by si, aby výroky Nebeské Matky vyburcovaly každého k účinnému pokání a oživení úcty k Neposkvrněnému Srdci Marie. Doufají také v brzké zřízení svatyně na trvalou upomínku tohoto zázraku.

† Kardinál Ruffini, arcibiskup palermský.¹⁶⁹

O deset let později pak bergamský arcibiskup Clemente Gaddi při vzpomínkovém projevu řekl: „Událost, která stejnou měrou pohnula celý svět, je jako historická skutečnost nepochybná a stojí mimo jakoukoli rozumovou pochybnost. Odhlédneme-li však na chvíli od měřítek, která Církev takovým jevům přikládá, nelze klást žádné rovnítko mezi zjevení a promluvu Matky Boží na straně jedné, a slzy syrakuské Madony na straně druhé. Při zjevení a pozdějších viděních, stejně jako v případě slov, které Maria pronesla, jednalo se více či méně o jednotlivé osoby, jimž se této cti dostalo. Objektivní kontrola je proto, přesně vzato, nemožná. Skutečnost události lze konstatovat pouze nepřímou, totiž ze spasitelných a uzdravujících důsledků, které z ní plynou. – V případě zázračných slz však jejich realita byla zkontrolována všemi, kdo se tyto slzy viděli, dotkli se jich a nakonec je i odborně prozkoumali. Jsou to slzy, které se vyronily z obyčejného a neživého vyobrazení Madony, a svědků tohoto faktu je spousta. Pocházejí ze všech stavů, z každé sociální vrstvy, vyznávají různá náboženství. Jakákoli možnost halucinace nebo sugescie je tím vyloučena. Nacházíme se tedy v tomto případě na bezpečné půdě historické skutečnosti.“¹⁷⁰

¹⁶⁸ Tamtéž, str. 99 ad.

¹⁶⁹ Tamtéž, str. 159 ad.

¹⁷⁰ Citováno v: *Maria siegt*, 25. roč. č. 8/76, str. 60 ad.

Uvedli jsme zde jenom ta z velkých znamení, jež se z Boží vůle udála v našich časech, ale dějiny Církve jsou doslova plné zázraků a znamení, které Bůh na přímělu světců způsobil. W. Schamoni ve svém díle „Zázraky jsou skutečností“¹⁷¹ předložil rozsáhlou dokumentaci takových zázračných skutečností, vybranou z církevních akt procesů svatořečení. Skutečně je tomu tak – Bůh projevuje zázračnost ve svých světcích, kteří ji dosvědčují a Jeho svatost potvrzují zázraky a znameními. Přesně řečeno v činech světců potvrzuje Bůh především svoji milost, bez níž je svědectví světců nemyslitelné. Svatí svým heroickým následováním Krista sloužili Pánu mimořádným a příkladným způsobem a proto byli Otcem poctěni podle slov Kristových: „Bude-li mi kdo sloužit, poctí jej Otec můj“ (J 12,26).

Nekatoličtí křesťané, kteří se pohoršují nad uctíváním Panny Marie a světců, by se měli nad tímto Kristovým výrokem dobře zamyslet a pochopit, že tato katolická úcta je v souladu s podáním samotného Boha, tedy přesně tak, jak On sám sebe a svou milost dosvědčuje ve svých svatých. Platí to především o uctívání Panny Marie. Jako žádný jiný z Božích stvoření posloužila právě ona Kristu, svému synovi; proto také byla Bohem poctěna více než kterýkoli jiný světec. Její slova: „... neboť hle, od této chvíle blahoslaviti mě budou všechna pokolení“ (Lk 1,48) byla katolickou Církví po všechny časy naplňována. Navíc je v posledních 150 letech úcta k Matce Boží Církví Kristovou slavnostně vyhlášena a její chvála je pěna lidem Božím.

Velký věk mariánského konce času ostatně prorocky spatřil a hlásal již svatý Louis Maria Grignon z Montfortu († 1716).¹⁷² Mariánský kult dožal v 19. století dosud nebývalého rozmachu, po celém světě vznikala mariánská apoštolská hnutí, a v rozmezí sta let vyhlásila Církev dvě mariánská dogmata: o Neposkvrněném početí za papežem Piem IX. (1854) a dogma o skutečném Nanebevzetí Panny Marie za pontifikátu papeže Pia XII (1950). Opravdová dítka Marie vkládají velkou naději do dosud chybějící dogmatické definice jejího jedinečného spolupůsobení na velkém dílu spásy. Především se jedná o tajemství zprostředkování milosti Ježíšovou Matkou, kterou již v dobách církevních Otců nazval svatý Ephraim „prostřednicí celého světa“. Přestože je Kristus „jediným prostředníkem mezi Bohem a lidmi“ (1 Tm 2,5), protože *pouze On* svou smírnou obětí na kříži získal milost vykoupení pro celé lidstvo, tedy i pro Pannu Marii, není tím vyloučeno její druhotné, na prostřednictví Kristově zcela závislé a jemu podřízené zprostředkování. Maria je právem nazývána „prostřednicí veškeré milosti“, protože svým souhlasem s početím Krista-člověka, který vyslovila jako zástupce celého lidstva, dala světu Vykupitele, zdroj veškeré milosti. Když řekla „Aj, já dívka Páně, staniž se mi podle slova tvého“ (L 1,38), pak svým svobodným rozhodnutím umožnila Boží plán povstání lidské osoby Ježíše, který nás svojí smrtí na kříži vysvobodil od hříchu a učinil z nás dítku Boží. Tím se Panna Maria stala celému lidskému pokolení druhou Evou a „příčinou spásy“, jak říká svatý Irenej. Od 14. století je Maria poctívána titulem „coredemptrix“, tj. spoluspasitelkou. Tento titul ovšem nesmí být chápán „ve smyslu stavění působnosti Marie naroveň spasitelské činnosti Kristově (1 Tm 2,5). Protože i jí samé bylo zapotřebí spásy a také Kristem spasena byla, nemohla lidstvu vysloužit milost spásy... Na objektivní spáse se účastní *nepřímou*, zprostředkovaně tím, že celý svůj život odevzdala službě Spasiteli a spolu s ním pod

¹⁷¹ Schamoni: *Wunder sind Tatsachen*, druhé vydání r. 1976 v nakl. J. W. Nauman-Verlag, Würzburg; Christiana-Verlag, Stein a. Rh.; Veritas-Verlag, Linz.

¹⁷² Srv. Manfred Adler: *Zeichen der Zeit*, Leutesdorf 5/1975, str. 38 ad.

křížem trpěla a obětovala se. Jak podotkl Pius XII. v encyklice ‚Mystici Corporis‘ (1943) ‚obětovala s Ním na Golgotě všechna svá mateřská práva a mateřskou lásku věčnému Otci, a tím se stala novou Evou pro všechny děti Adamovy‘ (D. 2291)... Platností Kristem vyzískané milosti a duchovním přijetím oběti svého božského syna se Marie zasloužila lidem o smíření lidí a poskytnutí milosti spásy Kristem. Takto spolupůsobila na *subjektivním* spasení lidstva.¹⁷³ Svou přímlovou v nebi spolupůsobí Panna Maria na poskytnutí všech milostí spásy. Mnozí znamenití teologové i poslední papeži jsou přesvědčeni o tom, že Maria jako duchovní matka všech spasených, jako „Matka Církve“ (Pavel VI.) a „Pravzor Církve“ (Ambrož), nám nejenže dává všechny milosti v Kristu, ale svou soustavnou mateřskou přímlovou se také stará o nadpřirozený život svých dětí tím, že spolupůsobí při všech milostech, prostředkovaných Církví. Již roku 1921 schválila Církev uctívání „prostřednice všech milostí“ zavedením příslušného svátku do liturgie. Rovněž II. vatikánský koncil poukázal na prostřednickou úlohu Marie a řekl: „Tím že přijala, porodila a živila Krista, v chrámu jej ukázala Otci a trpěla se svým synem, když byl na kříži, spolupůsobila tak v poslušnosti, víře, naději a horoucí lásce na díle Spasitelově k obnově nadpřirozeného života duší. Proto je pro nás Matkou milosti. Tato mateřskost Marie trvá ve spáse nepřetržitě od jejího souhlasu, které věřicně dala a pod křížem v něm bez váhání vytrvala, až k věčnému konci všech vyvolených. Ani po přijetí do nebe se svého spásného poslání nevzdala, nýbrž svými nespočetnými přímlovami se snaží zajistit nám milost věčné spásy. Ve své mateřské lásce vzala na sebe starost o bratry svého Syna, kteří ještě putují a setrvávají v nebezpečí a útrapách, než dospějí do blažené otčiny. Proto je blahoslavená Panna v Církvi vzývána jako přímlovkyně, pomocnice a prostřednice. Je tomu však třeba rozumět tak, že se tím nic neubírá a nepřidává důstojnosti a platnosti Krista, jediného prostředníka.“¹⁷⁴

Svatá katolická a apoštolská, na Petrovi postavená Církev Ježíše Krista, děkuje živoucímu trojjedinému Bohu za obrovský dar milosti, jehož se dostalo jí a Panně Marii, stejně jako za početná „velká znamení“, která celému lidstvu skrze Marii stále ještě dává. Její jasná postava vydává svědectví o Bohu, o němž Nový zákon říká, že „je světlem“ (1 J 1,5) a „přebývá ve světle nepřístupném“ (1 Tm 6,16). – Kdo se uchýlí k Marii, důvěřivě ji volá a s dětskou prostotou ji uctívá, překoná temnoty a stane se „světlem v Pánu“ (Ef 5,8). Kéž by její přímlovy napomohly, aby se ze synů temnot stali „synové světla“ (J 12,36), kteří vzdávají čest a slávu „nesmrtelnému, neviditelnému, jedinému Bohu“ (1 Tm 1,17) a zvěstovali vznešené vlastnosti toho, který jejich národ „z temnot povolal k podivnému světlu svému“ (1 P 2,9).

Doslov

Možná, že některý čtenář od toho pojednání o „teologickém temnu“ očekával víc, než mu nabídlo. Z celé plurality teologických bludů jsme si zde ukázali a probrali pouze dva: víru v ďábla a víru v Boha. Na omezeném, i tak již překročeném rámci této knihy, nemohly být projednány další teologické problémy. Autor se proto omezil na

¹⁷³ Srv. L. Ott: *Grundriß der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1970, str. 256 ad.

¹⁷⁴ Srv. *Lumen gentium*, č. 61 ad.

obě doslova poslední pravdy křesťanské víry, na skutečnost Boha i ďábla a s ní související konečný osud lidí – na peklo a nebe. Kdo by v této souvislosti položil otázku po oprávněnosti překládaného spisu, pak ta spočívá ve vydání svědectví pravdě a slavných skutků toho, který nás „z temnoty povolal k podivnému světlu svému“ (1 P 2,9).

* * *

Dodatek

1. Prohlášení k událostem v Klingenbergu

Smrt Anneliese Michelové v Klingenbergu, která byla považována za posedlou, a podle teologického posudku také démonickou posedlostí trpěla, byla veřejným míněním v Německé spolkové republice rozvířena zčásti tendenčním způsobem. Studentka odmítala přijímat potravu a zemřela na podvýživu. Se svolením kompetentního biskupa z Würzburgu byl na posedlé vykonán velký exorcismus. Tato okolnost zavdala veřejnosti podnět nejen k ostrým útokům na würzburškého biskupa dr. Josefa Stangla, na něhož bylo podáno několik trestních oznámení, nýbrž také k nekvalifikovaným výrokům proti „překonané“ víře katolické Církve v existenci ďábla, která byla nevěreckou stranou činěna tak či onak spoluodpovědnou za smrt třiadvacetileté studentky.

Biskup Josef Stangl zaujal 11. srpna 1976 k událostem v Klingenbergu stanovisko v prohlášení následujícího znění, jež bylo zveřejněno jako příloha würzburškého diecézního listu č. 16 z 12. srpna 1976:

Smrt studentky pedagogie Anneliese Michelové v Klingenbergu 1. července 1976 vedla ve veřejnosti k početným otázkám, které byly v neposlední řadě směřovány na würzburškého biskupa a biskupský úřad. Veřejnost očekávala odpověď, která nebude nic skrývat, nýbrž se vynasnaží vnést co nejvíce jasno do této tragické události. – V důsledku toho tedy biskup a biskupský ordinariát ve Würzburgu zaujali k nejdůležitějším otázkám stanovisko.

Co učí Církev o ďáblovi a demonech?

Nový zákon říká, že Ježíš vymítal demony. Ve vlastních církevních věroučných výrocích (např. IV. Lateránského koncilu 1215) se mluví o ďáblu. O takových výpovědích platí totéž, co pro všechny lidské verbální projevy: Musí se jim rozumět na pozadí tehdejší doby a ze souvislostí, v nich se nacházejí.

1. Pohled na biblický obraz světa ukazuje, že si člověk kulturního prostředí Bible nedovedl představit svět bez démonů. Vedle jiných vlivů k tomu mohl přispět také bezprostřední prožitek, že člověk nevyhnutelně propadá zlu, že sám v sobě často pociťuje nutkání k němu. Takovýto obraz světa byl předpokládán také pozdějšími příslušnými církevními výroky, aniž by jednotlivě musel být nahlížen jako závazná část církevního učení.

2. Vezmeme-li v úvahu souvislosti, v nichž se takové výroky nacházejí, vyjde najevo, že kde je řeč o demonech, jde vždy nakonec o moc Boží. Jak Bible, tak ani církevní věroučné výroky nesledují rozvíjení učení o zlu, jakési

„satanologie“. Jde jim jediné o vyjádření skutečnosti, že Bůh je silnější než síly zla.

3. Výroky o zlu nebo ďáblu jsou proto falešné a odporují duchu Nového zákona a církevní tradici tam,

- kde se domnívají rozlišovat a odstiňovat v podstatě a jednání ďáblů nebo démonů
- kde je zamýšleno výhružné zvěstování, tedy polekání lidí místo probouzení důvěry v Boha, který v tomto světě nemůže mít žádného vážného konkurenta.

Co rozumí Církev „posedlostí“ a „exorcismem“?

Představy posedlosti hrály v Církvi, především však ve středověku, dočasně neblahou roli. Bylo to – bez ohledu na další kulturně historické důvody – možné proto, že se zanedbávaly základní pravdy křesťanského učení.

1. Církev učí, že vírou a křtem se člověk nachází ve spáse Boží, a že také nepokřtěný se na spáse podílí. Tím je člověk zásadně vymaněn z moci zla. Proto tedy výslovně odporuje víře Církve, když se o nějakém člověku tvrdí, že je „již v matčině těle zatracen“ nebo že „zlí duchové jsou silnější než dobří“.

2. Co se označovalo za „posedlost“, může z dnešního pohledu zahrnovat dvě skutkové podstaty: Může jít – a také tomu nejčastěji bývá – o těžké onemocnění. Nebo se může jednat – a takové zkušenosti mystiky se jen sotva dají popírat – o zvláště hluboké ponoření člověka v křížovou cestu Krista, která podle výpovědi Bible zašla až do pocitu opuštění Bohem. Příklady toho jsou známé i ze života světců.

3. „Exorcismem“ se proto nerozumí vymítání ďábla, prováděné nějakými magickými prostředky. Je to modlitba Církve jménem Ježíše Krista za člověka, který už sám sebe není mocen, cítí se ztracený a dokonce už ani není schopen se sám modlit. Kdo exorcismu jinak rozumí nebo jej jinak provádí, staví se proti smyslu víry Církve.

4. Tato modlitba samozřejmě nikdy nevyklučuje lékařskou pomoc, ba dokonce k ní zavazuje. Modlit se, to podle křesťanského chápání neznamena něco na Bohu vynucovat, nýbrž odevzdat se do Jeho vůle. Bůh si však přeje, aby člověk člověku všemi prostředky pomáhal. K těmto prostředkům patří pro nemocného lékařská pomoc. Za někoho se modlit, avšak upírat mu lékařské ošetření, je nekřesťanské.

Co soudit o klingenberských událostech?

1. Momentálně není definitivní úsudek možný, protože biskupskému ordinariátu nejsou beze zbytku známy všechny skutečnosti. Vědomosti ošetřujících lékařů nejsou bez dalšího přístupné, protože jsou vázáni mlčenlivostí. Také ještě nebyl předložen odborný lékařský posudek. Vyskytnuvší se symptomy, pokud jsou veřejně známy, nejsou pro psychiatra ničím cizím. Ostatně výroky, jimiž se „démon“ identifikuje se zemřelým, označuje *Rituale Romanum* za nevěrohodné (Tit. XII, Cap. I, n. 14).

2. Svolení k modlení exorcismu udělil biskup v přesvědčení, že jako poslední naděje s velkou důvěrou přenesená prosba mladé ženy, její rodiny a kněze nemůže být odmítnuta. Rozhodují pro něj bylo, že Anneliese Michelová jako

věřící byla připravena na sebe vzít těžkou zkoušku svého utrpení jako kříž Kristův, k čemuž ovšem očekávala církevní pomoc.

3. Veřejné reprodukování záznamů, obsahujících výroky pacientky, představuje politováníhodné narušení sféry soukromí. Exorcismem pověřený kněz, který se na tomto činu spolupodílel, porušil svoji povinnost mlčenlivosti a jednal proti příkazům *Rituale Romanum*, podle něhož má být exorcismus prováděn „stranou davů“ a v přítomnosti „nemnoha“. Smyslem tohoto předpisu je právě ochrana práv osobnosti.

4. Exorcismus nesmí nikdy nahrazovat lékařskou pomoc. Co nejrozhodněji je třeba odmítnout výroky, z nichž by mohl povstát dojem, že ošetřování v ústavě nervově chorých by bylo čímsi špatným, před čím musí být pacient uchráněn.

5. Zhodnocení případu podle trestního práva přísluší státním úřadům.

Jaké důsledky hodlá biskupský úřad vyvodit z toho, co se stalo?

Z pohledu biskupského úřadu musí být vyvozeny důsledky církevně disciplinárního, teologicko-vědeckého a pastorálního charakteru.

1. Diecézní vedení si – nezávisle na soudním vyšetřování – vyhrazuje právo vnitrocírkevního řízení ve věci případného porušení povinností. Jeho účelem není objasnění trestně právní skutkové podstaty, nýbrž otázek církevního učení a pastorálního postoje.

2. Diecézní vedení prosí odborné teology, ale i představitele ostatních příslušných vědních disciplín, jako je psychologie, psychiatrie a sociologie, aby co možná nejvíce interdisciplinárním prozkoumáním dále objasnili otázky, jež stojí v pozadí tohoto případu.

3. Diecézní vedení podnikne nezbytné kroky pro pastorační i osvětovou práci a poskytne nezbytné pomůcky, aby zamezilo neblahým formám zdánlivé zbožnosti – pozorovatelným ostatně i v jiných oblastech – a urovnalo cestu správnému chápání víry, jak to vyžaduje dnešní doba. Není úlohou Církve, aby lidem naháněla strach před zlem. Kdo si tak počíná, jedná nezodpovědně. Posláním Církve je dát lidem důvěru a jistotu z víry ve vykoupení, ukázat jim smysl jejich života a utrpení, a učinit je způsobilými odporovat zlu a zasazovat se za dobro.

Würzburg 11. srpna 1976

† Josef biskup würzburšký

Odpověď na prohlášení biskupa dr. Josefa Stangla

Dva týdny po zveřejnění biskupského prohlášení napsal autor této knihy würzburškému biskupovi dr. Josefu Stanglovi dopis následujícího znění:

25. 8. 1976

Nejdůstojnější a velevážený pane biskupe!

Pro mnoho lidí jste dobrotivým a otcovským knězem a biskupem. Tím více jsou Vaši přátelé a bratři ve víře hluboce spolupostížení křivdou, způsobenou Vám veřejnou kampaní, kterou rozpoutaly jisté kruhy proti Vaší osobě a proti

víře naší Církve. Pochybní humanisté se zřejmě snaží udělat z tragického „případu Klingenberg“ jakýsi „případ Stangl“. V co však Vaši protivníci ani nemohli doufat, stalo se neočekávaně skutečností Vaším „Prohlášením k událostem v Klingenbergu“ z 11. srpna 1976. Teologické výpovědi tohoto „Prohlášení“, uveřejněného jako zvláštní příloha würzburgského diecézního listu č. 16 z 12. srpna 1976 a v „Deutsche Tagespost“ ze 17. srpna 1976, totiž obsahují tolik závažných omylů, že bez ohledu na povinnou úctu považuji za věc svědomí, abych Vás, pane biskupe, na ně upozornil.

Moje kritika přitom směřuje pouze na výpovědi obou prvních oddílů Vašeho prohlášení pod tituly „Co učí Církev o ďáblu a démonech?“ a „Co rozumí Církev ‚posedlostí‘ a ‚exorcismem‘?“

Co se týče prvního oddílu, zde je závazné učení Církve o ďáblu a démonech podáno zcela falešně. Vyjdeme-li z toho, že k nám v Ježíši Kristu promlouvá samo ztělesněné slovo Boží (J 1,14), a že ve výročích církevního učitelského úřadu – jako např. Vaším „Prohlášením“ zmiňovaného IV. Lateránského koncilu (1215) – je toto zjevené slovo Boží v Duchu Svatém vyloženo a lidem vyhlášeno, pak nelze jednoduše mluvit o nějakých „lidských verbálních projevech“, jimž se „musí rozumět na pozadí tehdejší doby“. – Slovo Boží platí pro všechny časy: „Nebe a země pomínou, ale má slova nepomínou“ (Mt 24,35).

Ne nepochybný je ovšem obsah výpovědi, tedy to, co Bůh chtěl skutečně říci a jaká výpověď Písma svatého je závislá na kulturním prostředí a obrazu světa Bible.

Vaše tvrzení v bodě 1, podle něhož „pohled na biblický obraz světa ukazuje, že si člověk kulturního prostředí Bible nedovedl představit svět bez démonů“, je prokazatelně chybné. Lze mu odporovat historickou skutečností, že zde byli Ježíšovi současníci, kteří na anděly a demony nevěřili. Tak např. saducejové, kteří tvrdili, „že není vzkříšení ani anděla, ani ducha“ (Sk 23,8). Tito lidé si tedy mohli velice dobře představovat svět bez démonů, z čehož lze konstatovat, že otázka existence ďábla démonů (stejně jako otázka po existenci Boží) je na obrazu světa Bible stejně tak nezávislá, jako na kterémkoli jiném obrazu světa. V 19. století byli nevěřící vědci přesvědčeni, že ani pro Boha, ani pro demony není v „moderním obrazu světa“ místo. Na druhé straně ovšem byli ve stejné době jiní vědci o existenci Boha přesvědčeni. Totéž platí i pro naše 20. století a jeho „moderní obraz světa“. Je tedy chybné, když se ve Vašem „Prohlášení“ ohledně ďábla a démonů říká, že „takový obraz světa byl předpokládán i pozdějšími příslušnými církevními výroky, aniž by jednotlivě musel být nahlížen jako závazná část církevního učení“. Příslušné důležité učitelské rozhodnutí IV. Lateránského koncilu (1215) o stvoření a podstatě světa duchů není žádnou výpovědí, vázanou na nějaký světonázor, nýbrž je výpovědí věroučnou, která je absolutně nemytologická a má platnost v každém obrazu světa a v každé době. Koncil tehdy vyslovil Boží a tím tudíž věčné pravdy, které jsou naddějinné, nadčasové a trvale nás zavazují k věření.

Když v bodu 2. prohlašujete, že s ohledem na souvislosti, v nichž se takové výpovědi nacházejí, tam „kde je řeč o démonech, jde vždy nakonec o moc Boží“, pak je správné jen tehdy, je-li tím míněna moc Boží nad osobním ďáblem a osobními zlými duchy (démony). To ovšem, veledůstojný pane biskupe, není

případ „Prohlášení“, protože podle Vašeho náhledu s překonaným biblickým obrazem světa také odpadá víra v osobní zlé duchy. Toto pojetí je však naprosto a zcela neslučitelné s učením Nového zákona a tradičním neomylným učením katolické Církve, které je stále platné.

Kromě toho není správné, jak soudíte, že „jak Bible, tak ani církevní věroučné výroky nesledují rozvíjení učení o zlu, jakési ‚satanologie‘“. Právě naopak: Nejen Nový zákon, ale i církevní učení skýtá teologicky jasné učení o podstatě a působení Satana a démonů, tedy zcela solidní „satanologii“ a „démonologii“. Toto učení sice v Holandském katechismu nebo v ekumenické Nové věrouce nenaleznete, zato ale v pravověrných dogmatických věroučných knihách, např. v „Základu katolické dogmatiky“ od profesora Ludwiga Otta (Eichstätt), abych zde zmínil alespoň jednu. Nejvyšší církevní učitelská autorita naposled zevrubně vyložila učení o demonech (démonologii) v prohlášení kongregace pro věrouku ze 25. června 1975 z pohledu tradiční křesťanské víry. Stalo se tak poté, co papež Pavel VI. již ve dvou svých proslovech roku 1972 znovu potvrdil nezbytné a podstatné pravdy o ďáblu a demonech, a naléhal tak na uvědomění věřících.

Když Vaše „Prohlášení“ v bodu 3. konstatuje, že tam, „kde se domnívají rozlišovat a odstiňovat v podstatě a jednání ďáblů nebo démonů“, jsou takové výpovědi „falešné a odporují duchu Nového zákona a církevní tradici“, pak jde o naprosto mylný názor, který musí být rozhodně odmítnut právě jménem Nového zákona a církevní tradice.

Ve druhém oddílu, v němž má být objasněno církevní učení o „posedlosti“ a „exorcismu“, konstatujete, že podle učení Církve „se člověk vírou a křtem nachází ve spáse Boží, a že také nepokřtěný se na spáse podílí“, a že „je tím člověk zásadně vymaněn z moci zla“. Tato výpověď není bezvýhradně správná. Souhlasí pouze tehdy, jestliže pokřtěný i nepokřtěný nežijí ve stavu smrtelného hříchu. Pokud ano, pak dotyčný žije prakticky v nevíře, a dokud takový stav trvá, nemá žádnou účast na spáse Boží. Jestliže nakonec člověk ve stavu smrtelného hříchu zemře, pak je pokřtěný i nepokřtěný navždy vyloučen z Boží spásy a nachází se nevyhnutelně v moci temnot, pod nadvládou Satana. Toto biblické učení neplatilo pouze v Církvi minulosti, nýbrž platí i dnes, a bude mít platnost provždy.

Co rozumí Nový zákon a trvalé učení Církve „posedlostí“, je v bodu 2. porušeno a vyloženo jinak. Již samotná formulace „co se označovalo za ‚posedlost‘“ („posedlost“ v uvozovkách a „označovalo“ v minulém čase) ukazuje, že dnes žádná posedlost neexistuje, a že to, co se dříve posedlostí nazývalo, ve skutečnosti vlastně žádná posedlost nebyla. „Z dnešního pohledu,“ jako soudíte, může zahrnovat dvě skutkové podstaty: Za prvé jít o „těžké onemocnění“, a za druhé o mystické, „zvláště hluboké ponoření člověka v křížovou cestu Krista, která podle výpovědi Bible zašla až do pocitu opuštění Bohem“. K tomu lze dodat pouze toto: První vysvětlení je chybné, druhé absurdní!

K prvnímu: Podle Nového zákona Ježíš vždy pečlivě rozlišoval mezi posedlostí a chorobou, a nikdy obojí neztotožňoval. Srovnáme-li Jeho léčení nemocných s Jeho vymítáním ďábla, pak se ukazuje, že s posedlými zacházel zcela jinak než s nemocnými, což je nejzřejmější tam, kde posedlý i nemocný

vykazují totožné příznaky – porovnejme například léčení hluchoněmého (Mk 7,33 ad.) s exorcismem nad posedlým (Mk 9,25). Zatímco s nemocným náš Pán zachází jako laskavý a obezřelý lékař, a své božské slovo i uzdravující gesta směřuje trvale na nemocného, je jeho přístup k posedlému zcela jiný. Při jeho osvobodování se Ježíš obrací proti neviditelné, skryté bytosti, považované za původce nenormálního chování posedlého (Mk 9,18; L 13,16), proti démonům, jimž klade otázky (Mk 5,9), přikazuje jim umlknout (Mk 1,25), hrozí jim (Mk 1,25) a vymítá je z posedlých (Mk 1,24). Obráceně zase je podstatně rozdílné i chování posedlého vůči Ježíšovi od postoje nemocného. Kdo pozorně pročítá příslušná místa Nového zákona, má tam tuto skutečnost trvale potvrzovanu. Podle svědectví Nového zákona je tedy démonická posedlost nepopíratelnou skutečností. Ztotožňovat ji s chorobou je nemožné. To ovšem nevylučuje fakt, že pro člověka není nijak snadné rozlišovat mezi oběma případy.

Vaše druhé vysvětlení „posedlosti“, která „z dnešního pohledu“ může být „zvláště hlubokým ponoření člověka v křížovou cestu Krista“, je absurdní. Kdyby tato teze byla správná, pak by byli „posedlí“ všichni velcí světcí, kteří se hluboko nořili do křížové cesty Krista, jako například mystikové z Karmelu. Toto vysvětlení, veledůstojný pane biskupe, by bylo historickou novinkou, nad níž by se dalo pouze žasnout, zvláště pomyslíme-li, že byla předložena katolickým biskupem.

Po uvedení těchto scestných teologických výpovědích si můžeme ušetřit zabýváním se dalšími vývody teologické části „Prohlášení“, jakým je třeba Vaše vysvětlení „exorcismu“, tedy pojmu, který je příznačně rovněž v uvozovkách. – Jestliže je totiž chybně interpretována podstata posedlosti, pak nemůže být správně vysvětlen ani pojem exorcismus.

V mém spisu „Teologické temno“, který je právě v tisku, jsou všechny zde zmiňované otázky tak zevrubně pojednány, jak je to jen možné. Najdete tam také důkladné vyvrácení pomatených výmyslů moderních teologických dobrodruhů a volnomyšlenkářů, kteří se „rozloučili s ďáblem“.

Velevážený pane biskupe! Zásadní teologické výpovědi Vašeho „Prohlášení“ jsou v křiklavém rozporu s autentickým a neomylným učením katolické Církve o existenci a působení ďábla. Vaše teologické teze se neřídí učením Církve, nýbrž bludy švýcarského „teologa“ H. Haaga, učícího v Tübingenu. Není ani divu, že jeho myšlenky, nejvyšším učitelským úřadem Církve mnohokrát zavržené, docházejí i nadále souhlasu a uznání v bezvěrecké a dekadentně rozložené společnosti, jak ukázal nejnovější průzkum veřejného mínění v Německé spolkové republice. Pro každého věřícího křesťana však musí být zdrcující konstatování, že heretická ideologie „katolického teologa“ o Satanovi, který již dávno nestojí na půdě biblického a církevního učení, našla dokonce místo v biskupském učitelském listu. Veledůstojný pane biskupe, věřte mi, že nutnost něco takového Vám napsat je pro mne opravdu bolestná! Náš Svatý Otec, papež Pavel VI., roku 1972 prohlásil, že kdo neuznává realitu zla, „působící moci, živoucí duchovní bytosti“, nalézá se „mimo biblické a církevní učení“. Když se tento tvrdý odsudek dotýká teologických výpovědí biskupského „Prohlášení“, může být dotčený biskup i nadále považován za učitele pravé víry a smí vykonávat svůj odpovědný úřad v Církvi?

Touto otázkou končím svůj dopis, velevážený pane biskupe, a zůstávám s katolickým pozdravem v Kristu oddaný

P. Manfred Adler

Další aktuální práce na toto téma

Manfred Adler:

Die antichristliche Revolution der Freimaurer

Fritz Feuling:

Die Freimaurer unsere Brüder?

* * *

