

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

**ks. Miloslav Paclík**

**Kérygma víry církve ve vztahu k  
současnému  
českému ateismu**

**Disertační práce  
napsaná na vědeckém semináři  
pod vedením:  
Ks. prof. dr hab. Włodzimierza WOŁYŃCA**

WROCLAW 2018

# Obsah

<b>Obsah.....</b>	<b>2</b>
<b>Výkaz zkratk.....</b>	<b>4</b>
<b>Bibliografie.....</b>	<b>6</b>
<b>Předmluva.....</b>	<b>14</b>
<b>Část I</b>	
<b>ATEISMUS JAKO TEOLOGICKÝ PROBLÉM.....</b>	<b>18</b>
<b>Kapitola I</b>	
<b>Projevy ateismu v Písmu svatém.....</b>	<b>19</b>
1. Modlářství.....	19
1.1 Modlářství ve Starém zákoně.....	20
1.2 Modlářství v Novém zákoně.....	27
2. Nevěra v Písmu Svatém .....	30
2.1. Téma nevěry ve starozákonním prostředí.....	30
2.2. Téma nevěry v Novém zákoně.....	33
<b>Kapitola II</b>	
<b>Ateismus v postoji magisteria.....</b>	<b>42</b>
1. Odsouzení ateizmu jako ohrožení víry.....	43
2. Dialog s nevěřícími.....	50
<b>Kapitola III</b>	
<b>Ateismus v pojetí současné teologie .....</b>	<b>62</b>
1. Původ jevu a pojmu, vývoj ateismu.....	63
2. Typologie ateismu.....	72
<b>Kapitola IV</b>	
<b>Ateismus v Čechách.....</b>	<b>86</b>
1. Ateismus v Čechách.....	87
2. Sekularizace Čech.....	110
<b>Část II</b>	
<b>NADĚJE NA PŘEKONÁNÍ ATEISMU .....</b>	<b>131</b>
<b>Kapitola I</b>	
<b>Rozumnost a volitivnost aktu víry .....</b>	<b>132</b>
1. Rozumnost aktu víry.....	133
2. Volitivnost a svoboda aktu víry.....	143

<b>Kapitola II</b>	
<b>Kerygma věrohodnosti Krista ukřižovaného .....</b>	<b>155</b>
1. Místo kříže v Ježíšově sebevědomí .....	156
2. Ježíšova oběť při velikonočních událostech .....	166
<b>Kapitola III</b>	
<b>Kérygma Ježíšova zmrtvýchvstání .....</b>	<b>177</b>
1. Svědectví o prázdném hrobě .....	178
2. Paschální Christofanie .....	190
<b>Kapitola IV</b>	
<b>Svědectví víry prvotní církve .....</b>	<b>202</b>
1. Vyznání víry prvotní církve .....	203
2. Problematika zmrtvýchvstání v katechetických formulích .....	215
<b>Závěr .....</b>	<b>226</b>
<b>Summary .....</b>	<b>230</b>

## Výkaz zkratek

<b>AK</b> .....	<i>Ateneum kaplańskie (Lublin) 1980</i>
<b>AUPO</b> .....	<i>Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas Theologica, Olomouc 2011</i>
<b>AV CR</b> .....	<i>Akademie věd České republiky</i>
<b>BF</b> .....	<i>Breviarium fidei, wybór doktrynalnych wypowiedzi kościoła, Poznań 2007</i>
<b>CIC</b> .....	<i>Codex iuris canonici = kodex kanonického práva</i>
<b>CLK</b> .....	<i>Česká liturgická komise</i>
<b>CSB</b> .....	<i>Český slovník bohovědný, Praha 1930</i>
<b>DDTF</b> .....	<i>Dizionario della teologie fondamentale, Assisi 1990</i>
<b>DM</b> .....	<i>Dizionario di Mistica</i>
<b>DS</b> .....	<i>Denzinger (Enchiridion)</i>
<b>EK</b> .....	<i>Encyklopedia Katolicka (Lublin)</i>
<b>Es</b> .....	<i>Ecclesiam suam, encyklika papeže Pavla VI.</i>
<b>FR</b> .....	<i>Fides et ratio, třináctá encyklika papeže Jana Pavla II., vydaná 15. září 1998</i>
<b>GS</b> .....	<i>Gaudium et spes, Konstituce II. vat. Koncilu</i>
<b>HTPNT</b> .....	<i>Einwohnerbuch der Stadt Freiburg im Breisgau 1969</i>
<b>ISSP</b> .....	<i>Mezinárodní program sociálního výzkumu</i>
<b>KKC</b> .....	<i>Katechismus katolické církve</i>
<b>KTF UK</b> .....	<i>Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze</i>
<b>LThK</b> .....	<i>Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1993</i>
<b>LTF</b> .....	<i>Leksykon teologii fundamentalnej, Lublin – Krakov 2002, red. M. Rusecki, M., Kaucha, K., I. S. Ledwoń,</i>
<b>LG</b> .....	<i>Lumen gentium, Konstituce II. vat. Koncilu</i>
<b>LXX</b> .....	<i>Septuaginta</i>
<b>MBS</b> .....	<i>Malý bohovědný slovník, Praha 1963</i>
<b>MSN</b> .....	<i>Masarykův slovník naučný, II. díl. Praha 1926</i>
<b>NZ</b> .....	<i>Nový zákon Písma svatého</i>
<b>OS</b> .....	<i>Ottův slovník, Praha 2008</i>
<b>OSN</b> .....	<i>Ottův slovník naučný, Praha 1902</i>
<b>PSB</b> .....	<i>Příruční slovník biblický, Praha 1925</i>
<b>RB</b> .....	<i>Roczniki biblijne, Lublin 2009</i>
<b>RE</b> .....	<i>Religina encyklopedia PWN, Warszawa, 2001, red. T. Gadacz – B. Milerski</i>
<b>RT</b> .....	<i>Roczniki teologiczne, Lublin 1991</i>
<b>RTFR</b> .....	<i>Roczniki teologii fund. i religii Lublin 2011</i>
<b>RTK</b> .....	<i>Roczniki teologiczno- kanoniczne, Lublin 1977</i>
<b>STB</b> .....	<i>Słownik Teologii biblijnej, K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973</i>
<b>Sth</b> .....	<i>Sv. Tomáš Aq. Suma theologica</i>

**TEr**.....*Transit Europäische rewue*  
**TWTN**.....*Theologisches Wörterbuch zum sNeuen Testament, Stuttgart 1933, red. Kittel G.,Friedrich G.*  
**Wdr**.....*W drodze (Katowice) 1980*  
**Vat I**.....*první vatikánský koncil*  
**Vat II**.....*druhý vatikánský koncil*

# Bibliografie

## PÍSMO SVATÉ

Bible, Český ekumenický překlad, Praha 1985.

Jeruzalémská Bible, Praha 2009.

Nový Zákon, Český liturgický překlad, Praha 1989.

## LITERATURA HLAVNÍHO TÉMATU

ALFARO J., *Wiara*. Osobiste oddanie sie czlowieka Bogu i przyjecie chrześciańskiego poslanictwa, Conc. 1966/1967, str. 1- 10.

ARCHUTOWSKI J., *Monoteizm izraelski i jego geneza*, Kraków 1924.

BARTNIK C. S., *Dogmatyka katolicka*, díl 1., Lublin 2012, str. 31, 30- 38.

BENEŠ A. , *Morální teologie*, Praha 1994.

BOGLIOLO, L. Ateo, Ateismo. In Boriello, L. (ed.). DM, *Cittá del Vaticano* 1998, str. 177- 178.

BOUMA D. , *Ateismus jako téma fundamentální teologie*, v *Ateizmus*, Hradec Králové 2009.

BOUMA D. , *Zjevení, Víra, Církev*, Ostrava 2013, str.32- 39.

CORETH E., *Co je člověk?*, Praha 1994.

COTTIER G. M., *Engels*, v: *L'Atheisme dans la philosophie*, Wroclaw 1982, str. 150.

COTTIER G. M., *Marx*, v: *L'Atheisme dans la philosophie*, Wroclaw 1982, str. 149- 191.

DE LUBAC H., *Die tragödie des humanismus ohne gott*, Salzburg 1950.

DZIDEK – KOŚCIELNIAK i kol., *Teologia fundamentalna*, Kraków 1997.

DODD, C. H., *Založyciel chrześciaństwa*, tłum., Kubiak, Z., Paříž 1982.

DUQUOC CH., *Jesus Christus, Zarys chrystologii*, Parzyż 1976.

FABRIS R., *Matteo*, Roma 1982.

FASORA–HANUŠ–MALÍŘ, *Sekularizace českých zemí v letech 1848–1914*, Brno 2007.

FEIGEL E. , *Ateismus III. - Theologisch*, LThK, 1. díl, sl. 1135- 1143.

FEUERBACH L. , *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1981.

FIALA P., *Laboratoř sekularizace: náboženství a politika v ne-náboženské společnosti, český případ*, Brno 2007.

FRIES H., *Theologia crucifixi*, Köln 1985.

- GADACZ T., MILERSKI B., *Ateizm*, RE, str. 63, 379- 380.
- GAWLIK S., *Współczesna dynamika wiary*, Poznań 1968.
- GRANAT W. , *Dogmatyka katolicka*, díl 6., Lublin 1964.
- GRANAT W. , *Ludzka wolność*, Lublin 2006.
- GROTH B. , *Ateismo – II. Contemporaneo*. In Latourelle, R., Fisichella, R., DDTF, str. 91- 95.
- GRUNDMANN W., *Verständnis und Bewegung des Glaubens im Johannes – Evangelium*, Leipzig 1960.
- GNILKA J., *Das Evangelium nach Marcus*, díl 1., Leipzig 1982.
- GÓZDŹ K., *Chrystologia Zmartwychwstania Jezusa*, RT, díl XXXVIII- XXXIX., seš. II., Lublin 1991- 1992, str. 87- 96.
- HAJAS B. R. , *Odmitanie viery jako biblická téma? Viera a nieviera v Starom zákone*, v *Ateizmus*, Hradec Králové 2009.
- HALAMA O., *Úvaha o kořenech českého ateismu*, v brožure *Český ateismus*, Praha 2006.
- HAMPLOVÁ D., *Náboženství a nadpřirozeno*, Praha 2000.
- HEBLT J. , *Encyklika Fides et ratio*, v *Ateizmus*, Hradec Králové 2009.
- HERGESEL T., *Cuda Jezusa w Interpretacji Marka*, Wrocław 1978.
- HERVIEU – LÉGER., D., *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick 2000.
- HLADOWSKI W., *Zarys apologetiky*, Warszawa 1980.
- HOHEISEL L., *Ateismus*, LthK, 1. díl, sl. 1132- 1133.
- HONNERFELDER L., *Ateismus*, LthK, 1. díl, sl. 1135-1138.
- HOMERSKI J., *Ewangelia według św. Mateusza*, komentář, Poznań 1979.
- HŘEBÍK J., BROŽ J. A KOL., *Pentateuch*, Český katolický překlad, komentář, Kostelní Vydří 2006.
- JAN PAWEL II., *Jezus Chrystus*, v *Katechezy ojca świętego Jana Pawła II.*, Kraków- Zabki 1999, str. 334- 358.
- JAN PAWEL II., *Zmartwychwstanie*, v *Dziela zebrane*, katecheze 1989, Roma 2006, str. 997- 1015.
- JELONEK T., *Teologia biblijna*, komentář, Kraków 1982.
- JUCEWICZ A., *Niewiara*, EK, 2. díl, sl. 1240- 1241.
- KADLEC J., *Přehled církevních dějin českých I.*, Litoměřice (Praha) 1977.
- KAISEROVÁ K., *Konfesní myšlení Českých Němců v 19. a počátkem 20. století*, Úvaly u Prahy 2003.

- KLOCZOWSKI J. A., *Atheizm*, RE, 1. díl, str. 379-382.
- KONSTANTINOV F. V., *Marxisticko-leninská filosofie*, Praha 1979.
- KOPEĆ E., *Ewangelia św. Pawła jako świadectwo o zmartwychwstaniu Chrystusa*, Zeszyty naukowe, seš. I., Lublin 1960, str. 93- 113.
- KOPEĆ E., *Historiozbawczy charakter Zmartwychwstania Jezusa*, RTK, díl XXIV., seš. IV., (1977), str.107- 118.
- KOPEĆ E., *Chrystofanie jako znaki zmartwychwstania Jezusa*, RTK, díl XXV., seš. II., 1978, str. 21- 29.
- KOPEĆ E., *Nowe próby interpretacji oredzia paschalnego*, Ateneum kapk., seš. I- II., (1972), str. 101- 111.
- KOPEĆ E., *Spotkanie Pawła s Chrystusem*, zeszyty naukowe, seš. I., Lublin 1960, str. 45- 61.
- KOPEĆ E., *Teologia fundamentalna*, Lublin 1978.
- KOPEĆ E., *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary*, Lublin 1978.
- KOWALCZYK S. , *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979.
- KOWALCZYK S. , *Filozofia Boga*, Lublin 1997.
- KRĄPIEC M. A., *Ludzka wolność*, Lublin 2004.
- KRASIŃSKI J., *Przez wiare i nadzieje ku cywilizacji miłości*, Sandomierz 1987.
- KRENZER F., *Taka jest nasza wiara*, Paris 1981.
- KRZYSZOWSKI Z., *Religia w świecie współczesnym*, Zarys problematyki religioologicznej, Lublin 2001.
- KUBALÍK J., *Dějiny náboženství*, Praha 1984.
- KUBALÍK J. , MERELL J., *MBS*, str. 37-50.
- KUBALÍK J., *Theologia fundamentalis, díl I. - De revelatione*, Praha 1991.
- KUČERA Z. , *Vědecké poznání a víra*, v *Ateizmus*, Hradec Králové 2009.
- LANKAMMER H., *Wiara i wyznanie*, Wrocław 2013.
- LEDWOŃ I. S., *Chrystus jako pelnia objawienia i zbawienia w ujeciu René Latourelle'a*, RT, díl XLII., seš. II., (1995), str. 63- 81.
- LUKASZYK R., *Osobowy charakter wiary religijnej*, Warszawa 1971.
- LUŽNÝ D., *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*, Brno 1999.



- LOHSE E., *Sábbaton, sabbatismos, paraskeué*, TWNT, 7. díl, str. 1-34, 3.
- MASTEJ J., *Od objawienia do wiary*, Lublin 2001.
- MASTEJ J., *Paschalny wymiar cudów Jezusa*, RT, díl LV., seš. IX., Lublin 2008, str. 35- 51.
- MASTEJ J., *Sperancyjna wiarygodność chrześcijaństwa w świetle Encykliki Benedykta XVI. Spe salvi*, RTFR, díl 3., seš. 58, (2011), str. 17- 35.
- MESSORI, V., *Mówia, że zmartwychwstał, Badania nad pustym grobem*, Kraków 2001.
- MIANO, V., *Zdania Sekretariatu Dla Niewierzacych*, Roma 1966–67.
- MYŚKÓW J., *Apologetyka stosowana w zarysie*, Warszawa 1973.
- MYŚKÓW J., *Zagadnienia apologetyczne*, Warszawa 1986.
- NEŠPOR Z., *Česká folková hudba 60. - 80. let 20. století z pohledu sociologie náboženství*, časopis Rewiew, díl 39., seš.1, Praha 2003, str. 79-97.
- NEŠPOR, Z., *Český ateismus, příčiny klady a záporý*, Praha 2005.
- NEŠPOR Z., *Náboženství a ateismus v současné české společnosti*, v Salve, Revue pro teologii a duchovní život, díl 1., roč. 22, Praha 2012.
- NEŠPOR Z., *Religious Processes in Contemporary Czech Society*, Sociol. Časopis, Czech Sociological Review 40, Praha 2004, str. 277- 295, 280- 282.
- NEŠPOR – LUŽNÝ; *Sociologie náboženství*, Praha 2007.
- NOWICKI A., *Przedmiot a zadania historii ateografii*, Wrocław 1966.
- O'COLLINS. G., *La Resurrection de Jésus*, Paris 1992.
- OTTA L., *Deismus*, OSN, str. 167.
- OTTO J., *Osobnosti – Česko*, OS, sl. 823, sl. 463.
- PACIOREK A., *Psalterz w Mateuszowym opisie meki Jezusa*, RB, I. díl, seš. 56., Lublin 2009, str. 177-189.
- PACIOREK A., *1 Kor 15, 3b- 8, Synteza chrześcijańskiej doktryny o śmierci i Zmartwychwstaniu Jezusa*, RB, II. díl, seš. 57, Lublin 2010 str. 124- 142.
- PALUCH M., *Traktat o zbawieniu*, Warszawa 2006.
- POSPÍŠIL C. V., *Ateismus jako problém dogmatické teologie*, Hradec Králové 2009.
- QUEL G., BERTRAM G., STÄHLIN G., GRUNDMANN W., *Hamartó, hamartéma, hamartía*, TWNT, t1. Str. 44, 267-320, 271.
- RATZINGER J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2006, str. 317- 326.
- RENDTORFF R., *Hebrejská bible a dějiny*; Praha 1988.
- ROMANIUK K., JANKOWSKI A., *Jezus przed swoimi sedziami*, w Komentarz praktyczny do NT, díl. 1, Poznań- Kraków 1999.

- ROMANIUK K., *Wiara w Zmartwychwstanie, pusty grób i pojawienie się Zmartwychwstałego Chrystusa*. Katowice 1981.
- ROSA S., *Teologia Fundamentalna*, Tom I. Chrystologia. Tarnów 2003.
- RUBINKIEWICZ R., *Zmartwychwstanie Chrystusa – zmartwychwzkrzeszenie nasze*, RT, díł XLII., seš. I., Lublin 1995, str. 85- 93.
- RUSECKI M., *Istota i genezja religiji*, Lublin 1997.
- RUSECKI M., *Pan Zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006.
- RUSECKI M., *Traktat o religii*, Warszawa 2007.
- RUSECKI M., *Wiara jako opus*, Warszawa 2005.
- RUSECKI M., *Wierzcie moim dziełom*, Katowice 1988.
- SEGALLA G., *Evangelium podle sv. Lukáše*, komentář, překlad a zpracování J. Brož, Praha 1998.
- SEGALLA, G., *Historické panoráma Nového zákona a Skutky apoštolů*, překlad a zpracování J. Brož, Řím – Svitavy 1998.
- SEGALLA G., *Janovské spisy*, komentář, překlad a zpracování J. Brož, Praha 1997.
- SEGALLA G., *První list Korint'anům*, komentář, překlad a zpracování J. Brož, Praha 1998.
- SEGALLA G., *První list Petřův*, komentář, překlad a zpracování J. Brož, Praha 1998.
- SEGALLA G., *První list Soluňanům*, komentář, překlad a zpracování J. Brož, Praha 1997.
- SEGALLA G., *Zjevení sv. Jana*, komentář, překlad a zpracování J. Brož, Praha 1998.
- SEWERNIAK H. , *Krzyž jako znak wiarygodności*, v *Świadectwo i sens*, Plock 2001.
- SEWERNIAK H., *Teologia Fundamentalna*, Warszawa 2010.
- SEWERNIAK H., *Świadectwo i sens*, Łódź 2003.
- SIEGMUND G., *Athéisme et vitalisme: Nietzsche atheé*, w *L' Athéisme dans la philosophie*, Paris 1920.
- SIX J., *Od Syllabusa do dialogu*, Warszawa 1972.
- SPIRKIN A., *Učebnice marxistické filosofie*. Překlad: Jiří Bauer, Jan Beránek a Jozef Mužík. Praha 1971.
- STACHOWIAK, L., *Balwochwalstwo*, EK, 1. díł, sl. 1295- 1296.

- STÖRIG H. J., *Malé dějiny filozofie*, K. Vydří 2000.
- ŠKRABAL P., *Modloslužba*, PSB, str. 318, 318- 319.
- ŠTĚPINOVÁ, M. V., *Ateizmus a Tomáš Akvinský*, v *Ateizmus*, Hradec Králové 2009.
- THOMAE AQUITANIS, *In Matth.*, c. IX, I, n. 769.
- THÜSING W., *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster 1960.
- TICHÝ L., *Úvod do Nového zákona*, Olomouc 1992.
- TOMCZAK R., *Cud znakiem Boskiego poslanictwa Jezusa*, RT, díl XL, seš. II., Lublin 1993, str. 53- 69.
- TUMPACH, J., PODLAHA A., *Deismus*, CSB, sl. 1008.
- TVRDÝ J., *Průvodce dějinami evropské filosofie*. Brno 1947.
- VÁŇA Z., *Svět slovanských bohů a démonů*, Praha 1990.
- VAŠKO V. *Dům na skále (1): Církev zkoušená*, Kostelní Vydří 2004.
- VON RAD G., *Teologia Starego Testamentu*, tlum. Wilda B., Warszawa 1986.
- WALDENFELS, H. *Leksykon religii*, Warszawa 1997, str. 154.
- WALDENFELS H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i kościele- dzisiaj*, překl. A. Paciorek, Katowice 1993.
- WICHROWICZ J. , *Przymioty wiary chrześcijańskiej*, Wdr, 8. díl, roč. 1980, nr. 3, str. 38-49;
- WOLYNIIEC W., *Jezus i opozycja*, Wroclaw 2007.
- WOLYNIIEC W., *Objawienie jedyneho Boga w Trójcy*, Wroclaw 2008.
- ZAWISZEWSKI E., *Wstęp do Starego Testamentu*, red. Stachowiak I., Warszawa 1990.
- ZLÁMAL B., *Příručka českých církevních dějin I.*, Olomouc 2005.
- ZLÁMAL B., *Příručka českých církevních dějin IV.*, Olomouc 2005.

#### DOKUMENTY CÍRKEVNÍHO MAGISTERIA

- JAN XXIII., *Mater et magistra*, encyklika 1961.
- JAN XXIII., *Pacem in terris*, encyklika 1963.
- JAN PAVEL II., *Fides et ratio*, encyklika 1998.
- JAN PAWEL II. *Katechezy ojca świętego Jana Pawła II.*, Jezus Chrystus. Kraków – Zabki 1999.
- Katechismus katolické církve (KKC)*, Roma 1997.

LEV XIII., *Rerum novarum*, encyklika 1891.  
PAVEL VI., *Ecclesiam suam*, encyklika 1964.  
PAVEL VI., *Octogesima adveniens*, encyklika 1971.  
PIUS X., *Pascendi dominici gregis*, encyklika 1907.  
PIUS XI., *Miserentissimus Redemptor*, encyklika 1928.  
PIUS XI., *Quadragesimo anno*, encyklika 1931.  
PIUS XI., *Caritate Christi*, encyklika 1932.  
PIUS XI., *Dilectissima nobis*, encyklika 1933.  
PIUS XI., *Divini Redemptoris*, encyklika 1937.  
I. Vatikánský koncil, *Dei filius*, Konstituce 1870.  
II. Vat. koncil, *Gaudium et spes*, Konstituce.  
II. Vat. koncil, *Lumen gentium*, Konstituce.

#### LITERATURA POMOČNÁ

ADAMOVIÁ, K. LOJEK, A., *Právníci doby osvícenské*, Praha 2014.  
AUGUSTA P., *Kdo byl kdo v našich dějinách do roku 1918*, Praha 1999.  
BALÍK S., HANUŠ J., *Katolická církev v Československu 1945-1989*, Brno 2007.  
BARTOŠ, F. M., *České dějiny v době Husově*, Praha 1947.  
BERGER, P. L., *Vzdálená sláva*, Brno 1997.  
BLACK J., *Evropa xviii. století*, Praha 2003.  
BLETT P., *Pius XII. a druhá světová válka ve světle vatikánských archivů*, Olomouc 2001.  
BRAITO S. M., *Husův pokus o určení podstaty církve*, Praha 1946.  
BROWN R., GIOVANNI E., *Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1979.  
BÜCHSEL F., GELIN A., FASCHER E., *Gott und die götter*, TWNT II.  
CASANOVA J., *Das Katolische Polen im nachchristlichen Europa*, Ter, str. 50- 65.  
ČECHURA J., *České země v letech 1378-1437*, Praha 2000.  
DRTINA F., *Úvod do filosofie: myšlenkový vývoj evropského lidstva*, Praha, 1948.  
FOUSKOVÁ M., *Charismatické křesťanství jako postmoderní fenomén*, Praha 2004.  
GINDELY A., *Dějiny Č. P., Geschichte der Gegenreformation in Böhmen*, Leipzig 1894.  
GRIVEC F., *Žitja Konstatina in Metodija*, Ljubljani, 1951.  
HEGER J., *Knihy dějepisné, díl I.*, Praha 1958.  
HLEDÍKOVÁ, Z., *Svět české středověké církve*. Praha 2010.  
HOLZBACHOVÁ J., *Dějiny společenských teorií*, Brno 1996.  
JARONIM J., *Harmatologia ksiąg historycznych*, Wrocław 2011.

- JEREMIAS J., *Gli agrapha di Gesù*, Brescia 1965.
- JIREČEK J., *Rukověť k dějinám literatury české do konce xviii. věku II*, Praha 1876.
- KADLEC J., *Johannes hus in neuem licht? theol. praktisches quartalschrift* 118; Linz 1970.
- KRATOCHVÍL A., *Žaluji 3 - Cesta k Sionu*, časopis, Praha 1990.
- LEMAŃSKI J., *Wybrania, lud Bozy, przymierze*, w *Teologia Starego Testamentu*, tom I. - *Teologia Piecioksiegu*, Wrocław 2011, str. 110- 111, 197- 201.
- MACHOVEC M., *Bude katolická církev rehabilitovat Jana Husa?*, Praha 1963.
- MAREK, P., *Český katolicismus 1890-1914: kapitoly z dějin českého katolického tábora na přelomu 19. a 20. století*. Olomouc, 2003.
- MARTINI, C. M. *Glosiciel Ewangelii u świętego Łukasza*, Kraków 1993.  
MSN, str. 126.
- MOLNÁR A., *Husovo dílo v evropské reformaci*, Praha 1966.
- NEUSCH M., *U źródel współczesnego ateizmu*, Poznań 1980.
- RASZEWSKI M., *Teologia Starego Testamentu, księgi Prorockie*, Wrocław 2011.
- SEDLÁK J., *Mistr Jan hus*, Praha 1915.
- SCHÜMANN, H., *Das Lukasevangelium*, HTPNT.
- STLOUKAL, K., *Dvojitá tvář doby Karlovy*, Praha 1974.
- WINTER E., *Josefinismus a jeho dějiny*, Praha 1945.
- ZLÁMAL B., *Cyrlometodějství, ekumenismus a Mistr Jan Hus.*, Olomouc 1969.

#### NETOGRAFIE

- DUKA, D.; *Wyklad doktora honoris causa*; Warszawa, 16. 3. 2015, v  
<https://www.youtube.com/watch?v=eUc9IMG1sAE>.
- HAMPLOVÁ D., <https://digilib.phil.muni.cz/handle/11222.digilib/134262>, 17. 11. 2018.
- HAMPLOVÁ D., <http://www.advojka.cz/archiv/2013/26/vyznani-horoskop>, 17. 11. 2018.
- HŘEBÍK J., *Kérygma 03*, v: <http://www.pastorace.cz/Knihovna/03-Vyznani-viry.html>.
- LUŽNÝ D., NAVRÁTILOVÁ J., *Náboženství a sekularizace v České republice*, v  
<http://snem.cirkev.cz/download/Luzny.htm>, 20. 09. 2017.
- PETER BERGER L. , *The Secularism in Retreat*. *The National Interest* 46.; 1996, v  
[http://csrs.nd.edu/assets/50014/secularism\\_in\\_retreat.html](http://csrs.nd.edu/assets/50014/secularism_in_retreat.html), 03. 11. 2017.
- VIDÉKY J. , <https://lh.kbs.sk/cz/default.htm>, 27. 3. 2018.  
<http://spcp.prf.cuni.cz/lex/320-19.htm>.

## Předmluva

Téma disertační práce „Kérygma víry církve ve vztahu k současnému českému ateismu“ (Kerygmat wiary kościoła wobec współczesnego ateizmu czeskiego) jsem zvolil ze dvou důvodů, které jsou mi blízké. Prvním je okolnost, že pocházím z Čech. Česká republika se dlouhodobě řadí mezi nejvíce ateistické státy na světě, a proto věřící člověk v tomto prostředí potřebuje pro uchování víry a její rozvoj dobře znát základy své víry, aby se o ně mohl opřít. Druhý důvod a ohled, který mne motivuje, je skutečnost mně blízkého oboru, který mne zajímá, a to fundamentální teologie. V zemi, kde se jen velmi málo teologů zabývá fundamentální teologií, protože vlivem ateistického prostředí se teologové věnují spíše „akutnějším“ pastorálním oborům, nebo na požadavek církevní hierarchie kanonickému právu, je jistá absence fundamentálně teologického bádání pro mne výzvou.

Zrod názvu přitom nebyl prostý. Nejprve jsem svou práci chtěl více koncentrovat na problematiku víry paschální, tedy velikonoční. Potom by se jádro práce více orientovalo na fundamentální christologii za pomoci výsledku biblické exegeze jako disciplíny pomocné a zůstali bychom v ohraničeném prostoru biblického základu, který je v polském prostředí přece jen již bádán. A to navzdory tvrzení Mariána Ruseckého, který říká, že výzkum teologie resurekční, tedy paschální, je teprve ve svém „embryonálním stadiu“. Po rozhovorech se svým promotorem (školitelem) jsem koncentroval svoji disertaci jiným směrem.

V českém prostředí je ateismus dlouhodobým a trvajícím jevem, který se nedaří překonat ani horlivostí pastýřské služby církve. Svoji práci proto věnuji hledání způsobu, jak teoreticky připravit půdu pro překonání ateismu, resp. sekularizace v Čechách, který je výzvou zejména pro ty teologické disciplíny, které bádají nad základy a důvody víry.

Práce má dvě části. První část se pokusí o ucelenou analýzu problému ateismu jako paradigmatu, který se pochopitelně a prokazatelně ve světě rozšířil, ale v mnoha fundamentálních otázkách dospěl k závěru, že nemá na všechny pochybnosti odpovědi a že důvody, pro které ateistické systémy kritizují náboženství a jeho praxi, jsou nedostatečné. Věřící, stejně jako ateisté totiž stojí totiž před jasným faktem. Mají před sebou člověka, který se rozhoduje pro víru, anebo nevíru. Tento člověk obecně i na počátku 21. století používá dva základní prostředky k podpoře svého rozhodnutí. Rozum a zkušenost s náboženstvím. To ukazuje na fakt, že motivace mnohých ateistů pro jejich odmítání Boha a odsuzování projevů jeho uctívání nemusí být vždy poctivá. To je skutečnost, která téměř s

pravidelností každého laxního ateistu, který se rozhodl pro ateismus ledabyly, dosáhne v jeho svědomí a rozpadu hodnot jeho osobního života. Pro náboženství totiž hovoří na začátku nového století více faktorů než pro ateismus a lidé si to uvědomují. Všechny rodinné, národní, osobní a kulturní vazby na kořeny a na předky hovoří jasně pro zachování náboženské praxe. Zajímavé je, že lidé v Čechách to dobře vědí. Církvi věřit nechtějí, kostely jsou jim víceméně trnem v oku. Ale křtiny, svatbu či pohřeb v kostele by měl rád téměř každý, církevní obřad je pro mnoho lidí atraktivní. Jistě že i tento jev upadá, protože přicházející vliv západního vyprázdnění mění i tyto zaběhlé zvyklosti. Tento trend však nedává odpovědi na základní otázky života a jeho kvality. Ty dává teologie.

Proto se v druhé části disertace pokouším nalézt odpověď víry. Ta musí být poctivá, postavená na skutečně pevných základech. A zde se opravdu hodí původně zamýšlené téma „Oredzie zmrtvychvstania“, tedy události zmrtvýchvstání, ty události, které měly rozhodující vliv na víru prvotní církve. Závěr práce je věnovaný kérygmatu jako nástroji pro způsob překonání současného českého ateismu. Každá ze dvou hlavních částí práce má čtyři kapitoly, které postupně odrážejí cíl práce: Hledat a nalézt alespoň směr, kterým by bylo možno překonat vliv ateismu a sekularizace české společnosti. Ten spatřuji v kérygmatu událostí velikonočních a vyznání víry prvotní církve.

Pokud shrnu, název práce zní Kérygma víry církve ve vztahu k současnému českému ateismu, přitom specializací předmětu je v tomto případě fundamentální teologie. Problémem práce je teologická interpretace ateismu a způsob jeho překonání v kontextu křesťanského kérygmatu.

Hlavní použitou disciplínou je fundamentální teologie, která si pomáhá výsledky pomocných a dodatečných disciplín: biblickou teologií, filozofií ateismu a historií problému ateismu. Vyplývá to ze základních a určujících elementů ateismu, kterými jsou filozofie ateismu, historie ateismu i kritika náboženství. Velkou pomocí je též metoda novověkých odborníků na ateismus. V českém prostředí bylo napsáno mnoho publikací a prací na téma ateismu, ale teologické téma a úhel pohledu základního bohosloví se v současnosti jeví jako ty, které fakticky chybí.

V kontextu tématu nás zajímají projevy takového jednání, které sice navenek ateismus nedeklaruje, ale implicitně je ateismem latentním, protože ve způsobu jednání naplňuje klasifikaci typologického zařazení latentního ateismu nebo aspoň jeho projevu. Takovým jednáním je bezpochyby modlářství. Jak Starý zákon, tak Nový zákon před ním varují. Vede totiž člověka k duchovní smrti. Druhým projevem, který téměř vždy bude

splňovat onu klasifikaci latentního ateismu nebo jeho projevu, je nedůvěra a nevíra. V Písmu svatém byla projevená nejvíce vůdci vyvoleného národa a v Novém zákoně vůči Ježíši Nazaretskému, vůči kterému vytváří několik jasně deklarovaných projevů opozice, a to jednak od Židů, ale rovněž bohužel od vlastních učedníků.

Církev a její magisterium v čele s papežským úřadem zaujímaly stanoviska k problému ateismu už na konci 19. století, kdy s ním začaly být v přímé konfrontaci. Ateismus je hřích a od nástupců Petrových nezakusí nic než přísné odsouzení. V polovině 20. století nastává zlom, který znamená posun církve v postoji vůči nevěřícím. Vlivem takových osobností, jako byli kardinálové Y. Congar nebo H. De Lubac, je voláno po dialogu s nevěřícími. Svátý Jan Pavel II., který ačkoliv zřídil Papežskou radu pro kulturu, neustával připomínat, že ateismus je hříšným postojem proti přikázání víry. Je zde tedy vnímána neustálá potřeba jeho překonání a hledání cesty Pravdy. V ateismu jde především o problém lidského poznání a lidské svobody, to jsou hlavní úskalí ateistického pohledu.

Český ateismus specifikuje zejména množství jeho historických příčin, které mají dodnes odezvu v argumentaci českých ateistů. Mezi ně náleží tyto: permanentní opozice proti christianizaci Čech, krize křesťanské Evropy na konci středověku a její kritika skrze osobnost a život Jana Husa, stejně jako počátky myšlenek reformace, dále pak tragédie náboženského rozdělení v souvislosti se stavovským povstáním a doba rekatolizace po Bílé hoře, vnímaná jako agresivní, bezprostřední vliv osvícenství na formaci českého ateismu v novodobých českých dějinách, odchýlení národa od katolicismu a nakonec projevy ateismu v době vzniku Československa v roce 1918 a v novodobých českých dějinách.

Vážným důsledkem ateismu a ateistických myšlenek je v českém prostředí sekularizace. Jejím charakteristickým rysem je nedůvěra vůči katolické církvi jako instituci, která je svázána především s jevy historickými. S tímto rysem souvisí také statistické údaje, které postupně podávají podrobnější specifikaci ateismu v Čechách. Ukazuje se zde cesta, kterou je třeba hledat odpovědi na překonání ateismu jako jevu.

Akt víry, stejně jako úkon jejího odmítnutí se dotýká svobodného rozhodnutí člověka. Proto v něm hraje roli složka poznání, jež kultivuje rozum, který má být osvícen Božskou milostí, a v nemalé míře složka svobody. Svoboda intelektu člověka, která je určujícím elementem rozhodnutí pro víru, anebo proti ní, činí z rozhodnutí věřit, či nevěřit plně osobní rozhodnutí člověka. Zaangažování duchovních schopností člověka a odpovědi na argumenty, které předkládá Boží zjevení, pochopitelně jednotlivé složky intelektu



člověka probouzí k dialogu, zejména tehdy, kdy dodává otázkám víry jejich konkrétní podobu.

Fundamentální teologie popisuje skutečnost Ježíšova kříže ve světle tak zvaného staurologicko-resurekčního sebevědomí, což není nic jiného než Ježíšovo vědomí, že smyslem a vrcholem jeho činnosti mezi učedníky a v pozemském čase je vykoupení lidstva pomocí kříže a vítězství nad smrtí. Ani největší odpůrci křesťanství nikdy nezpochybňují reálnou pozemskou životní pouť zakladatele křesťanství, i když například bloudili v celých doktrinárních pravdách nebo je zpochybňovali. Křesťanství se mohlo tedy stát skutečností již v prvním století po Kristu za Tiberiovy vlády. Je třeba také vyloučit takové formy vzniku křesťanství, které se opírají o fantazii jako hybnou sílu svého vzniku.

Velikonoční tradice zakotvená v Písmu svatém Nového zákona předává a odkazuje pravdu o Kristovu zmrtvýchvstání. Právě této události podstatně vděčí za historickou existenci a přetrvávání ve víře církve. Proto také apologetická bádání a úkol fundamentální teologie, spojené se zásadní pravdou křesťanské víry, spočívají mimo jiné v kritickém konstatování věrohodnosti velikonočních zpráv a vyprávění, které se nalézají ve finálních úpravách redakcí čtyř evangelíí.

Události po Ježíšově smrti, které jsou předmětem víry, se nezařazují mezi jevy čistě naturální. Ježíšovo zmrtvýchvstání není chápáno jako návrat do pozemského života, ale právě prostřednictvím smrti jde o přechod do života nadpřirozeného a eschatologického. Christofanie demonstrovaly zázračně Ježíšovu oslavenou existenci. Díky nim se stávají apoštolové svědky jeho zmrtvýchvstání.

Paschální katecheze představují nejstarší prvotní učení apoštolské nauky svatých Petra a Pavla, ale také jáhna Štěpána. Tato nauka se týká zmrtvýchvstání a oslavení Ježíše Krista. Jsou tedy předmětem učení prvotní církve, a proto se stávají jako svědectví samotným základem paschální, ale i křesťanské víry obecně. Řadí se do trojice nejstarších svědectví jak o věrohodnosti Krista, tak věrohodnosti církve, proto nás zajímají jako nástroje pro argumentaci k překonání ateismu, a to jak českého, tak obecného.

# Část I

# ATEISMUS JAKO

# TEOLOGICKÝ

# PROBLÉM

Rozpravu své práce v její první části dělím na dvě kapitoly. Teologická úvaha má vždy začínat od Písma svatého, jako zdroje Božího zjevení. To je složeno z pohledu na problém Starého a Nového zákona. Další velkou autoritou k teologické problematice ateizmu je stanovisko Magisteria, tedy učitelského úřadu Apoštolského stolce a Petrových nástupců. Je pochopitelné dotknout se mínění koncilů, a též encyklik zainteresovaných papežů. Mínění současných teologů je pro věc našeho bádání neobyčejným přínosem. Proto je vyhledáváme. První část končí rozborem příčin, projevů a specifik ateizmu Českého.

# Kapitola I.

## Projevy ateismu v Písmu svatém

Teoreticky zdůvodněná bezbožnost, resp. popření Boha jsou v antice doloženy nezřídka, nehrají ale v biblickém světě žádnou roli. Naproti tomu velký prostor zabírá (vedle kritiky kultu bohů, který může být považován za formu bezbožnosti) vypořádání se s praktickou bezbožností, tzn. s efektivním popřením Boha skrze proti Bohu zaměřenou životní praxi. Ve své práci hledám projevy nebo jevy, které sice nemají v Písmu svatém přímé pojmenování „ateismus“, ale skutkovou podstatou jej naplňují. Je zřejmé, že přes absenci pojmu *atheoi* a *ateismus* v biblických reáliích je daný pojem implicitně obsažen ve dvou námi nejsledovanějších pojmech Písma svatého, a sice v projevu modlářství a nevěry.

### 1. Modlářství

V Písmu svatém, jak znovu opakuji, nenacházíme přímé pojmenování „ateismus“, ale skutkovou podstatou jej naplňují<sup>1</sup>. Ateismus je deklarován jako odmítání Boha a projevů jeho pocty, a proto nemůžeme hledat v našem tématu všechny projevy opozice proti Božímu slovu, ale pouze takové, kde na straně vyvolených (Izraele, učedníků) již stojí vnitřní rozhodnutí odmítnout Boha, který se zjevuje v Písmu svatém<sup>2</sup>.

První kapitola tedy analyzuje modlářství, jako projev částečného ateismu<sup>3</sup>. Část věnovaná právě modlám je opět rozdělena na dva oddíly. Nejprve problematika popsána ve Starém a podruhé v Novém zákoně. Zajímat nás bude zejména zákaz zobrazovat si pravého Boha zpodoběním a následně falešný obraz Boha, který vrcholí v podobě zlatého telete (Ex 32). Druhým problémem je navazování styku s okolními národy prostřednictvím nedovolených svazků manželských a nedostatečné potírání model při obsazování zaslíbené země. Tato část disertace se dotkne také pochybení králů, na jejichž věrnosti závisela i Boží

1 Srov. E. FEIGEL, *Ateismus III. - Theologisch*, LThK., Warszawa 1997, sl. 1135- 1143,;

2 Ujištění o znalosti Boha může být vytýkána Boha popírající praxe (srov. Tit 1,16). Blázen je ten, kdo počítá s „neexistencí“ (tzn. irelevancí) Boha (srov. Ž 14,1; 10,4; 36,2; 53,2). Pochyby, skepse a teologická kritika (obrazu) Boha jsou částečně pozitivně integrovány (srov. mimo jiné Job a Kazatel). V zásadě platí (teoretické i praktické) uznání Boha jako nejfundamentálnější článek víry (srov. Mk 12,29-32; J 17,3; Ř 3,30; Dt 4,35; 6,4; [Ex 20,3; Dt 5, 71]). Jako doklady pro teoretickou (“naturální”) rozpoznatelnost Boha získaly Sap 13 a Ř 1,20 na obrovském významu; počítá se ale právě v této souvislosti se zaviněným potlačením a tlumením uznání Boha (Ř 1,18ff).

3 „Efektivním“ popřením Boha je skrze proti Bohu zaměřená životní praxe, tedy nevěra vůči Bohu, vzpurnost, odpor, rouhání a nenávisť, pohrdání slovy, příkazy, zákony Božími, vzdor a démonická nenávisť vůči Bohu, hloupost a modloslužebnictví.

zslíbení plynoucí ze smlouvy. Proroci pak již jen kritizují jakékoliv odstoupení, nebo spíše přestoupení oné věrnosti. V Novém zákoně jde předně o odsouzení model v nauce svatého apoštola Pavla, který v nich vidí překážku ve vstupu do království, a zakončení této problematiky se týká model, které popisuje kniha Zjevení sv. Jana.

Je zde ale třeba prokázat dvě skutečnosti. Souvislost pojmu ateismus s pojmem nevěry a modlářství a rovněž odlišnost pojmů modlářství a nevěry. Tato slova spolu obsahově zdánlivě nesouvisí, implicitně ovšem vyjadřují podíl výrazu modlářství a nevěry na pojmu ateismus. Pravé modlářství nese identické rysy společné s integrálním ateismem, kdy jde doopravdy o vědomé a dobrovolné popírání, odmítání a zavrhování Božího zjevení. Ateista si pomáhá jistým vyobrazením Boha, ale neguje a popírá jeho reálnou existenci.

## 1. 1. Modlářství ve Starém zákoně

V souvislosti s tématem model rozlišuje prostředí Izraele pojem „jiní bohové“. Tento výraz je do doby Jeremiášovy běžný a zdá se, že jím Izrael nepřímou připouští existenci jiných božstev než Jahve. Již od okamžiku, kdy obdržel Izrael desatero, dobře ví, že není dovoleno zobrazovat si pravého Boha pomocí něčeho<sup>4</sup>. Dekalog přikazuje omezení styku s cizinci, okolnost sousedních národů (Ex 23, 32). Pokušení při obsazování země Kanaánu při jeho závěrečné fázi je stálé a představuje ho pohanská kultura Kananejců. Protože Písmo svaté varuje před léčkou, nejedná se rozhodně o nebezpečí pouze hypotetické.<sup>5</sup> Společné známky kultu jsou ohrožením pro Izraelity, a proto prvním úkolem pro ně bylo úplné očištění země od model (Nm 33, 52). Tyto požadavky již byly obsaženy v knize Exodus (23) a zaznívají opakovaně při obnově smlouvy, kdy uchovávají posvátná místa, ale zasvěcují je novému kultu.<sup>6</sup> Je upozorněno na nebezpečí od obyvatelů Kanaánu, které přichází skrze nabídku obyvatel Šekemu (Dt 7, 2-4), a proto platí zákaz sňatků s jinými národy. A znovu, opakovaně je zvýrazňován požadavek vyhladit jakékoliv známky kultu Kanaánu (Dt 12, 2-4).

Obraz Boha, který je vytvořen lidským intelektem, má svůj veliký význam. Velmi často sám obraz Boha rozhoduje o tom, zda nadpřirozenou skutečnost vědomě člověk akceptuje, nebo ji odmítá. V ateismu proto jde o negaci pravého Boha, nikoli pak jakékoliv

4Srov. X. LEON-DUFOUR, *Idole*, w STB, Poznań-Warszawa 1973, str. 320.

5Srov. J. ARCHUTOWSKI, *Monoteizm izraelski i jego geneza*, Kraków 1924, str. 78.

6Srov. J. JARONIM, *Harmatologia ksiąg historycznych*, w *Teologia Starego Testamentu*, II. díl, Wrocław 2011, str. 42.

jeho karikatury nebo falešného obrazu, jakož ani nástroje k využívání či útlaku druhých lidí. Mimo to musí jít o odmítání jasně výrazné, vědomé, svobodné a s jasně formulovanou faktickou argumentací. V Písmu je Bůh jediný, a Izrael nemá žádného jiného.<sup>7</sup> Izraelité se proti tomuto příkazu proviní nejmarkantněji v případě zhotovení zlatého telete, kterému připisují božskou moc, o čemž píše Ex 32. Výraz „jiní bohové“ tedy označuje jiná, pohanská náboženství, Jahve však při tom zůstává nade vší pochybnost jediným skutečným Bohem (Ex 20, Dt 4)<sup>8</sup>. K tématu Božího obrazu v člověku se vrací Deuteronomium (Dt 5, 7nn), které připomíná Izraeli, že si nezobrazí Boha pomocí ničeho.<sup>9</sup>

Ve vztahu k uctívání model v Písmu svatém je intelektuální (neboli kognitivní) typ ateismu aktivován tehdy, když u jednotlivých lidí převáží představa, resp. obraz Boha nad skutečností transcendentního Boha. Pod tlakem okolností, jimiž jsou okolní pronárody a jejich kultury nebo smíšená manželství, ale i jiné okolnosti, hraje obraz nebo představa Boha svoji roli. V jednotlivých případech Písmo svaté uvádí, že se člověk, jmenovaný v biblickém příběhu, ocitá v konfrontaci pod kritikou proroků nebo pod tíhou trestu, který je na něj za modlářství uvalen, a teprve pak si uvědomuje, že jeho dosavadní kultická praxe znamenala vlastně uctívání model, a tedy i kognitivní ateistické odmítnutí víry pravého Boha, projeveného pravým Jahveho kultem.<sup>10</sup> Prokazování svrchované úcty kultu někomu jinému než jedinému pravému Bohu v sobě tedy obsahuje dva základní prvky, a to klanění a oběti, nezřídka sochám. Jako příklad slouží sochy, které mají zobrazovat Jahva, dokonce i přes přísný zákaz jakéhokoliv zobrazování božstev (Ex 20,4).<sup>11</sup>

Písmo svaté tedy nepřipouští jakýkoliv synkretismus nebo kompromis.<sup>12</sup> Rozdělení stvoření na nebe, zemi a vody odpovídá životnímu prostředí živočichů a zvláště u vazby „nahore na nebi“ tak může dojít ke zbožštění přírodních sil a zbožštěné zobrazení hvězd nebo souhvězdí. Proto zakazuje toto přikázání předně jakkoliv zobrazovat Boha. Každé takové zobrazení je považováno za modlu. Hebrejšтина užívá výraz „*pesel*“, což znamená modla. Označuje dřevěnou, kovovou nebo kamennou sochu, která slouží jako kultický předmět. Dále zde hraje roli termín „*témuná*“, tedy podoba, zahrnující v sobě povšechně vnější podobu jakéhokoliv objektu. Hospodin Bůh se totiž naprosto vyčleňuje z

7Srov. T. JELONEK, *Teologia biblijna*, Kraków 1982, str. 46-48.

8Srov. T. TULODZIECKI, *Prawo, kult, świątynia, w Teologia Starego testamentu*, Wrocław 2011, str. 194.

9Srov. T. JELONEK, tamtéž, str. 46.

10Srov. E. ZAWISZEWSKI, *Wstęp do Starego Testamentu*, Warszawa 1990, str. 230 n.

11Srov. H. LANKAMMER, *Wiara i wyznanie*, Wrocław 2013, str. 11.

12Srov. G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, str. 170.

jakéhokoliv ohraničení předmětů, vytvořených lidskýma rukama, a tedy vylučuje jakoukoliv manipulaci ze strany člověka, obvyklou u pohanských model.<sup>13</sup>

Historie Izraele nás seznamuje s nevšední náklonností k modloslužbě. Mnozí teologové se domnívají, že se jí Židé nakazili již v Egyptě. A tak bude před nimi stále dilema ustavičného pokušení a těžkého vnitřního souboje o tom, na kterou stranu upnout své rozhodnutí, zda na věrnost Bohu pravému, nebo modlám. Proto mělo přikázání o věrnosti jedinému Bohu svůj význam již v dobách putování hebrejských prapředků pouští. K zásadní události dochází na poušti. Jde o klanění se zlatému teleti, které má znázorňovat Hospodina a předznamenává začátek těchto problémů (Ex 32). Ke konci putování do zaslíbené země zaznamenává svatopisec, že se nechali svést Moabkami. V zemi mají následně být vyhlazeny všechny známky jejich kultu.<sup>14</sup>

Klanění zlatému teleti (Ex 32, 1-6) je nejznámějším projevem modlářství. Průběh čtyřiceti dní, o kterých je zde řeč, autor Písma vyplňuje popisy, které se týkaly kultu. Nepřítomnost Božího prostředníka v osobě Mojžíše znamená také nepřítomnost jeho slova.<sup>15</sup> Podle Mojžíšova pokynu z Ex 24 (14) se proto obracejí na Árona. V této jejich žádosti ovšem je ukryta trpká ironie, protože bůžek vytvořený lidskou rukou, jít před nimi nemůže, ale je to naopak lid, který takového Boha vede a manipuluje s ním. Vyvedení z Egypta pak připisují Mojžíši, a ne Hospodinu. To evokuje zrušení jeho prostřednictví shůry a nahrazení čistě lidskou aktivitou. Uctívání býka jako symbolu božské síly přivolává Boží hněv (Ex 32) spolu s ostrou kritikou a ironií proroků. V tomto případě Bůh trestá nevěrnost, ať má již konkrétní podobu modloslužby, nebo uctívání jeho vlastních zobrazení. Za trest Bůh opouští ty, kteří jej opustili nebo zesměšnili, a vydává je napospas „ranám osudu“, resp. vlastnímu údělu a vítězství okolních pronárodů (Dt 13). Těmto pronárodům ještě chybí obrácení na víru v pravého Boha, a proto u nich hovoříme o modlářství nebo o modloslužbě. Ta je projevem relativního ateismu, tak jak ji známe ze základní typologie ateismu. Jisté je, že zde dodatečně působí mnoho emocí, spojených se světem vůle a přání, ale i očekávání, umocněné pokušením ze strany okolních pohanských národů.<sup>16</sup>

13Srov.J. HŘEBÍK, J. BROŽ A KOL., *Pentateuch*, Český katolický překlad, komentář, Kostelní Vydří 2006, str. 219.

14Srov. R. RENDTORFF, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha 1988, str. 41-53.

15Představuje těžko snesitelnou přítomnost Boha, protože se Bůh k lidu obracel Mojžíšovým prostřednictvím.

16Srov.T. JELONEK, tamtéž, str. 46.

Při odpadnutí k modloslužbě hraje roli také celý telematický rozměr lidského intelektu. To, co vyhodnotí rozum kognitivní cestou, vede nutně k jasnému rozhodnutí a platí to zejména při záměně pravého kultu Jahve (později Kristovy úcty v Novém zákoně) za kultu oddané čemukoliv jinému. Hraje zde tedy roli ateismus volitivní. Nejednou jsme svědky, kdy se srdce biblické postavy zatvrdí a rozhodne se radikálně Boha odmítat, anebo před ním utíká. Pro odpor k Boží vůli i úctě a pro zmíněné zatvrzení se v starozákonním člověku utváří celkově tragická „thelema atheon, voluntas athea“.<sup>17</sup> Modlářství<sup>18</sup> jako kultické uctívání cizích božstev nebo věcí, které nejsou bohy, předpokládá přítomnost latentního ateismu v hned několika rovinách jeho klasifikace.<sup>19</sup>

Historie Izraele popisuje tragédii, kdy se Izraelité dali při putování svěst Moabkami<sup>20</sup> (Nm 25, 1-3). Setkáváme se zde se složeninou místního jména Bal-peoru, tedy s Baalem uctívaným v Peoru. Na Bileamova proroctví navazuje svádění Izraelitů k modloslužbě ze strany moabských žen. Pokračuje epizodou, ve které již nejde o Moabku, ale o Midjanku, která svádí Izraelce k modloslužbě, ovšem tento fakt vyplývá ze souvislostí. Písmo svaté vypráví o nesmiřitelném boji, který od té chvíle vzplanul mezi Izraelem a jinými kulty.

Kniha Soudců se pozastavuje nad příčinou, proč upadli pod cizí nadvládu<sup>21</sup> (2, 11-23; 3,7; 10, 6-7). Doba, kterou popisuje, je obdobím, ve kterém se národní sebevědomí projevuje pouze v krajních nebezpečích pro národ, a tak dekadenci podléhá i otázka vlastního náboženského kultu.<sup>22</sup> To napomáhá zhoubnému vlivu kananejského kultu, který nebyl ještě vymýcen. Rozměnilo se i vědomí společného náboženství, a proto se Izraelité stávají více zranitelnými zhoubnými vlivy kultů cizích bohů dosud nevyhubených Kananejců. V protikladu k úctě kananejskému Baalovi, na kterou Izrael naráží bezprostředně po dobytí zaslíbené země, zde vyniká nesmiřitelný postoj Gedeona, který neváhá Baalův oltář, postavený jeho otcem, zbořit a nahradit oltářem Hospodinovým, čímž

17Srov. C. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, I. díl, Traktát I., Lublin 2012, str. 31.

18Srov. F. BÜCHSEL, A. GELIN, E. FASCHER, *Gott und die Götter*, TWNT II, str. 373-377.

19V Písmu svatém představuje velkou část praktická bezbožnost, a to i vedle kritiky kultu bohů, který je považován za formu bezbožnosti. Velmi markantní popření Boha může totiž být i formou proti Bohu zaměřené životní praxe, do které lze zahrnout nevěru vůči Bohu, vzpurnost, odpor, rouhání, nenávisť, slovní pohrdání, rovněž zlehčování příkazů a Božích zákonů, ale také vzdor a démonickou nenávisť vůči Bohu.

20Srov. P. ŠKRABAL, *Modloslužba*, v PSB, str. 318; J. HŘEBÍK, J. BROŽ A KOL., tamtéž, str. 422.

21Srov. L. STACHOWIAK, *Balwochwalstwo*, w EK I, Lublin 1973, str. 1295-1296.

22V dobách soudců se vědomí národní pospolitosti projevilo pouze ve chvíli krajního ohrožení pro národ. Rozměnilo se i vědomí společného náboženství, a proto se stávají spíše zranitelnými zhoubnými vlivy kultů cizích bohů dosud nevyhubených Kananejců. Pokud se jedná o úctu kananejskému Baalovi, na kterou Izrael naráží bezprostředně po dobytí zaslíbené země, vyniká zde nesmiřitelný postoj Gedeona, který neváhá Baalův oltář, postavený jeho otcem, zbořit a nahradit oltářem Hospodinovým, čímž si zjednal nehynoucí slávu. Jiní bohové tedy označují jiná náboženství, avšak pravým a jediným skutečným Bohem je Jahve.

si zjednal nehynoucí slávu. Jiní bohové tedy označují jiná náboženství, avšak pravým a jediným skutečným Bohem je Jahve.<sup>23</sup>

V období královských dynastií záleželo více méně na panovníkovi<sup>24</sup> a jeho horlivosti pro zákon. Vladařské umění panovníka se odráželo i ve schopnosti lidu vzdorovat okolním pohanům. Častokrát však to byli králové, kteří sami působili špatným příkladem a pod vlivem politických pletich zaváděli náboženství cizích božstev.<sup>25</sup>

Po rozdělení říše je většímu nebezpečí vystaveno severní království, a to pro nezákonný kult telete, který byl zaveden v Danu a Betelu již králem Jeroboamem. Největší nebezpečí nastává pro tuto říši za panování krále Achaba, jehož manželka Jezabel se snažila zavést za každou cenu náboženství svého rodného města Sidonu. Jediní Eliáš a Elizeus reprezentují poslední zbytky úsilí o záchranu náboženského kultu a stávají se tak jejími neohroženými obhájci (1 Král 18). Vyhnanci pak chápou nejvíce, že modly pohanů nejsou dobré k ničemu, neboť „nedovedou dát uspokojivou výpověď o budoucnosti“ (Iz 43, 10; 48, 5). Z judských králů byli nejzarytějšími propagátory model Achaz a Manase, kteří se postupně stávají silnými oponenty proroků. Kdykoli bojují proroci proti modlám, není to boj s lidskou představivostí, ale proti zvrácenosti. Představy bohů se přímo dotýkají zrodu nevěry, která je již konkrétním projevem ateismu. Kdo by se klaněl konkretizovanému výtvaru ze zlata, kovu, dřeva nebo kamene, klaněl by se lidskému výtvaru namísto Tvůrci.<sup>26</sup>

Období královské vlády Šalomouna je bohužel zkaleno v jeho závěru faktem, že se obraz moudrého a spravedlivého krále ke konci jeho vlády zkazil. Šalomoun se nechává svými ženami svést k uctívání cizích bohů a k zavádění cizích kultů do Jeruzaléma (1 Král 11, 1-8).<sup>27</sup> Písmo svaté zmiňuje anti-svatyně (s dvěma zlatými telaty) v Danu a Bethelu, které nechal vybudovat král Jeroboam v souvislosti s dokonáním rozdělení království jeho otce Šalomouna (1 Král 12, 28).<sup>28</sup> Postupně bohužel nastal celkový odpad Izraelitů od smlouvy otců a uctívání cizích bohů, což označuje za příčinu úpadku království (2 Král 17, 7-12). Obětovali pohanské oběti a hřešili službou pohanským bůžkům. Přichází kritika

23Srov. P. ŠKRABAL, tamtéž, str. 318.

24Srov. Tamtéž, str. 318.

25Srov. T. JELONEK, *Teologia biblijna*, komentář, Kraków 1982, str. 48.

26Srov. J. JARONIM, *Harmatologia ksiąg historycznych, w Teologia Starego Testamentu*, II. díl, Wrocław 2011, str. 244-248; M. FILIPIAK, *Nie bedziesz nadużywał imienia Bożego, (Wj 20, 7); Pwt, 5, 11)*, *Studium egzegetyczno-filozoficzne*, RTK 29 (Gdańsk 1982), 7.

27Srov. R. RENDTORFF, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha 1988, str. 226.

28Srov. J. HEGER, *Knihy dějepisné*, I. díl, Praha 1958, str. 723.



proroků a jejich varování, na straně velmožů a Izraele se však setkává s odmítáním. Izrael se stal předmětem Jahvova hněvu a Hospodin jej odmítá od své tváře.<sup>29</sup> Smilstvo se zde stává synonymem pro modloslužbu, která je projevem nevěrnosti Hospodinu, kritizované u proroků (Am 5, 26). Zde se nalézá kritika modlářství v přítomnosti „výroků proti národům“ a ohlášení neštěstí proti nim.

V knize Ozeáš (8, 4-5) a (13, 2) je hlavní obsah její prorocké zvěsti připodobněn a znázorněn na obrazu lásky a manželství. Pokud jde o modlářství, hned od počátku knihy je zaměřena prorokova zvěst proti severnímu království, kritizuje Jehúovu dynastii vzpomínkou na „krev z Jizreelu“, ale i na falešný kult v Bét-elu. Teprve ukončení právě rozšířené kultické praxe, převzaté z Kanaánu, umožní nastolení láskyplného vztahu mezi Jahvem a Izraelem.

Pro knihu Jeremiáš (2, 2-5 a 10, 3nn) je typická tzv. „řeč v chrámu“, která kritizuje špatně chápaný chrámový kult. Na ni navazují další výroky v oddílech, jež odsuzují kultické praktiky tehdejší doby. Čtyři kritické výroky na adresu Izraele končí ohlášením hrozného soudu. Ještě více pak zaměřuje prorok svůj pohled proti modlám v desáté kapitole. Žalozpěv nad zničením Jeruzaléma se chápe jako vnímání trestu za svévolné zhotovení model. Dobyť Jeruzaléma a konec krále Sidkijáše je trestem také za falešné uctívání cizích bohů.<sup>30</sup>

Prorok Ezechiel (23, 3) jasně ohlašuje rozsudek nad cizími národy, jejichž vláda trvá pouze do času. S panováním cizích končí také uctívání model. Důležitá okolnost jeho proroctví spočívá v konfrontaci exulantů a těch, kdo zůstali. Na pozadí těchto okolností je odmítán jejich nárok, a proti příslibu vlastnictví země těm, kdo museli odejít, varuje ty, kdo zůstali, že za svou modloslužbu budou zničeni a potrestáni ztrátou svých nároků.

U proroka Izaiáše (Iz 44)<sup>31</sup> se objevuje zdrcující kritika model. Popisuje se, jak si je lidé vyrábějí a zaměňují je za slávu pravého Jahva, Boha Izraele. Ten, který je vykoupil a vysvobodil, je rázem odmítnut a nahrazen výrobkem lidských rukou. Prorok kárá lid, jak je to absurdní, když si někdo vytvoří boha z téhož dřeva, které používá na zátop. Pokud si totiž člověk vytváří své bůžky, klame sám sebe. Buduje si je v podobě peněz, slávy nebo moci. Žádný člověk ve finále nemůže očekávat, že by jakákoliv modla vnesla do našich životů jakoukoliv skutečnou hodnotu, cokoliv pozitivního. Samotný Jahve povzbuzuje

29Srov. J. HEGER, tamtéž, str. 782-783.

30Srov. tamtéž, str. 254-262.

31Srov. tamtéž, str. 242-253.

a nařizuje svému lidu, aby sloužil svému pravému a skutečnému stvořiteli, a jako skrytá myšlenka se objevuje věta, že si „rozmnožují útrapy, kdo se drží cizích bohů a model“. Modloslužebník dělá opak přání Jahve. Slouží a chválí to, co si vytvořil vlastní rukou, ne ale Boha, který ho stvořil. Právě náš Stvořitel za nás zaplatil, aby nás osvobodil od našich hříchů, kterými jsme se proti němu provinili. Živý Bůh je v přímém kontrastu s mrtvými modlami, které nemohou nikoho ani stvořit, ani vysvobodit od hříchů ani spasit. V knize proroka Izaiáše je jedním ze dvou velkých témat porušování pravé bohoslužby ze strany Izraele (kap. 65).<sup>32</sup>

Nezanedbatelný důraz kladou na odsouzení model Žalmy (Ž 81, 10), kde Bůh ústy svatopisce nabádá vyvoleného, aby se varoval projevu zrady pravého Boha. Jahve má k svému vyvolenému vztah výlučný a poučuje nad veškerou pochybnost, že je Bůh žárlivě milující. Zákaz jiného kultu jako by se dotýkal bytostně nejen prosperity, ale i budoucnosti života vyvoleného národa. Jedná se o vztah k pravému Bohu, jenž je výlučný. Porušením věrnosti, která je vyžadována a je atakována zejména modlářstvím, dává člověk všanc celou svoji existenci, neboť ztrácí nejen ochranu, která mu je deklarována od Boha, ale přerušuje se napojení celého jeho života k samotnému Životodárci. Žalmista hovoří o záměně své slávy spojené s kultem Jahve za vyobrazení telete, které požírá trávu (Ž 106, 20). Písmo opisuje zapomenutí na Boha a spásu, kterou jim vydobyl v Egyptě. K pravému Bohu totiž vyvolený lid pojí skutky, které jeho pravost dokládají. Záměnou pravého Boha a kultu k němu zaměňují slávu za modloslužbu, která v důsledku přináší smrt.<sup>33</sup>

Sapienciální literatura Starého zákona ukazuje člověku následky modloslužby (Mdr 13-14). Opustit toho, který znamená život, nese za následek smrt. Podává též i vysvětlení zrodu této zvrhlosti, mezi nimi též: zbožštění zemřelých, hlavně významných osobností (Mdr 14), nebo přírodních živlů a sil, které přitom mají člověka spíše vést ke Stvořiteli (Mdr 13). V knize Moudrosti (13) je uveden poukaz na hloupost všech, kteří dosud nepoznali Boha a kteří z projevů dobra, které mohou vidět, nebyli schopni poznat toho, kdo jest. Dívali se na stvoření a nepoznali Tvůrce, ale považovali za bohy přírodní úkazy. Museli poznat, o co větší je krása jejich Tvůrce.<sup>34</sup>

32Srov. R. RENDTORFF, tamtéž, str. 250.

33Srov. Tamtéž, str. 242-253.

34Srov. P. ŠKRABAL, *Modloslužba*, v Příruční slovník biblický, Praha 1925, str. 318; Srov. SEGALLA, G., *Historické panoráma Nového zákona*, překlad a zpracování J. Brož, Řím – Svitavy 1998, str. 3-4.

## 1.2. Modlářství v Novém zákoně

Problematice modlářství se rovněž věnuje Nový zákon. Kněz Diova chrámu chce obětovat Pavlovi a Barnabášovi býčka, ale oni se tomu brání, neboť hlasatel Božího slova není totožný s tím, jenž je předmětem hlásání (Sk 14, 13-15). Pozornost je také upnuta na problém pohanů, kteří stavěli oltář neznámému bohu, a to ze strachu, aby na sebe neuvalili hněv jakéhokoliv cizího božstva, jež ještě neznali, a proto ani neuctívali (Sk 17, 23-25). Pavel jejich modloslužbu neschvaloval, ale tato skutečnost ho přiměla vytvořit následující závěr: Jestliže jste ochotni uctívat boha, ať je to bůh kterýkoliv, povím vám nyní o jediném skutečném Bohu, který si jediný úctu zaslouží.

V Lystře zdraví Barnabáše a Pavla jako bohy Dia a Herma. Těmto lidem je třeba nejprve hlásat poselství o jediném Bohu (Sk 14, 15-18) a tím se hlásání Krista stává obtížnějším.<sup>35</sup> Pohanští bohové jsou absolutním popřením života (Sk 7, 41; 15, 20; 17, 30).<sup>36</sup> Misie pohanům a v jejich středu není pak vázána na požadavek obřízky, čehož se týkal i Jeruzalémský koncil. Nejprve bude třeba pohany odvést od uctívání model a následně je vyučit v křesťanské tradici, neboť smýšlení pohanského a křesťanského světa jsou diametrálně odlišné.

Modly souvisejí s životními rozkošemi (Řím 6, 19). Modloslužba je pro člověka trvalým pokušením. Není nikdy překonána s konečnou platností a Boží lid se s ní setkává vždy znovu a znovu. Člověk se snadno stává otrokem, jakmile přestane sloužit Pánu Bohu. Svou roli při tom mohou hrát peníze (Mt 6, 24), opojení vína (Tit 2, 3), žádostivost, která se snaží opanovat bližního (Kol 3, 5; Ef 5, 5). Novozákonní doba ukazuje hlasatele Božího zjevení uprostřed pohanů, tedy i uprostřed modloslužebného světa. Nastává tehdy nová doba, ve které nešlo o zachování víry v jediného Boha, ale o hlásání Kristova království do celého světa.

V Písmu svatém je pokušení odpadu od víry v pravého Boha, tedy v Ježíše Krista, spojené s návratem k pohanství, je latentně přítomno a číhá na každém kroku všedního života (1 Kor 10). Proto, kdo hodlá vstoupit do království, musí od modloslužby upustit (2 Kor 6, 16). Podle sv. Pavla jsou modly pouze výmyslem představ modlářů a lidské hlouposti (Řím 1, 23; Gal 4, 8; Ef 4, 18).

<sup>35</sup>Srov. G. SEGALLA, *Historické panoráma Nového zákona*; Skutky apoštolů, překlad a zpracování J. Brož, Řím – Svitavy 1998, str. 5.

<sup>36</sup>Srov. L. STACHOWIAK, *Balwochwalstwo*, v EK I., 1973, sl. 1295-1296.

Svatý Pavel rovněž připouští nemalou část příčiny modlářství v otrockém zachovávaní zákona (Gal 4, 8). Tyto vyjmenované prvky vedou ke smrti (Fil 3, 19), ovocem Ducha je ale život. Přes uctívání model člověk vzdává úctu satanovi (1 Kor 10, 4-22). Pavel varuje na příkladech Izraelity na poušti před sexuální nezřízeností, malomyslností v soužení a před klaněním se modlám. Pavel poučuje o křtu (10, 2) a eucharistickém chlebu a kalichu (1 Kor 10, 3-4, 14-22). Účast na eucharistii je neslučitelná s pohanskými oběťmi, jimiž se tvoří společenství s démony. Třebaže pohanští bohové nejsou bohy (1 Kor 8, 1-6 a 10, 23-32), účast na jejich obětech není indiferentní.<sup>37</sup> Apoštol odsuzuje židovské jednání, kdy si lidé brali posvátné předměty z pohanských chrámů, ačkoliv to mají desaterem přísně zakázáno (Dt 7). Tyto předměty jim padly za kořist při válečných výpravách.

Pokrmy obětované při pohanském kultu bývaly později dávány k veřejnému prodeji. Podle sv. Pavla je lhotejné, zda někdo tyto pokrmy jí či nikoli. Křesťané jsou svobodní (1 Kor 8, 8). Neexistují totiž jiní bohové než Bůh Otec a pramen všech věcí. Pán Ježíš Kristus má roli prostředníka, který uvedl celý svět v bytí (1 Kor 8, 6). Pavel nešetří chválou nad obrácením od model a k navrácení se k Bohu živému a pravému (1 Tes 1, 9). Soluň měla také židovskou komunitu, byly tu však četné pohanské kulty, což svědčí o smíšené populaci. Archeologie i historie dosvědčují kult římského panteonu a císaře i četných orientálních božstev (Cabirus, Isis, Serapis, Osiris). Křesťan je člověkem vyrvaným z moci model (1 Tes 1, 9), ale hrozí mu trvalé nebezpečí, že znovu upadne do modloslužby (1 Kor 10, 25-30).

Modloslužba je jako skutek důsledkem tělesné žádostivosti, je to způsob života mimo cíl (Gal 5, 19-20). Jako těžký skutek – přestupek modloslužbu odsuzuje nejen epištola Římanům (Ř 1, 18), ale také Skutky (Sk 13, 19). Modlářství se objevuje ve všech seznamech a výčtech Nového zákona: 1 Kor 5, 10-11; 6, 9. V Pavlových listech je modlářství spojeno též s určitou chtivostí a žádostmi těla: Kol 3, 5; Ef 5, 5 – modloslužebníci zůstávají bez podílu na Božím království.<sup>38</sup> Rovněž ve své první epištole apoštol Jan končí, stejně jako v evangeliu (J 20, 28) jasným prohlášením Kristova božství. Závěrečné zvolání „Děti, chraňte se model!“ (5, 21) varuje před rozkolníky, neboť jejich falešná christologie je formou modloslužby.<sup>39</sup>

37Srov. G. SEGALLA, tamtéž, První list Korint'ánům, str. 7.

38Srov. M. LACKMANN, *Vom Geheimnis der Schöpfung*, sl. 1952.

39Srov. G. SEGALLA, tamtéž, Janovské spisy, str. 27.

Apoštol Petr kritizuje dosavadní způsob života, včetně uctívání model (1 Petr 4, 3), nekřesťané mluví zle o křesťanech, jednají s nimi jako se zločinci (2, 12), pomlouvají jejich jednání (3, 16), hnusí si je (4, 4) a urážejí je pro jejich víru v Krista (4, 14)<sup>40</sup>. Křesťané podle nich založili nový kult, výlučný, utajený a podvrtný – odtud podezírání z nemorálnosti nebo dokonce z ateismu, protože se neúčastnili veřejného kultu, a tak uráželi bohy. „Očistná výheň“ (4, 12) by pak bylo symbolické označení takového stavu. Toto vysvětlení navíc dobře odpovídá ovzduší odcizení křesťanů ve společnosti, jež prosvítá v celém listě. Silný důraz na důstojnost křesťanů a jejich postavení má povzbudit skupinu exkomunikovanou zbytkem společnosti, proto jsou adresáti označeni jako cizinci a přistěhovalci (2, 11; srov. 1, 1.17). Připomínají Izrael na cestě do zaslíbené země. Nesmějí se ohlížet nazpět (1, 14), ale těšit se z nepomíjivého dědictví (1, 4).<sup>41</sup>

Klanění šelmě popisuje kniha Zjevení (Ap 13, 8). První šelma vystupuje z moře (13, 1-10) s deseti rohy a sedmi hlavami. Jistá podobnost je ve Starém zákoně, který líčí čtyři chimérické šelmy (Dan 7), které představují světové říše, s deseti rohy na čtvrté šelmě, symbolizujícími vladaře. Obdobně šelma ve Zjevení v kombinaci prvků Danielových čtyř šelem symbolicky vyjadřuje, že římské impérium (které přišlo k městům jmenovaným ve Zj 2-3 ze západu přes moře) je zlo, které v sobě obsahuje zla všech ostatních říší. Sedm hlav znamená sedm pahorků Říma (viz 17, 9-11) a zároveň sedm králů, z nichž pět padlo, šestý je nyní a sedmý má přijít na krátký čas. Pak text připojuje ještě osmého, který půjde do záhuby. V obrazech Apokalypsy impérium nejen vede válku proti svatým (13, 7), ale nutí lidi klanět se d'áblu (13, 4), a tak je vylučuje z knihy života (13, 8).<sup>42</sup>

Apokalypsa zmiňuje rouhavá jména, která mohou být narážkou na jména císařů.<sup>43</sup> Právě za pronásledování císaře Domiciána se tyto tituly zdůrazňovaly, a kdo s nimi nesouhlasil, byl krutě pronásledován. Šelma má vlastnosti medvěda, levharta a lva a představuje vládce tohoto světa. Domicián přebírá po zavražděném Neronovi krutost, a proto byl spatřován jako pokračovatel krutosti zabitého Nerona, která ožila. Za jeho vlády byl Jan poslán do vyhnanství na ostrov Pathmos.<sup>44</sup> Pokušení kultu probouzí apokalyptickou bestii. Někteří teologové jsou toho názoru, že církve, ve které pokračuje Ježíšův zápas proti

40Srov. H. LANGKAMMER, *Wiara i wyznanie*, Wrocław 2013, str. 94-97.

41Srov. G. SEGALLA, *tamtéž*, První list Petřův, str. 3-4.

42Srov. H. LANGKAMMER, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1997, str. 436-437, G. SEGALLA, *tamtéž*, Kniha Zjevení, překlad a zpracování J. Brož, Řím – Svitavy 1998, str. 7.

43Ze Středozevního moře, kde ležel starověký Řím, vystupuje šelma, aby pomáhala drakovi v jeho urputném boji proti církvi a jejím členům. Šelma představuje pohanský Řím, který ztělesňuje světskou moc bojující proti církvi.

44Srov. H. LANGKAMMER, *tamtéž*, str. 116-122.

zlu ve světě, je vlastně v permanentním pokušení klanět se něčemu jinému než pravému Bohu, což kniha Apokalypsy připodobňuje výrazem „šelma“ (Zj 13, 14; 16, 2).

Knihy Zjevení naráží na sochu císaře (Ap 13, 14), kterému se sypalo kadidlo, tzv. génia impéria – strážného ducha říše, dále je popsáno znamení šelmy (16, 2) a těch, kteří se klaní jejímu obrazu. Druhá, pozemská šelma (13, 11-18) je zlou parodií Krista. Má dva rohy jako beránek, ale mluví jako drak. Později je spojena s falešným prorokem (Ap 16, 13; 19, 20; 20, 10). Činí znamení a divy jako prorok Eliáš. Má své příznivce, označené na pravé ruce a na čele, což je obdoba pečeti označených služebníků Božích (7, 3; 14, 1). Tato šelma vystupující ze země, tj. z půdy Malé Asie, je kultem císaře (a pohanských kněží, kteří jej vykonávají), který právě tam má svůj počátek. Zranění šelmy mečem (13, 14) je zřejmě Neronova sebevražda. Její přežití je Domitianova vláda. Tento popis končí v 13, 18 snad nejznámějším obrazem Apokalypsy: číslo té šelmy je 666. V gematrii (kde písmena slouží zároveň jako číslice) hebrejskými samohláskami přepsaná řecká podoba jména „Nero císař“ dává součet 666.<sup>45</sup> Panuje shoda ve věci, že za zmíněnými příčinami modlářství se skrývá odmítnutí jediného a pravého Boha, který si naši důvěru zaslouží.

## 2. Nevěra v Písmu svatém

V první části paragrafu se bude jednat o nedůvěru příslibům daných Izraeli ze strany pravého Boha a o nedůvěru mesiánským zaslíbením v Novém zákoně, naplněným v osobě Ježíše Krista. Existence nevěrců v pospolitosti Izraele je vnímána jako pohoršení pro věřící Božího vyvoleného lidu. Ve druhé části paragrafu popsána nedůvěra se týká Ježíše Krista, Mesiáše, o kterého se tříští odpůrci<sup>46</sup> a na kterém se staví stavba církve.

### 2. 1. Téma nevěry ve starozákonním prostředí

Ve Starém zákoně se nevěra Izraele vůči Bohu objevuje a je ukázána ve dvou důležitých chvílích. První nastává při pochodu pouští, kdy židovské společenství čeká naplnění Božích příslibů a zaslíbení, druhá v okamžiku zkoušky, který se týkal pobytu v již

45Srov. H. LANGKAMMER, *tamtéž*, str. 436-437; G. SEGALLA, *tamtéž*, *Knihy Zjevení*, str. 8.

46V Novém zákoně je bezbožnost mnohokrát tematizována pod pojmem ἀθεΐα (bezbožnost ve smýšlení i jednání). Jen v Ef 2,12 jsou pohané označováni přímo jako ἄθεοι (srov. k tomu také Jr 10,25 LXX; 1 Te 4,5; Ga 4, 8; Martyrium Polycarpi 9,2b; srov. však Sk 17,22), možná jako odvěta za rozšířeného očernění křesťanů a židů jako ἄθεοι, pokud se tito protivili proti státům a společnostem uznávaným božským a kultovním bytostem (srov. např. M. Polyc. 3, 2; 9, 2a). – Biblické chápání světa (odbožštění světa) a biblický pojem Boha (absolutní transcendence, zákaz zobrazování) přichází v úvahu jako působící příčina novověkého sekularismu a ateismu.

zaslíbené zemi, tedy v okamžiku, kdy se jim těchto zaslíbení již dostalo.<sup>47</sup> Nevěra v poušti je svatopisci označena různě, také mluví o rebelech. Charakteristická jsou dvě místa.

Snad nejdůležitějším starozákonním místem týkajícím se nevěry je reptání otců na poušti (Ex 17, 6; Nm 20, 10). Písmo svaté popisuje následující situaci. Lid putující pouští pod vedením Mojžíše žíznil po vodě a reptal proti Mojžíšovi. Nedostatek vody je pro putující karavany v tomto nehostinném území hlavním problémem. Obracují se na Mojžíše a říkají: „Pročpak jsi nás vyvedl z Egypta? Abys zahubil nás, naše děti a náš dobytek žízní?“ Mojžíš, jistě ve velice napjaté a pohnuté atmosféře, volá k Hospodinu: „Co mám dělat s tímto lidem? Ještě trochu a ukamenují mě!“<sup>48</sup> Hospodin Mojžíšovi odpovídá: „Vyjdi před lid v doprovodu několika starců z Izraele, vezmi si do ruky hůl, kterou jsi udeřil do Nilu, a jdi! Hle, já tam budu stát před tebou na Chorebu, udeříš do skály, vytryskne z ní voda a lid se napije.“ Mojžíš uposlechl Boží vnuknutí před očima izraelských starců. Nazval pak jméno toho místa Massa a Meriba kvůli hádce izraelských synů a kvůli tomu, že pokoušeli Hospodina tím, že říkali: „*Je Hospodin uprostřed nás, nebo ne?*“ Rozhodující je zde Hospodinova přítomnost, která dodala účinnosti Mojžíšovu gestu. Později svatý Pavel v 1 Kor 10, 4 navazuje na židovskou tradici a potvrzuje vyprávění o tom, že tato „skála“ provázela Izraelity na celé jejich cestě. Výraz Massa z hebr. kořene *n-s-h* znamená pokušení nebo pokoušení, protože lid zde pokoušel Hospodina. Potom slovo Meriba pochází z kořene r-j-b a znamená hádku, svár, protože se zde lid hádal s Mojžíšem.<sup>49</sup>

Mojžíš a Áron neuvěřili Hospodinu po zázraku vyvedení vody ze skály a je jim oznámeno, že přichází chvíle jejich skonu. Neuvedou jako trest svůj lid do zaslíbené země. Nová generace národa je podrobena stejné zkoušce jako generace předchozí (Ex 17). Novým motivem je zde hřích Mojžíše a Árona, spočívající v nedůvěře Hospodinu. Následuje jejich tvrdý postih. Mojžíš nepostupuje přesně podle příkazu Božího. Nemluví ke skále, nýbrž ke společenství a přitom připisuje vyvedení vody ze skály sobě a Áronovi, spojené se slovy „máme vyvést“. Jako by zapomněl na skutečnost, že dárce vody je sám Bůh. Poté do skály udeřil, ale pouze dvakrát, jako by naznačoval, že jedná o své vůli, nikoliv Boží. Je to rozdíl a Ex 17, 6 potvrzuje svévolnost jednání Mojžíše a Árona.<sup>50</sup>

47Srov. J. LEMAŃSKI, *Wybrania, lud Bozy, przymierze*, w Teologia Starego Testamentu, I. Dól, – Teologia Piecioksiegu, Wroclaw 2011, str. 110-111.

48Srov. J. HŘEBÍK, J. BROŽ, tamtéž, str. 250.

49Srov. J. LEMAŃSKI, tamtéž, str. 197-201.

50Srov. J. HŘEBÍK, J. BROŽ, tamtéž, str. 407.

Dále je to Dt 9, 24. Mojžíš se ohlíží nazpět až do doby v Egyptě, kdy reptání národa začalo. V souvislosti s obratem „den, kdy jsem vás poznal“ (Nm 14; Oz13, 5) lid překrucuje význam vyjití z Egypta a obsazení „této země“, jako by nešlo o cestu k životu, ale ke smrti. A ve své rouhavé řeči připisují tento „špatný“ úmysl Bohu. Navrhují totiž vydat se opačnou cestou zpět do otroctví. Tak upadají do velmi těžkého hříchu (Jer 42).

Reptání jako projev nevěry<sup>51</sup> ukazuje Starý zákon na dalších místech (Nm 14, 1-4). Blíží-li se nebezpečí, lid ztrácí důvěru v Boha, stejně jako u předchozí generace, o které píše šířeji (Ex 14-17). Vyzvědači, kteří šli před lidem, všechny nakazili fatální ohromující nedůvěrou. Autor vykresluje atmosféru hromaděním slov „křik, pláč a reptání“. Izraelité totiž netoužili po smrti jako takové, ale po přirozené smrti v Egyptě, anebo chtějí na poušti uniknout násilné smrti v boji. Lid překrucuje význam vyjití z Egypta a obsazení „této“ země, jako by nešlo o cestu k životu, ale ke smrti. A tento úmysl ve své rouhavé řeči připisují Bohu. Navrhují se vydat opačnou cestou, zpět do otroctví a upadají tak znovu do velmi těžkého hříchu.<sup>52</sup> Lid se bojí smrti hladem a žízni v nehostinné poušti a lituje ztracených hrnců plných masa zanechaných v Egyptě, které byly na poušti nahrazeny manou. Ztrácí trpělivost a bojí se nepřátel, kteří mu stojí v cestě do zaslíbené země. Zapomíná na podivuhodná znamení, kterých se mu dostalo. Reptá proti Mojžíšovi a Árónovi, ve skutečnosti však proti Bohu samotnému, o jehož dobrotě a moci pochybuje. Mojžíš vzpomíná na putování Sinajskou pouští (Dt 9, 24). Se slovy „*vzpírali jste se Bohu od chvíle, co vás znám*“ vzpomíná na věrolomnost Izraelitů a také na své modlitby a přímlyvy za Áróna. Zdá se, že o nevěře je vyprávění téměř celé deváté kapitoly Deuteronomia.

Nevěra je vlastně jedna z podob strachu a lid vyžaduje od Boha, který dal přísliby do budoucna, aby uskutečnil ihned co slíbil. Je to pokus o vydírání, pohrdání Hospodinem, odmítnutí jít za jeho hlasem, pokoušení Hospodina a svár s ním. Jiná forma reptání proti Bohu je zlaté tele (Ex 32 a Dt 9, 12-21). Tentýž hřích nevěry je typický později pro severní království a jeho krále Jeroboáma.<sup>53</sup>

Srdce Izraele bylo rozdělené. Jeho nevěrnost na sebe vzala jinou, ale stejně hříšnou podobu, hned jak se lid usadil v Palestině. Začal se spolčovat s místními bůžky a národy, které dosud v zemi žily a měly být nahrazeny. Jahvovi se nelíbí tato polovičatost a

51Srov. H. LANGKAMMER, *Wiara i wyznanie*, Wrocław 2013, str. 9-11.

52Srov. J. HŘEBÍK, J. BROŽ, tamtéž, str. 392.

53Z touhy opanovat Boha a proniknout Jeho nevyzpytatelnost se rodí věštění, magie, čarodějnictví až do doby vyhnanství, stejně jako falešné prorokování.



nepřipouští ji. Jeho jménem promlouvá k lidu prorok Eliáš slovy: „*Jak dlouho budete kulhat na obě nohy? Jestli je Bohem Jahve, tak ho následujte, pakliže je bohem Baal, jděte za Baalem*“ (1 Král 18, 21).

Proti rozdělenému srdci totiž většinou bojují všichni proroci Izraele (Oz 7, 11 nn).<sup>54</sup> Namísto, aby byl vděčný svému Bohu a ženichovi za úrodu, podmínky k životu, za stáda, hledá plody smlouvy u svých milců, kananejských bůžků, a v obřadech na oslavu plodnosti (Oz 2, 7-15).<sup>55</sup> Nevěra se chápe a je vnímána stejně jako prostituce zasvěcené snoubenky (Ez 16, Jer 2-4).<sup>56</sup> Její srdce by mělo být dokonale věrné, zcela a úplně oddané Bohu a ochotné následovat Hospodina, s odkazem na Káleba, který jediný zůstal věrný (Dt 1, 36), a tudíž byl ušetřen trestu (Nm 14, 24).

Je tady stanoven ideální stav, přestože zůstal lidskými silami nedosažitelný. Izaiáš (7, 9) připomíná lidu: „*Nebudete-li stáli ve víře, neobstojíte.*“ Bez víry totiž nemůže vyvolený národ existovat, jakékoliv jiné útočiště je vyloučeno. Jeremiáš (Jer 5, 17)<sup>57</sup> poukazuje, že nevěřící spoléhá na tvory. Ezechiel jasně říká a ukazuje na důsledky nevěry: „*Poznáte, že já jsem Hospodin, až budou skoleni padat kolem vás*“ (Ez 6, 7). Nevěrnost jako taková vymizí až v den, kdy budou všichni znát Boha (Jer 31, Iz 54, 13),<sup>58</sup> což je téma přesahující až do Nového zákona (Jan 6, 45). Ježíš je Chléb života v tom smyslu, že jeho zjevení je učením od Boha (6, 45). Kdo chce mít věčný život, musí věřit v Syna.

## 2. 2. Téma nevěry v Novém zákoně

V Novém zákoně je možné vysledovat celé řady oponentů vůči Ježíši, ale zdaleka ne všechny můžeme stavět do blízkosti ateistického postoje. Jde nám o typ oponentů, u nichž je opozice v jistém slova smyslu trvalá, rozhodná a jasně deklaruje odmítnutí Ježíše. Lze ho odmítat jednak jako rabího nebo mesiáše, tedy jeho učení, ale je také možné vysledovat reakci naprosto nepřátelskou, která ve svém cíli směřuje k jednomu. Zbavit se Ježíše a zabít ho.

Výčet nevěry příbuzných a známých, a to asi nejvíce z Nazareta, rodiště Ježíše, ukazuje na negativní postoj k tomu, kterého znali od dětství, a končí pohoršením a odmítnutím, a to definitivním. Událost prvního vyučování v Nazaretě popisují shodně

54Srov. P. ŠKRABAL, tamtéž, str. 318-319.

55Srov. M. RASZEWSKI, *Teologia Starego Testamentu, księgi Prorockie*, IV. díl, Wrocław 2011, str. 192.

56Tamtéž, str. 227-228.

57Srov. M. RASZEWSKI, tamtéž, str. 226.

58Srov. Tamtéž, str. 217-224.

evangelia synoptiků. Svatý Matouš na konci předpovědí (Mt 13, 15-30), Marek jí uzavírá první etapu Ježíšovy činnosti v Galileji (Mk 6, 1-6). Evangelistu Lukášovi je připisován exegeticky nejobsáhlejší rozbor odmítání Ježíše příbuznými a těmi, kteří ho znali (Lk 4, 21). Obyvatelé Nazaretu si udiveně kladou otázky o Ježíši: „*Odkud to má?*“ a „*Co je mu dáno za moudrost?*“ nebo „*Jaké zázraky se dějí skrze jeho ruce?*“ (Mk 6, 2 a Mt 13, 54). Obyvatelé Nazareta totiž znají Ježíše, vyrůstajícího a pracujícího uprostřed nich, Marii, jeho matku, a nemohou pochopit skutky Ježíše ani jeho nauku. Evangelisté končí tuto část úvahou, že „*pouze na několik nemocných vložil ruce a uzdravil je*“ (Mk 6, 5 a Mt 13, 58) a že z důvodu jejich nevíry tam nemohl udělat žádný zázrak. Evangelista Lukáš pak popisuje známý citát: „*Není to syn Josefův?*“ (Lk 4, 22). Ovšem komentáře k tomuto typu opozice tato odmítnutí vnímají jako potvrzení Ježíšovy mise mesiášské a prorocké.<sup>59</sup>

I mezi věřícími učedníky se vyskytuje nevěra na různém stupni. Někteří lidé jsou malé víry a rovněž apoštolové v bouři neprokazují zrovna největší důvěru (Mt 8, 26; 14, 31). Projevuje se to také ve chvíli, kdy nedovedou vykonat zázrak, ke kterému jim byla dána moc (Mt 17, 17), a když byli plní starostí o chybějící chléb (Mt 16, 8). V těchto chvílích je velmi účinným prostředkem modlitba, na což ukazuje Ježíšova modlitba za apoštola Petra a jeho víru (Lk 22, 32).<sup>60, 61</sup>

Jidášovo jméno se nachází na konci v prvním výčtu dvanácti apoštolů, kdy jsou jmenováni po dvou, a jeho místo je hned za jménem Šimona Horlivce. Jmenován je na posledním místě s dovětkem: „... a *Jidáš Iškariotský, který ho pak zradil*“ (Mt 10,4).<sup>62</sup> Komentář k Jidášově zradě vyjmenovává následující motivy a faktory jeho jednání:<sup>63</sup> vliv satana, chtivost peněz, Boží plán, Jidášova svoboda a Jidášova nevěra. Obdržel tedy důstojnost či hodnost a poslání apoštola a podle tohoto povolání i poslání, se kterým je vyslán. Evangelista Lukáš cituje fakt ovládnutí Jidáše,<sup>64</sup> který odchází za velekněžími, aby dohodl zradu svého Mistra (Lk 22, 3). Vliv zlého na Jidáše je zaznamenán rovněž v Janově popisu poslední večeře Páně (J 13): „*Ďábel už ovládl srdce Jidáše, aby ho zradil...*“. Kontrast Jidášovy zrady vyniká vůči pokoře Ježíše, který mu umývá nohy, přestože ví, co Jidáš ve svém srdci chystá. Po zdánlivém přijetí této služby odchází

59Srov. W. WOLYNIEC, *Jezus i opozycja*, Wroclaw 2007, str. 29-33.

60Srov. SEGALLA, G., *tamtéž*, Matouš, str. 7-8.

61Tamtéž, str. 17-18.

62Srov. SEGALLA, G., *tamtéž*, str. 7-8.

63Srov. WOLYNIEC W., *tamtéž*, str. 76-82.

64Srov. *Tamtéž*, str. 75.

doprostřed temnoty noci, která symbolizuje satana (J 13, 30).<sup>65</sup> Na okolnost Jidášovy chtivosti peněz poukazuje událost pomazání v Betanii, která je popsána v evangeliu hned po zázračném vzkříšení Lazara (J 12, 1). V domě Šimona malomocného (Mk 14, 3; J 12, 5) Jidášovi nešlo o chudé, ale o to, že byl zloděj a kradl ze společného“ (J 12, 6). Vylití oleje nelitoval kvůli chudým, ale proto, že částku za olej nemohl ukrást pro sebe.

V kontextu ateismu je to nevěra Jidáše, která nás zajímá snad nejvíce ze všech sledovaných aspektů. Jidáš oslovuje Ježíše při poslední večeři slovem „Rabbi“ (Mt 26, 25). Ve chvíli totiž, kdy se odkryje úmysl jednoho z Dvanácti, ostatní učedníci se zděšením říkají „*snad ne já, Pane*“ (Mt 26, 22).<sup>66</sup> U Jidáše se objevuje nedostatek víry ve svého pána v rozhodující chvíli a je považován za krajní příklad nevěrnosti Bohu.<sup>67</sup> Jidášova lítost v té chvíli není pravá, protože nemá naději na odpuštění. Podobná jako neplodná lítost všech nevěřících, ve které se pouze ubíjí bolest a strach.

Opozice proti Ježíši ze strany Židů má svůj původ ve způsobu interpretace Mojžíšova zákona. Jeho spory s farizeji a učiteli zákona se týkají několika předpisů zákona, konkrétně vztahu k hříšníkům, moci odpouštět hříchy, postu, soboty a kultické čistoty. Židé se vůči Mesiáši vymezují typem nevíry, která je nejen aktivní, ale často i militantní a nesnášenlivá. Své soudy o něm vyjadřují vědomě a nakonec i rozhodnutí odmítnout Ježíše jako Mesiáše je silné, trvalé a konečné. Ježíš se odvolává na Eliáše, poslaného k vdově do Sarepty (Lk 4, 25-27), a na Elizea, uzdravujícího ochrnutého Syřana (2 Král 5, 14). Závěr synoptické perikopy hovoří o vyhnání Ježíše až na sráz hory, odkud ho chtějí svrhnout. Odkrývá se tak pravda o Ježíši Kristu a jeho poslání.<sup>68</sup>

Následující synoptické místo Nového zákona se nachází v redakci Matoušově při povolání celníka (Mt 9, 9-13). Podle učení zákoníků povolání celníka patří do katalogu hříšných zaměstnání, a to sice pro podezření ze zneužití a pro časté styky s pohany. Proto se v jejich chápání slova celník a hříšník stávají synonymem. V souvislosti s popsanou událostí lze místo porovnat analogií u Mk 2, 13-17,<sup>69</sup> a u Lk 5, 29. Farizejové položí učedníkům známou otázku: „Proč váš Mistr jí s celníky a hříšníky?“

65Srov. G. SEGALLA, *tamtéž*, Jan, str. 12-14.

66Srov. G. SEGALLA, *tamtéž*, Matouš, str. 15-16.

67Srov. FABRIS R., *Matteo*, Roma 1982, str. 525.

68Srov. H. SCHÜMANN, *Das Lukasevangelium* (HTKNT), Freiburg 1969, str. 226-244; C. M. MARTINI, *Glosiciel Ewangellii u świetego Lukasza*, tłum. S. Obirek, Kraków 1993, str. 16-18; J. HOMERSKI, *Ewangelia wedlug św. Mateusza* (PSNT), Poznań – Warszawa 1979, str. 229; J. JEREMIAS, *Gli agrapha di Gesù*, Brescia 1965, str. 55.

69Srov. G. SEGALLA, *Historické panoráma Nového zákona*, překlad a zpracování J. Brož, Řím – Svitavy 1998, str. 2-3.

Dalším důvodem nevěry Izraele je otázka moci odpouštět hříchy, popsaná u synoptiků zejména u Mt 9, 1-8; Mk 2, 1-12; Lk 5, 17-26.<sup>70</sup> Jedná se o chvíli, kdy Ježíš uzdravuje ochrnutého.<sup>71</sup> Tím vzbuzuje opozici, tedy nevěru farizejů a zákoníků. Fakt, že Ježíš odpouští hříchy, je zasazen do synoptického novozákonního vyprávění o uzdravení ochrnutého v Kafarnaum. Sám evangelista Matouš cituje rámec příběhu, když zmíněné místo se synagogou nazývá „Ježíšovým místem“ (Mt 9, 1).<sup>72</sup> Lukáš vyjmenovává společnou přítomnost farizejů a učitelů zákona, která „se sešla ze všech míst Galileje, Judska a Jeruzaléma“ (Lk 5, 17).

Dalším problémem nedůvěry v Ježíšovo poslání mezi Židy u synoptiků je interpretace postu a nová smlouva. Otázka o praktikování postu, kterou položili Ježíšovi, stanovila námitku, že Ježíš nedodržuje zvyky předků. Tato námitka se pro něj ale stává příležitostí vlastní, nové interpretace postu a jeho smyslu. Odpověď Pána Ježíše se skládá ze dvou částí, konkrétně věty týkající se „hostiny a ženicha“ a pak z podobenství o „záplatě na šatech a novém měchu“. Ty stanovily pravděpodobně dvě tradice, které evangelista spojil do jedné.<sup>73</sup>

Jedná se tedy o obraz zmíněného postu: Ježíš neodmítá praxi postu, ale naznačuje důležitou spojitost se svou smrtí a „mezidobím“, které nastává do období paruzie, tedy druhého Kristova příchodu. Tím naznačuje přechodný a budoucí charakter jím použitého obrazu.<sup>74</sup> Nepřítomnost ženichova, s jehož postavou se Ježíš ztotožňuje, je naznačována rovněž příměrem k viditelné a fyzické nepřítomnosti Ježíšově v církvi, protože v něm je spatřován ženich církve. Dotýká se to období mezi jeho nanebevstoupením a Paruzií a též naplnění Starého zákona Novým.<sup>75</sup> Půst má totiž roli pomocného nástroje k obrácení a návratu člověka ke Kristu – ženichu, není pak mírou zbožnosti.

Nedůvěra v Ježíšovu osobu a poslání odkrývá další téma, které se týká dodržování šabatu. Předpisy, jež se dodržování šabatu týkají, patří mezi základní pravidla židovství. Judaismus se vlastně jimi odlišuje nejen od jiných kultů, ale i od okolního světa.<sup>76</sup> Šabat se

70Srov. G., SEGALLA, *tamtéž*, Marek, str. 7-8.

71Srov. T. HERGESEL, *Cuda Jezusa w Interpretacji Marka*, RBiL 5, Wroclaw 1978, str. 230-239.

72Srov. W. WOLYNIEC, *tamtéž*, str. 97.

73Srov. J. GNILKA, *Das Evangelium nach Marcus*, 1. díl, Leipzig 1982, str. 111-112.

74 THOMAE AQUITANIS, *In Matth.*, c. IX, I, n. 769, str. 121; GNILKA J., *tamtéž*, Leipzig 1982, str. 336-337.

75Srov. W. WOLYNIEC, *Jezus i opozycja*, Wroclaw 2007, str. 107.

76Srov. C. H., DODD, *Zalożyciel chrześcijaństwa*, tłum., Kubiak, Z., Paříž 1982, str. 84.

stává tedy znamením jednoty Izraele a uchování věrnosti Hospodinu.<sup>77, 78</sup> Spor o dodržování šabatu se u synoptiků projevil ve dvou zásadních místech, a sice: trhání klasů o sobotě (Mk 2, 23-38)<sup>79</sup> a uzdravení ruky ochrnutého v sobotu (Mk 3, 1-6). Evangelista sv. Lukáš doplňuje uzdravení ženy s krvotokem (Lk 14, 1-6).

Janovo evangelium pak nabízí důležitou a velmi známou epizodu o uzdravení nemocného u rybníka Bethesdy (J 5),<sup>80</sup> doplněnou o příběh uzdravení nevidomého od narození. Spor o sbírání klasů v sobotu se vyznačuje opoziční otázkou: „... proč tví učedníci dělají to, co se v sobotu dělat nesmí?“<sup>81</sup> Mistr se zde učedníkům představuje jako nejvyšší zákonodárce, když sám sebe nazývá „Pánem nad sobotou“ (Mt 12, 7-8).

Příkázání zachovávat sobotu se dotýká i uzdravení člověka s ochrnutou rukou v synagoze, tak jak jej popisují synoptikové. Matouš poukazuje na záměr farizejů nachytat Ježíše a klade jim do úst otázku: „Je dovoleno uzdravovat v sobotu?“ (Mt 12, 10).<sup>82</sup> Farizejové i zde sledují Ježíše, nikoli aby se dozvěděli pravdu, ale aby měli záminku proti němu a našli důvod k obvinění Ježíše. Rozhodli se radikálně Ježíše odstranit, jak o tom píše Matoušova synoptická evangelní redakce (Mt 12, 14).<sup>83</sup>

Podobným příkladem slouží Janovo vyprávění o uzdravení nemocného u rybníka Bethesdy. To měl způsobit anděl, kdo z nemocných se dostal k vodě první, byl uzdraven (J 5, 2-4). Ježíš na to místo přichází a uzdravuje toho nemocného, který trpí svou nemocí už třicet osm let. Evangelista sv. Jan zaznamenává, že Židé začínají pronásledovat Ježíše, protože uzdravuje v sobotu. Pátá kapitola Janova evangelia je typickou ukázkou nedůvěry farizejů vůči Ježíši.

Interpretace předpisů čistoty je další příčinou konfliktu Ježíše a farizejů. Důležitá synoptická místa zahrnují zejména Mt 8, kdy dochází k uzdravení malomocného.<sup>84</sup> Oblast nevíry a sporu se dotýká ustanovení knihy Leviticus (Lv 13, 45), podle kterého se malomocný musí držet stranou židovské společnosti jakožto nečistý a je v podstatě vnímán jako zaživa umírající. Překročení tohoto předpisu o separaci malomocného vyvolá ostrou

77Srov. E. LOHSE, *Sábbaton, sabbatismos, paraskeué*, TWNT, 7. díl, 1-34, 3.

78 Jeho motiv je znám ve Starém zákoně nejvíce v Ex 16 a nn..., Lv 16 a nn..., Nm 15, a nn... a Dt 5, 12-15. Rovněž u proroků, Iz 56, 2-4; Jer 17, 21; Pl (Lm) 2,6; Ez 20, 12-24.

79Srov. G. SEGALLA, *tamtéž*, Marek, str. 2-3.

80Srov. G. SEGALLA, *tamtéž*, Jan, str. 8 nn.

81 THOMAE AQUITANIS, *In Math.*, c. XII., N 980, str. 155.

82Srov. J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, t. 1, Leipzig 1982, str. 125.

83Srov. G. SEGALLA, *tamtéž*, Matouš, str. 8-10.

84Srov. R. FABRIS, *Matteo*, Roma 1982, str. 195.

reakci na straně farizejů a zákoníků. Rituální nečistota, se kterou přichází do styku Ježíš, je v jejich očích právě identicky ztotožněna se stavem hříšnosti.<sup>85</sup> Ježíš se musí po vykonání tohoto uzdravení nějaký čas před Židy skrývat, což evokuje negativní hodnocení zmíněného Ježíšova postupu (Mk 1, 45) ze strany náboženských představitelů. Řeč o neaktuálnosti starozákonních předpisů o poskvrně z nečistých zvířat způsobí spor mezi Ježíšem a farizeji (Mt 15, 12). Rovněž na těchto sporech a nedůvěře Židů k Ježíši se zjevuje jeho moc, poslání i totožnost.

Téma nevíry se velmi odráží ve vztahu k velikonočním tajemstvím. Nedůvěra a nevíra dosahuje svého vrcholu tam, kde by měla lidská moudrost ustoupit moudrosti Boha, který zvolil na cestě ke slávě kříž (1 Kor 1, 21).<sup>86</sup> Odhalení Ježíšovy cesty se stalo pohoršením i pro Petra, který dále svého mistra odmítá následovat (Mt 16, 23). Prubířským kamenem je pro Petra Ježíšova hodina, kdy jej Petr zradí, ale všechno se stane podle předpovědi Ježíše (Mt 26, 31).

Ježíš ovšem vyučuje Petra, že učedník má nést stejný kříž jako jeho Pán (Mt 16, 24), protože má o něm vydávat svědectví před vlastními soudci na svém vlastním soudu. Vzkříšení je téměř neuvěřitelné (Sk 26, 8), a proto mu ani učedníci nedokázali uvěřit ihned, v průběhu zjevení zmrtvýchvstalého Pána. Nevěřičnost a pochybovačnost je zakořeněna v lidském srdci velmi hluboko (Lk 24, 25; Mt 28, 17; Mk 16, 11).

Nevěra Izraele se zrcadlí rovněž ve vztahu k Novému zákonu. Asi nejznámější Ježíšovou předpovědí jsou slova o tom, že stavitelé zavrhnou úhelný kámen (Mt 21, 42), což znovu rezonuje v prvotní církvi, která tento výrok důrazně připomíná (Sk 4, 11; 1 Petr 2, 4-7). Tuto nevěru izraelského národa připisuje neznalosti (Sk 3, 17) nebo zlé vůli (Sk 2, 23; 3, 13; 10, 39). Velmi rychle vidí, že jejich kázání nevede k obrácení a že je většina Židů odmítá. Dva výrazní novozákonní teologové sv. Jan a sv. Pavel se snažili objasnit důvody a příčiny tohoto faktu.

Apoštol národů sv. Pavel se setkává s lidem, který odmítá uvěřit. Již na začátku své kazatelské činnosti svolává jako následovník statečného Štěpána Boží hněv na nevěřící Židy, protože pronásledovali církev (1 Sol 2, 16).<sup>87</sup> Prohlásil o nich, že jsou vyloučeni ze zbytku věrných. Věřící ale, že Bůh svůj lid nezavrhl, a zůstává svým zaslíbením věrný, jeho ruka je stále napřažena ke vzpurnému národu, a to prostřednictvím apoštolského kázání.

85Srov. G. QUEL, G. BERTRAM, G. STÄHLIN, W. GRUNDMANN, *Hamartó, hamartéma, hamartía*, TWNT, t 1. str. 267-320, 271.

86M. LACKMANN, *Vom Geheimnis der Schöpfung*, sl. 1952; Mundle W., TBNT I, str. 118-120.

87Srov. G. SEGALLA, *tamtéž*, První list Soluňanům, str. 3-4.

Židé je neustále odmítají a hledají spravedlnost skrze zákon (Ř 9, 30; 10, 21). Pavel věří, že Bůh nakonec přemůže všechny překážky a zatvrzelost Izraele bude jednou překonána, a jeho neposlušnost zjeví nekonečné Boží slitování (Ř 11, 1-32).<sup>88</sup>

S nevěřícími Židy, resp. s jejich nevěrou se setkává svatý Jan. Stejně jako Pavel označuje tímto pojmenováním nejen pohany, ale i Židy, kteří odmítají uvěřit v Ježíše. Hřích nevěry se projevuje nechotou vyznat, že Ježíš je Bůh a Kristus (1 Jan 2, 22n). Znamená to ovšem prohlašovat Boha za lháře (1 Jan 5, 10). Čtvrté evangelium vidí jádro nevěry v odmítnutí Ježíše z Nazareta jako vtěleného slova (J 1, 11; 6, 36) a také vykupitele lidí (6, 53). Nevěřit znamená být odsouzen k smrti (J 8, 24). Nevěřící totiž prchá před Světlem, protože jeho skutky jsou zlé a pocházejí z temnoty (J 3, 20). Tak se ocitá ve stále hlubších a hlubších temnotách a je vydán napospas satanovi. Jistý determinismus vede k prohlubování zatvrzelosti, takže již nemůže přijmout slovo Ježíšovo a začíná patřit do pokolení zlého ducha (J 8, 43n). Ve snaze vyrovnat se ve fatalitě nevěry Ježíš zjevuje tajemnou přitažlivost Otce (J 6,44). Je zjevena skrze toho, kdo „*povýšil ze země, přitahuje k sobě všechny lidi*“ (Jan 12,32).

Poslední širší skupinou protivenství vůči Ježíši jsou nejvyšší představitelé Izraele. Po linii světské se jedná o Heroda a jeho stoupence a spolu s nimi i o saduceje. Herodovi stoupenci o Ježíši pochybují v otázce placení daní (Mt 22), saduceové pak za Ježíšem přišli v otázce vzkříšení z mrtvých (Mk 12, 25, 27).

Pokud se jedná o otázku daní, přicházejí stoupenci Heroda, aby Ježíše chytli za slovo, sami posláni od farizejů.<sup>89</sup> Jejich otázka „zda je dovoleno platit daň císaři“ (Mt 22, 16-17) jasně směřuje k obvinění Ježíše. Farizejové a herodiáni chystají obvinění Ježíše Nazaretského v případě schvalování platby císaři, protože by se pak ukázal protiklad jeho učení k pravdě, pokud by hledal slávu lidskou u císaře, a ne Boží, na římském císaři a jeho říši nezávislou. V opačném případě při odmítání daní pak vyvolá hněv stoupenců Heroda, kteří dbali nad řádným plněním povinností, mezi něž patřilo i placení všech závazných daní.<sup>90</sup> Toto odmítnutí by následně přiblížilo Ježíše k tzv. Zélótům, tedy radikálům, čemuž se ale Ježíš vyhýbal. Zélóte se vyhýbali placení daní kategoricky, protože to vnímali jako zradu Božího království.

88Srov. H. WALDENFELS, *Leksykon religii*, Warszawa 1997, str. 154; A. JUCEWICZ, tamtéž, str. 1295-1296.

89Srov. W. WOLYNIEC, tamtéž, str. 129; THOMAE AQUITANIS, *In Matth.*, c XXII, II, n. 1780, 275.

90 THOMAE AQUITANIS, *In Matth.*, c XXII, II, n. 1782, 275.

Saduceové přišli Ježíše zkoušet v otázce vzkříšení z mrtvých a způsobu života po smrti, kdy mu pokládají otázku, komu že bude patřit žena po vzkříšení, když jí před tím zemřelo sedm bratrů (Mt 22, 23). Zde poukazuje Ježíš na naprosté nepochopení formě života po smrti, kdy saduceové příliš přizemně a tělesně zaměřeni nedovedou chápat, že zmrtvýchvstalí se nežení, ba ani nevdávají, ale jsou „jako andělé nebeští“ (Mt 22, 25-27).

Po náboženské linii jsou to nejvyšší kněží, představení jeruzalémského chrámu a členové velerady. Jejich postavení je natolik významné, že o nich uslyšíme nejen ve vyprávění o Ježíšově smrti, ale také v redakci o jeho zmrtvýchvstání. Jejich zloba dochází až k rozhodnutí Ježíše zabít, což potvrzuje i shromáždění velerady k soudu nad Ježíšem, které ho odsoudí.<sup>91</sup>

Zvláštními místy v evangeliích, které popisují Ježíšovu disputaci s představenými jeruzalémského chrámu, je vyhnání penězoměnců a kupců z chrámu. Synoptikové popisují tuto událost různě, například sv. Marek v 11. kapitole (Mk 11, 15-19), sv. Matouš naproti tomu téměř v závěru své redakce (Mt 21, 13). Evangelista sv. Jan věnuje této události část kapitoly třetí (J 3, 13-22).<sup>92</sup>

Pokud shrneme výše uvedené, pak jako základní projevy ateismu v Písmu svatém vidíme kromě modlářství, jako je odmítání pravého a zjeveného Boha, také nevěru, jako aktivní opozici vůči Bohu a jeho zákonu, stejně jako v Novém zákoně vůči Ježíšovu mesiánskému poslání, které v důsledku působí nejen bolest mezi učedníky Ježíšovými, ale dovedou samotného Ježíše na smrt. Rozhodnutí Ježíše zahubit se opakuje několikrát, ovšem po zázraku vzkříšení Lazara (J 11), nabývá podobu nezvratnou a začínají se připravovat všechny konkrétní kroky k jeho odstranění.

První z námi sledovaných praktických projevů odmítání Boha v Bibli, modlářství (balwochwalstwo), se nejvíce projevuje u putujících otců Izraele na poušti (Ex 32) a při obsazování zaslíbené země. Přímé uctívání model nebo odpad od smlouvy a Starého zákona kritizují i proroci. Naproti tomu v Novém zákoně je modlářství zmiňováno jako předmět soudu od člověka „nového“, tedy pokřtěného, a v knize Apokalypsy je předmětem soudu vítězného Beránka. Téma modlářství v Písmu svatém nás zajímá z důvodu ateismu částečného neboli konsekventního. Zaměření k uctívání božstva zde sice zůstává přítomno, ale aby mohlo dojít k jeho naplnění, nutně mu předchází odmítnutí kultu pravého. Je to

91 THOMAE AQUITANIS, *In Matth.*, c XXII, II, n. 1782, 277.

92Srov. R. BROWN, E. GIOVANNI, *Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1979, str. 152-153.



problém rozhodnutí. Jeví se na základě bádání, že nikdo v Izraeli není uvolněn z oné zodpovědnosti „rozhodnout se“. Jahve totiž nestrpí vedle sebe jiné bohy.

V souvislosti s kognitivním, volitivním a relativním ateismem se ve vztahu k Písmu svatému objevuje další termín, a to je nevěra nebo též nevěrnost.<sup>93</sup> Vzhledem k tomu, že se v pravém slova smyslu jedná o odmítání a zavrhování Božího zjevení, nacházíme zde příčinnou souvislost s ateismem. Na rozdíl od modloslužby, která je typická pro pohanské národy, týká se nevěra vyvoleného národa.

V Písmě svatém představuje velkou část tématu praktická bezbožnost, a to i vedle kritiky kultu bohů, který je považován za formu bezbožnosti. Ateismus je totiž ve své podstatě nespravedlností vůči dobrému Bohu a ignoruje ho. Zatímco modloslužba nese radikální rysy, nevěra je naproti tomu odstupňovaná, táhle přítomná a graduje. Není výjimkou, že je latentně přítomná a spoluexistuje s jistým druhem víry, a teprve po určitém impulsu se odhalí a projeví. Mezi ní a vírou probíhá subtilní dělící čára a zvláště v evangeliu se často poukazuje na to, že hranice víry a nevěry jde srdcem člověka ostřeji než mezi jednotlivými lidmi<sup>94</sup>.

93Srov. A. JUCEWICZ, *Niewiara*, v EK, sl. 1240-1241.

94Srov. B. R. HAJAS, *Odmítanie viery jako biblická téma? Viera a nieviera v Starom zákone*, v *Ateizmus*, Hradec Králové 2009, str. 7- 18.

## Kapitola II

### **Ateismus v postoji magisteria**

Kapitolu je sice možné pojmout z více hledisek, jako např. Historického, anebo tematického. Ale i tematicky ji rozdělují dvě zásadní historická období. V první části analyzují postoj magisteria katolické církve do druhého vatikánského koncilu, což se týká dokumentu koncilních i papežských. Tento fakt sám o sobě poukáže na mnoho postojů ateizmu přinejmenším dosti blízkých.

Druhý vatikánský koncil navazuje na poválečnou práci teologů, kteří začínají více daný jev bádát. Následují postoje papežů 20. století po současnost, které více méně zdůrazňují potřebu dialogu s ateisty a společnou zodpovědnost věřících a ateistů za soužití obou stran ve světě. Tomu odpovídá vývoj, změny a uspořádání jednotlivých vatikánských úřadů a dikasterií.

# 1. Odsouzení ateismu jako ohrožení víry

Rámcem počátku písemných a oficiálních vyjádření na téma ateismu se vytváří na konci druhé poloviny 19. století<sup>95</sup>, kdy se ateisté začínají sdružovat do spolků, začínají vyvíjet aktivitu a šíří se tak síla ateistických myšlenek.<sup>96</sup> Církev byla přinucena vymezit se ústy nástupců apoštola sv. Petra proti novým proudům, které znamenaly opozici vůči tradičnímu katolickému učení. Vztah magisteria a oficiálních stanovisek církve prošel od té doby postupným vývojem, který snad lze nejlépe vystihnout slovy: „od odsouzení ateistických pozic až po reflexi církve o dialogu s těmi, kteří jsou z různých důvodů ateismem zasaženi“.<sup>97</sup>

Nejstarším doloženým pokusem o vymezení se proti volnomyšlenkářským názorům, příbuzným ateismu, je Syllabus Svatého otce Pia IX.<sup>98</sup> Dokument byl vydaný tímto papežem 8. prosince 1864 spolu s encyklikou *Quanta cura*.<sup>99</sup> Povětšinou je význam seznamu chápán jako kritika modernismu a sekularismu. Seznam je rozdělen do 10 oddílů, které jmenují mylná stanoviska. Z nich nás zajímají ty, které nějak souvisejí s ateismem.

Jako první je uváděn panteismus.<sup>100</sup> Etymologie se opírá o řecké složeniny slov: *πάν* (*pan*) = vše a *θεός* (*theos*) = bůh a předvádí filozofický názor, že všechno, co jest, tvoří jeden celek, který je božské povahy. Podle toho, jak se tato povaha chápe, může být panteismus blízký spíše náboženství nebo naopak právě ateismu.<sup>101</sup> Prvky panteismu byly součástí některých východních náboženství. Dalšími stoupenci panteismu byli přírodní

95Novověký ateismus se v učení církve stal teprve od 19. stol. tématem postojů církevních úřadů. Přitom lze rozeznat dvě fáze: 1) V době před 2. vatikánským koncilem se jedná výlučně o odmítavá opatření vůči především ideologicky odhadnutému a militantně vnímanému ateismu. V této konfiguraci bývají filozofické systémy, které zpochybňují, resp. ohrožují poznatelnost Boha, odsuzovány (agnosticismus, indiferentismus, naturalismus, racionalismus, liberalismus, panteismus, materialismus). 2) Druhým vatikánským koncilem otevřená fáze je poznamenána tím, že ateismu jako světově rozšířenému a společensky masovému jevu je při vši jistotě vymezení prokázána hluboko sahající změna stanoviska: Vnímání složitosti problému, analýza forem a důvodů ateismu, sebekritika, konstruktivní ochota k dialogu, uznání nových stanoví úkolů teologie vůči ateismu.

96Srov. M. RUSECKI, K. KAUCHA, I. S. LEDWOŇ, *Ateizmus*, LTF, str. 129.

97V době před 2. vat. koncilem, tedy na konci 19. století, se magisterium začíná vymezovat odmítavými opatřeními proti ideologickému a militantně vnímanému ateismu. Jako jeho formy jsou konfigurovány filozofické systémy, které ohrožují poznatelnost Boha, a proto je magisterium církve odsuzuje. Jedná se zejména o agnosticismus, indiferentismus, naturalismus, racionalismus, liberalismus, panteismus a materialismus. Ateismus je v této fázi vnímán především jako projev poznání. Jako odporující rozumu a zkušenosti, jako důsledek morálního nedostatku a také jako ostuda.

98Srov. BF III, n. 248, a. 554-634.

99Srov. BF III, n. 246, a. 547-554.

100Srov. BF III, n. 248, a. 554-634.

101Termín, poprvé použitý začátkem 18. stol., označuje každou nauku, která tvrdí, že Bůh žije ve všech věcech, natolik je jediná podstata či přirozenost absolutní, nekonečná a neosobní, že v Bohu jsou spolu absolutní bytí a živá a tvůrčí příroda.

renesanční filozofové (G. Bruno, B. Telsius atd.), svého vrcholu dosahuje u Barucha Spinozy.<sup>102</sup> Názor panteismu tak popírá transcendenci, tedy přesažnost, svrchovanost a nezávislost Boha vůči stvoření, a představuje extrémní důraz na Boží imanenci ve stvoření. Katolická teologie oproti tomu hovoří vyváženě jak o imanenci, tedy obsažnosti Boha v každém stvoření, tak zároveň o jeho transcendenci, tedy přesažnosti.

Z panteismu tedy nutně vyplývá determinismus dění. To se právě nejvýrazněji projevilo u Spinozy, který je označován jako prototyp panteistického myšlení, protože s rigidní důsledností zastává absolutně strnulou determinovanost a svobodu chápe jako vnitřní nutnost.<sup>103</sup> Syllabus Svatého otce Pia IX. tedy panteismus odsuzuje, protože popírá transcendenci Boha vůči stvoření a představuje extrémní důraz na Boží imanenci ve stvoření.<sup>104</sup> V některých moderních formách panteismu se tvrdí, že celek jsoucího (vesmír či příroda) je v sobě uzavřený a ontologicky úplný, protože však zahrnuje i člověka, nemá smysl hovořit o nějaké závaznosti. O takovém panteismu říká Artur Schopenhauer, že je ve skutečnosti ateismem a pojmu panteismus zneužívá.<sup>105</sup> Existují však různé interpretace Spinozovy metafyziky a někteří badatelé považují Spinozu za klasického představitele panteismu. Tak soudili Josef Tvrdý<sup>106</sup> i František Drtina,<sup>107</sup> který konstatoval, že „Spinozův světový názor je monismus a panteismus“. Maximilian Rast napsal: „Spinoza učí jednoznačnému panteismu. Bůh je ‚natura naturans‘ (příroda tvořící), mody jsou ‚natura naturata‘ (příroda vytvářená), avšak v základě je všechno jedno.“

Podobným postojem, který Syllabus odsoudil, je deismus.<sup>108</sup> Pokouší se uvést po vlivem osvícenského myšlení v soulad náboženství s lidským rozumem, o což má zájem rovněž scholastika, ale zde jde o samotné založení náboženství na rozumu, tedy vytvoření jakéhosi rozumného či rozumového náboženství. Mělo se stát přirozeným završením lidského poznání. Dochází svého sluchu a zrodu zejména v Anglii 17. století. Boha tedy uznáváme v tomto pohledu za tvůrce světa a jeho finální kauzu, ale zásadně odmítáme Boží zásah do světa, který již jednou existuje a má již daný svůj rytmus života. Nezná

102Němečtí idealisté přijímají Spinozovo ztotožnění Boha s přírodou (Deus sive natura – Bůh či příroda). Tvrdí však, že souhrn je v procesu neustálého vznikání, postupného tvoření se, v němž absolutno rozvíjí své božství.

103E. CORETH, *Co je člověk?* Praha 1994, str. 93.

104Katolická věrouka proti tomu hovoří vyváženě jak o imanenci (obsaženosti) Boha v každém stvoření, tak zároveň o jeho transcendenci (přesažnosti): Bůh je přítomen ve svém stvoření, v každé jednotlivé věci.

105Srov. J. TVRDÝ, *Průvodce dějinami evropské filosofie*, 2. vyd. Brno 1947, str. 221.

106Srov. Tamtéž.

107Srov. F. DRTINA, *Úvod do filosofie: myšlenkový vývoj evropského lidstva*. 2. svazek (*Nová doba*), 2. vydání Praha 1948, str. 219.

108Srov. BF III, n. 248, a. 554-634.

zázraky ani zjevení, které nahrazuje úsudkem vlastního rozumu každého. Přirozený rozum se stává zřídlem celé náboženské pravdy. Pod maskou teismu evokuje tento proud víru v osobního Boha, Stvořitele a vládce světa, promlouvajícího ke světu skrze Zjevení, probouzí též méně přijatelnou stránku deismu, tedy ateismus, což může být důvod, proč Syllabus deismus jmenuje.<sup>109</sup>

Náboženské a světové názory deismu vznikly racionalistickou kritikou křesťanství v 17. století v Anglii a v 18. století se vyvinuly do francouzského a německého osvícenství.<sup>110</sup> Podobné názory se ovšem vyskytovaly už ve starověku (Platón, Epikúros, Cicero a jiní). Také se objevují v buddhismu nebo v raném islámu (Averroes) a od 19. století v Evropě převládají. Německý sociolog Max Weber mluvil o procesu „odkouzlení světa“.<sup>111</sup> Sám postoj deismu v sobě spojoval více prvků, zejména racionalismu, determinismu a naturalismu.<sup>112</sup> Boha chápe deismus jako bytost, která nevchází do běhu lidského života a jeho přirozenosti, a proto nedělá zázraky. Náboženské poznatky deistů byly učiněny pod vlivem krajního racionalismu, a aby byly přijatelné pro každého, měly se shodovat s nejnovějšími poznatky exaktních vědeckých výzkumů.<sup>113</sup> Katolická dogmata se deisté snažili přizpůsobit souladu s tehdejšími pojetím přírody. V tomto smyslu se přibližují krajnímu materialismu, podle kterého přinejmenším Bůh nezasahuje do života lidí. V důsledku tohoto přístupu deistů se náboženství zploštilo do moralizování. Došlo ke spojení smyslového poznání, mechanicky teologické metafyziky, historické kritiky a apriorního moralizování, které jako by mělo nahradit křesťanské a plnohodnotně zjevené náboženství.<sup>114</sup> Pokud tedy Syllabus Svatého otce Pia IX. odsoudil tyto postoje, jistě ve snaze zastavit neúnosnou kritiku křesťanského náboženství. Deismus pojímá křesťanství racionalisticky a vylučuje z něho vše, co je nadpřirozené.<sup>115</sup>

109Srov. H. J. STÖRIG, *Malé dějiny filozofie*, K. Vydří 2000, str.: 272 a 291.

110Angličtí deisté většinou uznávají hlavní teologické a metafyzické principy křesťanství, avšak odsuzují a odmítají vše, co v něm přesahuje lidské chápání a empirickou zkušenost. Jde zejména o Boží zjevení, prorockví, zázraky, věrohodnost a autoritu církve, u některých z nich i představu posmrtného života. Deismus i osvícenství se více spoléhají na individuální lidské možnosti a schopnosti pokroku, prosazují lidskou samostatnost, individuální svobodu a náboženskou toleranci.

111Srov. L. OTTA, *Deismus*, v OSN, sv. 7, str. 167; TUMPACH, J., PODLAHA A., *Deismus*, CSB, 3. díl, církevní řády, sešit 42–82, Praha, sl. 1008, str. 426–427.

112Srov. BF III, n. 248, a. 554–634.

113Srov. M. RUSECKI, *Traktat o objawieniu*, Kraków 2007, str. 60.

114Srov. S. KOWALCZYK, *Deizm*, EK III sl. 1104–1106; W. PHILIPP, *Das Zeitalter der Aufklärung*, Bremmen 1963, str. 63.

115Deistická kritika náboženství, obzvlášť křesťanského má mnoho variant. Jejím bezprostředním cílem není ani tak rozbití tradičního modelu Zjevení, ale nahrazení dosavadní apologetiky, budované na principu aristotelsko-tomistickém, „lepší a taktéž v chápání tehdejší doby skutečnější a věrohodnější“. Tedy více empirické.

Syllabus odsuzuje další jev s ateismem spojený, a to naturalismus.<sup>116</sup> Jako princip výkladu všech jevů staví přírodu, jak se jeví empiricky, a vylučuje vše nadpřirozené a transcendentní.<sup>117</sup> Objevuje se v následujících variantách. Metafyzický neboli ontologický naturalismus chápe stvoření tak, že hmotný svět a vesmír, tak jak je známe, jsou jedinou opravdovou skutečností a že neexistuje žádný duchovní princip od přírody odlišný. Naturalismus metodologický je dobrovolně přijaté základní pravidlo vědeckého zkoumání, které omezuje výzkum na testovatelná přirozená vysvětlení, jež se týkají přirozeného světa. Naturalizovaná epistemologie (termín W. V. Quina) ukazuje filosofii a přírodní vědy jako kontinuum a říká, že filozofie může a má používat metody přírodních věd. Považuje za „zbytečné“ hledat zdůvodnění vědy či vědecké metody v nějaké „první filozofii“, ať už metafyzice, nebo epistemologii, protože „vědecká“, míněno empirická metoda, i když není neomylná, je nejlepší dostupnou metodou poznávání<sup>118</sup>. Ačkoliv je Syllabus napsán jazykem poněkud nesmlouvavým, bl. Piu IX. jde o to, poukázat na skutečné nebezpečí, které s ateismem souvisí, tedy na náboženský indiferentismus<sup>119</sup> a relativismus<sup>120</sup>.

Prvním dokumentem dokladujícím přímý postoj církevního magisteria k materialismu a ateismu je věroučná konstituce prvního vatikánského koncilu Dei Filius<sup>121</sup> z roku 1870: „*Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari: anathema sit.*“

K pojmu ateismus se opakovaně uvádí a připomíná, že pro jeho teologické posouzení se zohledňuje skutečnost, že pojem ateismus je výjimečně mnohoznačný a mnohovrstvý. Slouží k označení nejrůznějších forem bezbožnosti, od faktické absence myšlenky Boha,

116Srov. BF III, n. 248, a. 554-634.

117Srov. DS 1965.

118Naturalismus přírodní filozofie s sebou přináší ve své době spory o koncepci kosmologie, o tzv. geocentrismus a heliocentrismus. Církevní učitelský úřad již znal spory o Měsíc, obydlí dalších těles obecně a postavení Země ve vesmíru. Známa jména jako G. Bruno, G. Galilei, M. Koperník, J. Kepler, nepřestanou být církvi připomínána.

119O problému se již v historii církve vyjadřují dokumenty a alokuce [Singulari quadam](#) o *indiferentismu*: DS 1965, 1642–1648, bl. Pia IX., a rovněž encyklika [Quanto conficiamur moerore](#) italským biskupům z 10. srpna 1863 o indiferentismu, in DS 1965 n., 1678.

120Učení jedné, svaté, všeobecné a apoštolské církve, založené Bohočlověkem Ježíšem Kristem a řízené Duchem svatým, nelze klást na stejnou úroveň s bludnými a pohanskými systémy ani s lidskými nápady zahalenými do závoje vědeckého bádání. To bylo vždy církví odsuzováno jako projev náboženského indiferentismu a názor, že každé náboženství je svým způsobem zaměřeno ke spáse a že má podíl na Božím zjevení, byl v Syllabus errorum bl. Pia IX. explicitně odsouzen.

121Srov. BF III, n. 258, a. 638-675.

např. od „metodologického vědeckého ateismu“, až po praktický život bez uznávání Boha nebo opory v Bohu. Dále označuje areligiozitu a popření Boha, které se v teoretické rovině dotýká kritiky poznání, a humanisticky redukcionistické, postulatoční zpochybnění Boha, resp. smysluplnosti myšlenky Boha. Odsuzuje se tedy tvrzení materialismu, podle kterého je jedinou věcí, která existuje, hmota.<sup>122</sup>

První vatikánský koncil nás zajímá především proto, že ve své konstituci *Dei Filius* vůbec poprvé jakožto dokument církevního magisteria odsuzuje postoj ateismu. To přirozeně klade otázku po definici toho, co *Dei Filius* vlastně odsuzuje.<sup>123</sup> Koncilem odsouzený materialismus<sup>124</sup> později vykrytalizuje do své nebezpečné podoby, kterou je materialismus dialektický (zkráceně diamat), tedy nauka založená na marxismu, která byla vytvořena v bývalém Sovětském svazu a stala se součástí jeho oficiální filozofie. Nabízí falešné řešení některých základních filozofických otázek: vztah bytí a vědomí, otázku pohybu, problém hmoty. Přitom chápe hmotu za prvotní: říká, že teprve na určitém vyspělém stupni organizace hmoty může dojít ke vzniku vědomí – totiž lidského mozku. A tak všechno duchovno lze zredukovat na materiální. Takovýto monismus, tedy výklad světa z jedné substance, zde z hmoty, modifikuje i otázku poznání. Dialektický materialismus odmítá veškerý agnosticismus či gnozeologický skepticismus s tvrzením, že svět je poznatelný proto, že bytí i vědomí jsou stejné substance – to je materie, tedy hmota.<sup>125</sup>

Shrnutí problematiky ateismu jako pojmu tedy podává svědectví, že život bez Boha či bohů se obvykle chápe v širokém smyslu jako absence víry v Boha či duchovní bytosti nemateriální, nesvětské povahy či podstaty neboli přesvědčení o neexistenci Boha a bohů, zázraků, nadpřirozena, případně nehmotné duchovní oblasti vůbec, filozofický materialismus.<sup>126</sup> Ačkoli označení „beznábožensko“ je smysluplné jen tehdy, jestliže náboženství nutně implikuje víru v Boha, měl by být ateismus omezen jen na odmítnutí numiózna,<sup>127</sup> nejen tedy zosobněného nadpřirozena. Při explicitním odmítnutí teoretického

122Srov. DS 1965.

123Srov. BF III, n. 258, a. 638-675.

124Srov. BF III, n. 258, a. 638-675.

125Srov. A. SPIRKIN, *Učebnice marxistické filozofie*. Překlad Jiří Bauer, Jan Beránek a Jozef Mužík. Praha 1971, str. 439; F. V., KONSTANTINOV, *Marxisticko-leninská filozofie*, Praha 1979. str. 466.

126Srov. J. KUBALÍK, J. MERELL, *Malý bohovědný slovník*, Praha 1963, str. 37-50.

127Srov. L. HOHEISEL, *Ateismus*, v LThK, sl. 1133.

ateismu a také při chování, jako by „to“ neexistovalo, by se mělo mluvit o praktickém ateismu.<sup>128</sup>

Problém ateismu otevírají i různé postoje lidstva.<sup>129</sup> Jakmile církev začíná zkoumat otázku ateismu, jde jí především o cestu k člověku, ke kterému se obrací její pohled poté, co se pohled světa obrátil k autonomii člověka, hned jak se odvrátil od Boha a novověká filozofie Bohu odňala prvenství. Důstojnost člověka je spatřována především v jeho svazku a společenství s Bohem, čemuž věnuje církev svou reflexi své novodobé historie. Navzdory skutečnosti, že je člověk stvořen Bohem, že se rodí jako myšlenka Boží lásky a že je Boží láskou neustále zachovávan, ukazují historie a vývoj lidského smýšlení o Bohu na velice nebezpečné zranění ateismu, které je doprovázeno buď neporozuměním zjevení Boha, anebo slabou ochotou a nevolí v něho uvěřit, a to jak v rovině teoretické ideje, tak v rovině praxe.

Neustále si v jisté rekapitulaci připomínáme, že ateismů existuje více druhů, ale ještě více poddruhů. Klíčová je samozřejmě otázka, zda Bůh existuje: zde jsou možnosti jen dvě – ano, nebo ne. Z religionistického pohledu je pojem ateismus vžitý již od 16. století a jako u jiných pohledů má více významů. V hovorové řeči, stejně jako i v mnoha vědeckých pojednáních se pod ním nejdříve rozumí odmítnutí zosobněných božstev. Stane-li se toto odmítnutí ve jménu jiných, jsou to popírači pouze z pohledu těch, kteří považují odsunutá božstva za jediná pravá nebo za jediná bezpodmínečně uctívání hodná.<sup>130</sup>

Ateismus teoretický představuje doktrínu, která odmítá existenci transcendentní skutečnosti, jež aktivně působí ve světě, stvořila člověka, udržuje v bytí, na člověka působí a dává mu naději spásy. Teprve v novodobé moderní ztrátě významu náboženství získává teoretický ateismus, po transformaci do praktického životního postoje, svoji relevanci.<sup>131</sup> Toto zpochybnění ze strany raných filozofů, např. Xenofanta, Protagora, Demokrita nebo

128Srov. Tamtéž.

129Jednak tu máme skupiny lidí, kteří se o náboženství vůbec nezajímají. Technicky vzato jsou nevěřící, ale na druhou stranu nemusí být obtížné je přesvědčit o pravdách některého z religiálních názorů. Pokud se tedy ateismus chápe jako protiklad k víře, jsou takoví lidé někde mezi a jsou přesvědčeni o tom, že nejlepší by asi bylo říci, že u nich nemá smysl o víře vůbec mluvit. Mnohdy ale věří v nějaký „vyšší princip“, nebo dokonce neosobního boha, pak už jsou samozřejmě blíží k věřícím. Náboženství mohou pokládat za něco „pěkného“, čemu by se měl věnovat každý, pokud by měl čas. Duchovní osoby pak vnímají jako autority.

130Gadacz a Milerski ve své *Religionistické encyklopedii* uvádějí, že ateismus je termín relativní. Jeho obsah záleží na tom, jaký je obraz Boha, který je právě v dané chvíli negován. Termín ateismus je tedy nejasný, jeho definice je komplikovaná. Nemusí vždy označovat pouze prostou negaci Boha, ale také popření jednoho Boha ve jménu jiného.

131Jako teoretická možnost se ateismus vyskytuje od té doby, co v 7. až 5. stol. př. Kr. vzniklá filozofie zpochybňuje pravdivost představ o Bohu a vytváří pojem Boha, který pro svou referenci požaduje pravdivost, a tím může být právě v této pravdivosti sporný.



Epikura, se vztahuje více na rozdílnost referenčních objektů, tedy na antropomorfismus božstev lidového náboženství než na existenci skutečného jakéhokoliv transcendentního Boha.<sup>132</sup> Ateismus praktický pak označuje způsob života, ve kterém člověk ve svých volbách a rozhodnutích nebere v úvahu transcendentní skutečnosti.<sup>133</sup> S ohledem na to představuje novověký teoretický ateismus, stejně jako antiteismus stále negaci teismu ve smyslu teoretickém, poznávacím, popř. metafyzicko-kritickém nebo praktickém.<sup>134</sup>

Dei Filius poukazuje na ateistický jev jako na stavění se proti víře založené na rozumových základech, což ničí samo o sobě základy samotné lidské společnosti. Vedle dalších jevů ohrožujících vztah víry věřících je tedy jasně odsouzen také ateismus. Z papežských encyklik hovoří na téma ateismu ještě Rerum novarum Svatého otce Lva XIII z r. 1891.<sup>135</sup>

Bezpochyby samostatnou částí problematiky je odsouzení dalšího ateismu blízkého postoje, kterým je modernismus, odsouzený sv. Piem X.<sup>136</sup> Tomuto proudu se jinak říká také historismus,<sup>137</sup> a lze vnímat, že je postaven na špatných filozofických a teologických základech. V souvislosti s ateismem jej chápeme jako problém poznání, pravdivostní hodnoty a výpovědi skutečnosti, jež je povinna vždy korelovat současné, tedy moderní době. Modernismus zpochybňuje nadčasovost Božího zjevení a rovněž poznatelnost Boha. Papež pak ve svých postojích a encyklikách odsoudil rovněž omezení moderní filozofie nihilismem a relativismem<sup>138, 139</sup>. Problém modernismu je do značné míry spojený s agnosticizmem, a to ve smyslu přesvědčení o omezení poznatelnosti Boha.

Dále se tématu ateismu dotýká Svatý otec Pius XI. v encyklice *Miserentissimus redemptor* z roku 1928. Stejný papež v roce 1931 píše encykliku *Quadragesimo anno*,<sup>140</sup> v roce 1932 *Caritate Christi*, dále *Dilectissima nobis* (1933) a známou *Divini redemptoris* z

132Srov. L. HOHEISEL, tamtéž, str. 1133.

133Srov. GADACZ, T., MILERSKI, B., tamtéž, str. 379-380.

134Srov. tamtéž.

135Srov. BF III, n. 297, a. 767-773.

136Tomuto tématu se věnuje v Čechách hodně protežovaný kněz Tomáš Petráček, který odvedl vsutku kvantitativně rozsáhlou práci, ovšem čelí výtkám neobjektivity, protože i on sám zastává postoje modernismu, které znatelně do své práce vtiskl. Jeho postoj k problému je bohužel až nápadně prodchnut příliš kritickými postoji ke všemu katolickému a papežskému.

137V encyklice *Fides et ratio* jej rovněž později odsoudil sv. Jan Pavel II.

138Encyklika *Pascendi dominici gregis*, 8. 9. 1907, Úvodní zpráva o modernistech, O vnitřních nepřátelích církve, část kap. O koncepci víry u modernistů, část kap. O pojetí dogmatu u modernistů a jeho možném vývoji, O autoritě církve, v kapitole o historii a kritice, O apologetické metodě modernistů a jejich názorech.

139Srov. DS 1965, 2071, 2082, 2086, 2088, 2092, 2095, 2099, 2102-2109.

140Srov. BF III, n. 359, a. 959-977.

roku 1937. *Divini redemptoris*<sup>141</sup> s podtitulem O bezbožném komunismu je encyklika papeže Pia XI., vydaná dne 19. března 1937. Encyklika se zabývá komunistickou ideologií a s ním většinou spojeným ateismem, obojí papež v encyklice odsoudil. Tato encyklika vyšla téměř současně s encyklikou *Mit brennender Sorge*, která odsoudila nacismus. Všechny dokumenty magisteria té doby se nesou více méně v duchu odsouzení ateismu jako provinění proti víře a jako morální pochybení.<sup>142</sup>

Shrneme-li výše uvedené, novověký ateismus se stal teprve od 19. stol. tématem postojů církevních úřadů. V době před 2. vatikánským koncilem se jednalo výlučně o odmítavá opatření vůči především ideologicky odhadnutému a militantně vnímanému ateismu. V této konfiguraci bývají filozofické systémy, které zpochybňují, resp. ohrožují poznatelnost Boha, odsuzovány (*agnosticismus, indiferentismus, naturalismus, racionalismus, liberalismus, panteismus, materialismus*). Ateismus je vnímán především jako problém poznání, jako odporující rozumu a zkušenosti, jako důsledek morálního nedostatku a jako ostuda (srov. zvl. encyklika *Pascendi* z 8. 9. 1907: DH 3475-3500). Proti tomu je vyzdvížena (zvl. s odkazem na Ř 1, 20) rozumová poznatelnost Boha na dogma.<sup>143</sup>

## 2. Dialog s nevěřícími

Druhým vatikánským koncilem otevřená fáze je poznamenána tím, že vůči ateismu jako světově rozšířenému a společensky masovému jevu je při vši jistotě vymezení prokázána hluboko sahající změna stanoviska. Koncil vydal dva nanejvýš důležité texty k ateismu.<sup>144</sup>

Prvním významným dokumentem druhého vatikánského koncilu, který vyjadřuje stanovisko k ateismu, je jeho věroučná konstituce o církvi *Lumen Gentium*. Předně v její 16. a 17. kapitole jsou myšlenky, ve kterých se odráží postoj koncilu k těm, kteří jakýmkoliv způsobem vybočují z dosavadního vnímání většinové křesťanské společnosti. Šestnáctá kapitola této konstituce tedy prvně obrací nový pohled k nekřesťanům. Těm,

141Srov. BF III, n. 368, a. 987-990.

142Srov. L. HOHEISEL, tamtéž, str. 1133.

143Srov. BF III, n. 258, a. 638-675 (Vat I, dogmat. Konst. Dei Filius z 24. 4. 1870: DH3004; 3021-3026; srov. Vat. II: DH4206), později vyučována jako prokazatelnost Boha (Protimodernistická přísaha z 1. 9. 1910: DH 3538; enc. *Humani generis* z 12. 8. 1950: DH 3839;3892; srov. také už DH2751; 2765; 2812).

144Velmi hutnou analýzu ateismu nabízí GS 19-21 a KKC 2134, přitom o první výpovědi uvedl teolog a kardinál Ratzinger, že tato pasáž představuje jedno z nejdůležitějších míst v dokumentech II. vatikánského koncilu, a to vzhledem k rozlišení celé řady druhů intelektuálních a existenciálních motivací vedoucích k postoji ateismu. Toto téma se tedy řeší jak na poli filozofie, tak fundamentální teologie, ale zasahuje i do ostatních teologických disciplín.

kteří sami stojí v opozici vůči tomu, který je z jejich pohledu vnímán jako neúspěšný prorok, rabbi, který skončil na kříži, i když jsou těmi, kterým má být zvěstován: „*Ba i lidé, kteří ještě nepřijali evangelium, jsou různými způsoby zaměřeni k Božímu lidu. [(18) 18/srov. sv. Tomáš, Summa Theol. III, q. 8, a. 3, ad. 1] Patří sem na prvním místě národ, s nímž byla uzavřena smlouva, jemuž byla dána zaslíbení a z něhož se zrodil Kristus podle těla (srov. Řím 9, 4-5), vyvolený národ, tak drahý Bohu kvůli praotcům: vždyť Bůh nelituje, že něco daroval, ani že někoho povolal (srov. Řím 11, 28-29).*“<sup>145</sup>

Koncilnímu shromáždění vždycky šlo o deklaraci vztahu s židovským náboženstvím a národem, což dokládají například i velkopáteční přímluvy, které jsou pro tradicionalisty nepřijatelné. Tento rozpor ukazuje na demonstraci nového pohledu. Židé již nemají být vnímáni koncilem jako doposud, jako ti, kteří ukřižovali Ježíše Krista, ale jako lidé, kterým má být zvěstována sláva našeho Pána. Koncilní postoj poukazuje na okolnost, že i židovský národ je ten, který má jednou uznat Ježíše Krista za Mesiáše a Spasitele. Z tohoto úhlu pohledu se mění postoj magisteria od morálního odsouzení ateismu, tj. odmítání Krista, k postoji očekávání obrácení těch, kteří sami doposud odporovali a odsuzovali. „*Plán spásy se však vztahuje i na ty, kteří uznávají Stvořitele, a mezi nimi především na muslimy, kteří prohlašují, že se drží víry Abrahámovy, a klaní se jako my Bohu jedinému, milosrdnému, který bude v poslední den lidi soudit.*“<sup>146</sup>

Jedná se o postoj magisteria k dalšímu z velkých Abrahamových náboženství v době, kdy ještě ani lidstvo netuší, že o půl století později přijde čas, kdy i světské statistiky budou odhadovat dobu, kdy počet muslimů se bude s počtem křesťanů vyrovnávat. V takovém případě je třeba, podle koncilu, vést dialog s muslimy proto, aby bylo i jim zvěstováno světlo evangelia, i když podle jejich práva, chápání a obyčejů se křesťanství v mnohých muslimských zemích zvěstovat nesmí. Navzdory tomu je církev přesvědčena o neustále živé hodnotě Kristovy zvěsti právě pro muslimy. To se potvrzuje zejména v těch oblastech muslimského světa, ve kterých se rozhořel válečný konflikt a kde je zapotřebí zmírnit předně humanitární katastrofy a zlepšit životní podmínky těch, kteří ve svých zemích nemají důstojné podmínky k životu.

„*Bůh není daleko ani od těch, kteří hledají neznámého Boha v mlhavých stopách a obrazech, vždyť všem dává život, dech a všechno (srov. Sk 17, 25-28) a jako spasitel chce, aby všichni lidé byli spaseni (srov. 1 Tim 2, 4). Věčné spásy mohou totiž dosáhnout všichni,*

145Srov. LG 16.

146Srov. tamtéž.

kdo bez vlastní viny neznají Kristovo evangelium a jeho církve, avšak s upřímným srdcem hledají Boha a snaží se pod vlivem milosti skutečně plnit jeho vůli, jak ji poznávají z hlasu svědomí. [(19) 19/srov. list Kongregace sv. oficia arcibiskupu bostonskému: Denz. 3869-72] Božská prozřetelnost neodpírá pomoc nutnou ke spáse těm, kteří bez vlastní viny ještě nedošli k výslovnému uznání Boha, ale snaží se, ne bez Boží milosti, o dobrý život. Neboť cokoli je u nich dobré a pravdivé, považuje církev za přípravu na evangelium, [(20) 20/srov. Eusebius Caesar., Praeparatio Evangelica 1, 1: PG 21, 28AB] za dar od Boha, jenž osvěcuje každého člověka, aby nakonec měl život. Často ovšem lidé, oklamání Zlým, upadli do pošetilých myšlenek, zaměnili Boží pravdu za lež a sloužili raději tvorům než Stvořiteli (srov. Řím 1, 21 a 25), anebo žijí a umírají na tomto světě bez Boha a jsou vydáni napospas meznímu zoufalství. Proto církev stále horlivěji podporuje misijní činnost k slávě Boží a k spáse těchto lidí. Má přitom na paměti příkaz Pána, jenž řekl: ‚Hlásejte evangelium všemu tvorstvu‘ (Mk 16, 15).<sup>147</sup>

„Jako byl Syn poslán od Otce, tak i on poslal apoštoly (srov. J 20, 21), když jim řekl: ‚Jděte tedy, získejte za učedníky všechny národy, křtěte je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého a učte je zachovávat všechno, co jsem vám přikázal. Hle, já jsem s vámi po všechny dny až do konce světa‘ (Mt 28, 19-20). Tento Kristův slavnostní příkaz zvěstovat pravdu o spáse převzala od apoštolů církev a má jej plnit po celém světě (srov. Sk 1, 8). Proto na sebe vztahuje apoštolova slova: ‚Běda mi, (...) nebudu-li hlásat evangelium!‘ (1 Kor 9, 16) a nepřetržitě vysílá hlasatele evangelia, dokud nejsou plně ustaveny nové církve, které se pak také připojí k dílu hlásání evangelia. Duch svatý ji vede ke spolupráci pro uskutečnění plánu Boha, který určil Krista jako zdroj spásy pro celý svět. Hlásáním evangelia přivádí církev posluchače k víře a k jejímu vyznávání, připravuje je ke křtu, vyvádí je ze služebnosti omylu a přivádí je ke Kristu, aby do něho láskou vrůstali až k plnosti. Svou prací však působí, aby žádné dobré símě, které se najde zaseté v lidských srdcích a myslích nebo ve vlastních obřadech a kulturách národů, nejenom nezahynulo, nýbrž bylo ozdraveno, povzneseno a zdokonaleno k oslavě Boha, k zahanbení d'ábla a ke štěstí člověka. Na každého Kristova učedníka připadá příslušný díl závazku šířit víru. [(21) 21/srov. Benedikt XV., apošt. list Maximum illud: AAS 11 (1919), 440, zvl. 451n. Pius XI., enc. Rerum Ecclesiae: AAS 18 (1926), 68-69. Pius XII., enc. Fidei Donum, 21. 4. 1957: AAS (1957), 236-237] Ty, kdo uvěří, může pokřtít kdokoli, avšak jedině knězi přísluší dovršovat stavbu těla eucharistickou obětí, a tak plnit Boží slova pronesená ústy proroka: ‚Od východu slunce až na západ veliké je mé jméno u národů a čistý obětní dar se obětuje

147Srov. tamtéž.

a přináší mému jménu na každém místě' (Mal 1, 11). [22) 22/srov. Didaché 14: ed. Funk I, 32. Sv. Justin, Dial. 41: PG 6, 564. Sv. Irenej, Adv. Haer. IV, 17, 5: PG 7, 1023; Harvey 2, 199n. Trid. koncil, 22. zas., 1. kap.: Denz. 939 (1742)] A tak církev zároveň prosí i pracuje, aby se celý svět ve své plnosti přetvořil v Boží lid, Kristovo tělo, chrám Ducha svatého a aby Stvořiteli vesmíru a Otci byla v Kristu, který je hlava všech, vzdávána všechna čest a sláva.<sup>148</sup>

Dogmatická konstituce „O církvi“ *Lumen gentium*<sup>149</sup> učí, že Boží prozřetelnost neupírá spásu ani těm, kteří bez zavinění nedospěli přímo k uznání Boha. Tento text předpokládá, že ateismus není u jednotlivých lidí to samé co bezbožnost.<sup>150</sup>

Druhým důležitým dokumentem druhého vatikánského koncilu, který vyjadřuje stanovisko k ateismu, je *Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě Gaudium et Spes*.<sup>151</sup> Devatenáctá kapitola této konstituce se všímá forem a kořenů ateismu. Říká, že důstojnost člověka je zvláště významně založena v jeho povolání ke společenství s Bohem. K rozhovoru s Bohem je člověk zván již od svého vzniku: existuje totiž jenom proto, že ho Bůh z lásky stvořil a neustále z lásky zachovává; jen tehdy žije plně podle pravdy, když tuto lásku svobodně uznává a dává se svému Stvořiteli. Mnoho našich současníků však toto hluboké životní spojení s Bohem vůbec nechápe nebo je výslovně odmítá, proto je ateismus nutně počítat k nejzávažnějším skutečnostem naší doby a podrobit ho velmi pečlivému zkoumání.

Slovem ateismus označuje konstituce jevy, které se od sebe velmi liší. Někteří Boha výslovně popírají, jiní se domnívají, že člověk o něm nemůže naprosto nic tvrdit, jiní zkoumají otázku Boha takovou metodou, že se zdá, jako by tato otázka neměla smysl. Mnozí neoprávněně překračují hranice pozitivních věd a tvrdí, že se všechno dá vysvětlit pouze touto vědeckou metodou, nebo naopak vůbec neuznávají žádnou absolutní pravdu. Někteří člověka tak vyvyšují, že tím víra v Boha téměř ztrácí sílu, zdá se však, že jim jde více o zdůraznění člověka než o popření Boha. Jiní si vytvářejí takový obraz Boha, že představa, kterou odmítají, vůbec není Bůh evangelia. Jiní si otázky o Bohu vůbec nekladou; necítí totiž, jak se zdá, „náboženský neklid“ a nechápou, proč by se ještě měli o náboženství zajímat. Ateismus mimoto nezřídka vzniká buď z vášnivého protestu proti zlu ve světě, anebo z toho, že se některým lidským hodnotám neprávem přisuzuje absolutnost,

148LG 17.

149Srov. BF III, n. 449, a. 1165-1367.

150Srov. L. HONNERFELDER, *Ateismus*, LThK, kol. 1135-1138.

151Srov. BF III, n. 449, sl. 1165-1367

takže se stavějí dokonce místo Boha. Přístup k Bohu může často znesnadňovat i dnešní civilizace, ne snad sama o sobě, ale protože je příliš zapletena do pozemských věcí.<sup>152</sup>

Konstituce dále učí, že jistě nejsou bez viny ti, kdo se proti hlasu svého svědomí vědomě snaží nepřipustit Boha do svého srdce a uhýbat náboženským otázkám. Určitá odpovědnost za to však často padá i na věřící. Ateismus totiž, chápán ve své úplnosti, není něco původního, nýbrž vzniká spíše z různých příčin, mezi které je třeba v některých zemích počítat i kritickou reakci proti náboženství, zvláště proti náboženství křesťanskému. Proto mohou mít nemalý podíl na vzniku ateismu věřící tím, že zanedbávají náboženskou výchovu, zkrlesleně podávají nauku a mají nedostatky ve svém náboženském, mravním a sociálním životě. O nich platí, že pravou tvář Boha a náboženství spíše zastírají, než ukazují.

Ateismus, pokračuje koncilní učení, patří k nejvážnějším danostem této doby. Není to nic vlastně původního, nýbrž jev podmíněný sekundárními příčinami, jako jsou deficity náboženské zkušenosti, protest proti zlu ve světě, orientace dnešní civilizace na pozemský život, špatné pojetí autonomie a svobody, vědecká zužování nebo kritické reakce proti deformacím teismu a proti nedostatkům náboženské, křesťanské a církevní praxe. Koncil určuje postoj církve k ateismu takto: církve musí zkoumat důvody ateistické mentality a otázky, které zadává ateismus, vážně a do hloubky. Trvá na tom, že popření Boha odporuje rozumu a že uznání Boha neškodí důstojnosti ani svobodě člověka, nýbrž ho vlastně zdůvodňuje a podporuje. Církev musí přispět vhodným výkladem učení a počestným životem, ve zralé víře a v živém svědectví víry, jednáním ve spravedlnosti a lásce k zakoušení přítomnosti Boha. Všichni lidé, věřící i nevěřící, musí přispět k budování světa. Upřímný a moudrý dialog je nutný. Ateisté jsou zváni nezávisle posuzovat Kristovo evangelium.<sup>153</sup>

Ve světle takto podaného koncilního učení je podán postoj k fenoménu nevěry (*infidelitas*). Tímto slovem církevní nauka označuje jak postoj nevěry, tak hřích, který způsobuje úkon nevěry, tak i stav nevěřícího. Stav nevěry je habituální nedostatek víry. V

152Srov. GS 19.

153Ateismus a druhý vatikánský koncil; hl. dokument *Radost a naděje (Gaudium et spes)*, § 19-21: Ateismus je odmítání vztahu s Bohem, je však nutné jej podrobit „pečlivému zkoumání“, protože patří k „nejzávažnějším skutečnostem naší doby“. Na vzniku ateismu se mohou podílet i věřící, když zanedbávají náboženskou výchovu a chovají se špatně (ateismus je reakcí na nedostatky křesťanů). Ateismus má v současnosti „formu soustavy“, kde člověk je sám sobě jedinou autoritou, je svým pánem. Církev proti ateismu bojuje svědectvím víry a náboženským vzděláváním, ale je si „vědoma závažnosti otázek ateismem vyvolaných“. Církev ateismus „naprosto odmítá“, uznává ale, že individuální rozhodnutí pro ateismus je nutno respektovat do té míry, že „k správnému budování tohoto světa musí přispívat všichni lidé, kteří v něm společně žijí, věřící i nevěřící“.

praxi může mít několik různých podob, z nichž nejvýraznější je nevěra negativní, tedy nepřítomnost víry u subjektu bez vlastní viny. Potom se může jednat o nevěru privativní, zaviněnou nedbalostí subjektu. Nakonec jmenujme nevěru pozitivní, která má původ v přímém odmítnutí milosti.

Bůh, který chce spásu všech lidí, dává každému člověku dostatečnou, ale hlavně dostačující milost k přijetí víry v Boha, nadpřirozeného odplatitele. Tuto víru buď člověk přijme, anebo odmítne, třetí cesty zde není. Ve vztahu k této základní pravdě je člověk ve stavu pozitivní víry, nebo pozitivní nevěry. Ve vztahu k ostatním pravdám může být člověk ve vztahu nevěry negativní (kdy nikdy o Ježíši Kristu neslyšel), nevěry privativní (ten kdo se zaviněně nesnaží dopátrat se pravdy i Kristu a jeho církvi, ačkoliv o tom něco slyšel) nebo nevěry pozitivní, kdy člověk odmítá milost uvěřit v Krista.

V termínu *infideles*, nevěřící, užívaném v teologii, jsou zahrnuti všichni nekřesťané, i když alespoň někteří z nich v Boha odplatitele pozitivně věří. Pokud tedy pokoncilní teologie vidí hřích nevěry, vidí v něm úkon, kterým člověk užívající rozum odmítá milost víry. Tento hřích spočívá v tom, že člověk odmítá buď celou víru, nebo jednotlivé pravdy víry. Jedná se o těžký hřích *ex toto genere suo*. Po nenávisti vůči Bohu je v tomto ohledu hříchem nejtěžším.

V souvislosti s pokoncilním pohledem na ateismus, tedy odmítáním Boha a jeho učení, se objevuje termín *hereze*.<sup>154</sup> Je to projev nevíry. Odsuzuje ji i kodex kanonického práva z roku 1983.<sup>155</sup> Podle sv. Tomáše<sup>156</sup> se též jedná o druh nevěry. Vyskytuje se u těch, kteří sice vyznávají Ježíše Krista a věří v něho, ale kazí jeho dogmata. Podle církevní nauky je heretikem ten, kdo je platně pokřtěn a tvrdošjně odmítá některou z pravd, které je

154Cenzury teologické negativní: I. kategorie obsahuje označení pro nauky zavržené pro jejich předmět či obsah: Blud (haeresis) je učení zřejmě odporující článku víry, zastávané s tvrdošjností. Učení blízké bludu (haeresi proxima) – odporuje-li pravdě, která je všeobecně téměř s jistotou pokládána za zjevenou. Bludem zavánějším (haeresim sapiens) – má-li ono učení více bludný než správný smysl. Učení podezřelé z bludu (suspecta de haeresi) – není-li smysl učení sice s jistotou bludný, ale je víceméně bludný vzhledem k okolnostem. Omyl ve víře (error in fide) – odporuje-li závěru teologicky jistému, předloženému jako náboženská pravda. Učení blízké omylu, podezřelé z omylu a zavánějším omylem je učení, které by mohlo být správné, ale ve skutečnosti se zdá, že obsahuje blud. Učení opovážlivé (s. temeraria) odporuje bez dostatečného důvodu buď církevnímu zvyku, nebo obecnému souhlasu teologů. Dále sem ještě náleží: učení nepravděpodobné, méně pravděpodobné, věrolomné, nezdravé, pošetilé, falešné, nesmyslné, odvolané, zastaralé, odsouzené, vyvozené z cenzurovaného, apokryfní, nové, protivící se Božímu slovu a špatně užívající slov Písma svatého. II. kategorie obsahuje označení pro nauky zavržené pouze pro závadný způsob vyjádření: učení mnohoznačné, kolísavé, dvojsmyslné, nečisté, pochybné, úzkostlivé, smělé, úskočné, špatně znějící, podezřelé a urážející zbožnost. III. kategorie obsahuje označení pro nauky odmítnuté pro špatné účinky z nich vyplývající: učení pohoršlivé, potupné, schismatické, pobožující, zahanbující církev, podvracející hierarchický řád, skrupulózní, svůdné, odvracející od víry, rouhačské, pověřivé, zámlkové atd.

155Srov. CIC, can. 751.

156Srov. Sth II-II, 11-1.

nutné uvěřit, a to *fide divina et catholica*, tedy božskou a katolickou vírou, nebo o této pravdě pochybuje. Heretik je křesťan, platně pokřtěný, a proto mu nepatří název *infidelis*, tj. nepokřtěný. Popírá či pochybuje o pravdách tvrdošijně, tedy *pertinaciter*. Tímto *pertinaciter* se liší formální heretik liší od materiálního. U formálního heretika spočívá tato tvrdošijnost ve zlé vůli. Svou herezi tvrdošijně i přes různá napomenutí hájí. Pouze v takovém případě je možné použít označení heretik.

Je-li příčinou hereze nevědomost, třeba i zaviněná, jedná se o herezi materiální. To platí o tomto typu hereze i v případě nepozornosti, nedbalosti. Heretik materiální pochybuje o pravdách „*fide divina et catholica*“, tj. o pravdách zjevených a církví jako zjevených předkládaných k věření, nebo je popírá. Formální hereze je těžký hřích, klasifikovaný jako „*ex toto genere suo*“. Materiální herezi vidí pokoncilní teologie jako hřích pouze do té míry, do jaké pochází ze zaviněné nevědomosti nebo nedbalosti. Pokud se jedná o pochybnosti ve víře *dubia fidei proprie dicta*, což je svobodné a dobrovolné odložení souhlasu víry s určitou zjevenou pravdou, jsou hodnoceny jako jednání těžce hříšné.

Těžkosti ve víře představují určitou zmatenost mysli ve vztahu k pravdě víry. Nejsou hříchem, ale pokušením. Věřící jsou vyzýváni ke snaze pokojně nalézat řešení svých obtíží ve víře. Nebezpečným jevem v této oblasti je *apostaze*. Jde o úplný odpad od víry, která je přijata křtem. Církevní učení v ní vidí i přes smířlivost pokoncilního dialogu formální hřích *ex toto genere suo*. Setkáváme se s pojmem *schismatu*.<sup>157</sup> Schismatik se odmítá podrobit Nejvyššímu veleknězi nebo odmítá společenství s údy papeži podrobenými. Každý heretik je schismatik, ale ne každý schismatik je heretik. Schismatik v podstatě nepopírá žádnou zjevenou pravdu, ale schisma je cestou k herezi.

Nakonec je třeba v souvislosti s popíráním víry zmínit postoje hříchů proti vyznání víry. Katolická teologie hodnotí popření víry jako těžce hříšné *ex toto genere suo*. Stydět se za víru je těžkým hříchem, tedy takový způsob jednání, ve kterém se věřící za svou víru stydí a dává to najevo.<sup>158</sup>

Papež Pavel VI. nabízí učení v encyklikách *Ecclesiam suam* a *Octogesima adveniens*.<sup>159</sup> Svatý otec v nich odkazuje na potřebu prozkoumání příčin, které se ukrývají v myšlenkách dnešních ateistů a které vyvolávají neklid, který je dohání až k negaci

157Srov. Srov. Sth II-II, 39.

158Srov. A. BENEŠ, *Morální teologie*, Praha 1994, str. 6-62.

159Srov. BF III, n. 583, a. 1411-1423.



existence Boha. Bez pochyb jsou tyto příčiny složené a různorodé, proto je třeba je zhodnotit moudře a uvážlivě, ale rovněž je doopravdy odstraňovat a vyvracet. Často se stává, že jsou nevěřící před věřícími přímo výčitkou svědomí, pomáhají jim v uspořádání náboženských záležitostí a v představení doktríny více přímým a vznešeným způsobem, který je zároveň také čistý.<sup>160</sup>

Papež Pavel VI. doporučuje s lidmi, kteří ztratili víru a povědomí Boha, započít několikaetapový dialog, jehož podstatou může být společná lidská přirozenost.<sup>161</sup> Papež povzbuzuje do upřímného dialogu s nevěřícími, jenž má být prováděn s velkou úctou a bez předsudků. Vyjmenovává elementy a základní obrysy dialogu. Mezi nimi jmenuje: jasnost, mírnost, důvěru, prudenční moudrost, podle Svatého otce i loajalitu a jistou vzájemnost.<sup>162</sup> V roce 1965 papež zakládá důležitý Sekretariát pro nevěřící, který měl za úkol starat se o dialog.

Tuto koncilní linii dialogu předchozích papežů sledoval rovněž Svatý otec Jan Pavel II., který hlásá, že církev, třebaže ateismus odmítá, a to jistě s celou rozhodností, zabývá se tím, proč tak činí. Ateismus se tříští se samou podstatou křesťanství a celé víry. Tato víra je spojena s rozumovým přesvědčením o existenci Boží a ateismus je hříchem proti ctnosti nábožnosti. Proto se píše v katechismu o důvodu, pro který se církev k ateismu snaží „postavit čelem“.<sup>163</sup>

Jan Pavel II. upozornil na fakt, že sám zápas světového názoru křesťanského a ateistického se stává jedním ze znamení doby. Apeluje na zachování lidských a ušlechtilých charakteristik ve jmenovaném dialogu, bez porušování základních lidských práv důstojnosti každého člověka. V projevu na půdě OSN říká, že zkušenost ateismu může dovést člověka k jistému očištění vlastního přesvědčení víry. V jistém smyslu v ní vidí příležitost k prohloubení a uzdravení víry. Reorganizace Sekretariátu pro nevěřící vedla v roce 1982 k přejmenování tohoto úřadu Janem Pavlem II. na Papežskou radu pro kulturu. Toto posunutí mělo za následek celkovou změnu atmosféry a klimatu ve prospěch dialogu. Ateismus je vnímán jako jev kulturní. Církev zde připomíná, že v dialogu nelze směšovat a plést zvyky s předpojatostí ani vášně a náboženství. Pravdivý dialog znamená

160Srov. ES 104.

161Srov. ES 96-97.

162Srov. ES 79 a 81.

163Srov. KKC 2125.

neustále hledat pravdu, zdůvodňovat ji. Stejně tak se jedná o snahu hledat Boha, který je pravdou samou.<sup>164</sup>

Výraznou výpovědí církevního magisteria je encyklika *Redemptor hominis*.<sup>165</sup> První encyklika papeže Jana Pavla II. byla vydaná dne 4. března 1979. Přípravuje církev na třetí tisíciletí, zabývá se člověkem, jeho strachem a jeho spásou (personalismus). Jedno pojednání kritizuje ateistické vlády. Podle církve je těžké přijmout třeba i jen z „čistě lidského hlediska“ stanovisko, podle něhož pouze ateismus má občanské právo ve veřejném a společenském životě, zatímco věřící, jaksi ze zásady, jsou sotva trpěni nebo se s nimi jedná jako s občany nižší třídy, či dokonce, i to se již stalo, jsou zcela zbaveni občanských práv.

Ateismus v katechismu katolické církve dává jasný obraz klasifikace tohoto postoje. V tak zásadním dokumentu církevního učení, jakým je nový katechismus, je našemu tématu věnována skupina odstavců a paragrafů s čísly 2123–2140. V posledně jmenovaném paragrafu je shrnut v podstatě hlavní pohled katechismu na toto téma. Ateismus, který odmítá a neguje existenci Boha, je hříchem proti prvnímu přikázání.<sup>166</sup> Právě při studiu jsme mohli nabýt dojmu, že někteří propagátoři ateismu vyzdvihují zdánlivá pozitiva odmítání Boha a v podstatě odůvodnění, proč k němu dochází. Ateismus odsuzuje rovněž sv. Jan Pavel II.<sup>167</sup> a poukazuje na podstatu jeho hříšnosti. Věnuje však se rovněž okolnosti, že nulový vztah k Bohu může mít u našich současníků různé příčiny.

Jako dokument vydaný po koncilu se opírá zejména o konstituci *Gaudium et Spes*. Církev si uvědomuje, že mnoho současníků v naší době postrádá hluboké životní spojení s Bohem a zcela zjevně je odmítá. *Gaudium et spes* poukazuje na skutečnost, že se jedná o jeden z nejzávažnějších jevů naší doby.<sup>168</sup> Katechismus spojuje s ateistickým jevem také praktický materialismus, což hodnotí jako jeho často potkávanou formu. Samotné pojetí totiž zahrnuje množství pluralitních aspektů a hledisek. Omezení potřeb a cílů člověka v čase a prostoru je jedním z prvních důsledků ateistického jevu.<sup>169</sup>

164Srov. V. MIANO, *Zdania sekretariatu dla niewierzacych*, Roma 1966-67, str. 136-140; A. NOWICKI, *Przedmiot a zadania historii ateografii*, Euhemer 1966, str. 3-5; J. SIX, *Od Syllabusa do dialogu*, Warszawa 1972, str. 27-130; M. NEUSCH, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Poznan 1980, str. 23- 70;

165Srov. BF III, n. 604, a. 1465-1470.

166Srov. KKK a. 2140.

167Srov. V. MIANO, *Zdania sekretariatu dla niewierzacych*, Conc., 1-10, Roma 1966-67, str. 136-140; NOWICKI A., *Przedmiot a zadania historii ateografii*, Euhemer 1966, s. 3-5; SIX J., *Od Syllabusa do dialogu*, Warszawa 1972; NEUSCH M., *U źródeł współczesnego ateizmu*, P 1980; DZIDEK – KOŚCIELNIAK i kol., *Teologia fundamentalna*, Kraków 1997.

168Srov. KKC a. 2123.

169Srov. KKC a. 2124.

Další z mnoha forem ateistických postojů je ateismus humanistický, který svou pozornost vrhá na člověka. Člověk je dle něj „jediným správcem a tvůrcem vlastního života, a své vlastní historie“. <sup>170</sup> Omyl této formy ateismu spočívá v tom, že je člověk sám sobě cílem. Víme z ateistické historie, že humanisté se též obávali o svobodu člověka, kterou mělo ohrozit náboženství. Jiná podoba ateistického jevu čeká svobodu cestou společenského a hospodářského pokroku a tomu ze své podstaty vlastně náboženství překáží. Mnozí lidé své naděje totiž upínají k budoucímu a marnivému životu a odrazují jej od budování pozemského společenství. <sup>171</sup>

V zásadní výpovědi jde o článek 2125, který poučuje o podstatě hříšnosti v odmítání Boží existence. Poukazuje při tom na Písmo svaté, konkrétně Řím 1, 18. Ovšem odpovědnost za ateistický postoj může být zmenšená podle katechismu tím, jaké má jednotlivec úmysly a jaké jsou okolnosti. <sup>172</sup> O samotný zrod a rozšíření ateismu se mohou svou nezodpovědností přičinit i věřící lidé, jestliže zanedbají výchovu ve víře či falešně tuto nauku vyloží. Rovněž i ti, kterým chybí vlastní praktikování náboženského života a žijí bez morálních a sociálních důsledků víry. Naproti tomu posledně zmíněné faktory jsou nástroji, kterými by se dal podpořit růst víry i její upevnění, protože ukazují pravou tvář Boha a náboženství. <sup>173</sup> Ateismus se často opírá o mylnou koncepci lidské autonomie, která posouvá člověka až k úplnému odmítání jakékoliv závislosti na Bohu, a ukazuje se, že to pro člověka není správné. Ve skutečnosti katechismus učí, že uznání Boha nestojí v protikladu s důstojností člověka, protože tato se právě o Boha opírá a v něm se vyplňuje. Lidé i církve si v důsledku uvědomují, že poslání církve odpovídá nejskrytějším touhám člověka a lidského srdce. <sup>174</sup>

Velice důležitou encyklikou sv. Jana Pavla II. je *Fides et ratio*. <sup>175</sup> Zabývá se vztahy mezi rozumem a vírou v době, kdy západní společnost rezignuje na poznání pravdy ve světle modernismu spojeného s racionalistickým optimismem a přechází do prožívání, tj. do období postmoderny, ve které převládá názor, že není žádné jistoty, stálosti, natož smyslu. Encyklika opětovně spojuje teologii s filozofií, popisuje jejich historické propojení a rozluky a nabádá k opětovnému spojení obou věd. <sup>176</sup> Papež v této encyklice popsal vývoj

170GS 20.

171Srov. tamtéž.

172Srov. KKC a. 2125.

173Srov. tamtéž.

174Srov. KKC a. 2126; GS 21.

175Srov. FR 5- 10.

vztahu teologie a filozofie a odsoudil moderní filozofické směry.<sup>177</sup> Říká, že nemá cenu vléci svůj život na okraj propasti bez toho, že bychom věděli, kam vlastně jdeme. Hlavním motivem této encykliky je obhajoba sepětí mezi rozumem a vírou. Papež píše v úvodu: „*Víra a rozum jsou jako dvě křídla, jimiž se lidský duch pozvedá k nazírání pravdy. Touhu poznat pravdu a nakonec poznat Boha samého vložil totiž do lidského srdce sám Bůh. Tím, že člověk pozná a miluje Boha, dosáhne také plné pravdy o sobě samém*<sup>178</sup>.“

Encyklika vyjádřila možnost poznání pravdy o podstatě člověka a smyslu života zjednodušeně takto: každodenní zkušenost člověka s utrpením, vlastním i cizím, a setkání s neznámým nevyhnutelně vede člověka k hledání pravdy. Absolutně jistá je nejprve naše existence a poté nevyhnutelnost smrti. Bůh prostřednictvím zjeveného Krista vede lidstvo k názoru, že se chce dát poznat. Bůh člověka neklame a klamat nechce. Bůh je poznáván ve svém božství, transcendenci a svrchované svobodě. Bez zjevení jako nezaslouženého daru Boha by bylo možné poznat část pravdy pouze přirozeným rozumem a druhá část, tzv. plnost milosti a pravdy, by nebyla člověku přístupná. Skrze toto zjevení Krista, který seslal Ducha pravdy, poznáváme i Boha Otce.

Dějiny jsou tedy cestou člověka, kterou se zjevená pravda naplní působením Ducha svatého. Bez víry, která „tříbí vnitřní pohled a otevírá mysl“, nelze pochopit Boží tajemství. Rozum a vůle tak vedou člověka ke svobodnému aktu víry, přijetí víry. Racionalistické teze popírající jakékoli poznání, jež by nebylo výsledkem přirozené schopnosti rozumu, jsou proto překonané. Bez víry nelze tedy ani poznat smysl Písma. Platí teze: *Věřím, abych pochopil*. Encyklika také upozorňuje na omyl východních náboženství, která předpokládají, že je pravda uložena ve více naukách, i když si navzájem odporují.

Shrneme-li problematiku postoje církevního magisteria k fenoménu ateismu, je třeba si uvědomit důležitý aspekt. V poměrně dlouhé historické době bylo křesťanství převážně většinovým společenským jevem. Problém nastal tehdy, když konkrétní filozofové položili základy sekularizace společnosti a ateizace s tím spojené. Po podrobné filozofické osvětové práci a na základě součinnosti s historickými okolnostmi začíná být pro křesťanství ateismus problémem. Tím spíše, že od víry začíná odcházet silná chudá a

<sup>176</sup>Hlavními hesly encykliky jsou: *Poznej sám sebe, Poznáte pravdu a pravda vás osvobodí a Snažím se pochopit, abych věřil* a je psána tak, aby byla srozumitelná nejširší veřejnosti.

<sup>177</sup>Např. eklekticismus, historicismus, nihilismus, agnosticismus, pragmatismus, scientismus a relativismus s poukazem na to, že člověk nemá rezignovat na poznání pravdy pro filozoficky deklarované meze a podmíněnost lidských schopností nebo pro předpokládanou rovnocennost filozofických názorů.

<sup>178</sup>Srov. FR 1-2.

dělnická vrstva v období 18. a 19. století. Proto na konci 19. století v dokumentech papežů a prvního vatikánského koncilu dochází k radikálnímu odsouzení ateismu, tedy jakési kritice kritiky náboženství. Jedná se více či méně o obranný postoj papežů proti nastupující sekularizaci a jevu, který teologie a ateografie popisují jako kritiku náboženství. Spolu s ostatními příbuznými filozoficko- teologickými postoji je ateismus odsouzen v době svého rozšíření a konfrontování. Charakteristikou postoje magisteria k ateismu v období mezi dvěma vatikánskými koncily je postoj odsouzení a vnímání ateismu jako ostudy z odpadu od víry, tehdy ještě ve společnosti většinově ovlivněné křesťanstvím.

Po druhé světové válce nastává opravdu přelomový okamžik pro bádání v oblasti ateismu, především po společenské stránce, neboť byla přijata Všeobecná deklarace lidských práv.<sup>179</sup> V tomto duchu se ujímá svého pontifikátu Svatý otec Jan XXIII. Důležitými dokumenty jsou encykliky *Mater et magistra*<sup>180</sup> z roku 1961 a též *Pacem in terris*<sup>181</sup> z roku 1963. Svatý otec zastává stanovisko, že každý člověk vlastní přirozené právo důstojnosti a úcty, a rovněž i svobody, pokud se týká hledání pravdy. Ani ten člověk, který žije v omylu, nepostrádá ani svého člověčenství, ani důstojnosti lidské osoby. V době druhého vatikánského koncilu je ateismus již označován za „jeden z nevážnějších problémů doby“. Magisterium jej začíná zkoumat podrobně a nastává změna postoje odsouzení na postoj hledání dialogu s nevěřícími a jinověrci. Autority církve se přiklánějí k postoji, že ne každý ateistický postoj nutně musí být zaviněný. K dobrému hodnocení je ale odlišení zaviněného a nezaviněného ateismu nezbytné.

179Tato deklarace byla proklamována přes OSN a Svatým stolcem akceptována. Tímto krokem se otevřel prostor porozumění a odstartování dialogu a rozvoje úcty k lidským právům.

180Srov. BF III, n. 420, a. 1106-1124.

181Srov. BF III, n. 432, a. 1125-1164.

## **Kapitola III.**

### **Ateismus v pojetí současné teologie**

Kapitola je obsahově rozdělena na dvě části. V první jde o vymezení základní definice a významu pojmu ateismus. Ve druhé jde o přiblížení elementární typologie, včetně té, která je dána historickým vývojem tohoto paradigmatu. Kromě toho je důležitý popis vývoje pojmu ateismus, včetně historického, a rovněž typologické označení ateistického postoje.

# 1. Původ jevu a pojmu, vývoj ateismu

Téma ateismu se řeší jak na poli filozofie, tak fundamentální teologie, ale zasahuje i do ostatních teologických disciplín.<sup>182</sup> Ateismus<sup>183</sup> může také znamenat výslovné popření Boha nebo odmítání náboženství, a to od neuznání pasivního, tolerantního až po aktivní nebo bojovné čili antiteizmus. Jako pojem je ateismus opakovaně viděn především jako problém poznání Boha<sup>184</sup>. Jako takový s sebou nese své protiklady, na kterých se rodí formulace a klasifikace tohoto jevu. Ve starověku jej již Aischylos, Diogenes a stoikové nazývají ateismem, a sice od pojmu *a* – *theismos* = ne teismus, *a* – *theos* = *bez Boha*.<sup>185</sup> Rozuměli tím zejména negaci božstva a bohů, která se vyznačovala především v odmítání náboženství.<sup>186</sup>

Ateismus,<sup>187</sup> tj. bezbožnost, život bez Boha či bohů, se obvykle chápe v širokém smyslu jako absence víry v Boha či duchovní bytosti nemateriální, nesvětské povahy či podstaty neboli přesvědčení o neexistenci boha a bohů, zázraků, nadpřirozena, případně nehmotné duchovní oblasti vůbec, jako filozofický materialismus. Základními složkami tohoto jevu jsou popsána teorie (filozofie), historie a kritika náboženství.<sup>188</sup>

Dnes ateismus chápeme jako úmyslnou, celoosobnostní, intelektuální, volitivní, ale také praktickou negaci Boha a našeho jakéhokoliv vztahu k němu. Ateismus je často svázán s agnosticismem, podle kterého není možné poznat skutečnost, která existuje nad nebo za rámec empirické skutečnosti, obzvláště jedná-li se o Boha osobního. Ateisté

182Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ateismus jako problém dogmatické teologie*, Hradec Králové 2009, str. 33.

183Srov. K. HOHEISEL, *Ateismus I. - Religionwissenschaftlich*, in *Lexikon für theologie und Kirche*, Freiburg 1993, sl. 1132; Tento v 16. století vžitý pojem má více významů. V hovorové a stejně tak i v mnoha vědeckých jazycích se pod tím rozumí nejprve odmítnutí zosobněných božstev. Stane-li se toto odmítnutí ve jménu jiných, jsou to popírači jen z pohledu těch, kteří považují ty zavržené za jediné pravé nebo bezpodmínečně uctívání hodné, *ἀθεοί*, jak např. řečtí filozofové (v rámci polis-), raní křesťané z pohledu státního náboženství nebo přívrženci cizích bohů pro vyznavače Jahve. Je-li existence zosobněných božstev vůbec zpochybněna, vznikají netheistické nebo, pokud je také odmítnut náboženský nárok na pravdu, ateistické pozice. Vžilo se jmenovat také netheistické, eticky založené pozice, hlavně ve východních náboženských systémech;

184Srov. M. V. ŠTĚPINOVÁ, *Ateizmus a Tomáš Akvinský*, v *Ateizmus*, Hradec Králové 2009, str. 19- 32.

185Srov. J. A. KLOCZOWSKI, *Atheizm*, v *RE*, str. 379-382.

186Starověcí Řekové nazývají *atheoi* v zásadě ty, kteří odmítali poslušnost vůči náboženstvím uznaným státem. Tuto námitku například obdržel Sokrates, rovněž Anaxagoras, Protagoras, Diogenes z Apolonie, a dokonce i Aristoteles. Později, jak známo, jsou za ateisty považováni první křesťané, jakmile neuznávají božstva nařízená státem. Bez pochyb jsou starověkými ateisty *Teodor z Cyreny*, který označil za neodůvodněné všechny domněnky o bozích, a též *Euhemer Demokrytos*, který hlásá materialismus. *Epikures* a vedle něj *Lukrecius* poukazují na strach ze smrti, jako na zdroj víry v bohy. Ve středověku byl známý pouze ateismus skrytý u tzv. nominalistů a některých jeho krajních zastánců.

187 z řeckého *α-* (záporná předpona) + *θεός* (*theos*, bůh).

188Srov. Z. KRZYSZOWSKI, *Religia w świecie współczesnym, Zarys problematyki religiologicznej*, Lublin 2001, str. 186.

uvažují tak, že skutečnost smyslová či empirická je zaměřena k sobě samé a sama v sobě je vyčerpávající. K nicotnosti směřuje nebo je ve své nicotě absolutním elementem. Nebo je také absurdní zcela. V každém případě není znamením ničeho vyššího, nehledá své zdůvodnění, a dokonce ani nehledá relace mimo sebe sama.<sup>189</sup>

Fundamentálně teologický lexikon<sup>190</sup> jasně říká, že jde o postoj, který neguje jakýkoliv typ božstev nebo jakéhokoliv absolutna, který se neztotožňuje s člověkem ani se světem empirické zkušenosti, ale také ani s jeho vnitřními principy. Odmítnutí Boha je v ateismu vědomé a odůvodněné. Vyznačuje se také jistou doktrínou nebo praktickým postojem. Je spojen s existenciálním postojem člověka, který vyjadřuje popírání Boha.

Jiná religionistická encyklopedie uvádí, že ateismus je termín relativní. Jeho obsah záleží na tom, jaký je obraz Boha, který je právě v dané chvíli negován.<sup>191</sup> Termín ateismu je tedy nejasný, jeho definice je komplikovaná. Nemusí vždy označovat pouze prostou negaci Boha, ale také popření jednoho Boha ve jménu jiného. C. Bartnik označuje ateismus jako bezbožnost. Život bez Boha či bohů, se obvykle chápe v širokém smyslu jako absence víry v Boha či duchovní bytosti nemateriální, nesvětské povahy či podstaty neboli přesvědčení o neexistenci boha a bohů, zázraků, nadpřirozena, případně nehmotné duchovní oblasti vůbec, jako filozofický materialismus.<sup>192</sup>

Také Z. Krzyszowski vidí v ateismu označení negace existence Boha a všech nadpřirozených sil. Starověký ateismus spočíval na kategorické negaci absolutního Bytí nebo nedostatku ideje Boha.<sup>193</sup> Někteří starověcí myslitelé připouštěli existenci božstev, ale odpírali jim možnost mít vliv na osudy světa a člověka. Tím božstvo vylučují z praktického života lidí. Ve starověké filozofii se tak setkává teoretická negace božstev a zmíněné eliminování jejich zásahu do běžného života. Podle Krzyszowskiego poprvé použil termín ateismus Platón v obhajobě Sokrata, když mluvil o popírání existence bohů.<sup>194</sup>

Ve starověku byl považován za projev ateismu rozchod s oficiálním, státem uznávaným náboženstvím. Starověcí Římané, ale i Řekové nazývali ateisty křesťany, kteří nechtěli přinášet oběti a úlitby modlám pohanských bohů, neboť neuznávali antický panteon božstev, a proto nepraktikovali zákonem nařízený kult. Později v prostředí

189Srov. C. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, I. díl, Traktát I., Lublin 2012, str. 30-38.

190Srov. LTF, str. 123.

191Srov. J. A. KLOCZOWSKI, tamtéž, str. 379-382.

192Srov. C. S. BARTNIK, tamtéž, str. 30.

193Srov. Z. KRZYSZOWSKI, tamtéž, str. 186.

194Srov. Tamtéž.



křesťanství byli označováni za ateisty ti, kteří se jakýmkoliv způsobem rozcházel s oficiálním učením církve. Podle domněnky Cicerona je označován za prvního ateistu Diagoras z Melos, který žil v druhé polovině 5. století př. Kr.<sup>195</sup> Za tvůrce starověkého teoretického ateismu je označován též Demokryt z Abdery (Démokritos), původce teorie o věčnosti materie.<sup>196</sup>

Předchůdcem jakýchkoliv veřejně ateistických a materialistických postojů je myšlení holandského myslitele Barucha Spinozy (1677, Haag). Mezi současníky byl jedním z nejdůležitějších racionalistů a jeden z prvních kritických čtenářů Bible. Racionalismus, jež Spinoza zastává, je označením pro filozofické směry a školy, které zdůrazňují význam rozumu, argumentace a logiky pro lidské poznání i jednání.<sup>197</sup> Se jménem Spinozy začíná přicházet pomalu, ale jistě aktuální otázka ateistického myšlení. V průběhu 19. století se racionalismus stává heslem těch, kteří kritizují náboženství jakožto pověru a věří v trvalý pokrok a nekonečné možnosti vědy i člověka. Za zakladatele moderního ateismu se považuje Ludvík Feuerbach, který zastával názor, že cokoliv říkáme kdykoliv o Bohu, nemluvíme fakticky o Bohu, nýbrž o člověku.<sup>198</sup>

Mezi elementy tvořící ateismus patří podle teologů<sup>199</sup> stanovená filozofie (teorie), historie a kritika náboženství. Tvrdí, že ateismus obsahuje předmět, cíl a metodu, a patří proto mezi samostatná odvětví filozofie. Ateisté zkoumají hlavně způsoby a regulérnost překonání náboženství a také způsoby uchování materialistického povědomí v mysli lidí. Ateismus odhaluje společenskou rovinu náboženství, příčiny jeho vzniku, vývoj, zanikání a celkově jeho místo v lidské společnosti vůbec<sup>200</sup>.

Faktem je, že v posledních desetiletích teologičtí odborníci toto paradigma zpracovali a důkladně a přesně vymezili ateistickou terminologii. Vyskytují se termíny jako ateograf, tedy autor textu, ve kterém je předmětem reflexe ateismus, ateoznawca neboli znalec ateismu – odborník na ateismus, nauki ateoznawcze neboli obory týkající se ateismu – historie, psychologie a sociologie ateismu. Dalším novým termínem je ateografie, která se zabývá písemnou dokumentací týkající se ateismu a důležitá je zvláště její část, jež si bere jako předmět studia obraz ateismu v povědomí lidí. Ateometrie pak zkoumá množství

195Srov. M. RUSECKI, tamtéž, str. 123.

196Srov. tamtéž.

197S rozpadem středověkých autorit se totiž filozofie i věda cítí ohrožena skepticismem a hledá nepochybné, to znamená rozumové opory. Netýká se to jen spolehlivosti poznání, ale také zdůvodnění morálky a práva.

198Srov. Tamtéž.

199Srov. Z. KRZYSZOWSKI, tamtéž, str. 187.

200Srov. L. HONNEFELDER, *Ateismus II. - Philosophisch*, LthK, sl. 1133- 1135;

a teritoriální rozložení ateistů, jejich místo v kultuře a ve společnosti a hodnotí ateistické texty z pohledu množství, kvality a obsahu.<sup>201</sup> Je zřejmé, že otázky a témata, kterých se dotýká ateismus, jsou rozmanité a jejich množství vybízí k rozlišení struktury ateismu pohledem samostatného odborného odvětví filozofie.<sup>202</sup>

Mezi nejdůležitější elementy ateismu náleží teorie ateismu, která zkoumá zvláště regulérnost vzniku a formace materialistického a ateistického světového názoru. Analyzuje specifikum náboženství jako jev společenský, ale také příčiny jeho zrodu a rozšíření. Všímá si rovněž jeho místa a úlohy ve společenském životě a taktéž vlastností náboženského povědomí. Teorie ateismu provádí kritiku náboženství, ukazuje ateistický význam vědeckých názorů na svět, na člověka a společnost a též odhaluje morální obsah ateismu.

Historie ateismu z ateografického materiálu získává myšlenky a ideje spojené se zrodem, rozvojem a formací ateismu na úrovni teoretického povědomí z pohledu teoretického i praktického. Analyzuje doktríny ateismu z minulosti a jejich odraz v krásné literatuře, v umění, v přírodních a humanistických vědách, historici ateismu zkoumají také jejich obrazy v lidové tvorbě, projevy ve společenském životě a volnomyšlenkářství různých epoch. Teorie ateistické výchovy, která má pomoci k překonání náboženství, vypracovává a nabízí ideologické, organizační a metodologické zásady ateistické práce. Objasňuje originalitu a specifčnost působení ateismu na různé vrstvy obyvatelstva. Tato teorie potom slouží k budování celého systému ateistické výchovy<sup>203</sup>.

Ateismus je tedy vnímán jako popírání existence Boha či bohů. Mnozí by asi odpověděli, že se jedná o negaci teismu, který vnímá božství jako osobní bytost. Někteří teologové tvrdí, že nelze dospět k vyčerpávající definici<sup>204</sup> ateismu pro komplexnost tohoto

201Srov. tamtéž.

202Srov. tamtéž.

203Pojem ateismus je výjimečně mnohoznačný a mnohový. Slouží k označení nejrůznějších forem *bezbožnosti* (od faktické absence myšlenky Boha (např. metodologickém ateismu věd) až po praktický život bez uznávání Boha nebo v odporu k Bohu), *areligiozity* a *popření Boha* (teoretické, týkající se kritiky poznání, humanisticky-redukcionistické, postulatoční zpochybnění bytí Boha, resp. smysluplnosti myšlenky Boha). Sice vychází tento termín ateismus ve svých kořenech stejně jako ve své sémantické mnohoznačnosti z antiky, své pojmové vytvoření zažil ale teprve v evropském novověku (humanistická slovo tvorba 16. století) jako *protipojem k „teismu“*, resp. k různým teismům filozoficko-teologických systémů (monoteismus, polyteismus, panteismus, teismus versus deismus atd.) S ohledem na to představuje novověký teoretický ateismus (jako anti-teismus) stále negaci teismu v teoretickém (poznávacím, resp. metafyzicko-kritickém) nebo v praktickém (společenském, politickém a ideologicko-kritickém) úmyslu a dá se proto ve svém konkrétním smyslu vždy určit. Srov. E. FEIGEL, tamtéž;

204Srov. B. GROTH, *Ateismo* – II. Contemporaneo. In Latourelle, R., Fisichella, R., DDTF, Assisi 1990, str. 91-95.

jevu.<sup>205</sup> Pro komplikovanost fenoménu ateismu, který má mnoho aspektů, je velice těžké stanovit jednotnou definici ateismu. Proto si všimneme více názorových hledisek různých osobností, protože se zdá, že přihlédnout k rozdílným definicím ateismu je důležité. To nám umožní vytvořit celkový obraz ateismu.<sup>206</sup>

W. Granat,<sup>207</sup> jak již bylo uvedeno, vytvořil následující definici, podle níž je ateismus „doktrína nebo existenciální postoj člověka vyjadřující negaci Boha“.<sup>208</sup> Z filozofického aspektu jde o popírání Boží existence, z teologického aspektu se jedná o osobní přerušení vztahu s Bohem a o celkovou ztrátu důvěry k němu. Z religionistického hlediska je to absence náboženského kultu, z psychologického pohledu jde o tzv. náboženství úniku. Sociologický aspekt pak vidí zánik náboženských praktik a desakralizaci života lidí.<sup>209</sup>

Walter Kasper akceptuje, že ateismus je „pohledem, negujícím jakýkoliv aspekt božstva nebo absolutna, které není nikterak totožné s člověkem, ale ani se světem našeho empirického poznání a zkušenosti, ani jeho vnitřních principů“.<sup>210</sup>

Marcel Neusch v poměrně podrobné práci na dané téma upozorňuje, že se jedná o vědomé a promyšlené odmítání Boha. Zakládá teoretické zpracování toho, co je přežití. Ateismus měl za úkol od starověku osvobodit člověka od náboženské a duchovní nesvobody. Ateisté formulovali názory na životní smysl člověka a perspektivy jeho historického rozvoje způsobem, kterým z jedné strany zvrátili náboženskou interpretaci a na druhé straně poskytovali vědecká odůvodnění veškerých fundamentálních problémů daného tématu. Kdysi byl v Sovětském svazu tento způsob nazýván „vědeckým ateismem“.

Tak zvaný „vědecký ateismus“ se opíral o následující základy. Rozlišuje a označuje náboženství jako směs fantastických smyšlenek, zrozených z naslouchání člověka silám přírody a jemu cizích a přesahujících společenských jevů, odhaluje spojení mezi náboženstvím a zájmy reakčních společenských skupin a tříd, snažících se o zvěčnění iluzí

205Srov. C. V., POSPÍŠIL, *Ateismus jako problém dogmatické teologie*, Hradec Králové 2009, str. 33; *Univerzálně platná definice ateismu není z mnoha důvodů možná*, Srov. Buckley, M. J. *Ateismo I. Origini*. In Latourelle, R., Fisichella, R., DDTF, Assisi 1990, str. 83-91.

206Srov. Z. KRZYSZOWSKI, tamtéž, str. 187.

207Tamtéž, str. 186.

208Tamtéž.

209Tamtéž.

210Srov. Tamtéž.

společenských a náboženských.<sup>211</sup> Za nutný činitel překonání náboženství považuje organizaci systematické ideově výchovatelské práce.<sup>212</sup>

Jan Palyga říká, že ateismus je duchovní stav člověka, který při obsahu poznání, co je víra a nevíra nebo co znamená věřit a nevěřit, potvrzuje vědomě a dobrovolně, že v daném momentu se stává člověk nevěřícím. Takto rozlišená víra v sobě má dva zásadní elementy, element poznání čili znalost a také samodefinici, tedy rozhodnutí vůle. Tento teolog rozlišuje mezi nevěřícími ty, kteří pocházejí z rodin věřících, ale potom, co ztratili víru, začali tvořit první generaci těch, kteří jsou nevěřícími. Další nevěřící se rekrutují z nepraktikujících rodin nebo rodin nábožensky lhostejných. Patří mezi ně ti, kteří byli vychováni v tradičně nevěřících rodinách a nezabývají se žádným způsobem o záležitosti víry.<sup>213</sup> Z pohledu intelektuálního si všimá následujících skupin:<sup>214</sup>

ateisté, jakožto lidé s vypracovaným filozofickým ateistickým systémem,

nevěřící, jejichž nevíra se rodí z životních zkušeností a také malých možností souladu víry a vlastního života,<sup>215</sup>

lidé nábožensky lhostejní, kteří podlehli praktickému materialismu, což je zároveň nejostřejší forma nevíry, a proto nejvíce nebezpečná, ale také neměně přístupná k dialogu,

aktivní ateisté, kteří se snaží svou ideologii dostupným způsobem rozšířit,

politici ateisté, které nezajímá pravda, ale výlučně politický aspekt tohoto problému.

Ateismus<sup>216</sup> se projevuje teoreticky jako popření reálné existence Boha, stejně jako prakticky u toho, kdo se v životě řídí zásadami, které Boha ignorují. V struktuře ateismu je možné rozlišit několik etap projevu a vývoje tohoto paradigmatu: etapa boje, etapa teologicko-filozofické redukce a etapa absolutizace člověka.<sup>217</sup>

Etapa války (boje) zahrnuje protest proti rozumové víře, která by měla být původně nejdůležitějším zdrojem poznání a měla by stát nad rozumem. V tomto smyslu se z

211Marxismus hlásal třídní boj, vychází z přesvědčení že válka s náboženstvím je bojem právě s těmito společenskými a ekonomickými pořádky, což střední generace v Čechách má také ještě v živé paměti. Náboženství je dle něj zkresleným odrazem. Má snahu ukazovat cesty k překonání náboženství, což je důležitý předpoklad uvolnění tvůrčí aktivity mas a boje o zdokonalení podmínek pozemského života.

212Srov.Z. KRZYSZOWSKI, tamtéž, str. 188-189.

213Srov. tamtéž.

214Srov. Z. KRZYSZOWSKI, tamtéž, str. 189.

215Např. mimosvátostná manželství, špatná zkušenost s chováním duchovních osob, popř. politická angažovanost.

216Srov. H. J. STÖRIG, *Malé dějiny filozofie*, Praha 1996, str. 59, 266, 268, 437, 443.

217Srov. Tamtéž.

hlediska racionalismu jeví snaha o autonomii všech oblastí lidského vědění a života: kultury, vědy, práva, politiky i společenského života. To vše se děje za konfrontace s křesťanskými institucemi.<sup>218</sup>

Etapa teologicko- filozofické redukce<sup>219</sup> se rozvíjí od 17. do 19. století. Hlavní myšlenkou tehdy byla teze, že člověk a svět stanoví realizaci absolutna. Člověk není povinen pro svůj cíl a poslání v životě hledat transcendentno, ale v samotném procesu událostí, které směřují do své plnosti. S takovým postojem je spojeno jméno Barucha Spinozy, jehož filozofie podpořila tento proces. Zabývá se zdánlivostí a fakticitou dualismu materie a ducha, ale také světa a Boha. Odmítnutím dualismu dochází právě u něho a v jeho pojetí ke ztrátě Boží transcendence.<sup>220</sup>

S ateismem mají co do činění jemu velmi podobné a blízké postoje, které však nejsou s ateismem identické. Patří mezi ně antiteismus, chápaný jako radikální a důkladný postoj ateismu, který nejen že existenci Boha popírá, ale bojuje proti každému projevu náboženství, protože v něm vidí ohrožení lidského rozumu i důstojnosti. Agnosticismus, vymezený Protagorem a jeho definicí: „o bozích nelze říci ani že existují, ani že neexistují“. Indiferentismus pak je blízký ateismu praktickému a označuje praktický postoj člověka, který je ve věci bytí, nebo nebytí Boha lhostejný.<sup>221</sup>

Zkoumání příčin a důsledků ateismu je dalším velkým přínosem pro současnou teologii. C. Bartnik uvádí,<sup>222</sup> že pravý, hluboký a konsekventní ateismus není vysvětlitelný beze zbytku a zůstává tak jako tak osobním tajemstvím každého člověka. Je možné sice podat pevné důkazy pro ateismus, avšak nikoliv všechny příčiny. Tak jak rozmanité jsou

218René Descartes používal metodickou pochybnost a odmítal tradiční autoritu, žádá jasnost a zřetelnost, tedy rozumové důvody, jako jediný kritérium pravdy. Podle něho zůstává existence Boží jedinou garancí všech lidských přesvědčení, začal si tímto způsobem se zárodky subjektivismu. Podle něho člověk hledá aspekty svého duchovního života a rozvoje ve vlastním rozumu a ve vlastní zkušenosti.

219 Srov. Z. KRZYSZOWSKI, tamtéž, str. 189.

220S tímto procesem jsou spojena i další jména. David Hume, představitel britského empirismu, zastává tvrzení, že všechny myšlenky pocházejí ze smyslové zkušenosti. Immanuel Kant, který utvrdil a upevnil idealismus, tvrdil, že rozumem nepoznáváme podstatu věcí, ale pouze jevy a fenomény. Člověk tedy Boha podle Kanta potřebuje pouze z pohledu morálního. Georg Wilhelm Friedrich Hegel je další, kdo pomohl upevnění ateismu. Vyvrací myšlenku Boha, protože se mu jeví jako tyran, který člověka dostává do područí. Zastává názor, že mezi Bohem a člověkem probíhá dialog pána s nevolníkem. Postavil Boha věřících proti Bohu ztotožněnému s absolutním rozumem. Bohem je podle něho sám lidský rozum. Francouzští encyklopedisté, kterým jde v důsledku francouzského osvícenství o absolutizaci člověka. Dále Julien de La Mettrie, podle nějž je psychický život člověka souhrn materiálních procesů. Paul Holbach říká, že idea Boha je výsledkem projekce lidských představ. Ludvík Feuerbach je představitelem a ve své podstatě zakladatelem ateistického materialismu. Z teologie učinil antropologii a Bůh je podle něho produktem personifikace lidských postojů a aspirací. Komentátoři jeho práce jako např. Dzidek a Kościelniak v roce 1977 popsali jeho filozofii jako oslavu nového Boha a lidského zrodu.

221Srov. GADACZ, T., MILERSKI, B., RE, str. 379.

222Srov. C. S. BARTNIK, tamtéž, str. 32.

jeho okolnosti vzniku, tak rozmanité bývají jeho příčiny. Existoval dlouho pohled, že existující ateismus je nutně zaviněný osobně, byl odvozován ze slabosti a přirozenosti člověka, která je zraněná, byl dáván do spojitosti s hříchem nevěry, apostazí a s nestálostí člověka, který odmítá věčnou a nejvyšší Pravdu.<sup>223</sup>

Dnes se má všeobecně za to, že ateismus může být osobně nezaviněn. Práce by byla neúplná, pokud bychom se v ní nezmínili o elementárních příčinách ateismu. Bartnik jmenuje až osm základních:

Mezi hlavní příčiny ateismu patří neprozkoumané tajemství ateismu. Je prezentováno jako praprvoční charakter problému Boha a vztahu k němu, vnímaného, poznávaného a akceptovaného jako dosud neprozkoumané tajemství, přesahující každopádně intelektuální záběr člověka.<sup>224</sup> Toto tajemství má pak charakter nevýslovně dialektický: poznatelný i nepoznatelný, je apriorní ve vztahu ke mně, ale zároveň mne zcela přesahuje a není na mně závislé, je objektivní, ale zároveň mne celého pohlcuje, definuje celou skutečnost, ale rovněž zároveň se plně podrobuje svobodě člověka. Komunikuje s lidskou vyzrálostí, jistou krásou každého člověka, má co dělat s osobní důstojností, odvahou rozhodnutí, ale také nejvyšší možnou mírou subtility.

Druhou příčinou jsou jistá narušení v plynulosti předávání náboženské tradice. Boha poznávali zpravidla neobvyklí jednotlivci, kteří svoje poznání a přesvědčení, častokrát hluboké a subtilní, spojovali s náboženskou tradicí a jako takovou ji předávali dalším generacím z pokolení na pokolení. K tomu, aby se mezi tuto linii dostal ateismus, stačilo zpřetrhat tuto tradici, která je sama o sobě hlavním a nejvíce přirozeným pramenem poznání Boha. Proto se militantní ateisté snaží za každou cenu odstavit děti a mládež od předávání náboženské tradice, bohužel pokud se jim to podařilo, setkalo se to s „úspěchem“.

Třetím a nepochybným pramenem postoje ateismu je negativní příklad osoby, která vede „boj“ s Bohem a církví. Tím pak spíše jakási agitace, akce a propaganda, která je

223Ruseckého *Leksykon* o příčinách říká, že motivy k přijetí ateismu se u současného člověka rodí jako kombinace několika argumentačních pohledů, z nichž vyniká zejména filozofická příčina, která je shodná s negací existence transcendentního bytí, spojená s ohraničením rozsahu poznání událostí, světa a člověka, anebo je pokusem poznání pouze událostí, a ne věcí v sobě samých. Monistické koncepce, na které je poukázáno, představují Absolutno v neosobní formě přirozenosti, myšlenky a materie. Dále se tohoto aspektu dotýká uznání Boha jako hodnoty konkurenční člověku. Také jako filozofická příčina ateismu vystupují mylné koncepce Boha a nadpřirozena. Etická příčina obsahuje konflikt náboženství s konzumním způsobem života. S tím souvisí také odmítání pocitu viny. Ekonomicko-společenská příčina zahrnuje utilitární a magické stoupání k náboženství, desakralizaci společenství, jakési špatné svědectví věřících; Srov. RUSECKI, M., KAUCHA, K., LEDWOŃ, I. S., LTF str. 125.

224Mezi celou mou podstatou a někým, kdo je poznán, ale kdo mne celého přesahuje.

nesena skupinami a ateistickými společenstvími. Obzvláště citlivou skupinou jejich útoku jsou právě děti a mládež, a to uprostřed masového působení.

Čtvrtým zdrojem ateistického smýšlení je neobyčejný rozvoj speciálních věd. V novodobé historii zakoušejí úspěch a jsou si toho vědomy. Na své cestě se nepotkávají s problémem Boha, ale to jim naproti tomu nebrání, aby ho mohly bez zábran negovat. Dřívější rozumové smýšlení a poznání vzdělaných lidí bylo více opřeno o vědění metafyzické a duchovní, dnes se více opírá o vědy empirické a smýšlení materialistické.

Příčina pátá souvisí s rozvojem techniky. Není vždy užitečný pro rozvoj víry, alespoň se to tak jeví. Zahrnujeme sem také rozvoj průmyslu, komunikací a technologií, měst, industrializaci zemského povrchu, globalizaci, a rovněž také rozvoj počítačové techniky. Dříve žil člověk více spjat v lůně přírody, díky které měl blíže ke Tvůrci a cítil ho, rovněž tak Prozřetelnost a starostlivost Boha o svět, více si uvědomoval „osud“ nebo Boží vůli a nadpřirozené síly. Ke škodě věci se dnes dostal do prostředí, které sám řídí pomocí techniky a ovládá jej, a čím dál více se jeví jako nezávislý na přírodě, jako by byl sám jediným „tvůrcem“ a pánem všeho. Příroda se mu jeví pouze jako hmotná, vydaná „na milost“ jeho tvořivosti.<sup>225</sup>

S výše popsanou příčinou souvisí i příčina šestá. Nedůvěře v Boha slouží také jakýsi nový obraz světa. Dříve byl totiž Bůh strukturou tohoto světa. Dnes svět interpretuje více „sám sebe“, sám si vystačí, cítí se být více vyzrálým, nepotřebuje pomoc a ani žádné „protézy“ Boha, jak to vidí materialisté. Tím více se idea Boha zdá být v určité kolizi se současným obrazem světa a jak se zdá, nedopomohla zdokonalit jeho moderní pojetí, neboť to je pojetí empirické. Náboženství se dnes zdá být nedůležité pro překonání nejen fyzického zla, ale také zla společenského, existenciálního, a dokonce morálního.

Příčinou sedmou je skutečnost, že rozmachu ateismu přeje rozvoj lidského globálního sebevědomí, pocit velikosti, autonomie člověka, důstojnosti a svobody. V tomto světle se zdá materialistickému pojetí Bůh jako ohrožení, zejména v souvislosti se subtilní a citlivou otázkou svobody člověka.<sup>226</sup>

Poslední a osmou nabízenou příčinou je teologicky citlivé téma hříšnosti v církvi a věřících. Církev je ve své hloubi Boží milostí vůči lidstvu a svátostí, ale v empirické a historické sféře je v jistých aspektech „hříšnou církví hříšníků“. Nese své historické, časné a lidské viny, pochybení a vady a lidé, kteří do ní patří, se dopouštějí hříchů, někdy

225O této příčině podrobněji hovoří KKK 2123-2128.

226GS 19-20.

velkých, a rovněž sami bývají slabí ve víře. Jedno i druhé odrazuje jiné lidi od víry, a to obzvláště ty, kteří jsou dotčení zlobou nebo slabostí těch, kteří svou víru deklarují ostentativně a staví navenek svou příslušnost ke katolické církvi.<sup>227</sup>

Věda o ateismu doznala za poslední dekády velikého pokroku, přestože někteří teologové považují tuto problematiku dosud za nedostatečně probádanou<sup>228</sup>. Pokrok vědy o ateismu nabídl další vědecké práci nové názvosloví a disciplíny, jako je ateometrie a ateografie. Také se rozšířil počet ateoznalců, mezi které lze zahrnout teology, filozofy a sociology, protože každý z nich je v této počáteční fázi ateistického výzkumu určitým přínosem. Víme, že i k teologickým závěrům v problematice ateismu je třeba užít jak práci filozofů a religionistů, tak také teologů<sup>229</sup>. Jednotliví autoři přinášejí charakteristiku pojmu a jeho vývoje, ale také důležitou typologii. Z jejich prací nejvíce využijeme vývoj typologie podstaty ateismu, která pomůže určit i vazbu dalších disciplín k tématu. Po výzvě koncilu a posledních papežů není klasifikace ateismu vždy ve vztahu k jednotlivci jednoznačná.<sup>230</sup>

## 2. Typologie ateismu

V problematice ateismu rozlišujeme tři nejzákladnější elementy. Podle nejzákladnějšího rozdělení to jsou ateismus intelektuální, volitivní a praktický. Pozornost je ale třeba věnovat i dalším typům ateismu, které nabízí podrobnější pohled na danou problematiku. Jde především o ateismus kolektivní, integrální a další více specifikovaná adjektiva, která lze k pojmu ateismus přiřadit.

K intelektuálnímu ateismu se uvádí, že se s ateismem spojuje značný vzrůst rozumového poznání člověka a významu lidského rozumu jako takového. Tento problém je viděn jako závažný a bolestný. Tradičně se připomíná od časů Xenofonta (450–355 př. Kr.) a Euhemera (4.–3. stol. př. Kr.), že se ateismem myslí pohled čistě intelektuální, odmítající

227Srov. C. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, I. díl, Traktat I., Lublin 2012, str. 32-33.

228Srov. Z. KUČERA, *Vědecké poznání a víra*, v *Ateizmus*, Hradec Králové 2009, str. 91- 104.

229Srov. E. FEIGEL, tamtéž;

230Samotný pojem ateismus evokuje pocit, že má jednoduchou definici a celkem prostý vývoj. Teologové se přiklání k názoru, že by se o tomto jevu mělo hovořit v plurále, protože jde o postoj komplikovaný. Termín ateismus sice vychází ve svých kořenech, stejně jako ve své sémantické mnohoznačnosti z antiky, své pojmové vytvoření zažívá však teprve v evropském novověku a v humanistické tvorbě slov v 16. století jako protipojem k pojmu „teismus“, resp. k různým teismům filozoficko-teologických systémů, jako jsou monoteismus, polyteismus, panteismus, teismus versus deismus apod. Většina těchto směrů je později od 19. století jmenována v dokumentech magisteria. S ohledem na to představuje novověký teoretický ateismus, stejně jako antiteismus stále negaci teismu ve smyslu teoretickém, poznávacím, resp. metafyzicko-krytickém nebo praktickém.



Boha nebo božstva. Dnes ovšem pozorujeme, že jak vlastní teismus, tak také ateismus jsou problémem celé lidské osobnosti, tedy nejen oblasti intelektuálního nebo duševního poznání lidské podstaty, ale také poznání volitivního, emocionálního a též praktického. Je však pravda, že člověk ovládá možnost poznat Boha na základě rozumu, reflexe, rozumové intuice a jiných vyšších způsobů poznání, nejčastěji nepřímých, pronikajících různým způsobem vůči Absolutnu a vůči skutečnosti všech skutečností.<sup>231</sup>

Teista na poli poznání akceptuje jakýsi obraz Boha nebo božstva a přijímá jeho reálné bytí. Naproti tomu si ateista pomáhá jistým vyobrazením Boha, ale neguje a popírá jeho reálnou existenci. Je naprosto běžné, že ve společnosti fungují určité obrazy Boha, jeho vyobrazení, jisté intuice Boha nebo jeho jazykové pojmy, ačkoliv nejsou do důsledků korelativní s rozumem. Představy a obrazy Boha mohou být poznávané obvykle skrze tradice generací, kulturu, náboženství, teologii nebo filozofii, a to jak běžným, tak vědeckým způsobem. Podobnými idejemi operuje také ateismus, ale neakceptuje reálnou existenci Boha ani jiné další konsekvence užitečnosti a významu ve vztahu k náboženství a církvi.<sup>232</sup>

Obraz Boha, který je vytvořen lidským intelektem, má svůj veliký význam. Velmi často sám obraz Boha rozhoduje o tom, zda jej někdo vědomě akceptuje, nebo jej odmítá.<sup>233</sup> V ateismu proto jde o negaci pravého Boha, nikoli pak jakékoliv jeho karikatury nebo falešného obrazu, jakož ani nástroje k využívání či útlaku druhých lidí. Mimo to musí jít o odmítání jasně výrazné, vědomé, svobodné a s jasně formulovanou faktickou argumentací.

Proto také ateismus neoznačuje přímo pochybnosti, projevy skrupulí, strachů, právě prožívané těžkosti víry, samotný duch vzdoru, spor s Bohem, zvláštní zvědavost nebo vnější ustání od praktikování víry. Je možné říci, že existuje jakýsi ateismus hluboký a naproti tomu ateismus povrchový. Posledně jmenovaný nemusí ani tak být víře v Boha na překážku, dokonce jí může v jistém ohledu očišťovat a prohlubovat. Tak jako je na poli kognitivním pro teistu Bůh nejvyšší Pravdou s velkým „P“, která leží u podstaty všech pravd, stejně tak je podle ateisty „hlubokého“ nepravdou, omylem, nerozumným mýtem, výtvořem strachu nebo provokací. Jestliže ateista postupem času nepřekoná ve vztahu k

231Srov. M. RUSECKI, K. KAUCHA, I.S.LEDWOŃ, tamtéž, str. 126.

232Srov. H. J. STÖRIG, *Malé dějiny filozofie*, Praha 1996, str. 59, 266, 268, 437, 443.

233Častokrát se setkáváme s pojetím Boha nebo božstev, která jsou často primitivní, deformovaná, démonická a též amorální. Víme, že v takových případech může být odmítání takového božstva namísto a morálně ospravedlněné. Neznamená totiž rozhodně ateismus, ale spíše instinktivní obranu a obhajobu skutečného a pravého teismu.

Bohu svůj negativismus, zakonzervuje se u něho specifický ateistický intelekt a také ateistické chápání. Ten pak je neobvykle hermetický.<sup>234</sup>

K volitivnímu ateismu je uvedeno, že jak teismus, tak i ateismus jsou živými vyjádřeními tužeb, přání, rozhodnutí či pocitů. Hovoříme o telematickém rozměru. Jsou spíše záležitostmi nejen poznání a intelektu, ale také vůle a celého telematického rozměru, vnitřního stavu celistvé osoby a schopnosti lásky v lidském bytí. Za normálních okolností je Bůh předmětem zvláštního přilnutí, přání, lásky, volby a uznání za hodnotu hodnot. Také je cílem orientace celkového vnitřního osobního světa. Avšak i v takovém rozměru může kdokoliv vylučovat Boha i myšlenku Boha, ze svého života. Uvádí se, že to je něco ještě zajímavějšího než v případě ateismu kognitivního. Člověk může skrze svou vůli odmítat Boha a nechtít ho, utíkat od jeho myšlenky, a dokonce jej nenávidět. Vedle akceptace stanoveného vyobrazení o Bohu, nebo dokonce i jeho existence může člověk odmítat tuto skutečnost v oblasti života zkušenostního, duchovního a také afektivního, a to ve smyslu více empirickém.

Teismus a ateismus jsou nejvíce radikální a hluboká řešení vlastní existence a osobní problematiky. A právě kdokoli může vnímat Boha negativně vzhledem k sobě samému, a to z důvodu strachu, hrůzy, iracionality, antipatií, msty, slepého osudu, deprese, komplexu apod., nebo se může bouřit proti vládě myšlenky Boha ve všech oblastech svého života, jak individuálního, tak kolektivního. Tato myšlenka může být předmětem nejvyšší lásky, ale také démonické nenávisti či agrese. Stává se také, že někdo spustí jakési „obránné“ mechanismy z pýchy a místo toho, aby si přiznal svou slabost nebo nemorálnost a ponížil se před Bohem a lidmi, útočí na samotného Boha a jeho přikázání. Často také vůle a pocit ovlivňují jasnost rozumu tak, že i ten popírá a neguje existenci Boha bez jakéhokoliv argumentu.<sup>235</sup> Může se stát, že občas vytvoří u jedince celková „tragická ateistická vůle“, označovaná za *thelema atheon*, anebo *voluntas athea*.<sup>236</sup>

Jisté je, že zde dodatečně působí mnoho emocí spojených se světem vůle a přání. Problém se však ukazuje daleko složitější. Nelze mluvit o ateismu, jestliže někdo akceptuje realitu myšlenky Boha, ale pouze na rovině pocitové ji nepřijímá. Může se zastavit u chaotických atakování Božích obrazů, rozhněvat se na Boha a tvrdošjně odmítat náboženství a církev. Z aspektu osobních zkušeností člověk může „zabít“, tedy ztratit vztah k Pánu Bohu z důvodu zoufalství. Zde nemůžeme ještě mluvit o ateismu v pravém slova

234Srov. C. S. BARTNIK, tamtéž, str. 33-34.

235Tamtéž, str. 35.

236Srov. tamtéž.

smyslu. Často se stává, že „zuřiví ateisté“ mají někde v hloubi ukryty hluboké náboženské zkušenosti, ale špatně si je interpretují. Vedou s Bohem zápas, který doprovází tiché přesvědčení, že je přítomen v každém elementu skutečnosti. V beznaději lidé často milují Boha víc než leckterí věřící<sup>237</sup>.

Ve shodě s výpovědí W. Granata<sup>238</sup> se rozlišují dva základní pohledy na formu ateismu, filozofický a teologický:

Filozofický pohled znamená popření existence Boha. Teologický lexikon uvádí k filozofickému pohledu na ateismus, že jde o názor, který tvrdí, že pojem Boha, resp. „predikát Bůh“ je již prázdný. Tento výrok může být chápán zejména z těchto aspektů: žádné předměty označované za Boha nevykazují vlastnosti, které by s tímto termínem konotovaly, neexistuje žádný předmět, kterého by se tento termín svými konotacemi týkal, přičemž svoji radikalitu tato filozofická pozice získá spojením s dalším tvrzením, racionální vysvětlení světa nebo svoboda člověka a jeho autonomie nutně vylučuje přijetí nějakého vůči světu nadpřirozeného Boha.<sup>239</sup>

Teologický pohled obnáší osobní přetrhání vazeb s Bohem a odsunutí aktu důvěry vůči němu, což vedle jiných říká i Lexikon.<sup>240</sup> K pojmu ateismus se opakovaně uvádí a připomíná, že pro jeho teologické posouzení se zohledňuje jeho výjimečná mnohoznačnost a mnohovrstevnost. Slouží k označení nejrůznějších forem bezbožnosti, od faktické absence myšlenky Boha (např. metodologický „vědecký“ ateismus) až po praktický život bez uznávání Boha nebo opory v Bohu. Dále označuje areligiozitu a popření Boha, které se v teoretické rovině dotýká kritiky poznání, a humanisticky redukcionistické, postulatorní zpochybnění Boha, resp. smysluplnosti myšlenky Boha.

Bartnik uvádí, že nelze hovořit o ateismu v případě emocionální lhostejnosti v oblasti víry. Tato lhostejnost podle odborníků bývá zdánlivá a nezřídka se stává, že se objevuje intenzivně v jednom jediném momentu života. Je jasné, že víra se nedá prožívat ve stálém prostředí emocionálního prožitku nebo psychického napětí. Též se nedá hovořit o ateismu při hlubokém zájmu o velké hodnoty, jako je láska, otevřenost pro druhé, služba právě vysokým hodnotám. V takových případech se uvádí, že společenství nebo druhý člověk jsou příkladem obrazu prvního Boha. Pokud se někdo stává ateistou, jedná se spíše o

237Srov. tamtéž.

238Srov. Z. KRZYSZOWSKI, tamtéž, str. 186; S. KOWALCZYK, *Filozofia Boga*, Lublin 1997, str. 20-21; W. GRANAT, *Dogmatyka katolicka*, 6. díl, Lublin 1964, str. 206 n..

239Srov. H. Herder, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1993, str. 1133.

240Srov. tamtéž.

člověka s přesvědčením škodlivosti Boha. Moderní ateista je přesvědčen o škodlivosti Boha a o náboženství jako přežitku. Často se potom stává, že každé velké a šlechetné úsilí a otevření se světu jako ke stvořenému dobru je skrytou snahou hledat Boha bez ohledu na jeho konkrétní obrazy.<sup>241</sup>

K praktickému ateismu se uvádí, že Boha mohou lidé akceptovat rozumem i vůlí, ale negovat vztah k němu svým jednáním<sup>242</sup> nebo naopak ho negovat rozumem a vůlí, ale svým jednáním Boha afirmovat. Jedná se podle Bartnika o problém málo probádaný. Uvedené jednání označuje sebevyjádření a proměnu světa stejně na poli osobně-duchovním jako na rovině morální, na rovině světového názoru, jednání, úmyslu, rozumu i vůle. Na druhé straně pak na platformě materiálně-věcné stejně jako na poli práce nebo tvorby, jazyka, ale i umění.

Teismus se dotýká formování společenského života, kulturního a historického prostředí, ale i roviny hospodářské. Vypadá to, jako by jakékoliv morální jednání ale i všechna tvořivost implikovaly teismus, tedy jakoby mezi nimi a teismem existovala zpětná vazba, i když pouze zprostředkovaná. Ateismus<sup>243</sup> naproti tomu se rodí tehdy, když je jednání důsledkem odmítání Boha jakožto korelátu jednání, které je podnícené důvodem antiteismu. Dále může jít o jakousi patologickou „destrukci“ stvoření a člověka také na rovině osobní. Může jít i o kakonickou satanskou liturgii. Praktické jednání člověka může být tedy od přirozenosti teistické a vytvářet podmínky pro náboženství. Ateisté i sami lidé však jsou schopni lidské jednání formovat tak, že může dojít k zprerthání vazby mezi člověkem a Bohem, toto jednání se označuje jako *praxis athea*.<sup>244</sup>

K ateismu integrálnímu píše Bartnik následující. Tři složky ateismu kognitivního, volitivního a praktického se mohou v osobním postoji spojit v živoucí celek, nebo se mohou rozdělit. Ateismus se rodí v tom případě, kdy se všechny tyto tři složky ocitnou pod nadvládou negace Boha jako nejvyšší Pravdy, Dobra a Energie. Nejedná se o ateismus v přesném slova smyslu, jestliže nenegují Boha současně všechny jeho tři složky. Taktéž v problematice Boha bývá člověk nesoustředěný a nekoherentní. Zde má pak místo spíše hřích ve vztahu k náboženství a jeho úloze, ale ne ateismus. Ateistou není člověk, pro kterého platí následující: nepřijímá Boha svým intelektem, ale žije jako by Bůh existoval,

241Srov. C. S. BARTNIK, tamtéž, str. 35.

242Srov. S. KOWALCZYK, tamtéž, str. 20-21; S. KOWALCZYK, *Filozosiczny opis ateizmu*, „*Colloquium Salutis*“, 3/ 1991, str. 209-218.

243Srov. H. J. STÖRIG, tamtéž, str. 59, 266, 268, 437, 443.

244Srov. tamtéž.

nespojuje svoje snahy, touhy a rozumové pohnutky s Bohem, i když mu rozum říká něco jiného, neřídí vírou v Boha pouze své jednání, i když v hloubi své osobnosti může tesknit a toužit po obrazu Božím, nebo dokonce cítit výčitky svědomí. Pravý ateismus nastupuje tehdy, když postoj člověka v radikální a tragické podobě negují víru v Boha na všech třech platformách podstaty ateismu současně.<sup>245</sup>

K ateismu kolektivnímu Bartnik uvádí, že dříve existovala tendence řadit ateismus do oblasti individuální. Byl pokládán za záležitost osobní a soukromou. Považovali ho za nejtěžší hřích proti kolektivnímu životu. Dnes má ateismus charakter především kolektivní. Někteří jej vnímají jako společenský jev, který by měl být nejvyšším veřejným dobrem. Pravdu lze objevit kdesi uprostřed, individuální a kolektivní aspekty se prolínají. Podobně jako se církev touží scházet a shromažďovat, stává se někdy, že se individuální ateisté chtějí scházet ve vlastních skupinách, jako by se jednalo o „anticírkev“.

Ze začátku byl ateismus více skrýván, neboť náboženství zasahovalo oficiálně hluboko do společenského života. Někdy byli výše postavení lidé ve společnosti paradoxně vnitřně pevní ateisté, navenek však a na veřejnosti deklarovali sami sebe jako horlivé vyznavače té které víry. Mnozí se ostatně stávali ateisty v samém centru společnosti duchovních hodnostářů. Často pak mohou být za ateisty pokládáni lidé jinak individuálně hluboce věřící, kteří však narušovali společenskou formu oficiálního náboženství, jak ukazují příklady například v antickém světě. Současně je podporována myšlenka euroatlantické kultury, jako by teismus byl vykázán do sféry čistě individuální a privátní a na rovině veřejné a společné panoval ateismus.<sup>246</sup> Jednotlivec by přitom měl být teistou, ale veřejně ateistou. Toto rozdělení mělo za úlohu vytyčit a nivelizovat vzájemnou „toleranci“. V každém případě se ateismus považuje za tvůrčí podstatu života pluralistického, hospodářského, sociálního, politického, vědeckého, kulturního a uměleckého.<sup>247</sup> Mezitím má ale ateismus své zhoubné důsledky, kterým se budeme věnovat v jedné z dalších částí této práce.

Pokud se ovšem ještě vrátíme k typologii ateismu, je třeba poukázat na jeho elementární pojmové rozdělení.<sup>248</sup> Bartnik uvádí až 14 základních typů ateismu:

Individuální a kolektivní. Je prožíván jednotlivě nebo ve skupině a organizovaně.

245Srov. C. S. BARTNIK, tamtéž, str. 30.

246Srov. H. J. STÖRIG, tamtéž, str. 59, 266, 268, 437, 443.

247Srov. C. S. BARTNIK, tamtéž, str. 30.

248Srov. Tamtéž str. 31.

Soukromý a oficiální, tj. privátní a státní, organizovaný.

Teoretický a praktický, tedy popírající božstva v teorii nebo v praxi.

Pozitivní a negativní. Vědomá negace Boha, ale také obvyklá ignorance teismu, neformulování soudu neexistence Boha, nedostatek vědomostí o Bohu a náboženství.

Absolutní a relativní, který neguje přítomnost Boží ve všech věcech, ale také osobní charakter Boha.

Kosmologický a antropologický. Redukuje Boha do stvořeného světa a také zaměňuje lidství (člověka) za Boha.

Konsekventní a nekonekventní čili projevující se na celém obzoru a vždycky, nebo se projevuje jen v některých aspektech a jen v některé době.

Bezprostřední a zprostředkovaný, který neguje teismus přímo nebo implicitně a zprostředkovaně přijetím materialismu, konzumismu, agnosticismu, nihilismu, světské etiky a postmodernismu.

Bojovný a tolerantní, tj. válčící se všemi zdroji a prostředky s jakýmkoliv náboženstvím, na druhé straně proselytně toleruje některé projevy teismu.

Autentický a zdánlivý. Vyskytuje se u lidí deklarujících se jako nevěřící, ale též u lidí, kteří v jádru věci přijímají nějakého Boha, i když dosud neobjasněného nebo různého a odlišného od náboženství daného oficiálního centra lidské společnosti.

Agatický a kakonický, tedy negující Boha ve jménu subjektivního a partikulárního stvořeného dobra nebo totéž ve jménu satana.

Existenciální a znepokojující. Víra v Boha hyne nebo nemá šanci se projevit v konkrétních případech existence, je vnímána jako těžká, beznadějná a bez smyslu, nebo člověk prožívá tragické vzdálení se od Boha, jako jsou projevy jisté temnoty, mlčení Boha a vlastní osamocení.<sup>249</sup>

Transcendentální a kategoriální (K. Rahner). Člověk neguje zcela svobodně a z hloubi srdce a ve svém svědomí svou přirozenou, transcendentální strukturu otevřenosti vůči Bohu a své vztahy k němu. Tehdy bývá ateismus zaviněný. Také se ale může jednat o abstrakci od transcendentní situace, konkrétně svůj vztah k Bohu podrobí člověk negativní reflexi, tematizaci a praktické objektivizaci k podobnosti kategorie bez Boha. Tento ateismus může být nezaviněný, jak tvrdí Jankiewicz nebo Glowacki.

249Srov. C. S. BARTNIK, tamtéž, str. 31-32.

Intelektuální, volitivní a praktický, který rozlišujeme podle toho, zda člověk popírá Boha svým intelektem, vůlí nebo praktickým jednáním a způsobem života.<sup>250</sup>

Na ateismus můžeme pak pohlížet celou škálou pohledů v souvislosti s jeho historickým vývojem. Připomeňme již zmíněného Barucha Spinozu,<sup>251</sup> jehož filozofie na konci středověku podpořila proces vnikání ateismu do myšlení lidí. Zabýval se předně zdánlivostí a fakticitou dualismu materie a ducha, ale také světa a Boha. Odmítnutím dualismu dochází právě u něho a v jeho pojetí ke ztrátě Boží transcendence. Ateismu blízký empirismus podpořil David Hume,<sup>252</sup> představitel empirismu britského, který vytyčil jednoduchou cestu k ateismu. Hume zastával tvrzení, že všechny myšlenky pocházejí ze smyslové zkušenosti. Jakákoliv idea, která nepochází z postřehu pozorování, je podle něj bezcenná.

Nebezpečný idealismus zastával tvrdým a pevným postojem Immanuel Kant. Požadoval obrácení skutečnosti jiným směrem. Doslovně tvrdil, že „není to naše poznání, které by se potřebovalo přizpůsobit poznávaným předmětům, ale poznávané předměty se mají přizpůsobit našemu poznání“. Rozumem nepoznáváme podstatu věcí, ale pouze jevy a fenomény. Člověk tedy Boha podle Kanta potřebuje pouze z pohledu morálního.

Dalším, kdo pomohl upevnění ateismu, byl Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vyvrací myšlenku Boha, protože se mu jeví jako tyran, který člověka dostává do područí. Zastává názor, že mezi Bohem a člověkem probíhá dialog pána s nevolníkem. Postavil Boha věřících proti Bohu ztotožněnému s absolutním rozumem. Bohem je podle něho sám lidský rozum, který byl od počátku uspán v lidské přirozenosti a časem uskutečňuje svoji plnost v lidské přirozenosti. Lidský rozum se má na konci projevit v celé plnosti. Je ideální hranicí, ke které směřuje lidská kultura. Naproti tomu neexistuje opravdová transcendence, pravá transcendence se naplňuje pro člověka v čase.<sup>253</sup>

Souhrn materiálních procesů, korigující psychický život člověka smršťuje v pohledu na duchovní rozměr člověka Julien de La Mettrie. P. Holbach tvrdí, že idea Boha je výsledkem projekce lidských představ. Proud ateistického materialismu začíná sice

250Srov. Tamtéž.

251Baruch Spinoza přichází s celým systémem, vycházejícím z jeho zásadního díla *Etika*, ve kterém představil pohledy panteismu. Spinozu samotného obvinili z latentního ateismu.

252Srov. S. KOWALCZYK, *Filozofia Boga*, Lublin 1997, str. 20-21.

253Obraz Boha, který svět stvořil, rostl zároveň vedle obrazu Boha, který svět ničí a který ponechal člověka vlastnímu osudu. Deismus neboli náboženský materialismus provedl náhradu Boha „celkově rozvinutým člověkem“. Představiteli jsou francouzští encyklopedisté, kterým šlo v důsledku francouzského osvícenství o absolutizaci člověka.

později, a zahrnuje značnou část 19. století. Jeho nejvýznamnějším představitelem a ve své podstatě zakladatelem je Ludvík Feuerbach<sup>254</sup>, který dosavadní teologii změnil na naturalistickou antropologii, zde hlásá zjevný ateismus. Z teologie učinil antropologii a Bůh je podle něho produktem personifikace lidských postojů a aspirací<sup>255</sup>.

S ateismem mají co do činění jemu velmi podobné a blízké postoje, které však nejsou s ateismem identické. Patří mezi ně:

antiteismus, chápaný jako radikální a důkladný postoj ateismu, který nejen že existenci Boha popírá, ale bojuje proti každému projevu náboženství, protože v něm vidí ohrožení lidského rozumu i důstojnosti,

agnosticismus, vymezený Protagorem a jeho definicí: „o bozích nelze říci ani že existují, ani že neexistují“,

indiferentismus, který je blízký ateismu praktickému a označuje praktický postoj člověka s lhostejností ve věci bytí, nebo nebytí Boha.

Ateismus ve vlastním slova smyslu vystupuje v okruhu nejen evropské kultury, ale i kultury a náboženských směrů Dálného východu.<sup>256</sup> V moderním myšlení se ateismus rodí v prostředí skepticizmu a v tomto směru je spojen se jménem M. E. De Montaigne. Empirismus zpochybnil metafyzické základy světa a jejich interpretaci. S kritikou principu kauzality D. Humea se zpochybnila dosavadní potvrzení a důkazy pro existenci Boha. Přívrženci mechanického materialismu jako J. O. de La Mettrie a P. H. Thiry d'Holbach měli vliv na utváření ateismu a zastávali materialistický determinismus, utilitarismus a senzualismus.<sup>257</sup>

Osvícenské myšlení, které se rodí v 18. století, vyjadřuje nejstarší povědomí nutnosti osvobození člověka veškerých autorit a tradic, dogmat a institucí. Toto vše by mělo být odsouzeno před „tribunálem“ rozumu. V tomto kontextu termíny teismu a ateismu nabraly nového významu.<sup>258</sup> Mezi zastánce mechanického materialismu 19. století, který vycházel

254Srov. M. RUSECKI, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, str. 136; S. KOWALCZYK, *Czlowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990, str. 70-75; L. FEUERBACH, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1953, str. 53, 58, 370-372; L. FEUERBACH, *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1981, str. 274-275.

255Komentátoři jeho práce jako např. Dzidek a Kościelniak v roce 1977 popsali jeho filozofii jako oslavu nového Boha a lidského zrodu.

256V epizodické a drobné míře ho objevíme v hinduistickém systému lokajáta, encyklopedie dále říká, že není správné hovořit o ateismu v souvislosti s buddhismem, který nepopírá existenci božstev.

257Srov. S. KOWALCZYK, tamtéž, str. 20-21.

258Jistotou teismu se stalo přesvědčení, že existence Boha, tak jak ho chápou monoteistická náboženství včetně křesťanství, se lze dobrat cestou rozumu, jak koneckonců obhajuje první vatikánský koncil. Boha chápaného jako osobní podstatu světa a současně pro svět transcendentního je možné nalézt světlem



z předpokladů přírodních věd, patří J. Moleschott, K. Vogt, a L. Büchner. O podobné stanovisko se posléze opírají zastánci scientismu.<sup>259</sup>

Pro popis typologie novodobého ateismu a materialismu je pro nás směrodatných několik jmen. Představitelem tzv. hegelovské levice, která rovněž disponuje směrodatným významem pro utváření ateistického povědomí, je L. Feuerbach.<sup>260</sup> Tento „tvůrce“ teorie alienace (odcizení) náboženství prezentuje důsledný ateismus, který objasňuje zrození myšlenky Boha. Podle Feuerbacha je jeho příčinou falešné povědomí lidských druhů. Člověk jako jednotlivec je ohraničený, kdežto lidstvo jako celek a lidskost jako taková je „vševědoucí“. Feuerbach je přesvědčený, že věřící člověk je zbaven plnosti, jakoby vlastní podstaty. Námitka Feuerbachova říká, že jakmile se člověk stane věřícím, přestává užívat vlastní rozum, a tak se stává na rovině lidského jednání nevolníkem Boha. Také namítá, že pravidla dobra a zla jsou dána arbitrážním rozkazem Boha. Jeho argumenty tedy míří do oblasti svobody a rozhodování lidského rozumu a vůle.

Na Feuerbachovy teze navázal Karel Marx.<sup>261</sup> Tvrdil, že otázky existence nad přírodou a světem ztratily významu, protože nemá smysl hovořit podle něj o skutečnosti, která neexistuje. Sám sebe však neoznačuje za ateistu, ale spíše za radikálního humanistu. Náboženství rovněž označuje za „opium lidstva“ a jakési „narkotikum“ k ovládnutí vykořisťovaných.

Křesťanskou společnost pobouřil D. F. Strauss.<sup>262</sup> Autor Ježíšova života zpochybňuje historickou platnost evangelií a představuje je jako soubor mýtů.

F. Nietzsche<sup>263</sup> hlásí nejen to, že byl Bůh zabit, ale že ten přesvědčivý skutek dokonali všichni lidé. Podle toho je třeba dovést do konce všechny myšlenky a souvislosti ateismu, který se utvářel ve světě pod nadvládou náboženství. Jeho interpretace Boha a světa se dotýká lidí ustrašených, kterým opět chybí svoboda. Dále Nietzsche tvrdí, že

přirozeného rozumu. Takto chápaný teismus stál jak proti deismu, tak také proti panteismu. Stál však především proti těm, kteří negovali racionální charakter víry v transcendentního Boha a důkazy jeho existence. Obhajoba racionality fundamentů víry šla ruku v ruce se snahou o solidní soulad politický i právně-etický. Tehdy proti teismu vystoupili myslitelé různých orientací, včetně ateistické. Představovali si teismus jako konzervativní bastion, který je na škodu k získání svobody myšlení a jednání lidí. Stanovisko, které bylo kritické ve vztahu k náboženství a stejně tak ve vztahu k intelektuálním pozicím a úlohám, jaké náboženství odkrývá v lidské společnosti. Někteří myslitelé té doby v odmítání teismu zpochybňovali úlohu náboženství v otázce udržení souladu uvnitř státu pod heslem „Pokud není Bůh, vše je dovoleno“.

<sup>259</sup>Domnívají se, že k vysvětlení principů a finality světa a člověka stačí empirické disciplíny a že náboženství a existence Boží jsou zbytečnou hypotézou.

<sup>260</sup>Srov. H. J. STÖRIG, *Malé dějiny filozofie*, Praha 1996, str. 310, 354n., 357n.

<sup>261</sup>Srov. S. KOWALCZYK, tamtéž, str. 21.

<sup>262</sup>Srov. H. J. STÖRIG, tamtéž, str. 354n., 381.

<sup>263</sup>Do svého díla *O radostné vědě* zakomponoval rádobý odpověď šilenci, který hledá Boha.

metafyzika je iluzí, omylem nevědomých. Iluzí je ovšem rovněž náboženství. Náboženství označuje za pobožný klam, *pia fraus*. Obraz světa „po smrti Boha“ je pak radikálně odlišný od světa náboženského. Vzhledem ke svému ateismu neuznává objektivní pravdu, není možné také sestavit ani žádný žebříček hodnot, který by ukazoval na zvážení dobra a zla. Není možné smysluplně mluvit o jakémkoliv vztahu mezi předmětem rozumového poznání a lidským úmyslem nebo vůlí. Skutečnost světa je iracionální, neboť svět neovládají rozumné zákony.

Sigmund Freud<sup>264</sup> patřil k nejvýraznějším představitelům ateismu v historii.<sup>265</sup> S náboženstvím se Freud vypořádává i ve dvou pozdních pracích *Nespokojenost v kultuře* a *Budoucnost jedné iluze*. Zde Freud náboženství označuje za iluzi. „Iluze není totéž, co omyl, nemusí také nutně být omylem. Je to splnění nejstarších, nejsilnějších a nejnaléhavějších přání lidstva,“ napsal. Freud míní přání ochrany, řádu a spravedlnosti. Freud v závěru *Budoucnosti jedné iluze* vyslovuje naději, že přesto snad lidstvo jednou překoná onu „dětskou neurózu“ náboženství a převládne vědecký realismus.<sup>266</sup>

Politický ateismus 20. století se projevuje ve své nejzákeřnější a nejradiálněji podobě ve formě komunismu. Jde o ideologii levicové filozofie, která hlásá pravidla beztřídní společnosti, ale také onen třídní boj, který měl za následek mnoho násilí v období uplynulého století. Do dnešní současnosti se setkáváme nikoli pouze s oficiálními režimy, ale hlavně s velmi silně zakořeněnou ideologií a jejími fragmenty v postojích současných Evropanů. Doprovodným znakem tohoto smýšlení je chápání pojmu vlastnictví, které bylo postupně přenášeno ze sféry soukromé do sféry kolektivní.

K. Marx<sup>267</sup> a B. Engels<sup>268</sup> byli hlavními teoretiky politického ateismu v doktríně komunistické ideologie.<sup>269</sup> Její zásady vtělil a uskutečnil do života V. I. Lenin. Komunisté tvrdí, že objevili vědeckou a konečnou cestu zákonů, které hýbou historií, a v souvislosti

264Srov. M. RUSECKI, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, str. 141.

265Již roku 1908 vydal článek *Nutková jednání a náboženské úkony*, kde náboženský ritus přirovnal k rituálům nutkavého neurotika a náboženství označil za kolektivní nutkavou neurózu. Další útok na náboženství znamenal spis *Totem a tabu* z roku 1913. V něm Freud popisuje vznik primárního náboženství, totemismu, jako odčinění prvotní vraždy otce, která se podle Freuda v prvních lidských tlupách musela odehrávat jako jakýsi zakladatelský kulturní akt. Bůh monoteismu však dle Freuda není ničím jiným než zastřenějším a abstraktnějším otcem, který byl zakódován i v primitivních totemech.

266Srov. S. KOWALCZYK, *Filozofia Boga*, Lublin 1997, str. 20-21.

267Srov. G. M. COTTIER, *Marx*, w: *L'Atheisme dans la philosophie*, Wroclaw 1982, str. 149-191; S. KOWALCZYK *Bóg w myśli współczesnej*, Wroclaw 1979, str. 36-52.

268Srov. Tamtéž, str. 53-73.

269Srov. M. RUSECKI, tamtéž, str. 150-151.

s tím bude umožněno nastolení nového společenského řádu, který bude ideální.<sup>270</sup> Politicky byly vykládány i náboženské ideály křesťanství, zejména Ježíšovo kázání na hoře (Mt 5-7) a sdílení majetku v prvokřesťanské obci, jak je popisují Skutky apoštolů. Zdaleka nejvlivnější teorii komunismu vytvořili Marx a Engels kolem poloviny 19. století.<sup>271</sup>

J. P. Sartre<sup>272</sup> byl zastánce ateistického existencialismu. Existencialismus je filozofický a umělecký směr, který vznikl po první světové válce v Německu. K rozšíření tohoto směru došlo především díky francouzským představitelům ve čtyřicátých letech 20. století a po druhé světové válce. V 50. a 60. letech se existencialismus stal velice populární i módní filozofií, což často vedlo k zjednodušení a zjemnění myšlenek tohoto směru.<sup>273</sup> Z jeho myšlenek vyplynula závislost bytí na čase, která je pro existencialismus zásadní. Víme, že existuje mnoho způsobů, jak lze dělit existencialismus. Pro naše účely je podstatné dělení existencialismu na směr *teistický*, menšinový, který se ve Francii téměř neprosadil, vlivný však byl v Německu, Itálii, o něco méně v USA, a směr *ateistický*, vyznávaný nejznámějšími představiteli, jako byli například A. Camus a Jean Paul Sartre.<sup>274</sup>

Strukturalismus je svým postojem velice blízký humanistickému ateismu.<sup>275</sup> Významným průkopníkem strukturalismu byl francouzský antropolog C. L. Strauss. Humanistický ateismus vidí v náboženství ohrožení či omezení lidské svobody a svrchovanosti.<sup>276</sup> Snaží se osvobodit člověka od víry v boha, v jejímž jméně bylo podle něho napácháno hodně zla.

270Ideál rovnostářské a kolektivistické společnosti se dá vystopovat již do antiky. Platónova Ústava navrhuje kolektivní výchovu dětí a správu vlastnictví. Vůdce povstání otroků Spartakus často sloužil jako inspirace sociálním revolucionářům.

271Filozof Leszek Kolakowski nazývá éru od Marxovy smrti do komunistického převratu v Rusku „zlatým věkem marxismu“ v protikladu ke „zhroutilí“, které následovalo s nástupem Stalina.

272Srov. S. KOWALCZYK, *Filozofia Boga*, Lublin 1997, str. 21.

273Propagátoři tohoto směru neměli jednotné názory, některé myšlenky si i protiřečí, jiné se vzájemně vylučují, proto lze říci, že v existencialismu lze rozlišit několik základních proudů. Tyto proudy uznávaly některé společné myšlenky a cíle, ale ani o nich nelze tvrdit, že by byly vykládány jednoznačně. Východiskem mu byl člověk jako jedinec izolovaný od společnosti i dějinného vývoje, člověk bez vazeb, soustředěný na svoje vnitřní ego, plný úzkosti, pocitu nesmyslnosti existence a vědomí nevyhnutelnosti smrti, odcizení a naprosté osamělosti. Domnívali se, že existence předchází podstatu. Byl kladen velký důraz na aktivitu vůči budoucnosti a sobě, to je dovedlo k popření Boha a tím i křesťanské morálky. Tvrdili, že jediná jistota tohoto světa je smrt. Zvláštní jsou i názory některých existencialistických filozofů na svobodu, o níž si mysleli, že člověk je k ní prakticky donucen (odsouzen), musí stále mezi něčím volit a vybírat. Ve svých spisech se zabývali především otázkami existence a tím rozvinuli myšlenky společné pro všechny proudy spojené s tímto hnutím.

274Samotný Jean Paul Sartre rozdělil existencialismus na křesťanský (G. Marcel, K. Jaspers) a ateistický (M. Heidegger, J. P. Sartre).

275Srov. H. DE LUBAC, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, S., 1950; M. BUBER, *Gottesfinsternis, Betrachtungen z. Bezeichnung zw. Religion u. Philos.*, Z 1953.

276Srov. F. Nietzsche, M. Stirner, J. P. Sartre.

Postmodernismus nás zajímá proto, že odmítá uznat univerzální pravdu, ale taktéž univerzální metodu poznání, stejně jako neuznává žádnou autoritu. Představitelem tohoto směru je Richard McKay Rorty,<sup>277</sup> který vyčítá tradiční metafyzice to, že klade přílišný důraz na esenci. Svě pojetí skutečnosti proto nazývá antiesencialismem. Říká, že jsoucna nejsou určena nějakou hotovou povahou, souhrnem substanciálních vlastností, ale nepřeborným množstvím vztahů a funkcí. C. R. Rorty nabízí metodologický pluralismus, který označuje odmítání univerzálních kritérií, zákonů a pravidel myšlení. Přijetí Boží existence je spojené s nutností přijetí celkově jiné vize světa, než bylo známo. Proto je třeba odmítnout hypotézu existence Boha.<sup>278</sup> Postmodernismus podrobuje náboženské tradice radikální kritice.<sup>279</sup> Dále je také spojený s redukcionistickou interpretací náboženství. Výzvou pro věřící lidi je otázka, zda v tomto myšlenkovém směru nejde o odmítnutí falešných představ Boha a jestli není apelem k práci na očistění obrazu Boha.

Shrnutí problematiky ateismu jako pojmu tedy podává svědectví, že život bez Boha či bohů se obvykle chápe v širokém smyslu jako absence víry v Boha či duchovní bytosti nemateriální, nesvětské povahy či podstaty neboli přesvědčení o neexistenci Boha a bohů, zázraků, nadpřirozena, případně nehmotné duchovní oblasti vůbec – filozofický materialismus. Může také znamenat výslovné popření Boha nebo odmítání náboženství, a to od neuznání pasivního, tolerantního až po aktivní nebo bojovné čili antiteismus. Pak se často vymezuje proti určité, v dané kultuře převládající představě Boha a proti určité formě náboženství. Může proto mít jiný obsah v prostředí kultovního náboženství „pohanských“ společností než v prostředí monoteistických náboženství s jejich více méně zvnitřněným a osobním vztahem k jedinému Bohu. Ateismus je tedy široký a komplexní pojem, jehož zastánce spojuje nepřijetí náboženství, ale v jiných ohledech nemusejí mít mnoho společného. Je třeba zopakovat, že velmi často sám obraz Boha rozhoduje o tom, zda jej někdo vědomě akceptuje, nebo jej odmítá.<sup>280</sup> V ateismu proto jde o negaci pravého Boha, nikoli pak jakékoliv jeho karikatury nebo falešného obrazu, jakož ani nástroje k využívání či útlaku druhých lidí. Mimo to musí jít o odmítání jasně výrazné, vědomé, svobodné a s jasně formulovanou faktickou argumentací.

277Srov. J. A. KLOCZOWSKI, *Atheizm*, v T. GADACZ – B. MILERSKI, RE, str. 379-382.

278Srov. S. KOWALCZYK, *Filozofia Boga*, Lublin 1997, str. 20-21.

279Srov. G. SIEGMUND, *Athéisme et vitalisme: Nietzsche athéé*, w L' *Athéisme dans la philosophie*, str. 375-411, KOWALCZYK, *Bóg w myśli współczesnej*, str. 24-35;

280Častokrát se setkáváme s pojetím Boha nebo božstev, která jsou často primitivní, deformovaná, démonická a též amorální. Víme, že v takových případech může být odmítání takového božstva namíste a morálně ospravedlněné. Neznamena totiž rozhodně ateismus, ale spíše instinktivní obranu a obhajobu skutečného a pravého teismu.

Podle základního rozdělení ateismu, jenž není bez problému, tj. na teoretický a praktický, nás praktický přivádí k určení problému ateismu nejen v systematické teologii, ale i křesťanské filozofii, fundamentální teologii, morální teologii a spiritualitě. Protože je celá teologie inteligencí víry, ateismus v podobě stínu doprovází všechny teologické disciplíny.<sup>281</sup>

281Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Ateismus jako problém dogmatické teologie*, Hradec Králové 2009, str. 33-44.

## **Kapitola IV**

### **Ateismus v Čechách**

Ateismus má v Čechách množství příčin, mezi nimiž dominují ty historické. Dalo by se říci, že ateismus v Čechách vyrostl na základě několika zranění národa ve vztahu k církvi, která se pak zařadila mezi několik elementárních příčin českého ateismu. Jistě by se dalo při typizaci českého ateismu užít i jiného klíče, ale zcela určitě by v něm některé příčiny zůstaly.

# 1. Specifikum českého ateismu

V druhé polovině prvního tisíciletí mělo slovanské pohanství velkou podporu v řadách pohanského kněžstva, jež v několika případech stálo v opozici proti panovníkovi a knížeti, který se svou rodinou přijal křest.<sup>282</sup> Přejít ke křesťanství byl iniciován vládnoucími velmoži, tj. „pohanskou šlechtou“, protože jim to umožnilo vést lépe zahraniční politiku se státy, ve kterých bylo již křesťanství dominantní. Hlavním důvodem konfliktu však bylo omezení dost velké moci pohanských kněží, což se projevovalo právě na sklonku prvního tisíciletí. Křesťanská víra přináší s sebou nový feudální systém, který vládnoucí vrstvě a elitám vyhovoval mnohem více. Chybí zde však víra v jednoho, osobního boha, oproti tomu je u Slovanů velmi rozšířena víra staroslovanského pohanství.<sup>283</sup>

Milující Bůh, kterému učí křesťanství, nemůže mít zalíbení v lidských obětech, a už vůbec ne ve snaze čarodějnic přinutit božstvo škodit druhým, jak ostatně učí Boží zjevení obsažené v Písmu svatém. Jako většinu pohanských náboženství ani toto nelze přijmout a křesťanství je co do religiozní hodnoty jednoznačně nahrazuje.<sup>284</sup>

Na základě poznatků z výše uvedených kapitol nyní zbývá vytipovat argumentaci ateistů která se opírá o staroslovanské pohanství a obhájí ho, ať už právem, anebo neprávem. Pokud ovšem vezmeme v úvahu jednu z příčin a kořenů českého ateismu, kterou je nedokončená christianizace a evangelizace našeho národa, potom hlubší poznání staroslovanského pohanství přináší nové světlo pro pochopení situace dnešního českého člověka, který se v mnohých praktikách argumentačně často vrací do předkřesťanské doby, aby posílil opozici proti křesťanství. Pokud chceme překonat ateismus v tomto aspektu, nabízí se stále jasněji cesta hlásaného kerygmatu, který citlivě nastupuje tam, kde poskytuje odpověď nejen ateistovi, ale i člověku novodobého pohanství. A tím je Kristovo vítězství nad smrtí.<sup>285</sup>

Pokud máme hovořit o prvním skutečném křesťanském panovníkovi na našem území, bezpochyby se opíráme o působení knížete Rastislava.<sup>286</sup> Dalo by se říci, že pohnutky Rastislavovy aktivity v oblasti christianizace lze shrnout do několika bodů. Bez

282Téměř u všech knížat prvotní křesťanské éry, tj. období Velké Moravy a prvotního Českého knížectví, slyšíme o opozici proti přijetí vlivu křesťanství, jež má svou spojitost i s politickým vlivem západu na našem území.

283Věra v demony a množství bytostí, pro nás dnes již pohádkových, přesto však docházíme k jasnému rozlišení, že totiž není možné uctívat pravého Boha za pomoci narkotik a podobných praktik.

284Srov. Z. VÁŇA, *Svět slovanských bohů a démonů*, Praha 1990, str. 55-57.

285Srov. J. KUBALÍK, *Dějiny náboženství*, Praha 1984, str. 120.

nejmenších pochybností je zde v této době veliký vliv pohanství, které tvoří jakousi permanentní opozici vůči christianizaci, což působí její oslabení.<sup>287</sup> Pohanství zcela určitě ovlivňuje život a víru obyvatel Velké Moravy, ale i jejich morálku. Nejistá pozice mezi ostatními národy, ale hlavně tehdejšími velmocemi oslabuje pozici samotného knížete, a to jak zevnitř, tak navenek.<sup>288</sup>

Dalším faktorem Rastislavovy pohnutky jsou zájmy politické. Západ, stojící v té době v opozici k východu mocensky, ale i nábožensky, vyvíjí aktivity směrem k ovládnutí a podmanění Slovanů. Jedná se tedy o závažnou okolnost, která motivovala Rastislava spíše se vymanit z vlivu západní velmoci, ale bezpochyby je zde první pojmenovaný problém nastupujícího křesťanství, rozděleného oboedienčně a tím jednoznačně oslabeného. Nedůvěra k silnému Západu v tehdejší době, neustálá konkurence pohanství a křesťanství a v neposlední řadě ideové zneužití popsané situace jdou na vrub vnímané evangelizace a vedou k nárůstu ateismu v naší době.<sup>289</sup>

Hlavním symbolem problémů a potíží cyrilometodějské mise je bezpochyby užívání *slovanského liturgického jazyka*. Podrobně spor líčí staroslověnská legenda *Život Konstantinův*, jež vypráví, že biskupové v Benátkách proti Konstantinovi (Cyrilovi) hájili trojjazyčný blud, ve kterém „znají pouze tři jazyky, kterými lze chválit a oslavovat Boha: latinský, řecký a hebrejský“. Sv. Cyril podle legendy oponoval vyvracením námitek a argumentoval dějinnou skutečností, že kromě Židů, Řeků a latinůků zná ještě další národy, které ve vlastním jazyce oslavují Boha, a v tu chvíli jich vyjmenoval nejméně dvanáct.<sup>290</sup> Náboženské důvody Cyrilovy obhajoby slovanské řeči v její druhé části poukazují na rovnost všech lidí před Bohem.

Druhou skupinu odpůrců soluňských bratrů tvořili se svými námitkami němečtí biskupové. Považovali se za mluvčí latinského západu a trojjazyčným argumentem oponovali již kolem roku 865, když tvrdí, že Bůh zvolil pouze tři jazyky, které je možné použít při bohoslužbě. Staroslověnská legenda doslova uvádí, že Cyril s nimi bojoval jako

286Ihned na začátku analýzy jeho doby je třeba vyvrátit mýtus, že latinské misie byly pro náš národ nesrozumitelné jazykově. Je totiž na škodu celé křesťanské tradici, u nás hlášané, jestliže se proti sobě staví latinská a slovanská christianizace. V donedávna pohanském prostředí to způsobuje jeden z velkých vlivů na oslabení christianizace, a to již na začátku.

287Navzdory dávné přítomnosti římských vojáků armády císaře Marka Aurelia ve 2. století, z nichž část již byli křesťané, a podle ústní tradice vyprošovali déšť při nedostatku vody a vláhy, ale i navzdory aktivitě markomanské královny Fritigil, která za časů biskupa Ambrosia z Milána přijímá křest. Rastislav má zřejmě situaci horší.

288Srov. B. ZLÁMAL, *Příručka českých církevních dějin I.*, Olomouc 2005, str. 31.

289Srov. J. KADLEC, *Přehled církevních dějin českých I.*, Litoměřice (Praha) 1977, str. 6.

290Srov. B. ZLÁMAL, *tamtéž*, str.62.



„David s cizozemci, porážel je slovy Písma sv. a nazýval je trojjazyčníky a pilátníky, protože i Pilát dal takový nápis na kříž Páně“.<sup>291</sup> Latinští kněží si ale začali všimnout ještě další okolnosti, že sv. Cyril při mši sv. nepřidává do kréda pojem „Filioque“. Začali ho podezřívat z *fotiovského bludu* a později ho z něho v Římě i přímo obvinili.<sup>292</sup>

Za stálou nepřátelskou či opoziční stranu je s jistotou možné označit německé biskupy a německou stranu, kteří byli rozhodnuti znemožnit Metodějovi volný pohyb a organizační práci, a to předně v Panonii, tedy ve vlastním místě jeho působení. Přes velký úspěch Metodějovy misijní práce se opakovaly úklady proti němu a vrátil se. Roku 874 je uzavřen tzv. *forchheimský mír*, kterým byla zpečetěna nezávislost moravského státu, ale po něm se směli na Velkou Moravu vracet i franští kněží, kteří tvořili opozici proti Metodějovi. Byli mu tehdy sice podřízeni, ale představovali rozkladný prvek. Opět zde hrálo roli staré pohanství a mravní poklesky velmožů s ním spojené, ke kterým franští kněží zaujímalí víc než shovívavý postoj.

Papež Jan VIII. vydává r. 880 bulu *Industriae tuae*, ve které již nazval Metoděje arcibiskupem. Nová cesta do Říma, na kterou se vypravil Metoděj bez odkladu, mu přinesla nejen plnou rehabilitaci, ale tím, že papež Jan VIII. nazýval Metoda již arcibiskupem moravským, upevnil Metodějovu prestiž a postavení. Přijal arcibiskupa pod svou ochranu a Svatoplukovi i ostatním nařídil, aby ctili Metoděje jako svého představeného.<sup>293</sup>

Před svou smrtí navštěvuje Metoděj ještě Konstantinopol, a to roku 881. Před smrtí dokončuje některá svá díla, jako např. překlad Písma svatého, za svého nástupce pak stanovuje svého žáka, spolupracovníka a moravského rodáka Gorazda, který svým

291Srov. F. GRIVEC, *Žitja Konstatina in Metodija*, Ljubljani 1951, s. 83.,

292 Jednalo se o zvláštní spor. Víra v původ třetí božské Osoby z Otce i Syna neměla z počátku difference. Později ale ve spisech západních církevních otců převládá výraz, že Duch svatý pochází nejen z Otce, ale i ze Syna (řec. *dia tou hion*). Na koncilu nicejském nebylo vůbec nejprve doložky nebo zmínky o Duchu svatém: „*Dominum et Vivificantem, qui ex Patre procedit*“. Tato byla přidána do kréda až na koncilu cařihradském r. 381 proti macedoniánům, ovšem bez dodatku „Filioque“. Západ i východ věřil však neustále a neměnně, že Duch svatý pochází z obou, tedy jak z Otce, tak i Syna. Terminus „Filioque“ je pak do kréda pro větší názornost vsunut až na synodě v Toledu, a to v roce 589 po Kr.: „*Qui ex Patre Filioque procedit*“, a tuto formuli, doplněnou právě o dodatek Filioque přijal později křesťanský západ. Soluňští bratři Konstantin a Metoděj se drželi zvyku Východu, kde tento pojem byl zcela neznámý. Metoděj se ale obhájil r. 880 v Římě tak, že oba bratři věří ve vycházení Ducha svatého z Otce i Syna. Jenže v té době nebyl definován článek víry o vycházení Ducha svatého z Otce i Syna, proto nelze soluňské bratry nazývat bludaři.

293Opět pak povolil užívání slovanské liturgie, ovšem zároveň zdůraznil, že vedle liturgie slovanské má být ve stejné vážnosti a účtě liturgie latinská, což se stalo na naléhání Svatopluka a některých velkomoravských velmožů. Zároveň s bulou rozhodl papež o zřízení nitranského sufragánního biskupství, podřízeného Metodějově pravomoci, do jejíhož čela však postavil franského biskupa Wichinga, který způsobil metropolitovi ještě mnoho příkoří.

vzděláním a moudrostí předčil franské kněze. Arcibiskup Metoděj pak umírá 6. dubna 885 v pověsti svatosti a je pohřben ve svém katedrálním chrámě na Velehradě.<sup>294</sup>

Dalším argumentem ateistů proti kredibilitě křesťanství je postavení křesťanského náboženství při jeho prosazování na našem území.<sup>295</sup> Významným mezníkem české christianisace je křest knížete Bořivoje někdy kolem roku 874 na Velehradě z rukou arcibiskupa Metoděje.<sup>296</sup> Bořivoj pak přivádí do Čech z Velké Moravy slovanské misionáře, v čele s knězem Kaichem, který pokřtil pravděpodobně kněžnu Ludmilu. Většina prostého českého lidu dosud žila životem pohanským. Je tím možné doložit obtížnost prosazování křesťanského náboženství v situaci permanentního napětí, které sem doléhalo z dramatu Velké Moravy.

Dá se říci, že s příchodem a vzrůstem křesťanství a zároveň i s prvním růstem křesťanských kostelů v centrálních Čechách přichází do naší země i křesťanská vzdělanost.<sup>297</sup> Ludmila se po čase stala babičkou knížecího následníka Václava a byla mu příkladem zbožnosti, aby pochopil a pronikl do podstaty Kristova učení, které stejně jako všude, kam přišlo, způsobilo naprostý přelom v myšlení i morálce mnoha národů a položilo základy nové křesťanské kultury.

Mladý šlechtic k němu přilnul celou svou silou, zvláště proto, že jej tradicí přijal od své babičky Ludmily. Tím se ale mladý kníže stal nepohodlným „duchu doby“, která ještě stále silně lpěla na staroslovanském pohanství.<sup>298</sup> Konflikt reprezentovaný matkou otce a její snachou, který ale ve skutečnosti odrážel konflikt dvou světových názorů, tj. nově přichozího křesťanství a staropohanství, k němuž se většinově hlásilo okolí mladinkého Václava, propukl a obnažil se teprve po nějakém čase, a to po předčasné smrti Václavova otce Vratislava roku 921.<sup>299</sup>

Antagonie pohanství vůči křesťanství a souboj s pohanským smýšlením a jeho překonání jako brzdy k novým poměrům, to je bezesporu hlavní rámec vlády knížete

294Srov. B. ZLÁMAL, tamtéž, str. 220.

295Samotné pletichy a úklady strojené cyrilometodějské misi na Velké Moravě ze strany franských kněží oslabily věrohodnost franského křesťanství, protože bylo skrze tyto lidi spojené se světskou mocí. To je dnes citlivým a častým argumentem českých ateistů, ale i všech, kteří se současnou církevní správou nesouhlasí. Český stát povstává na přelomu 9. a 10. století z drobných rozříštěných slovanských knížectví, podníčených koncentračním úsilím kmene Čechů, usazeného v centrální části země.

296Srov. B. ZLÁMAL, tamtéž, str. 223.

297Srov. tamtéž, str. 22.

298Srov. tamtéž.

299K vraždě sv. Ludmily dochází v noci z 15. na 16. září roku 921, a samotnou vraždu provádějí dva z družiny Drahomíry, jmény *Tunna a Gommon*. Vnikli do jejího hradu, a udusili Ludmilu jejím vlastním závojem, přestože si přála zemřít mečem, po vzoru prvokřesťanských mučedníků.

Václava, vnuka svaté Ludmily a později kanonizovaného hlavního českého světce, nazývaného též dědicem české země. Václav má díky misijní činnosti největší zásluhy o náš národ, neboť to, co nemohl vykonat politickými a vojenskými aktivitami, prováděl Václav zásadně svou nejprogressivnější zbraní a nejjobratnějším nástrojem, a to uskutečňováním morálních zásad křesťanství a šířením křesťanství jako takového. Zásadní křesťanské hodnoty doplňoval podle legendy skutky křesťanského milosrdenství.<sup>300</sup> Zvláštní pozornost patří faktu Václavova postoje k vysvobození mnohých z tehdy ještě běžného a velmi rozšířeného otroctví.<sup>301</sup>

Mladému knížeti bylo dáno asi osm let k vládnutí, které vyvolalo žárlivost u části českých velmožů. S využitím ctižádostivosti bratra Boleslava zorganizovali proti Václavovi spiknutí, při kterém rozhodli, že ho odstraní. K vraždě dochází na sídle Václavova bratra Boleslava 28. září 929 (935) a je klasifikována jako bratrovražda. Kníže Václav rukou svého bratra Boleslava umírá mučednickou smrtí.

Svatý Vojtěch byl nejen nástupce biskupa Dětmara, ale i prvním biskupem slovanského původu v Čechách. V jeho době panují v Čechách dva velké rody, Přemyslovci a Slavníkovci. Pro mocenské zájmy byl 19. ledna 982 zvolen na Levém Hradci, i přes svůj odpor, Vojtěch Slavníkovec druhým pražským biskupem.<sup>302</sup> Vojtěchovi jde zcela jasně o úplné přijetí křesťanských zásad v duchu tehdy progresivní reformy z Cluny. Mezi nejcitlivější otázky, které dostaly druhého pražského biskupa do konfliktu s jeho stádcem, patřily následující zvyky ze staré pohanské minulosti Slovanů.<sup>303</sup>

Protože se přes všechnu Vojtěchovu úspěšnou pastorační situaci v Čechách zhoršuje a biskup neviděl prospěšnost své služby, proto odchází do Říma požádat papeže o zproštění povinností biskupa. Vojtěchovi je vyhověno, avšak pražský stolec je po něm již neobsazen. Ačkoliv jeho druhé působení, resp. pobyt byl uskutečněn za příznivějších podmínek než poprvé, netrval dlouho.<sup>304</sup> Poslední věcí, která přispěla k biskupově exilu, byla událost ve znamení česko-polského konfliktu. V roce 995 při válečném tažení Otty III. se část

300Srov. *tamtéž*.

301Srov. *Tamtéž*.

302Srov. ZLÁMAL, B., *tamtéž*, KADLEC J., *tamtéž*, str. 22.

303Jako příklad se uvádí mnohoženství, sňatky mezi příbuznými, a to napříč přes všechny vrstvy, otrokářství velmožů, dále kromě války také obchod se zajatci a všeobecné otrokářství vůbec. Rozhodujícím problémem Vojtěchovým je tedy jeho zápas s domácí polopohanskou anarchií, podporovanou nevyřešeným poměrem mezi Přemyslovci a Slavníkovci.

304Bezprostřední pohnutkou k druhému opuštění vlasti byla Vojtěchovi vražda v kostele sv. Jiří, související s právem chrámového azylu, vykonaná s neobvyklou krutostí, ale hlavně šlo o výkon rodové krevní msty podle starého pohanského obyčeje. Biskup jako odpověď na vážné porušení církevního práva vyhlásil nad provinilci kladbu, tvrdě napomenul klérus a znovu se rozhodl opustit vlast.

Přemyslovců od vojska odtrhla, v předvečer svatováclavského dne přepadla sídlo na Libici a přítomné členy slavníkovského rodu věrolomně povraždila. Tehdy sv. Vojtěch přijal myšlenku hlásání evangelia pohanským národům kdesi na severu. V apoštolské službě mezi Prusy umírá Vojtěch 23. dubna 997 mučednickou smrtí.

Kritika stavu církve na konci středověku je vnímána za druhou uvažovanou historickou příčinu ateismu v Čechách. Jedná se o jednu z nejcitlivějších otázek českých církevních dějin. Na konci XIV. století bylo v prostředí české církve mnoho jevů, které znamenaly úpadek církevního života. Doba vlády krále Václava IV. i přes některá pozitiva projevuje své slabé stránky, nastává zpomalení a spíše období úpadku oproti růstu za vlády jeho otce Karla IV., ze které přetrvával jako pozůstatek pouze hmotný blahobyt. Vzrůstá v té době rovněž české národní vědomí jako pozůstatek vlády císaře Karla, ve které byl pozdvižen politický a kulturní význam země se vzpomínkou na veliké vlastenecké císařovo cítění.

Církev se ujala v té době venkovského a řemeslného lidu, jak to dokládá i působení velkých kazatelů té doby. Rodí se myšlenky církevně reformační a města začínají v té době vytvářet základ pro formu raného kapitalismu.<sup>305</sup> Proto můžeme vysledovat v posledních desetiletích čtrnáctého století jistý zesilující odpor proti církvi a stále častější sklony k násilnostem, a to jak u vysoké, tak u nízké šlechty.<sup>306</sup> Bohužel svědectví historiků hovoří i proti samotným členům panovnického rodu, kteří v násilnostech proti církvi pokračovali zejména na Moravě. Postupně se vytrácí z představ lidí pojetí univerzální moci, která by měla být nadřazena křesťanským panovníkům, a z Francie se šíří myšlenka plně suverénního státu, opřené o shodnou vůli poddaných, ve kterém se rodí silné národní cítění.<sup>307</sup>

V této době vystoupilo hned několik kazatelů, Husových předchůdců, zejména Jan Milíč z Kroměříže<sup>308</sup> (nar. 1320 nebo 1325),<sup>309</sup> Konrád Waldhauser<sup>310</sup> (nar. 1326 v Rakousku, zemřel roku 1369 v Praze), Vojtěch Raňkův z Ježova (1320 Ježov – 15. srpna

305Srov. B. ZLÁMAL, tamtéž, str. 384.

306Stále častěji se totiž objevovala touha šlechty po církevním majetku, který v té době představoval třetinu pozemkové výměry země. Vyšší šlechtě jde o obohacení rodových držav, kdežto u nižší šlechty se uvádí jako důvod údajná sociální tíseň, při zmiňování četných rozvodů, které je do tísně dostaly.

307Srov. K. STLOUKAL, *Dvojí tvář doby Karlovy*, Praha 1974, str. 4.

308Srov. L. MAZALOVÁ, *Původ Milíče z Kroměříže*, Časopis Matice moravské, Brno 2012, roč. 131, č. 1, s. 135-143.

309Srov. Z. HLEDÍKOVÁ, *Svět české středověké církve*. Praha 2010., str. 180.

310Srov. P. AUGUSTA, *Kdo byl kdo v našich dějinách do roku 1918*, 4. vyd. Praha 1999, str. 571. J. OTTO, *Osobnosti – Česko*, v OS, 823 s., s. 463.

1388 Praha), Matěj z Janova (narozen mezi lety 1350 a 1355 – 30. listopadu 1393), Tomáš Štítý ze Štítého (narozený kolem roku 1333). S husitskou krizí a s dalším argumentem ateistů, ať již teoretických, či praktických, souvisí rozpor spatřovaný mezi církví Kristovou a mezi pozemskou církví institucionální. Mimo církev není spásy, ale která je tou pravou v době, kdy trvá papežské schisma a trojpapežství? Zdali je ta církev, se kterou jsme konfrontováni a se kterou se setkáváme, skutečně snoubenkou Beránkovou? Velice oprávněná otázka, která silně zaznívá v srdcích obyčejných, prostých lidí a v průběhu historie národa se dotýká kněží, kteří nesplní své sliby a žijí nemravně. Jsou i oni skutečně kněžími Kristovými?

Jan Hus, nar. kolem roku 1370 v Husinci, byl motivován bludným učením svého anglického vzoru Johna Wykliffa, jehož myšlenkami a argumentací byl inspirován. Byl odsouzen koncilem jako kacíř a následně vydán světské moci k upálení na hranici, když odmítl odvolat své učení.<sup>311</sup>

Pravou církev Kristovu je prý třeba hledat. Jak Hus, tak i Wiclef ji nacházejí ve společnosti predestinovaných, tedy předurčených ke spáse. Predestinovaní nemohou přijít o Boží milost, a proto se shodují s onou ideou o církvi. Proto v souladu s Wiclefem podle J. Husa „*est una ecclesia sanctorum quae est predestinatorum universitas*“.<sup>312</sup> Je-li tedy církev tělem Kristovým, nemůže obsahovat hříšníky, nemůže být řízena lidmi a nepotřebuje viditelné úkony. Hus nepřipouští hříšníky v církvi. Církev je pro něho Kristovým tělem jako jedna osoba.<sup>313</sup> Nesprávně užil a zaměnil pojem církve v Kristovo tělo, které je zhmotněním obrazu těla přivedeno k opaku, tj. odhmotnění, odspolečenštění církve.<sup>314</sup>

Husův spis *De ecclesia* není nic jiného než nauka anglického bludaře Wiclefa o společnosti předurčených. Husovi zde ani nejde o nápravu viditelné církve, neboť v ní nevidí pravou církev Kristovu. Proto profesor bohosloví a historik J. Sedlák pravil o Husovi, že jeho požadavek nápravy církve byl zcela a úplně bludný. Podvrací církevní

311Srov. F. M. BARTOŠ, *České dějiny II./6. Čechy v době Husově (1378–1415)*. Praha 1947. 515 s.; J. ČECHURA, *České země v letech 1378–1437: Lucemburkové na českém trůně II*. Praha: 2000. 438 s.; J. ČERNÝ, J. HOLEŠ, *Kdo je kdo v dějinách české lingvistiky*. 1. vyd. Praha: 2008. 739 s.

312Srov. B. ZLÁMAL, tamtéž, str. 21.

313Srov. S. M., BRAITO, *Husův pokus o určení podstaty církve*; v *Církev*; 1946, str. 262-265.

314Hus pro svůj platonický realismus nedovedl rozeznat analogii od doslovnosti a obraz o zpodobněného. Kde sv. Tomáš Aquinský varuje a zdůrazňuje pojem *corpus christi mysticum*, tj. *metaforicum*, tam Hus chápe církev jako osobní jednotu s Kristem.

zřízení, ale i občanský život, když podle něho církevní i světská moc mají majetkové právo pouze v závislosti na stavu milosti.<sup>315</sup>

Druhým závažným bludem jak Husovým, tak Wiklefovým je učení o remanenci. V traktátu *De Eucharistia* vyslovil Wiklef pochybnosti o dogmatu transsubstanciace (přepodstatnění). Wiklef vystoupil proti tomuto ztotožnění chleba (hostie) s Kristovým tělem, chtěl se vrátit k duchovnějším chápání Eucharistie, jaké dle něho bylo v církvi prvotní. Hrozil se představy, že kněz „dělá tělo Boží“ nebo že věřící mohou tělo Kristovo drtit zuby. Wiklef věřil, že chléb a víno zůstanou i po pronesení konsekračních slov zachovány (tzv. remanence) a Kristus je v hostii přítomen svátostně a duchovně („jako duše v těle“).<sup>316</sup>

Hus je tedy původcem náboženské revoluce, která rozdělila náš národ na dvě části. Je tragickým znamením duchovního a ideového rozcestí českého národa, protože se náboženská cesta národa od té doby rozděluje a rozchází. On rozdělil národ dosud ideově a nábožensky jednotný.<sup>317</sup> Vzniklý rozpor naše dějiny do té doby neznaly, protože byly jednotné, reprezentovány jednou katolickou církví, a to i přes protiklady společenské a spor mezi starým pohanstvím a novým křesťanstvím.<sup>318</sup> S Husem skončilo v Čechách nadějně období gotické katolicity, které se vyznačovalo duchovní a mravní jednotou.<sup>319</sup>

Období předbělohorské a pobělohorské, vyznačující se přestupovým hnutím mezi jednotlivými konfesemi, ve kterém se uskutečnila rekatolizace českých zemí podle soudobého práva, je vnímána jako násilná rekatolizace. Přesto je některými odborníky klasifikována jako oprávněná v rámci soudobého právního pohledu a kulturně přínosná nejen pro barokní myšlení věřícího člověka, ale i pro zachování českého jazyka na našem území. V 15. až 17. století se stává třetím faktorem, který se podílel na usazení ateismu v českém prostředí a v českých zemích. V pramenech a údajích z těchto let nacházíme přestupy mezi konfesemi, dokonce i k islámu, které byly zaviněny osobními zájmy, ale šlo

315Srov. J. SEDLÁK, *Mistr Jan Hus*, Praha 1915; str. 23.

316Srov. A. N. S. LANE, *Dějiny křesťanského myšlení*, Překlad J Bartoň, 1. vyd., Praha 1996. str. 286; M. KAŇÁK, *John Wiklef: život a dílo anglického Husova předchůdce*, 1. vyd., Praha, 1973, 233 s., str. 26–27; A. MOLNÁR, *Pohyb teologického myšlení: Přehledné dějiny dogmatu*, 1. vyd. Praha, 1982, 440 s., str. 142; J. OTTO, Osn: *illustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí*, Díl 27. Praha, 1908, 902 s., str. 228-230.

317Srov. J. SEDLÁK, *Mistr Jan Hus*, Praha 1915; str. 149 n.

318Srov. B. ZLÁMAL, *Příručka českých církevních dějin IV.*, Olomouc 2005, str. 41.

319Srov. J. KADLEC, *Johannes Hus in Neuem Licht? Theol. Praktisches Quartalschrift* 118; Linz 1970, str. 163 – 168; M. MACHOVEC, *Bude katolická církev rehabilitovat Jana Husa?*, Praha 1963, str. 1- 14; A. MOLNÁR, *Husovo dílo v evropské reformaci*, Praha 1966, str. 1-14; B. ZLÁMAL, *Cyrlometodějství, ekumenismus a Mistr Jan Hus*, Olomouc 1969, str. 18-19.

o ojedinělé případy. Mnohem více časté byly přestupy od katolictví k utrakvismu, k jednotě bratrské nebo k luterství, ale i naopak a také napříč.<sup>320</sup>

Po husitské době Čechy představovaly celou řadu náboženských možností. Na jedné straně katolictví a jemu blízký utrakvismus, které ovládají většinu Čech. Na druhé straně jednoty bratrská, luteráni, kalvínští, novokřtěnci, kterým všem zejména vyhovovalo tolerantní moravské prostředí. Kromě toho ale také nepřeborná škála nejrůznějších sekt, náboženských směrů a kroužků. V nich se mohla realizovat touha věřícího člověka po neinstituční podobě křesťanství. Takové sekty a skupiny nalézáme po celé zemi.<sup>321</sup> Z těchto důvodů je možné chápat pobělohorské náboženské sjednocení jako násilné a tragické přerušování proudu, které začalo husitstvím a jehož dalším impulsem byla rovněž reformace, tento jev se ovšem vývojem dějin začal počátečním ideálům vzdalovat již delší dobu. Proto pobělohorská náboženská unifikace v římském katolicismu zabránila možnosti náboženského rozbřednutí a svým způsobem oddálila nástup i toho, čemu v dnešní době říkáme ateismus.

K českému stavovskému povstání dochází z důvodů náboženských. Bílá hora je důsledkem především zápasu dvou světů náboženských, katolického a protestantského. Znáмым heslem této doby se stalo heslo náboženských protestantských reformátorů „*Cuius regio, eius et religio*“ a náboženská stránka tohoto zápasu se stala nerozlučně spojenou se zájmy politickými.<sup>322</sup> V Hrobech se pokusil uzavřít kostel sám arcibiskup pražský Lohelius, kterému patřilo panství s pozemkem kostelíka, ale byl při tom zfanatizovanými luterány bezprecedentně napaden. Záležitost byla postoupena královské kanceláři a skončila zbořením kostelíka v roce 1617 luterány samými. Broumovští odmítli respektovat nařízení královské kanceláře a královskou komisi roku 1618 zahnali, kostel byl zavřen až po Bílé hoře. V květnu roku 1618 byl do Prahy svolán stavovský sjezd, který má velkou účast. Několik radikálních protestantských šlechticů vyhodili z kanceláře Pražského hradu, a to nejvyššího sudího a nejvyššího purkrabího společně s tajemníkem. Došlo tak k události známé jako třetí pražská defenestrace. Proti katolickému panovníkovi bylo zvoleno 30 direktorů, jimž byla svěřena výkonná a vládní moc. Stavové chtěli shromáždit asi dvanáctitisícové vojsko. Císař Matyáš dal dohromady asi 14 000 mužů. Zpočátku

320Díky tomu je v Čechách zachováno například české příjmení Trojan, které v 16. století označoval toho, kdo třikrát změnil svou konfesi atd.

321Srov. J. JIREČEK, *Rukověť k dějinám literatury české do konce XVIII. věku II*, Praha 1876, str. 287.

322Uvedené heslo bylo heslo náboženského absolutismu protestantských stavů a politická stránka věci v něm nakonec převážila. Bezprostřední záminkou k povstání bylo uzavření dvou kostelíků, které si postavili luterští poddaní oseckého a strahovského kláštera, a to v Broumově a Hrobech u Duchcova.

utrpěla císařská vojska porážku v jižních Čechách, ale po smrti císaře Matyáše roku 1619 se ujal trůnu mladý Ferdinand II. zvaný Štýrský. Po vyhocení konfliktu stavů a krále je 19. srpna 1619 Ferdinand II. sesazen a na jeho místo je zvolen českým králem Fridrich V. zvaný Falcký. Při korunovaci „zimního krále“, jak se říkalo Fridrichu Falckému, byla znesvěcena i katedrála svatého Víta v Praze. Bitva na Bílé hoře se odehrála 8. listopadu 1620 s jasným vítězstvím císařských vojsk a útekem Fridricha V. ze země. Vítěz Bílé hory Ferdinand II. rozhodl potrestat 27 českých pánů na hrdle a 21. června 1621 se konala poprava zatčených na Staroměstském náměstí v Praze. Následuje období konfiskace majetku zrádců a hromadného útěku protestantů ze země. Poprava 27 českých pánů byla trestem za politické zločiny velezrady a vedení války proti zákonitému panovníkovi.<sup>323</sup>

Později se ovšem objevilo několik falešných výtek v tom smyslu, že staroměstskou exekuci nepřímo a krvežíznivě podnítila katolická církev prostřednictvím jezuitů, z jejichž řad pocházeli i panovníkovi zpovědníci. Je třeba doplnit a upřesnit, že tuto spojitost v letech 1647 a 1655 vyslovil poprvé ve svých spisech Komenský, ale historicky není podložena.<sup>324</sup> Jednak se neshoduje jméno údajného zpovědníka, který měl exekuci podnítit, navíc žádný z jezuitských kněží z panovníkova okolí si neliboval v okázalých trestech, ba ani v krvelačnosti. Sám panovník, proslulý svou zbožností a skromnou povahou, kterou předčil i ostatní, měl na mysli především opravdové náboženské obrození svých zemí.<sup>325</sup> Práva vítěze, daného mu dobou, využil k prospěchu svého rodu a církve.

Pokud se jedná o deklarované mučednictví českých pánů jako mučedníků evangelické víry, o rozšíření takového výkladu se zasadili protestantští vystěhovalci. Spis, který v tomto duchu napsal Jan Rosacius Hořovský, vyšel již v roce 1621 německy a o deset let později i česky v Sasku. Exekuce byla ale rozsudkem civilního práva za zradu proti panovníkovi, kterému neušli ani katoličtí odsouzení, a byl na to kladen i důraz.<sup>326</sup>

323 Pro naše citění to byl trest krutý, ale je třeba uvážit, že stejně jako dvě století exekuce Husova, odpovídal tehdejšímu trestnímu právu. To smrtí trestalo i obyčejnou krádež. Za zločin vlastizrady bylo stanoveno čtvrcení. Je také důležité vědět, že stejná praxe vládla jak v katolických, ale i v protestantských zemích bez výjimky. Odpuzující shledáváme na popravách teatrálnost, se kterou byly provedeny, a kterou chtěl panovník exemplárně a expiatorně zastrašit poddané od podobných pokusů v budoucnosti.

324 Srov. B. ZLÁMAL, *Příručka českých církevních dějin IV.*, Olomouc 2005, str. 379.

325 Srov. A. GINDELY, *Dějiny Č. P., Geschichte der Gegenreformation in Böhmen*, Leipzig 1894, str.8.

326 Pokud se týká popravených jako národních mučedníků, neshoduje se německá národnost některých odsouzených. Šlo pak i dílem o poněmčelé Čechy, o národním aspektu tedy nemohla být řeč. Dále je třeba hovořit s jistou opatrností o národních pohnutkách v době, která ještě neznala nacionalismus v našem chápání. Proti tomuto atributu svědčí podle dobových komentářů i lehkovážnost, s jakou strůjci povstání dali všanc pod záminkou protestantské víry i osud budoucnosti celého národa. Proto námitky protestantů jsou spíše nedodělkem sentimentality než úctou k promyšlenému boji za českou věc.



Velice zásadní proticírkevní námitkou je argumentace, že „církev využila Bílé hory k bezohledné rekatolizaci, prováděné násilným způsobem, jehož obětí se prý stali čeští exulanti“. Bělohorská doba postrádala toleranci v náboženských a trestních otázkách, ale duchovní násilí, ke kterému historicky došlo, je nutné odsoudit. Odpovídá za něj však více tehdejší státní moc než církev. Je totiž veliký rozdíl mezi postupem církve a státní rekatolizací nařízenou císařem. Ten viděl v protestanství zločin a útok proti svému panství. Sám arcibiskup chtěl pokatoličtění českých zemí řešit mírněji a hlavně dlouhodoběji než panovnický dvůr. Kardinál Harrach se dostal s panovníkem do vážného sporu kvůli této otázce.<sup>327</sup>

Pokud jde o poněmčení českých zemí, nebylo v přímé souvislosti s katolickým náboženstvím a katolická víra nebyla na újmu jazyku českému. Emigrace šlechty se týkala převážně německého osazení panovnického dvora a imigrace šlechty nové, která německy mluvila.<sup>328</sup>

Čtvrtým faktorem, který vytváří předpoklady novodobého ateismu, je přestupové hnutí 17. století od nekatolických konfesí k tridentsko -řádové podobě římského katolictví v českých zemích. Katolická církev před reformací a husitstvím a katolictví po Bílé hoře jsou dvě naprosto odlišné věci, a tak je třeba je i vidět. V 17. století bylo katolictví zcela unififikováno, hierarchické struktury obdržely zcela pevné a dané kontury, učení a kult katolické církve byly na základě tridentského koncilu a jeho kánonů v opozici k protestantské reformaci postaveny na pevné základy.<sup>329</sup>

V blízkosti podoby takto upravené struktury a podoby potridentské církve se pohybují a odvíjejí svůj život i věřící nekatolických konfesí. Jejich víra je postavena v podstatě ještě na středověké praxi a podobě. Mentalita těchto lidí nebyla příliš odlišná od mentality katolických obyvatel království, ovšem ti, kteří z hlediska nekatolíků tvořili tzv. náboženskou elitu, odešli dobrovolně do emigrace, a rovněž také přestupy mezi konfesemi byly tehdy běžné. Někteří historikové a teologové však uvádějí, že tyto

327Proti námitce nekatolíků svědčí i argument, že Ferdinandovy tvrdosti blednou před krutostí protestantských panovníků té doby, jako například v Anglii, Švédsku, Dánsku, Prusku nebo Sasku. Ti opravdu nutili katolíky podle zmíněné nechvalné zásady: „*Cuius regio, eius et religio*“, násilím přijmout protestantství a zradit víru po předcích. Přesto nelze schvalovat ani všechny kroky katolického panovníka té doby Ferdinanda II.

328Tyto okolnosti se děly spíše plynulým a spontánním vývojem nežli násilnou rekatolizací. Jasným argumentem historiků je, že rekatolizace neponěmčovala. Není v této otázce možné opomenout vztah jak protestantství, tak katolictví k českému jazyku a české národnosti. Katolíci již před Bílou horou viděli nebezpečí v luterství a kalvínství pro český jazyk, neboť protestanté mluvili německy.

329Srov. O. HALAMA, *Úvaha o kořenech českého ateismu*, brožura Český ateismus, Praha 2006, str. 57;

konverze ke katolictví byly prý vynucené. Pokud tomu tak skutečně bylo nebo pokud byly samými konvertity takto vnímány, bylo třeba s projevy těchto konverzí počítat.

Prvním takovým projevem je emigrace, která proběhla v několika vlnách, a to hlavně po událostech roku 1620, popravě 27 českých pánů a exekucích šlechtických majetků tehdejších zrádců. Tyto první vlny emigrace se ale často pojily s důvody hmotnými a existenčními. Druhým projevem bylo oživení náboženských skupin, jev pro naše bádání důležitý. Známe je z doby starší, náboženská izolace tyto skupinky přivedla k reformačně zabarvenému náboženskému blouznění, bezpochyby i vlivem minimální dialogické korekce. Dalším faktorem jsou podobné skupinky, ve kterých se pohybovali i tzv. tajní evangelíci. Byly ovlivněny luterstvím a kalvínstvím. Jako poslední příklad figurují zárodky tolerančních konfesí, které po roce 1781 zahájily v Čechách svou činnost. Mezi ně patří i zárodky tzv. náboženských blouznivců, které existovaly i po tolerančním patentu a u nichž se poprvé objevuje pojem ateista. Tolerančním patentem uznává císař celou řadu konfesí, ale oficiálně nepovoluje stav bez vyznání.

Na konci 18. století dochází zejména ve východních Čechách k výsledkům členů sekt tzv. blouznivců, kteří popírali nejen víru v Boha, ale i dosavadní státní a společenské zřízení a předpovídali hojnost polí, úrody a majetku bez víry v Boha a bez závislosti na tehdejším feudálním zřízení. Ateismu se nechtěli zřici ani poté, co je při výslechu zbili.

Osvícenství a racionalismus tak byly skutečnou kolébkou bezkonfesijního náboženství, založeného sice na křesťanském základě, které však přešlo později díky rakouskému zákonu č. 49 z roku 1868 v legální možnost existence člověka ateisty, tedy přesněji podle tehdejšího zákona člověka bez vyznání. V 19. století se u nás setkáváme s prvními ateisty, i když o jejich skutečném ateismu lze oprávněně pochybovat.<sup>330</sup> Další vývoj pak komplikuje silící myšlenka socialismu, která rezonovala dělnickým masám rychleji a pružněji, než na ně působila církev.<sup>331</sup> Stát si zde nejen přisvojuje veškerá „iura circa sacra“, ale také zasahoval i do vnitřních záležitostí církve. Životní zásady osvícenství měly samy v sobě dostatek přitažlivosti a dotýkaly se především rozumového vedení, prostoty, mírnosti, prospěšnosti, lidumilnosti a kritičnosti. Novému směru tyto zásady

330Srov. Tamtéž, str. 57-58.

331Socialismus řady ateistů rozšiřoval a 20. století pak lze nazvat zlatým časem bezbožnosti. Zdá se však, že celkový odklon českého národa od víry v Boha byl zpečetěn právě osvícenstvím. Podstatou osvícenství byl odklon od nadpřirozeného zákona Božího zjevení a příklon k zákonu čistě přirozenému. Hlavním zápasem osvícenské doby je zápas mezi oběma řády, přirozeným a nadpřirozeným. Představitelem prvního je osvícenský stát, představitelem druhého je církev. Boj se pak vedl duchovními i hmotnými prostředky. V tomto zápase byla církev zatlačena do područí státu, který proti ní užil i mocenských prostředků, ale našel v tom podporu též u části biskupů a kněží.

získávaly nové pracovníky a státníky. Proto se často našlo mnoho osvícenců v řadách kněží, biskupů a v tehdejších řádech.<sup>332</sup>

Osvícenství je odmítavou reakcí na barokní religiozitu, proti níž staví vlastní prostředky a možnosti člověka: racionalismus, logiku a humanismus. Vytvořilo vlastní duchovní, etické a estetické principy, do té doby neznámé, které mimo jiné daly základ dnešnímu chápání konceptů občanské svobody a rovnosti, demokracie, pokroku a lidských práv. Kromě antiky, humanismu a renesance bylo osvícenství silně ovlivněno i vědou 17. století.<sup>333</sup>

Náboženství a církve chápal Josef II. jako nástroje k posílení jednoty státu a mravní výchovy. Biskupům ale zakázal přímý styk s papežskou kurií a zavedl pro ně přísahu věrnosti státu. Zrušil řeholní řády, které dle jeho názoru nevykonávaly žádnou „užitečnou činnost“, to jest více než polovinu z asi 1 200 klášterů v Rakousku.<sup>334</sup> Josef II. svými nařízeními zrušil „nadbytečné“ kostely a kaple, někdy i starobylé. Např. V Praze jich bylo zrušeno 37, mezi nimi i Betlémská kaple. Naopak zřídil asi 1 700 nových far, zejména v chudých a odlehlých oblastech, tak aby každá obec s nejméně 700 lidmi měla faru a nikdo neměl do kostela dál než hodinu cesty. Faráři neměli kázat ani tak o teologických otázkách, ale spíše podporovat lepší zemědělské techniky a podobně. Také byli nuceni oznamovat lidu úřední nařízení a vyhlášky, vést matriky, oznamovat krajským úřadům násilí, bdít nad zdravotním stavem obcí atd. Výchovu kněží soustředil císař do šesti státních „generálních“ seminářů a roku 1783 prohlásil sňatky za civilní smlouvy. Ani návštěvou papeže ve Vídni roku 1782 se nenechal oblomit.<sup>335</sup>

Při rekapitulaci událostí pro Čechy tak fatálních vidíme to, co se nám několikrát potvrzuje. Po imperativní rekatolizaci, která se zdařila, vyhlásil o století později Josef II. roku 1781 *toleranční patent*, který toleruje opět jak evangelické církve, tak Židy. V situaci vnitřní rozštěpenosti katolické církve a pod přetrvávajícím vlivem „*augšpurské zásady*“, která degradovala náboženství na politický nástroj regionálního panovníka, hledají

332Srov. B. ZLÁMAL, *Příručka českých církevních dějin IV.*, Olomouc 2005, str. 401.

333Srov. K. ADAMOVÁ, A. LOJEK, *Právníci doby osvícenské*, Praha 2014, str. 108; BLACK J., *Evropa XVIII. století*, Praha 2003, str. 59; S. DOROTÍKOVÁ a kol., *Naše dědictví k evropským myšlenkovým tradicím*, Praha, 2000, str. 1-30; J. HOLZBACHOVÁ, *Dějiny společenských teorií*, Brno 1996, str. 98.

334Jejich majetek soustředil do náboženského fondu, z něhož byli placeni faráři, kteří se tak stali zaměstnanci státu. Klášterní [knihy](#) a [rukopisy](#), pokud nebyly zničeny, prodány „za babku“ či rozkradeny, byly odevzdány pražské a olomoucké univerzitní knihovně. Kvůli zrušení klášterů tak např. paradoxně „nepřežilo“ množství knih, které se podařilo uchovat v [kláštěrech](#) v době tzv. „*temna*“ v odděleních „*libri prohibiti*“. Klášterní statky byly rozprodány, budovy byly přeměněny na kasárny, nemocnice nebo továrny.

335Srov. E. WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny, Příspěvek k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740–1848*. Praha 1945, str. 383.

příznivci osvícenství právě nový jednotící princip. Nacházejí jej v přírodě a jejích zákonitostech. Ideologie osvícenství se velmi brzy nebezpečně změní, jak se ukáže ve 20. století.<sup>336</sup> Zbývá jen ještě zmínit dva průvodní jevy osvícenské doby, kterými byl ovlivněn další vývoj k ateismu, a to jansenismus a svobodné zednářství.

Myšlenka humanismu se citelně oslabuje v důsledku první světové války, která měla vliv na odstranění většiny monarchistických systémů v Evropě založených na náboženské identitě. Dochází k hořkému poznání, že humanistická ideologie se mění v ideologii nacionalismu, z níž povstává rasismus, fašismus a komunismus. Tyto ideologie mají evidentní známky pseudonáboženství.<sup>337</sup> Stejným způsobem se projevoval scientistický kult vědy. Důležitým postřehem se stává okolnost, že pokus o národní československou církev se setkává s pokročilou lhostejností české společnosti v oblasti náboženské a mnozí lidé ztrácejí náboženské a církevní povědomí úplně.<sup>338</sup>

Národovecké a vlastenecké nadšení a sliby věrnosti republice byly již po dvaceti letech vystřídány lokajstvím vůči německé říši, včetně dalšího slibu věrnosti, a po roce 1948 je národní vlastenectví nahrazeno internacionálním komunismem s příklonem k Sovětskému svazu. Tomu se opět slibuje věrnost. Po roce 1989, kdy proběhla v Československu tzv. sametová revoluce a na nějaký čas došlo k náboženskému oživení, reprezentovanému návštěvou papeže v Československu, jsou veškeré ideály vystřídány bezbřehým liberalismem a konzumismem.<sup>339</sup>

Tato staletá až tisíciletá zkušenost české společnosti, že nejen náboženství, ale ani národní identita nebo jakákoliv jiná ideologie není nejvyšší autoritou pro člověka ani pro společnost, způsobuje přímo v naší zemi a národě jak většinový ateismus, tak i celkovou nedůvěru v politické ideje a vůbec v jakoukoliv ideu o společnosti. V průběhu 19. století a na počátku století 20. dochází k masivní sekularizaci a deeklesializaci českého národa. Náboženská identita je nahrazena předně identitou národní, následovanou třídní identitou a scientistním a vědeckým pohledem na svět.<sup>340</sup> Tento proces byl podložen ospravedlněním v

336Srov. M. RABAN, *Příčiny českého ateismu*, HK 2008, str. 112-113.

337Srov. B. ZLÁMAL, *Příručka českých církevních dějin IV.*, Olomouc 2005, str. 302-303.

338Pokud se týká českého národa, postihuje ho fatálně neustálá dějinná změna náboženské orientace a oboedience. Tyto změny mají vliv na skutečnost, že většina bezradných Čechů nachází svou odpověď na náboženské hledání v této situaci v ateismu. V době národního obrození jsou národnostní identifikace konfrontovány s věrností rakousko-uherské monarchii.

339Církev čelí kritice, že zatím nebyla připravena nabídnout k němu relevantní alternativu. Od 8. do 18. století se měnil politický režim, který si nárokoval konverzi obyvatelstva desetkrát, tj. každých sto let. Spolu se zásadní změnou politického režimu a s tím i náboženského povědomí se od roku 1848 podstatně měnila i naše ústava, tentokrát již ve dvacetiletých periodách.

340Srov., K. ADAMOVIČ, A. LOJEK, *Právníci doby osvícenské*, Praha 2014. 108 s.

podobě Palackého pojetí dějin a Masarykovou koncepcí českých dějin, ovlivněnou zejména protestanstvím. Barokní protireformační období bylo vesměs příkře odmítnuto ve prospěch pseudomoderního navazování na údajnou protestantsky-humanitní a nacionálně českou tradici. Byly to koncepce, které do obecného povědomí rozšířily především historické romány spisovatele A. Jiráska a dílo F. Palackého.<sup>341</sup>

Prvnímu popřevratovému desetiletí dal ráz bojovný český nacionalismus, jehož ostří se obrátilo proti katolíkům a bylo zaměřeno na jejich vyřazení z rozhodování v novém československém státě. Často bývají označováni za přívržence starého monarchistického režimu a nepřátele národního státu, a to i navzdory veškeré historické zásluze katolických kněží buditelů a národních a jazykových obnovitelů i přes aktivní účast věřících katolíků v legiích a osvobozovacím boji.<sup>342</sup> Mezi příčiny odporu národa proti katolické církvi při vzniku Československa<sup>343</sup> v roce 1918 můžeme řadit tyto skutečnosti:

Katolická církev byla oporou habsburské monarchie, a proto byla dávána do spojení s nadvládou cizí mocnosti.

Historické kořeny protikatolického odporu v českém národě lze datovat již od husitství v 15. století a lze je vidět ve lživé interpretaci dějin v dílech Jiráska a Palackého, která byla všeobecně akceptována.

Postoje silných německých a maďarských menšin, které zesílily podezírání českých katolíků z nenárodního cítění a pracovaly z počátku i aktivně pro zánik nového státu.

Nepřipravenost československých katolíků na nové státoprávní uspořádání republiky a na novou demokratickou státnost, ve které již nebylo státní náboženství.

Vnější politické okolnosti, zejména spojenectví první republiky s Francií, která měla uskutečněnu důraznou odluku církve od státu.

341Tím se Češi již v 19. století stávají liberály, nacionalisty nebo socialisty a zároveň přitom i pro ně přestává náboženství sehrávat někdejší roli s výjimkou příležitostně vyhledávaného, ale ne nezbytného folklorního prvku a přežitku. Církevní křesťanství začíná být chápáno jako relikv střeďověku, a tento vývoj byl ještě více posílen všeobecnou evropskou sekularizací ve 20. století.

342 Postupem času se ukázalo stále více, že k tomu vedlo většinou subjektivní a osobní zaujetí, podněcené vášnivými hesly jako byla např. známá: „zúčtovali jsme s Vídní, zúčtujeme i s Římem“ nebo „pryč od Říma“. Objevila se pseudohusitská ideologie, o které mělo být údajně rozhodnuto již za války československým odbojem v zahraničí. Byly zde i objektivní příčiny nedůvěry, které ale byly zveličovány a paušalizovány.

343Srov. E. WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny, Příspěvek k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740–1848*. Praha 1945, str. 383; B. ZLÁMAL, *tamtéž*, str. 302-303.

Upřednostnění protestanského křesťanství samotným prezidentem Masarykem, jehož žena Charlotta Garrigue nebyla katolička, a proto celková atmosféra ovlivněná kontakty s USA byla protestantská.

Hnutí reformních kněží a založení Církve československé, která byla v opozici k církvi římskokatolické.

Zápas o jednotu křesťanství po první světové válce se odehrál v době válkou poznamenané, a tudíž morálně oslabené a otřesené hrůzami války.

Kulturní boj proti katolíkům a jejich pronásledování v prvních letech republiky vyvrcholily svržením barokního Mariánského sloupu 3. listopadu 1918 na Staroměstském náměstí v Praze.

Nejednoznačný poměr vlády a jejích představitelů k českým katolíkům.

Protikatolické zaměření některých zákonů Národního shromáždění.

Rozšíření kulturního boje proti katolíkům do všech oblastí společenského života za první republiky.<sup>344</sup>

První Československá republika se snažila, ne vždy úspěšně o aplikaci nejprogresivnějšího odlukového a sekularizačního modelu francouzského vzoru.<sup>345</sup> Překvapující je množství původně náboženských prvků, které ve svých strukturách český nacionalismus přijal. Rovněž i sociální rysy marginalizující náboženství a protináboženské ideologie byly podobné. Liberálním mladočechům přišla všechna vyznání příliš sektářská, svazující a omezující. Ve smyslu zavedených náboženských věrouk a praktik v nich spatřovali omezení vlastní individuality. Čeští luteráni a kalvinisté, kteří založili roku 1918 unii v podobě Českobratrské církve evangelické, ale ani o dva roky později zakladatelé Církve československé, nepřimějí obyvatele ČSR k masivnějšímu přestupovému hnutí do těchto nově vzniklých uskupení. Právě přestupy mezi konfesemi byly v té době nad míru vyváženy úplnými odstupy od náboženského přesvědčení, nebo pokud to bylo možné, byly nahrazeny tzv. „matrikovým katolicismem“.<sup>346</sup> Celé období novodobých dějin bude pak od zmíněného začátku 20. století prodchnuto hledáním náhradní religiozity, když jim byla odňata religiozita katolická, na kterou byli Češi po staletí zvyklí. Období je v dílčích

344Srov. B. ZLÁMAL, tamtéž, str. 33-35.

345tamtéž, str. 33-37.

346Tzv. „matrikový katolicismus“ byl v této době nejčastějším jevem. Je to konfese formální, deklarovaná navenek, ve skutečnosti bez vnitřních ohledů na církevní učení. Tyto jevy pochopitelně zneužil komunistický režim. Tato antireligiozita se stala deklarací odmítnutím církevní zbožnosti, ale po ní zůstaly osiřelé kvazináboženské osobní projevy a potřeby běžných Čechů, které bylo třeba někam zařadit.

rysech podobné husitství, ale v 15. století se jednalo převážně o teologické otázky, kdežto ve 20. století jde o otázky religiozně-nacionální.<sup>347</sup>

Největším náboženským útvarem, který u nás vznikl po převratu v roce 1918, je Církev československá,<sup>348</sup> která se začala odštěpovat od římskokatolické církve o Vánocích 1919.<sup>349</sup> Její vznik je spojen s politickými změnami po první světové válce, kdy nově vzniklá Československá republika hledala nejen politickou, ale i duchovní a náboženskou identitu. Římskokatolická církev totiž byla od konce 19. století zejména v intelektuálních a politických kruzích chápána jako jeden z nástrojů habsburské protičeské politiky a jako brzda politických ambicí českého národa.<sup>350</sup>

Po vzniku ČSR se mezi lidmi šířil odmítavý postoj ke katolické církvi jako zdiskreditovanému nástroji habsburské moci („ pryč od Vídně a od Říma“), a znovu se obnovila snaha o její reformu zevnitř, zejména u modernistických kněží z Jednoty katolického duchovenstva. Vyvrcholením jejich snažení a opozice k církevnímu vedení byly o Vánocích 1919 bohoslužby v češtině, pro něž liturgii velice rychle připravil Karel Farský a zhudebnil Josef Pícha. Na 8. ledna 1920 byl svolán první sněm, na kterém byla oficiálně vyhlášena nová, „národně pojatá“ Církev československá. Vznik církve byl vyhlášen svoláním „Národu československému“, které její ustavující sněm schválil 10. ledna 1920 a které bylo zveřejněno o den později, 11. ledna 1920. Státem byla Církev československá uznána 15. září téhož roku. Na některých místech docházelo zpočátku k nepokojům mezi věřícími Československé církve a katolíky, protože členové nové církve se snažili zabírat násilím pro své bohoslužby katolické kostely.<sup>351</sup>

Zakladatelé Československé církve navazovali na stoupence katolické moderny z 90. let 19. století. Důležitý byl její tzv. „přerovský program“ z roku 1906, ne však ve prospěch pozitivních snah, ale pro její odbojné křídlo. Z něho někteří moderní kněží i věřící odpadli k ateismu již před první světovou válkou. Po útěku pražského arcibiskupa hr. Pavla Huyna

347Srov. B. ZLÁMAL, tamtéž, str. 33.

348Teprve později, až v roce 1971 se přejmenuje na Církev československou husitskou.

349Srov. P. MAREK, *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918–1924)*. Brno 2005, str. 335, str. 212 nn.

350To se projevovalo také v části samotné české katolické církve. Někteří duchovní usilovali o přizpůsobení stále více se prosazujícímu [nacionálnímu](#) vnímání věřících, jehož vnějším projevem bylo užívání [češtiny](#) v liturgii a otázka postoje k náboženským problémům českých dějin. Tito tzv. [katoličtí modernisté](#) byli organizováni v [Jednotě katolického duchovenstva](#), jež však nedosáhla uznání u vedení církve.

351Srov. J. PEKAŘ, *O nové církvi československé*, in *Národní politika*. 1920-01-13, roč. 38, čís. 13; Doba vzniku církve poznamenala i příčiny, proč vznikla. Převažovaly právě důvody politické, národnostní a vnějškově opravné. Proto také věrouka této náboženské společnosti je sestavována dodatečně. Na jejím založení má sice nepřímý ale nezanedbatelný podíl reformní hnutí v katolické církvi v českých zemích v moderní době, jak se projevilo v letech 1848, 1906 a 1918.

ve dnech státního převratu přešlo církevní rozhodování prakticky na Jednotu katolického duchovenstva, ke které od listopadu 1918 patřilo 2 620 kněží, což bylo 90 % katolického kněžstva v Čechách. Na Moravě jich bylo méně. Dne 10. dubna 1919 byl přijat reformní návrh s názvem „Obnova církve katolické v republice Československé“, který vznesl 9 požadavků:

zřízení patriarchátu v ČSR na základě partikulárního práv,  
církevní samospráva a zákon o odluce církve od státu,  
úprava patronátního práva a obsazování obrocí,  
návrh na liturgii s československou řečí,  
úprava kněžského studia a výchovy,  
zdobrovolnění kněžského celibátu,  
revize užitečnosti duchovních řádů,  
povolení pohřbu žehem (zpopelnění),  
úleva a úprava v kněžském breviáři.

S těmito požadavky byla vyslána čtyřčlenná delegace do Říma, ale od papeže Benedikta XV. si odnesla pouze povolení staroslověnské liturgie na požadovaných pěti místech a právo číst evangelium a epištolu po latině také česky. Na valné hromadě 7. 8. 1919 se oddělila radikální levice a po jmenování pro ni nepřijatelného Františka Kordače novým pražským arcibiskupem vyhlásila dne 8. ledna 1920 novou společnost. Při nejbližším sčítání lidu roku 1921 měla společnost 525 346 příslušníků a do roku 1930 pak získala členů 793 385, tedy 5,4 % tehdejšího obyvatelstva.<sup>352</sup> V roce 1991 se k Církvi československé husitské hlásilo asi 180 000 osob.<sup>353</sup>

Dva dni po ustanovení nové společnosti (10. ledna 1920) vydal církevní výbor nové církve provolání „Národu československému“, které končilo výzvou k vystupování z

<sup>352</sup>Církev československá sebe sama spatřovala jako národní církev. Vzniklá v roce 1920 z iniciativy katolických kněží a laiků, stoupenců reformu moderny, které nebylo tehdy možné uplatnit v [katolické církvi](#) (čeština v bohoslužbách, účast laiků na vedení církve, zdobrovolnění [celibátu](#), rehabilitace [Jana Husa](#) a [Jeronýma Pražského](#) apod.), protože byly pro katolickou církev nepřijatelné. Současný název si nese od roku 1971. Bohoslužba postupně získala podobu dle zakladatele [K. Farského](#) (samostatný útvar se strukturou podobnou katolické [mši](#) s protestantskými a „pseudovýchovnými“ prvky). Věrouka se vyvíjela od liberálního, unitářského pojetí k poloze bližší tradičnímu [křesťanství](#). Základní jednotkou je náboženská obec vedená radou starších a farářem či farářkou. Vyšším celkem je [diecéze](#) v čele s biskupem, voleným na přechodné období, a s diecézní radou. V čele církve stojí [patriarcha](#) s ústřední radou. Nejvyššími orgány jsou sněm a církevní zastupitelstvo.

<sup>353</sup>Srov. T. G. MASARYK, MSN, str. 693;



římské církve a ke vstupu do Církve československé. V těch dnech se nečekaně ozvaly varovné hlasy dvou profesorů Karlovy univerzity v Praze, Josefa Šusty a Josefa Pekaře. S ohledem na národní a státní prospěch, nikoli na zásady filozoficky-teologické se oba pozastavili nad lehkovážností důvodů pro založení „nové církve“.<sup>354</sup>

Pronásledování církve za komunismu mělo následující podobu. Komunistická strana se na boj s církví dlouhodobě připravovala. Je nepochybné, že základní představy o vyřešení náboženských problémů měli vůdci komunistů mnohem dříve, než Klement Gottwald vyhlásil na schůzi ÚV KSČ dne 9. června 1948 svou myšlenku.<sup>355</sup> Jestliže snad boj proti oficiálním církevním strukturám začínal pomalu, proti řadovým věřícím však začal už mnohem dříve. Již den po převratu byly zřízeny tzv. Akční výbory Národní fronty, které začaly čistit významné pozice v podnicích, celé školství a vědecká pracoviště od politicky nespolehlivých pracovníků. Zejména ve školství bylo pro učitele, ale i většinu studentů příslušení k církvi (a zejména aktivně k římskokatolické církvi) ve většině případů dostatečným důvodem pro vyloučení. Stát zlikvidoval spolu s ostatními nezávislými novinami a časopisy postupně také i katolický tisk.<sup>356</sup> Jeho částečnou obnovu podmiňoval tím, že určí složení vedení i redakčních rad, což bylo pro církve nepříjemné.<sup>357</sup>

Po tisku likvidovala komunistická vláda i další katolické organizace, zejména ty, které měly co do činění s výchovou nebo měly masový charakter a mohly tak ovlivňovat mnoho lidí. V březnu 1948 byly násilně sloučeny všechny tělovýchovné jednoty a spolky do nové celostátní organizace Sokol. Zanikla tím mimo jiné katolicky orientovaná tělovýchovná jednota Orel. V dubnu 1948 byl přijat zákon o jednotné škole, který posléze vedl k likvidaci církevního školství. O rok později byl násilně sloučen Junák do celostátní organizace Československý svaz mládeže.<sup>358</sup> Skautské ideály byly označeny za buržoazní a nepokrokové a postupně byly v rámci Československého svazu mládeže likvidovány (v první řadě se to týkalo katolických oddílů a družin).

Souběžně se stále rychlejší likvidací katolických organizací a tisku vyslovil režim ústy Alexeje Čepičky požadavek, aby církve vyslovila jednoznačnou podporu režimu a naznačil, že by to mohlo vést k uvolnění. Biskupové to odmítli s poukazem na

354Srov. B. ZLÁMAL, tamtéž, str. 421-429.

355„Pryč od Říma a směrem k národní církvi... Je nutné církve neutralizovat a dostat ji do svých rukou tak, aby sloužila režimu...“.

356Později to odůvodňoval „nedostatkem papíru“, ačkoliv komunistický tisk měl papíru nadbytek.

357Srov. A. KRATOCHVÍL, *Žaluji 3 – Cesta k Sionu*, časopis, I. díl, Praha 1990, str. 1-5.

358Československý svaz mládeže dále působil jako politický indoktrinační spolek vedoucí děti ke komunistickému smýšlení.

nadstranickost církve, která se nemá vázat na žádný režim. Zároveň se objevilo jedno z největších ohnisek sváru mezi církví a KSČ pro příští roky, když arcibiskup Beran i další biskupové zakázali kněžím politickou činnost.<sup>359</sup> Ještě větší rozbušku představovala suspence a exkomunikace Josefa Plojhara, kterého arcibiskup Beran potrestal za ignorování zákazu kandidatury ve volbách a přijetí postu v komunistické vládě. Beran odmítl vydírání ze strany státu a přes enormní nátlak ani jeden z církevních trestů neodvolal. Vztah mezi církví a státem přerostl v otevřenou válku.

V červnu 1948 začalo zatýkání některých nepohodlných církevních osobností.<sup>360</sup> V listopadu 1948 navštívili českoslovenští biskupové Beran, Čársky a Trochta Vatikán. Papež Pius XII. a jeho poradce Tardini je varovali, že naděje na rychlý pád komunismu není reálná a že je třeba se připravit na dlouhý život v totalitě. Pius XII. vyzval biskupy, aby se snažili protahovat jednání a v získaném čase připravili církve na život v totalitě, a za tímto účelem jim udělil tzv. Mexické fakulty.

V lednu 1949 zaslali biskupové vládě memorandum, které žádalo nápravu největších křivd a nezákonností spáchaných v roce 1948 vůči církvi a na ni napojeným organizacím a požadovalo splnění slibů Čepičkovy církevní komise o zachování církevního školství. ÚV KSČ se k zaslánému memorandu českých biskupů o nápravu křivd spáchaných v roce 1948 na církvi vyjádřilo v tom smyslu, že zlepšení může církve očekávat jen tehdy, pokud bude plně spolupracovat se státem. Tento požadavek považovali církevní představitelé za naprosto nehorázný.

Koncem dubna započala likvidace československé Katolické akce a následné nahrazení jejích členů komunisty a jejich spolupracovníky řízenou „Katolickou akcí“. Odpovědí církve byla exkomunikace participantů tzv. Katolické akce (20. června 1949) a všech členů komunistické strany (1. července 1949). Odpovědí státu bylo přerušení diplomatických styků s Vatikánem, a přijetí zákonů podřizujících církve státní moci.<sup>361</sup>

359Podle tohoto rozhodnutí, jdoucího v trendu soudobých snah katolické církve vyvázat kněze z politiky, neměli kněží kandidovat na žádné politické funkce, a pokud už nějakou měli, měli na ni rezignovat. To postihlo zejména tzv. [vlastenecké kněze](#) v čele s [Josefem Plojharem](#). Když ti nařízení ignorovali, vyústila celá situace v ostrý střet mezi státem a církví.

360Jednou z nich byl [převor dominikánského kláštera ve Znojmě](#), Jakub Antonín Zemek, zatčen v červnu 1948, odsouzen v září téhož roku.

361Nyní tak již komunistické vedení de facto zbavilo církve nezávislosti. Katoličtí biskupové byli nezákonně internováni a bylo jim znemožněno vykonávat své úřady.

V roce 1950 se odehrál první monstrproces, který měl zdiskreditovat významné představitele řádů.<sup>362</sup> Ihned poté byly v Akci K zlikvidovány mužské kláštery a 2 376 řeholníků internováno v tzv. centralizačních kláštorech, což byly kláštery přeměněné na koncentrační tábory. Ve stejný den byla v Akci P násilně sloučena řeckokatolická církev s pravoslavnou, jak již bylo dříve plánováno. Poté byla zahájena akce Ř, postupná likvidace a vytěšňování ze společnosti ženských řeholních společenstev, která byla ovšem pozvolnější a narážela na potíže, jak nahradit školený personál v nemocnicích a sociálních zařízeních. Z pokrokových kněží byl ustanoven Velehradský výbor katolického duchovenstva.

Během let 1949–1951 byli StB internováni nebo zcela izolováni všichni biskupové mimo Antonína Eltschnera.<sup>363</sup> Známé je také několik případů záhadných úmrtí kněží, obvykle oficiálně prezentovaných jako sebevraždy.<sup>364</sup> Po roce 1968 spočívalo pronásledování převážně v ideologickém dozoru tzv. církevních tajemníků nad činností kněží. Kněží, kteří se nepodřídili, byli často i za maličkosti zbaveni tzv. Státního souhlasu k výkonu duchovenské činnosti a za jakoukoliv státem netolerovanou činností byli trestně stíháni pro tzv. maření státního dozoru nad církvemi. Státní bezpečnost také sledovala a potírala činnost tzv. Podzemní církve.<sup>365</sup> Situace v katolické církvi se normalizovala až po

362Věznění se nevyhnulo ani řadovým kněžím či dokonce řeholním sestrám (např. Boromejka [Marie Vojtěcha Hasmandová](#)). V roce 1950 zemřel na následky bestialního mučení při výsleších kněz [Josef Toufar](#), vyšetřovaný v souvislosti s kauzou dodnes nevyjasněného tzv. [číhošťského zázraku](#). V roce 1951 byli v souvislosti s tzv. [případem Babice](#) popraveni tři kněží ze západní Moravy ([Jan Bula](#), [Václav Drbola](#) a [František Pařil](#)) a další dva kněží ([Jan Podveský](#) a [Josef Valerián](#)) byli několik let věznění. Někteří duchovní zemřeli ve vězeních z důvodu odepření lékařské péče (např. salesián [Vojtěch Basovník](#)).

363Nejdéle: 1949–1965 pražský biskup [Josef Beran](#), 1949–1953 litoměřický biskup [Štěpán Trochta](#), 1950–1963 brněnský biskup [Karel Skoupý](#), 1950–1963 českobudějovický biskup [Josef Hlouch](#), 1950–1961 olomoucký biskup [Josef Matocha](#). Během ledna 1950 až ledna 1953 byli zatčeni a posléze odsouzeni ve vykonstruovaných procesech biskupové: v lednu 1950 spíšský biskup [Štefan Barnáš](#), odsouzen 1951 na 15 let těžkého žaláře, v dubnu 1950 řeckokatolický biskup [Pavel Peter Gojdič](#), odsouzen 1951 na doživotní žalář, v červenci 1950 olomoucký biskup [Stanislav Zela](#), odsouzen 1950 na 25 let těžkého žaláře, v září 1950 spíšský biskup [Ján Vojtaššák](#), odsouzen 1951 na 24 let těžkého žaláře, v září 1950 tajný biskup [Ladislav Hlad](#), odsouzen 1950 na 3 roky těžkého žaláře, v říjnu 1950 řeckokatolický biskup [Vasil Hopko](#), odsouzen 1951 na 15 let těžkého žaláře, v červenci 1950 trnavský biskup [Michal Buzalka](#), odsouzen 1951 na doživotní žalář, v červenci 1951 olomoucký biskup [František Tomášek](#), propuštěn bez soudu 1954, v červenci 1951 královéhradecký [Karel Otčenášek](#), odsouzen 1954 na 25 let těžkého žaláře. Po roce 1960 došlo k druhé vlně soudů, např. byli odsouzeni biskupové [Ladislav Hlad](#), [Dominik Kaláta](#), [Ján Chryzostom Korec](#), [Peter Dubovský](#).

364V roce 1950 za záhadných okolností zemřel děkan Ludvík Sobek v Petrovicích u Karviné (podle oficiální verze spáchal sebevraždu), zhruba o rok později rovněž za nejasných okolností zemřel kněz litoměřické diecéze [Emil Brůna](#). V roce 1960 pak [Franz Sitte](#), farář v [Bořislavi u Teplic](#) měl údajně spáchat sebevraždu během svého věznění ve vyšetřovací vazbě (vyšetřování v 90. letech 20. století dokázalo, že ve skutečnosti byl zavražděn).

365Výsledkem této normalizace a činnosti tzv. církevních tajemníků, byla kromě jiného i smrt vězně několika koncentračních táborů sídelního biskupa litoměřického [Štěpána kardinála Trochty](#), pouhý jeden rok od odtajnění jeho kardinálské hodnosti v roce 1973. Začátkem 80. let došlo v Polsku i Československu k několika vraždám přičítaným snaze tajných policíi zmařit kontakty církve s Vatikánem a církví na Západě.

roce 1989, kdy byla v postkomunistických státech ustanovena ze strany státu plná náboženská svoboda. Nedořešen zůstal dosud ekonomicko- právní vztah státu a církve.

Komunistické zákony využívané v boji proti katolické církvi jsou prezentovány zejména následujícími. Základem byla Ústava z 9. května 1948, která měla teoreticky garantovat práva občanů (včetně náboženských), ale byla do ní vtělena obecná omezení těchto práv, která dávala prostor ostatním zákonům a soudům k radikálním omezením a postihům těchto práv v míře, jaká byla v demokratických státech nemyslitelná a umožňovala kriminalizaci i čistě náboženských úkonů.<sup>366</sup> Prezident Edvard Beneš ji odmítl podepsat a krátce poté musel z funkce odstoupit.

Podívejme se na nejdůležitější paragrafy Ústavy z pohledu církve:

paragraf 14, který stanovil, že veškerá výchova a vyučování musí být vedena v souladu s vědeckým poznáním a nesmí být v rozporu se zájmy lidově demokratického zřízení – tento paragraf vedl v praxi k radikálnímu omezení výuky náboženství a k prosazení tzv. vědeckého materialismu a dalších komunistických východisek jako jediných ideologických základů státem řízené výchovy a výuky; zároveň jím bylo odůvodňováno odpírání vyššího vzdělávání a pozic ve školství věřícím lidem,

paragraf 15, který zaručoval svobodu světového názoru, víry nebo přesvědčení, vylučoval ale svobodu odmítnout plnit občanskou povinnost uloženou zákonem z důvodu svědomí, což umožňovalo postihy za odpírání služby v armádě; v pružném uvažování komunistických úřadů a justice pak byly z tohoto odvozovány i postihy proti lidem odmítajícím volit atd.,

paragraf 16, který stanovil, že občané s jakýmkoliv vyznáním i bez vyznání jsou si rovni; tento paragraf byl masově porušován, obecně byli jednoznačně preferováni lidé bez vyznání, zatímco věřícím bylo systematicky odpíráno vzdělání i významné posty,

paragraf 17 stanovoval svobodu konání náboženských úkonů, ale zároveň pravil, že je nelze zneužívat k nenáboženským účelům či je praktikovat v rozporu s veřejným pořádkem a dobrými mravy; v praxi byl zneužíván hlavně k odůvodnění zákazů všech mimo kostelních podniků církve a k navození trestnosti u běžných náboženských úkonů,

Dosud zůstávají otazníky například nad smrtí [Přemysla Coufala](#), tajně působícího benediktinského opata.

<sup>366</sup>Ne vždy byl problém přímo ve formulaci těchto omezení, někdy stačily formulace běžné v demokratických státech, vykládané ovšem na základě oficiálního komunistického pohledu, že stát rovná se komunistická strana a že zájmy těchto subjektů jsou totožné, takže i náboženská výchova dětí mohla být v tomto úhlu pohledu brána jako útok proti republice.

paragraf 18 tvrdil, že každý může v mezích zákona projevovat své mínění slovem, písmem, tiskem, obrazem nebo jakýmkoliv jiným způsobem, ale i tento paragraf byl masivně porušován.

Z komunistických „církevních zákonů“ k persekucím lze jmenovat [zákon č. 217/1949 Sb.](#), zákon o zřízení [Státního úřadu pro věci církevní](#), a [zákon č. 218/1949 Sb.](#), zákon o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností. Tento zákon platil v novelizované podobě až do roku [2012](#), kdy byl přijat [zákon o majetkovém vyrovnání s církvemi a náboženskými společnostmi](#). Dále z trestního práva uveďme zákon č. 231/1948 Sb., zákon na ochranu lidově demokratické republiky, jehož § 28 definoval trestný čin zneužití úřadu duchovního nebo jiné podobné funkce, [zákon o táborech nucené práce č. 247/1948 Sb.](#), na jehož základě byly tisíce lidí bez soudu odeslány na převýchovu do táborů nucených prací, postačilo administrativní rozhodnutí, že nemají kladný poměr k socialistickému zřízení. Byla mezi nimi řada kněží a aktivních křesťanů, které režim shledal nepohodlnými (později roli TNC převzaly [PTP](#)). Dále byl také určen a definován trestný čin maření dozoru nad církvemi a náboženskými společnostmi.<sup>367</sup>

Shrnujíc tuto část konstatuji, že vztah mého národa ke katolickému náboženství byl vždy natolik citlivý, že všechna jeho historická pošramocení nesl český národ velice těžce. Od samého počátku evidované historie národa naráží christianizace na českém území na odpor staroslovanského pohanství. Uprostřed českých církevních dějin však povstalo mnoho postav světců, kteří dokazují slavnou tradici křesťanskou, významnou nejen pro národ, ale celou střední Evropu. To není nijak marginální faktor. Čím více se však stávala pro Čechy otázka víry důležitou, čím více byla spojována se státní mocí, tím více se začaly ukazovat problémy pro historii české nevíry tolik typické<sup>368</sup>.

## 2. Sekularizace Čech

V úvodu této stati se nejdříve podívejme na pojem sekularizace, který úzce souvisí s pojmem a fenoménem českého ateismu. Sekularizace v Československu a v Česku úzce souvisí se specifíkem českého prostředí. „Něco nad námi je“, říká Čech, ale kritizovat Církev bude i bez restitucí. Poukážeme na úzkou vazbu pojmu sekularizace a zesvětštění

<sup>367</sup>Po listopadu 1989 se podařilo zdokumentovat pronásledování církve komunisty mimo jiné poměrně rozsáhlou literaturou. Její výčet je připojen k bibliografii v závěru práce. Srov. Z. R. NEŠPOR, *Náboženství a ateismus v současné české společnosti*, v Salve, Revue pro teologii a duchovní život, 1. díl, roč. 22, Praha 2012, str. 7- 20.

<sup>368</sup>Srov. E. KRUMPOLC, *Ateismus v české postkomunistické společnosti jako výzva pro křesťany*, in AUPO, roč. 11, č. 11, str. 87- 96;

Českého prostředí a odmítání vlivu hlavně římskokatolické Církve. Současný hlavní význam sekularizace je do velké míry sociologický a znamená proces postupného mizení náboženství a jeho vlivu z veřejného prostoru – ať už ve smyslu ztráty politického vlivu, nebo ve smyslu poklesu podílu věřících ve společnosti.

Uvádí se,<sup>369</sup> že se v případě sekularizace etymologicky jedná o zesvětštění. Ve významu obecném jde o historický kulturní proces, v jehož důsledku se rozličné oblasti života společnosti, jako je např. politika, hospodářský život, filozofické a kulturní myšlení, média, školství a výchova a další, dostávají a uvolňují z kontroly náboženských organizací. Společenský život se tak postupně stává nezávislý na církevních a náboženských institucích. Sekularizace je rovněž tedy označení pro nezávislost jednotlivců na církevním životě. V důsledku sekularizace církev ztrácí postupně vliv na rozmanité oblasti individuálního a společného života.

V západním kulturním světě se tento termín rozšířil v 19. století a v právním významu znamená nezávislost různých věcí, teritorií nebo institucí na církvi. Z pohledu teologického se sekularizace spojuje se specificky chápanou autonomií člověka v pozemských záležitostech. Má snahu potvrdit stvořeným věcem a lidským společenstvem „jejich práva“ a hodnoty, které člověk postupně musí poznávat, akceptovat a tříbit.<sup>370</sup>

Současně se sekularismus váže s jistým typem rozvoje techniky a racionalistickým způsobem myšlení, které ovšem představuje obraz světa bez Boha. Tento obraz pak zpochybňuje transcendentní schopnost poznání samého člověka a lidství. Se sekularismem se bohužel pojí náboženský indiferentismus a s ním i ohrožení náboženství a skrze něj vytvářených hodnot. Katolická nauka vidí v sekularismu z víry plynoucí uznání autonomie dočasného a pozemského světa. To umožňuje církvi soustředit se na evangelizační misi, ve které se respektuje autonomie dočasných hodnot a světa. Uznání logiky a samostatnosti světského prostředí motivuje křesťana k příklonu do angažovanosti více spravedlivého světa a důstojnosti člověka, společnosti a celého současného světa.

369Srov. T. GADACZ, B. MILERSKI, RE, str. 63.

370Proces sebeuvolnění z náboženských vazeb se ve spojení s pravdami o stvoření a přizpůsobení se člověka v duchu Ř 1, 28 může přeměnit postupem času v sekularismus, tedy v doktrínu, která zcela změní akcenty možnosti poznání člověka a dovede člověka k popírání Boha a náboženských pravd a praktik, tedy ve finále jde o postupující ateizaci člověka. Sekularismus se může stát světonázorem, programem, který se opírá o materialistickou koncepci člověka, s postulátem ateizace celé společnosti, která může v náboženství spatřovat stupeň svého ohrožení.

Teologické hodnocení sekularismu se více projevuje v protestantské teologii (např. F. Gogarten) než katolické. V oblasti společenských věd se sekularizace dělí v podstatě na pět ucelených definicí:

První vidí tento jev jako úpadek nebo zánik náboženství. Jde vlastně o průvodní jev ateismu a znamená to, že církevní a náboženské instituce, stejně jako dogmata víry a náboženské hodnoty ztrácejí svůj význam a dávný vliv na společnost. V konečné fázi jde o celkově nenáboženskou, tedy areligiozní společnost.

Druhý pohled spatřuje v sekularizaci projev příklonu společnosti k světským hodnotám. Týká se náboženských skupin, které jsou utvořeny na náboženských zásadách, ale postupem času ztrácejí svoji samostatnost.

Třetí si všímá sekularismu jako desakralizace světa. Odklon od náboženského a magického vidění světa k více logicky – jako kauzální objasnění vztahů mezi objektivními jevy.

Čtvrté vymezení vidí sekularizaci jako odloučení společnosti od náboženství, které se uzavírá do vnitřního a privátního světa a života člověka.

Poslední, pátá definice označuje sekularizaci jako pronikání náboženského obsahu do světského života, kdy se náboženské způsoby myšlení vytrhují ze svých kontextů a stávají se součástí všeobecně kulturního prostředí. Uvádí se však, že se v takovém případě nejedná o sakralizaci profánního, ale o zesvětštění toho, co je náboženské.<sup>371</sup>

Teorie sekularismu se skládá ze tří odlišných a nezávislých tvrzení:

oddělení a emancipace světské sféry od náboženských institucí a direktiv,

zánik náboženského přesvědčení,

přesun náboženství do privátní sféry.

Také pojem sekularizace můžeme pro lepší porozumění rozdělit do pěti typů:

Zesvětštění náboženství – postupuje v západní Evropě, oslabuje význam křesťanství ve společenském životě, neboť je posuzováno zároveň z pohledu kritéria emancipačních snah, stejně jako kulturní kritiky.

Odsunutí autority církve z oblasti světského spravování společnosti a vlády – je spojené se ztrátou kontroly náboženství nad životem společnosti.

371Srov. T. GADACZ, B., MILERSKI, tamtéž, str. 64.



Odstranění hodnot křesťanství ve světském životě – odstranění zejména přítomnosti elementů křesťanské tradice ve společenské kultuře, tzv. křesťanství mimo kostely.

Demitologizace víry a zároveň zduchovnění světské sféry.

Dechristianizace a „odcírkevnění“ širokých společenských vrstev.

Podle „globální“ teorie souvisí sekularismus s neodvratnými procesy modernizace společnosti a role náboženství se zmenšuje až po jeho celkový úpadek. Náboženství se pak udržuje pouze v privátní oblasti.<sup>372</sup> Zánik vlivu náboženství a nástup sekularizace znamená tedy rovněž zredukování veřejných náboženských praktik, přináší zároveň oslabení úlohy církevních institucí, zpochybnění náboženských a s nimi souvisejících morálních pravd.<sup>373</sup> Současná situace náboženství se často podobá stavu krize, úpadku, jakéhosi deficitu a podobně.<sup>374</sup> Pojem sekularizace je používán v obecném smyslu slova náboženství bez odkazu na konkrétní víru. Pokud chceme odkázat na konkrétní náboženství, musíme přidat přídatné jméno, např. křesťanská, muslimská apod. V průběhu 19. století se postupně vytváří a krystalizuje širší pojetí slova sekularizace, používaného nejprve metaforicky pro fenomén vyvazování jednotlivých sfér lidské činnosti, kulturních a organizačních forem z vazby na církev.

Komentář uvádí, že latinské *saecularisatio* znamenalo původně změnu, kdy osoba přecházela ze stavu mnišského do stavu světského duchovního. V pozdním středověku se obsah pojmu rozšířil, sekularizace znamenala také využití církevního zboží pro potřeby světské moci (válečné apod.). Za rozhodující zlom v oficiálním používání pojmu bývá všeobecně považován vestfálský mír (1648), v jehož formulaci bylo slovo sekularizace použito pro stvrzení záborů církevních majetků ze strany protestantských knížat. Odtud se již kontinuálně rozvíjel význam, který má slovo sekularizace dodnes v právním jazyce, tedy proces a akt zrušení nějakého církevního majetku nebo jeho [vyvlastnění](#).<sup>375</sup>

Historie tohoto slova pocházející z právní oblasti říká, že pojem zde může znamenat:

372Srov. tamtéž.

373Rovněž Hans Waldenfels vidí v paradigmatu jev rozchodu pojítka s náboženstvím a také odklon od institucionální formy zbožnosti, což bylo možné například v Čechách spatřovat zejména v padesátých letech s typickým zákazem průvodu Božího těla. Sekularizaci chápe Waldenfels jako vyjmutí a uvolnění jakékoliv sféry, teritoria a institucí, z vlivu náboženství apod.

374Jak význam slova sekularizace se uvádí zesvětštění. Samotný pojem slova pochází z latinského *saeculum*, tj. „tento věk, svět“, a *saecularis*, což znamená „světský“. Dále se uvádí, že ve významu historicko-právním znamená sekularizace zabránění církevní půdy a majetku světskou mocí, v sociologickém smyslu může znamenat přebírání dříve církevních kompetencí (zdravotnictví, školství) nebo náboženských hodnot (lidská práva) státem (Encyklopedický slovník ED, Praha 1993. str. 976.).

375Srov. T. GADACZ, B., MILERSKI, tamtéž.



převedení majetku církve do rukou státu nebo soukromých majitelů,  
nebo zrušení [kostela](#) nebo kláštera a použití budovy ke světským účelům,  
přechod osoby z [duchovního](#) stavu do laického, což se rovná tak zvané laicizaci.

Sekularizace velkého majetku církve začala v pozdním [středověku](#), a to buď násilnou revolucí, jako například v [husitství](#), nebo prohlášením, že (místní) církve je ve světských záležitostech podřízena panovníkovi a její majetek tudíž patří jemu. Tak probíhala sekularizace v reformaci a spory o výklad Majestátu císaře Rudolfa II. (1609) byly jednou z příčin stavovského povstání roku [1618](#). V Rakousku byla tato sekularizace dovršena za císaře [Josefa II.](#) koncem 18. století.

Pod dojmem občanských válek s náboženskými motivy, které zpustošily velkou část Evropy v 16. a 17. století, se v politické teorii začala prosazovat myšlenka, že náboženství a církve se musí z veřejného života stáhnout, že na veřejnosti musí platit náboženská tolerance a že panovníci a státy se musí vzdát náboženských funkcí a podpory církví. K tomu na evropském kontinentě došlo zčásti revolucemi (Francie, Španělsko, Itálie, Rusko aj.), zčásti pokojným vývojem. V některých zemích (Velká Británie, Švédsko) zůstala vazba na státní církve formálně zachována, ve skutečnosti se však sekularizace prosadila i tam. Mezi projevy sekularizace řadíme převod církevního majetku do světské správy, hlavně v průběhu 18. a 19. století, dále umenšení politického a sociálního vlivu církve, to znamená snížení vlivu [náboženského](#) učení na obyvatelstvo, oproštění životního stylu od náboženských představ – desakralizace, odmytizování a demystifikace všech jevů a procesů v běžném životě.<sup>376</sup>

Po druhé světové válce ztratilo [náboženství](#) své centrální postavení v sociologické teorii. Důvodem byl předpoklad, že náboženství ztrácí význam ve společnosti a že už bylo dostatečně prozkoumáno klasickými sociologickými teoriemi, případně teorií strukturálního funkcionalismu [Talcotta Parsonse](#) (1902–1979).<sup>377</sup> Hlavní myšlenku tehdejší sekularizační teze popisuje Peter L. Berger takto: „... *modernizace nezbytně vede k úpadku náboženské víry, a to jak v rámci společnosti, tak i v myslích jednotlivců.*“<sup>378</sup> [Peter L. Berger](#), sám zpočátku velký zastánce teorie sekularizace, v roce 1997 napsal: „... *nelze pochybovat o tom, že v různých částech světa (zejména na Západě, odkud tento*

376Srov. A. VODÁKOVÁ, M. PETRUSEK, *Velký sociologický slovník*, Karolinum Praha 1996, str. 977.

377Srov. NEŠPOR, LUŽNÝ, *Sociologie náboženství*, Praha 2007, str. 35.

378Srov. L. PETER BERGER, *The Secularism in Retreat*. The National Interest 46.; 1996, v [http://csrs.nd.edu/assets/50014/secularism\\_in\\_retreat.html](http://csrs.nd.edu/assets/50014/secularism_in_retreat.html), 03. 11. 2017.

*pohled vzešel) se něco jako sekularizace odehrávalo a odehrává a že tento proces je úzce spojen s vývojem modernizace, popřípadě se změnami, k nimž díky vědě a technice v životě došlo“.<sup>379</sup>*

Míra sekularizace se v různých geografických oblastech liší. Evropa se proti ostatním částem světa vyznačuje vysokou mírou nenáboženskosti a pasivním přístupem náboženství. Vyšší míru náboženskosti ve Spojených státech je možné oproti Evropě přičítat zejména fungujícímu náboženskému trhu a odlišnému historickému vývoji. Americké církve fungují na principu soupeřících podniků, v nichž lidé zakládají své členství dobrovolně, na rozdíl od Evropy, kde církev byla v minulosti tradičně spjata se státem a je tedy vnímána spíše jako druh veřejné služby s členstvím obvykle založeným na povinnosti.

Sekularizace v Československu a v Česku se mimo jiné projevuje tak, že po první světové válce došlo k omezení vlivu katolické církve a šlechty. Roku 1919 byl zaveden fakultativní občanský sňatek, a to i přes návrh zákona se zrušení církevního sňatku nepodařilo prosadit.<sup>380</sup> Avšak sám Tomáš Garrigue Masaryk považoval úroveň sekularizace za nedostatečnou. Po druhé světové válce klesl význam náboženství v celé západní Evropě. Instituce ztratily svůj vliv na život většiny obyvatel. V Československu a v zemích s komunistickými vládami obecně bylo náboženství úmyslně potlačováno, znehodnocováno. Mnoho kněží bylo popraveno nebo uvězněno, majetek církví propadl státu a zbylá činnost náboženských organizací byla pod velkou kontrolou státní moci. Tyto praktiky se velmi podepsaly na ústupu náboženství a ztrátě vlivu církevních institucí.

Specifická byla i situace po pádu komunistických režimů v roce 1989. Veřejnost měla velká očekávání, co se týče návratu náboženství jako součásti života. Církev však tato očekávání nedokázala dostatečně využít a spíše se soustředila na problémy s restitucí majetku a „vnitřní očistu“ svých struktur z dob komunistického režimu. Nakonec došlo mezi obyvateli k převaze pragmatismu a veřejný význam náboženství začal opět slábnout.<sup>381</sup> Církevní restituce v Česku mají dokončit odluku státu od církve, kterou Masaryk roku 1918 požadoval.

379Srov. L. PETER BERGER, tamtéž.

380Srov. <http://spsc.prf.cuni.cz/lex/320-19.htm>; zákon č. 320/1919 Sb. Národního shromáždění, kterým se mění ustanovení občanského práva o obřadnostech smlouvy manželské, o rozluce a o překážkách manželství, 29. 7. 2017.

381Srov. D. LUŽNÝ, J. NAVRÁTILOVÁ, *Náboženství a sekularizace v České republice*, v <http://snem.cirkev.cz/download/Luzny.htm>, 20. 09. 2017.

Na základě zkušenosti evropského novověku vznikla už v 18. století osvícenská teorie o automatickém úpadku a mizení náboženství, která převládla v 19. a 20. století a prosadila se v komunismu, v extrémní podobě v Albánii, jež roku 1967 náboženství pod trestem zakázala. Sekularizace v tomto smyslu však proběhla pouze v evropských a „křesťanských“ zemích. Na základě mimoevropských zkušeností i některých jevů v posledních desetiletích však mnozí sociologové o platnosti této teorie pochybují. Americký politolog Ronald Inglehart na základě celosvětového průzkumu hodnot poukázal také na to, že v sekularizovaných společnostech pravidelně dochází k úbytku porodů a tím k demografickému poklesu.

Pojem sekularizace se v dnešní době nejvíce používá v oblasti sociologie náboženství. Nejvíce diskutována je teorie neosekularismu (Mark Chaves), která k tradiční sekularizaci přidává myšlenku ztráty vlivu náboženských autorit na problémy mimo náboženství (např. eutanazie, potrat). Neosekularisté tvrdí, že ke snižování vlivu dochází, i když se počet věřících nesnižuje. Mezi další současná témata sekularizace patří její ovlivnění imigrací a vliv demografických sil. Průzkumy provedené v Londýně ukázaly, že v důsledku imigrace se počet věřících zvyšuje, přestože se počet rodilých věřících obyvatel snižuje. Podle dalších průzkumů demografické síly způsobují odklon jednotlivců od náboženství i v radikálních náboženských společnostech.

Dlužno podotknout, že desekularizace je označení pro proces, při kterém je vliv náboženství ve společnosti opět posilován prostřednictvím náboženských hodnot, institucí či symbolů. Proces nemusí být dobrovolný podobně jako například rekatolizace. Peter Berger, hlavní obhájce desekularizace, tvrdí: „*Předpoklad, že žijeme v sekularizovaném světě, je chybný. Dnešní svět je tak zuřivě náboženský, jako býval vždy.*“ Jako příklad uvádí Spojené státy americké, kde éra modernizace nebyla doprovázena sekularizací, jak dokládají například stále hojně navštěvované bohoslužby v zemi.<sup>382</sup>

Často se říká, že ČR patří mezi nejvíce ateistické země Evropy. Poukazuje se na myšlenku, že 7 Čechů z 10 se deklaruje jako ateisté. Je možné hovořit o laicizaci a sekularizaci českého prostředí, které se výrazně pojí s pojmem ateismus. Společenský rozvoj v naší zemi po roce 1989 není možné porovnávat s vývojem v okolních zemích jak na východě, tak na západě. Sekularizace Čech byla do velké míry důsledkem průmyslové revoluce vrcholící v 19. stol., kdy byly Čechy součástí rakousko-uherské monarchie jako její průmyslové centrum. Značný počet dělníků, kterými se stávali vykořeněné vrstvy

382 Srov. L. BERGER, PETER, *Vzdálená sláva*, Brno 1997, str. 46.

sedláků, se hlásil k sociálně demokratickému hnutí, později přetransformovanému na sociálně demokratickou stranu, ustavující se v posledním desetiletí vlády monarchie.<sup>383</sup>

Církev, která zároveň s aristokracií zkoušela budovat společenský řád, potkává v druhé polovině 19. století protivníka, kterým se stává liberální vláda ve Vídni. Podle jejího mínění se staly Čechy v rámci rozdělené rakousko-uherské monarchie neoddělitelnou částí monarchie (Předlitavska). Odtud se rodí myšlenka vrátit suverenitu zemím Koruny české. Vedlo to především českou inteligenci k politickému rozhodnutí a k vytvoření tzv. strany mladočechů, která se stala známá zásadou „pryč od Vídně, pryč od Říma“. Proti tomu se tehdy stavěl zejména pražský arcibiskup Bedřich Schwarzenberg. Kardinál osobně vedl delegaci, která u císaře protestovala. Naplnění kritizované a předmětné zásady „pryč od Vídně, pryč od Říma“ znamenalo v důsledku odmítnutí české duchovní tradice, kterou můžeme nazvat „pietas Bohemica“. Jejími svébytnými představiteli je řada českých národních světců jako sv. Václav, sv. Vojtěch, sv. Ludmila, sv. Anežka Česká, sv. Jan Nepomucký a další svatí patroni naší vlasti. Pojí se s nimi rovněž mariánský kult, který je symbolizován „Palladiem země české“, tedy milostným obrazem Madony uchovávaným ve Staré Boleslavi. Jedná se o podobu medailonu, který byl darován arcibiskupem sv. Metodějem kněžně Ludmile u příležitosti jejího křtu. Ukazuje to na velké propojení české a moravské spirituality.

S památným místem národních a duchovních dějin na Velehradě se pojí také návštěva sv. Jana Pavla II. v dubnu 1990, což ukazuje hlubokou duchovní a křesťanskou tradici českého národa.<sup>384</sup> To ukazuje na fakt, že bychom neměli žít v zemi ateistické, pohanské či zlaicizované. Kardinál Duka soudí, že více než o sekularizaci je třeba v Čechách hovořit o indiferentismu jak náboženského, tak i církevního života. Kořeny tohoto jevu do velké míry vidíme v historii našeho národa, kde křesťanství od počátku hrálo roli jak duchovní, tak kulturní, stejně jako politickou a organizační.

Již od 9. století se na našem území setkává křesťanství západní a východní. Důležitý byl v tomto směru křest knížat a představitelů našich rodů v Pasově v roce 831 a následně další křty, hlavně vládnoucího knížete Bořivoje a jeho manželky sv. Ludmily v roce 863. Byl tak ovlivněn spolupodíl obřadů západního i východního křesťanství a též mentality národa. Tyto události ovlivnily ranou gotiku v našem duchovním prostoru středověku, ale i

383Srov. DUKA, D. *Wyklad doktora honoris causa*; Warszawa, 16. 3. 2015, v <https://www.youtube.com/watch?v=eUc9IMG1sAE>.

384Srov. tamtéž.

častou polarizací mezi Čechy a Moraváky. Není to mnohdy otázka pouze nábožensky kulturní, ale také politická.<sup>385</sup>

Husitskou revoluci D. Duka prezentuje jako válku dvou církví a dvou vyznání, katolického a husitského. Zde je třeba poukázat na omyl. Termín vyznání husitské je připisován zejména českému králi Jiřímu z Poděbrad a označuje fakticky existenci dvou obřadů co do užívání jazyka a rozdíl u svatého přijímání, které je udělováno pod obojí způsobou. Vznik vyznání „českobratrského“ je třeba datovat do roku 1457, kdy v Kunvaldě v severovýchodních Čechách povstala tzv. jednota bratrská. Jejím posledním biskupem byl Jan Amos Komenský. Po ohlédnutí za husitstvím je možno pouze konstatovat, že Žižka a jeho táborité reprezentují radikální revoluční podobu reformy posthusitských myšlenek. Jejich jednání ohrozilo pokus o reformu v českých zemích. Nejbolestnější období bylo zakončeno v bitvě u Lipan v roce 1434.<sup>386</sup> Jmenovaná jednota povstala jako reakce na nekřesťanské války a boje dominující v kraji. Pro české bratry byla důležitá idea pacifismu jako reakce na tragické násilí husitské doby.

Celá historie od 15. po 17. století, to je pro Čechy doba válek uvnitř českého státu mezi rozličnými náboženskými a politickými skupinami. Je správné zde zmínit, že velkou roli hrály zájmy mocenské a hospodářské. V oblasti utrakvismu jsme svědky jevu, který lze směle nazvat „změnou pláště“, který je motivován jednak získáním moci nebo ekonomického profitu. Ekonomické zabezpečení či kariéra mocenská a společenská jsou bez pochyby často postavené výš než přináležitost k určitému stupni vyznání.

Kardinál také ve svém výkladu zmiňuje dobu vlády Josefa II. a vliv myšlenek osvícenství, kdy toleranční patent umožňoval deklarování náležitosti k pěti dovoleným kultům náboženství, a to katolickému, lutheránskému, kalvínskému, pravoslavnému a židovskému. Znamenal ale velký problém pro mnoho osob, které s ohledem na rodinné tradice nebyly schopny se ztotožnit s jednou podobou nebo formou vnější religijní evidence. Proto byli císařskými úředníky zapisovány do šesté skupiny jako ateisti či nevěřící.<sup>387</sup> V období tolerančního patentu byla monarchie státem, který se hlásí především k vyznání římskokatolickému a jiná vyznání jsou pouze tolerovaná.

K úplně jiné situaci došlo po prohrané bitvě u Hradce Králové v roce 1866. V rámci politických reforem, ale rovněž i pod vlivem prvního vatikánského koncilu se monarchie

385Srov. tamtéž.

386Srov. tamtéž.

387Srov. tamtéž.

stává nábožensky neutrálním státem a římskokatolické církvi zůstal bezmocný statut tradice. V takové chvíli je možné opravdu hovořit o kvitaci nekatolíků, a to kvůli náboženské svobodě, což vyjadřovala mimo jiné přítomnost duchovních osob v císařské armádě, uprostřed kterých byly reprezentováni rovněž zástupci islámu.<sup>388</sup> Takže v tomto případě je možné říci, že existuje historiografický mýtus, že až do konce první světové války převládalo státní náboženství. Toto přesvědčení otevřelo důležitou úlohu v roce 1917, kdy strany spojenců uzavřely mír. Vojenský poradce prezidenta Wilsona gen. Gordon, militantní protestant, tehdy požádal o úplné zničení rakousko-uherské monarchie, což mělo být symbolem celkového „vítězství nad papeženci“.

D. Duka chce pomocí této zmínky přiblížit náboženskou situaci v českém prostředí a prostředí České republiky, kde počet pokřtěných katolíků činí kolem 40 % obyvatelstva a počet pokřtěných osob v jiných náboženských společnostech tvoří dohromady kolem 7 %. Místy hovoříme o 10 % pokřtěných, což vyplývá z přítomnosti imigrantů legálních i nelegálních, kteří přišli z východní Evropy. Navštěvují kostely pravoslavné a řeckokatolické, což se projevuje výrazně v období Velikonoc. O pokřtěných lze s jistou pravděpodobností říci, že čtvrtina z nich o své příslušnosti k církvi neví. Děje se tak podle kardinála proto, že byli pokřtěni v období dětství jako nemluvňata a v jejich pozdějším věku chyběla náboženská výchova.

To je také důsledek toho, že dominantní víra v České republice je vírou v „něco“ nebo „cosi“. Projevem náboženské víry v Čechách je výrok „něco nad námi musí být“. Ti, kteří vyznávají toto přesvědčení, říkají, že jsou ateisté. Toto tvrzení chápou v duchu vyplňování rubrik dotazníku a přitom si neuvědomují dopad celkového historického vlivu právě tolerančního patentu. V katolické církvi asi 20 % členů nevykazuje zájem o náboženství nebo porozumění s pokřtěnými a se zastánci tzv. „něco nad námi musí být“. Hovoříme o agnostické podobě dogmatistického ateismu, hovoříme o směsici teismu, panteismu nebo agnosticismu. U většiny zastánců „něcismu“, jak označujeme postoj českých ateistů, jde o cestu do nějaké formy teismu.<sup>389</sup>

Na poli náboženského dialogu není možné filozofické a teologické sjednocení a shoda v pojetí osobního Boha ve smyslu křesťanské filozofie a teologie. Jedním z nejvýznamnějších jevů v postkomunistické společnosti je nedostatečná katechizace a náboženská výuka a její nepřítomnost ve školách, médiích a jiných prostředcích

388Srov. Duka, D., tamtéž.

389Srov. tamtéž.

komunikace. To se týká katolické církve, stejně jako jiných náboženských společností. Dominik Duka přiznává, že se nedaří překonat náboženský indiferentismus, což ale nedává důvod hovořit o zemi ateistů nebo krajinně hluboce sekularizované. Určitou nadějí je zájem o věci duchovní, který se ukazuje na různých setkáních mladých lidí.<sup>390</sup>

Jedním z nejznámějších českých badatelů religiozity a ateismu v Čechách je Zdeněk R. Nešpor. Jeho práce přináší některé poznatky, které jsou pro problematiku ateismu důležité. Když vychází ze statistických čísel, na prvním místě uvádí, že česká společnost je považována za jednu z nejsekularizovanějších na světě.<sup>391</sup> To dokládá též řada sociologických výzkumů. Nešpor si nedělá iluze nad spolehlivostí všech citovaných statistik, ale nepřehlídí trend, ke kterému směřují.<sup>392</sup> Zároveň je podle něho zřejmé, že současná česká religiozita a k ní komplementární ateismus se v řadě ohledů liší od funkce náboženství v západních zemích, zejména v sociologické rovině. Podobně je tomu i v zemích střední a východní Evropy. Problémy při studiu problematiky ateismu přináší jednak fakt, že průzkum ateismu je v počátcích, a jednak i potíž definovat, co vlastně představuje pojem náboženství v postmoderní společnosti. Také v západních zemích mají sociologové problémy definovat, co náboženství vlastně je,<sup>393</sup> protože jeho definice může být jednostranná a favorizovat tradiční náboženské skupiny a komunity. Na druhé straně si klade otázku, co vše může být vlastně ještě považováno za náboženské, co pak za sport, ideologie nebo konzumní aktivity.

Další problém, který je přítomen i jinde, vidí Nešpor v tom, že většina společnosti tvrdě trvá na substantiální definici náboženství. Tyto definice ponejvíce odkazují k tradičním církvím. Odpovídá tomu podle Nešpora i poptávka po sociologických výzkumech v oblasti víry a náboženství. Zájem nejčastěji uspokojují kvantitativní výzkumy a šetření nebo náboženské otázky v censech. Tato data označuje jako „tvrdá“ a stejně jako u výzkumů návštěvnosti kostelů a dalších náboženských aktivit si opakovaně klade otázku, o čem vlastně zjištěné údaje vypovídají?

Bohužel se v majoritě podobným způsobem nikdo neptá, nehledě na stále ještě dosti odlišné sociokulturní kontexty, které tyto průzkumy nemohou brát na vědomí. Proto je jejich využití zejména ideologické. Je určitým paradoxem, že se průzkum může stát

390 Srov. DUKA, D., tamtéž.

391 Srov. Z. NEŠPOR, *Český ateismus, příčiny klady a zápory*, Praha 2005, str. 70.

392 Srov. Z. NEŠPOR, *Religious Processes in Contemporary Czech Society*, Sociol. Časopis, Czech Sociological Review 40, 2004, 277-295, 280-282.

393 Srov. D., HERVIEU, LÉGER., *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick 2000, Rutgers University Press, str. 9-41;

podporovatelem sekularismu, když dokládá „nevyhnutelnou sekularizaci, zároveň s modernizací společnosti“ nebo naopak umožňuje tradičním i novým náboženským organizacím kritizovat materiální a konzumní společnost s prosazováním vlastních alternativ, které údajně „obnovují tradiční hodnoty“, což objevíme na příkladu tzv. „propopulační“ politiky, na kterou slyší i nevěřící část populace.<sup>394</sup> Nejčastěji je míra religiozity posuzována podle sčítání lidu, které se v českém prostředí opakuje po deseti letech, po roce 1989 proběhlo sčítání lidu v roce 1991, 2001 a 2011. Při té příležitosti se následně ukazuje mnoho dalších informací. Zásadní informací je ta, že míra religiozity v Čechách má od sametové revoluce v roce 1989 klesající tendenci. Religiozita je v české populaci relativně malá, a to i ve srovnání s okolními zeměmi, například i takovými, jako je bývalá NDR.

Počátkem devadesátých let, tvrdí Nešpor podle statistik, mnozí lidé v Čechách doufali, že křesťanství a jeho církve dokážou nějakým způsobem nahradit zhroucenou marxistickou ideologii, a proto církvi a ostatním velkým náboženským společnostem vyjadřovali své sympatie.<sup>395</sup> O deset let později se ukázalo, že se žádné velké náboženské oživení nekonalo. Počet lidí, kteří se hlásí k velkým náboženským společnostem, se snížil téměř na polovinu. Počet lidí hlásících se k tradičním církvím, tj. katolické, evangelické a dalším protestantským, výrazně klesl, avšak jak ukazují čísla, zvýšil se počet lidí deklarujících se jako ateisté. K římskokatolické církvi se v roce 1991 hlásilo 4 021 385 členů, a o deset let později pak 2 740 780 členů. V roce 1991 bylo v národě 4 112 864 ateistů a v roce 2001 je to již číslo 6 039 991. Statistiky dále ukazují, že na těchto jevech těžší malé náboženské společnosti jako baptistické a pentekostální denominace a společenství, která jsou spojena se sektářským způsobem života a typem zbožnosti, případně s jistým tradicionalismem v užívání a interpretaci Písma. Počty členů těchto společenství ovšem nepředstavují více než jedno promile populace<sup>396</sup>.

Podobný nárůst členů zaznamenává též počet stoupenců pentekostálních hnutí uvnitř tradičních církví.<sup>397</sup> Rodí se také nová náboženská hnutí, která jsou spojena zejména s prvky zbožností náboženství Dálného východu. Tato hnutí sice velmi ovlivňují jistou část populace, i když to ve většině případů nevede ke vzniku dostatečně a potřebně silných

394Srov. J. CASANOVA, *Das Katolische Polen im nachchristlichen Europa*, *Transit Europäische revue*25/2003, str. 50-65.

395 Srov. D. LUŽNÝ, *Náboženská situace v České republice po roce 1989*, *Religio, Revue pro religionistiku* 6, 1998, 2; 213-225.

396D. HAMPLOVÁ, <http://www.advojka.cz/archiv/2013/26/vyznani-horoskop>, 17. 11. 2018.

397Srov. M. FOUSKOVÁ, *Charismatické křesťanství jako postmoderní fenomén*, Praha 2004, str. 47- 65.



vazeb, které by se mohly projevit při kvalitativních výzkumech. Mezi příčinami, které způsobovaly v devadesátých letech odklon od příslušnosti k církvi, dominuje zejména fakt úmrtí starší generace věřících. Další příčinou pak byla lepší a rozsáhlejší informovanost o samotném pojmu náboženství a jednotlivých církevních skupin, které byly na přelomu 80. a 90. let nekriticky idealizovány v očekávání změn ve společnosti. Nestávalo se to ale ani tolik z apologetických důvodů, jako spíše z neznalosti věci.<sup>398</sup>

Dále je také do velké míry důležitá otázka konkordátu s Vatikánem. Problémem se stávají jejich aktivity občanské a politické v kontextu demokratické společnosti. Nešpor srovnává, že k obdobnému vývoji došlo též v sousedním, většinově katolickém Polsku. Dále poukazuje na Ewu Morawskou, která ukázala, že zatímco církevní agenda zůstala v zásadě shodná a stejná v průběhu časových změn, úplně se změnila reakce veřejnosti a katolická církev se nutně začala rýsovat v obraze „sektářství“ jako instituce antidemokratická. Tím spíše a více to platí v případě českého prostředí, které je zasaženo agnostickým způsobem myšlení, a církev se zde ukazuje jako instituce neschopná využít potenciál vlastní popularity z počátku devadesátých let, a tak zákonitě tuto svou popularitu církev ztrácí.

Snaze církve restituovat kdysi zabavený majetek se věnuje Dušan Lužný.<sup>399</sup> Kriticky se lidé staví rovněž k otázce dosud nevyřešené, kterou jsou „historické viny“ na bedrech církve. Jsou zmíněny v předchozích kapitolách této práce. Nebyla mezi nimi ovšem uvedena ještě jedna zásadní, a to kolaborace části kléru s komunistickou mocí (*Pacem in terris*), která se po roce 1989 neřešila zejména tváří v tvář perzekvovaným kněžím a osobám ani někdejšími disidentům.

Vedle těchto zmiňovaných jevů, které problém postihují pouze částečně, zde hraje roli fakt, že na bohoslužbách po celá devadesátá léta je účast velmi malá a navíc se týká spíše starší generace. Nešpor vidí a shrnuje, že relativně vysoký počet věřících, který je deklarován sčítáním v roce 1991, znamená více důsledků chyby v rozhodnutí, jež byla v těchto letech způsobena neznalostí, co znamená vlastně podstata víry a její projevy, v mnoha případech tohoto období apriorně spojované s římským katolicismem. Tato skutečnost ovšem neznamena, že je česká společnost nábožensky „hluchá“.

<sup>398</sup>Jejich vztahy vůči státu stály od začátku devadesátých let jako na rozbourené hladině. Sehrála v nich roli zejména otázka církevního majetku, dlouhou dobu neřešená a nevyřešená.

<sup>399</sup>Srov. D. LUŽNÝ, *Náboženská situace*, o. c., str. 216.

Velkým výzkumem v této problematice je práce Dany Hamplové, podle které oslabení vlivu tradičního náboženství a církví znamená, že zde působí jiný typ religiozity. Češi totiž neodmítají nadpřirozeno jako celek, ale předně tradiční a již známé náboženské systémy a organizované náboženství v jeho nejznámější podobě, jakou se během komunismu naučili odmítat. Vede to u nich k víře orientované na člověka, spočívající v bipolárním extrému fatalismu nebo okultismu, což se projevuje stále častěji.<sup>400</sup> V prostředí České republiky, podobně jako v západní Evropě platí, že mnohem více důležité než církevně organizované formy zbožnosti jsou její podoby privatizované.<sup>401</sup>

Podstata a kořeny českého ateismu jsou tedy uloženy ve zvláštních historických a kulturních okolnostech. Specifikem české společnosti v evropském kontextu totiž není ani tak existence a míra deklarativního ateismu, vyznačujícího se odporem k tradičním církvím a jejich sociálnímu a veřejnému působení, jako jeho historické souvislosti. Mnozí poukazují na názor, že kořeny tohoto jevu je třeba hledat v husitství.<sup>402</sup> Tento postoj je ovšem shledáván mnohými za nepřijatelně zjednodušující. Na zřeteli je totiž třeba mít nejen husitství, ale rovněž pobělohorský vývoj, vrcholící v relativní úspěšnosti pobělohorské protireformace. V jejím důsledku došlo k širokému rozmachu barokního katolicismu, u kterého se poukazuje pouze na úhly pohledu ovlivněné interpretací ateistického a materialistického pohledu, který nespravedlivě marginalizuje přínos české katolické barokní kultury, a to i přes skutečnost, že byly podávány četné stížnosti na magický a pověrečný charakter české katolické zbožnosti 18. století.

Zásadním problémem se zde stává doba husitství, které se v 19. století dostává do sevření nacionalistické reinterpretace. Má se za to, že právě tento jev vedl k současnému ateismu, resp. antiklerikalismu. Jestliže ovšem hodnotíme barokní zbožnost, o to více musíme soudit Palackého a Jiráskovu zkreslenost při interpretaci českých národních dějin. Myslíme si, že zde opravdu začíná organizovaná a ze začátku latentní dechristianizace českého prostředí a můžeme ji pozorovat nejpozději od poloviny 19. století. Tento trend souvisí za prvé s důležitým faktorem historického vědomí a za druhé s českým nacionalismem, jenž se stavěl kriticky vůči církevní hierarchii, která je v té době spíše německy mluvící a roste její spojování s habsburským rakouským císařstvím.

400Srov. D. HAMPLOVÁ, *Náboženství a nadpřirozeno*, Praha 2000, str. 43-48.

401Tato skutečnost totiž vede k tomu, že se v dalším sčítání deklarují mnozí respondenti za osoby bez náboženství, protože se mohli také nějakým způsobem zklamat v institucionální podobě církve. Svým ateismem míní tito lidé pouze to, že dávají přednost spíše konfesnímu nezařazení. Situace v Čechách je oproti západním zemím specifická tím, že takovýto tzv. ateismus bez církve má historicky hlubší kořeny a tím větší sociální a symbolické dopady.

402Srov. R. RÉMOND, *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2003, str. 241.

Vážený jev, kterým se stává český nacionalismus, vzniká na přelomu 18. a 19. století jako důsledek hodnotové krize tohoto období. Stává se projektem, který směřuje k vytváření nových sociálních a symbolických hodnot a k nahrazování katolicismu většiny populace, vnímané v té době stále ještě jako „bigotní“. Většinou národa byl přijat, na přelomu 19. a 20. století eskaloval a v roce 1918 vedl k vytvoření samostatné Československé republiky, která tyto postoje většinově přijímá.

Zmíněný nacionalismus je vystavěn zejména na rádoby historických kořenech, legitimoval se prostřednictvím poukazu na někdejší velikost a význam českého středověkého státu. Dále zdůrazňoval jeho právní, sociální a náboženské instituce a jejich politické a vojenské úspěchy na poli mezinárodním, do čehož se započítává rovněž soudobá zahraniční reflexe tohoto zmíněného významu, počínající u Bossueta a pak u Voltaria. Ovšem postupně si začíná stále větší část obrozenců uvědomovat fakt, že tyto vyzdvihované instituce nejsou ve středověku katolické, ale zejména husitské. Proto se Češi začínají již v 19. století považovat za nezávislý národ, kdysi dávno významný. Zároveň si uvědomují, že tato někdejší velikost nebyla spojována s katolicismem jejich doby, ale nejdříve s husitstvím a později přinejmenším s částečným protestantismem jejich předků. Zapomínají však na skutečnost, že to byl v důležitých momentech právě katolicismus, který Čechům zachraňuje český jazyk a staví hráz poněmčení.

Co podle některých autorů katolické církvi opravdu neprospívá, je fakt, že většina katolického kléru byla v té době podezřelá z protičeských tendencí, i když je o oprávněnosti těchto názorů možné vést dlouhé polemiky. Protimodernistický postoj katolické církve je v tomto období spíše zdrojem jistého napětí v pohledu na církev. V kontextu těchto jevů a časových úseků, kterých se týkají, začala být většinová katolická víra vnímána jako něco utlačujícího, jako násilná a uzurpační víra. Na rozdíl od Německa zde nedochází k masivní konverzi k protestantismu ani k její vlně, ba ani k rozšíření starokatolického hnutí. Místo toho se rozšířil katolicismus čistě formální, T. G. Masarykem nazvaný jako matrikový. Čeští Němci jej nazývali „böhmisch-katolisch Glaube“,<sup>403</sup> představoval liberální názory a minimální nebo vůbec žádnou participaci na náboženských projevech, které byly s negativním akcentem často hodnoceny jako „folklorní přežitek“ především venkovské populace.

403Srov. K. KAISEROVÁ, *Konfesní myšlení českých Němců v 19. a počátkem 20. století*, Úvaly u Prahy 2003, str. 72.

Nešpor poukazuje na zajímavost, že totiž velké množství původně náboženských prvků a struktur přijal český nacionalismus.<sup>404</sup> Podobně jako byly rané projevy novověkých náboženství bigotní a vyhraněné proti jiným skupinám, stejné prvky přejímají tyto projevy raného „československého“ nacionalismu. Proti náboženské a náboženství marginalizující ideologie přejímají stejné rysy, jako kdysi kritizované náboženství.<sup>405</sup> Mezikonfesní přestupy byly spíše nahrazeny úplnými odstupy od náboženského přesvědčení, nebo pokud to nebylo možné, matrikovým katolicismem, který již byl zmíněn.<sup>406</sup>

Je třeba poukázat na skutečnost, že zmíněná vytvořená antireligiozita českého národa neznamenala vytrácení, ztrátu nebo absenci náboženských či kvazináboženských osobních duchovních potřeb a projevů. Češi se stali podezřívavými vůči tradiční církevní zbožnosti, avšak ne vůči religiozitě, která transformuje náboženské potřeby jedinců do vztahu k jistým etickým, třídním nebo státním elitám. O to víc to platí o množství pokusů ustanovit nová, mystická, individuálně a zároveň eticky vyhlížející náboženství v první polovině 20. let 20. století. K interpretaci náboženství silně posílené nacionalismem ve velké míře směřovala rovněž nově vzniklá Církev československá.

Tento jev, jak ukazují výzkumy sociologie a religionistiky, se nám opět ukazuje v období normalizace, kdy si celá řada lidí hledala jakési své, náhradní náboženství a zástupná symbolická universa, mezi které patřily například písně protestujících folkových zpěváků a také skupiny, které se okolo nich vytvářely.<sup>407</sup> Trend se posílil po roce 1989 a otevření hranic, kdy reálně existoval sociální hlad po jakémkoliv novém transcendentním zakotvení a vedl opravdu k velkému zájmu o náboženství. Tyto poptávky byly směřovány jak k dosud „marginalizovaným“ tradičním církvím, tak zároveň také k novým spirituálním možnostem.

Značné procento obyvatel se tehdy nacházelo na rozhraní mezi náboženstvím a jeho opozitem, nepovažují se za členy žádných církví a rovněž se nepodílí na aktivitách

404Srov. Z. NEŠPOR, *Český ateismus, příčiny klady a zápory*, Praha 2005, str. 70.

405Liberálním mladočechům té doby přišla všechna náboženství příliš sektářská, omezující jejich individualitu v rámci zavedených náboženských praktik. Dokonce se to nevyhýbá ani unii českých luteránů a kalvinistů, kteří zakládají v roce 1918 Českobratrskou „církve“ evangelickou, a dokonce ani o dva roky později založení Církve československé nevedly k žádnému masivnímu přestupovému hnutí.

406Pozdější komunistický režim tento trend samo sebou ještě více posílil, a tak na něj nevědomky navázal, i když se vzdal důsledného naplnění odluky státu a církví, protože nad nimi mohl provádět o to větší kontrolu.

407 Srov. Z. NEŠPOR, *Česká folková hudba 60. - 80. let 20. století z pohledu sociologie náboženství*, časopis *Rewiew* 39, 2003, 1, str. 79-97.

žádného z tradičních náboženství, ale nejsou zároveň agnostiky a tím méně ateisty.<sup>408</sup> Jakákoliv spiritualita, jak ji deklarují a sami jí rozumějí, ať teistická, nebo více orientovaná především na člověka, má u nich podobu a chápání metafory cesty a osobního hledání. Představuje totiž dlouhodobou snahu o dosažení podstatného.

Tato tendence představuje duchovní hledání, které lze přirovnat k „náboženskému supermarketu“. V 90. letech s možností náhlých velkých změn jde o silné osobní přesvědčení jednak o transcendentnu, jednak o jeho neexistenci, ale také o transformaci „prožitivních aktivit“ náboženstvím zprostředkovaných. Různorodost a pluralita osobních náboženských potřeb se pak stává dalším faktorem, který posiluje fungování náboženského trhu duchovní výměny, nabídky a poptávky. Ukazuje se, jako by tato privatizovaná zbožnost byla odpovědí na český antiklerikalismus, který zejména dnes neznamena existenci protitranscendentních postojů.<sup>409</sup>

Podle výzkumu ISSP (Mezinárodní program sociálního výzkumu) a Dany Hamplové, se ukazuje, že se při výzkumu náboženských jevů jen asi pětina respondentů věřila plně katolické věrouce a pouze 4 % dotázaných by se dala označit za čisté křesťany.<sup>410</sup> Jinými slovy velká část katolíků i protestantů se sice považovala za členy svých církví, ale myslí si o věrouce co chtějí, případně ji vůbec neznají. Pro nízkou aktuální dispozici kvalifikovaných výzkumů je těžké stanovit faktorovou analýzu výzkumu ISSP, je však stále více zřejmé, že velká část české populace věří v nějaký typ mystických a okultních sil. Jedná se podle výzkumu o lidi vzdělané a mladé, významná část populace je pak nakloněna k osobní, privatizované zbožnosti. Vzhledem k významu těchto vývojových trendů ve společnosti, bude jejich vliv stále víc sílit.<sup>411</sup>

Po sametové revoluci vstupují obchodní vztahy do náboženské sféry a prostoru. Jak náboženské, tak i komerční organizace si začaly uvědomovat, že uspokojení duchovní potřeby „zákazníka“ nebo klienta je v jejich vlastním zájmu i zájmu vlastních organizací a jednoduše přizpůsobily nabídku poptávce. Dá se tedy říci, že někdejší katolická misie se transformovala do komerční sféry. Podnikatelská sféra se přeměnila a přeorientovala na

408Vůbec pak nezáleží na tom, že se při různých typech sociologického výzkumu, jako je např. sčítání lidu, jako ateisté hlásí a deklarují.

409Tato privatizovaná zbožnost je hojná i mezi členy zavedených církví a průzkum ukazuje, že si mnozí z nich nedělají starosti o to, co představuje oficiální učení jejich církve.

410Srov. D. HAMPLOVÁ, tamtéž, s. 47.

411V rámci západoevropského výzkumu a kontextu nejde o jev neznámý, výjimečný je ovšem jeho rozsah a mnohem hlubší historické kořeny, které ovlivňují náboženskou situaci České republiky.

spirituální potřeby jedinců. Česká republika je v nové době svobody svědkem obrovského rozšiřování duchovních obchodů, časopisů, knih a hudby.

Křesťanský život se transformoval do politického lobbyismu a snahy o získání finančních zdrojů od nejrůznějších vládních i nevládních agentur.<sup>412</sup> Téměř všechny populární rozhlasové stanice a časopisy zavádějí astrologické a terapeutické sekce. Psychologické a alternativně medicínské směry pro nemocné duše a různá jogínská cvičení se stávají stále více známými a zastánci homeopatie byli integrováni do České lékařské komory.<sup>413</sup> Jedná se o nepochybně jasnou snahu obyvatel země, kteří jsou kritičtí vůči jakékoliv zavedené dosavadní autoritě, o nalezení duchovní dimenze života.<sup>414</sup>

Výsledkem výše uvedeného zkoumání je potvrzení nulové přítomnosti striktního ateismu, který je nahrazen spíše náboženským skepticismem, tedy nejde o popření čehokoliv, co přesahuje smyslové vnímání. To, co českému člověku vyjde z jeho duchovního hledání, není ochoten včleňovat do církevního organizovaného rámce a podřizovat jakékoliv vyšší autoritě.<sup>415</sup> Češi se smířili s veřejným působením církví, ale rádi by viděli omezení jejich činnosti na výhradně ty, které již nikdo jiný dělat nechce, tj. zejména ve zdravotní a charitativní oblasti. Neradí vidí po restitucích růst politického a ekonomického vlivu církví.

Odpor vůči církevní a jiné autoritě se stal jednou ze základních charakteristik současné české religiozity, který vede ovšem k přijímání jiné, nové autority. Různé nabídky náboženského trhu podporují modernizační snahy a změny jednotlivých společenství a masivní rozšíření tzv. kultury mladých.<sup>416</sup> Pro současnou situaci je typický nárůst náboženské plurality.<sup>417</sup> V křesťanském případě je možné uvést především letniční a charismatická hnutí, dále dochází ke vzniku náboženských komunit, které chtějí bojovat se

412Duchovní dějiny jakéhokoliv religiozního směru se staly dostupné na pultech obchodů a supermarketů.

413V České republice náboženský trh funguje velmi dobře a rozvinutě a určitými formami zasahuje většinu společnosti. Nešpor poukazuje na fakt, že se Česká republika stává místem nového konzumního náboženství, které se stále více ukazuje jako lidový trend. V jeho existenci vidíme odpor vůči ekonomistickému chápání české postkomunistické transformace, které by všechny ostatní dimenze tohoto procesu potlačilo.

414Srov. N. HERTZ, *The Silent Takeover*. Global Capitalism and the Death of Democracy, New York, 2001, The Free Press, str. 115-116.

415Srov. L. FRÝBORT, *Češi očima exulanta aneb Osmaosmdesát pohledů zvenku*, Praha 2000, str. 16.

416Srov. P. HEELAS, WOODHEAD, *Homeless Minds Today...*, New York 2001, str. 59-68.

417Typická je i směsice postmoderní tolerance a zároveň rysů fundamentalismu, který se v reakci na relativizaci náboženských hodnot snaží uhájit nebo obnovit hodnoty, které považuje za jediné pravé. Přítomnost většího množství alternativ a vědomá nechut' společnosti jako celku rozhodnout se výlučně pro jedinou z nich vyvolává určitý typ nejistoty. Vede k zájmu věřících o striktní náboženské směry, které jediné jsou schopné vytvořit míru náboženské jistoty, avšak rostoucí náboženská pluralita vede ke zvýšení religiozity u jednotlivých lidí.

sociálními nerovnostmi apod. Většinou se jedná o sdružení v rámci farností, ale často tento rámec překračují a můžeme se s nimi v českém prostředí setkat zejména mezi mladými katolíky. Tradiční česká nedůvěra k církvím spojená se zahraničními trendy a nárůstem individualismu, který se projevuje v náboženské oblasti religijní privatizací, pochopitelně přispívá k další deeklesializaci. Z té profitují zejména radikální a striktní společenství hlásící se mnohdy až k fundamentalismu.

Shrneme-li výše uvedené, nabízí se závěr, že pozdní modernizace oficiální české religiozity zřejmě jen zvýrazňuje rozpory, které s sebou nese organizovaná religiozita v moderní společnosti. Druhou stranou téhož problému však je fakt určité možnosti záchranu společnosti před úplnou dechristianizací prostřednictvím medializace křesťanských hodnot.<sup>418</sup>

Sekularizační vývoj české společnosti je přirovnáván k francouzskému, i když je viděn více radikálně. Ve Francii není vhodné a nepatří k dobrému jevu prezentování vlastního ateismu, s výjimkou explicitního protináboženského boje, zatímco v Čechách je společenský ateismus stále více moderní a vyžadovaný. Francouzská společnost se zároveň potýká s mizením vlastní náboženské kolektivní paměti národa. Velkou roli zde hraje předně vliv multikulturalismu a proměny samotného organizovaného náboženství.

Mnohé náboženské společnosti se posouvají od religiozity k tzv. spiritualitě a podkopávají vlastní základy a sociokulturní kořeny. Dalo by se konstatovat, že zde pokračuje privatizace náboženských obsahů, která je v české společnosti kombinována s deprivatizací tradičních náboženství. Ty se vzpamatovávají ze své marginalizace v období komunistického režimu. Stejně tak je spojena tato deprivatizace s nárůstem detradicionalizovaných sekundárních institucí, v jejichž rámci náboženství vědomě odmítá hrát roli kolektivní paměti. Budoucnost zajisté ukáže nejlepší strategii duchovně náboženského hledání, a to jak v rovině náboženských skupin, tak v rovině osobní zbožnosti v případě obyvatel, kteří hledají duchovní dimenzi svého života. Protože se ukazuje nebezpečí celospolečenské dechristianizace, lze předpokládat postupný úpadek dobře míněného mezináboženského dialogu, jenž by přesahoval hranice křesťanství.

Sociologové očekávají spíše růst jakéhosi hodnotového boje proti nekřesťanským vyznáním, menšinovým církvím a proti bezvěrcům, který se zároveň spojí s novými formami misijní politiky.<sup>419</sup> Výsledky tohoto boje, jakkoli nejisté, hodně závisí na

418Srov. Z. NEŠPOR, *Český ateismus, příčiny klady a zápory*, Praha 2005, str. 79.

419Srov. Z. NEŠPOR, *tamtéž*, str. 85.

spotřebních preferencích a poptávce po duchovních hodnotách a také na tom, jak konkrétně a z jakých pozic bude veden.<sup>420</sup> Některé z těchto forem se nepochybně mohou stát součástí nabídky tradičních a známých křesťanských církví, jiné zůstanou mimo jejich rámec. Mohou z nich případně též odvádět určité procento a typ věřících do charismatických skupin. Očekává se s jistotou, že vývoj náboženství, jak církevně organizovaného, tak necírkevního bude ve velmi značné míře sledovat vývoj celkové společnosti a jejího kulturního a historického zázemí jako celku.

#### Shrnutí příčin českého ateismu

Rámec příčin českého ateismu lze shrnout do šesti historických mezníků, označme je spíše jako historická zranění na duši českého národa. Několikrát bylo křesťanství na vrcholu svého vlivu v české společnosti, ale bohužel se během historického vývoje ukazují citlivé teologické otázky, které vedly k odklonu od víry.

Bezprostředním specifikem českého ateismu se zdá být jev sekularizace společnosti, který jako proces začal v devatenáctém století. Nedůvěra vůči katolické církvi vrcholí pádem rakousko-uherské monarchie a vznikem samostatné Československé republiky. V souvislosti s nacionalistickými tendencemi, které sahaly až do 19. století, a s hnutím sociálně-demokratickým se objevuje odpor vůči římské církvi, který je vyjádřen heslem „ pryč od Říma “. <sup>421</sup>

Praktickým fenoménem sekularizačních snah a projevem opravdu zaznamenanatelného ateistického jednání je z doby vzniku Československa pojem „matrikový katolík“, <sup>422</sup> označující sice člověka formálně a oficiálně pokřtěného, ale s vnitřním a osobním životem natolik vzdáleným životu církevnímu, že hovoříme o prvních oficiálních formách ateismu v prostředí Čech a Moravy.

Od těch dob se také stále více objevují statisticky podložená data deklarující osoby „bez vyznání“ v českých statistikách. Přes tyto oficiální statistiky a jevy zejména v pražské společnosti se dlouho udržuje vliv církve zejména na venkově. Jsou pak předválečné oblasti Čech, kde se počet praktikujících katolíků přibližuje devadesáti procentům.

420Bezpochyby lze očekávat další nárůst nabídky komercializovaných podob posvátna, tržní spirituality a jejích nových forem. Ty budou pravděpodobně směřovat k individu, životu, tělesnosti, a zážitku.

421Toto heslo jasně řekl prezident T. G. Masaryk, když se postavil proti katolictví ještě před vznikem samostatného státu.

422Srov. Z. NEŠPOR, *Český ateismus, příčiny klady a zápory*, Praha 2005, str. 85.



Obrovskou ránou pro církevní život byl nástup bolševismu a komunismu v 50. letech dvacátého století.<sup>423</sup> Komunistický režim zavádí tzv. „státní souhlas“ pro výkon duchovenské služby, který byl udělován pouze těm duchovním, kteří víru jako takovou příliš nehlásali. Stát přistoupil k zákazu náboženství na školách, persekucím a devastaci sakrálních církevních objektů, a způsobil tak církvi obrovskou ránu.

Veliké očekávání od církve nastává po pádu komunistického režimu, kdy Čechy třikrát navštívil i papež. Je zřejmé, že jistý „potenciál“ církev v Čechách tehdy nedokázala využít, a to především neobratným vedením svých personálních elit.

V inkluzi na toto téma lze konstatovat, že české země v žádném případě nejsou ateistické a prokazatelně je jejich historie historií křesťanskou a náboženskou. Jen několik dějinných peripetií, které bychom mohli klidně nazvat historickými zraněními důvěry českého člověka vůči církvi institucionální poukazuje dlouhodobě, a to již od 19. století na největší důsledek ateismu v Čechách, kterým je stále postupující sekularizace společnosti. A tak jsme svědky na přelomu tisíciletí stále víc a víc rostoucí nedůvěry vůči ní. Lidé, kteří se dívají na struktury církve spíše s nedůvěrou se pevně drží své osobní zbožnosti a spirituality, která se neváže na organizované struktury, ale v žádném případě není ateistická. Proto se stále více teologicky ukazuje kerygma zmrtvýchvstalého Krista jako účinný způsob překonání ateismu v Čechách, což je ovšem spojeno s důslednou a systematickou teologickou a misijní prací.

Sám Tomáš G. Masaryk, který bezpochyby platí v Čechách za jednu z největších mravních autorit, považoval úroveň sekularizace za nedostatečnou. Po druhé svět. válce klesl význam náboženství v celé západní Evropě. Instituce ztratily svůj vliv na život většiny obyvatel. V Československu a v zemích s komunistickými vládami obecně bylo náboženství úmyslně potlačováno, znehodnocováno. Mnoho kněží bylo popraveno nebo uvězněno, majetek církví propadl státu a zbylá činnost náboženských organizací byla pod velkou kontrolou státní moci. Tyto praktiky se velmi podepsaly na ústupu náboženství a ztrátě vlivu církevních institucí. Znovu opakuji důležitou okolnost. Podstata a kořeny českého ateismu jsou tedy uloženy ve zvláštních historických a kulturních okolnostech. Specifikem české společnosti v evropském kontextu totiž není ani tak existence a míra deklarativního ateismu, vyznačujícího se odporem k tradičním církvím a jejich sociálnímu a veřejnému působení, jako jeho historické souvislosti, vrcholící bohužel v její

<sup>423</sup>Mnoho z opravdových duchovních elit národa končí před vykonstruovaným soudním procesem a komunistickým tribunálem, odsouzení k vysokým trestům za vymyšlenou protistátní činnost a za „vlastizrady“.

sekularizaci. Ateismus v České republice není ani tak rozšířený ani tak zakořeněný, jak se předpokládá<sup>424</sup>. Toto tvrzení je podepřeno zjištěními předních českých religionistů a rovněž dvěma odbornými semináři věnovanými této tematice. Vychází nám, že ateismus v České republice není ani tak rozšířený ani tak zakořeněný, jak se předpokládá. Toto tvrzení je podepřeno zjištěními předních českých religionistů a rovněž dvěma odbornými semináři věnovanými této tematice<sup>425</sup>.

424D. HAMPLOVÁ, <https://digilib.phil.muni.cz/handle/11222.digilib/134262>, 17. 11. 2018.

425Srov. E. KRUMPOLC, tamtéž;

# Část II

## NADĚJE NA

# PŘEKONÁNÍ ATEISMU

Církev musí zkoumat důvody ateistické mentality a otázky, které zadává ateismus, vážně a do hloubky. Trvá na tom, že popření Boha odporuje rozumu a že uznání Boha neškodí důstojnosti ani svobodě člověka, nýbrž ho vlastně zdůvodňuje a podporuje. Tam však, kde je vztah k Bohu osobnímu i Církvi často zcela ztroskotán, je třeba znovu v případě snahy o překonání ateizmu, zaměřit pohled na samé zdůvodnění základů křesťanské víry. Ty tvoří víra paschální a svědectví prvotní Církve<sup>426</sup>.

426D. BOUMA, *Zjevení, Víra, Církev*, Ostrava 2013, str.32- 39, str. 49- 55.

# Kapitola I

## **Rozumnost a volitivnost aktu víry**

Tato kapitola je věnována aktu víry z pohledu rozumového poznání a rozhodnutí vůle. Tématu se hodně věnuje několik polských teologů z přelomu tisíciletí. Víme, že akt víry je osobním rozhodnutím. Rozumu je věnována první část této kapitoly, svobodné vůli druhá.

## 1. Rozumnost aktu víry

Tohoto rozhodnutí pro víru se účastní a je do něho vtažen celý člověk, je to akt celé lidské osoby a osobnosti. Hraje v něm roli angažovanost rozumu, vůle, citů, ale také aktivity Božské milosti. Právě díky rozumu člověk spolehlivě poznává sebe, druhého člověka a skutečnosti, které ho obklopují. V náboženském aktu je tedy nutný intelektuální element, a to i v tom případě, že člověk zde překračuje pouhou sféru intelektu. Rozum tak hraje důležitou roli v potvrzení náboženského kultu, poznání skutečnosti, analyzuje a hodnotí motivy, které k aktu víry nabádají.

Ohledně víry se v historii poukazovalo hlavně na akt rozumový, ale již ne tolik na složku či rozměr vůle nebo také na spolupráci člověka s Božskou milostí. Proto nutně vyvstávají otázky, jak poznání v rámci aktu víry vypadá, zejména otázky již zmíněné: zda má člověk možnost přirozeně poznat Boha a jaký je podíl rozumu na poznání znamení Zjevení. Dále proč není možné akt víry ohraničit jako pouhé intelektuální přijetí pravd víry a tvrzení a nakonec proč mají pravdy v aktu víry osobní charakter.<sup>427</sup> Složená skutečnost aktu přijetí víry se netýká pouze rozumového poznání, jak se snaží podsunout intelektualistická koncepce víry. Takto chápaná religijní skutečnost by se ohraničovala pouze do jistých zjevených pravd a jejich akceptace. Taková realita by se omezila na autoritu svědka a stala by se pouhým kognitivním aktem, který „dodává“ nové informace na téma Boha a nadpřirozené reality.<sup>428</sup> Akcent noetického aspektu znamená úplné pomíjení osobního rozměru víry.<sup>429</sup>

J. Mastěj zmínil tridentský koncil, který se stává jistým přelomem pohledu na přijetí víry, ovlivněného zejména opozicí protestantismu, ovšem motivovaného okolnostmi k tomu, aby do velké míry vytrýbil pohled na skutečnost akceptace víry. Výrazně pak dává akcent na racionální charakter víry, na kterou poukazuje jako na její rozumové přijetí člověkem. Bůh zjevuje konkrétní pravdy a člověk je rozumově akceptuje,<sup>430</sup> což vede k přijetí víry. Protestantismus vyzdvihuje chápání víry jako *fides fiducialis*, což se zasadilo do racionalizace katolického pojetí. První vatikánský koncil ukazuje na rozhodnutí víry

427Srov. J. MASTEJ, *Od objawienia do wiary*, Lublin 2001. str. 93-95.

428Srov. E. KOPEĆ, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, str. 7-10.

429 Poněvadž se tento akt ohraničoval pouze na poznání popsané skutečnosti, přijetí nauky, která je obsažena v pravdách víry, objevily se v učení církve precizně popsané pravdy víry, které bylo v chápání intelektualistické koncepce víry třeba akceptovat cestou rozumovou.

430Srov. S. GAWLIK, *Współczesna dynamika wiary*, „Znak“ 20: 1968, nr. 4, str. 410; S. MOYSA, *Wiara odpowiedzia na Slowo*, „Znak“ 26, 1974 nr. 1, s 43.

jakožto složeného aktu intelektuálního, ale také volitivního. Víra se stává uznáním Božího zjevení, a to ne z pohledu na jeho evidentnost, ale kvůli autoritě Boha samotného.<sup>431</sup>

V chápání tohoto koncilu je akt víry dílem celé lidské osoby, ne tedy pouze intelektu, ale rovněž i vůle pod vlivem nadpřirozené milosti. Tato teologická koncepce problému je jednoznačně motivovaná jednak racionalismem devatenáctého století, jednak ovlivněna teologickým přijetím ze strany neoscholastické interpretace. V tomto kontextu je chápáno zdůraznění intelektuálního momentu v rozumových kategoriích.<sup>432</sup> Také pozdější učení koncilu o víře bylo chápáno jako příliš jednostranné, i když dnes vysvítá dějinný kontext, který poněkud vysvětluje a ospravedlňuje takové pojetí. Mastěj poukazuje na nedostatek prvků volitivně personalistických, které by doplňovaly koncepci kognitivní, tak jak se později problém snažil uchopit druhý vatikánský koncil, ale v té době a v daném dějinném kontextu to nemohlo být viděno jinak<sup>433</sup>. I dnes je rovněž pojetí druhého *vaticanum* podrobováno jistému kritickému pohledu.

Ještě v první polovině 20. století se katolická teologie snaží ospravedlnit víru ve vztahu k rozumu. Dnes, s odstupem století se takové snahy dají pochopit, ovšem v dějinných souvislostech. Ty nabízejí pohled teologie racionalismu, ale též obranu před protestantizací chápání víry jako fiduciální důvěry vůči Bohu.<sup>434</sup> Vývoj věd biblických, a také vývoj pohledu myšlení v druhé polovině 20. století otevřely pohled na akt víry více osobnímu rozměru.<sup>435</sup> Na téma všestranného pojetí akceptace víry hovoří druhý vatikánský koncil. V dogmatické konstituci o Božím zjevení *Dei verbum* (5) je poukázáno na akt víry jako angažovanost celé lidské osoby. O víra se rodí pod vlivem Boží milosti. Mastěj poukazuje na fakt, že celé učení druhého *vaticanum* má jasně personalistický charakter, a proto je zapotřebí poukázat na personalistickou koncepci korelující celistvostí koncilního

431Srov. BF, I/ 42,

432Srov. R. LUKASZYK, *Osobowy charakter wiary religijnej*, Warszawa 1971, str. 188.

433J.MASTEJ, *Sperancyjna wiarygodność chrześcijaństwa w świetle Encykliki Benedykta XVI. Spe salvi*, RTFR – roczniki teologii fund. i religii, 3. díl, seš. 58, 2011, str. 17- 35.

434Srov. M. RUSECKI, *Wierzcie moim dzielom*, Katowice 1988, str. 229.

435Mastěj poukazuje na pokus o pouhé zdůrazňování intelektuálního aspektu přijetí víry pod vlivem teologie 20. století, protože tento problém se nedá uchopit a vysvětlit pouze aspektem teoretického poznání. Takový postoj by vedl k deformaci a překroucení božsko-lidské skutečnosti.

učení.<sup>436</sup> Právě poznání Boha světlem přirozeného zjevení je popsáno v epištole Římanům (Ř 1, 18-22) a byla mu věnována předcházející část této práce.

Nabízí se zde pohled Mariana Ruseckého, podle kterého rozpoznání Božího volání a pozvání dochází v člověku prostřednictvím Božího hlasu, který k člověku promlouvá ve svědomí.<sup>437</sup> Každý člověk může totiž poznat Boží zjevení racionální cestou odehrávající se v člověku i skrze člověka. V dané problematice je zásadní přirozené poznání Boha a celková jeho možnost. Právě první vaticanum učí v posvátné konstituci „o katolické víře“<sup>438</sup> toto: „*Svatá Matka církev zastává a učí, že přirozeným světlem lidského rozumu lze z podstaty stvořených věcí s jistotou poznat Boha, jako počátek a konec všech věcí*“.<sup>439</sup> Tato pravda, připomínaná několika papeži, je promulgována rovněž druhým vatikánským koncilem v *Dei verbum* (6). V duchu výše uvedené myšlenky může tedy člověk světlem svého rozumu poznat Boha z věcí stvořených (kosmické zjevení) a tento Bůh je jejich podstatou a cílem.

Z pohledu A. Nosola jde o náboženské poznání, ve kterém má člověk účast jako osoba, a předmětem jeho poznání je Bůh.<sup>440</sup> Pokud se učení církve týká možnosti poznání Boha, je pochopitelná snaha hledat roli Boží milosti v procesu poznání Boha. Nabízí se totiž otázka, jaký podíl má v poznání Boha čistě lidská přirozenost a jaký Boží nadpřirozená milost. Ve stejném ohledu bylo rozmyšleno nad názorem, zda pracuje v člověku tzv. čistá přirozenost, která by nebyla ovlivněna nadpřirozenou Boží milostí. Teologům jde o to, jestli otevřenost člověka a nasměrování vůči transcendentním skutečnostem nepředstavují již výsledek Božího působení v člověku. Je známo z katechismu a základní věrouky, že již v takovém případě na duši člověka působí milost pomáhající, která ho k Bohu přitahuje. Zde je lepší hovořit o poznání Boha skrze přirozenost nebo z přirozenosti člověka a také ze světa, který člověka obklopuje, nikoliv

436Lukaszyk zdůrazňuje, že v chápání koncilním (II. vat.) je rozhodnutí víry založeno na osobním poznání, které se odehrává a je také podpořeno v osobním setkání Boha a člověka. Tento akt se realizuje právě v setkání člověka s osobou Ježíše Krista. Takové pojetí rozhodnutí uvěřit se posouvá z akcentu intelektuálního přijetí pravdy na platformu živého kontaktu s Ježíšem Kristem, resp. s Jeho osobou. Mastej připomíná ještě stanovisko E. Kopća, který zdůrazňuje potřebnost rozpoznání faktu Božího pozvání k víře. To je obsaženo v Božím zjevení. Vyžaduje racionální poznání, akceptaci a přijetí. Člověk samozřejmě může toto Zjevení poznat v etapě kosmického, tedy přirozeného zjevení, stejně jako ve Zjevení křesťanském.

437Srov. M. RUSECKI, *Wiara jako odpowiedź czlowieka na Boże objawienie*, KKKW, Lublin 1995, str. 49; *Istota a geneza religii*, Lublin 1995, str. 226-227.

438Srov. J. MASTEJ, tamtéž, str. 97.

439Srov. J. MASTEJ, tamtéž, str. 93-95; BF I/ 42.

440 Existence osobního Boha a rovněž částečná možnost poznání jeho přirozenosti a vlastností.

pak skrze přirozené poznání Boha ze strany člověka: „*Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o Jeho díle.*“<sup>441</sup>

Tedy sama příroda, svět obklopující člověka a Bůh pak dávají každému schopnost (podpořenou milostí), aby poznal a vyzoroval Boží existenci a také přívlastky své přítomnosti. Rovněž také historické zjevení hraje roli v podpoře poznání Boha ze strany člověka. Bůh se zjevuje člověku jako jednající v historii lidstva. Boží zásahy do lidských dějin jsou realizovány v konkrétním čase a prostoru. Boží skutky pak rovněž mají pevně stanovené formy. Právě v tomto zjevení Boha jej člověk poznává jako jednajícího a konajícího pro jeho vlastní spásu. Poznání Boha, které je naznačeno ve Starém zákoně, má svůj vrchol (vyvrcholení) v Ježíši Kristu, Božím Synu, který se skrze tajemství svého vtělení zjevil Božím lidu Boha<sup>442</sup> a předal jeho učení. Křesťanské zjevení se tedy odehrálo skrze slovo, činy a viditelné sebezjevení živého Boha v osobě Ježíše Krista. Bůh totiž koná v Ježíši Kristu a skrze něho uvádí a přivádí k člověku Slovo, kdy očekává jeho porozumění a přijetí.

M. Rusecki, jak bylo vzpomenuto, nabízí pochopení Božího jednání ve světě jako znamení nebo znaku.<sup>443</sup> Dříve totiž tomu bylo tak, že teologie nabízela zázračná znamení, která uschopnila rozum člověka k víře v Boží zjevení a pouze potvrzovala Boží pravdivost a věrohodnost.<sup>444</sup> Teologie současnosti tyto znaky a znamení spojuje se Zjevením. V těchto znameních je obsažena Boží výzva člověku a potom také jejich motivační charakter je patrný ve zjevení jako celku. Rozum je tedy přítomný v rozpoznávání znamení zjevení Božího a také v rozpoznání obsahu, který je v nich ukryt. Teologové uvádějí pomocný příklad sloves „poznat“ a „vědět“, která hrají roli při odhalení funkce lidského rozumu při akceptaci víry. Biblická zvěst Božího zjevení totiž ukazuje nejen na pravdy víry, které třeba přijmout, ale především na navázání kontaktu s živým Bohem, který se v Písmu zjevuje.<sup>445</sup> Osoba člověka se zde setkává s božskou skutečností. Právě v této perspektivě obsahují jmenované pojmy aspekt konkrétní zkušenosti osoby a z ní se rodícího osobního vztahu

441 Toto bádání se děje v duchu poselství Písma svatého Ř 1, 20. Text hovoří o poznání vlastností Božích skrze jeho činnost a skutky v dějinách lidstva.

442Srov. J. CORBON, A. VANHOYE, *Poznac, STB*, s. 749-753; M. RUSECKI, *Istota i geneza religii*, str. 230;

443 Aspekt tohoto znamení je poznatelný skrze člověka, provází a připravuje ho na skutečnost neviditelnou a uvádí ho do rozlišení jejího nejvlastnějšího smyslu. Úlohou intelektu je potom rozlišení a poznání znamení, upnutí pozornosti na Zjevení a následně pak definování Božích skutků a událostí a také motivů jeho věrohodnosti.

444Srov. W. HLADOWSKI, *Zarys apologetiky*, Warszawa 1980, str. 29.

445Srov. E. SZYMANEK, *Wiara i niewiara*, v *Egzegeza Ewangelii św. Jana, Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, Red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, str. 269-271; J. CORBON, A. VANHOYE, *tamtéž*, s. 749-753.



víry. Iniciativa, která směřuje k poznání Boha, se nejprve nachází na straně Boha a provází celé náboženské poznání. Jinými slovy Bůh člověka zná, ale rád by, aby rovněž člověk poznal jeho. Proto pravdivé a skutečné poznání Boha ze strany člověka je čímsi více než pouze teoretizováním nebo teoretickým věděním na témata náboženství. Tvoří totiž jistý existenciální základ.

Poznání Boha ze strany člověka se proto lehce rodí v setkání, a teologové zde poukazují na slyšení jeho slov a vidění jeho skutků. Sledovat a nalézt Boha se pak stává největší touhou člověka. Ve Starém zákoně je toto poznání uspokojeno jen málokdy. A pokud ano, potom jen částečně. Třebaže člověk staré smlouvy nemůže fyzicky Boha vidět v jeho podstatě, může ho ale zpozorovat a zakoušet očima víry.<sup>446</sup> Skrytý Bůh se nechává spatřit ve stvořeném světě a událostech lidských dějin. Starozákonní poznání Boha je spojeno s rozpoznáním jeho přítomnosti ve velkých skutcích a podivuhodných činech. Specifickým a zvláštním způsobem Bůh naplnil věčné přání člověka v Ježíši Kristu. V něm, jeho osobě je Bůh pro člověka viditelný, tedy zjevený (Mt 13, 16). To v jeho osobě je Bůh Emanuelem, on se stává Slovem, které bylo u nebeského Otce, a zjevuje se lidstvu (J 1, 1-3). Ježíš ubezpečuje, že každý, kdo vidí jeho, vidí rovněž Otce (J 14, 9; J 1, 18; J 12, 45).

Poznání Boha je tedy uskutečňováno v případě člověka v identifikaci jeho skutků a činů, stejně jako v slyšení jeho slova. Podle epištoly Římanům (Ř 10, 17) se „víra rodí ze slyšení“ a tím slovem, které je slyšeno je slovo Ježíše Krista.<sup>447</sup> Z toho plyne závěr teologů, že přijetí Božího slova v sobě zahrnuje nejen porozumění, ale taktéž uznání jeho autority. Pokud budeme hledět na akt víry z pohledu osobního setkání, tehdy nemohou být pravdy víry chápány pouze jako abstraktní poučení o doktríně, která je předložena k akceptaci a přijetí. Ačkoliv je tedy ve víře přítomen aspekt intelektuální,<sup>448</sup> jedná se o poznání konkrétní a jisté. Pokud však má poznání Boha osobní charakter, potom je nutné vidět v něm předně poznání osob. Setkání osob uvádí člověka do vzájemného poznání a účasti v praktickém životě.<sup>449</sup>

446Srov. J. DUPLACY, J. GUILLET, *Widzieć*, STB, str. 1035.

447V biblickém významu ovšem naslouchání Slovu neznamená totéž, co prosté vyslechnutí informací, ale více jde o otevření celého srdce (Sk 16, 14) a rovněž také o uvedení do života Pravdy, která je v tomto Slově obsažena (Mt 7, 24). Proto se naslouchání Ježíšovu slovu neomezuje pouze na aspekt filozofický, ale nabírá charakteru celkového osobního přijetí. S nasloucháním je spojena rovněž podřízenost Božímu Slovu a jeho věrné uchovávání v srdci (Lk 2, 19).

448Srov. R. LUKASZYK, *Eklezjalny i osobowy wymiar aktu wiary*, str. 102; S. MOYSA, *Wiara odpowiedzia*, str. 45, *Slowo zbawienia*, str. 228 nn.

449Osoba, která poznává, má účast na životě poznávané osoby, a naopak, osoba, která se dává poznat, přináší nový obsah do života té osoby, která aktivně poznává.

Jelikož má akt víry rozměr poznání, umožňuje poznání nové skutečnosti. Personalistická koncepce víry se však soustřeďuje nejen na aspekt poznání, ale také na osobním setkání, tedy navázání kontaktu člověka s osobou vtěleného Syna Božího.<sup>450</sup> Bez negování podílu rozumu je v aktu křesťanské víry zdůrazněno, že tento akt je přijetím osoby Ježíše Krista. Spolu s ním jde o přijetí jeho mesiánské důstojnosti a poslání, jeho božství a událostí.<sup>451</sup> V tomto procesu tedy hrají roli poznávací schopnosti člověka. Jejich role se neomezuje pouze na akceptaci předkládaných pravd, nýbrž má charakter mezosobní komunikace. Současná teologie hovoří o přijetí pravdy, která ovšem existuje v osobě Ježíše Krista.<sup>452</sup> Toto přijetí předpokládá diskursní poznání jeho osoby, ale také celkový intelektuální aspekt.<sup>453</sup> Pravda zde má bez pochyb osobní charakteristiku. Ukazuje na Boha osobního, který se zjevil člověku v Ježíši Kristu a je přítomný v jeho církvi. Není to tedy pouze abstraktní pravda, ale živý Bůh.

Biblické pojetí víry rovněž ukazuje na to, že s vírou je rovněž vždy spojený definovaný obsah, tedy učení. Bůh se ve Starém zákoně obrací k lidem za účelem jejich poučení. Stejně tak v pozemském životě Ježíšově znamená učení zásadní aspekt jeho činnosti. On učí na různých místech a v různých příležitostech. Jeho učení pochází od Otce, který ho poslal (J 7, 16). Přijetí Ježíšových událostí je spojeno také s intelektuálním poznáním jejich obsahu. Cílem takto chápané nauky není pouze předání Božího učení, ale i navázání intimního spojení mezi Bohem a člověkem.<sup>454</sup> Zdůraznění tohoto elementu ale nemůže vést k uznání pouze intelektuálního aspektu víry. Je to především událost interpersonální. Novozákonní víra směřuje pak vždycky ke Kristu. J. Alfaro potvrzuje, že všechno to, co stanoví a obsahuje nauka křesťanství, je možné směřovat k osobnímu jednání Boha, které se v Kristu naplňuje.<sup>455</sup> Ve svém důsledku je křesťanská víra vlastně vždy vírou v osobu Ježíše Krista.

Přijetí víry je tedy předně rozumovým a volným aktem uznání Boží existence, který v Ježíši Kristu mocí svatého Ducha koná dílo spásy. Bůh se proto odkrývá osobní formou v Ježíši, ve kterém žije, učí a jedná. Akt víry tedy zahrnuje celé osobnostní skutečnosti spásy

450Srov. M. RUSECKI, *Elementy personalistycznej teologii fundamentalnej w ujeciu Edwarda Kopca*, RTK 32:1985, sv. 2, str. 34.

451Srov. J. KRASIŃSKI, *Przez wiare i nadzieje ku cywilizacji miłości*, Sandomierz 1987, str. 13; R. LUKASZYK, *Wiara jako odpowiedź*, str. 23.

452Srov. S. MOYSA, *Wiara odpowiedzia*, str. 42, *Słowo zbawienia*, str. 225 n.

453Srov. R. LUKASZYK, tamtéž, str. 102.

454Srov. A. BARUQ, P. GRELOT, *Nauczac*, STB str. 528-533.

455Srov. J. ALFARO, *Wiara. Osobiste oddanie sie czlowieka Bogu i przyjecie chrześcijańskiego posłania*, *ConcP* 2-3:1966/1967, nr. 1-10, str. 22.

v Kristu. Pokud jde o afirmaci jeho osoby, jedná se tedy zároveň o afirmaci evangelia. Pohledem K. H. Schelkleho je křesťanská víra vírou v Krista: v jeho slovo, skutky a zároveň osobu. Tato víra se obrací skrze uznání a přijetí Božích skutků právě přes Krista k Otci.<sup>456</sup> Teologové se shodují, že takovéto pojetí aktu víry je vzdáleno čistě intelektualistickému poznání pravd vyjádřených v abstraktních formulích.

Teolog R. Rogowski tento intelektuální aspekt vnímá jako akceptaci Kristova poselství.<sup>457</sup> J. Alfaro obrací svou pozornost v aktu přijetí víry v Novém zákoně na „přijetí křesťanského poslání“.<sup>458</sup> S. Moysa použil výklad „rozumového obsahu víry“.<sup>459</sup> Podle názoru těchto teologů není možné k aktu víry dojít pouhým přijetím křesťanské doktríny. Události Ježíše Krista jsou skutečně vyjádřeny postřehem člověka, ale křesťanství je vždy náboženství osoby. Tajemství jediného Boha je zjeveno v Kristu, který se stává člověkem, zemřel a vstal z mrtvých. Proto akt uvěření v křesťanství je přijetím osoby Syna Božího a skutečnosti spásy, která se v něm uskutečnila.<sup>460</sup>

Kristovo poselství, které směřuje k člověku, se vyjadřuje v lidských pojmech a úsudcích přizpůsobených vnímání člověka. Váže se k času a místu a tvoří pak jistý zdroj doktríny.<sup>461</sup> V této souvislosti se objevuje problematika předávání víry skrze učení. Kristus sám ukázal apoštolům službu posvěcování, ale také pastýřského vedení a pobídl je v pokračování jejich poslání. J. Krasinski vychází z biblické sémantiky a poukazuje na prioritu učitelského poslání a funkce v zaměření samotného Krista.<sup>462</sup> Apoštolové a jejich nástupci mají za úkol učit, hlásat, oznamovat, zvěstovat, přivádět na víru a poučovat. Apoštol, který je poslaný od Krista, si je vědom závazku, který na něm ulpěl (1 Kor 9, 16). Je tedy zapotřebí dodat, že zde jde o předávání nikoliv nějakých abstraktních myšlenek a ideí, ale o předávání Krista, jako žijícího zmrtevýchvstalého Pána. Bůh, jenž se zjevuje v Kristu, je pak Bohem jedinečným a jediným, který žije ve společenství osob. Víra v Boha, která je v Božím zjevení zahrnuta, a také křest, dávají možnost hlubšího poznání síly zmrtevýchvstání Ježíše Krista a podílu věřících na Božím životě.

456Srov. K. H. SCHELKE, *Teologia Nowego Testamentu*, T. 3, str. 76 n..

457Srov. R. ROGOWSKI, *Teologia żywej wiary*, „Znak“ 24:1972, nr. 12, str. 1586; R. ROGOWSKI, *Światłość i tajemnica, Zproblematykiteologii egzystencjalnej*, Katowice 1986, str. 121.

458Srov. J. ALFARO, *Wiara*, str. 21.

459Srov.S. MOYSA, *Słowo zbawienia*, str. 224; S MOYSA, *Wiara odpowiedzi*, str. 42.

460Srov. J. ALFARO, tamtéž, str. 22; R. ROGOWSKI, tamtéž, str. 1586, R. ROGOWSKI, *Światłość i tajemnica, Zproblematykiteologii egzystencjalnej*, Katowice 1986, str. 122.

461Srov. R. ROGOWSKI, *Światłość i tajemnica, Zproblematykiteologii egzystencjalnej*, Katowice 1986, str. 122; R. ROGOWSKI, *Teologia żywej wiary*, „Znak“ 24:1972, nr. 12, str. 1586-1588.

462Srov. J. KRASIŃSKI, *Przez wiare i nadzieje ku cywilizacji miłości*, Sandomierz 1987, str. 15;

Teologové považují za důležité dodat, že v biblickém chápání se poznání a víra vzájemně doplňují a pomáhají si. Náboženské poznání proto nemůže být ohraničeno na čistě racionální. Toto náboženské poznání se dokonává náboženskou zkušeností, prožitkem, přes intuici, lásku nebo skrze bezprostřední zjevení.<sup>463</sup> V takovém případě je předmět tohoto prožitku zakoušen jistým způsobem bezprostředně a vnitřně. Tento prožitek předstihuje rozumovou analýzu a slovní uchopení problému.<sup>464</sup> W. Kasper uvažuje tak, že že víra očišťuje srdce a osvětluje rozum, dává člověku nové a hlubší pochopení. Spasitelná víra se pak rodí z vědění, je tedy rovněž poznáním. Z tohoto pohledu lze o víře hovořit jako o poznání Boha. Jde pak o odpověď na otázky typu: Jakým způsobem se uskutečňuje poznání víry? Jakého typu je toto poznání, je přirozené, nebo nadpřirozené? Jaký je rozdíl mezi věděním, tedy poznáním intelektu, mezi poznáním víry a mezi plným poznáním věčným?

Učení církve stanovené nejdříve prvním vatikánským koncilem, rozvedené druhým a potvrzené pontifikátem Jana Pavla II hovoří o dvojím řádu poznání. Liší se nejen zdrojem, ale i předmětem. Liší se zdrojem, protože v prvním momentě poznáváme pomocí přirozeného rozumu a až v druhém pomocí víry. Liší se předmětem, protože oproti pravdě, ke které je možno dojít rozumem přirozeným, jsou nám předkládána k věření tajemství, která jsou jinak skryta v Bohu a která nelze poznat bez Božího zjevení.<sup>465</sup>

Z tohoto učení vyplývá, že mimo rozumové poznání existuje poznání víře vlastní, které se vyznačuje odlišnou formou od jiných způsobů lidského poznání.<sup>466</sup> Předmětem poznání realizovaného skrze víru je nadpřirozená skutečnost, která je ovšem nedostupná poznání čistě přirozenému.<sup>467</sup> Poznání Boha skrze víru tedy nepotírá tajemství a jeho aspekt, ale nabízí vstoupit k nezištnému daru. Jan Pavel II. v encyklice *Fides et ratio* zdůraznil, že mezi poznáním přirozeného rozumu a poznáním víry existuje hluboká a nerozdělená jednota, ačkoliv má každý typ poznání vlastní platformu realizování (č. 16-17). Podle názoru Jana Pavla II. se víra opírá o rozum a zdokonaluje ho.<sup>468</sup>

463 Redukci náboženského poznání pouze do poznání racionálního nazýváme krajním racionalismem nebo intelektualismem.

464Srov. M. RUSECKI, *Istota i geneza religii*, str. 232nn.

465Srov. DS 3015, GS 59, FR 9.

466Srov. A. NOSSOL, *Religia a wiara*, AK 79, 1987, z. 2, str. 255.

467Srov. M. RUSECKI, *Pojecie symbolu religijnego a możliwość zastosowania go w teologii*, SP 4:1994, str. 89-93.

468Srov. FR 43.

Pokud má tedy víra rozměr kognitivní, pak před námi stojí otázka po původu tohoto poznání. I. S. Ledwoń v komentáři teologických myšlenek R. Latourella zdůraznil, že víra má charakter osobního poznání, a proto angažuje všechny schopnosti člověka. Poznání víry je stejně tak racionální jako afektivní, tedy přichází skrze lásku.<sup>469</sup> Jelikož charakteristikou poznání skrze víru je poznání nadpřirozené, kdy se k přirozenému poznání přidává světlo Ducha svatého, tedy původ vědění, který je obdrženy od Boha, je třeba potvrdit, že poznání skrze víru je poznáním nadpřirozeným a vnitřní zkušeností Boha. „*Víra zaostřuje vnitřní zrak a otevírá mysl, chce ho přivést ke zdroji událostí a k činné přítomnosti Prozřetelnosti*“ (*Fides et ratio*, 16).

Lidský rozum je skrze víru vyzván k bezprostřednímu obcování s Bohem. Člověk se zde stává účastníkem Božího světa a nestvořeného vědění a také zakouší moc Kristova zmrtvýchvstání. Díky takovému poznání věřící proniká obsahem poznání, které překračuje jeho možnosti čistě intelektuální. Tento specifický dar poznání pochází od Nejsvětější Trojice a je účastí na poznání uvnitř Boha. Protože je poznání víry ohraničeno a omezeno skrze dočasné možnosti člověka, je neúplné a znamená etapu, která předchází plné poznání Boha ve věčném životě.<sup>470</sup> Bezprostřední, dokonalé a plné poznání Boha má své místo v eschatologické skutečnosti. Spočívá v patření na Boha v tváři v tvář a je údělem spasených. Toto poznání je blízko poznání Božímu. Naproti tomu poznání, jakým člověk disponuje v časném životě skrze víru, neobjímá celou podstatu Boha. Je tedy neúplné a prostředkované skrze znamení Božího zjevení, a proto je i fragmentární.<sup>471</sup>

Aby člověk mohl bezprostředně kontempletovat Boha, musí k tomu být člověk „uschopněný“. To je možné pouze prostřednictvím *lumen gloriae* (světlo slávy). Teologové jej vnímají jako nadpřirozenou pomoc a vnitřní zdokonalení rozumu, jako uschopnění k dokonalému patření na Boha. Právě teolog A. F. Dziuba zdůrazňuje, že *lumen gloriae* osvěcuje rozum a připravuje ho k účinně aktivnímu podílu na Božím poznání.<sup>472</sup> Blažení ve věčném životě intuitivně patří na Boha a přijímají všechny informace o Bohu, jeho lásce, o stvořeném světě i o člověku.

Proto poznání skrze víru je začátkem stavu eschatologického poznání plného, bezprostředního a zároveň člověka proměňujícího. Prostřednictvím víry se člověk kontaktuje právě s tou skutečností, se kterou se setká v eschatologické rovině, i když

469Srov. I. S. LEDWOŃ, *Objawienie chrześcijańskie*, str. 139 n.

470Srov. A. DZIUBA, *Eschatologiczny wymiar życia wiary*, RS, nr. 4, roč. 1997 str. 86-92.

471Srov. M. RUSECKI, *Wiara jako odpowiedź*, str. 47 nn.

472Srov. A. DZIUBA, *tamtéž*.

poznání, které má člověk skrze víru, je rovněž nedokonalé, a ani přijetí zjevených pravd nedává člověku plnost k porozumění. Jistě je třeba uznat, že člověk se již na zemi účastní Boží pravdy a poznání trojjediného Boha. Stvořený rozum nemůže takového poznání dosáhnout pouze přirozenou cestou, konečný je tedy nadpřirozený způsob poznání neboli poznání prostřednictvím víry. Tento způsob poznání je důsledkem od Boha dané milosti, která rozum osvětluje a uschopňuje vůli. Tato milost přitahuje člověka k osobnímu Bohu (KO 5). K poznání skrze víru dostává člověk nadpřirozenou pomoc – světlo víry, lumen fidei. K patření Boha na věčnosti je potřebné světlo slávy, lumen gloriae. To je rovněž Božím darem, ale zároveň vtahuje člověka do věčného poznání a života. Věčné poznání Boha se plně realizuje až po uvolnění z rozměru dočasného těla<sup>473</sup>.

Protože je víra setkáním osob, je takové poznání poznáním osobním, které zahrnuje též podíl na životě druhé osoby a nachází se na rovině poznání intuitivně-filozofického. Je to však poznání pevné a obsáhlé. V poznání, které má své místo v aktu víry, rozum nikdy nedosáhne samozřejmosti poznání co do charakteristiky absolutní jistoty. Podle M. Ruseckého rozum stanoví racionální základy víry. Díky nim člověk, který v Boha věří, může mít morální jistotu volby.

Závěrečná analýza textů výše uvedených autorů, kteří se zabývají aktem víry z pohledu rozumového poznání a rozhodnutí vůle, ukazuje podmínění aktu víry v racionálním aspektu. V teologii je možné doložit různé způsoby poukázání rozumnosti aktu víry. Jako krajní je vnímána intelektualistická koncepce víry, která sevřela a omezila akt víry čistě do kognitivního aspektu, a tak neakcentovala plně osobnostní charakter víry. V jejím pojetí se omezuje akt víry na pouhé přijetí předkládané teoretické nauky. Řada teologů vidí počátek těchto postojů v učení koncilů tridentského a prvního vatikánského. Jejich učení se ale musí zkoumat v rámci historického kontextu obou koncilů a pohledem novodobého stavu bádání je zapotřebí uznat je za krajní interpretaci obsahu těchto koncilů. Plně rozvinuté a osobní pojetí aktu víry je viděno a očekáváno v pojetí druhého vatikánského koncilu. Skrze koncil je přijata personalistická koncepce aktu víry, která ho dovoluje vnímat z mnoha aspektů a integrálně.

Uvedení autoři vidí akt víry v kategoriích osobního setkání a poznání. V něm je důležité rozlišení a poznání, které vede k přijetí Božího zjevení. Cenná je nabídka M. Ruseckého, aby bylo Boží zjevení zařazeno do kategorie znamení. Toto pojetí obohátí personální aspekt zjevení i aktu víry. Rozum je zde účasten jak poznání znamení, tak i

473Srov. M. RUSECKI, tamtéž.

popsání jeho významu. Současná teologie klade pak rozdíl mezi typy poznání, jako je přirozené, osvícené světlem víry a blažené patření na Boha. Motivy takového poznání ukazují na skutečnost, že akt víry je hodný člověka a jeho důstojnosti.<sup>474</sup>

Shrneme-li, ukazuje se, že ateismus patří k nejvážnějším danostem této doby; není to nic vlastně původního, nýbrž podmíněno sekundárními příčinami: deficity náboženské zkušenosti, protesty proti zlu ve světě, orientace dnešní civilizace na pozemský život, špatné pojetí autonomie a svobody, vědecká zužování, kritické reakce proti deformacím teismu a proti nedostatkům náboženské, křesťanské a církevní praxe. Poznání Boha ze strany člověka se proto lehce rodí v setkání, a teologové zde poukazují na slyšení jeho slov a vidění jeho skutků. Sledovat a nalézt Boha se pak stává největší touhou člověka. rozhodnutí pro víru se účastní a je do něho vtažen celý člověk, je to akt celé lidské osoby a osobnosti. Hraje v něm roli angažovanost rozumu, vůle, citů, ale také aktivity Božské milosti. Právě díky rozumu člověk spolehlivě poznává sebe, druhého člověka a skutečnosti, které ho obklopují. V náboženském aktu je tedy nutný intelektuální element, a to i v tom případě, že člověk zde překračuje pouhou sféru intelektu.

## 2. Volitivnost a svoboda aktu víry

Vedle rozumnosti (kognitivnosti) aktu víry rozlišují teologové její druhou důležitou složku, kterou je svoboda (volitivnost) tohoto aktu. Takový akt se snadno uskutečňuje v bezprostředním setkání osob. Je k jeho plnosti však třeba dobrovolné iniciativy zjevujícího se Boha a jeho dobrovolné přijetí ze strany toho, kdo ho má přijmout.<sup>475</sup> Jednou ze základních vlastností Boha je jeho svoboda. Jako motiv Božího zjevení člověku je nezištná láska, která je realizována v naprosto úplné svobodě. Bůh, svobodný ve svém jednání, přichází s iniciativou osobního setkání. Právě s cílem spasit člověka aktem lásky realizuje Bůh sebezjevení člověku. Jelikož Bůh volá člověka prostřednictvím milosti, slov a znamení, je člověk povolán na to dobrovolně odpovědět vírou.<sup>476</sup> Teologická analýza těchto závěrů říká, že rozhodnutí víry není intelektuálně evidentním návrhem. Daný akt víry, zkoumaný z pohledu jeho podmětu, je také dokonán ve svobodě. Podle současných teologů se jedná o pohled velmi důležitý, protože svobodnému jednání náleží přiřazení skutku osobního. Pokud by potom analýza aktu křesťanské víry ukazovala na omezení svobody v procesu akceptace Božího zjevení, bylo by na místě celkově zpochybnit jeho

474Srov. J. MASTEJ, tamtéž, str.93-95.

475Srov. E. KOPEĆ, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary*, str. 9.

476Srov. E. KOPEĆ, *Teologia fundamentalna*, s. 9; J. DUPLACY, tamtéž, str. 1032 nn.

osobní charakter. V tomto bodě je zapotřebí v intenci sv. Jana Pavla II. přijmout, že svoboda nejen víře slouží, ale její také její bezpodmínečnou podmínkou.<sup>477</sup>

Cílem bezpodmínečného uznání teologického rozměru osobní svobody v aktu přijetí víry je obrácení pozornosti také zároveň na filozofické chápání svobody člověka. Ta má také některé aspekty psychologické. V obecné rovině je zajímavé sledovat podíl realizace osobní svobody člověka a podílu lidské vůle na údělu akceptace víry. S touto otázkou jsou spojeny jisté vnitřní dispozice člověka, které jsou nezbytné ke zrodu a rozvoji víry. Důležité je jejich označení a hlubší rozbor. Antropologicky přitažlivá může být i analýza rozměru afektu a osobnosti spojená se zkoumáním aspektu svobody člověka. Podíl emocí má nepochybně vliv na větší svobodu nebo na její omezení. Záměrná tedy bude prezentace místa a role pocitů náboženského aktu. Všeobecným aspektem víry je podle Ledwoně její teologální rozměr.<sup>478</sup> Tyto úvahy nás povedou k realizaci Boží milosti ve vztahu k lidské svobodě a rovněž osobním aspektům, které z něho vyplývají. Nakonec je nutno prezentovat otázky, které se týkají ponejvíce jeho charakteru existenciálního. Jejich rozbor má za cíl poukázat na hranice svobody člověka při volbě víry, dále v souvislosti s naším tématem stanovit meze jejího odmítání, tj. ateismu, a rámec prosazování přijetí pravd víry.

Mastej v souvislosti s Ledwoněm poukazuje, že podobně jako ateismus rovněž téma svobody člověka týkající se akceptace víry má mnoho aspektů. Kowalczyk ukazuje na tři rozměry neboli elementy svobody: ontologický, psychologicko-etický a sociologicko-politický.<sup>479</sup> Všechny tyto podíly svobody jsou vnitřně spojeny a vzájemně se doplňují. Všeobecně pojata je otázka ontologického rozměru svobody lidské osoby. Takto označená svoboda ukazuje na možnost svodného výběru a je podstatným prvkem lidské přirozenosti. Toto ontologické chápání svobody se opírá o lidskou přirozenost, která je schopna intelektuálního poznání a také rozumové volby.

C. S. Bartnik říká, že podmětem svobody je celá lidská osoba.<sup>480</sup> Granat naproti tomu uvádí, že svoboda aktu víry je atributem vůle, který vyplývá z akceptování Božího zjevení rozumem.<sup>481</sup> Zdůrazňuje, že svobodnému jednání člověka můžeme plněji a hlouběji porozumět skrze zkoumání lidské vůle. J. Krasinski říká, že podíl lidské vůle ukazují texty

477FR 13;

478Srov. I. S., LEDWONŃ, tamtéž, str. 142-148.

479Srov. I. S., LEDWONŃ, *Postawy światopoglądu*, str. 76-89.

480Srov. C. S., BARTNIK, *Personalism*, str. 284 nn.

481Srov. C. S., BARTNIK, *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, v *Dogmatika katolicka*, 6. díl, Lublin 1960, str. 202;



Písma svatého, výpovědi církevních otců a rovněž magisteria církve.<sup>482</sup> Krasinského pohledem na volitivní aspekt, co se týká víry, poukazují biblické texty, které popisují víru jako poslušnost, hovoří o vzpouře člověka nebo poukazují na nezbytnost víry. Na všeobecné rovině se pohybují také apely a povzbuzení k víře samotného Ježíše Krista, ale také pochvala těch, kteří uvěřili. Ježíšovo učení ukazuje na závislost na dispozici člověka a morálního nastavení a základu.<sup>483</sup> Teologie tedy v důsledku potvrzuje, že ke svobodnému přijetí víry je třeba svobodná, ale i dobrá vůle.

Také svědectví, která pocházejí z prvních staletí křesťanství, obsahují přesvědčení o svobodě člověka v zaujímání rozhodnutí víry. Krasinski poukazuje na učení sv. Cypriána a také Kajsodora, podle kterých musí provázet rozhodnutí víry vlastní dispozice, které odpovídají nastavení lidské vůle, protože k náboženské víře není možné nikoho nutit. Naopak zlá vůle člověka od víry odvádí, a proto je třeba uznat vnitřní dispozice člověka a jeho morální nastavení.<sup>484</sup> Obširnější patristická svědectví nabízí ve svém předkoncilním díle W. Granat, který se v této otázce odvolává na sv. Ireneje, sv. Klementa Alexandrijského, sv. Cypriána a v neposlední řadě též na sv. Augustýna. Tito církevní otcové vycházejí z pravdy o svobodě člověka, který je stvořen Bohem, a poukazují na jeho svobodu v aktu víry. S. Kowalczyk potvrdil, že sice samotné rozlišení v lidské přirozenosti schopnosti svobodné vůle nastoupilo již v teologickém myšlení prvních staletí křesťanství, avšak systematickým způsobem o tomto tématu promluvil a upravil jej až sv. Tomáš Akvinský.

Podle J. Krasinského svobodu člověka ve spásném dialogu s Bohem zdůrazňuje magisterium církve v učení tridentského koncilu a v obou koncilech vatikánských<sup>485</sup> a rovněž také učení papežů Pavla VI. a sv. Jana Pavla II. Jejich výpovědi na dané téma poukazují na člověka v setkání se sebezjevujícím Bohem jako osobu svobodnou co do přijetí Boha a akceptace jeho spasitelného plánu.

M. A. Krąpiec ukazuje, že svoboda vůle se projevuje ve svobodě volby a ve svobodě jednání.<sup>486</sup> Na základě schopnosti svobodné volby se lidská vůle může svobodně rozhodnout pro vytyčené dobro a může volit jednu z předložených možností. Pokud bude člověk svobodný ve svém jednání, může začít, anebo opustit stanovená jednání. Člověk se

482Srov. C. S., BARTNIK, *Przez wiare i nadzieje*, str. 16 nn.

483Srov. C. S., BARTNIK, tamtéž, str. 16 nn.; W. GRANAT, 6. díl, str. 203-205.

484Srov. C. S., BARTNIK, tamtéž, str. 16 nn.

485Srov. C. S., BARTNIK, *Przez wiare i nadzieje*, str. 16 nn.; J. MASTEJ, tamtéž, str. 93-95.

486Srov. C. S., BARTNIK, tamtéž, str. 16 nn.

svobodnou vůlí je schopen se rozhodovat, měnit svá rozhodnutí ve vztahu k již vykonané volbě a v případě objevu nových okolností se může rozhodovat o vykonání či nevykonání čehokoliv. Pokud se jedná o akt víry, ukazuje činnost vůle dva elementy. Jako volba a jako jednání. Díky dokonalému poznání touží vůle po poznaném dobru a dokonává jeho volbu. Ale svoboda lidské osoby sahá dál. Osoba má rovněž možnost volby mezi konáním jisté činnosti svázané s poznaným dobrem nebo jeho odmítnutím.

Pohledem M. A. Krąpca poznání existence absolutna vede k dobrovolné volbě, tedy k osobnímu uznání Boha samotným aktem rozhodnutí.<sup>487</sup> Potom ale nastává otázka, jestli v takto chápaném rozhodnutí zůstává člověk svobodným? Zda je takováto volba nezbytná? Krąpiec poukazuje na fakt, že lidské poznání bude vždy nedokonalé, a proto Bůh vždy nebude atakovat naše rozhodování.<sup>488</sup> Člověk nepochybně při poznávání Boží podstaty a přirozenosti, ale také jeho spásných záměrů narazí na mnoho těžkostí a problémů. Lidské poznání Boha nikdy není úplné a evidentní. Z Krąpcova pohledu to vypadá, jako by dokonce v případě plného a evidentního pozorování Zjevení byl člověk schopen jej přijmout. Zde je pak svobodný a připraven k rozhodnutí víry.

Podle názoru teologů je vliv svobodné vůle na cestě k přijetí víry stejně patrný před aktem, při něm a v okamžiku přijetí víry.<sup>489</sup> Člověk pod vlivem kladně nastavené vůle musí ještě před přijetím víry překonat předpojatosti různého typu a druhu, které se náboženské víry týkají, a také uskutečnit potvrzení a verifikaci rozličných přijatých podnětů. Překážkami k přijetí víry bývají věci jako koncentrování na dočasné věci pozemského života, přilnutí ke zdánlivému dobru, pýcha, nedostatek morálního cítění a svědomí a další.<sup>490</sup>

Z pohledu M. Ruseckého je lidská osoba vázána poznat své bytí a svou lidskou existenci.<sup>491</sup> Člověkem vnímané sebevědomí dokonalosti, soběstačnosti, nezávislosti v existenci i v jednání je výsledkem špatného chápání stavu věci, co se týká člověka. Je možné uvažovat o slabosti člověka, jistém druhu vyprahlosti a prázdnoty a pocitu, že nemůže nic udělat nebo změnit. Teologové vidí v jednom i druhém postoji neúplné poznání vlastního bytí. To pak jistě může vážně ztížit nebo znemožnit rozhodnutí víry. Podle názoru F. Krenzera teprve člověkem uznaná pravda, že je Božím stvořením, které má podstatu

487Srov. W. GRANAT, *Ludzka wolność*, Lublin 2006, str. 91 n.  
488Srov. W. GRANAT, tamtéž, str. 91 n.  
489Srov. J. KRASINSKI, *Przez wiare i nadzieje*, sl. 1820; W. GRANAT, *Dogmatyka katolicka*, 6. díl, str. 206 n.  
490Srov. W. GRANAT, tamtéž, str. 206 n.  
491Srov. M. RUSECKI, *Istota i geneza religii*, str. 235.

tělesně-duchovní, je limitováno a podléhá proměně, je vlastní podstatou jeho bytí, která se v něm setkává s Ježíšem.<sup>492</sup> Takový postoj člověka je teology nazýván zkušeností vlastní nepředvídatelnosti a touhou po transcendenci.<sup>493</sup>

Překážkou přijetí víry je rovněž uzavření se do sebe. Rusecki vidí v otevření člověka velmi zásadní a důležitý postoj, jehož objektem je skutečnost, která člověka jednak obklopuje a jednak přesahuje. Nermalou roli hraje touha po pravdě a akceptace nadpřirozeného světa. Pouze k těmto věcem otevřený člověk je schopen k přijetí pravdy o sobě samém, povolání člověka a jeho určení, o cíli a smyslu dějin a skutků a v neposlední řadě k pozvání obsaženém v Božím zjevení. Dobrou vůli Rusecki odlišuje od vůle naivní, předpojaté nebo zlé. Naivní postoj nekriticky přejímá skutečnosti, názory a úsudky. Člověk je rovněž schopen přizpůsobit poznání skutečností předpojatostem, a proto jeho pohled na podstatu věci může být pokřivený. Zlá vůle označuje postoj apriorně negativní, uzavřený nadpřirozenému dialogu i Boží pomoci nebo úzkostlivý postoj člověka. Dobrá vůle znamená v náboženském rozměru otevřenost člověka k výzvám směřujícím od Boha a též ho činí citlivým k znamením jeho zjevení.<sup>494</sup>

Teologové W. Granat a M. Rusecki také potvrzují, že pouze otevřený člověk, který má dobrou vůli a setká se s autentickou Pravdou, nejen že obohacuje svou osobnost, ale také dokáže rozeznat Boží doteky a připisuje je Bohu jako jejich původci. Proto dobrá vůle a otevřenost Bohu, ale také koncentrace na nadpřirozené hodnoty umožňují poznání a uznání zjevujícího se Boha. V těchto Božích znameních člověk skutečně odkrývá jak existenci Boha, tak jeho moudrost a další potřebné vlastnosti. K těmto vlastnostem také přistupuje aktivně Boží pomoc v podobě pomáhající milosti a projevující se láskou. Vůle tedy činí člověka citlivým vůči znamením zjevení Boha. Tato znamení obsahují motivační aspekt k přijetí náboženské víry.<sup>495</sup> Poznání Boha a zkušenost s jeho mocí a vládou rodí v člověku Boží bázeň a touhu po důvěrném odevzdání do jeho ochrany. Bůh je s ohledem na vykonané dílo a uvedené slovo vnímán jako hodný důvěry a naděje. Důvěra člověka ve vztahu k Bohu je podmínkou celkového uvěření a přilnutí k němu. Naděje pak bezprostředně předchází akt přijetí víry. Podobnou důvěru, jakou lze vnímat, očekával sám

492Srov. F. KRENZER, *Taka jest nasza wiara*, Paris 1981, str. 87.

493Srov. M. A. KRAPIEC, *Ludzka wolność*, str. 89 n.

494Srov. M. RUSECKI, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, str. 477; M. RUSECKI, *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996, str. 497.

495Srov. M. RUSECKI, tamtéž, str. 237.

Ježíš, kdykoliv uzdravoval nemocné a působil na své okolí. Taková důvěra a naděje souvisí s božským posláním Ježíšovým a s mocí dělat zázraky.<sup>496</sup>

V samotném aktu víry vůle ovlivňuje rozum s cílem rozumového uznání a přijetí Božího zjevení. Tímto způsobem se v člověku rodí poslušnost vůči Bohu. Poznání je tedy jedním z elementů, který vede k přijetí Boha a jeho řádu. Rozhodující vůli k přijetí Boha má pak složka volitivní. W. Wieglat v analýze víry Starého zákona vidí, že podstatným elementem spjatým s vůlí je aspekt poslušnosti,<sup>497</sup> přičemž tento teolog poukazuje na dvojí stránku tohoto faktu. První hledisko vyjadřuje vnitřní pohotovost k přijetí Boží výzvy, druhé se pak váže k poslušnému naplnění Božího slova.<sup>498</sup> Proto se tím samým spojuje pohotovost k přijetí Božího slova s etapou přípravy na akt víry, ale naproti tomu jeho splnění se samotným aktem víry.

Podstatnou a důležitou otázkou pak zůstává vliv emocí na vůli a volbu. Toto téma ukazuje na emocionální aspekt náboženských prožitků. Podle Z. J. Zdybicky jsou pocitové reakce náboženského podmětu rozmanité a stanoví první formu odpovědi na rozpoznanou Boží přítomnost.<sup>499</sup> Religionistika poukazuje na tzv. „vstupní náboženskou emoci“ a také na pocity, které se objevují spolu s přesvědčením, že předmět náboženství stanoví pro osobu, která rozpoznává Boha, osobní a nejvyšší hodnotu. Nejčastěji je zdůrazňována skupina pocitů: tajemství, fascinace, zaujetí, úcta, strach, bázeň, připravenost podřídit se, sblížení, údiv, připodobnění a také láska.<sup>500</sup> Tyto pocity jsou emocionální formou odpovědi Bohu a rovněž náleží do aktu víry. Stanoví vlastní postoje člověka vzhledem k Bohu a vedou člověka ke změně postojů. Všechny tyto pocity lze postřehnout v opisu křesťanské víry, ve kterém je zdůrazněna zvláštní láska.

V křesťanství se Bůh, jenž je láskou, na člověka obrací jako první a svou láskou jej obdarovává. Z lásky Boha a odpovědi na ni vyplývají touhy sjednotit se s Bohem a připodobnit se mu prostřednictvím sebe proměny. Toto apogeum láskyplného spojení s Bohem je dosaženo v mystické zkušenosti. V ní může člověk zakusit zvláštní kontakt s Bohem, může pak prožívat blízkost Boha, která ho činí šťastným, a může zakusit intimní setkání s Bohem. Tomuto setkání obvykle posluhuje emocionálně kontemplativní

496Srov. H. LANGKAMER, *Wiara w Nowym Testamencie w świetle filologii i teologii*, Rtk 22:1975 z. 3, str. 26.

497Srov. W. WIEGLAT, *Wiara w Starym Testamencie w świetle filologii i teologii*, RBL 22:1969 nr. 1, str. 18.

498Srov. Tamtéž.

499Srov. Z. J. ZDYBICKA, *Czlowiek i religia*, str. 191.

500Srov. Tamtéž, str. 192.

zkušenost Boha.<sup>501</sup> Takto intenzivní a hluboký zážitek ze setkání s Bohem není pro každého zkušeností dostupnou a Bůh ho dopřává těm, které sám zvolí. Ani potom však pocity bez ohledu na jejich intenzitu neosvobozují žádného člověka ze svobodného rozhodnutí přijmout víru v náboženském aktu a ze zodpovědnosti za něj.

S tím, že s lidskou svobodou se pojí Boží konání skrze milost, je spojena i otázka spolupráce lidské svobody a Boží činnosti skrze pomáhající milost. Tato pravda víry si všímá okolnosti, že Bůh pomáhá lidské přirozenosti tím, že jí uděluje své dary a milosti. Pochopitelně si teologové kladou zásadní otázku, zda počítá Bůh při udílení milosti se svobodou člověka. A také, jestli Bůh udílením milostí nezasahuje do svobody člověka v aktu přijetí víry. Mezi teology je zjevný názor W. Granata, že svobodná vůle buďto přijímá, anebo odmítá v člověku nabízenou Boží pomocnou milost.<sup>502</sup> To pochopitelně dává vzniknout analytickým úvahám o vzájemné relaci milosti a svobody člověka.

Pojem milosti je spojován teologicky s otázkou prvotního hříchu. Prvotní hřích, *peccatum originale*, způsobil zranění a můžeme i říci destrukci lidské přirozenosti a důsledku toho též ztrátu nadpřirozených darů. V plném slova smyslu milost označuje všechny činy Boha, které mají za cíl, aby byly člověku tyto ztracené dary navraceny.<sup>503</sup> Tato milost je sebedarováním samotného Boha člověku. Ačkoliv tento dar Boží milosti není člověku vlastní, přesto Bůh „*touží, aby všichni lidé byli spaseni a došli k poznání pravdy*“ (1 Tim 2, 4). Z toho důvodu nikomu neodmítá pomoc, která by v důsledku vedla ke spáse, a to se projevuje Boží milostí. Tento dar božské pomoci má svůj původ u Boha, dalo by se říci v samotném Bohu. To samé se také týká i jeho svobody, lásky velkodušnosti a laskavosti.<sup>504</sup> V samém evangeliu to potvrzuje sv. Jan, když popisuje: „*milost a Pravda přišly skrze Ježíše Krista*“ (J 1, 17; Tit 2, 11; 3,4).

Pokud se jedná o osobní rozměr Boží milosti, ten se pak zviditelňuje právě v osobě Ježíše Krista. Udílení milosti pojí Boha-dárce s člověkem-odběratelem a také předpokládá odpověď a stálou spolupráci člověka s Bohem. Tato logika ekonomiky Boží milosti je připisována činnosti Ducha svatého.<sup>505</sup> Milost je zdarma darovaným aktem Boha, který se činí pro dobro, tedy pro spásu člověka. Boží pomoc a péče slouží člověku na celé jeho

501Srov. J. MASTEJ, *Od objawienia do wiary*, Lublin 2001, str. 117; Z. J. ZDYBICKA, *Czlowiek i religia*, str. 196.

502Srov. W. GRANAT, tamtéž, str. 209.

503Srov. E. OZOROWSKI, *Antropologiczne aspekty problematyki Boga, wiary i laski*, STV 14: 1976, NR 1, str. 112.

504Srov. J. MASTEJ, tamtéž.

505Srov. J. GUILLET, *Laska.*, STB, str. 437-441.

cestě ke spáse „*od aktu víry, a dokonce nejvíc od počáteční touhy až po setrvání v dobrém do konce*“, jak dokazuje A. Zuberbier.<sup>506</sup>

Bůh uděluje člověku svou milost a očekává, že ji člověk také přijme, že s ní bude spolupracovat, a proto v tomto ohledu existuje vliv Boží milosti na rozhodnutí, které člověk může zaujmout. Proto se naskytá otázka, zda Bůh při tomto jednání nějakým způsobem neomezuje svobodu člověka, kterou by měl každý v rozhodnutí víry mít? Katolické učení jednoznačně potvrzuje, že Božská pomoc, která je udělena člověku, jeho svobodu neomezuje, a tak neumenšuje odpovědnost člověka v daném rozhodnutí. U člověka, který je Bohem stvořen jako bytost nadaná rozumem a vůlí, nemůže být Boží vliv na něho omezením lidské svobody, ale způsobem její realizace.<sup>507</sup> Působení Boha na člověka má charakter tvůrčí, spásný, ale také jej doprovází k plnosti svobody, která se nachází v Bohu.

Tridentský koncil,<sup>508</sup> ale i první vatikánský<sup>509</sup> učí shodně, že Boží milost nenarušuje svobodu člověka, který zůstává svobodný a může se opřít o Boží pomoc milosti. Je třeba ovšem zaujmout osobní postoj poslušnosti, který je rozumný, volní a dokonáný pod vlivem milosti. Totéž pak stvrzují i dokumenty magisteria církve, když jednoznačně hovoří o té samé věci, ve smyslu tom, že „*nikoho není možné nutit proti jeho vůli k přijetí víry*“. Záležitost se zdá zcela jednoduchou, pokud jde o člověka, který byl ve víře vychován nebo vyrůstal v náboženském prostředí. V těchto případech jde více méně o akceptování víry rodičů. M. A. Krapiec tento způsob akceptace víry staví na roveň s výběrem světového názoru nebo životního rozhodnutí a životní cesty. V jeho názoru se svoboda dělí na vztah k osobě a k prostředí.<sup>510</sup> Podle jeho názoru je třeba spatřovat v tomto případě spíše dlouhodobý proces, který v člověku může probíhat, než jakýkoliv jednorázový akt, který by byl nadto časově vymezen. Mimo to mají pro víru zvláštní význam svátosti, obzvláště křest a biřmování.

Se svobodou je rovněž spojena problematika volby jiného náboženství skrze již věřícího člověka. Velmi složitou otázkou je totiž změna náboženství na jiné, a to člověkem již věřícím. Teologové si zde kladou otázku, zdali má člověk právo na změnu křesťanského náboženství, které zastával až doposud, a jestliže ano, tak kdy a za jakých okolností?

506Srov. A. ZUBERBIER, *Laska*, ST, 1. díl, str. 282.

507Srov. Tamtéž.

508Srov. BF II/63.

509Srov. BF I/50.

510Srov. M. A. KRAPIEC, *tamtéž*, str. 95.

Vzhledem ke skutečnosti, že je křesťanství zjeveným náboženstvím, a to skrze Boha v Ježíši Kristu, má ve vztahu k jiným náboženstvím výlučný charakter. Z jedné strany je adresátem tohoto zjevení člověk, který je schopen porozumět Božímu zjevení, akceptovat je nebo z různých příčin odmítnout.

V neposlední řadě se jedná na jedné straně o prohloubení rozumových postojů křesťanské víry a na straně druhé o poznávání skutečného dobra skrze víru, které vede do konečného naplnění v Boží lásce.<sup>511</sup> Podle M. A. Krapca by však člověk mohl ve své svobodě nabýt zdání, že je schopen změnit svou náboženskou víru, uzná-li to za vhodné. Pokud se jedná o lidskou svobodu, poukazuje tentýž autor na jistý problém „asertivity“ náboženských pravd a morálky.<sup>512</sup> V oblasti víry jde ovšem o velmi jasnou odpověď. Na poli víry, která je zjevena Bohem samým, člověk nemá schopnost volby, a proto si nemůže vybírat některé pravdy víry a jiné odmítat.<sup>513</sup> Uznání pravdy, že Boží zjevení je stanoveno samým Bohem, vede k úplné akceptaci celého Zjevení, a to též plně. Selektivní akceptace pouze některých pravd, jinak vzájemně propojených, způsobuje negaci Zjevení jako celku. Z toho důvodu není možné mít zcela a bezprecedentně a objektivně svobodnou volbu, co se týká výběru náboženství.

J. Mastej poukazuje na liberální pohled teologa R. Rogowskiego.<sup>514</sup> Akt víry je pravdivý předně tehdy, když se v jeho doktrinální naukové struktuře nachází cosi, co se částečně nebo celkově neshoduje s objektivním obsahem událostí Ježíšova působení.<sup>515</sup> S tímto závěrem se podle Masteje je možné shodnout pouze tehdy, kdy je akceptováno, že tato neshodnost je zapříčiněna důsledky, které nezávisely na vůli člověka, a to nezaviněné nevědomosti nebo nevědomého omylu, který by se měl dotknout poznání Božích záměrů. Potom se tento akt víry prezentuje spíše jako postoj poslušnosti vůči Bohu a přijetí jeho poselství. K následkům tohoto postoje pak patří i celkové přijetí Božího poselství.

Není vůbec bez významu, že v aktu křesťanské víry člověk věří Bohu, který se zjevuje v Kristu. Právě Pravda, která je akceptována člověkem, má osobní charakter. Víra spíše předpokládá osobní přijetí celého Ježíše Krista a jeho osoby. Právě případná selektivnost v tomto ohledu ukazuje na nedostatek důvěry vůči Ježíši Kristu. Pokud je přítomen nedostatek celkového uznání a přijetí osoby, není možné mluvit o víře v jeho

511Srov. Tamtéž, str. 96-99.

512Srov. Tamtéž, str. 101.

513Srov. Tamtéž, str. 101 nn.

514Srov. J. MASTEJ, tamtéž, Lublin 2001. str. 120.

515Srov. R. ROGOWSKI, *Teologia żywej wiary*, str. 1590.

osobu. Počítá se s tím, že zcela jistě mohou povstat pochybnosti nebo těžkosti ve víře. Tehdy člověk může hledat rozumové vysvětlení pravd víry a zkoušet pochopit jak jejich vnitřní logiku, tak také potíže, které se v nich objevují. V případě pochybností nemá pak tendenci snižovat pravdivost a pravdomluvnost Boha.<sup>516</sup>

S otázkou svobody je rovněž spojena otázka celkového odmítnutí víry člověkem, který v minulosti již víru přijal. Tato možnost na svobodu člověka výrazně poukazuje, a to naprosto shodně před okamžikem přijetí víry jako při něm samotném. Akt víry je nerozlučně spojen s přijetím konečného rozhodnutí, které má strukturu rozumovou i volní. Je pak nutno zmínit, že má pevné důsledky, které ovlivňují další rozumová rozhodnutí. Víra se tedy neohraničuje do jednorázového „ano“, ale zanechává za sebou určitý životní styl, který plyne z přijetí Božího zjevení. Také můžeme hovořit o svobodě vůle po rozhodnutí víry.<sup>517</sup> Vůle rozhoduje o síle víry a o jejích důsledcích v životě. Na vůli člověka záleží i prohlubování víry a její uskutečňování v každodenním životě.

Výše popsané analýzy poukazují na svobodu osoby v aktu víry. Zmíněné názory teologů poukazují na osobu jakožto podmět svobody. V aktu víry je svoboda člověka vlastností a atributem osoby. Podíl vůle v aktu víry zmínění teologové prezentují s podporou biblické a patristické teologie a novodobého stanoviska církevního magisteria. V jejich pohledu se svoboda vůle projevuje ve svobodě uskutečnění volby a ve svobodě souhlasného či nesouhlasného jednání. Stejně tak má svoboda vůle v aktu víry aspekty volby a jednání jak pozitivního, tak bohužel i negativního. Podle shodného názoru M. A. Krapca, W. Granata, J. Krasínského a jiných je člověk svobodný v jednání stejně před přijetím víry jako ve chvíli jeho přijetí. Náhled zmíněných autorů vidí při akceptování víry a jejího rozhodnutí i další okolnosti a konkrétní dispozice, které na člověka působí a ovlivňují ho. Člověk se musí popasovat s překážkami, které existují na jeho cestě k víře. Musí potom pravdivě a skutečně rozpoznat své bytí a existenci, uznat pravdu o sobě a také o svém povolání a určení, odmítnout pýchu a další eventuální překážky, které se týkají náboženské víry, a v posledku přijmout hierarchii hodnot. Důležitost zde zaujímá i dobrá vůle, otevřenost vůči Bohu a citlivost na skutečnosti, které ho obklopují, a to zahrnuje také nadpřirozený svět a vztah k němu.

Zmíněné analýzy ukázaly rovněž na místo pocitů v aktu víry. Spolu s poznáním a zkušeností víry a přítomnosti Boha se dostávají různé emocionální stavy. Uprostřed

516Srov. J. WICHROWICZ, *Przymioty wiary chrześcijańskiej*, Wdr, 8. díl, roč. 1980, nr. 3, str. 38-49;

517Srov. W. GRANAT, tamtéž, str. 209.



pocitů je nejčastěji poukazováno na důležitost lásky. Člověk, který zakouší Boží milost, touží na ni s důvěrou odpovědět, akceptovat Boží vůli a věřit. Tyto pocity náležejí k aktu víry, ale nezabývají ji rozměru svobody. Úloha vůle v aktu víry a emoce jsou jiné než v aktu poznání a vědění. Nakonec teologové společně poukazují na rozměr teologální.<sup>518</sup> Rovněž závěrečné otázky a existenciální ohledy ukazují na plnost svobody lidské osoby při výběru konkrétního náboženství a hrají roli při změně z křesťanství na případné jiné náboženství, popřípadě i v celkovém odmítnutí náboženství jako takového. Selektivní vybírání si pravd víry ukazuje v aktu víry na nedostatek důvěry v osobu Ježíše Krista, která je pro víru rozhodující a nezbytná.<sup>519</sup>

Jako shrnutí posledních úvah, které se dotýkají podmětu víry, je nutné podotknout, že teologové v této otázce poukazují na aspekty, které výrazně ukazují na osobní charakter tohoto aktu víry. Protože je člověk jako osoba schopen svobodně a vědomě jednat, může pozitivně odpovědět na Boží zjevení skrze akt víry. Tehdy dochází k setkání osob. Bůh se setkává s člověkem a osoba s osobou.

Nejdůležitější podmínkou je osobní přítomnost partnerů setkání. Teologové zde poukazují na rozměr osoby Boha v jejím absolutním rozměru. Její rozměr je plný a vlastní, ale rozměr osoby člověka je vždy analogický k osobám Božím. Tuto osobní podobnost obdržel člověk od Boha při stvoření jako Boží obraz (Gen 1). Nový rozměr nabývá lidská osoba v člověčenství Ježíše Krista. V něm může dobře člověk porozumět sobě, ale i pravdě o sobě. Vzájemné relace Božích osob jsou naproti tomu pramenem vztahů osoby lidské. Současná teologická společnost vidí jak v jednotlivých osobních, tak společenských vztazích člověka možnost jeho realizace a personalizace. Výlučný charakter má vztah člověka k Bohu, protože v osobním kontaktu s Bohem člověk nejlépe a nejdokonaleji uskutečňuje vlastní osobní bytí. Výjimečnou úlohu v osobních vztazích plní zkušenost a osobní otevírání sebe sama. Tyto dva osobní aspekty kontextuálně využívají podmětu víry, jsou málokdy posuzovány a požadují hlubší a širší zpracování. Obdobné požadavky mohou být rovněž bádány v rámci dynamického rozměru lidské osobnosti.

Teologická reflexe popisuje člověka jako osobní podmět náboženských aktů, který je přes ně bádán a zkoumáný. V rozměru vlastní schopnosti rozumu a svobodné vůle v aktu víry má účast celá lidská osoba, ale analýzou aktu víry jsou zdůrazňovány jeho zvláštní schopnosti. Jmenovaní autoři zdůrazňují rozumový charakter aktu víry. Avšak kromě toho,

518Bůh svojí milostí pomáhá lidské přirozenosti. Všeobecně panuje přesvědčení, že Boží milost neničí svobodu člověka v aktu víry, ale zdokonaluje ji.

519Srov. J. MASTEJ, tamtéž, str. 122.

že má víra rozměr kognitivní, nelze tento aspekt uzavírat do sféry čistě racionální a akt víry pak do intelektuální akceptace přijatých pravd Boží autority. Podle současných, převážně polských teologů má víra charakter meziosobního setkání a poznání. Tento osobní kontakt působí, že poukázané a přijímané pravdy mají charakter osobní a zahrnují motivační aspekt. Na základně závěru popsaných bádání je třeba uznat, že křesťanská víra je přijetím osoby Ježíše Krista a jeho díla aktem rozumovým. Tím se řadí k osobnímu charakteru přijetí víry.

Akt víry je rovněž výslednicí rozhodnutí vůle každého člověka. Současné teologické bádání poukazuje na lidskou osobu jako podmět svobody. Zdůrazňuje také důležitost přítomnosti vnitřních dispozic v člověku, které později rozhodují o svobodě náboženského aktu víry. Tato svoboda je zkoumána a posuzována s ohledem na emocionální stav člověka a působení Boží milosti na něj. Rovněž pocity člověka, stejně jako Boží milost náleží k aktu víry a mají vliv na její akceptaci člověkem. Avšak nedeterminují svobodnou vůli a nejsou to elementy, které by nutily násilím k zaujetí rozhodnutí víry. Pravá víra je jistě záležitostí svobodné vůle člověka a celé osoby. Tato problematika se pak konečně ukazuje jako členitá a jako jev mnoha hledisek. Ačkoliv lze říci, že se někteří teologové po koncilu problémem zabývají poměrně intenzivně, nutno konstatovat, že je ještě dlouhá cesta k vypracování závěru bádání a utřídění výsledku teologické reflexe daného tématu. Povrchní a pouhé periferní zkoumání daného jevu a podmětu aktu náboženské víry podává problém v neúplném světle, což může způsobit rozvinutí mylných představ daného tématu. Ateismus nastává mimo jiné ve chvíli, kdy je přerušena tradice předávání víry, jak již bylo v této práci uvedeno. Takový okamžik je provázen rovněž přerušením základních katechetických vědomostí, které víru živí, resp. které jsou poskytnuty rozumu a mohou ovlivnit jeho poznání. To pak má vliv na rozhodnutí vůle člověka, který má povolání víry přijmout. Ve chvíli přijetí víry hrají roli dvě mohutnosti duše člověka, rozum a vůle<sup>520</sup>.

520Srov. J. MASTEJ, tamtéž.

## **Kapitola II**

### **Kerygma věrohodnosti Krista ukřižovaného**

Fundamentální teologie popisuje skutečnost Ježíšova kříže ve světle tak zvaného staurologicko-resurekčního sebevědomí, což není nic jiného než Ježíšovo vědomí, že smyslem a vrcholem jeho činnosti mezi učedníky a v pozemském čase je vykoupení lidstva pomocí kříže a vítězství nad smrtí.

## 1. Místo kříže v Ježíšově sebevědomí

Problematika spojená s křížem, to znamená s umučením a smrtí Krista, je velmi bohatá a přináší mnoho otázek. Rusecki dále poukázal na práci R. Bultmanna, který tvrdil, že z celé popsané historie Ježíšova života není jistější částí, protože Ježíšova smrt je nejlépe zdokumentována. Mnoho teologů vidí Ježíšovy zázraky v přímém vztahu ke kříži a skrze něj dokonaném výkupném díle. W. Grundmann říká, že Ježíšově smrti předcházely i zázraky, které nesly určité důsledky. Zejména zázraky vykonané v sobotu nejen rozdělávaly Židy mezi sebou, ale způsobovaly opozici Židů proti Ježíši.<sup>521</sup>

Je známe již z opozice proti Ježíši, že šabat se stal po všeobecných úvahách Židů dnem Jahve jako vzpomínka na dílo stvoření, a proto podle kněžské tradice nebylo dovoleno vykonávat běžné práce. Šabat byl vnímán jako den „Božího odpočinku“ a též byl dnem kultických shromáždění nad úvahami o Božím díle.<sup>522</sup> A protože šabat představoval v tomto ohledu nejvyšší hodnotu svatosti a posvěcení, neexistovalo ani zdání, že by jej mohl kdokoliv narušit. Farizeové pak velmi pečlivým způsobem vypracovali celý systém sobotní kazuistiky.

Pokud Ježíš vytváří vztah k šabatu, neruší ho ani neanuluje, dokonce dodržuje návštěvy synagogy, ve které v tento den učí. On pouze rozhodně vystupuje proti překrucování řádu ustanoveného Bohem, ve kterém po reinterpetaci farizejů již není sobota učiněna pro člověka, ale člověk pro sobotu. Staví se tak kriticky proti zmíněné kazuistice farizejů. V sobotu pak podle toho vykonává mnoho rozličných zázraků, ve kterých se představuje jako rovný Otci, protože se ukazuje jako Pán nad sobotou. Jsou to ale věci, které vyostřují konflikt s farizeji a představiteli Židů a zvláště velerady. Po vykonání zázraku vzkříšení Lazara, jak jej popsal ve své redakci evangelista svatý Jan (J 11), Židé Ježíše odsoudili na smrt.<sup>523</sup> Evangelia shodně potvrzují, jak velekněz Kaifáš prorokuje v souvislosti s událostmi spojenými s Nazaretským, že Ježíš musí umřít za celý národ, aby rozptýlené děti shromáždil v jedno (J 11, 47-53). Tento text Janovské redakce nás zajímá, protože podává soterickou interpretaci Ježíšovy smrti. Znamení Ježíšových zázraků sama ještě nevedou k pevné víře v Ježíše, ale ukazují na události umučení a smrti Nazaretského, které vrcholí jeho zmrtevýchvstáním. Tam pak povstává víra učedníků, kteří se stávají očitými svědky těchto událostí.

521Srov. W. GRUNDMANN, *Verständnis und Bewegung des Glaubens im Johannes – Evangelium*, 141;

522Wj (Ex) 31, 13; Gen 2,2n; Oz 2, 13; Iz 1,13.

523Velerada je znepokojena znameními, která Ježíš dělá, v obavě, že zástupy za ním půjdou. To by ovšem vyvolalo reakci Římanů a ohrozilo by to autonomii Judeje.

Klíč k tématu leží u Ježíšových zázraků. Podle interpretace těchto událostí provázejí Ježíše zázraky až na kříž, kde má tímto způsobem darovat lidu spásu a vykoupení. Rovněž lze říci, že celá Ježíšova taumaturgická činnost se od samotného začátku orientuje právě na vykupitelské zjevení slávy Ježíše Krista. Někteří autoři pak uvádějí, že zázraky v Písmu svatém ukazují na kříž. Vyprávění o zázracích a divích ukazují v Novém zákoně nejen na to, že ukazují zázračnou taumaturgickou moc, ale rovněž jasně obráceně, zázraky totiž přivádějí Ježíše na kříž, odkud jasně vytryskla moc a síla života.<sup>524</sup> Dělá to dojem, že zázraky nejsou pouze vnějšími znameními a příčinami nebo příležitostmi, jak dostat Ježíše na kříž. Z teologického úhlu pohledu mezi Ježíšovými zázraky a jeho smrtí existuje spojitost o mnoho užší, a to oboustranná. Jak bylo už poukázáno, zázraky vždycky ukazovaly na velké divy v dějinách spásy. Z toho je možné usuzovat, že jsou obsaženy ve spásném plánu Boha a že si toho byl Ježíš vědom. Proto zázraky již za pozemského působení v sobě obsahují jakoby zabarvení umučení a v neposlední řadě jeho rozměr.

M. Rusecki popisuje, že významně na tuto interpretaci poukazuje „*kairologia*“ zázraku. Hovoří o „Ježíšově hodině“, která je zmiňována již při zázraku v Káně a interpretována redakcí sv. Jana evangelisty (J 2, 4; 7, 6-30; 8, 20; 12, 23; 13, 1 a 17, 1). Takové označení pojmenovává čas kříže, skrze který se uskutečnila spása. Stejnou měrou se naplnila i Ježíšova vláda. Nešlo pak o slávu u lidí podobnou té, kterou chtěli prokázat Ježíši po zázračném rozmnožení chleba, ale právě tu Kristus přijímá, aby následně pobýval v odloučení od světského zájmu a v samotě, což se stalo po rozmnožení chleba i na kříži, kdy se realizoval spásný Boží plán.<sup>525</sup> To je vysvětlení, proč Pán Ježíš nekoná zázraky na požádání, ale ve „své hodině“. Posvátný čas „kairos“ spojuje jeho znamení s jeho smrtí, která přichází v „Hodinu“, která je vyvolena a chtěná samotným Bohem. Z toho důvodu je možné konstatovat že v Ježíšových znameních a činech již je obsažen kříž a jeho síla a moc.<sup>526</sup> V tom všem se manifestuje Ježíšovo pozemské bytí pro svět, které se ukáže v plné míře na kříži. Ačkoliv „jeho hodina“ v Káně, ve které Ježíš oslaví svého nebeského Otce, ještě nenadejde, koná podle W. Thüssinga znamení této rozhodující události. On vidí vztah „Ježíšovy hodiny“ k hodině umučení z pohledu oslavení.<sup>527</sup>

524CH. DUQUOC, *Jesus Christus, Zarys chrystologii*, Parzyż 1976, str. 35, 36;

525Srov. W. WILKENS, tamtéž, str. 51 n; A. STEINER, U. RUEGG, *Zu Grundfragen der Wundergeschichte*, 45.

526 Srov. E. KÄSEMANN, tamtéž, 39n, 51 n; W. WILKENS, tamtéž, str. 54; R. BULTMANN, tamtéž, str. 297; G. DELLING, *Wort und Werk Jesu im Johannes Evangelium*, Berlin 1966, str. 74.

527 Srov. W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster 1960, str. 94; S. HOFBECK, *Semeion*, str. 95; B. WENISCH, *Geschichten oder Geschichte*, str. 210; J. GNILKA, *Zeichen – Wunder*, str. 881.

Shodně s teologií sv. Jana je možné v „hodině znamení“ konstatovat již hodinu Ježíšovy smrti. Znamení a čin Ježíšův podle W. Wilkense zahrnuje již jakoby část rozhodující činnosti. Protože totiž on je tím, který zjevuje svou slávu ve svých znameních. Slovo sláva se tedy spojuje se spásou a v Janově evangeliu hraje rozhodující a podstatnou úlohu.<sup>528</sup> Pohledem některých teologů je to právě zázrak v Káně, který ukazuje na to, že je spásným aktem Boha, protože zůstává ve svém vnitřním vztahu ke kříži.

M. Rusecki dodává, že na to doplňkově poukazuje symbolika předmětů, kterých bylo při zázraku v Káně užito. Nádobí, ve kterém se nejprve nacházela voda a následně víno, bylo používáno předně k rituálnímu židovskému očišťování, proto mají symbolizovat obmytí Ježíšovou krví (J 2,6; 1 J 1,7). Víno pak podané Ježíšem je symbolikou spasení, které se ukázalo jako symbolika spásy, a to se svou poslední a konečnou realizací na kříži.<sup>529</sup> Znamení a zázraky mají spíše historicky soteriologický charakter. Ježíšovo umučení i smrt se ukazují jako hluboce vtažené do jeho zázračných děl a současně stanoví centrum a cíl skutků Ježíše Nazaretského. Zázračná znamení, která jsou uskutečňována skrze něho a ukazují na svědky tváří v tvář toho, který je sám spasením. Ve světle zázračných znamení se jeho umučení i smrt stanou znamením vítězství. Tato samotná moc, která je manifestována v zázracích, ve svém důsledku triumfovala na kříži.<sup>530</sup>

Vztah mezi zázraky, umučením a smrtí Ježíše z Nazaretu se ukazují rovněž v obráceném světle. Zázraky nejenže ukazovaly a implikovaly spásnou událost kříže, ale také samy nabývaly spásitelského významu. Stávaly se znamením spásy. Bůh mohl ve skutečnosti spasit svět jiným způsobem, ale úradkem aktuální ekonomie spásy se všechno uskutečnilo na kříži. Ježíšova smrt na kříži maže všechny hříchy světa, aby v důsledku vrátila člověku ztracený stav milosti. Zázraky, které předcházejí události ukřižování, čerpaly již dopředu z kříže spásitelnou sílu milosti a stávaly se reálnými událostmi, ve kterých začíná realizace spásy. Teologie nám dále odkrývá poznání, že tyto události odkryly realizaci a uskutečnění nového eschatologického stvoření. Zázraky pak, které se uskutečňují *post crucem* jsou a budou jednou z forem aplikace vykoupení křížem.

Ve světle těchto úvah je třeba postavit se řadě autorů, kteří interpretují zázraky, zejména v Janově evangeliu, na způsob alegorie a symboliky, aby z nich výtěžili smysl

528 Srov. W. WILKENS, *tamtéž*, str. 54; J. P. CHARLIER, *La notion de signe*, str. 443, (por. 440-444); M. E. BOISMARD, *Du bapteme a Cana*, Paris 1956, str. 149-154.

529 Srov. R. H. FULLER, *Die Wunder Jesu in Exegese*, str. 108; A. GROOT, *Das Wunder im Zeugnis*, 94 nn; J. P. CHARLIER, *Le signe di Cana*, str. 28-39, 72n.

530 Srov. TH. MÜLLER, *Heilsgeschehen im Johannesevangelium*, 129 n; W. THÜSING, *tamtéž*, str. 93.

pouze spirituálně duchovní. Je zapotřebí skutečně uznat, že v Písmu svatém existuje doopravdy obrazný a symbolický jazyk. Vyplývá to z množství faktů biblické typologie, jak říká Rusecki, ale redukce zázračných událostí pouze na smysl alegoricky symbolický je nedoceněním soterického významu zázraku. Symboly obsahují jisté události a dokonce jsou jimi události samotné. Uskutečňuje se v nich opravdová spása. Nekonají se mimo řád Boží milosti nebo spásy, ale v jeho rámci. Zázračným událostem, které se zjevují v empirickém světě, pomáhá vždy u konkrétního člověka vnitřní milost, která provází člověka ke spáse.<sup>531</sup>

V úhlu pohledu Kristova kříže a jeho výkupné smrti dostávají podstatný význam i všechny Ježíšovy zázraky a celá jeho pozemská činnost. Bez kříže by totiž zázraky nebyly znamením spásy a ve vztahu k spásným událostem by neplnily motivační funkci. Kříž má totiž neobyčejně důležitou úlohu ve světle vztahu zázraků a Ježíšovy smrti na kříži. Vzniká zde otázka a téma motivační funkce zázraku jako znamení spásy. Skutečně soterický význam zázraku obohacuje, zesiluje a doplňuje jeho motivační sílu? M. Rusecki učí, že ano.<sup>532</sup>

Zázrak totiž není podle takové argumentace něčím vnějším ve vztahu k dějinám spásy, ale něčím vnitřním. To znamená jedním z prostředků její realizace. Zároveň je také argumentem věřitelnosti. Ukazovala by na to struktura zázraku jako znamení Božího<sup>533</sup>. Z této skutečnosti autor vysvětluje a ospravedlňuje obsah se zázraky spojený, který není oddělen od zjevení ani spásy. Ontický moment zázraku, historický potvrzený, nejen že garantuje obsahovou pravdivost s ním spojených témat, ale také samotné spásy, která se realizuje zároveň s jeho uskutečněním, jak to například výrazně ukazuje zázrak uzdravení ochrnutého.<sup>534</sup> Následně je zázrak sám tímto způsobem učiněn důvěryhodným ve světle skutečné spásné události kříže, který dává definitivní podstatný smysl takovým zázračným skutkům, protože jak již bylo řečeno, bez něho by zázraky nebyly znamením spásy.

V evangeliích se dají nalézt tři důležité a výrazné výpovědi, které svědčí o Ježíšově staurologicko-resurekčním sebevědomí.<sup>535</sup> První předpověď utrpení a zmrtvýchvstání se

531 Toto je výrazně patrné při uzdravení ochrnutého, tak jak o tom vypráví Mt 9,2. Dále se s tím můžeme setkat v exorcismech a jiných uzdraveních, kdy je lámána moc zla a lidé zakoušejí osvobození a konkrétní pomoc Boha. V těchto i jiných zázračích přichází k člověku Bůh s pomocí, ve smyslu jak časném, tak i nadpřirozeném. První rozměr vypadá tak, jako by předpovídal, i když nedokonale a obrazně, eschatologickou spásu. Druhý rozměr začíná tyto předpovědi realizovat, i když na rovině historické.

532Srov. M. RUSECKI, *Wierzcie moim dziełom*, Katowice 1988, str. 154-155.

533R. TOMCZAK, *Cud znakiem Boskiego posłanictwa Jezusa*, RT, díl XL, seš. II., Lublin 1993, str. 53- 69.

534Srov. Tamtéž.

535Srov. M. RUSECKI, *Pan zmartwychwstał i żyje, zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006, str. 76.

nachází u sv. Matouše: „Potom začal Ježíš říkat svým učedníkům o tom, že bude muset jít do Jeruzaléma a mnoho trpět od starších, velekněží a učitelů zákona, že bude zabit a třetího dne vstane z mrtvých“ (Mt 16, 21). Učedníci těmto slovům nerozuměli, což vyjádřil apoštol Petr, který si vůbec takovou alternativu nepřipouštěl: „Bůh uchovej, Pane, to se ti nikdy nestane“ (Mt 16, 22). Ježíš svými slovy Petra přísně pokáral, protože ještě nerozuměl Božímu plánu spásy: „Jdi mi z očí, satane, pohoršuješ mne, protože nemáš na mysli věci božské, ale lidské (Mt 16, 23). Podobný popis předpovědi umučení nabízejí i další synoptici (Mk 8, 31-33; Lk 9, 22).

Druhá předpověď utrpení, smrti a zmrtvýchvstání se nachází u sv. Matouše jako poněkud zkratkovitá, ovšem obsahuje obsahově podstatné části staurologicky-resurekčního sebevědomí Ježíšova.<sup>536</sup> V tomto evangeliu (Mt 17, 22-23) se lze dočíst: „Syn člověka bude vydán do rukou lidí. Zabijí ho, ale třetího dne vstane z mrtvých.“<sup>537</sup>

Také další místo v Matoušově evangeliu je vyjádřením zmíněného sebevědomí. Ve dvacáté kapitole, přesněji v Mt 20, 17-19, je obsaženo Ježíšovo slovo, směřované ke skupině Dvanácti. Důležité je potvrdit, že se tak stalo na jeho cestě do Jeruzaléma. Zcela jistě je v evangeliu celý Ježíšův život koncentrovaný na Jeruzalém. Tam se mají uskutečnit velikonoční události, pro dějiny spásy naprosto klíčové. Ony jsou bezpochyby vyplněním spasitelného Božího plánu. Tyto předpovědi byly dlouhodobě nepochopeny, ačkoliv jsou pro Boží plány tak významné. Dokonce i ze strany jeho učedníků. Písmo svaté k tomu uvádí: „... ale oni nepochopili to, co jim řekl Ježíš. Bylo to před nimi skryto, ale oni se ho báli zeptat na to, co jim řekl“ (Lk 9, 45). Celý význam těchto předpovědí pochopili učedníci teprve po Ježíšově zmrtvýchvstání a tehdy uvěřili všemu, co jim Ježíš řekl.<sup>538</sup>

Třetí předpověď událostí je podobná, ačkoliv v Lukášově a Markově verzi se nachází více detailů, které nás budou zajímat. Tyto detaily se týkají posledních dnů Ježíšova života a jeho přechodu do jiné skutečnosti. Právě o staurologicko-resurekčním sebevědomí Ježíšově tato předpověď výrazně svědčí. Poslouží nám text Lukášova evangelia: „Jdeme do Jeruzaléma a vyplní se všechno, co o Synu člověka předpověděli proroci. Bude vydán do rukou pohanů, bude potupen, pohaněn, poplíván, zbičují ho a zabijí, a třetího dne vstane z mrtvých (Lk 18, 31-33). V tomto textu je jednoznačně vidět, že umučení, smrt a

536Srov. Tamtéž.

537Srov. K: ROMANIUK, A. JANKOWSKI, *Jeżus przed swoimi sedziami*, w *Komentarz praktyczny do NT*, díl 1., Poznań- Kraków 1999, str. 559- 579.

538Srov. Tamtéž.



zmrtvýchvstání jsou zapsány do Božího plánu spásy. Ten Ježíš dobrovolně uskutečňuje.<sup>539</sup> Ježíš dobře ví, co ho čeká, a je si vědom toho, že po všem ponížení, utrpení a smrti vejde do domu Otce.

Vedle textů, které hovoří přímo a bezprostředně vypovídají o Ježíšově staurologickém sebevědomí a které vydávají svědectví o jeho božství a poslání, existují rovněž texty, které potvrzují jeho spásné poslání způsobem zprostředkovaným<sup>540</sup>. Jako příklady jsou též M. Ruseckým uváděny výzvy k následování Krista a narativní části o poslední večeři jako výraz aspektů mesiášského Ježíšova sebevědomí.<sup>541</sup> Staurologicko-resurekční sebevědomí Ježíše se výrazně objevuje v myšlence jeho následování, ke kterému Ježíš sám vyzývá<sup>542</sup>. V evangeliu sv. Matouše Ježíš jasně učí: „*Kdo chce jít za mnou, zřekni se sám sebe, vezmi svůj kříž a následuj mne. Neboť kdo by chtěl svůj život, ztratí ho. Kdo však svůj život ztratí pro mne, najde ho (Mt 16, 24-25)*. Dále u evangelisty Jana nacházíme v perikopě vzkříšení Lazara větu: „*Já jsem vzkříšení i život, kdo žije a věří ve mne, i kdyby zemřel, bude žít. Každý, kdo žije a věří ve mně, nezemře navěky“ (J 11, 25-26)*.

Důležitým místem, které v Písmu svatém dokumentuje staurologicko-resurekční sebevědomí Ježíše zprostředkovaně, je pojednání o poslední večeři. Ježíš během ní ustanovil eucharistii. Protože ona je anticipací oběti, kterou má přinést na kříži, předzvěstí odpuštění hříchů. O tom svědčí sama slova konsekrace chleba a vína, které se mají stát tělem a krví Kristovou. Jedná se o slova, která pronesl Ježíš při té příležitosti: „*Vezměte a jezte, to je mé tělo“*. A také: „*Pijte z něho všichni, to je má krev nové smlouvy, která bude vylita za mnohé, na odpuštění hříchů“ (Mt 26, 26-38)*. Své tělo vydává Kristus Pán za lidstvo na kříži, na kterém rovněž prolévá i krev, aby vyhladil hříchy světa. Úryvky Písma o ustanovení eucharistie jsou zaznamenány také u sv. Marka (14, 22-25), sv. Lukáše (22, 17nn) a sv. Pavla (1 Kor 11, 23- 26). Tyto opisy výrazně svědčí, že Ježíš eucharistii jednoznačně výrazně chápal jako novou paschu, oběť Nového zákona. Ježíšova pascha označuje přechod z jednoho rozměru a způsobu života do druhého, nadpřirozeného.<sup>543</sup>

539Srov. „... splní se všechno, co napsali proroci“; „... nyní jdeme do Jeruzaléma a vyplní se všechno“

540A. PACIOREK, Psalterz w Mateuszowym opisie meki Jezusa, RB, díl I., seš. 56., Lublin 2009, str. 177-189.

541Srov. M. RUSECKI, tamtéž, str. 78.

542Srov. JAN PAWEL II., *Jezus Chrystus*, v Katechezy ojca świętego Jana Pawła II., Kraków- Zabki 1999, str. 334- 358.

543Srov. Tamtéž.

Předobraz eucharistie jako paschální události umožňuje přijímajícím participaci na věčném životě Boha, kterého Ježíš ve vrcholu dosáhl ve zmrtvýchvstání. O tom svědčí slova, která předpovídají ustanovení eucharistie po zázračném rozmnožení chleba, které představuje Jan v eucharistické řeči. Vyprávění evangelia popisuje jednání zástupu, který den poté, co byl svědkem zázraku, sleduje na druhé straně jezera loď, očekává přítomnost Mistra, ale lidé zjišťují, že učedníci odpluli sami. Mezitím do blízkosti místa, kde byl rozdáván chléb po modlitbě díkůvzdání, připluly do Tiberiady ještě jiné lodě. A když lidé v zástupu zjistili, že tam není Ježíš ani jeho učedníci, vešli na loď, dopluli do Kafarnaum a tam hledali Ježíše. Jakmile ho našli na protilehlém břehu, zeptali se ho: „*Mistře kdys přišel?*“ (J 6, 26). Ježíš odpovídá, že ho hledají nikoliv proto, že by viděli znamení, ale proto, že se dosyta najedli. Poukázal jim ne na pokrm, který podléhá zkáze, ale na věčný život, který nám dává Syn člověka. Oni se ho ptají, co mají dělat, aby konali Boží skutky. Ježíši jde o víru v něho samého, kterého Otec poslal (J 6, 29). Oni se však s jeho slovy nespokojili a požadují nová znamení, která chtějí vidět, aby uvěřili. Jeho činnost porovnávají s chlebem, který obdrželi jejich otcové na poušti.

Oni jako dárce onoho zázračného chleba znali Mojžíše, ale Ježíš přichází s poukazem na to, že je to jeho Otec, který jim dává „*pravý chléb z nebe*“ (J 6, 32). Chléb Boží je pak ten, který sestupuje z nebe a dává život světu. Lidé ze zástupu jej žádali, aby jim dával chléb života každý den. Ježíš jim na to odpověděl: „*Já jsem chléb života. Kdo přichází ke mně, nebude nikdy hladovět, a kdo věří ve mne, nebude nikdy žíznit*“ (J 6, 35)<sup>544</sup>. Ježíš jim však vytknul, že ho viděli, a přesto v něho nevěří. V hluboké teologické úvaze představuje osobní vztah k Otci, který mu daruje všechny, kteří k němu přicházejí. Ty pak Ježíš nikdy neodmítá, neboť k setkání s živým Bohem dochází od času Ježíše jediné skrze něho. Židé však jeho znamení vidí, a přece se zatvrdí. Jednou z hlavních statí Janova evangelia je to, že Otec posílá Syna, ale Židé jako by to neviděli.

Konečným cílem toho, který Ježíše poslal, je vzkřísit věrné v den poslední a neztratit nikoho, kdo přichází k Ježíšovi a uvěří v něho. Kdokoliv pak přichází k Ježíši, má vidět skutky Syna, uvěřit v něho a přijmout pozvání k věčnému životu, což v poslední řadě znamená vzkřísit v den poslední.<sup>545</sup>

Tyto Janovy perikopy jasně poukazují na fakt, že Ježíš je v eucharistii přítomný jako živý, resp. znovu žijící. Kdo jej přijímá, toho obdarovává věčným životem. To může činit

544Srov. M. RUSECKI, tamtéž, str. 81.

545Srov. Tamtéž, str. 82.

pouze ten, kdo má účast na životě Otce. Ježíš jako dar Otce, který sestupuje z nebe, dokonal dílo vykoupení, žije skrze Otce a k němu se zase navrácí. Volá k životu ty, kteří v něho uvěřili. Současně Kristus požaduje konat eucharistii na jeho památku. Ona má zpřítomňovat Ježíšovu paschu, tedy přechod ze smrti do života. S ní se mají spojit věřící, kteří proto získávají jméno lidí paschálních.

Tyto úvahy potvrzují smlouvu Nového zákona. Sama byla utvrzena na kříži mezi božskou a lidskou přirozeností Ježíšovou. Bylo to podobné jako kdysi na Sinaji, kde Mojžíš krví z obětí stvrzoval smlouvu uzavřenou mezi Bohem a jeho lidem. Tak se na kříži stává Ježíš „novým Mojžíšem“, a to vše je navíc předpověděno skrze proroky. Ve Starém zákoně byl aktivní a iniciující stranou uzavření smlouvy Bůh. V Novém zákoně je také Bůh, a to v osobě Ježíše Krista, kterého Otec ve zmrtvýchvstání učinil jak Mesiášem, tak Pánem.<sup>546</sup>

V současné fundamentální christologii se začíná zdůrazňovat, že poslední večeře je klíčovou událostí co do významu očekávání okolo staurologického a spásného Ježíšova sebevědomí. O jeho existenci svědčí to, že sám Ježíš neustále připomínal svým učedníkům, že v jeho blízkosti stále trvá nějaké nebezpečí. Mluvil o přítomnosti kříže a možnosti ztráty života z tohoto důvodu (srov. Mt 10, 37n). Není možné tvrdit, že nebezpečí, která předvídal před učedníky, by nevztahoval ke své vlastní osobě. Proto asi ona slova pronesená při poslední večeři jsou důvěryhodnou anticipací (Mk 14, 25). První část tohoto textu je předpovědí smrti, druhá část je již předpovědí eschatického Božího království, které je blízko. Jeho skutečný nástup nastane při Ježíšově zmrtvýchvstání. Je to výraz Ježíšova resurekčního sebevědomí. Je třeba dodat, že sám Ježíš všechny události svého života vidí jako předpověď své smrti i zmrtvýchvstání. V tom se zrcadlí jeho neobvyklé sebevědomí transcendentní, které jednoznačně dosvědčuje věrohodnost jeho Božských záměrů.<sup>547</sup>

Ukřižovaný si byl vědom násilného konce svého života, stejně jako i příčin své smrti, ale zároveň i toho, že buduje věčné Boží království. Ohlašování Božího království, tedy kralování Boha, začalo v Ježíši Kristu a zároveň ukazuje na jeho resurekční sebevědomí<sup>548</sup>.

546 Srov. Tamtéž, str. 83.

547 Označuje to, že každý projev napětí a konfliktů, které skončily ukřižováním Ježíše, byl důsledkem událostí, které vědomě a důsledně hlásil během své mesiánské činnosti. Ježíšova smrt na kříži je konečným zdůrazněním království Božího. Má rozměr jak pozemský i nadpřirozený.

548 Srov. H. FRIES, *Theologia crucifixi*, in *Fundamental- teologie*, Köln 1985, str. 147 – 151.

Jedná se o to, že v Ježíši sebevědomí kralování Boha sahá za vědomí vlastní smrti. Bůh také v něm kraloval po jeho ukřižování<sup>549</sup>.

Ve fundamentální christologii se také akceptuje, že rekonstrukce staurologického sebevědomí Ježíše Krista a v důsledku i resurekčního je možná díky ohledu na „antropologicko-psychologické evangelium“ skrze něho odkrytého. Celý Ježíšův život a tím spíše i jeho smrt je možné nejlépe zrekonstruovat na základě celkově důkladného sebeodevzdání Otci, které se u Ježíše projevuje synovským vztahem lásky k Otci, přítomným v jeho sebevědomí.<sup>550</sup>

Ze synovské relace vyplývá též sebevědomí smyslu smrti, která ho čeká a kde spásný charakter jeho smrti je uložen v jeho poslušnosti ve vztahu k spasitelné vůli nebeského Otce. Je třeba dodat, že smrt, která ho čeká, a o to více jeho staurologické sebevědomí, nevede u Ježíše k pochybnostem o Boží moci ani rozpakům, protože znal jeho smysl. Ježíš si je na základě Písma vědom, že Otec nedovolí, aby jeho tělo podleгло zkáze.

Zde je vidět zvláštní spojení obou předmětných sebevědomí. Smysl smrti na kříži je proniknut tím, co po ní následuje, a také smyslem dokonaného díla v historicky-spásném úmyslu Boha. Je to výraz resurekčního sebevědomí Ježíše Krista. Vyjadřuje rovněž fakt, že Ježíš se rozhodne dokončit dobrovolně paschální dílo, a skutečnost lásky k Otci a celému lidstvu.

Analýzy těchto témat měly zdůraznit okolnosti skutečné smrti Ježíše na kříži. Staly se nezbytným výchozím bodem a jsou podmínkou *somatické reanimace*. Jde o víc, konkrétně o to, že plný spásný smysl Ježíšově smrti dává až teprve zmrtvýchvstání. Umučení, smrt a vzkříšení Ježíše znamenají jedno paschální tajemství paschální, které označujeme termínem *Mysterium Paschale Christi*. Konflikt s Ježíšem a jeho pronásledování za jeho mesiánskou činnost, to totiž není efekt posledních dní před Velikonocemi. Tento konflikt stále narůstal a prohluboval se. K postavení Ježíše před soud došlo v důsledku dlouhotrvajících konfliktů<sup>551</sup>.

Ježíš, jako vtělený Bůh, věčný Logos, se dobrovolně ujal díla, které mu bylo předáno od Otce. Znal Boží plán spásy, měl sebevědomí nejen staurologické, tedy vědomí toho, že

549Srov. I. S. LEDWON, *Chrystus jako pelnia objawienia i zbawienia w ujeciu René Latourelle'a*, RT, díl XLII., seš. II., Lublin 1995, str. 63- 81.

550To je vlastně ono sebevědomí, které Ježíš z Nazaretu má o svém poslání v rozměru psychologickém, existenciálním a rovněž transcendentním.

551Srov. A. PACIOREK, 1 Kor 15, 3b- 8, *Synteza chrześcijańskiej doktryny o śmierci i Zmartwychwstaniu Jezusa*, RB – Roczniki biblijne, díl II., seš. 57, 2010 str. 124- 142.

zemře na kříži, ale také resurekční, protože smrt na kříži nebude finálem jeho života, ale návratem do Otcova domu po zmrtvýchvstání. Důležité je, že se v ní zjevuje Boží láska, vítězí nad hříchem. Lidé sice Ježíšovu smrt zavinili, ale pro lidské hříchy se mění tajemství smrti v tajemství života.

Jak o této věci svědčí kázání biskupa sv. Augustina: *„Utrpení našeho Pána a Spasitele Ježíše Krista je zárukou slávy a školou trpělivosti. [...] Co víc si mohlo přát srdce věřících od milosti Boží? Jedinému Božímu Synu, věčnému jako Otec, nebylo dost, že se jako člověk narodil z člověka; on navíc rukama lidí, jež sám stvořil, dokonce zemřel. [...] Co nám Pán slibuje, je něco velikého. Ale daleko větší je to, co se, jak víme, kvůli nám již stalo. Kdo byli a čím byli hříšníci, když za ně Kristus zemřel? A kdo by mohl pochybovat, že dá svatým svůj život, když jim už předtím daroval svou smrt? Proč se lidská křehkost zdráhá uvěřit, že lidé jednou budou žít s Bohem? Vždyť je mnohem neuvěřitelnější to, co se již stalo, že totiž Bůh za lidi zemřel! [...] Vždyť kdo je Kristus, není to Slovo, o kterém se praví: ‚Na počátku bylo Slovo a to Slovo bylo u Boha a to Slovo byl Bůh?‘ Toto Boží Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi! Kristus by totiž nebyl mohl za nás zemřít, kdyby od nás nepřijal smrtelné tělo. Tak mohl nesmrtelný zemřít, tak chtěl dát smrtelníkům život: než nám dá účast na svém bohatství, stal se napřed účastným naší chudoby. Neboť my jsme v sobě neměli zdroj života, on v sobě neměl smrt. [...] Vzájemným sdílením tak s námi Kristus uskutečnil podivuhodnou směnu: on si od nás vzal, co mu přineslo smrt, my od něho budeme mít život. Nejenže se tedy nemáme stydět za smrt našeho Pána a Boha, naopak, musíme na ni složit všechnu svou naději a být na ni nejvyšší hrdí. Jestliže v nás Pán našel smrt a přijal ji od nás, dal nám také spolehlivou záruku, že nám v sobě dá život, který sami ze sebe mít nemůžeme. [...] Vždyť nás tak miloval, že ač sám bez hříchu, podstoupil za nás hříšníky, co jsme si za své hříchy zasloužili; jak by nám nedal, co náleží spravedlnosti, jestliže ospravedlňuje? Jak by nám ten, jehož sliby jsou naprosto spolehlivé, nedal jednou odměnu svatých, když na sebe – ač v něm nebylo nepravosti – vzal tresty hříšníků? [...] Bez bázně tedy, bratři, vyznávejme, ba přímo hlásejme, že Kristus byl ukřižován za nás. Mluvme o tom ne se strachem, ale s radostí, ne se studem, ale s chloubou. [...] Apoštol Pavel poznal, čím je třeba se chlubit, a doporučil nám to. Bylo mnoho velkých a božských věcí, které nám měl o Kristu připomínat. A přece neřekl, že se máme chlubit Kristovými mocnými skutky, např. že jako Bůh ve spojení s Otcem stvořil svět, nebo i když se stal člověkem, že měl v rukou vládu nad veškerým*

světem; ale řekl: *At' je daleko ode mě, abych se chlubil něčím jiným než křížem našeho Pána Ježíše Krista.*<sup>552</sup>

## 2. Ježíšova oběť při velikonočních událostech

Místo kříže ve spásných dějinách je spojeno hlavně s problémem „Ježíšovy hodiny“. To uvádí celé téma Ježíšovy smrti do jiného světla a hlubších kontur<sup>553</sup>. Rozsudek ani proces nebyly výsledkem pouze nenávisti starších, velekněží a zákoníků ve vztahu k Ježíšově veřejné činnosti nebo jeho činnosti politické a náboženské. Jedná se o hlubší Boží plán spásy, který byl v souvislostech vyjadřován termínem „Ježíšova hodina“. Tuto skutečnost vyjadřují evangelisté (Mt 26, 45; Mk 14, 35), ale zvláště svatý Jan. M. Rusecki<sup>554</sup> poukazuje na skutečnost, že tato hodina nemá význam chronologický, ale historicko-spásný. Je spojena obzvláštním způsobem s Ježíšovou paschou. Ve smyslu mesiánských předpovědí Starého zákona nabývá Ježíšova hodina rozměru mesiánského, obzvláště pokud se jedná o hodinu umučení, smrti a slávy našeho Pána.

Vyprávění začínají prvním Ježíšovým zázrakem v Káně, kdy Ježíš ještě před uskutečněním zázraku říká, že ještě nenadešla jeho hodina. V závěru relace o této události (svatba v Káně) se zjevuje Ježíšova sláva, která se v plné míře objeví až na kříži. To samozřejmě předjímá smrt na kříži, stejně jako slávu a oslavení. Všechny pokusy zatknout Ježíše a zabít ho zůstaly bez účinku, protože ještě „nenadešla jeho hodina“ (srov. J 7, 30; 8, 20). Avšak až nadejde hodina „přejítí z tohoto světa k Otcí“ (J 13, 1), kdy se jedná o hodinu lásky, která je posunuta až do nejzazších hranic, půjde Ježíš na smrt dobrovolně, neboť kvůli této hodině přišel. V tomto smyslu předpovídá Ježíš hodinu posledního triumfu Syna člověka. Je to hodina, která není známa nikomu, jen Otcí a tomu, kdo vyplní jeho vůli. Ježíš přijímá tuto hodinu kromě bolesti a utrpení, které ho čeká, a které lidsky předvídá (srov. J 12, 27), aby vyplnil Otcovu vůli, ale také se jedná o hodinu jeho slávy a vyvrcholení spásného díla (J 12, 24-27).<sup>555</sup>

Toto nevěděli ti, kteří ho pronásledují, protože neakceptovali plán spásy ani Boží záměry, a tudíž ani nemohli porozumět. Proto také jejich pokusy zatknout Ježíše začínají zapisovat do konkrétní lidské historie, jejímž Pánem je v poslední rovině Bůh, ne člověk.

552Srov. <https://lh.kbs.sk/cz/default.htm>, 27. 3. 2018.

553Srov. E. KOPEČ, *Nowe próby interpretacji oredzia paschalnego*, v AK, I. díl, seš. I- II., str. 101- 111.

554Srov. M. RUSECKI, tamtéž, str. 38-39.

555Srov. R. MOTTE, *Godzina*, v STB., str. 293-295.

Po zatčení Ježíše v Getsemanské zahradě byl ještě v noci předveden před veleradu Židů. Ta ho měla vyslechnout a vynést rozsudek. Velerada byla nejvyšším orgánem, v tomto případě soudním, čítajícím asi sedmdesát členů. O svolání velerady mluví synoptikové (Mk 14, 53-65), naproti tomu u sv. Jana nalézáme tyto relace z výslechu Ježíše u Annáše a Kaifáše (J 18 nn). Historická hodnota zprávy o svolání velerady byla podrobena pochybnosti, a to jednak z příčin literárních, tak i jurisdikčních.<sup>556</sup> Má se za pozdější literární výtvar. Proti historičnosti těchto perikop stojí skutečnost, že Ježíš je odsouzen nakonec k smrti od Piláta. Kdyby to totiž záleželo na Židech, jistě by jej mnohem dříve rádi odsoudili a popravili, nejspíše ukamenováním. Zůstává otázka, jestli velerada měla soudní pravomoc v plném slova smyslu.

Římský náměstek byl místodržitelem v Judeji od 6. roku po Kr., kdy se tato provincie stává provincií císařskou. Od této chvíle měl pouze on plnou soudní moc a poslední slovo, a to platilo v nejvyšší míře v záležitostech rozsudků a trestů smrti. Zdálo by se, že argumentovat tím, že Židé sami v těchto časech a situacích vykonávali rozsudky smrti, neodpovídá skutečnosti, obzvláště v Judeji. Sice uskutečnili vykonání rozsudku nad Štěpánem, ale tento krok je nutno vnímat jako jistou formu samosoudu. Štěpán byl totiž popraven bez řádného soudního procesu. Proto také velekněží spolu se staršími a učiteli zákona a také celá velerada rozhodli, aby Ježíše předvedli před Piláta Pontského. Židům totiž nepříslušelo tzv. *ius gladii*, tedy jinými slovy židovské straně nemohlo příslušet, aby Ježíše Nazaretského odsoudili k smrti. Pokud šlo o záležitosti, kterých se dotýkal trest smrti, musela se velerada obrátit na vládu místodržitele Říma, aby vůbec mohl jeho proces pokračovat ke „zdrárnému“ cíli.<sup>557</sup>

Soudní proces, lépe řečeno výslech před veleradou měl spíše smysl náboženský. Ukazují na to otázky velekněze Annáše a Kaifáše a také Ježíšova důstojnost. Mimo tyto skutečnosti je třeba vzít v úvahu také výpovědi svědků o možnosti zboření chrámu Ježíšem a jeho obnovy během třech dní a zároveň i odkazy na jistou řádku žalmů.<sup>558</sup> Židovský proces se odehrával za zavřenými dveřmi a de facto neměl žádné svědky ze strany Ježíšových učedníků, kteří by mohli potvrdit, anebo vyvrátit „oficiální verzi“ jeho příběhu. Proto je třeba také vyprávění evangelistů, které se týká procesu s Ježíšem, vidět v souvislostech výlučně teologického pohledu.

556Srov. J. GNILKA, *Ježus z Nazaretu. Oredzie i dzieje*, str. 352.

557Srov. M. RUSECKI, tamtéž, str. 40.

558Srov. Tamtéž.

Vyprávění evangelií není zajedno v tom, kdo a kdy Ježíše vyslychal, je bez potvrzení, jestli se výslechu vždy účastnila velerada celá nebo pouze někteří členové, snad významnější. K usnesení jich bylo potřeba kolem 23. Vyslychání se uskutečňovalo nejpravděpodobněji v paláci velekněze Kaifáše a všechno se odbývalo v noci, aby časné ráno mohl být Ježíš předveden před Piláta Pontského. Velerada, která neměla právo odsoudit nikoho na smrt, vykonala pouze vstupní výslech, aby mohla Pilátovi představit plné obvinění proti Ježíši z Nazaretu.

Ráno vyprovodili Ježíše k Pontskému Pilátovi. Odborníci uvádějí, že místem, kde se udál a odbyl rozsudek Piláta nad Ježíšem, byla pravděpodobně buď tvrz Antonia, anebo Herodův palác.<sup>559</sup> Před první i druhou budovou se nacházelo prostranství podobné rynku, které mohlo být místem vyřknutí veřejného rozsudku. O zástupu, který byl přítomen u Ježíšovy obhajoby, píše koneckonců evangelisté (srov. Mk 15, 8-15).

Místodržící Pilát měl neohrazenou moc, a to jak soudní, tak i vojenskou a ta se tím spíše se dotýkala lidí, kteří nebyli nositeli římského občanství a nazývali se *peregrini*. K těm patřil Ježíš. Proto mohl Pilát takové lidi bez zvláštních formalit odsoudit k smrti, a to buď bičováním, nebo ukřižováním. Mezitím Ježíš, jak to vyplývá z vyprávění evangelních, absolvoval svůj proces, a to se zachováním procedury. Místodržící byl nejvyšším soudcem, na něm záležel rozsudek a jemu náleželo poslední slovo ve věci obviněného, ale i obžalovaného. Po dobu trvání soudního procesu mohl rozhodnout o hlasování žalobců nebo soudních přisedících, mohl povolát soud přisedících, ale poslední verdikt závisel na něm. V Ježíšově případě nevíme o žádných pomocnících místodržitele. Tento proces se opíral pouze o obvinění velekněží, na nichž byl postaven, a na výsleších Ježíše, které vedl Pilát. Je možné, že velekněží byli osobně přítomni na tomto soudním procesu.<sup>560</sup>

Pilát, jak je to rovněž patrné z evangelií, se nechce opírat pouze o mínění Židů, ale hodlal provést vlastní výslech a vést vlastní proces nad Ježíšem. Podle synoptiků Pilát nevydal formální rozsudek smrti. Tato tendence omluvit Piláta se projevuje jako úvaha v evangeliích, ve snaze ulehčit Pilátovi a přitížit vinou za Ježíšovu smrt židovské veleradě. Byli to totiž členové nejvyšší židovské hierarchie, celý čas jim do toho vpadal zástup, a Pilát odsoudil Ježíše jakoby proti své vůli. Nejraději by zakončil tento proces bez vydání rozsudku. Pouze v evangeliu sv. Jana najdeme řeč o tribunálu, uprostřed kterého Pilát vynesl výrok (J 19, 13). Právě toto jednání, vynesení rozsudku uprostřed tribunálu, ukazují

559Srov. M. RUSECKI, tamtéž, str. 41.

560Srov. Tamtéž, str. 42.



na výkon nejvyššího soudcovského úřadu, z jehož moci Pilát vydává rozsudek smrti nad Ježíšem.<sup>561</sup>

V popisu tohoto soudního procesu je ještě jedna řeč, a sice o propuštění Barabáše. Podle vyprávění evangelisty (srov. J 18, 39) propuštění vězně na velikonoční svátky bylo zvyklostí praktikovanou každý rok. Můžeme se opřít o jiné historické prameny, mezi které řadíme například Josefa Flavia, ale tyto nevzpomínají takovou praxi. Pokud se díváme teologickým pohledem, je třeba podotknout, že scéna, v níž byl přítomný dav, má zdůraznit právě roli zástupu, resp. davu v soudním procesu nad Ježíšem a při jeho odsouzení na smrt. Rodí se zde otázka, proč je Ježíš odsouzen k smrti. M. Rusecki se ptá,<sup>562</sup> proč k tak hanebné smrti a obzvláště ukřižování? Kdo byli ti, kteří v té době byli odsuzováni k trestu smrti ukřižování? Ukřižování je tedy trestem motivovaným politicky. Proto obvinění, jež bylo vzneseno proti Ježíši, neslo podobně politické zabarvení.

V době soudního procesu byl Ježíš prohlášen a uznán za provinilce v politické oblasti, je mu vytýkáno přestoupení respektu majestátu císaře římského impéria. Udání viny Ježíše se objevuje na cedulce, kterou nechá Pilát připevnit na kříž nad Ježíše. Podle Matouše (Mt 27, 37) Pilát přikázal umístit na kříž „*Ježíš Nazaretský, král Židů*“ a podle redakce sv. Marka (Mk 15,26) ještě v kratší verzi. Vzhledem k takto zformulované vině je třeba potvrdit, že příčina Ježíšova odsouzení ve skutečnosti tkví v uzurpování si královské hodnosti samotným Ježíšem. Roli zde hraje také fakt, že v těch dobách řádily v tamějším okolí četné bandy zbojníků a zločinců, které si za vůdce vybírali vlastního krále. Tyto bandy šířily pustošení zejména uprostřed svých druhů. Proto pojmenování Nazaretského židovským králem mohlo mít souvislost s jeho obviněním, že je vůdcem nějaké takové podivné skupiny. Oprávněnou a nezodpovězenou otázkou zůstalo, proč nebyli zatčeni všichni členové „jeho bandy“. Evidentně šlo pouze a výlučně o Ježíše.<sup>563</sup>

Jedna okolnost v této záležitosti vyniká. Spolupráce Kaifáše a Piláta Pontského, tedy strany židovské a strany římské, které jednaly ve shodně s vlastními právními předpisy a regulemi, ale rovněž kolaborovaly pro vzájemný prospěch. To je spolupráce, která se projevila zvláště v procesu, jenž se vázal k proviněním proti chrámu,<sup>564</sup> a tato obvinění se pojila s obviněními z rouhání. Objevuje se zde možnost, že vážnou příčinou smrti Ježíše z Nazaretu byl jeho postoj a protest proti kupcům a penězoměncům, kteří na svatém místě

561Srov. Tamtéž.

562Srov. Tamtéž.

563tamtéž.

564Je například známá hrozba trestu smrti za překročení vnitřní zdi svatyně kýmkoliv, kdo nebyl židem.

handlovali, namísto aby se modlili (Mk 11, 15-18). To by potvrdzovala jeho slova, která nebyla úplně pochopena ze strany Židů: „*Zbořte tento chrám, a já ho ve třech dnech zase postavím*“ (J 2, 19).

Podle redakcí všech kanonických evangelií, stejně jako podle apoštolských listů byl rozsudek vykonán. Ježíš podstoupil křížovou cestu a po ní zemřel na kříži. Tato smrt Ježíše na kříži byla potvrzena římskými vojáky, kteří Ježíši již nezlámali kosti, ale kopím mu probodli bok. Celé to se odehrálo pod tlakem atmosféry blížících se svátků a jednalo se o to, aby těla popravených nezůstala na kříži a ještě ten den byla odstraněna. Z boku odsouzeného vytryskla krev a voda (J 19, 31-34). To pak označovalo jeho definitivní smrt<sup>565</sup>.

Určitým potvrzením faktu Ježíšovy smrti je úřední povolení pontského Piláta a jeho souhlas s žádostí Josefa z Arimatie, aby bylo vydáno Ježíšovo tělo, o což prosili zřejmě i další učedníci, a tyto skutečnosti uzavírají proběhlou událost snětím Ježíšova těla z kříže a jeho pohřbením. Pokud se jedná o datum Ježíšovy smrti, je tato otázka velmi důležitá, zejména pro určení času událostí resurekčních. Má to totiž také velký význam pro důvěryhodnost Ježíšova vzkříšení jako reálného faktu. Je těžké jednoznačně určit, zda ve vyprávěních pašijového příběhu hrají hlavní roli proroctví nebo spíše historická fakta. Teologové jsou toho mínění, že se jeden i druhý faktor vzájemně doplňují. Pokud by totiž spolu nesouvisely, nebyly by srozumitelné. V rámci reálné historie rozhodují fakta, z nichž nejvíc skutečná je smrt.<sup>566</sup>

Zmíněné historicitě těchto událostí kladli překážku zpočátku mnozí gnostikové, kteří tvrdili, že de facto byl ukřižován někdo jiný.<sup>567</sup> Rovněž historicitu negovali představitelé mytologického pohledu v religionistice pod vlivem liberalismu a marxismu. Sofistikovaně to dnes činí různí badatelé, včetně nedokonalých pokusů militantních ateistů. Současní exegeté a interpreti těchto událostí všeobecně akceptují, že samotný nápis na kříži „Ježíš Nazaretský, král Židů“ jako právní pojmenování provinění a kauzy zakončené rozsudkem dokládá historickou jistotu Ježíšovy existence i smrti. Pro Židy je totiž Ježíš někdo, kdo si titul mesiáše přivlastnil, pro Římany je politickým a veřejně společenským buřičem. Pro všechny Ježíšovy odpůrce měla být jeho smrt příčinou nesmyslnosti jeho právních

565J. MASTEJ, *Paschalny wymiar cudów Jezusa*, RT, díl LV., seš. IX., Lublin 2008, str. 35- 51.

566Srov. M. RUSECKI, tamtéž, str. 44.

567 Sekta mormonů např. od r. 1830 začala prohlašovat, že Ježíš měl uniknout z kříže a dožít v Americe.

nároků.<sup>568</sup> Jistě i pro tuto příčinu se podlamuje víra jeho učedníků v okamžiku Ježíšovy smrti.

Není snadné najít shodu ohledně roku Ježíšovy smrti ani o délce jeho života. Do značné míry závisí tento závěr na přijatém datu narození a dále na počátku a době veřejné Ježíšovy činnosti. Pokud se jedná o Ježíšova data narození, nabízejí badatelé mnoho výpočtů, které tuto událost umísťují mezi roky 7 až 4 před Kr.<sup>569</sup>

Pokud jde o datum počátku jeho učení, resp. jeho veřejné činnosti, potom by byl nejpravděpodobnějším rokem začátku jeho činnosti rok 28,<sup>570</sup> ovšem doba Ježíšovy veřejné činnosti se rozprostírá na časové období od jednoho do tří až čtyř let.<sup>571</sup> Ve světle těchto známých dat, je snadnější určit datum Ježíšovy smrti, i když je to i tak stále diskutovaná

568 Každý znalý žid před sebou uvidí na tomto místě citát z Písma svatého, který praví: „prokletý Bohem je ten, kdo visí na dřevě“ (kříže) (Dt 21, 23; Gal 3, 13).

569 Datování Ježíšova narození použil Dyionýsius Malý k označení a ustálení počítání času. Započal rokem 532 po Kr., kdy počítal s tím, že toto datum bylo asi 753 let po založení Říma, a bylo totéž akceptováno pravděpodobně papežem Lvem Velikým, uvádí se také, že rovněž „galilejskými učenci“. Dyionýsius při přepočtu dat stanovil rok Ježíšova narození na 754 po založení Říma. Historikové potvrzují, že se odchýlil v toleranci 4–5 let. V souvislosti s tím je třeba posunout nazpět datum Ježíšova narození, a proto novější chronologie musila dopočítat jisté chybějící roky. Odtud se přijímá v úvahu, že se narodil asi 4 až 5 let před počítáním nového času. Je jisté a je to i akceptováno, že se Ježíš rodí na svět za panování Heroda Velikého. Dále se uvádí, že umírá asi roku 750 po založení Říma, tedy asi 4 roky před počítáním nového času. To významně dosvědčují evangelisté Marek a Lukáš, a také starověký autor Josef Flavius. Ten zmiňuje, že Herodes zemřel ke konci března nebo na počátku dubna roku 750, což znamená že rok Ježíšova narození připadá na r. 5–4 podle počtů Dionýsia. V případě akcentu na zmínku sv. Matouše, že mezi narozením Ježíšovým a smrtí Heroda Velikého je třeba umístit příchod mudrců z Východu do Betléma, útěk sv. Rodiny do Egypta a vyvraždění betlémských chlapců do dvou let věku, pak by bylo zapotřebí posunout datum Ježíšova narození asi na rok 7–6 před Kr. Pokud bereme v úvahu redakční práci sv. Matouše a sv. Lukáše, je nutné mít na zřeteli, že jejich pravdivostí a důvěryhodností se zabývali specialisté rozličných věd a nauk a jejich tvrzení potvrzují historický fakt, ačkoliv ne tak docela chronologicky přesný. Odpovídající konstelace podle výpočtů astronomů se dala zařadit do 7 roku před Kr., což zohledňuje Dionýsovu chybu ve výpočtech. Po porovnání spisu ze sčítání lidu (Lk 2, 1-2), v jehož průběhu se na svět Kristus narodil, souhlasí zde i zmínka o římském správci v Sýrii Sulpiciovi Kvirinioví, což bylo někdy v letech 12–8 před Kr., a zakončil toto období Sencius (asi 9–6 r. př. Kr.). Sčítání lidu mělo trvat asi dva roky. Podle Flavia se sčítání v Palestině provádělo 37. rok po bitvě pod Ackjumem, tedy v 7. až 6. roce před Kr. Rusecki uzavírá tento fakt závěrem, že k narození Ježíše z Nazaretu mohlo dojít asi v letech 7–4 let před začátkem nového letopočtu.

570 Pokud vezmeme v úvahu historická data, stejně jako ta, která poskytuje evangelista sv. Lukáš, spolu se závěry současných historiků a událostmi dějin spásy s nimi spojené je zapotřebí potvrdit, že doba začátku veřejné Ježíšovy činnosti je poměrně důkladně popsána. Lukáš vyjmenovává osoby, které zastávají vysoké úřady v římském císařství, které jsou dobře historicky zdokumentované. Počátek veřejné Ježíšovy činnosti tedy připadl na patnáctý rok vlády císaře Tiberia, který zastával svoji funkci asi v letech 14–37 po Kr. Patnáctý rok jeho vlády připadá na období od 1. října 27 do 30. září 30. Nejvíce pravděpodobným rokem začátku veřejné Ježíšovy činnosti je rok jeho křtu v Jordánu, tedy asi rok 28.

571 Pohledy na tuto oblast jsou rozmanité. Někteří autoři na základě analýz synoptických evangelií usuzují, že Ježíš učil a působil pouze rok. Na to v jejich pohledu poukazují data o jeho veřejné činnosti v Galileji a Judeji, která jsou obsažena v evangelních vyprávěních sv. Marka, Matouše a Lukáše, a měla by trvat od března roku 27 nebo 28 do začátku dubna 28 nebo 29 (J. Gnlika). Jiní autoři na základě interpretace dat synoptických evangelií tvrdí, že tato veřejná činnost Ježíšova mohla trvat od jednoho do dvou let (H. Waldenfels). Avšak rozhodující většina badatelů tvrdí, hlavně na základě evangelia sv. Jana (J 2, 12-23; 6, 4; 13, 1), že se drobné neshody v interpretaci týkají Ježíšovy účasti na třech, nebo čtyřech Velikonocích. Čtvrté Velikonoce by měly být Ježíšovou osobní paschou. Během ní měl po absolvování křížové cesty přejít do Otcova domu (J. Kudaszewicz, H. Kessler, J. Lach, C.S. Bartnik, K. Gozdź).

záležitost. Není jasné, jestli se ukřižování odehrálo v samotný den svátků Paschy, tedy 15. nisanu, na což poukazuje sv. Marek (14, 12), nebo zda v předvečer vlastní Paschy, jak udává Jan (18, 28-39; 19, 14, 31, 42) a také židovský Talmud,<sup>572</sup> anebo spíše 14. nisanu. Předmarkovská tradice hájila též časovou identitu Ježíšovy paschy s Paschou židovskou. Představovaly se jako mysticky stejné a identické. Janovská tradice připravovala celou koncepci Ježíše Krista jako nové paschy, mysticky identické a současné. Proto oddělila dny poslední večeře jako anticipaci Kristova umučení od vlastního Kristova umučení jako pravé a nové paschy. Je tedy třeba přijmout, že ukřižování se událo v pátek, 14. nisanu, tedy 7. dubna nejpravděpodobněji roku 30, nebo 3. května roku 33, kdy 14. nisan také připadl na pátek. Z toho též vyplývá, že Pán Ježíš mohl být na živu maximálně třicet sedm let.

Pokud jde o denní dobu, evangelista Marek umístil ukřižování zhruba okolo hodiny třetí, což je naše devátá hodina ranní (Mk 15, 25), a pokud jde o umírání, trvalo asi od hodiny šesté do deváté (Mk 15, 33-34). Naproti tomu Jan stanoví, že k ukřižování došlo asi kolem šesté hodiny (J 19, 14). Tehdy dělili den podle Řeků na dvanáct hodin, přitom si pomáhali rozdělením dne po třech hodinách, tedy třetí, šestá, devátá. Mezi redakcí Markovou a Janovou se objevuje určitá nesrovnalost. Existuje možnost, že synoptikové nerozdělili události 14. a 15. nisanu. Je třeba akceptovat, že rozsudek byl vydán okolo deváté, ukřižování se uskutečnilo kolem dvanácté a samotná smrt asi v patnáct hodin podle našeho způsobu počítání času.

Ježíše z Nazaretu ukřižovali na severozápadě za branou města Jeruzaléma, na vyvýšenině, které říkali *Golgota*, tj. lebka, což bylo popravčí místo, jinak také zvané Kalvárie, latinsky *Calvaria*, tedy lebka. U mnoha církevních otců a také středověkých autorů nalézáme jistý mystický podtext a přesvědčení, že s ohledem na „popravčí místo“, zde zemřel a byl pochován nový Adam. Nejednou byly na obrazech umístěny pod křížem dvě lebky s dvěma kostmi ve tvaru kříže. Měl to být symbol právě Adamovy kosti.

Místo Ježíšova ukřižování ukazovalo na „místo za městem“, což podle starověkých církevních otců v podstatě znamenalo, že Jeruzalém ukončil svou historickou spásnou roli<sup>573</sup>. Vnější význam této skutečnosti mělo být dobytí, zboření a zpusťování Jeruzaléma společně s chrámem římskými vojsky velitele Tita v roce 70. Namísto Jeruzaléma má povstat „nový národ“, *populus gentium*, tedy „národ všech lidí“. Stolcem, resp. trůnem

572 V jeho babylonské verzi – b Sanh 43.

573J. MYŠKÓW, *Apologetyka stosowana w zarysie*, Warszawa 1973, str. 148- 225.

tohoto nového lidu má být „místo svatého Petra“, tedy Řím, kterému se říkalo „Druhý Babylon“, a po svém obrácení měl zaujmout místo Jeruzaléma v historickém plánu spásy. Doslovně se uvádí, že se má Řím stát eschatologickou cestou Kristova putování po celém světě, tedy analogickou cestou sv. Jana Křtitele.<sup>574</sup>

Dochovalo se několik pramenů, které dokazují nebo dokládají historickou existenci postavy Ježíše.<sup>575</sup> Vedle objektivních důvodů, které nám dávají důvody pro existenci skromného počtu mimokřesťanských pramenů, jako například okrajové postavení Palestiny v rámci římské říše, nedostatek historické syntézy dějin římské říše, zájem historiků pouze o činy vládců římského impéria nebo náboženský synkretismus. To všechno jsou doklady, vedle kterých máme i zprávy svědčící o Kristu z prostředí židovského, ale také můžeme jmenovat doklady z prostředí islámu, které potvrzují Ježíšovu pravdivou existenci. Můžeme říci, že tyto doklady doplňují z vnějšího pohledu svědectví křesťanská.<sup>576</sup>

Datace Ježíšovy smrti je důležitá jak pro potvrzení historické existence Ježíšovy osoby, tak pro správné stanovení okolností Ježíšova zmrtnýchvstání, které je s jeho smrtí bezvýhradně spojeno<sup>577</sup>. Proto historická svědectví Ježíšovy smrti jsou zároveň důležitými ukazateli jeho historické existence. Mezi důležitá svědectví patří svědectví židovská. Do této kategorie svědectví o Ježíši můžeme zařadit dvě skupiny, či dva druhy důkazů. Jednak v první řadě svědectví bezprostřední a dále svědectví zprostředkovaná:

Do důležitých svědectví bezprostředních náleží: *Testimonium Flavianum*, *svědectví Luciana ze Samosaty*, *Mary*, *Talmudu* a *Toledoth Jessuah*.

Mezi zprostředkovaná svědectví lze řadit: *judaismus jako takový*, *Kahal Jahve*, celou židovskou tradici, ale také odkazy současných filozofů či teologů. Dílko *Iudaike archailogia (Antiquitates Iudaicae)*, které je datováno okolo roku 93–94 po Kr.,<sup>578</sup> na dvou

574Srov. C. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, 1. díl, str. 584-586.

575Argument „*ex silentio*“, který užívá fundamentální teologie, promlouvá vždy ve prospěch historicity osobnosti Ježíše Krista.

576Srov. M. RUSECKI, *Traktat o objawieniu*, Kraków 2007, s. 250.

577H. SEWERNIAK, *Krzyż jako znak wiarygodności*, v *Świadectwo i sens*, Plock 2001, str. 307- 327.

578Židovský historik Josef Flavius (37–102) v něm popisuje historii vyvoleného národa od jeho počátků až do povstání proti Římanům. Odtud je možno poznat mnoho postav z prostředí židů i Římanů, známých jak z Nového zákona, tak i z dějin antiky.

místech zmiňuje rovněž osobu Ježíše Krista.<sup>579</sup> V Talmudu je Ježíš sice několikrát rozličně obviňován, ale není nikdy zpochybněna jeho historická existence.

Ke zprostředkovaným svědectvím řadíme i knihu *Toledoth Jessuah*. Vyšla a byla rozšířena několika různých verzích. Vysvětluje rabínský výklad o Ježíši, rodokmen, historii okolo jeho osoby atd. Židovským autoritám se v ní vytýká rozšiřování nepravdivých informací o Ježíši. Názory na její autentičnost se různí, jednak svědčí o zvláštním postoji židovství k Ježíši v prvokřesťanských dobách, ale nejmenuje kritický pramen, ze kterého by bylo možné bezprostředně analyzovat historii Ježíšova života.<sup>580</sup>

Celkově tedy můžeme s M. Ruseckým učinit závěr, že judaismus sice Ježíše příliš nectí ani nevyvyšuje, sice upírá jeho mesiášskou roli, ale nikdy ne jeho historickou existenci. Obviňuje ho z toho, že svádí lid, z toho že je čaroděj, rouhač, šarlatán, ale vždy se s ním reálně a fakticky v historii počítalo. A k tomu má co říci jak židovství soudobé, tak středověké, jako i konečně novověké židovské prostředí.

*Svědectví římská* jsou dalšími prameny dokladu historicity osoby Ježíše z Nazaretu. Do skupiny antických římských historiků lze zařadit následující skupiny autorů: překlady Plinia Mladšího, Svetonia, Kornelia Tacita nebo Tallose Samarytána. Vyberme z nich nejdůležitější.

*Plinius Mladší* byl místodržícím v římské provincii Bytinii a Pontu u Rudého moře. Kolem r. 112 píše císaři Trajánovi list, ve kterém prosí císaře o radu, jak postupovat proti udaným křesťanům, zvláště těm, kteří nechtěli obětovat pohanským modlám ani ke cti císaře. Jsou označeni za skupinu lidí vyznávající své náboženství 20 let, kteří šíří bludy věroučně právní. Podle Plinia bylo jedním z největších prohřešků skládání přísahy nečinění zla, dále pak scházení se před východem slunce k modlitbě a opěvování Krista v písních jako Boha. Plinius Mladší nepochyboval o historické existenci Kristově jako člověka, ale nemohl pochopit křesťanskou úctu oddávanou Ježíši jakožto Bohu, protože tehdy podle římského práva mohl o božském kultu kohokoliv hlasovat a rozhodnout mohl pouze senát. Právě proto, že božský kult náležel v římském impériu císařům, chtěl se zalíbit císaři Trajánovi, a proto zastával stanovisko proti křesťanům, totiž že božský kult přísluší pouze

579 V šestnáctém století je zpochybněna autenticita toto pramene, zejména *H. van Griffenem a L. Osianderem*. V disputaci, která se táhla do konce devatenáctého století, dochází k vyprofilování a vyhocení dvou krajních názorů na problém. První stanovisko, které negovalo autenticitu textu zastávají zejména takoví lidé jako: E. Norden, Schürer, M.J. Lagrange, H. Conzelmann, Z. Kosidowski nebo W. Szafranski. Tento názor je vnímán jako jako křesťanský rozbor. Druhý názor, který naproti tomu uznává text jako autentický, je obhajován G. Ricciottim, F. Dornseiffem, I. Préchacem a také v neposlední řadě stanoviskem soudobé klasické apologetiky.

580 Srov. C. S. BARTNIK., *Historia ludzka*, Katowice 1987, s. 24.

císaři. A protože křesťané Ježíše Krista ctili jako Boha, tím samým konali dle autora přestupek. V odpovědi se dostává Pliniovi názoru a poučení, že křesťanství se sluší vymýtit, ale ne prý individuálně nebo anonymně, protože to odporuje „duchu našich časů“, nýbrž s pomocí velké skupiny lidí oddaných císařství. Nikdy nebyla zpochybněna autenticita tohoto spisu.

*Suetonius* byl sekretářem císaře Hadriána. Důležité je jeho dílo *De vita Caesarum* z r. 120. Nacházejí se zde dva fragmenty, které svědčí ve prospěch historicity osoby Ježíše Krista. Na křesťany vzpomíná v díle *Vita Neronis*, ve kterém označuje zmíněné křesťany jako *afflicti suppliciiis christiani, genus hominum superstitionis novae et maleficae*, vyznavače pověry (16,2). Dále zmiňuje křesťany ve *Vita Claudii* a hovoří o dekretu císaře Klaudia, na jehož základě mají být Židé vyhnáni z Říma, protože se drží jakéhosi Krista (... *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit*). Klaudius chce tímto rozhodnutím v letech 40–50 po Kr. údajně předejít náboženským konfliktům. Suetonius, který nebyl příliš vytríbeným historikem, nevěděl o křesťanech mnoho, nevěděl, že věřili v přítomnost Krista uprostřed nich, která posilovala jejich víru. Proto hovoří ve *Vita Neronis* i o tom, že křesťané jako vyznavači zločinné pověry byli trestáni mučením.

*Kornelius Tacit*, římský historik, žijící v letech asi 54–119, autor ročníků *Annales*, sebraných v letech 98–117, které představovaly dějiny let 14–69 po Kr. Křesťané v něm zmiňovaní žijí v Římě v období vlády Neronovy. Charakterizuje císaře Nerona, který po požáru Říma obvinil křesťany, že ho zapálili, a nazval je nestydatými či hanebnými.<sup>581</sup>

*Tallos Samaritán* si rovněž zaslouhuje být zařazen mezi římská svědectví. Autor byl dvorním kronikářem císaře Tiberia. Ve spise *Chronographai* Julia Afrického se dochovala zmínka o jeho osobě, protože se Julius na Tallosa odvolával. Hovoří o tmě, která nastoupila v okamžiku Ježíšovy smrti. Rusecki píše, že se jedná o nejstarší mimokřesťanské svědectví historicity Ježíše Krista, ale také důkaz o rozšíření křesťanství v Římě již okolo roku 50 v tak zvaném *Evangeliu utrpení*.

Závěrem lze říci následující. Teologie tyto události započítává do soteriologie věrouky, ale fundamentální teologie jasně rozeznává pohled na Ježíše Krista, kterého

<sup>581</sup>Prý ta hanebná pověra nevybuchla pouze v Judsku, ale také na mnohých jiných místech a též v samotném Římě. Počátek onoho děje zasadil do vlády Tiberiovy, kde zmiňuje místodržícího Piláta Pontského, který Ježíše Krista odsoudil. Autenticita Tacitových análů je všeobecně uznávána. Avšak někteří historikové se pozastavují nad Tacitovými prameny o Ježíši Kristu a o prvotním křesťanství. Má se za to, že se jedná o *Commentarii principis, Acta senatus* (protože podle soudobého římského práva, všechny rozsudky smrti na území římské říše musely být hlášeny do Říma). Dále pravděpodobně i paměti Agripiny a Domiciána, ale také výroky Tiberiovy a římské deníky. Informace o Ježíši obsažené v Tacitových *Annales* nejsou v té době zpochybněny.

všichni doposud viděli dělat zázraky. Teologové současnosti jsou z pohledu fundamentální teologie přesvědčeni o dvou skutečnostech. Za první, že se nedá oddělit Ježíšova smrt na kříži od zmrtvýchvstání. Obě události znamenají jedno mysterium paschale Ježíše Krista. M. Rusecki poukazuje na skutečnost, že hovory o kříži bez zmrtvýchvstání jsou zastavením se na půli cesty.<sup>582</sup> Za druhé pak není možné hovořit o zmrtvýchvstání Ježíše bez jeho smrti na kříži. Právě fundamentální teologie poukazuje na skutečnost, že z kříže jakýmsi způsobem vyrůstá zmrtvýchvstání Krista.<sup>583</sup> Výše uvedené lze tedy shrnout následovně. Argument „*ex silentio*“, který užívá fundamentální teologie, promlouvá vždy ve prospěch historicity osobnosti Ježíše Krista. Spočívá v nezpochybňování historicity Ježíšovy ani od protivníků křesťanství. Tomu slouží i Ježíšovo ukřižování. Ani největší odpůrci křesťanství nikdy nepopírají reálnou pozemskou životní pouť zakladatele křesťanství, i když například leccos zpochybňovali nebo bloudili v celých doktrinárních pravdách. Křesťanství se mohlo stát skutečností již v prvním století po Kristu za Tiberiovy vlády. M. Rusecki dále zdůrazňuje, že křesťanství na základě podobných argumentů, jako jsou historická fakta, nevzniká efektem symbiózy dlouhotrvajících procesů různých náboženství, protože se protivilo synkretismu státního náboženství římské říše, a to i za cenu na sebe přivolaného pronásledování. Je třeba také vyloučit takové formy vzniku křesťanství, které se opírají o fantazii jako hybnou sílu svého vzniku. Ovšem i bez historických svědectví o Ježíši Kristu by přesto ze samotného faktu a charakteru křesťanství bylo možno usuzovat, že pochází od výjimečné osobnosti, která obdržela nadčasové poslání. Tomu pak slouží i hlubší smysl Ježíšovy činnosti v souvislosti s mesiánským sebevědomím Nazaretského.

582 Srov. M. RUSECKI, *Pan zmartwychwstal i żyje, zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006, str. 23.

583 Rusecki poukázal, že v polské literatuře fundamentální teologie tyto dvě události spojují odborníci, jako např.: H. Sewerniak, T. Dola nebo T. Weclawski.



## Kapitola III

### Kérygma Ježíšova zmrtvýchvstání

Velikonoční tradice zakotvená v Písmu svatém Nového zákona předává a odkazuje pravdu o Kristově zmrtvýchvstání. Charakteristické pro velikonoční události je, že začínají vyprávěním o prázdném hrobě, následně pokračují podáním zprávy o paschálních Christofaniích, to znamená o zjevováních a ukazováních se zmrtvýchvstalého Ježíše Krista na různých místech a za mnoha okolností velkému množství lidí a svědků.<sup>584</sup>

<sup>584</sup>Srov. G. SEGALLA, *Vznik a formulování biblické teologie Nového zákona*, překlad a zpracování J. Brož, Praha 1997, str. 1-12; M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, Warszawa 2006, str. 380-383.

# 1. Svědectví o prázdném hrobě

Sluší se položit si otázku, jaký mělo význam odhalení prázdného hrobu velikonočního rána a také jakou cenu má tato skutečnost v procesu uskutečnění argumentace zmrtvýchvstání Ježíšova ve prospěch důvěryhodnosti křesťanství a zrodu křesťanské velikonoční víry chápané jako základní úkol pro předpověď církve. Stanoví již tato skutečnost sama v sobě podstatný předpoklad pro vznik víry? Bylo svědectví ukazované v tradici v tomto ohledu dost vystačující, aby bylo možné na něm vybudovat věrohodné zdůvodnění pro hlásání křesťanského poselství, překračujícího přece jen dalece v čase a prostoru epochu prvního pokolení křesťanů? I když prázdný hrob ukazuje na reálnost faktu zmrtvýchvstání<sup>585</sup>, není rozhodně možné toto odhalení velikonočního rána oddělit od výpovědi celku novozákonních pramenů, obzvláště od analýzy paschálních Christofanií, zdali vznáší požadavek směřování k porozumění události Kristova zmrtvýchvstání.<sup>586</sup>

Vyprávění evangelíí o hrobě, různorodá a rozmanitá ve své formě v závislosti na autorském záměru, byla vystavěna podle pravidla formy vyprávění, podle něhož bylo nadřazeným cílem evangelistů předávání teologické pravdy čtenářům a posluchačům. Obsahují výrazný vztah k historii a dodávají důvěryhodnosti všem vyprávěním o událostech Velikonoc a v nich důležitěmu elementu, jakým bylo nejprve potvrzení skutečně faktického odhalení prázdného hrobu některými z osob a následně role prázdného hrobu pro vznik velikonoční víry v neobvyklý skutek zmrtvýchvstalého Ježíše Krista.<sup>587</sup> Začala židovským příběhem o vykradeném hrobě a zcizení těla Ježíšovými učedníky. Jeho úkolem bylo ospravedlnit a zdůvodnit verzi události podle plánů a předpokladů strůjců. Využili část výpovědi učitele z Nazaretu, že „*ten podvodník řekl ještě za živa: „po třech dnech vstanu““ (Mt 27, 63), a to přes spící stráž, která byla u hrobu k zajištění pořádku. O tomto pokusu zfalšovat historii podrobně informoval ve své redakci evangelista sv. Matouš.<sup>588</sup>*

585Srov. JAN PAWEL II., *Zmartwychwstanie*, v *Dziela zebrane*, katecheze 1989, Roma 2006, str. 997- 1015.

586Srov. J. KUBALÍK, *Theologia fundamentalis*, I. díl, O Božím zjevení, Litoměřice 1983, str. 112-121; M. RUSECKI, *Traktat o objawieniu*, Kraków 2007, str. 346.

587V rozvinuté diskuzi dotýkající se interpretace paschálních událostí, které se týkají Ježíšova zmrtvýchvstání, popisovaných a objasněných v biblických odkazech, je současně upínána pozornost na uspořádání textů podle zásad hermeneutiky a provází ji do dnešních dnů polemiky o nejstarší kontroverzi se všemi jejími důsledky, které se týkají mimo jiné také události prázdného hrobu. M. RUSECKI, *Traktat o objawieniu*, Kraków 2007, str. 346.

588Otázka zpochybnění skutečnosti prázdného hrobu má tedy svou dlouhou historii. Popsaná kriticky a kriticky zhodnocena zaujímá důležité místo v současné apologetické literatuře. Můžeme říci, že se objevila teprve tehdy, když začala být veřejností přijímána snaha naturálním způsobem vysvětlit Ježíšovo zmrtvýchvstání a tím i vznik zjeveného náboženství v jeho křesťanském významu. Zvláště v moderní době

V bádáních současných teologů nad důvěryhodností vyprávění týkajících se velikonočních paschálních událostí se vznáší nezbytný požadavek na výslovný rozdíl a diferenci relací čtyř evangelií již v okamžiku, kdy začínají informovat o prázdném hrobě. Je třeba taktéž mít vždy na paměti onen specifický literární druh kerygmatického charakteru, evangelisty utvořený pro potřeby společenstev prvotní církve a také pravděpodobně užívaný v praxi pod společnou kontrolou věřících lidí. Nezbytné hermeneutické úkony tohoto typu se pak nakonec ukazují jako pomoc pro prohloubenou teologickou reflexi nad celou zvěstí velikonoční víry, ve které se nalézá od samého začátku výrazně přítomná myšlenka prázdného hrobu.<sup>589</sup>

Z odkazu Markova evangelia (Mk 16, 1-8), obzvláště té části, kde se sám autor jako vypravěč ujímá hlasu a informuje o představených událostech, se čtenář nedovídá, že tři ženy, které ráno přišly ke hrobu, aby Ježíšovo tělo pomazaly, našly tento hrob prázdný. Představila se jim však na tom místě jiná skutečnost – když mezitím byl od hrobu odsunut těžký kámen, u vchodu do hrobu potkaly ženy anděla, který seděl po pravé straně, a to vzbudilo jejich údiv, dokonce i strach. Text tohoto vypravovaného děje vede čtenáře, aby obrátili pozornost na zaznamenaná slova: „*hledáte Ježíše z Nazaretu*“, která připomínají a současně potvrzují ještě jednou záměr činnosti, kterou se rozhodly vykonat Marie Magdalská, Marie, matka Jakubova, a Salome. Po uplynutí soboty chtěly pomazat Ježíšovo tělo (Mk 16, 1).<sup>590</sup>

Naproti tomu se o prázdném hrobu hovoří teprve tehdy, kdy vypravěč hlasem přítomného anděla vysvětluje ženám, proč je marné jejich hledání Ježíše v zázrakem otevřeném hrobě. Slova anděla „*vstal, není tu [v hrobě], tam je místo, kde ho položili*“ (16, 6) čtenář nebo posluchač této relace interpretuje důsledně, konsekventně, přesným

jsou příčiny existence nového náboženství spatřovány jako důsledek náhodného setkání v jistém historickém dominantním momentu, který rozhodl o samotném zrodu křesťanství, rozmanitých sociálních okolností přirozenosti lidstva, ale také politických, ekonomických, a dokonce i filozofických pohledů, porovnaných s aktuálním náboženským očekáváním člověka. Radikální zpochybnění biblických základů, dotýkajících se zmrtvýchvstání Ježíše, nemohlo minout ani pochyby o platnosti faktu prázdného hrobu.

589Srov. J. KUBALÍK, tamtéž.

590Ve struktuře kompozice tohoto vyprávění tento záměr pomazání a také andělova slova, řečená ženám tvoří prostor horizontu, ve které Marek nejen objasní situaci žen, ale také hlásá kerygma, který se týká Ukřížovaného. V nastalé situaci se záměr pomazání Ježíšova těla ukazuje nemožný podrobně splnit tam, kde to chtěly ženy uskutečnit, a dokonce vůbec nebude možný zrealizovat na žádném jiném místě. Markovi naprosto nejde o to přesvědčit, že záměr pomazat tělo je nereálným úmyslem, ale také podat informaci, že Ježíšova historie, dokonce podle lidských měřítek žití, nedosahovala nenávratně konce. Trvá pak v další řadě a v kontextu poselství prázdného hrobu člověk dostává možnost v druhé řadě rozpoznávat jeho budoucnost, když se zde začíná nanovo ve smyslu počátku a obnáší novou kvalitu. M. RUSECKI, *Traktat o objawieniu*, Kraków 2007, str. 346.

způsobem, to znamená způsobem, který je shodný s úmyslem nejstaršího odkazu evangelií, tedy že ženy viděly, že Ježíš není tam, kde ho položili.<sup>591</sup>

Na základě tohoto nejstaršího vyprávění není důvod k pochybnostem o slovech anděla, který hovoří o historické skutečnosti nálezů prázdného hrobu velikonočního rána<sup>592</sup>. Toto svědectví evangelisty jednoznačně ukazuje, že povědomí o prázdném hrobě náleží k nejstarší vrstvě narativní tradice. Je třeba přece jen vzpomenout také na popis pohřbu zaznamenaného u sv. Marka již dříve, tedy pohřbu Ježíšova těla provedeného Josefem z Arimatie, a to v osobním hrobě (Mk 15, 42-47). Tento popis ukazuje z historického úhlu pohledu autentickou informaci, že „*důležitý člen velerady, Josef z Arimatie, opatřil si od Piláta dovolení, aby mu bylo vydáno Ježíšovo tělo, a ještě v den Ježíšovy smrti jej sňal z kříže a pohřbil*“.

S pramenem sv. Marka a specifickým popsáním velikonočních událostí podle sv. Matouše (Mt 28, 1-8) se ukazuje od samého začátku událost prázdného hrobu a pak obě dívky, Marie Magdalena a druhá Marie, přišly za úsvitu obhlédnout hrob (Mt 28, 1). To je již druhá přítomnost těchto dívek na onom místě, když o něco dříve byly mlčícími svědky toho, jak bohatý člověk jménem Josef, původem z Arimatie, zavinul Ježíšovo tělo do čistého plátna a položil do svého hrobu, který byl vytesán ve skále, a ke vchodu do hrobu následně přivalil veliký kámen (por. Mt 27, 59-61). Když se pak ještě jednou vrátily, neměly by nejmenší šanci k realizaci zamýšleného pomazání Ježíšova těla, jednak z důvodu strážce, postavené u hrobu od Židů, a pak právě z důvodu tohoto kamene, který jim znemožňoval, aby vešly dovnitř hrobky.<sup>593</sup>

O skutečném stavu hrobu, který ženy chtěly ještě vidět, informuje evangelista informuje ústy anděla. To on odsunul těžký kámen a nyní na něm sedí a hovoří o zásadní události, k jaké zde došlo, to znamená do té chvíle v zapečetěném a hlídaném místě. Anděl dobře rozumí důvodům, záměrům a úmyslům, pro které přišly, a obrací se na ženy slovně: „*... vím, že hledáte Ježíše ukřížovaného. Není tu, byl vzkříšen, jak pravil*“ (Mt 28, 5-6). Touto formou vyprávění potvrzuje pravdu o jedné z nejzásadnějších předpovědí Ježíše Učitele, že totiž po třech dnech vstane z mrtvých (Mt 27, 63).<sup>594</sup> Evangelista ve vyprávění o té události, bez pochyby důležité pro celý velikonoční příběh, neinformuje, že by ženy

591Srov. G. SEGALLA, *evangelium podle sv. Matouše*, překlad a zpracování J. Brož, Praha 1997, str. 17-18.

592HLADOWSKI W., *Zarys apologetyki*, Warszawa 1980, str. 157- 178.

593Srov. Tamtéž, str. 11-13.

594Prázdný hrob je možné také zhlédnout, pokud by ženy přistoupily na nabídku anděla: „... běžte a podívejte se na místo, kde ležel“ (Mt 28,6).

nabídku nebo pozvání anděla využily. A přece čtenář či posluchač si vyprávění může pro sebe vysvětlit důsledně, že ženy šly obhlédnout hrob a přesvědčily se o tom, že tělo Ježíšovo nebylo tam, kde bylo položeno Josefem z Arimatie, jednoho z početné skupiny Ježíšových učedníků.<sup>595</sup>

Vyprávění sv. Lukáše (Lk 4, 1-10) jednoduše informuje poprvé, že ke hrobu přišly ženy s připravenými vonnými látkami. V souvislosti s vybavením je možné si domýšlet, že se vydaly na tuto cestu s předem velmi určitým cílem, přišly ke hrobu, u kterého našly odsunutý kámen, a našly ho prázdný: „... *tělo Pána Ježíše však nenašly*“ (Lk 24, 5-6). Vzhledem k uvažované události, kterou neočekávaly, se každý člověk může cítit udiveně a v obavách a taková byla vlastně i jejich spontánní a první reakce. Netrvala dlouho, neboť v té samé chvíli uviděly dva anděly, kteří měli snahu jim velmi obsírně objasnit utvrzení spojené s odkrytím prázdného hrobu: „*Proč hledáte živého mezi mrtvými? Není tu: vstal z mrtvých*“ (Lk 24, 5-6)<sup>596</sup>. Formálně vyjádřené sdělení těmito slovy zní téměř stejně jako záznam sv. Marka (16, 6) a sv. Matouše (28, 6). Další slova řečená v tomto objasnění jsou přece jen v jistém smyslu rozvinutím analogické zmínky, která byla zveřejněna již v dřívější zprávě skrze evangelium sv. Marka: „*Vzpomeňte si, co vám říkal, když byl ještě v Galileji*“. Ale tato vzpomínka je již obsahově bohatší než u svatého Marka. Při takových okolnostech je potřeba vzpomenout, co posluchači slyšeli již od samotného Ježíše o událostech budoucnosti. Mluvil konkrétně: „*Syn člověka musí být vydán do rukou hříšníků, musí být ukřižován, ale třetího dne vstane z mrtvých*“ (Lk 28,7). Ženy přijaly s vírou vysvětlení, které slyšely u prázdného hrobu, alespoň proto, že jim anděl připomněl právě tu předpověď Ježíšova zmrtvýchvstání.<sup>597</sup>

Další tah ostatně velmi krátké relace ve vrstvě vyprávění potvrzuje, jak nevelký význam připisuje svatý Lukáš samotné záležitosti prázdného hrobu. Apoštolové nevěřili ženám, které vyprávěly „jedenácti a všem ostatním“ (Lk 24, 9) o svém nebývalém zážitku za úsvitu prvního dne po sobotě. Naproti tomu Petr běžel ke hrobu a shledal v nich jen plátna: „*schýlil se, a uviděl pouze plátna*“ (Lk 24, 12), a podivil se skutkům této události, o

595Myšlenka na prázdný hrob v takto ztvárněné textové kompozici sv. Matouše obsahuje o něco větší význam. Anděl připraví a zpřístupní tajemství hrobu, přes pečetě a strážce došlo naplnění pravdy a naplnění Ježíšova proctví o vlastním zmrtvýchvstání. Proto také obě ženy, v souladu s rozkazem anděla, se vzdálily od hrobu, a s bázní a velkou radostí běžely všechno oznámit učedníkům, totiž že „On vstal z mrtvých“. Jako místo setkání byla označena Galilea (por. Mt 28,7). Mnoho věcí ukazuje na to, že jejich radost nejen vyrůstá z odkrytí prázdného hrobu, ale zůstává svázána s prohlášením anděla, aby závazně předaly zprávu vybranému společenství těch, se kterým se cítily svázány.

596Srov. J. KUBALÍK, tamtéž.

597Srov. G. SEGALLA, *Evangelium podle sv. Lukáše*, překlad a zpracování J. Brož, Praha 1997, str. 20-22.

kteře se přece z úst žen mohlo dozvědět celé množství Ježíšových učedníků. Tímto způsobem je možné z vyprávění sv. Lukáše vyvodit, že nejenom ženy, ale také první z apoštolů Petr dostal téměř okamžitě jako jeden z prvních lidí příležitost být osobně konfrontován faktem prázdného hrobu.<sup>598</sup>

Dále apoštolové vyprávějí nadevše kompetentně a stručným způsobem o osudu Ježíše z Nazaretu neznámému, který, jak se zdá, nemá správné informace, ač prozrazuje zaujetí pro odsouzení na smrt prorokovým ukřižováním. „*A my jsme doufali, že on měl vysvobodit Izrael*“ (Lk 24, 21). V těchto slovech zaznívá asi i zlomek zklamání, a dokonce v jistém smyslu rezignace, proto opouštějí o velikonoční neděli Jeruzalém a vydávají se do Emauz. Rozčarování z vlastních nenaplněných marných nadějí byla v té situaci koncentrována na společníka na cestě, neboť chtěl vyslechnout celou tu historii, ale učedníci v té chvíli ještě nejsou schopni v něm rozeznat zmrtevýchvstalého. Vyděsila je obzvlášť neslychaná zpráva o prázdném hrobě: „... *některé z našich žen nás vyděsily: byly ráno u hrobu, a tělo pána Ježíše nenašly, vrátily se a říkaly, že měly vidění andělů a ti je utvrdili, že on žije*“ (Lk 24, 22-23). Krátké opakované vyprávění události umučení a smrti skrze ukřižování, zakomponované do dialogu na cestě těch, kteří směřovali do Emauz, ukazuje myšlenkou na téma poznání a porozumění zmrtevýchvstání<sup>599</sup>. Potvrzuje relaci žen, že Ježíšovo tělo v hrobě nebylo. Petr a několik učedníků, kteří šli svědectví žen ověřit, ještě věřit ve zmrtevýchvstání nezačali, mohli přece vzít v úvahu slova andělů, kteří je informují, že Ježíš žije. Avšak prázdný hrob nic nepotvrzuje. Vzbudil údiv, mnoho otázek a zprávu o tom, která se zdála Ježíšovým učedníkům jako sen (Lk 24, 11). V tomto smyslu je možné uvažovat, že fakt prázdného hrobu, známý mnohým, tím spíše objasňující slova andělů, nestačil k vnitřnímu porozumění a k přijetí víry onoho tajemství, které se otevřelo velikonočního rána.<sup>600</sup>

Předěl vyprávění svatého Jana (J 20, 1-18) o prázdném hrobě, tak jak jej známe z prezentace čtvrtého evangelia, představuje velmi bohatý obraz, který nemá nic

598Umělecky vybudovanou nejdelší velikonoční historií, současně nejkrásnější a vyvolávající hluboký dojem čtenáře mezi vyprávěními, která byla napsána sv. Lukášem, jehož církevní tradice nazývá nikoliv bez náležité pravdivosti malířem s pozorností upnutou na jeho dovednosti, s využitím všech elementů, kterými próza disponuje, je shodným zdáním mnoha teologů vyprávění o Emauzech (Lk 24, 13-33). Jasný poukaz na tuto relaci informuje mimo jiné o tom, že v rozhovoru, vedeném s nepoznaným a do určitého momentu neznámým, se dva učedníci ve své reakci dělí o všechno, co se stalo tragického v minulých dnech v Jeruzalémě s prorokem Ježíšem z Nazaretu, mocným slovem i činem. Tito učedníci patřili do širšího okruhu Ježíšových učedníků. Jeden z nich se jmenoval Kleofáš (Lk 24, 18). Není třeba, podle zdání vypravěče evangelisty, vyprávět detaily, protože každý, kdo pobýval v těch dnech v Jeruzalémě, musel dobře vědět, o jakou událost se jedná.

599J. MYŠKÓW, *Zagadnienia apologetyczne*, Warszawa 1986, str. 166- 185.

600Srov. J. KUBALÍK, tamtéž.

společného s kapitolou jednoduché nebo kronikářské zprávy. V porovnání s vyprávěními synoptiků, kterým odkaz tradice přítomný v proudu náboženského života skupin nebyl cizí, dal sv. Jan perikopě výrazně jednotný rys, příznačný v rámci celého evangelia. Jeho narace vzniká s charakteristickým efektem redakčních pramenů sv. Jana, prvotním spojením dvou funkčně oddělených narativních tradic. První z nich fakticky popisuje návštěvu žen u prázdného hrobu, druhá naproti tomu referuje o nalezení prázdného hrobu Šimonem Petrem.

Ačkoliv poslední popis velikonočních událostí zveřejněný ve čtvrtém evangeliu v podstatě potvrzuje vše, co je již dobře známé z informací dostupných od synoptiků, pouští se rovněž do jiných, nových aspektů. V relaci o prázdném hrobě vyjmenoval autor evangelia pouze tři osoby: Marii Magdalenu, Petra a „*toho druhého učedníka, kterého Ježíš miloval*“ (J 20,2). Zdá se, že podle takto nastavené teologické koncepce vyprávění, chce autor objasnit rozmanitý, typologický charakter reakce prvních svědků prázdného hrobu ve vztahu k nově rozpoznané a objevené skutečnosti, kterou objevili právě ráno za úsvitu toho dne, který nastal, když uplynulo svěcení šabatu<sup>601</sup>.

Marie Magdalena tedy přichází sama a spontánně a na to, že „uviděla kámen, odsunutý od hrobu“, reaguje neodkladným uvědoměním Petra a druhého učedníka a o svém znepokojení předává jistou informaci, která ale vyžadovala potvrzení: „*Vzali mého Pána z hrobu a nevím, kam ho položili*“ (J 20,2). Identicky reagovala ještě jednou, a když plakala, nachýlila se ke hrobu a uviděla dva anděly. Odpověděla jim na dotaz o důvodu svého pláče. Tak tedy ve vrstvách vyprávění a narácí u sv. Jana nacházíme významnou informaci, že jeho hrob je prázdný a „*tam, kde Ježíšovo tělo leželo*“ (J 20, 13), uviděla Marie Magdalena dva sedící anděly. A konečně ještě jednou reagovala podobně, a to při setkání na stejném místě s Ježíšem, o kterém si myslela, že je zahradník: „*Pane, jestli s ho vzal ty, pověz mi, kam jsi ho položil, já ho vezmu*“ (J 20, 15).<sup>602</sup>

První i druhá zmínka přítomnosti Marie Magdaleny u hrobu (por. J 29, 11-18) je oddělena vyprávěním o společném běhu Petra a milovaného učedníka ke hrobu. Ve vyprávění je patrné značné napětí, které na cestě do jisté chvíle bylo přítomno. Třebaže druhý učedník předstihl Petra a doběhl ke hrobu dříve, uviděl ležící plátna, ale nevešel dovnitř do hrobu, počkal na Petra, který šel za ním. Dovnitř do hrobu vešel jako první Šimon Petr a „*viděl plátna a obvazy, které tam ležely, ale rouška, která byla na jeho hlavě*

601Srov. K. GÓZDŹ, *Chrystologia Zmartwychwstania Jezusa*, RT, díl XXXVIII- XXXIX., seš. II., Lublin 1991- 1992, str. 87- 96.

602Srov. G. SEGALLA, *Evangelium podle sv. Jana*, překlad a zpracování J. Brož, Praha 1997, str. 16-19.

*nebyla dohromady s plátny, ale složená odděleně, na jiném místě“.* Teprve po něm udělal to samé ten druhý učedník (J 20, 5-8). Šimon i Jan uviděli obraz uspořádaný a neuspořádaný zároveň. Zmizení mrtvého těla a také vzhled pohřebních složených šatů vypadaly jako nositelé důležitého poselství. Přece jen ale jejich reakce byly různé. Jan vypráví, že vešli do prázdného hrobu, který, jak uvažoval, nebyl celý prázdný s ohledem na to, že věci, které se tam nacházely, byly důvodem k závěrům víry: „*viděl a uvěřil“* (J 20, 8).<sup>603</sup>

Popsané události zůstávají ve shodě s ostatními popisy evangelií a také jsou potvrzeny apoštoly, o odkrytí prázdného hrobu. Nadto zdůraznil roli apoštola Petra, který je přece hlavou apoštolského sboru, a milovaného učedníka jako prvních svědků. Osobě apoštola Petra slouží vždy, tím spíše za tak specifických okolností, a přiznává mu prvenství. Avšak i přesto, že Petr viděl všechny ty věci, potřebuje velmi víru, neboť zůstává ve víře nejistý a o to více potřebuje nadevše zvláštní iniciativu samotného zmrtvýchvstalého Krista. Naproti tomu je možné říci, že milovaný učedník se za těchto okolností stane prvním křesťanem a také garantem pevné víry.

Není pochyb o tom, že i v této epizodě vyprávění svatý Jan umístil důležitou myšlenku apologického charakteru. Není možné uvažovat o ještě jiném významu vysvětlení přítomnosti pláten a obvazů ani jejich rozmístění. Tímto způsobem zareagoval na rozšířený výklad o krádeži Ježíšova těla učedníky a také o jeho přenesení dalšími lidmi na neznámé místo. Ve světle tohoto kontextu se nabízí jednoznačný závěr. Tělo Ježíše fakticky v hrobě není. Nějaký zloděj by se těžko zabýval rozvíjením a skládáním pláten, a proto není pravděpodobné, že Ježíšovo tělo bylo ukradeno. Pokud zrekapitulujeme teologický význam biblických vyprávění o prázdném hrobě, dospějeme k velmi cenným teologickým závěrům.

Popis velikonočních událostí najdeme v poslední, krátké 28. kapitole Matoušova evangelia. Je o něco bohatší než ten, který byl sepsán redakcí svatého Marka. Je možné říci, že pro tohoto evangelistu začíná historie příběhu Zmrtvýchvstalého časně ráno „po dni příprav“ (Mt 27, 62), kdy velekněží rozhodli o sněti těla a vykonání oficiálních obyčejů u Ježíšova hrobu.<sup>604</sup> Vedle důležitých teologických elementů, které se vážou ke skutečnosti

603V tomto kontextu se před teology staví otázky po neobvyklé důležitosti okolností, dotýkajících se zrodu víry: proč Jan uvěřil, co viděl, že uvěřil, jaká znamení zdůvodňují křesťanskou pravdu víry ve zmrtvýchvstání Kristovo. V. Messori píše, že ono „uvěřil“ nebylo způsobeno faktem, že hrob byl prázdný, ale spíše faktem, že tam uvnitř, za úsvitu „první neděle v historii“, bylo něco, co náhle přimělo Jana, aby uvěřil.

604Srov. X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1971, str. 187-189; H. SEWERNIAK, *Teologia fundamentalna*, 1. díl, Warszawa 2010, str. 459-460; P. LABUDA, *Mateuszowy*



Ježíšovy smrti a jsou spojeny s zmrtvýchvstáním, se setkáme také s informacemi o rozeslání učedníků spolu s obsahem misijního poslání (Mt 28, 18n). Tyto informace uzavírají evangelium, kompozičně spojené v jeden celek druhou a poslední Christofanií, o které podává zprávu rovněž autor prvního evangelia. Snadno také najdeme přítomnost cíle, v této koncové části zaznamenaného citlivým způsobem, realizovaný při redakci kapitoly označené popisy různých faktů, které měly jisté místo a význam již po Ježíšově smrti.

Matouš jako jediný z komentátorů událostí spojených s Ježíšovou smrtí na kříži zaznamenal fakt události velkého zemětřesení, které iniciovalo otevření mnoha hrobů a vzkříšení mrtvých: „... země se zatřásla,“ píše autor, „skály se začaly lámat. Hroby se otvíraly a mnoho těl zesnulých svatých vstalo z hrobů. Vyšli ven z těchto hrobů po jeho zmrtvýchvstání, vešli do Svatého města a mnohým lidem se ukázali“ (srv. Mt 27, 51-54). Otřesy země jsou ovšem vzpomínané i o něco dál, když první den v týdnu po sobotě odsunul anděl kámen a mluvil k ženám, které se přišly podívat ke hrobu (srv. Mt 28, 1-2). Možná, že skutečné fyzické zemětřesení korelovalo s těmi událostmi, které nelze racionálně dokázat, ale ani vyloučit, proto je třeba se shodnout, že ve vyprávění evangelisty sv. Matouše existuje výrazná zmínka o této události a obsahuje důležitý teologický význam.<sup>605</sup>

Důležitým apologetickým elementem, který připouští konstatování konsekvenci Ježíšovy smrti a jeho zmrtvýchvstání, je zaznamenání oficiální přítomnosti stráže u hrobu.<sup>606</sup> Celou tuto epizodu, kterou je třeba spojit s úvahami zaznamenanými o něco dále, tzn. s objevujícím se pokusem téměř okamžitě vysvětlit fakt prázdného hrobu (srv. Mt 28, 11-15), bude nutné učinit předmětem úvahy v dalším sledu této práce. V tomto ohledu je patrná a viditelná apologetická tendence v souvislosti s vykonáním Pilátova nařízení a postavením stráže u hrobu, ale i její faktickou přítomností na tom místě „až do třetího dne“. Tato skutečnost přivádí k referování historické pravdy mimo jiné o tom, že židovské úřady měly dohled svými tehdy dostupnými administrativními prostředky nad vykonáním rozsudku smrti nad Ježíšem, a to až do samotného konce.<sup>607</sup>

*przekaz o zmartwychwstaniu Chrystusa*, Tarnów 2010, str. 179-197.

605 Srov. J. KUBALÍK, tamtéž.

606 „Druhý den, to znamená po dni příprav“, jak zaznamenal Matouš způsobem podobným kronice, „přišli velekněží a farizejové k Pilátovi a řekli: „Pane, vzpomněli jsme si, že ten podvodník ještě za života prohlásil: ‚po třech dnech vstanu z mrtvých.‘ Dej tedy zabezpečit hrob, až do třetího dne, aby náhodou nepřišli jeho učedníci, neukradli jeho tělo a neřekli lidu: ‚vstal z mrtvých.‘ Pak bude poslední podvod ještě horší, než první.“ Pilát jim řekl: ‚Tady máte stráž: jděte, zabezpečte hrob, jak dokážete.‘ Oni šli, zabezpečili hrob, zapečetili kámen, a postavili stráž“ (srv. Mt 27, 62-66).

607 Srov. J. KUBALÍK, tamtéž.

Možné je, že u podstaty redakce takového vyprávění v této formě, která se týká všeho, co se událo po Ježíšově smrti, mohla hrát důležitou roli dezinformující zvěst, která okolo této události kroužila jako „fáma mezi Židy“ (Mt 27, 15). Týkala se nejstaršího výkladu faktu prázdného hrobu a sahala až k událostem, jež byly potvrzeny historicky. Podle verze této propagandy se uvádí, že když stráže spaly, učedníci měli dost času na krádež Ježíšova těla a jeho odnesení na neznámé místo. V tomto stadiu je třeba vzít v úvahu, po analýze relace Matoušova evangelia, že „u pramenů a kořenů odmítnutí pravdy“ o zmrtvýchvstání stojí podvod nebo lež, úplatek a nedostatek víry.<sup>608</sup> V tomto odmítnutí pravdy pak mají účast oficiální představitelé židovstva a tehdejší samosprávy, kteří byli zvláště angažováni v procesu odsouzení a vyslání na smrt nevinně obviněného Ježíše.<sup>609</sup>

Evangelista sv. Marek vidí situaci následovně. Jakmile začíná reflexe, která se dotýká paschálních vyprávění v jejich různých verzích, se kterými se setkáváme ve čtyřech evangelních odkazech, již na počátku je třeba zdůraznit dvě mínění obecnějšího charakteru. První je spojeno s přirozeností události samotné, které nikdo z lidí nemohl být bezprostředním svědkem. Týká se to samozřejmě také děl novozákonních autorů, která jsou spojena s historií poslání, naplněného skrze Ježíše Krista v rámci jeho pozemské činnosti. Druhé mínění naproti tomu vyjadřuje zásadní kompoziční myšlenku evangelistů, kteří ačkoliv neměli v úmyslu zaznamenat pouze historický průběh faktů, rozhodně uznali, že paschální vyprávění vyžadují vyhledání pro ně nejvlastnějšího místa v rámci větší kompozice, jakou je evangelium. Bez nich by Ježíšova činnost byla pro čtenáře nesrozumitelná, jestliže by byla ochuzena nebo zbavena informací o událostech, které vskutku překročily rámec historie, ale také je nepřetržitým pokračováním toho všeho, co Ježíš vykonal v čase své pozemské služby. Bylo zapotřebí, nejen v místě vlastním umístit paschální vyprávění, ale udělat to s největším ohledem takovým způsobem, aby se nijak neumenšila výmluvnost velikonočních událostí.

608Srov. H. SEWERNIAK, *Teologia fundamentalna*, str. 459; srov. M. RUSECKI, *Pan zmartwychwstal i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006, str. 87-88.

609Taková okolnost, která evidentně vymáhá objasnění, má vliv na učiněný záměr popisu velikonočních událostí a osvětluje osobu svatého Matouše, který oznamuje její zrození a vytvořený pohled podplacené strážce: „... a tak se ta fáma roznesla mezi židy, a trvá až do dnešních dnů“ (Mt 28, 15). Neomezuje se tedy pouze na pouhé zpozorování, ale tím způsobem tvoří redakci svého vyprávění, v kterém se objevuje již výrazněji polemika s příčinou zmrtvýchvstání a také pokus o nepopíratelný důkaz lži a pomluvy učedníky zkoušejícího Ježíše. Jestliže pak člověk bere toto vše v úvahu, pak je zapotřebí shodnout se s obecně přijímaným závěrem, pokud jde o cíl tohoto popisu událostí, poukázaných svatým Matoušem. On se jako první z evangelistů výrazněji pouští do polemiky s těmi židy, kteří mají skoro okamžitě po Ježíšově smrti snahu popírat zmrtvýchvstání. Je možné proto říci, že tato snaha je vedena záměrem jakéhosi popření dvojnásobné nepravdy, která má svou jednu a tu samou příčinu. Na jednu stranu chce popírat pomluvy, rozšiřované na adresu učedníků a naproti tomu z druhé strany pomluvy, které by ospravedlňovaly podplacenou stráž, že nespĺnila své závazky.

Všeobecně se má za to, že nejstarší novozákonní svědectví, které se dotýká Ježíšova zmrtvýchvstání, předává svatý Pavel, a to v listu Korint'anům (1 Kor 15). Jeho hodnota a význam pro bádání této problematiky nemůže být z mnoha úhlů pohledu umenšena teology zabývajícími se exegezí biblických textů, tím méně někým, kdo se ve spolupráci s nimi zabývá speciální reflexí, kterou jako požadavek a úkol klade současná fundamentální teologie.<sup>610</sup>

Na hodnotu Markovy redakce o paschálních událostech, tak jak ji zaznamenal (16, 1-18), náleží nahlížet mimo jiné i v souvislosti se skutečností, že nejen je tradičně nejstarší redakcí evangelních vyprávění, ale také je psána nejjednodušším stylem a formou a zároveň je z hlediska obsahu nejvíce stručná.

V poslední kapitole Lukášova evangelia (24, 1-52) se nacházejí tři důležité relace, které se dotýkají velikonočních událostí. Svě vyprávění o velikonočních událostech svatý Lukáš představuje kompozičně v rámci „jednoho dne v Jeruzalémě“ velikonoční neděli a pomáhá si časovými charakteristikami: „prvního dne v týdnu“, „toho samého dne“, „v té samé hodině“ nebo „potom“. Pravděpodobně v době, kdy byl redigován tento fragment, již evangelista znal zakončení evangelia svatého Marka a také ústní zpracování průběhu přípravy skrze svatého Matouše pro potřeby náboženského života prvních společenství věřících křesťanů. V celku popisu událostí se však přece jen dosahuje zdůraznění teologických motivů, které umožňují hlubší poznání referovaných faktů, které mají podstatný význam pro porozumění nejen celého Ježíšova poslání, ale také pro zdůvodnění geneze víry učedníků<sup>611</sup>. Jim se zmrtvýchvstání nicméně ukazovalo jako něco neslýchaného, co se nemohlo naprosto uložit v duchovním horizontu svědků podstatných elementů, doplňujících jejich údělem historii spásy.<sup>612</sup>

První z těchto relací (Lk 24, 1-12) předává zprávu o prázdném hrobu spolu s připojenou interpretací odkrytí této skutečnosti. Ženy, které byly přítomné u činností spojených s Ježíšovým pohřbem, kterými se formálně zabýval též člen velerady „*člověk dobrý a spravedlivý, jménem Josef*“ (Lk 23, 50), bděly nad vykonáním všeho, co je

610Podrobnější význam rovněž připadá relacím nacházejícím se v evangeliích, dokonce pokud se jejich redakce zrodily o něco později než dopis adresovaný společenství, které se dynamicky začalo rozvíjet v Korintu a které se začalo potýkat se svými problémy. Znamená to, že jisté teoretické prvenství těmto redakcím alespoň z toho pohledu, že jejich autoři bez nejmenších pochybností chápali a porozuměli, že je zapotřebí o událostech Veliké noci referovat a vyprávět s cílem probudit a iniciovat víru budoucích generací věřících křesťanů a čtenářů Nového zákona. Pravda o zmrtvýchvstání Ježíšově měla potom stanovit motiv a zásadní a podstatnou pravdu víry, která souvisí i se samou podstatou existence prvních křesťanských společenství.

611Srov. J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2006, str. 317- 326.

612Srov. J. KUBALÍK, tamtéž.

zapotřebí udělat s tělem zesnulého. Tím spíše je přece jen přirozené, srozumitelné a jasné, že Marie Magdalena, Jana a Marie, matka Jakubova, měly zájem, byly přesvědčené o náboženském poslání a přátelily se už od nějaké doby s Ježíšem (Lk 23, 55). S jistotou se již tehdy rozhodly vrátit se ještě jednou na toto místo, téměř přesně na konci doby, kterou je zákonem přikázán sobotní odpočinek. Skrze věrnost onomu přikázání a prokázáním úcty podle náboženských zvyků podtrhuje svatý Lukáš sepětí nebo kontinuitu Božího plánu mezi judaismem a právě se rodícím křesťanstvím. V těchto okolnostech se zde, když se znovu objevují u hrobu, rodí a rozvíjí velikonoční zkušenost těchto žen.<sup>613</sup>

Myšlenku, která tlumočí a přibližuje odhalenou skutečnost prázdného hrobu, sugerující současně ženám v podstatě všechno, co mezitím fakticky proběhlo, totiž zmrtvýchvstání, představil svatý Lukáš dvojím způsobem. Nejprve v roli interpreta vystupují zjevující se „dva muži v oslnivých šatech“, tedy dva andělé, kteří pokládají rétoricky znějící otázku: „*Proč hledáte živého mezi mrtvými?*“ (Lk 24, 5). Možné je, že se v té otázce nachází zdůvodněná sugesce, že ženy, které přišly ke hrobu s úmyslem vykonání šlechetné povinnosti vůči blízkému zesnulému, opravdu z jejich skutečné příslušnosti k rodícímu se společenství svědků, musely také počítat s Ježíšovým zmrtvýchvstáním.<sup>614</sup>

Ve druhém případě byl v relaci svatého Lukáše fakt zmrtvýchvstání vyjádřen slovy, které lze chápat jako podstatu odpovědi na výše položenou otázku. Ta odpověď zní kategoricky a jednoznačně zároveň: „*Není tady, byl vzkříšen*“ (Lk 24, 6). Následně zapsaná slova tohoto paschálního vyprávění jsou koncentrovaná na ženy, aby si připomněly něco, o čem by již mohly vědět, co se nemělo nikdy zapomenout, co bylo elementem Ježíšova učení a způsobem utváření podstaty víry svědků. K té samé duševní činnosti, tj. k připomínce užitku osobní zkušenosti, se odvolával i svatý Marek (Mk 16,6). Byla nabytá v době pozemského Ježíšova působení ještě v Galileji a za podobných okolností. Stejně ji zaznamenal i svatý Matouš (Mt 28, 6). Jak zaznamenal svatý Lukáš, bylo třeba vzpomenout, co kdysi řekl: „*Syn člověka musí být vydán v ruce hříšníků a být ukřižován, přesto však třetího dne vstane. Tehdy si vzpomněli na jeho slova...*“ (Lk 24 7-8), a

613Celkově ve vztahu k této nové události – „kámen byl od hrobu odvalen, a jakmile vešly, nemohly nalézt tělo Pána Ježíše“ (Lk 24, 2-3) – uznal evangelista jako důležité obrátit pozornost na ně a na jejich „bezradnost“, když nemohly za této situace splnit zamýšlené činnosti, jednoduše spojené s jejich opakovanou návštěvou toho místa, které již o něco dříve než za jejich přítomnosti bylo Ježíšovým hrobem.

614Srov. J. KUBALÍK, tamtéž.

vyzvednout jednání, které směřuje k rychlému sdílení se všemi členy nového společenství, zvláště apoštoly, osobní zkušeností.<sup>615</sup>

Prvním svědkem, kterého svatý Jan uvedl do první ze svých paschálních narácí, je Marie Magdalena (J 20, 1-18). Ona jako jediná osoba byla přítomná v tom okamžiku, „když byla ještě tma“, a v místě, kde bylo Ježíšovo tělo pochováno, uviděla prázdný hrob a odsunutý kámen. Z této relace se však nedozvíme, jestli si prohlédla vnitřek hrobu, což nemohla ostatně nijak vyloučit. Podle ní to oční poznání není ještě přesvědčivou okolností, aby v té chvíli mohla být přesvědčena o zmrtvýchvstání. Stanoví ale dostatečný motiv inspirující k jednání, aby co možná nejrychleji, při vědomí odpovědnosti a ve vztahu k povinnosti informovala o svém objevu Šimona Petra a druhého učedníka, kterého Ježíš miloval.<sup>616</sup>

Konečně následně sv. Jan (J 20, 3-10) nejprve hovoří o tom, jak spontánně jednali, ale tělo nenašli. Šimon Petr a ten druhý učedník, kterým by mohl být apoštol Jan, šli rychle, jako by závodili na cestě mezi sebou v běhu, aby osobně a na místě ověřili zprávu, kterou obdrželi. Jakmile se přesvědčili, evangelista informuje, jak se zachovali, když dorazili do cíle, a co na místě uviděli a jaká byla jejich reakce. Petr poté, co vešel do hrobu, jako první „*uviděl ležící plátna a roušku, která byla na jeho hlavě, ale neležela spolu s ostatními plátny, ale byla svinuta odděleně na jiném místě (J 20, 8)*“. Reakce Jana, který vešel dovnitř do hrobu, hned po Petrovi, byla vyjádřena samotným autorem redakce, a také vyjádřena slovy: „*Viděl a uvěřil“ (J 20,8)*. L. Scheffczyk navrhuje, aby potvrzení tohoto vyprávění evangelisty ve slově „uvěřil“ bylo chápáno „atypickým způsobem, jmenovitě ve smyslu: ujistil se o skutečnosti prázdného hrobu“.

Není samo sebou bez významu, že v tomto vyprávění je rovněž přítomné zdůraznění viditelných znaků a znamení, jakými jsou v této situaci pečlivě ponechaná plátna a obvazy na tom místě. Tento element sugeruje apologetické myšlenky, že totiž Ježíšovo tělo nebylo ukradeno, protože který zloděj by ztrácel čas odvíjením pásků a pláten.<sup>617</sup>

615Srov. J. KUBALÍK, tamtéž.

616Zajímavý je v tomto místě vyprávění detail, že znepokojena tím, co shledala na tom místě a co mohl nabízet odsunutý kámen, totiž zjištěním, že v hrobě chybí mrtvola Ježíše. Řekla tedy učedníkům: „Vzali mého Pána z hrobu, a nevíme, kam ho položili“ (J 20,2). Do úst jí redaktor vyprávění vložil ono „my“, a to i když to není spojeno s celým kontextem, protože Marie byla řece jen u hrobu sama. Nevytváří důležitý problém v záležitosti podstaty průběhu této události.

617Navíc co uviděli dva učedníci, Petr a Jan, kteří s ohledem na okolnosti, v jakých se nacházeli onoho „prvního dne po sobotě“ (J 20, 1), náleží mezi věrohodné svědky události, které se staly po Ježíšově smrti? Odpověď evangelisty je jednoznačná, a jmenovitě jsou to informace o spatření něčeho, co potvrdilo již známé slovo Písma, kterým však do té doby nemohli rozumět, že totiž „On [Ježíš] má vstát z mrtvých“ (J 20, 9).

## 2. Paschální Christofanie

Christofanie ukazují na historické potvrzení Ježíšova zmrtvýchvstání. To ve své podstatě jako nadpřirozená událost není dostupné být předmětem historického poznání, ale právě předmětem víry. V katolické teologii tyto christofanie chápeme vždy jako viditelné, které mají charakter smyslově poznatelný, i když historický. Nezařazují se mezi jevy čistě naturální, Ježíšovo zmrtvýchvstání není chápáno jako návrat do pozemského života, ale právě prostřednictvím smrti jde o přechod do života nadpřirozeného a eschatologického. Christofanie demonstrovaly zázračně Ježíšovu oslavenou existenci. Díky nim se stávají apoštolové svědky jeho zmrtvýchvstání.<sup>618</sup>

Christofanie hodnotíme z pohledu jejich vnitřní přirozenosti, tedy ze strany nové existence nejprve ukřižovaného a potom zmrtvýchvstalého Ježíše. Proto byly jevy zázračnými. Pokud se na ně díváme z pohledu učedníků, tedy jejich zásadních svědků, byly událostmi reálnými a historickými se stejným významem jako ostatní události v evangeliích popsané. Pokud je poukazováno na těžkosti, které předkládá racionalistická kritika a které poukazují na to, že smyslové zkušenosti nemohou určit adekvátní znamení či význam prožité smyslové zkušenosti, která je označena jako nadpřirozená, jsou pouze zdánlivé. Smyslová zkušenost totiž jednoduše neumí potvrdit v empirickém významu nadpřirozenou zkušenost, avšak o tuto smyslovou zkušenost se lze podstatně opřít. Smyslový jev je událostí manifestační a to se děje v případě christofanií. V tomto smyslu se skrze učedníky staly znamením nadpřirozené existence zmrtvýchvstalého Ježíše.<sup>619</sup>

Shodně s kontextem popisu celé události to byl anděl, který poukázal rovněž na překvapivé sdělení: „*Nebojte se. Hledáte Ježíše z Nazaretu, ukřižovaného: vstal z mrtvých a není tu. To je místo, kde ho položili (Mk 16, 6).*“<sup>620</sup> Toto poselství anděla se nalézá v samém centru perikopy. Paschální poselství zde vyjadřují slova formulí vyznání víry a utváření prvních křesťanských skupin církve Kristovy. Hlavní jeho význam spočívá v tom, že je spjato právě s tímto místem, to znamená s prázdným hrobem Ježíšovým.<sup>621</sup> V Novém zákoně není žádná jiná formule, která by byla tak hluboko vnitřně svázaná s tímto místem. Následně ženy slyšely příkaz, aby učedníkům, a obzvláště Petrovi řekly, že Ježíš jde před nimi na místo setkání, do Galileje, kde ho uvidí, „*jak sám řekl*“ (Mk 16, 7). Reakce žen,

618Srov. S. ROSA, *Teologia Fundamentalna*, I.díl, Tarnów 2003, str. 118; M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, Warszawa 2006, str. 380-383;

619Srov. S. ROSA, tamtéž.

620Srov. J. RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, Brno 1991, str. 205-213.

621Srov. L. SCHENKE, *Le tombeau vide et l'annce de la Résurrection* (Mc 16, 1-8), Paris 1970, str. 73.

kteřá čtenáře může poněkud překvapit, ale ve shodě s vyprávěním o této události byla charakteristická, když anděla neposlechly, utekly od hrobu, protože je „*zahrnuly obavy a strach*“ a „*nikomu nic neřekly ani neoznámily, protože se bály*“ (Mk 16, 8).<sup>622</sup>

Jak podotýká L. Scheffczyk, teologicky nejdůležitější je především přesvědčení samotného evangelisty, že Ježíš vstal z mrtvých a žije, na což poukazují slova: „... *vstal z mrtvých, není tu.*“ Fakt zmrtvýchvstání zde byl vyjádřen jednoznačně. Následně důležité je i identifikování zmrtvýchvstalého s ukřižovaným a položeným v hrobě, tudíž s historickým Ježíšem z Nazaretu. Tentýž Ježíš nepodlehl rozkladnému procesu, ale žije. Jakým způsobem je živ, to se přesně nespecifikuje, nejsou zde podány informace o druhu a způsobu, jakým se zmrtvýchvstání událo. V každém případě je charakter zmrtvýchvstání takový, že Ježíš je schopen, v chápání evangelisty, předejít své učedníky do Galileje a ukázat se jim<sup>623</sup>.

Radostná novina Ježíšova evangelia má své vyvrcholení ve zprávě o zmrtvýchvstání. V redakci svatého Marka se jedná o „... *evangelium Ježíše Krista, Syna Božího*“ a těmito slovy se Markovo evangelium, jak známo, prokazuje ve svém prologu (Mk 1, 1). Toto evangelium je zároveň jednotícím tématem Ježíšovy cesty, stejně jako jeho učení (12, 14) a praktický život, který nastoupí ten, kdo v něho věří (10, 52). Jak nás poučují biblisté, Markův prolog (1, 1) není považován pouze za „nadpis“, pokud je však původní, mohl jej evangelista chápat také jako inkluzi s vyznáním římského setníka v patnácté kapitole (15, 39). Jedná se tedy o důvěru v Ježíše jako v Mesiáše, kterou jeho zmrtvýchvstání celkově korunuje a završuje, ale stanoví k ní dostatečné důvody. Markovo evangelium je pak chápáno jako naplnění proroctví Starého zákona, zejména Malachiáše 3, 1 a Izaiáše 40, 3.<sup>624</sup> Nezastupitelná událost zmrtvýchvstání Krista je tedy včleněna do jeho mesiánského působení, předpověděného Janem Křtitelem, týká se jeho osoby, ověčené mesiánskými tituly, a osoby, na kterou při křtu v Jordánu sestoupil Duch. Hlas z nebe, který se týká Mesiáše, se snoubí s žalmem (Žl 2, 7) a úryvkem proroka Izaiáše (Iz 42, 1). Možno ještě doplnit, že dnes převládá přesvědčení, že původní Markovo evangelium končilo veršem 16,8. Marek však jistě musel pojednávat o zjevení zmrtvýchvstalého Ježíše v Galileji (14, 28; 16, 7). Jak dosvědčuje bádání biblické teologie, nejlépe dosvědčený závěr (16, 9-20) je dnes součástí Markova evangelia téměř ve všech vydáních Bible a tridentský koncil jej

<sup>622</sup>Evangelista sv. Marek je jako teolog důsledný. Dokonce ani oznámení o vzkříšení neroznítí víru, pokud by posluchač nedal osobní souhlas s přijetím utrpení a nesením kříže.

<sup>623</sup>M. RUSECKI, *Pan zmartwychwstal i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006, str. 87-88.

<sup>624</sup>Srov. G. SEGALLA, *Evangelium podle sv. Marka*, překlad a zpracování J. Brož, Praha 1997, str. 11-13.

prohlásil za kanonický. Závěr evangelia je dnes čten v souvislosti s 16, 1-8. Můžeme si povšimnout ustáleného pravidla: ženy, dva učedníci na cestě i jedenáct apoštolů nejprve odmítá věřit svědkům Ježíšova vzkříšení. Teprve podruhé uvěří. Tři příklady odmítnutí víry na základě slov jiných jsou napomenutím pro ty, kdo mají věřit slovům apoštolů.<sup>625</sup> Jeho závěr pak končí povzbuzením, že Pán sám působil při kázání učedníků a jejich slova potvrzoval znameními.<sup>626</sup>

Závěr osmadvacáté kapitoly sv. Matouše je věnován setkání s učedníky v Galileji. Ježíš se zjevuje jedenácti učedníkům v Galileji za projevu typických znaků a detailů christologických zjevení. Na prvním místě jsou to pochybnosti učedníků, u kterých proměna smýšlení teprve čekala na své finále. Po rozpoznání zmrtevýchvstalého Pána nastává klanění, protože si uvědomili, že mají před sebou nejen svého Mistra, kterého znali, ale jak vše nasvědčuje, i Boha, kterého neznají. Mistr, s nímž se setkávají, jim dává za úkol poslání, které vskutku náleží zadávat jedině Božskému zakladateli církve. Hora popsaná ve vyprávění je symbolickým místem pro zjevení a pro setkání s Bohem. Vzkříšenému Ježíši je totiž dána veškerá moc na nebi i na zemi a byla předznamenána již ve Starém zákoně ve vizi Syna člověka v knize Daniel (srv. Dan 7, 14). Zde však Ježíš přichází ke své církvi, hlásí se k ní a předznamenává její úděl v paruzii. Poslání původně pouze ke „ztraceným ovcím domu Izraelského“ (srv. Mt 10, 5-6) je opraveno na poslání jít ke všem národům a učit. Objevuje se zde trinitární křestní formule, která může být pravděpodobným rozvinutím formule „ve jménu Ježíše“, kterou najdeme ve Skutcích apoštolských (srv. Sk 2, 38; 8, 16 apod.). Závěrečný verš, který říká „... Já jsem s vámi po všechny dny až do konce světa“, tvoří jeden celek s Božím zjevením skrze proroka Izaiáše, připomenutém na začátku evangelia (Mt 1, 23) slovy „...a nazvou ho jménem Emanuel, to je Bůh s námi“.<sup>627</sup>

625Srov. J. RATZINGER, tamtéž.

626Také různí teologové publikující v Polsku v průběhu několika posledních desetiletí komentují fakt události Velikonoc a toto téma se dostává i do pera dvou předchozích papežů. Ti bývají často citováni a autorita jejich práce všeobecně uznávána. Též M. Rusecki vidí mnoho aspektů velikonočních událostí. V minulosti byl pohled na fakt prázdného hrobu, zejména v oblasti apologetiky, různě interpretován, byly pokusy postavit „důkaz“ o skutečnosti, ale také se teologie potýká s historickým zpochybňováním zmrtevýchvstání jako takového vůbec. Prázdný hrob, který je odkryt velikonočního rána, ukazuje tedy na realitu zmrtevýchvstání Ježíše Krista, je to skutečnost neoddiskutovatelně stvrzená prvními svědky, ženami a učedníky po Ježíšově zmrtevýchvstání. Vedle paschálních christofanií a zrození paschální víry prvotní církve je znakem uskutečnění zmrtevýchvstání Ježíše Krista. Také sv. Jan Pavel II. podotýká ve svých katechezích, že pochopení faktu prázdného hrobu je spojeno především s událostí zmrtevýchvstání, výpovědí novozákonních pramenů a také paschálních Christofanií. Srov. Jan Pavel II., Od „pustého grobu“ do spotkania ze Zmartwychwstałym. W: Katechezy Ojca Świetego Jana Pawła II., Jezus Chrystus, s. 338-343.

627Srov. G. SEGALLA, *Evangelium podle sv. Matouše*, překlad a zpracování J. Brož, Praha 1997, str. 17-18.



Biblisté upozorňují na myšlenku, že autor Matoušova evangelia připojil k látce z různých pramenů vlastní látku a podobně tak je tomu i u pašijí. Proto v závěru evangelia nechybí poetické čtyřverší o mimořádných jevech po Ježíšově smrti, za které je zařazena i zmínka o strážích u hrobu (Mt 27, 62-66). Tvoří společnou charakteristiku živé obraznosti Matoušova vyprávění a typické rysy, mezi které patří zemětřesení a vstávání z mrtvých, nezvyklá hustota odkazů na Písmo a silná antipatie vůči Židům, kteří v Ježíše neuvěřili. Jestliže křesťanství považovalo od počátku Ježíše za naplnění Písma zcela běžně, pak toto přesvědčení zpracoval především evangelista Matouš, někdy zdůrazňující i nepatrné detaily Ježíšova života ve snaze naznačit, že celý život včetně posledních drobností a maličností patří do Bohem předem připraveného plánu. Citace Starého zákona, které bývají ukončeny větou: „... *To se stalo, aby se splnilo, co bylo řečeno od Pána skrze proroka...*“, mají jistě apologetický záměr, ale slouží také pro vyučování prvních křesťanů a k posílení jejich víry.<sup>628</sup>

Vyprávění učedníkům o Zmrtvýchvstalém představuje postavu, ve které má Bůh touhu dát se poznat člověku. Tento motiv je možné nalézt i na jiných místech Písma svatého, například v knize Moudrosti (srv. Mdr 18), v knize Genesis (Gen 21) a v Žalmech (např. Ž 114). Zásada „ne na kameni“ je symbolem konečného triumfu Boha nad smrtí, jak tvrdí H. Sewerniak. Scéna onoho druhého obrazu obsahuje rovněž poslední setkání zmrtvýchvstalého Ježíše s učedníky a týká se kapitoly 28 (srv. vv. 16-20). Tyto události ale náleží popsat více v koncentraci na paschální christofanie.

Závěr úvahy o redakci sv. Matouše týkající se zmrtvýchvstání lze opřít o práci biblistů a jejich disciplíny, která pohledu a účelu fundamentální teologie dobře poslouží a pomůže. Po celou dobu pozemského vyučování Dvanácti vedl Ježíš své žáky k tomu, že jeho následování vyžaduje rozhodnutí trpět (srv. Mt 16, 24-28). Několika kroky přivádí své učedníky Ježíš k povzbuzení, že nynější utrpení vede k budoucí slávě. Sám Ježíš, Syn člověka má v této slávě klíčové postavení. S ním totiž přichází Boží království, ve kterém jeho učedníci a svědci jeho zmrtvýchvstání budou mít své místo. U Matouše je patrna redakční úprava, která vede k zvláštní myšlence. Varování instituci církve Kristovy vyznívá jako protiklad k vyprávění evangelia, které nese znaky největší upřímnosti. Většina světských institucí a podniků posuzují svoji úspěšnost podle zájmu většiny a také podle svého zájmu o většinu. Srovnání redakce svatého Matouše s Janovou prací ukazuje na protiklad uvažování Kaifášova, který vyslovil ideu: „*je lepší, aby jeden člověk zemřel*

628Srov. H. SEWERNIAK, *Teologia fundamentalna*, str. 459; srov. M. RUSECKI, tamtéž, str. 87-88.

za lid“ (srv. J 11, 49-50). Naproti tomu Ježíš přichází zachránit to, co zahynulo (srv. Mt 10, 6; 15, 24). Obhájí jednoduše jiné hodnoty, vyjádřené v jistém smyslu „nepraktické“ směrnicí, tedy opustit devětadevadesát a hledat jednu ztracenou ovci. Logika takového uvažování nabírá na dramatu právě při odkrývání prázdného hrobu a při setkání učedníků se Zmrtvýchvstalým. Ježíšovo zjevení na konci evangelia připomíná Danielovo vidění konečného vítězství a zaslíbení Ježíšovy přítomnosti do konce časů nám dává již účast na vítězství Syna člověka.<sup>629</sup>

Neobyčejně důležitým potvrzením podstatné zkušenosti víry v christofaniích a jejím doplněním je další průběh relací Lukášova evangelia hovořících o zmrtvýchvstání. Nejprve evangelista krátce zaznamenal urychlenou Petrovu návštěvu u hrobu, který zareagoval udivením, protože „uviděl pouze samotná plátna“ (Lk 24, 12). Následně z rozpracovaného popisu ukázání se Krista učedníkům jdoucím do Emauz (Lk 24, 13-35) učinil charakteristické specifikum svého evangelia: „jedno z nejvíce výjimečných velikonočních vyprávění“. Celek velikonočního vyprávění uzavírá popis posledního setkání se společenstvím Jedenácti (Lk 24, 36-42). Není možné žádným způsobem zlehčovat význam těchto fragmentů, zvláště pak epizody o emauzských učednicích, známém společenství věřících z toho vyprávění, pro srozumění tajemství zmrtvýchvstání. Nejde pak jen o to, že se v takových relacích splétá se sebou mnoho elementů: různí svědci, prázdný hrob, christofanie, ale koncentruje se také pozornost na skutečnost, že podle teologické koncepce evangelisty vlastně sám Zmrtvýchvstalý interpretuje a objasňuje učedníkům Boží plán, který byl realizován v jeho zmrtvýchvstání.<sup>630</sup>

Bez větších pochyb se zde upevnila plná víra ve vzkříšeného Ježíše. Měla podíl na dalším formování tradice o Ježíši, kterou sledujeme a která je pro základní utváření paschální víry podstatná. V Ježíši Bůh zjevil svou spásnou lásku nejen k Izraeli, ale i k celému světu, a to naprosto krajním způsobem. Tato víra v Ježíše zmrtvýchvstalého dochází svého vyjádření v christologických titulech. Povelikonoční víra osvětluje vzpomínky očitých svědků z období Ježíšova pozemského života. A ti nyní hlásají Ježíšova slova a Ježíšovy skutky s hlubším pochopením a porozuměním. S ohledem na pozdější přizpůsobení se novým posluchačům, které mělo vliv a podíl na rozvoji důležité paschální křesťanské tradice, je jisté, že s přechodem do nového prostředí hlásání a s šířením zvěsti z dosavadního aramejského prostředí do kultury městských diasporních civilizací bylo nutné tlumočit poselství o Zmrtvýchvstalém i do řeckého slovníku, což mohla být okolnost, která

629Srov. Tichý L., Úvod do Nového zákona, MCM, Olomouc 1992, str. 42-47.

630Srov. G. SEGALLA, *Evangelium podle sv. Lukáše*, překlad a zpracování J. Brož, Praha 1997, str. 20-22.

ovlivnila jistě i autora svatého Lukáše. Kromě změn, které se nevyhnuly redakcím psaných evangelií a jsou na nich patrné, nicméně nepodstatné, se však zde rýsují i změny teologického rázu.

Volba překladů usnadnila přechod k obraznému pojetí těla a k teologii těla Kristova, ve kterém křesťané tvoří údy. Tuto myšlenku zpřecizuje později svatý Pavel. Jedná se tedy o rozvoj paschální tradice o Ježíši zmrtvýchvstalém, který vede k růstu a utváření křesťanské teologie. Začíná se tedy rozvíjet evangelní portrét Ježíše zmrtvýchvstalého, ale také završení a smysl jeho činnosti. Vzniká jistě jakýmsi výběrem a silně výběrovým uspořádáním tradice o Ježíši, který byl vzkříšen. Účel tohoto výběru je jasný. Klade si za cíl posílit víru, která spojuje lidi s Bohem. A evangelista jistě zaznamenal právě a pouze ty informace, které sloužily a směřovaly k tomuto cíli. Právě také konkrétní potřeby adresátů ovlivnily jednak výběr, ale i uspořádání obsahu evangelní paschální zvěsti a to je patrné na redakční práci svatého Lukáše. Je možné konstatovat, že okolnosti adresátů redakcemi zpracovaných evangelií a různorodost autorů evangelních redakcí působí fakt, že se právě proto evangelia od sebe liší.<sup>631</sup>

S Ježíšem Kristem zároveň přichází i jeho království. U svatého Lukáše je pojetí Božího království velice komplexní, s významem vlády i prostředí, které s Ježíšem jednak přišlo, ale také zároveň království, které s ním ještě přijde, a to definitivně.<sup>632</sup>

Svědkové prázdného hrobu a paschálních christofanií nalézají Krista, který vítězí nad smrtí a hříchem, a tak zcela plní své předpovědi a poslání, které znali svědkové jako jeho učedníci za pozemského Ježíšova života. V souladu s teologií listu Židům se ještě více zrcadlí christologická interpretace nejen toho, který vstal z mrtvých, ale věrohodného Mesiáše, jehož slovo je věrné a beze zbytku se naplnilo. Právě onen „stánek větší a dokonalejší“ (srv. Žid 9, 11-12), kterým Kristus prošel, je právě oním místem i způsobem, jímž Kristus vchází do důvěrné blízkosti s Bohem. Tomu říká terminologie katechismu „posvěcení“ člověka a je to právě jeho vzkříšené tělo, díky kterému mohl vykonat oběť a skrze tuto oběť byl učiněn dokonalým (Žid 5, 9). Jeho oslavené tělo se zde stává větším a dokonalejším stánkem, protože skrze vítězství Boha může do sebe pojmout všechny věřící. Najednou se zde objevil ekvivalent starozákonní svatyně, do níž je dosud cesta neznámá a která se dokonalým způsobem zjevuje ve velikonočním tajemství. Tato nová cesta vede skrze Ježíše Krista k obnovenému společenství s Bohem. Kristovo

631Srov. G. SEGALLA, tamtéž, str. 20-22; M. RUSECKI, *Traktat o objawieniu*, Kraków 2007, str. 346.

632Srov. J. RATZINGER, tamtéž.

vzkříšené tělo je prvním ovocem onoho vytouženého a očekávaného „nového stvoření“ (Žid 10,20). Kristus tedy šel tou cestou jako první sám za sebe a zároveň ji otevřel pro všechny své bratry a sestry, údy a články svého mystického těla. Kristovo velikonoční vítězství je tedy radostnou zvěstí pro nás všechny (Žid 4, 14). Pokud věříme této radostné zvěsti, můžeme vejít do Božího odpočinutí. O oslaveném Kristu lze totiž rovněž říci, že odpočívá od své činnosti, stejně jako Stvořitel, který sedmý den po stvoření odpočinul ode vsí práce (Žid 4, 10). Každý se má tedy snažit ze všech sil následovat Zmrtvýchvstalého, aby mohl mít i podíl na jeho odpočinku.<sup>633</sup>

Ženy, které Ježíše následují ke hrobu, stávají se svědky jeho smrti. Stojí v pozadí opodál a pozorují. Ony se stanou také spojovacím článkem s budoucností, protože se stanou svědky jednak pohřbu Ježíše a jednak půjdou ke hrobu i prvního dne po sobotě. Poslední věta pašijového příběhu sděluje a podává zprávu, že i tyto ženy zachovávají šabatový klid, i jich se dotýká zachování pravidel židovského zákona. Lukáš důsledně zdůrazňuje, že také při Ježíšově narození se všechno dělo podle zákona. Ježíš totiž žil od prvního do posledního dne svého života v mezích a rámci židovského zákona.

Lukášovo těsnější sepětí velikonočního příběhu s příběhem pašijovým je naznačeno nepřítomností poukazu na místo setkání s učedníky v Galileji, který se u synoptiků jinak objevuje. Všechny tři christofanie proběhnou v Jeruzalémě a důležitější nade vše je fakt, že Lukáš může ukončit evangelium v místě, kde začalo, a v městě, které je symbolem židovského náboženství.

Když tedy ženy příběhnou ke hrobu, tělo Pána nenajdou, ale uslyší dramatizující otázku: „*Proč hledáte živého mezi mrtvými?*“ (Lk 24, 1-12). Muži u hrobu nehovoří o Ježíšově zjevení v Galileji, ale připomínají, co Ježíš v Galileji řekl. Ženy nemlčí, ale všechno řeknou všem ostatním. Jediný Lukáš jmenuje Janu, manželku Herodova správce Chuzy, a vsouvá sem originální připomínku, že přes počáteční nevěru slovům žen Petr běží ke hrobu, vidí jenom plátna a vrací se s úžasem zpět. Je zde velká podobnost se čtvrtým evangeliem, ale bez učedníka, kterého Ježíš miloval (Lk 24, 24).<sup>634</sup>

Autor čtvrtého evangelia v následující epizodě vzpomíná Marii Magdalenu, která stojí před hrobem se svými nepokoji, a která pláče, nezapomíná na ni, neboť na to se neodvolává jednoduše další sled událostí. Pociťuje se nejen závazek poctivého předání

633Srov. G. SEGALLA, Tamtéž, str. 20-22; Srov. M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, Warszawa 2006, str. 380-383.

634Srov. G. SEGALLA, Tamtéž, str. 20-22.

relací, ale snaha je také vyjasnit a zprostředkovat význam zásadní paschální zkušenosti, utvářejícího postoje lidí ve vztahu k Ježíši. V takové situaci Maria nakloněná nad hrobem zpozorovala „tam, kde leželo Ježíšovo tělo“, dva anděly a odhalila jim důvod svého znepokojení (J 20, 12-13). Avšak nezískala od nich žádné vysvětlení, ani vyjasnění, ale skoro okamžitě pak uviděla Ježíše, stojícího za ní, ale hned ho nepoznala. Pochybnosti ženy rozptýlil sám Ježíš, jakmile se na ni obrátil aramejským zvoláním jejího jména „Miriam“. A teprve ze způsobu jeho zvolání k ní, poznala Marie Magdalena a odpověděla plná úcty slovem „Rabbuni“, což znamená „Mistře, Učiteli“ (J 20, 15-17).<sup>635</sup>

Evangelista potom popisuje dvě Christofanie, tedy setkání Ježíše s apoštoly v různých místech a za různých okolností. První byla umístěna na „večer prvního dne v týdnu, tam kde byli učedníci. Ze strachu před Židy měli dveře zamčeny“ (J 20, 19). Právě tam, v nejdůležitějším místě celých událostí, v Jeruzalémě, kde nastoupil historický okamžik identifikace, jim Ježíš „ukázal své ruce a svůj bok“ (J 20, 20). Vyprávění se uzavírá také popisem poslání, udělení apoštolům Ducha svatého a daru odpuštění hříchů (J 20, 21-23).<sup>636</sup>

Druhé, oddělené setkání se odehrálo po osmi dnech, v tom samém domě s ohledem na Tomáše, tedy jednoho z Dvanácti, který „nebyl hned s nimi, když přišel Ježíš“ (J 20, 24-29). Popis této události je ilustrací specifické cesty víry Tomáše v Ježíšovo povstání z mrtvých. Nestačí, co mu jiní učedníci říkali, totiž že viděli Pána (J 20, 25). Tomáš chce především sám uvidět rány po ukřižování na těle zmrtvýchvstalého Ježíše, dokonce se jich i dotknout (J 20, 25). Teprve ta obecná zkušenost, kterou čekal, jej přivádí k originálnímu vyznání: „Pán můj a Bůh můj“ (J 20, 25). Pro každého člověka je těžké přejít od postavy nedůvěřivce do postavy víry, a proto se objevují v historii tohoto apoštola následující charakteristické etapy. Přece však jsou blahoslavenými mimo jiné ti, jak potvrzuje Ježíš, „kteří neviděli a uvěřili“ (J 20, 29).<sup>637</sup>

Vidět, jak objasňuje L Scheffczyk, rovněž zde, jak ostatně vždy v čtvrtém evangeliu, označuje proniknutí Duchem a přijetí božského znamení, za které je třeba uznat také christofanie.<sup>638</sup> Z takto pojatého úhlu pohledu hraje proto roli moment víry. Tomáš

635Tato skutečnost pomocí příkazu vykonat obecné poslání, aby naproti tomu uvědomila bratry, že „viděla Pána“, který jí též řekl k své zamýšlené cestě a odchodu, že: „vstupuje k Otci svému a k Otci Vašemu a k Bohu svému a k Bohu vašemu“ (J 20, 17-18). Jedná se o předpověď následných opisů velikonočních událostí.

636Srov. J. KUBALÍK, *Theologia fundamentalis*, I. díl, O Božím zjevení, Litoměřice 1983, str. 112-121.

637Srov. G. SEGALLA, *Evangelium podle sv. Jana*, překlad a zpracování J. Brož, Praha 1997, str. 16-19.

638Srov. J. KUBALÍK, *tamtéž*.

rozpoznává moment Ježíšova zjevení způsobem proniknutým vírou a dozrál plností víry v Zmrtvýchvstalého, dokonce i do víry Ježíšovo božské synovství. Osmého dne, jak již bylo poukázáno, v tom samém místě se tedy odehrálo setkání velmi zvláštní. Tomáš již přítomen byl. Problematika jeho setkání s Kristem se ale dotkla oblasti důkazů a důvodů k víře. A nezáleží zde na tom, kolik informací Tomáš měl nebo jaké měl vzdělání, aby mohl celou situaci správně zhodnotit. Ježíš, který se v té chvíli zjevil Tomášovi a nenadále před ním stál, nabízí sice Tomášovi důkaz, tedy hmatatelně tělesnou skutečnost, která by dokladovala jeho přítomnost. Autor čtvrtého evangelia se však jakoy vyhýbá sdělení, že by Tomáš vztáhl ruku a dotkl se Ježíšova těla.<sup>639</sup> „Didimos“ má ale něco cennějšího, než je pouhé poznání. Jeho ochota k tomu, aby uvěřil, aniž by se dotkl těla Zmrtvýchvstalého, je hlavním ukazatelem a předpokladem k té pravé víře. A tak okolnostmi ironie Tomáš, který zosobnil postoje nedůvěry a obav, svírajících apoštola do nesnesitelných pochyb, vyslovuje mínění, které se stalo jedním z nejmarkantnějších a nejvýše postavených vyznání z celého evangelia: „Pán můj a Bůh můj“. Tato věta se stala jakousi inkluzí ke slovům Janova prologu: „To Slovo byl Bůh“. Ježíš pak potvrzuje důležitost a slavnostnost Tomášova vyznání akceptací jeho vyznání a odpovídá na ně blahoslavením všech budoucích generací těch, kteří uvěří, aniž by viděli (J 20, 29). Pochopitelně má autor čtvrtého evangelia na tomto místě na mysli všechny ty, kteří se v průběhu dějin stali adresáty tohoto evangelia<sup>640</sup>. Pokud srovnáme několik myšlenek z prologu Janova evangelia na začátku evangelní redakce, setkáme se s Božím Slovem (J 1, 1-14), jež ve zmíněné předmluvě představuje Janův pohled na Krista, ve kterém se zjevuje Božské bytí a to se ve čtvrtém evangeliu ztotožňuje se Světlem (J 1,5-9).<sup>641</sup>

639 Záměrem Ježíše však není empirické prokazování prožitě skutečnosti. Záměrem Ježíšovým je vzbudit v nevěřícím Tomáši víru. Kdyby podal důkaz hmatný, mohlo by to pro postavu „nevěřícího Didima“ znamenat, že před námi bude stát i nadále Tomáš bez víry. Boží Syn je ovšem připraven učedníka doslova vtáhnout do vztahu, ve kterém bude mít Tomáš důvody věřit. Ty důvody budou živé a jasné.

640 Srov. R. RUBINKIEWICZ, *Zmartwychwstanie Chrystusa – zmartwychwzkrzeszenie nasze*, RT, díl XLII., seš. I., Lublin 1995, str. 85- 93.

641 Boží jediný Syn, v evangeliu představený, přichází na tento svět a stává se tělem. Stejný Kristus vítězí v závěru evangelia nad smrtí a se ukazuje nyní, když už minula „jeho hodina“, v oslaveném těle. Vlastní ho sice nepřijali, měl za sebou v té chvíli naprosto jasné odmítnutí velerady, představených a židovských starších a dokonce mučednickou smrt na kříži, ale těm, kteří ho přijali, dává moc stát se Božími dětmi. Oni mohou mít účast na Boží plnosti, odrážející Boží trvalou lásku, a který přesahuje laskavý dar Mojžíšova zákona který kdysi obdržel vyvolený lid. U Tomáše se projevuje toto pozvání novým způsobem. Nikoliv zachováním předpisů či přikázání, ale svobodným a zcela jasným úkonem vůle, tedy rozhodnutím víry. Tomáš nepotřebuje důkazy a odpovědi na všechny podrobnosti, ale ono vzácné přesvědčení jistoty víry, kdy skutečně sám vidí, že nikdo jiný nenaplnil a ani nevyplnil prázdná místa otázek v jeho srdci a v jeho rozumu. Zde se objevilo též pozadí myšlenek Janova Prologu a celého evangelia, ukazující na zosobněnou Moudrost ve Starém Zákoně (Sir 24, a Mdr 9). Ona byla s lidmi na počátku, když Bůh tvořil svět, a přichází přebývat s lidmi skrze zjevení Mojžíšova Zákona a desatera. Tak je paradoxně Boží moudrost nejbližší poznání učedníků tehdy, kdy jejich mistr na ně hledí jaksi z „druhého břehu“, tedy již za hranicemi pozemského světa.

V závěru evangelia se nachází poslední setkání důležitých svědků se zmrtvýchvstalým Ježíšem.<sup>642</sup> Tato setkání jsou z obou stran lemována dvěma závěry Janova evangelia, tak zvanými epilogy. Dvacátá první kapitola se odehrává v Galileji u Tiberiadského moře. Tematicky lze tuto část rozdělit na scénu zázračného rybolovu (J 21, 1-14), na slova týkající se otázek zmrtvýchvstalého Ježíše Šimonu Petrovi a Ježíšovu řeč vztahující se k „milovanému učedníkovi“ (J 21, 15-23).<sup>643</sup> Tyto scény spolu teologicky souvisejí a jejich vztah se též předpokládá, i když pouze do jisté míry, částečně je jejich souvislost a bližší vnitřní soulad sporný. Několik jeho učedníků je tedy pohromadě. Evangelista pochopitelně na prvním místě uvádí jménem Šimona Petra, dále se zde zmiňuje Tomáš, zvaný Blíženec, pak Natanael z Galilejské Kány, synové Zebedovi a ještě další dva z jeho učedníků, kteří nejsou jmenovaní. První přímou řečí je pobídka Šimona Petra, který říká: „*Jdu lovit ryby*“ (J 21,3). Následuje odpověď ostatních učedníků: „*I my půjdeme s tebou*“. Vyprávění evangelisty pokračuje konstatováním, že všichni učedníci sice vyšli na společnou cestu a vstoupili na loď, ale že tu noc nic nechytily. Natanaelem se skoro jistě myslí a identifikuje apoštol Bartoloměj, o kterém je řeč na začátku evangelní redakce (J 1, 45). Pod označením „synů Zebedeových“ se identifikují tradičně apoštolové Jakub starší a společně s ním také evangelista Jan. „Jiní dva z jeho učedníků“, které autor redakce popisuje a označuje, se uvažují jako apoštolové Ondřej a Filip.

Apoštolové byli v Galileji poté, co se tam vrátili po událostech velikonočních svátků. To jim koneckonců nařídil Ježíš, ale to již dříve (srv. Mt 26, 32; 28, 10). Podle hypotéz některých biblických komentářů mohli učedníci prožívat těsně po skonu jejich Mistra a vydáních v Jeruzalémě hmotnou nouzi, mohla nastat situace, že neměli z čeho žít. Proto se prozatím vrátili k dřívějšímu zaměstnání. Jejich pobyt v Galileji se protáhl skoro na měsíc, protože v Jeruzalémě se s nimi setkáváme až krátce před nanebevstoupením Páně. Učedníci tedy Ježíše zprvu nepoznali, přestože ho dvakrát viděli (J 20). Zázračný rybolov připomíná scénu během Ježíšovy pozemské činnosti v evangeliu sv. Lukáše (Lk 5, 4-11) a symbolicky vyjadřuje misijní úspěch církve pod Petrovým vedením. Milovaný učedník, který v J 21, 7 jako první pozná zmrtvýchvstalého Pána, prokazuje svou vnímavost, jež je pro redakci čtvrtého evangelia tolik typická. Ježíš má na břehu rybu ještě dříve, než učedníci po mnohahodinovém namáhavém snažení vytáhnou svůj úlovek z vody. Jídlo nabízené mužem na břehu, ve kterém poznal milovaný učedník Pána, se skládá z chleba a ryby. To je jakousi janovskou formou vyjádření tradice o zmrtvýchvstalém Ježíši, který se

642Srov. J. KUBALÍK, tamtéž.

643Srov. G. SEGALLA, tamtéž, str. 16-19.

zjevuje při jídle a toto jídlo ve společenství mívá dosti často eucharistický podtext (J 6). Lovení ryb nese v sobě též znamení. U synoptiků znázorňovalo příchod Božího království, církve (Mt 13, 47) a také poslání apoštolů (Mt 4, 19). Zde u Jana je obraz doplněn prací apoštolů pod vedením hlavního z nich, apoštola Petra.

O galilejském pobytu bude hovořit i tzv. Pavlovo evangelium (1 Kor 15, 6), ve kterém se bude zmiňovat, že se Kristus Pán zjevil pěti stům bratrům. Na břehu Tiberiadského moře zbývá zmínit ještě jednu skutečnost. Symbolismus, který zde můžeme vidět, stejně jako ve 20 kapitole, říká: láska (milovaný učedník) vidí dál a více než autorita (apoštol Petr). Pro věrohodnost ale musí nejprve lásku prozkoumat autorita. Stejně jako při velikém rozrušení miláčka Páně u prázdného hrobu, kdy nezapomněl na Petrovu důstojnost a autoritu a chtěl, aby Petr všechno prozkoumal jako první<sup>644</sup>. Často se totiž může stát, že k tušení Božích tajemství dříve pronikne láska, ale je zapotřebí, aby se nenechala svést na scestí, musí být kontrolována rozumem, v tomto případě zosobněnou autoritou, to je svatým Petrem.<sup>645</sup>

Druhá scéna přechází od symboliky rybářství k symbolu pastýřské práce a pasení ovcí. Je v ní spatřováno druhé stadium Petrovy služby. Poté, co byl znám jako misionář s rybářskou praxí, se stává v druhé části vzorem pastorační péče, tedy pastýřem.<sup>646</sup>

V samém závěru děje Janova epilogu se scéna obmění zmínkou o milovaném učedníkovi. Tradice o Petrovi, jakožto nositeli autority není zpochybňována, avšak milovanému učedníkovi je zde připisováno postavení, které Petr nemá. Učedník tu má zůstat až do Ježíšova příchodu. Upřesnění, jak chápat tento příslib, protože „*neřekl, že nezemře*“ (J 21, 23), který byl v tradici janovské redakce živý, naznačuje, že pravděpodobně tento učedník již v době sepsání poslední kapitoly evangelia nežil. Samotný závěr pak označuje milovaného učedníka jako svědka, jenž stojí za evangelní zvěstí a přitom ověřuje pravdivost svého svědectví. Zároveň připomíná adresátovi radostné zvěsti, že Ježíš nemůže být spoután stránkami jakékoliv knihy, a to ani takové, jakou je čtvrté evangelium.<sup>647</sup>

644Srov. J. KUBALÍK, tamtéž; srov. G. SEGALLA, Tamtéž, str. 16-19.

645Srov. G. SEGALLA, tamtéž, str. 16-19.

646Na tomto místě není bez zajímavosti přihlédnout k okolnosti, že redakce Janova evangelia zrcadlí vývoj teologických myšlenek autora, který odpovídá pozdnímu janovskému hodnocení církevní struktury. Ještě desátá kapitola zná Ježíše jako jediného Pastýře, což je ostatně i jeho mesiášský, tedy christologický titul. Charakter služby pastýře podle Janovy redakce je ovlivněn jeho idealismem, kdy bude Petrův úřad pastýře oživován jeho láskou k Ježíši. Stádo tedy bude i nadále patřit Pánu, ale na Petrových bedrech bude ležet imperativ, aby Petr byl za ovce ochoten dát svůj život stejně jako Mistr.

647Srov. G. SEGALLA, tamtéž, str. 16-19.



Závěrem je možno říci, že Kristus, kterého apoštolové a učedníci dobře znali z pozemského života, jasně prokázal, že je to ten samý Ježíš, kterého znali předtím a stejně tak ho poznávají nyní, po jeho smrti. Ovšem nyní se to děje v oslaveném těle, při dokonaném faktu jeho vítězství. Dále Ježíš, kterého Židé odmítli, kterého odsoudili a ukřižovali, dokazuje, že jeho slovo je živá Pravda, že jej doopravdy poslal Otec, a že se shoduje s tím Kristem, který zvítězil třetího dne nad smrtí. Takovému Bohu a takovému člověku je možné věřit, že je opravdovým Mesiášem, že má moc, která se beze zbytku v jeho slově naplnila, což dokazuje fakt prázdného hrobu a také paschální Christofanie<sup>648</sup>. Takový Mesiáš splní i jeden z posledních svých příslibů, svolá „*kyriaké*“ – společenství, kterému se bude říkat církev, zvláště tehdy, kdy po svém nanebevstoupení sešle učedníkům, apoštolům, svého svatého Ducha.

<sup>648</sup>Srov. E. KOPEČ, *Chrystofanie jako znaki zmartwychwstania Jezusa*, RTK, díl XXV., seš. II., 1978, str. 21- 29.

## Kapitola IV

### Svědectví víry prvotní církve

Zdůvodnění důvěryhodnosti resurekčních událostí záleží nejen na samém faktu zmrtvýchvstání, ale také na pochopení a porozumění novozákonním pramenům, a historie církve ukázala, že i na jejich interpretaci. Tato interpretace se pak neděje nadále již pouze na základě evangelních pramenů, které byly redigovány později než mnoho ostatních písemných redakčních pramenů, mezi něž nejvíce započítáváme ty nejstarší, tj. vyznání víry a katechetické formule.<sup>649, 650</sup>

649Srov. M. RUSECKI, tamtéž, str. 142.

650Tyto prameny v sobě obsahují mnoho velmi starých a prvotních tradic, které byly základními aspekty pro předávání apoštolské tradice novým křesťanským generacím, protože jsou blízko velikonočním událostem a mluví přímo jak o faktu zmrtvýchvstání Ježíše Krista, tak i o vzniku a růstu paschální víry ve Zmrtvýchvstalého. Ta se pak stává pramenem a konstitutivním základem křesťanské víry a katolické tradice. Víra v Krista ani tradice, která je předávána a také sama onu víru předává, se nezrodily samočinně jen tak a rovněž nebyly výtvorem anonymních křesťanských skupin, ale rodí se na základě reálných událostí, které se skutečně staly. V opačném případě by všichni, kdo vyznávají Zmrtvýchvstalého, jakož i všichni, kdo vytvářejí paschální velikonoční tradice, museli být přesvědčeni o iluzornosti faktů a skutečností, za kterými si stojí, tedy že jsou smyšlené.

# 1. Vyznání víry prvotní církve

V dřívější, klasické apologetice a teologii bývaly na zhodnocení a zdůvodnění důvěryhodnosti paschálních událostí uváděny dva fundamentální argumenty. Jednak to byl fakt prázdného hrobu, jednak paschální Christofanie. V průběhu času neztrácejí nic na svém významu, a to ani dnes, kdy jsou chápány jiným způsobem a úhlem pohledu. Z hlediska pozdějšího biblického bádání a teologického zkoumání je možné hovořit o pravdách a důvodech, které obhajují reálné skutečnosti Kristova zmrtvýchvstání a uzrálý v ucelené formule vyznání víry, liturgické hymny a paschální katecheze.<sup>651</sup>

Do toho výčtu spadají rovněž taková označení jako „sestoupil do pekel“ nebo „třetího dne vstal z mrtvých“. Ty jsou totiž přímo svázány se skutečností zmrtvýchvstání a ukazují na základ resurekční teologie.<sup>652</sup> V duchu tématu této práce je třeba zdůraznit a připomenout, že paschální víra nepovstává na základě nostalgických teskností po návratu Mistra zpět na zem, jak by například postupovala a skutečnost spatřovala pohanská náboženství, která rovněž ovlivnila interpretaci paschálních událostí,<sup>653</sup> nýbrž vyrostla z přesvědčení, že Ježíš žije, ale v jiné skutečnosti a dává se poznat svým učedníkům jako oslavený Pán a ten, v němž se naplnily všechny mesiánské přísliby o něm prorokované. Znovu je třeba zdůraznit, že právě na toto ukazují „nové pravdy“, které se zrodily z výsledků práce moderní biblistiky, jež se pojí se samotnými paschálními událostmi a potvrzují je. Nejstarší paschální tradice jsou zaznamenány v Pavlových epištolách a Skutcích apoštolských a také v liturgických formulích. Jsou pochopitelně dotčeny pohanským okolím tam, kde je křesťanství hlásáno dál a šíří se do pohanského světa.<sup>654, 655</sup>

Eduard Kopeć postupuje podle práce Léon-Dufoura a B. Rigauxe a dělí jmenované termíny na dvě skupiny:

první zahrnuje vzkříšení, probuzení, oživení a povstání z mrtvých,

651Srov. tamtéž.

652K nim se pak postupně přidají otázky zrcadlící fakt prázdného hrobu a paschálních Christofanií.

653Srov. M. RUSECKI, *Pan zmartwychwstal i żyje*, Warszawa 2006, str. 86-122.

654Odpověď víry na kerygma je třeba, jak potvrzuje J. Hřebík, vyjádřit křesťanským způsobem života a kultem.

655Nejstarší paschální tradice se koncentruje na událost zmrtvýchvstání, které je jakožto tajemství těžké vyjádřit a slovně popsat. Prvotní křesťané je vyjadřovali různě, různými termíny. Objevují se v liturgických hymnech a paschálních katechezích, v nichž prvotní církev vyznává svoje přesvědčení o víře ve zmrtvýchvstání. Objevují se zde takové termíny jako např. vzkříšení, oživení, probuzení, povstání z mrtvých, oslavení, ospravedlnění, nanebevstoupení, usednutí po pravici Boží, učinění Pánem nebo vyvýšení. Vyjadřují fakt, že jde o událost nadpřirozenou, kterou je těžké vyjádřit adekvátními termíny. Rovněž žádné z těchto vyjádření nevyčerpává tak bohatý obsah, kterým se zmrtvýchvstání vyznačuje, a proto je třeba je užívat komplementárně.

druhá pak oslavení, ospravedlnění, vyzdvižení a usednutí po Boží pravici a nanebevstoupení.<sup>656</sup>

Tito autoři potvrzují, že první skupina pojmů je užitá a objevuje se v krátkých a dlouhých vyznáních víry, druhá zas v liturgických hymnech. Samotný fakt zmrtvýchvstání, tedy přechod Ježíšův ze smrti do života, je vyjádřený ve vyznáních víry. Je v nich více zdůrazněn aspekt události paschálního mysteria.<sup>657</sup>

Naproti tomu liturgické hymny opěvují oslavení zmrtvýchvstalého Krista. V hymnech se paschální tajemství nahlíží z pohledu vnitřního, teologického a soteriologického. Jedná se tedy o literární druh prosté a krátké formy, kdy je používají první křesťanská shromáždění a společenství, ale rovněž jsou použity prvními křesťany jednotlivě. Jasně potvrzují skutečnost, že Ježíš se skutečně vrátil do života a nadále žije. Svátý Pavel o tom píše na mnoha místech ve svých epištolách a nabízí celou řadu těchto formulí vyznání víry. Rusecki uvádí několik z nich:<sup>658</sup> „... *aby sloužili Bohu... a očekávali příchod jeho Syna, kterého vzkřísil z mrtvých, Ježíše*“ (1 Tes 1, 10); „... *z ustanovení Ježíše Krista a Boha Otce, který ho vzkřísil z mrtvých...*“ (Gal 1, 1); nebo: „... *věříme, že Ježíš opravdu umřel a vstal z mrtvých*“ (1 Tes 4, 14); „*Jestliže uvěříš a slovy vyznáš, že Ježíš je Pánem, a ve svém srdci uvěříš, že ho Bůh vzkřísil z mrtvých, dosáhneš spasení* (Řím 10, 9). Komentář poukazuje na fakt, že poslední zmíněný citát je fragmentem před pavlovským vyznáním víry. V něm zaujímá pravda o zmrtvýchvstání Kristově zvláštní, výlučné místo. V epištole Římanům je rovněž poukázáno na formuli vyznání víry, která doprovází ke spasení: „... *jestli ve vás přebývá Duch toho, který Ježíše vzkřísil z mrtvých, přivede k životu i vaše smrtelná těla*“ (srv. vv. 8, 11). Podobně můžeme citovat i druhou epištolu Korint'ánům (2 Kor 4, 14).<sup>659, 660</sup>

H. Sewerniak pojí s formulemi vyznání víry rovněž aklamace, které odkazují na zmrtvýchvstalého a zmíněný charakter vyznání víry. Mezi ty nejstarší patří aklamace

656Srov. M. RUSECKI, tamtéž., str. 144.

657Srov. S. ROSA, Teologia Fundamentalna, I. díl, Tarnów 2003, str. 124-125.

658Srov. M. RUSECKI, tamtéž., str. 145.

659Srov. M. RUSECKI, tamtéž.

660Na významě homologický charakter těchto formulí ukazuje, že jsou totiž uvozeny výrazy: „vyznáváme, věříme“. Potvrzují skutečnost, že Bůh je původcem zmrtvýchvstání Ježíšova, ačkoliv autor sv. Pavel jim připisuje jinou formuli s jiným významem: „Ježíš umřel a vpravdě z mrtvých vstal“ (1 Tes 4, 14), kde místo pasivního „byl vzkříšen“ užívá aktiva: „z mrtvých vstal“. Tato slova mají tedy dvousložkový význam, kde první část potvrzuje skutečnost smrti, druhá pak fakt zmrtvýchvstání. Komentář poukazuje na formule, které hovoří o spásném smyslu smrti a Kristova zmrtvýchvstání: „... byl vydán za naše hříchy, vzkříšen z mrtvých pro naše ospravedlnění“ (Řím 4, 25). Skrze víru ve spasitelný charakter Ježíšovy smrti a zmrtvýchvstání je možné získat věčný život.

vyznání: „... *Ježíš je Pán*“ (Řím 10, 9); (1 Kor 12, 3) a rovněž: „... *Ježíš Kristus je Pán*“ (Flp 2, 11). Rusecki na tomto místě doplňuje vysvětlení, že christologický titul Pán má původ popaschální. Ježíš je po svém zmrtvýchvstání Pánem nebe i země (Kol 1, 20; Dz 17, 24). Na to významně poukázal sv. Petr ve své katechezi, kterou vyhlásil v Jeruzalémě o letnicích: „... *ať je známé po celém Izraeli, Pánem a Mesiášem Bůh ustanovil právě toho Ježíše, kterého vy jste ukřižovali a zabili* (Sk 2, 36). Předtím pak hovoří o vzkříšení Ježíšově a jeho vyvýšení po Boží pravici (por. Sk 2, 32-33).<sup>661</sup>

E. Kopeć užívá při interpretaci výrazy, které se objevují ve vyznáních víry: „probuzení z mrtvých“ (*egeirein*) nebo „povstání z říše zemřelých“ (*anasthenai*). Chce poukázat nejen na oživení těla zemřelého, ale i na jeho návrat do pozemského života. Zde se mu jedná rovněž o přechod do plnosti žití, v celkové shodě s chápáním biblické antropologie.<sup>662</sup> Výrazně na to ukazuje sv. Pavel: „... *Kristus zmrtvýchvstalý už neumírá, smrt nad ním už nemá vládu*“ (Řím 6, 9). Proto již žije v plnosti života a tento život je již oslavený, božský, vlastní již „*klíče od smrti i podsvětí*“ (Ap 1, 18). Proto má schopnost život také navrátit. To tvoří základ tvrzení, že zmrtvýchvstání Ježíše Krista tvoří základ naděje všeobecného zmrtvýchvstání zemřelých. V něm se totiž vyplnilo vše, co se stane údělem všech spravedlivých ve vhodném čase. Komentář dále poukazuje na úvahy, ze kterých je zřetelně vidět, jak hluboký obsah příslibů je obsažen v krátkých formulích vyznání velikonoční paschální víry, zahrnující a poukazující v prvokřesťanských dobách skutečné zmrtvýchvstání Kristovo.<sup>663</sup> Tyto formule ukazují v určitém smyslu chápání a podstatný význam zmrtvýchvstání, o jehož realitě je prvotní církev přesvědčena. Bylo nutné, aby se zrodily na základě svědectví a zažitých zkušeností učedníků a dalších svědků Ježíšova vzkříšení, aby se staly známými a vyznávanými v nejstarších křesťanských církevních obcích. To znamená, že nevznikly způsobem živelným nebo náhodným. Vyrostly na základě přesvědčení, která se zrodila na základě osobních prožitků prvních křesťanů a jejich velikonočních svědectví. Z těchto zmíněných vyznání víry se začíná rýsovat a rodit teologie zmrtvýchvstání, která, jak napsal M. Rusecki, je v současnosti ještě málo rozvinutá, ale vyjádřil přesvědčení, že se v budoucnosti stane základem teologického rozvoje, třebaže je dnes ve stadiu prvotním.<sup>664</sup>

661Srov. S. ROSA, tamtéž, str. 125.

662Srov. M. RUSECKI, tamtéž.

663Srov. M. RUSECKI, tamtéž, str. 147.

664I když každé přirovnání pokulhává, přece snad nám může tenhle banální příklad trochu přiblížit hlavní rysy procesu, jaký se odehrál v apoštolské době v oblasti víry. Apoštolové měli přímou zkušenost s Ježíšem, jeho osobou a dílem, které vyvrcholilo velikonočními událostmi. Tuto zkušenost si na příkaz zmrtvýchvstalého Ježíše nenechávají pro sebe, nýbrž vypravují o ní, vtělují ji do pojmů; a prvotní církev na

Následují jednoduchá vyznání víry.<sup>665</sup> Forma nejjednodušších vyznání víry je buď nominální, nebo verbální:

Nominální forma. Jméno Ježíš je označováno různými predikáty – především Christos (Mk 8, 29; 1 Jan 2, 22), což představuje souhrn všech očekávání a nadějí Židů, kterým ovšem Ježíš dává nový význam. Dále Kyrios (Řím 10, 9; Flp 2, 11) – titul, kterým LXX tlumočí hebrejské vlastní Boží jméno Jahve a který zmrtvýchvstáním přechází zcela samozřejmě i na Ježíše. Jde o titul řeckému světu mnohem bližší nežli Christos, termín, který se brzy mění v určitý druh Ježíšova příjmení. A konečně uveďme titul Boží Syn, kvalifikující přesněji termín Christos a sloužící jako důvod Ježíšova odsouzení (Mk 14, 63n). Tato nominální vyznání se různým způsobem kombinují (Sk 2,36) a parafrázuji dalšími analogickými tituly, např. *Sótér tou kosmou*, nejvyšším z nich je Tomášovo vyznání: *ho kyrios mou kai ho theos mou*. Jediné vyznání Židů – *heis ho Theos* – je doplněno vyznáním *kai heis ho Kyrios* (1 Kor 8, 6), příp. *heis mesités* (1 Tim 2, 5).<sup>666</sup>

Verbální forma raných konfesí. Podtrhují Ježíšovu smrt, skutečnost, že byl pohřben a že vstal z mrtvých, a v případě smrti její zástupný charakter „za nás“ nebo „za naše hříchy“ (Řím 4,25). Odtud samozřejmě vyplývá také víra v Ježíšovo oslavení, jeho moc rovnou s Otcem a jeho příchod k soudu při vzkříšení mrtvých (srov. např 1 Sol 4, 14). Po formální stránce bývají tyto konfese uvedeny někdy pozitivně slovesem *homologeín* či *pisteueín* (Flp 2, 11), někdy negativně výrazem *arneomai* (např. ve formulích „kdo popírá, že...“ (1 Jan 1, 22)).<sup>667</sup> Křesťanská vyznání víry nejsou výsledkem lidského rozumového uvažování. Rozumová logika by totiž mohla nezaujatého člověka přivést nanejvýš ke konstatování, že Ježíš je prorok (srov. Jan 4, 19), což je nedostatečné. Pro přechod k víře v Ježíše jako Krista, Božího Syna apod. je nezbytné buď Ježíšovo sebezjevení (Jan 4;10), nebo zjevení dané Otcem, jako je tomu v případě vyznání Petrova (Mt 16, 17), či Duchem svatým (1 Kor 12, 3). V prvokřesťanských komunitách byly formulace takovýchto vyznání často projevem prorockého charismatu některých členů.<sup>668</sup>

toto vyprávění dává svou odpověď vyznáním víry. Vyznání víry je tedy konceptualizace zkušenosti spásy, obdobné jako byla zkušenost apoštolů. Zde se dostáváme už o krůček dál oproti krédu starozákonnímu; to v podstatě nikdy nepřekročilo rámec haggadického vyprávění, poněvadž židovské chápání Tóry se soustředilo spíše na praktické předpisy, které je třeba zachovávat. Křesťanství se svým důrazem na víru musí velmi brzo tuto víru jasně vyjádřit, k čemuž slouží vyznání. A jelikož křesťanská víra je vázána na osobu a spásný čin Ježíšův, mají všechna novozákonní vyznání jednoznačně christologický obsah.

665Srov. S. ROSA, tamtéž, str. 124.

666Srov. HŘEBÍK J., *Kérygma 03*, shod.: <http://www.pastorace.cz/Knihovna/03-Vyznani-viry.html>.

667Srov. HŘEBÍK J., tamtéž.

668Tím už je také naznačeno, že hlavním *Sitz im Leben* těchto vyznání byla liturgie. Ale byla tu i jiná prostředí a jiné situace, kde se více méně spontánně rodila vyznání víry: Mt 10,19 po vzoru Ježíšově uvádí vyznání do přímé souvislosti s pronásledováním, především ze strany židů, před jejichž nejvyšší autoritou

Jaký význam mají tato vyznání pro vývoj novozákonní teologie a jaká je jejich hodnota? Vyznání víry především tvoří páteř tzv. křesťanského pravidla víry (*regula fidei*) čili souhrnu víry, kterou vyznávali katechumeni při křtu. Tato *regula fidei* předchází i časově Nový zákon, protože vznikla dříve a zároveň představovala později důležité kritérium kanonicity novozákonních spisů. Vyznání nemají být jakousi objektivizací imanentní vnitřní zkušenosti, jako je tomu u mýtů (nestalo se to nikdy, ale děje se to stále), nýbrž dosvědčují to, co se v první řadě objektivně událo *extra nos*, ale co se nás přímo týká a zkušeností si nás podmaňuje.<sup>669</sup>

Tak jak potvrdil M. Rusecki, je neobyčejně důležité, že se prvotní křesťanství koncentrovalo na zmrtvýchvstání. Jeho skutečnost leží jako fundament u základů křesťanské a paschální víry a též křesťanské víry všeobecně, tedy i v jeho univerzálním poslání.<sup>670</sup>

### Korintské krédo

Problematika tzv. korintského kréda<sup>671</sup> jako nejstaršího pramene paschální křesťanské víry poutá živý zájem teologů v problematice zmrtvýchvstání dodnes. Komentář M. Ruseckého uvádí, že vyznání víry sloužilo vždy katolickým autorům k podpoře prvotní víry ve zmrtvýchvstání Kristovo, započítané a zapsané doprostřed historie. Naproti tomu nekatolickým autorům paradoxně sloužilo ještě k většímu zpochybnění věrohodnosti těchto událostí. Obsah, a hlavně důležitost této formule víry je významná pro celou problematiku resurekční<sup>672</sup>.

Pavlova verze začíná touto důležitostí nejstarší tradice: „... *předal jsem vám na začátku, co jsem přejal (1 Kor 15, 3-6):*

veleradou, byli první křesťané souzeni a kde vydávali počet ze své víry (srov. dále Štěpán Sk 7; Pavel Sk 23). Konečně třetím důležitým podnětem k vyznáním byly falešné nauky, které se v prvokřesťanských obcích brzy začaly šířit hlavně různé formy gnosticizmu (1 Jan 2,22n; 4,3). V liturgických shromážděních byly zřejmě konfese pravých rozlišujících proroků rázným odmítnutím výroků falešných proroků, kteří se pokoušeli vnášet do víry nepravdu a zmatek (srov. 1 Kor 12,2). V Janově evangeliu najdeme vyznání víry často jako reakci člověka na znamení, jehož byl u Ježíše svědkem a které mu Ježíš svou sebezjevující výpovědí objasnil (srov. Jan 4,42; 6,14; 9,35-38).

669 Jinými slovy *pro meitas* (co Ježíš znamená pro mne) naprosto nevylučuje *inseitas* (čím je Ježíš sám o sobě), nýbrž vydává o ní svědectví. Z toho vyplývá, že konceptualizace, k níž dochází ve vyznáních, rozhodně není nějakou libovolnou hrou fantazie, ale drží se určitého konstantního jádra, z něhož vychází a které rozvíjí. Jestliže ospravedlnění dochází člověk na základě úkonu své osobní víry (*fides qua creditur*), pak nejde o něco vágního, mlhavého, nýbrž tento úkon má také určitý konkrétní obsah (*fides quae creditur*), na němž subjektivní víra spočívá, o nějž se může pevně opřít. Srov. J HŘEBÍK, tamtéž.

670 Srov. M. RUSECKI, tamtéž, str. 147; M. RUSECKI, tamtéž.

671 Srov. S. ROSA, tamtéž, str. 125.

672 Srov. E. KOPEĆ, *Ewangelia św. Pawła jako świadectwo o zmartwychwstaniu Chrystusa*, *Zeszyty naukowe*, seš. I., Lublin 1960, str. 93- 113.

*že Kristus umřel (apéthanen),  
ve shodě s Písmem (kata tas grafás),  
za naše hříchy, že byl pohřben (etáfe),  
že vstal z mrtvých (egégertai) třetího dne,  
ve shodě s Písmem,  
a ukázal se (óftché) Kéfasovi,  
potom Dvanácti,  
později se zjevil víc než pěti stům bratrů současně,  
většina z nich dosud žije.*

Nakonec Pavel hovoří o vlastní Christofanii<sup>673</sup>. Současní teologové a badatelé povšechně přijímají fakt, že se jedná o nejstarší redigované vyznání víry prvotního křesťanství.<sup>674</sup> V rozboru tohoto fragmentu a zároveň důležitého vyznání se uvádí, že epištola do Korintu byla napsána okolo roku 54 v Efesu. Dále je řečeno, že to bylo více než dvacet let po Ježíšově smrti a jen několik let po Pavlově obrácení jako „apoštola národů“. V Damašku poznal Ježíšovo evangelium, které konfrontuje se sv. Petrem. Proto jsou pro věrohodnost tohoto kréda neobyčejně důležitá slova, která do něj čtenáře uvádějí. Z řeckého originálu se dozvídáme: „... *paredoka gar hymin en protois ho kai parelbon...*“ kdy výraz „*en protois*“ označuje nejpodstatnější skutečnost. Poukazuje na to, co sám převzal v tradici nejstarší církve, kterou dříve pronásledoval.

Vyplývá z toho, že předává a odkazuje na tradici velmi časnou, sotva s několikaletým odstupem od událostí, které se staly. Je akceptováno, že toto krédo mělo v prvotní liturgii církve své počátky, a proto není zcela literárním výtvozem sv. Pavla. Příčinou, pro kterou mohl toto vyznání umístit do epištoly Korint'ánům, může být skutečnost, že Korint'ané nebyli schopni a nemohli akceptovat v rámci řecko-helénské dualistické filozofie zmrtvýchvstání zvěstované novým křesťanským učením.

Na to, že korintské krédo je předpavlovské a má tedy starší původ, ukazuje faktická analýza zmíněného textu. Objevují se v něm vyjádření, které buďto v Pavlových epištolách

673Srov. E. KOPEĆ, *Spotkanie Pawła s Chrystusem*, zeszyty naukowe, seš. I., Lublin 1960, str. 45- 61.

674Srov. M. RUSECKI, tamtéž.



chybí, anebo se vyskytují zřídka, obvykle pak užitě v jiném významu.<sup>675</sup> Mezi nimi lze jmenovat příklady:

Vyjádřením „za naše hříchy“ (*hyper ton hamartion hemon*) Pavel hovoří o hříchu jakožto síle destruktivní pro člověka a hovoří tak v singuláru. Plurál se u něho ukazuje až teprve v textech, které mají původ v tradici, kde se uvádí: „ve shodě s Písmem“, přičemž apoštol hovoří vždy spíše: „jak jest psáno“ nebo „jak mluví Písmo“.

Také termín „vstal z mrtvých či zmrtvýchvstal“ vystupuje zřídka a pochází nejpravděpodobněji ze starší tradice. Výraz „třetího dne“ (*hemera te trité*) nemá v *Corpus Paulinum* odpovídající výraz.

Dále výraz „ukázal se“ je použit pouze v nejbližším kontextu versetů 6–8 a také ve formuli 1 Tim 9, 16 převzaté z dřívější tradice.

Je všeobecně akceptováno, že korintské krédo vzniklo v Jeruzalémě a bylo vyznáváno katechumeny před přijetím křtu. Pavel je pak mohl poznat během pobytu v Jeruzalémě kolem roku 36 nebo možná až v Damašku. Předával je jako fundament víry v nově zakládaných církevních obcích, které sám zakládal.

Historická věrohodnost korintského kréda dovoluje prohloubení analýzy chápání a interpretace zmrtvýchvstání Ježíše Krista v rámci teologie. Struktura korintského kréda je dvojdílná, podobně jako u krátkých formulí vyznání víry. První část hovoří o Ježíšově smrti a též o pohřbu jeho těla. Druhá část se věnuje Ježíšově zmrtvýchvstání a několikerém zjevování se učedníkům. Právě v tomto vyznání víry jsou obsažena tvrzení, která z jsou pohledu fundamentální teologie podstatná a potvrzují důvěryhodnost těchto svědectví, neboť potvrzují reálné uskutečnění zmrtvýchvstání a také dávají podstatný základ teologickému porozumění problému události, která je pro dějiny spásy tak významná.

Rusecki vidí jako podmět a jediný důležitý obsah tohoto vyznání Ježíše Krista. Přičemž si je vědom, že někdy je výraz „Kristus“ interpretovaný jako vlastní jméno Ježíše Nazaretského. Vidí v tomto jevu interpretaci běžnou, jestliže je v běžné řeči užíváno synonymum zaměněné a jména Ježíš a Kristus se významově shodují, resp. poněkud „slévají“.<sup>676</sup>

675Srov. M. RUSECKI, tamtéž., str. 148-149.

676Dvojice jmen Ježíš-Kristus vyjadřuje teologický pohled „zdola“. Vychází od Ježíše Nazaretského, jeho učení a skutků a dojde ke Kristu, tedy Mesiáši, kterému tento titul bude připsán teprve až po skončení a dokonání všech mesiánských skutků. To znamená zjevení Boha a spása lidstva.

Zcela jiná christologie se zrcadlí v užití dvojice Kristus–Ježíš, kde právě tento dvojitý titul vystupuje často v novozákonních knihách. Jmenovitě bychom mohli uvést Řím 8, 34 a 2 Kor 1, 19. Tento titul vyjadřuje teologii „shora“ – od vtělení věčného Slova Božího a Božího Syna, který se rodí na svět, aby vykonal spásné dílo, které vrcholí spasitelnou smrtí a oslavením Ježíše při zmrtvýchvstání, kdy se navrácí k Otci.<sup>677</sup> Právě ve světle těchto úvah a v jejich perspektivě je třeba akceptovat, že jméno Kristus vyjadřuje mesiánský titul i v tomto vyznání korintského kréda. Obdržel jej v souvislosti s uskutečněním a dokonáním mesiánských skutků a velikonočních událostí. Jméno Kristus odkazuje na předmět víry a následovná potvrzení důvěryhodnosti stanoví způsob zdůvodnění, tedy ukazují na fakt správnosti víry v něho.

Následující potvrzení první části formule vyznání víry se dotýkají událostí přímo historických, třebaže rovněž vycházejí mimo linie rozměru času a prostoru skutečnosti ve smyslu dějin spásy.<sup>678</sup> Historicky nepopiratelným faktem je, že Ježíš umřel, což vyjadřuje slovesný tvar řeckého *apéthanen*, tedy aorist, vyjadřující jednorázovou událost, fakticky dokončenou. Tuto skutečnost nepotvrzují pouze novozákonní prameny, ale také mimokřesťanské.<sup>679</sup> Teologická interpretace, která je spojena se skutečností, že „zemřel za naše hříchy“ není interpretace ledajaká. Vychází z Božího spásného plánu, zjeveného již skrze proroky, a ve svém důsledku a konci přes samotného Ježíše, skrze něho je zrealizovaného v jeho smrti a zmrtvýchvstání. Nejedná se tedy o interpretaci vymyšlenou, nýbrž opřenou a odvozenou z historické skutečnosti. Její jistý odraz lze najít v celém Novém zákoně. Její zpochybnění by znamenalo odmítnutí celého novozákonního poselství, stejně jako jeho významu pro lidské dějiny a dějiny spásy.<sup>680</sup>

Zaměříme pohled na další skutečnost, a to fakt tělesného pohřbu Ježíšova. Byl pohřben: *etáfe*, jedná se rovněž o řecký aorist. Tento výraz má tedy hodnotu několikerého potvrzení. Pohřeb implikuje skutečnou předchozí existenci toho, kdo je nebo má být pohřbíváný. V korintském vyznání víry je vícekrát potvrzena skutečnost, že zemřelý Ježíš byl pohřben. Není zde zmínka o prázdném hrobě, ale tento fakt je přítomný skrytě v pravdách, obsažených v tomto vyznání. Prázdný hrob se stává teologickou skutečností, kterou předpokládá teologický závěr skutečného Kristova zmrtvýchvstání. Stejně jako ve spojitosti židovské antropologie není možné hovořit o životě bez těla. Z tohoto pohledu by

677Tato christologie je charakteristická zejména pro sv. Jana Evangelistu, ale není cizí ani svatému Pavlu.

678Srov. S. ROSA, tamtéž, str. 124.

679Mezi nimi lze uvést Kornélia Tacita, Jozefa Flavia nebo Suetonia.

680Srov. M. RUSECKI, *Pan zmartwychwstal i żyje*, Warszawa 2006, str. 151.

učení o Ježíšově zmrtvýchvstání bylo nonsense.<sup>681</sup> Naproti tomu kypí z hrobu Ježíšova naděje velikonočního rána, že Ježíš vstal z mrtvých a dokonal dílo spásy, což se stalo korunou jeho zázraků a znamení.

Druhá část korintského vyznání víry ukazuje důležité výrazy pro tuto událost: „zmrtvýchvstal“ a „byl spatřen“. Ze čtyř sloves korintského kréda pouze jediné z nich „vstal z mrtvých“ bylo opsáno tvarem řeckého perfekta – *égegertai*, ostatní jsou ve zmíněném aoristu. Řecké perfektum označuje činnost, která byla dokončená v minulosti, ale její následky trvají do přítomnosti. Taková interpretace předává velký význam. Ježíš vstal z mrtvých a žije ve své církvi. Je to ale již jiná forma života, než byli učedníci zvyklí a než se uskutečňovalo za jeho pozemského života.

Formu slovesa *égegertai* je možné též interpretovat v pasivní formě „byl vzkříšen“. Komentář zde dodává, že jde o zmrtvýchvstání, tedy dílo dokonané Bohem jeho Synu (1 Tes 1, 10), stejně jako na díle samotného Krista (Flp 3, 10).<sup>682</sup> Výraz „třetího dne“ zde má význam podstaty interpretace zmrtvýchvstání. Její význam vidí komentáře v prostém počítání času od okamžiku odkrytí prázdného hrobu nebo je také uváděn význam, který se týká dějin spásy. Samozřejmě že dnes se oproti tradiční apologetice neinterpretuje čistě historicky, ale ve smyslu soteriologickém jako rozhodující zásah Boží do dějin lidstva za účelem naplnění spásných úradků.

Sloveso *ofhé* má rovněž tvar v aoristu. Ukazuje na skutečnost, že Ježíš se neukázal pouze jednou, ale dával se vidět opakovaně a několika svědkům. Tento termín ve Starém zákoně označuje spásné zjevení Boha (Gn 12, 7). V Novém zákoně je užit pouze ve výjimečných případech. Prvně při zjevení anděla v okamžiku zvěstování, Mojžíše a Eliáše při proměnění na hoře Tábor a též při zjevení anděla o zmrtvýchvstání. Tyto úvahy dovolují komentáři udělat závěr, že paschální christofanie mají objektivní, nikoli subjektivní charakter a platnost.<sup>683</sup> Shrnutí tohoto rozboru ukazuje, že tajemství zmrtvýchvstání bylo předáno v tomto vyznání víry ve dvou rovinách:

Z jedné strany od smrti a pohřbu nebo zmrtvýchvstání a christofanie, které stanoví jednu ze sekvencí oněch událostí. Skrze tyto události se zdůrazňují všechny aspekty týkající se všeho, co může zaznamenat historie.

681Srov. H. SEWERNIAK, *Świadectwo i sens*, str. 343.

682Srov. M. RUSECKI, *Pan zmartwychwstal i żyje*, Warszawa 2006, str. 152-153.

683Srov. K. ROMANIUK, *Wiara w zmartwychwstanie*“, str. 11-14; Srov. W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza pascha*, str. 94.

Na straně druhé je zaznamenáno, že se vše děje ve shodě s Písmem. To ukazuje na fakt, že následující události jsou vyplněním Božího plánu ekonomie spásy. A to je již rozměr interpretace teologické.<sup>684</sup>

Komentář Ruseckého k soteriologickému listu Římanům hovoří o ospravedlnění člověka skrze víru v božské poslání Ježíše Krista. Apoštol již na začátku svého dopisu považuje za nutné zdůvodnit své poslání hlásat Boží evangelium, které Bůh předpověděl skrze proroky, a charakterizuje je následovným způsobem: „*Je to evangelium o jeho Synu, podle těla pocházejícím z Davidova rodu, ustanoveným Duchem svatým, Synem Božím, naplněným mocí tím, že vstal z mrtvých, je to Ježíš Kristus, náš Pán*“ (Řím 1, 3-4). Někteří současní biblisté mají názor, že tato charakteristika evangelia pochází už z předpavlovské tradice a je vyznáním víry prvotní církve v Ježíšovo Boží synovství a lidský původ jakožto Mesiáše až od krále Davida.<sup>685</sup> Komentář dále doplňuje, že v tomto vyznání víry lze vysledovat podíl Ducha svatého na zmrtvýchvstání (Řím 8, 11; 1 Tim 3, 16; 1 Petr 3, 18). Tato zmíněná forma vyznání víry obohacuje jak christologii, tak teologii zmrtvýchvstání.<sup>686</sup>

Je zde uvedeno další místo Nového zákona k tématu. Jde o epištolu do Efesu, která má rovněž hluboký teologický obsah a význam. Sv. Pavel zde povzbuzuje mimo jiné k hlubšímu poznání Ježíše Krista jako hlavy církve a celého stvoření, ve kterém máme vykoupení skrze jeho krev. On je plností času a v něm chce Bůh sjednotit vše, co je na nebi i na zemi (Ef 1, 7-10). Je zde ukázán jako jediný prostředník spásy a absolutní podstata všeho sjednocení veškeré stvořené skutečnosti s Bohem. To se všechno stalo skrze zmrtvýchvstání. V Kristu ukázal a zjevil svou moc, vládu a sílu, když ho vzkřísil z mrtvých. Usadil jej po své pravici a vyvýšil ho v nebesích nad všechny mocnosti a panstva (Ef 1, 19-21). Kristus od Otce vzkříšený je Pantokrator, tedy vševládný. Ukazuje se dále, že se zde ukazuje koncepce Kristova zmrtvýchvstání jako oslavení a usednutí po Boží pravici, což se dále objeví v liturgických hymnech.<sup>687</sup>

Posledním vyznáním víry je obsah 1 Petr 1, 18-21. Potvrzuje v něm, že „*jste byli vykoupeni nikoli věcí pomíjivou, stříbrem nebo zlatem, ale drahocennou krví Ježíše Krista jako neposkvrněného beránka bez vady. Ten byl vpravdě k tomu všemu vyvolený už před stvořením světa, ale vám se zjevil nyní na konci časů. Skrze něho jste uvěřili v Boha, který*

684Srov. S. ROSA, tamtéž, str. 124.

685V tomto vyznání víry se ukazuje vnímání spojení dvou přirozeností v Ježíši Kristu, lidské a božské. Jedná se o pohled výrazně zaměřený na dějiny spásy a na osobu Ježíše Krista, zasazenou silně do ekonomie spásy lidstva. Skrze zmrtvýchvstání se Ježíš zjevil a prokázal jako Syn Boží a stal se naším Pánem.

686Srov. H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, 2. díl, str. 30-31.

687Srov. M. RUSECKI, tamtéž.

ho vzkřísil z mrtvých a uvedl ho do slávy“.<sup>688</sup> Nakonec sv. Petr celé Ježíšovo poslání a zmrtvýchvstání započítává do prvořadé podstaty víry. Aspekt oslavení více podtrhují liturgické hymny, které jsou výrazem víry v Ježíšovo zmrtvýchvstání, ale zdůrazňují více vnitřní význam tohoto faktu a také jeho význam pro všeobecné vzkříšení z mrtvých.<sup>689</sup>

Liturgické hymny<sup>690</sup> vystupují vedle forem vyznání víry, které zdůrazňují skutečnost přechodu Ježíšova ze smrti do života a také zprostředkovaně do nadpřirozené reality, jež je transcendentní a transhistorická. Tyto hymny také vyjadřují velikonoční tajemství, i když trochu jiným způsobem. Počítají se také do velmi staré a rané křesťanské tradice. Tyto liturgické hymny Ježíše Krista oslavují především jako Bohem oslaveného Pána, a to právě skrze zmrtvýchvstání. V liturgických písních a modlitbách povšechně první křesťané, ať již to byli židokřesťané, nebo pohanokřesťané, kteří přicházejí z prostředí helenismu, oslavují Ježíše Krista jako vyvýšeného Pána slávy.<sup>691,692</sup>

Nejznámější je hymnus z epistol Filipánům (Flp 2, 6).<sup>693</sup> V této oslavné hymnické písni vystupuje celá řada po sobě jdoucích událostí, podobně jako ve vyznáních víry: smrt, pohřeb, zmrtvýchvstání, ukázání se, ale také radikální protiklad mezi dvěma stavy bytí: ponížení a vyvýšení. Tento stav byl vyjádřen pomocí řeckého protikladu mezi pánem a nevolníkem, mezi skutečností kříže a skutečností oslavení. Dvě rozdílné skutečnosti, dva rozdílné stavy. Tato forma hymnu se ujímá těchto faktů podrobně. Předpokládá, že Ježíš před vtělením vlastnil božskou přirozenost, tedy že byl Bohem, jak se zpívá: žil v božské podstatě. Vtělením se stal člověkem, a jistým způsobem se ponížil, zřekl se vnějších božských projevů a jako člověk již není v tomto čase roven Bohu, kdy uznává vyvýšení Otce.<sup>694</sup>

688 Tato forma vyznání víry, předávaná formou poučení, obsahuje také syntézu nauky o zmrtvýchvstání. Ježíšovo poslání je skryto v Božím plánu spásy a je zrealizováno v čase od Boha k tomu určeném. Je zde potvrzena skutečná Ježíšova smrt, která má výkupnou hodnotu. Bůh ho vzkřísil a vynesl do Slávy. Je zde podána koncepce zmrtvýchvstání jako oslavení.

689 Srov. tamtéž.

690 Srov. S. ROSA, tamtéž, str. 125.

691 Srov. M. RUSECKI, tamtéž, str. 155.

692 Pro označení rozměru Ježíšova vzkříšení jako tajemství, používá prvotní liturgie výrazy jako např. vyvýšení, oslavení, glorifikace, povznesení do nebe, usednutí po pravici Otce, získání zvláštního jména Kyrios, Syn Boží a Mesiáš. Dar posledního směru stvoření k eschatologickým dobám, který započalo a doopravdy uvedlo zmrtvýchvstání. V několika listech sv. Pavla Flp 2, 1 Tim 3, Ef 4 se nachází ve formě fragmentů několik velmi starobylých hymnů, které vyjadřují aspekt tajemství v zmrtvýchvstání Ježíše Krista a hledí na něj pohledem vertikálním;

693 „Kristus Ježíš, ačkoliv má Božskou přirozenost, nic nelpěl na tom, že je rovný Bohu, vzal na sebe přirozenost služebníka a ponížil se až k smrti, a to k smrti na kříži. Proto ho také Bůh povýšil a dal mu jméno, které je nade všechno jméno, takže před ním musí pokleknout každé koleno na nebi, na zemi i v podsvětí, a každý jazyk musí ke slávě Boha Otce vyznat, že Ježíš Kristus je Pán“ (Flp 2, 6-11).

694 Srov. M. RUSECKI, tamtéž, str. 156.

V životě pozemském se Ježíš zřekl božské slávy a navíc převzal roli pokorného a poslušného služebníka, což znamená, že nejenže přijal lidskou přirozenost, ale také utrpení, poslání Pánova služebníka a naplnění proroctví (Iz 42-53). Největší ponížení Pánova služebníka, v podstatě zničení jeho lidského těla se dokonalo a dovršilo na hanebné křížové cestě. Tím se dovršila Ježíšova celková kenóze. Pohrdání davem, posměch, „opuštění Bohem samým“, osamocení. Z druhé strany však důvěra v Otce, v jehož ruce pak odevzdal svého ducha. Utrpením a smrtí na kříži dokonal dílo vykoupení, a proto byl ve svém zmrtvýchvstání a nanebevstoupení vyvýšen nad celé stvoření. Byl vyvýšen do Otcovy slávy a obdržel jméno Pána. Oslavený Ježíš je předmětem víry a kultu všech nebeských bytostí, ale i bytostí pozemských a mimozemských.

Paschální tajemství podobně připomíná i druhý hymnus v první epistoletě Timoteovi (1 Tim 3, 16): „*Ten, který se zjevil v těle [přišel v lidské přirozenosti], byl ospravedlněn Duchem, ukázal se andělům, byl hlásán pohanům, došel víry ve světě, byl vzat do slávy.*“ Jedná se o raně křesťanský hymnus o intronizaci Ježíše Krista. Nejdříve se „zjevil v těle“, tedy v lidské přirozenosti. Ospravedlnění v Duchu znamená svatost a spravedlnost Ježíšovu. Ta byla potvrzena jeho životem a skutky, dokonanými v Duchu svatém. Ale hlavně a především jeho zmrtvýchvstáním (por. Řím 1, 4). Tento hymnus též představuje Krista v ponížení, ale i ve slávě, ohlašuje jeho ospravedlnění a oslavení.

Řadu liturgických hymnů ukončíme posledním jmenovaným, kterým je dvojice úryvků: Řím 10, 5-8 a Ef 4, 7-10. Oba hymny opěvují Kristův triumf, jeho intronizaci na Pána nebe i země, jeho vítězství nad smrtí v zmrtvýchvstání. Tajemství vzkříšení je spojeno s ostatními paschálními událostmi, ale je v nich vyjádřeno poněkud jiným způsobem než ve formulích vyznání víry.<sup>695</sup> Méně je v nich zdůrazněna perspektiva časoprostorová, ačkoli též o ní jsou okrajové zmínky, ale víc je v ní zdůrazněna perspektiva nadpřirozená a božská. Ta je ostatně rámcově přítomná i ve vyznáních víry. Tyto hymnické tradice více podchycují tajemství Zmrtvýchvstalého zevnitř, protože vidí, že ho Bůh oslavil, učinil jej Pánem celého světa a usedá po pravici Otce, když je účasten v plnosti Božího života. Ve světle těchto úvah je možné vidět, že tyto tradice hymnů jsou stejně rané jako dávná vyznání víry.<sup>696</sup> Identifikují Ježíšův přechod od smrti do života (zmrtvýchvstání) s jeho glorifikací také skrze symbolický obraz vyvýšení, tedy uvedení do nebe, a vyjadřují tak podstatný smysl a význam paschálního mysteria.<sup>697</sup>

695Srov. M. RUSECKI, *Pan zmartwychwstal i żyje*, Warszawa 2006, str. 157.

696Srov. R. E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York 1997.

697Srov. S. ROSA, tamtéž, str. 125.

## 2. Problematika zmrtvýchvstání v katechetických formulích

Paschální katecheze představují nejstarší prvotní učení apoštolské nauky svatých Petra a Pavla, ale také jáhna Štěpána. Tato nauka se týká zmrtvýchvstání a oslavení Ježíše Krista. Jsou tedy předmětem učení prvotní církve, a proto se stávají jako svědectví samotným základem paschální, ale i křesťanské víry obecně. Řadí se do trojice nejstarších svědectví jak o věrohodnosti Krista, tak věrohodnosti církve, proto nás zajímají jako nástroje pro argumentaci k překonání ateizmu, a to jak českého, tak obecného<sup>698</sup>.

Podobně jak bylo řečeno v úvodu vyznání víry a hymnů, také u paschálních katechezí vidíme, že klasická apologetika se držela v argumentacích evangelních vyprávění, které stanovily rámec její osnovy, a rovněž korintského kréda, o jehož důležitosti bylo pojednáno výše. Jak již bylo uvedeno, současná biblická bádání zohledňují metody „*Form, Traditions a Redaktionsgeschichte*“ a stanovila, že evangelní redakce o zmrtvýchvstání předcházela ústní apoštolská tradice, která přes množství různých forem a literárských druhů předávala centrální pravdu víry, a to právě všeobecné víry křesťanské. Proto je tolik zásadní pro překonání ateizmu a jeho argumentace.

Rusecki vypočítává<sup>699</sup> z celkového počtu 24 různých katechezí, 9 z nich se soustředí na Ježíšovo zmrtvýchvstání. Mezi nejdůležitějšími se v literatuře uvádějí následující:

z katechezí sv. Petra: Sk 2, 22-36; Sk 3, 12-26; Sk 4, 8-12; 10, 34-43;

z katechezí sv. Pavla: Sk 13, 16-41; Sk 17, 22-31;

katecheze sv. Štěpána: Sk 7, 2-55.<sup>700</sup>

Všechny apoštolské katecheze byly řečené ústně v *presynoptickém* období, byly zaznamenány písemně a předány především ve Skutcích apoštolských.<sup>701</sup> Jejich obsahem je hlavně Kristovo zmrtvýchvstání a rovněž dokládají příklady nejstarší evangelizace a katechizace. Autor skutků apoštolských uvádí několik katechezí, které dávají poznat blíže obsah a formu učení „služebníků slova“.

698 Srov. H. WALDENFELS, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i kościele- dzisiaj*, překl. A. Paciorek, Katowice 1993, str. 258- 277.

699 Srov. R. E. BROWN, tamtéž, 99-125.; R. AGUIRRE MONASTERIO, A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Estella 1992.; M. RUSECKI, *Pan zmartwychwstal i żyje*, Warszawa 2006, str. 159.

700 Srov. S. ROSA, tamtéž, str. 120.

701 Srov. M. HENGEL, *Evangelista Lukáš – první křesťanský dějepisec*, Vyšehrad, Praha 1994.; L. TICHÝ, *Úvod do Nového zákona*, Olomouc 1992, 66-71.

Kristus dal svým vyvoleným apoštolům příkaz skrze Ducha svatého. To, co Ježíš začal, koná nyní dále skrze Ducha svatého v apoštolech – to tvoří obsah této nové knihy.<sup>702</sup> Obsah i forma paschálních katechezí, prohlášených v různých tradicích a prostředích a pocházejících z různých tradic, jsou se sebou v podstatě shodné. Jednoznačně dosvědčují, že předmětem nejstaršího apoštolského vyprávění a především korintského kréda, protože vyznání víry byla odpovědí na katecheze a kerygma, je zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Paschální katecheze jsou začátkem proklamací o zmrtvýchvstání. Apoštolové s velkou mocí svědčili o zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Zdůvodňují význam Ježíšova vzkříšení pro náboženský život a jsou výrazem nad centrální událostí křesťanství.

Ve vztahu ke zpochybnění historické platnosti paschálních katechezí zaznamenaných ve Skutcích nabízí katolická kritika následující argumenty pro jejich historickou hodnotu. Skutky značně zkratkovitě podávají zprávu o rozšíření evangelia během prvních 30 až 50 let po Ježíšově smrti.

Existuje zde celková shoda v pohledu na obsah a formu paschálního kerygmatu s Pavlovou první epístolou Korint'ánům (1 Kor 15, 3-8)<sup>703</sup> a s jeho katechezí, kterou pronesl v Antiochii Pisidské (Sk 13, 23-41). Pavel právě v kerygmatu tohoto dopisu potvrzuje již na jeho počátku, že předává přesně to, co sám v tradici obdržel. Je možné z toho vyvozovat, že se v prvních společenstvích ustálilo vymezené schéma kerygmatu o Ježíši Kristu. Toto schéma slouží jako základ další misijní práce. Autor díla vytváří literárním celkem spojnici „vzkříšení–nanebevstoupení“. Z Božího hlediska je nanebevstoupení vzkříšeného Ježíše po jeho smrti nadčasové; znamená však časový úsek z hlediska těch, jejichž života se dotklo. V evangeliu nanebevstoupení viditelně ukončuje Ježíšovu činnost na zemi, ve Skutcích připravuje apoštoly, aby mu byli svědky.<sup>704</sup>

Hlavními částmi onoho kerygmatu byly utrpení a smrt Ježíše Krista, ale rovněž jeho zmrtvýchvstání, když se ve velikonočních christofaniích ukazuje učedníkům. Starobylá tradice mluví o Ježíšových zjeveních v množném čísle (např. 1 Kor 15, 5-8), ale Skutky je architektonicky řadí do čtyřiceti dní, a tak připomínají čtyřicet dní v Lk 4, 1-2, 14, které

<sup>702</sup>Otevírají prvotní apoštolské kerygma a představují ho. Přinejmenším v obecném slova smyslu, jestliže představují nejvíce prvotní christologii, a současně jsou proniknuté aramejským zabarvením. Autor Skutků při jejich bádání a otevírání jejich obsahu využíval texty už napsané, ale především se opírá o ústní tradici, která mu je již známá. Lukáš pochází z Antiochie, pravděpodobně to byl jeden z prvních Křesťanů v antiochijské skupině, znal se s apoštolem Petrem, ale i s Barnabášem, Filipem, Sylou, a účastnil se misijních cest sv. apoštola Pavla.

<sup>703</sup>Srov. S. ROSA, tamtéž, str. 124.

<sup>704</sup>Srov. R. E. BROWN, tamtéž, str. 279-332.; Srov. M. HENGEL, tamtéž; Srov. L. TICHÝ, tamtéž, str. 66-71.



Ježíš strávil na poušti, než v síle Ducha začal svoji činnost v Galileji. V obou případech pak autor navazuje na čtyřicet let v poušti, kde Bůh připravoval Izrael na vstup do zaslíbené země (srov. Nm 14, 34; Ez 4, 6). Nyní toto přípravné období umožňuje Ježíši osvědčovat své vzkříšení (Sk 1, 3; srov. apologetický tón v Lk 24, 36-43) a představit jasně svoje pojetí království. Apoštolové mají v Jeruzalémě očekávat křest Duchem svatým, který předpověděl Jan Křtitel (Lk 3,16). S ohledem na formu ukazuje kérygma aramejské kompoziční schéma.

Taktéž dvě paschální katecheze sv. Petra obsažené ve Skutcích (Sk 2; Sk 10) se shodují s naukou zmíněné epištoly. Podobně to platí také o Pavlově katechezi, kterou pronesl v Antiochii Pisidské (Sk 13, 16-41). Znamená to, že paschální katecheze, které se prolínají ve Skutcích, nejsou jen libovolnou literární kompozicí, ale odrazem prvotního učení církve, jež bylo sepsáno podle zásad starověké historiografie. Tento závěr, že obsah paschálních katechezí nepochází od samotného Lukáše, potvrzuje skutečnost, že uvedení paschálních katechezí ve Skutcích se rozhodně opírá o zprávy o zmrtvýchvstání, které jsou obsaženy v Lukášově evangeliu a jejichž autorem opravdu Lukáš je.<sup>705</sup>

Následují katecheze svatého apoštola Petra.<sup>706</sup> První je katecheze svatého Petra o svátku letnic. Svátky týdnů neboli letnice (řec. *Pentékosté*) se slavily sedm týdnů neboli padesát dnů po Velikonocích. Byly poutním svátkem, na který zbožní Židé přicházeli ze svých domovů do chrámu, tj. ústřední jeruzalémské svatyně. Historické jádro příchodu Ducha popsaného ve Sk 2, 1-13 je asi toto: při nejbližším poutním svátku po Ježíšově smrti a vzkříšení přišli jeho galilejští učedníci a jeho rodina do Jeruzaléma, a když tam pobývali, charismaticky se projevila přítomnost Ducha, takže začali mluvit v jazycích. To bylo pro ně znamením, že mají veřejně hlásat, co Bůh učinil skrze Ježíše.<sup>707</sup>

Skutky zprostředkovávají toto jádro s teologicky hlubším vhladem, takže je staví do středu křesťanských dějin spásy. Klíčovou roli tu hraje význam letnic. Zemědělský svátek díkůvzdání, slavený v květnu nebo červnu, nabyl podobně jako ostatní židovské svátky

705Srov. E. KOPEČ, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1978, str. 156-157.

706Srov. S. ROSA, tamtéž, str. 121.

707Ve SZ není svátek týdnů (letnice) spojen s žádnou událostí dějin spásy, avšak v pozdějších rabínských spisech je význam uvedený shora dosvědčen. Díky knize *Jubileí* a svitků od Mrtvého moře nyní víme, že tento význam byl znám již v době Ježíšově. Popis Božího zjevení se na Sinaji v Ex 19 mluví o bouři a dýmu. Židovský spisovatel Filón popisuje, jak andělé slova, která Bůh řekl Mojžíšovi, vzali z vrcholu hory a snesli je na jazycích lidu shromážděnému dole. Popis zvuku a mohutného větru a ohnivých jazyků ve Skutcích je ozvěnou této představivosti a předkládá tak letnice v Jeruzalémě jako obnovu Boží smlouvy, v níž je lid ještě jednou vyzván, aby se stal Božím vlastnictvím. Podle knihy Exodus byli Izraelity ti, kteří v sinajské smlouvě uslyšeli Boží pozvání, aby se stali Božím vlastnictvím, a přijali je. V době po Sinaji zůstaly ostatní národy v biblické mluvě „ne-lidem“. Ve SZ není svátek týdnů (letnice) spojen s žádnou událostí dějin spásy, avšak v pozdějších rabínských spisech je význam uvedený shora dosvědčen.

dalšího významu: měl připomínat, co Bůh učinil pro vyvolený lid v dějinách spásy. Vysvobození z Egypta uprostřed prvního měsíce (Ex 12) připomínala Pascha. V třetím měsíci (19, 1), tj. asi po jednom a půl měsíci, přišli Izraelité k Sinaji. A tak se letnice, které dělil od Paschy přibližně stejný interval, staly připomínkou, že Bůh dal Izraeli na Sinaji smlouvu – okamžik, v němž se Izrael začal nazývat lidem vlastním Bohu.

Sk 2, 9-11 v širokém rozmachu od východních hranic římské říše (Parthové, Médové a Elamité) až po samý Řím vypočítávají národy, které o letnicích viděly a slyšely, jak došlo v Jeruzalémě působením Ducha k obnovení smlouvy. Skutky tak anticipují široký dosah hlásání evangelia, které právě začalo. Jeho cílem je učinit i z pohanů Boží lid (Sk 28, 28).<sup>708</sup> Je možné, že v seznamu v 2, 9-11 se vypočítávají území, kde hlásali evangelium misionáři z Jeruzaléma (např. Východ a Řím), na rozdíl od území evangelizovaných z jiných středisek (Antiochie – východisko cest sv. Pavla). Ve Sk 2, 5 Lukáš popisuje národy těchto oblastí jako zbožné Židy, kteří přišli na svátky. Jsou znamením toho, že všem národům (2, 17: doslova „každé tělo“) má být hlásáno evangelium.

Tyto letnice jsou důležitější a mají větší dosah než první letnice na Sinaji. Odezva lidí na řeč různými jazyky – extatický projev, který divákům připomínal opilost – vede Petra k prvnímu kázání (2, 14-36), které Skutky popisují jako základní vzor kérygmatu. Petr interpretuje činnost Ducha o letnicích jako naplnění znamení, která byla Joelem předpovězena pro poslední dny (ve Skutcích hrají proroctví velkou úlohu). Všimněme si, že Petr začíná svoji řeč citací proroctví. Chce tím říci, že to, co Bůh učinil v Ježíši Kristu, tvoří nedílný celek s tím, co konal a zaslíbil Bůh Izraele lidu staré smlouvy.<sup>709</sup> Ve Skutcích apoštolských jsou obsaženy Petrovy paschální katecheze, které byly vyhlášeny při různých příležitostech.

První kázání svatého Petra bylo tedy proneseno o svátku letnic v Jeruzalémě.<sup>710</sup> Petr v katechezi zvěstuje všechno to, co se týká samé podstaty evangelia, to znamená mesiánské poslání Ježíše Krista a počátek interpretací Ježíšova mesianismu. Jednalo se také o jeho smrt a zmrtvýchvstání v perspektivě historie spásy. Ježíšova smrt tedy nebyla náhodou ani

<sup>708</sup>Srov. G. SEGALLA, tamtéž.

<sup>709</sup>Dále Petr pokračuje vyprávěním o tom, co Bůh učinil skrze Ježíše: krátký souhrn mocných činů, ukřižování a vzkříšení s vrcholem v citaci Písma, že Ježíš je Pán a Mesiáš (2,36). V jistém smyslu tento důraz na christologii je posun od způsobu, jakým hlásal evangelium sám Ježíš. V Lk evangeliu andělé i Bůh dosvědčují, že Ježíš je Mesiáš a Boží Syn, a učedníci jej nazývají Pánem; Ježíš sám však o sobě přímo nehovoří. Mluvil o Božím království a jeho nárocích na určité hodnoty. Sk potvrzují Pavlovo svědectví, že první hlasatelé evangelia přesunuli své prvotní zaměření na samého Ježíše, neboť nemohli hlásat království, aniž by nejprve neřekli, skrze koho toto království přišlo a přichází. Prvotní evangelium se soustředilo na christologickou identitu vzkříšeného Ježíše, Mesiáše a Božího Syna (por. Řím 1, 3-4).

<sup>710</sup>Srov. S. ROSA, tamtéž, str. 121-122.

výsledkem spletence přírodních sil, ale výsledkem realizace věčného plánu Boha. V rámci realizace ekonomie spásy byl Ježíš vzkříšen a smrt již nad ním nemohla panovat. Toto Petrovo kázání bylo adresováno Židům, a proto pro větší důvěryhodnost zmrtvýchvstání Ježíše Krista cituje biblické argumenty, které byly pro Židy snesitelnější.<sup>711</sup> Petr se odvolává na žalmy, zejména Ž 16, 8-11, který dokazuje, že se Davidovo proroctví naplnilo ve zmrtvýchvstání Ježíše Krista: „*Patriarcha David zemřel a byl pohřben v hrobě, který se nachází u nás až do dneška.*“<sup>712</sup> Na jiném místě apoštol argumentuje velikonočními událostmi, o kterých slyšeli z vyprávění Dvanácti, tedy z Christofanií: „*Toho Ježíše Bůh vzkřísil, a my jsme toho svědky*“ ( Sk 2, 32). Stejně Petr poukazuje, že ve zmrtvýchvstání byl Kristus oslaven a usedá po pravici Boha. Nechápe zmrtvýchvstání jako vzkříšení, ale jako eschatický skutek Boha, díky kterému je Ježíš Kristus i Pánem a Mesiášem. Víme dobře, že jsou to christologické tituly, ve kterých se odráží víra v Božského spasitele a vykupitele, což umožňuje dokončit identifikaci pozemského Ježíše s Ježíšem oslaveným.

V této velikonoční katechezi jsou jasně patrné začátky prvotní christologie, ačkoliv se zde nacházejí ještě ne zcela přesně zformulované christologické pojmy. Tato katecheze má rovněž silný protižidovský charakter a nádech. Ten se projevil v opakované výtce vůči Židům, že Ježíše ukřižovali a že se postavili proti Duchu svatému a proti Spravedlivému, což zvětšuje její historickou platnost.

Ve výčtu následuje paschální katecheze svatého Petra Sk 3, 12-26, tedy Petrovo kázání (3,11-26). Tato řeč je příkladem hlásání Ježíše Židům, která – podobně jako Petrovo letniční kázání – spojuje starozákonní citace a obrazy s hlásáním toho, co Bůh učinil skrze Ježíše. Tato řeč končí výzvou (3, 22-26), založenou na Mojžíšově zaslíbení v Dt 18,15, že Bůh vzbudí proroka podobného jemu, kterého mají poslouchat. V 3, 19 se znovu objevuje požadavek „pokání“ čili „změny smýšlení“ (*metanoein*), ale konkrétněji. Jeruzalémští Židé vydali a zapřeli Božího služebníka Ježíše před Pilátem, který rozhodl, že ho propustí (3,13 Lk 23,16); zapřeli Svatého a Spravedlivého a vyžádali si vraha (3,14 Lk 23,18-19, 25 Barabáš). Jednali však z nevědomosti (3,17 = Lk 23, 34a) jako jejich vůdcové, a proto jim je dána možnost změny. Po vyslechnutí apoštolského kázání však neznalost přestává být omluvou a je třeba změny mysli i srdce, mají-li přijmout Ježíše jako Mesiáše, až ho Bůh

711Srov. R. E. BROWN, tamtéž, str. 279-332; M. HENGEL, tamtéž; L. TICHÝ, tamtéž, str. 66-71.

712Tedy jako prorok, který věděl, že mu Bůh připravil slávu, že jeho potomek zasedne na jeho trůnu, viděl do budoucnosti a předpověděl zmrtvýchvstání mesiáše, že nezůstane v podsvětí, a ani jeho tělo nebude podléhat rozkladu (Sk 2, 23-31).

pošle zpátky z nebe (Sk 3, 19-21). Skutky dále výrazně říkají, že mnoho lidí se změnilo, ale většina židovských autorit ne.<sup>713</sup>

Příležitost k pronesení druhého velikonočního kázání svatého apoštola Petra byla při události chromého od narození. Petr ho uzdravil ve jménu Ježíše Nazaretského. Toto uzdravení doprovází údiv celého množství shromážděných před chrámem. Vrácení zdraví chromému, jenž před chrám chodil žebrot, způsobilo, že se kolem apoštolů Petra a Jana, kteří se v tu dobu nacházeli v Šalomounově podloubí, shromáždilo velké množství osob. A tuto příležitost využil Petr k vyhlášení katecheze s velikonočním obsahem.<sup>714</sup>

Petrova promluva je strukturálně podobná té první a také se podobá Pavlově katechezi, pronesené v Antiochii Pisidské. V porovnání s katechezí první je ale poněkud více rozvinuta, alespoň v některých detailech. Petr po upřesnění, že ne vlastní mocí, ale mocí Ježíše uzdravil nemocného, začíná jakousi nit své myšlenky tvrzením, že Bůh oslavil svého služebníka Ježíše. Následně opakoval výtky Izraelitům, podobně jako v katechezi první.<sup>715</sup> Bůh způsobil, že Ježíš žije a učinil to, když zrealizoval své záměry a přísliby, předpověděné ústy proroků.<sup>716</sup> Velmi zde rozvedl biblický argument, kde se odvolává na mesiánské předpovědi všech proroků. Cituje Mojžíšovo proroctví, že Bůh povolá proroka, kterého je třeba ve všem poslechnout, jestliže je na něm závislá spása. Hovoří též o vznešeném původu posluchačů, které vidí jako Syny proroků a zákona, který Bůh daroval jejich otcům. Cílem této katecheze, podobně jako u všech ostatních je výzva k obrácení, tedy k víře v Ježíše jako Pánova mesiáše, který je prvním mezi zemřelými, který povstal z mrtvých a smrt nad ním už nemá vlády.<sup>717</sup>

Následuje paschátní katecheze svatého Petra Sk 4, 8-32. Kázání apoštolů a jeho úspěch (4, 4: pět tisíc) vyvolalo hněv a vedlo k uvěznění Petra a Jana (4, 1-22). Ježíš sám svým postojem ke vzkříšení vyvolal odpor saduceů, „kteří tvrdí, že není vzkříšení“ (Lk 20,27-38). Nyní kněží a saduceové jsou pobouřeni, že Petr a Jan kázali o vzkříšení

713Srov. G. SEGALLA, tamtéž.

714Srov. S. ROSA, tamtéž.

715Židé nerozumí Boží ekonomii spásy a mesiánským příslibům. Vydali Ježíše na smrt a zapřeli ho před Pilátem, který chtěl osvobodit nevinného, zapřeli „Svatého a Spravedlivého“ a zabili „Dárce života“ (Sk 3, 13-14). Následně Petr s důrazem poukázal, že ho „Bůh vzkřísil“ a také že on spolu s jinými je svědkem událostí christofanií a jejich svědectví.

716Srov. M. RUSECKI, tamtéž, str. 163.

717Na božský plán spásy ukazuje i množství mesiánských christologických titulů, mezi kterými vidíme: Boží Služebník, Svatý a Spravedlivý, Dárce života, Mesiáš. Některé byly přisouzeny Ježíši až po zmrtvýchvstání, ve světle zrealizovaného plánu spásy, skrze Ježíše Krista, v důsledku zrodu prvotní christologie, avšak již sám fakt zviditelnění aspektů Ježíšova oslavení v učení prvotní církve, ukazuje, že nepovstaly náhodně plody dlouhého vývoje, ale spíše mnohaleté reflexe nad významem zmrtvýchvstání.

z mrtvých v Ježíši (Sk 4,2). Sešla se kvůli nim celá velerada se všemi svými složkami (4, 5-6), podobně jako v případě Ježíšova zatčení a obvinění (Lk 22, 66). (Ani v jednom z obou případů nejsou jmenováni farizejové, nebyli tedy přímo účastni, což může odpovídat historii.) Výslech se soustřeďuje na zázrak otázkou: „Čím jménem jste to udělali?“, která připravuje Petrovu odpověď (Sk 4, 10-12)<sup>718</sup>.

Členové velerady se rozhněvali nad smělostí náboženského projevu apoštolů, kteří neměli obvyklé vzdělání v oblasti náboženství či Mojžíšova zákona (to je asi význam slova *agrammatoi*, „nevzdělaní“ ve Sk 4,13; je přehnané tvrdit, že neuměli číst). Rázně přerušili krátký výslech a nařídili Petrovi a Janovi, aby už ve Ježíšově jménu nemluvili (4, 18). Ani ne před dvěma měsíci Petr Ježíše v domě velekněze třikrát zapřel. Nyní před celým sborem velekněží nemůže o Kristu mlčet (4, 19-20).<sup>719</sup> Všichni věřící jsou naplněni Duchem svatým a takto posilněni hlásají neohroženě Boží slovo (4, 31).<sup>720</sup> Matouš 27, 51; 28, 2 popisuje zemětřesení jako projev Boží moci, která stála při Ježíši v jeho smrti a vzkříšení. Ve Skutcích Duch svatý zjevuje zemětřesením Boží pomocnou přítomnost v komunitě věřících.<sup>721</sup>

Petr před veleradou hlásá odvážně pravdu o zmrtvýchvstalém. Potvrzuje, že uzdravení chromého bylo uskutečněno ve jménu Ježíše Krista Nazaretského. Následně Židům vytýká, že to byli právě oni, kdo se přičinili o ukřižování, a potvrzuje, že ho Bůh vzkřísil. Tato událost byla započítána do ekonomie spásy a stala se ve shodě s Písmem. Ježíš Kristus zmrtvýchvstalý je jediným prostředníkem spásy. V žádném jiném jménu není spásy než v jeho jménu, skrze které můžeme být spaseni (Sk 4, 12).<sup>722</sup>

718Srov. S. ROSA, tamtéž.

719Pouze v Lukášově evangeliu (22,31-32) Ježíš prosil, aby Petrova víra nezanikla a aby po svém obrácení posiloval své bratry. Nyní vidíme, jak se tato modlitba splnila. Petr a Jan s radostí vycházejí z velerady a zvěstují svým bratřím ve víře, co se stalo – tato zpráva je vlastně *vítěznou modlitbou Boží chvály* (Sk 4, 23-31), v níž se srovnávají mocnosti, které se spojily proti Ježíšovi (Héródés a Pilát, pohané a izraelský „lid“), s mocnostmi, které nyní zakročují proti Ježíšovým učedníkům.

720Srov. R. E. BROWN, tamtéž, str. 279-332; M. HENGEL, tamtéž; L. TICHÝ, tamtéž, str. 66-71.

721Tato třetí katecheze je promulgovaná v souvislosti s uvězněním apoštolů Petra a Jana a s výslechem před veleradou po vykonání zázraku uzdravení nemocného chromého, které muselo vyvolat obrovský ohlas. Zvláště se to stalo po poučení apoštola Petra o zmrtvýchvstání, kdy probudil velký zájem na nejvyšších židovských místech. Nebyl to ale samotný fakt uzdravení, který tento zájem probudil. Tato katecheze je obsažena ve skutcích apoštolských (Sk 4; 8-12, 19-20; 5, 29-32).

722S ohledem na absolutní a výjimečný význam zmrtvýchvstání Petr a Jan, podobně jako jiní apoštolové, jakýmsi způsobem byli vnitřně vázáni k hlásání toho, co viděli a slyšeli. V tomto odvážném kázání Petr poukázal vedle proklamace zmrtvýchvstání také na jeho spásný význam a poukaz na něj v perspektivě ekonomie spásy, v podstatě za použití biblické argumentace. Je zapotřebí zde připomenout, že Petr obrazně poukázal na skutečnost, že Kristus ukřižovaný a zmrtvýchvstalý je fundátorem a zakladatelem křesťanství. Doslova užil argumentaci starozákonních Žalmů, kdy připomíná: „On je kamenem, který stavitelé odhodili a který se stal kamenem úhelným“ (4, 11).

Druhá Petrova řeč před veleradou sleduje linii předních disciplín a vyvozuje podobné závěry s tím, že argumentace biblická zde ustupuje do pozadí. Tato druhá Petrova argumentace se více soustřeďuje na soteriologický aspekt Kristova vzkříšení. Petr doslova řekl: „*Bůh našich otců vzkřísil Ježíše, kterého jste vy přibili na kříž a zabili (5, 30).*“<sup>723</sup> Zmrtvýchvstání zde uchopil jako Ježíšovo oslavení: „*Bůh ho vyvýšil po své pravici, stal se Univerzálním vládcem a Spasitelem“ (5, 31).* Můžeme zde vidět jasně několik použitých christologických titulů Ježíše Krista.<sup>724</sup>

Podle paschální katecheze svatého Petra Sk 10, 34-43 Petr káže a Duch svatý sestupuje na přítomné neobřezané osoby. Petr jim přikazuje, aby byli pokřtěni, a po návratu do Jeruzaléma musí ospravedlňovat své odvážné rozhodnutí nechat pokřtít pohany (Sk 11, 1-18). Dvojí nebeská vize dosvědčuje, že Petrovo rozhodnutí je určitě Boží vůlí.

Tuto následující a poslední zmíněnou katechezi apoštola Petra pronesl sám apoštol u příležitosti obrácení pohanského setníka Kornélia (Sk 10). Toto kázání sv. apoštola Petra se stalo počátkem katechizací v řecko-římském světě. Tehdy v židokřesťanském společenství vyrostl problém a poprvé se otevřel, a to připuštění pohanů ke křtu. Jeho pozitivní řešení přišlo skrze Boží intervenci Ducha svatého. Tato katecheze je pak adresována do prostředí pohanského světa, proto již nemá nádech protižidovský, ale poukazuje na Zmrtvýchvstalého v perspektivě historie spásy. Petr poukázal na privilegia vyvoleného národa v dějinách, který je dědicem Božích příslibů. Mesiáš, pomazaný Duchem svatým, přichází prokazovat dobrodiní a osvobodit všechny od satanova vlivu a jeho nadvlády.<sup>725</sup>

Prvotní učení sv. Petra je celkově soustředěno na paschální události jako na absolutně centrální a základní události pro zrození a povstání víry v Ježíše Krista. Židé, kteří se domnívali, že tato záležitost byla vyřízena Ježíšovou smrtí na kříži a byla definitivně ukončena, se najednou v konfrontaci s jeho zmrtvýchvstáním ocitají v jistých problémech. Apoštolové totiž s velkou mocí svědčí o zmrtvýchvstání. Vždyť již v den letnic pod vlivem Petrovy katecheze v Ježíše Krista uvěřilo tři tisíce nových lidí a Skutky ve čtvrté kapitole

723 Srov. M. RUSECKI, tamtéž, str. 165.

724 Soteriologický aspekt je také dobře vidět v dalších slovech, které hovoří o odpuštění hříchů. Události zmrtvýchvstání jsou centrální v životě, poslání i skutcích Ježíšových a stávají se výzvou k obrácení Izraele, kdy se tento požadavek stává tím více uvěřitelným. Petr poukázal na to, že on i Jan jsou přímými svědky těchto událostí. Jejich svědectví totiž nemá charakter pouze lidský, protože v díle zvěstování Ježíšova vzkříšení ji pomáhá Duch svatý.

725 Petr dále poukazuje na jednání Boha v aktu Ježíšova zmrtvýchvstání, v čemž je spatřována tzv. „prvotní christologie“, a na spásné důsledky těchto událostí. Aby podtrhl reálnost svých svědectví, používá Petr několik chronologických a topografických dat, známých dobře v prostředí pohanského světa. Naproti tomu argument Starého zákona (skripturistický) jmenuje až na druhém místě, protože pohané tolik Písmo neznali.

uvádějí dokonce dalších pět tisíc obrácených (Sk 4, 4). Velerada diskutovala a hledala způsob, jak apoštolům zabránit v hlásání zmrtvýchvstalého. Uvěznění Petra a Jana výsledek nepřineslo. Velekněží a saduceové jsou pobouřeni, že apoštolové učí a hlásají Ježíšovo zmrtvýchvstání, a co bylo nejhorší, mnoho židovských kněží začalo přijímat víru v Ježíše Krista (6, 7).

Důležitá je katecheze sv. Pavla v Antiochii Pisidské<sup>726</sup> (Sk 13, Sk 17). Události v Antiochii Pisidské jsou příkladnou ukázkou Pavlovy misie. Pavel (od této chvíle je jmenován takto) káže v synagóze (13, 16-41) s odkazy na Starý zákon a souhrn všeho, co Bůh učinil skrze Ježíše, některé části obsahují i Petrova kázání. Tak dostáváme obraz o úplném poselství, které hlásaly dvě velké postavy prvotní církve. Sk 13, 42-43 mluví o příznivém přijetí od Židů a jejich sympatizantů, ale podle 13, 44-49 se o následujícím šabatu tito Židé chovají nepřátelsky, a tak se Pavel a Barnabáš obracejí na pohany. Nepřátelství Židů v Antiochii pokračuje. Pavel a Barnabáš jsou z Antiochie vyhnáni a odcházejí do Ikónia (13, 51–14, 5) bez jediné známky strachu a znechucení, neboť „*byli naplněni radostí a Duchem svatým*“ (13, 52).<sup>727</sup>

V kázání apoštola Pavla pohanům v Athénách (Sk 17, 22-31) nám autor dává živě pocítit, co Athény znamenaly pro řeckou kulturu. Epikurejští a stoičtí filozofové (17, 18) se pokoušejí zařadit Pavlovo nové učení do svých kategorií. Autor zná agoru (17, 17) a Areopag (17,19). Pavel promlouvá v kvalitní řečtině a čtenář se dovídá, že ve městě bylo mnoho chrámů a soch. Narážka na oltář neznámému bohu a citace filozofů a básníků jsou ukázkou, jak lze poselství o Kristu zpřístupnit cestou místní kultury. V tom je tato řeč ve Skutcích ojedinelá. Autor také mistrovsky vyjádřil reakce kosmopolitního posluchačstva: někteří se posmívají, jiní Pavla vyhánějí, další uvěří.

Pavel k potvrzení důvěryhodnosti zmrtvýchvstání zde použil jak argumentaci christofanickou, tak argumentaci Písma svatého. Při první z nich potvrzuje, že se Kristus ukazoval apoštolům po mnoho dní a také že totéž oni dosvědčují lidu, a proto jsou garanty skutečnosti velikonočních událostí týkajících se Ježíše. Tato Pavlova biblická argumentace zdůrazňuje, že se v Ježíšově zmrtvýchvstání realizovaly a naplnily přísliby dané „*otcům*“, a připomíná citaci též Žl 16 s poukazem na naplnění Davidova proroctví.<sup>728</sup>

726Srov. S. ROSA, tamtéž, str. 122.

727Srov. G. SEGALLA, tamtéž, str. 18.

728Srov. M. RUSECKI, tamtéž, str. 166.

Katecheze sv. jáhna Štěpána Sk 7, 2-55 je souhrnnou zprávou (6, 7) o šíření Božího slova. Obrácení kněží připravuje souvislosti pro konflikt se Štěpánem (6, 8-12). Štěpán, jeden z hlavních představitelů helénistů, vzbudí proti sobě opozici v jeruzalémské synagóze, navštěvované především Židy z diaspory. Ti jej předvedou před veleradu a falešně obviní, že kázal proti Mojžíšovi a zákonu a zvláště že Ježíš zboří chrám. Ve své dlouhé řeči (Sk 7,2-53) Štěpán odpovídá na obvinění ve věci chrámu a uzavírá ji radikálním postojem: „*Svrchovaný nepřebývá v budovách, které vystavěly lidské ruce*“ (7, 48).

Ve Skutcích máme několik řečí Petrových i Pavlových, ale žádná není tak propracovaná jako řeč Štěpánova. Jeho přehled izraelských dějin od patriarchy Abraháma po vstup do zaslíbené země pod Mojžíšovým a Jozuovým vedením biblisty udivuje, neboť jejich prvky nepatří k běžnému výkladu Starého zákona. Někteří se domnívali, že tu je patrné samaritánské pozadí, což by ukazovalo na souvislost s misí u Samaritánů, na kterou se brzy helénisté vypraví. Poslední verše jsou překvapivě polemické – Štěpán viní své posluchače z vraždy spravedlivého Ježíše, tak jako jejich otcové pronásledovali proroky. Neudiví nás pak, že toto obvinění přivede opozici do varu, Štěpána vyženou z města a ukamenují k smrti (7, 54-60). Tato scéna je skutečně významná nejen proto, že Štěpán je prvním křesťanským mučedníkem, nýbrž i proto, že Štěpánova smrt ve Skutcích velmi připomíná Ježíšovu smrt v Lukášovi.

Štěpán adresuje Židům ostré výtky a k jejich pokárání užívá ostrých slov, které užívá ze Starého zákona (např. „... vy s neobřezaným srdcem a neobřezanýma ušima“!). Vytýká jim, že nemohli pojmout ekonomii spásy a zkusili zabránit jejímu realizování. Můžeme zhodnotit, že ve Štěpánově kázání se nabízí rozvinutá biblická argumentace, která nejrozšířenější v celém Novém zákoně. Potom už Štěpán užívá argumenty vyložené velikonoční. Pod nátlakem hněvu svých protivníků ukazuje zmrtvýchvstalého Ježíše jako Oslaveného. Protože při té argumentaci užívá vizi Boha a Syna člověka, kteří k němu přicházejí z „otevřených nebes“, stanou se tato slova začátkem jeho kamenování, protože je Židé považují za rouhání. Podobnost se smrtí Ježíšovou připomíná i Štěpánova posmrtná prosba o odpuštění pro jeho vrahy.<sup>729</sup>

729V této Štěpánově katechezi je možné vysledovat podobné elementy jako u apoštolů Petra a Pavla, včetně silně rozvinutého argumentu zmrtvýchvstání. Předsmrtná Štěpánova vize přicházejícího Krista připomíná obraz druhého Kristova příchodu na konci věků, který označujeme jako paruzii. Jeho modlitba, která navazuje na slova Ježíše umírajícího na kříži, svědčí o tehdy již rozšířeném Ježíšově evangeliu. Nadto ukazuje také působení svatého Ducha a poukazuje silně na aspekt zmrtvýchvstání ve vyznání víry prvních křesťanů.



Shrneme-li problematiku, vidíme, že i když X. Léon-Dufour tvrdí, navzdory některým domněnkám, že vyznání víry jsou starší než hymny a teprve na jejich základě se hymny zrodily, jsou tyto hymny nejméně stejně tak staré a dávné a dotýkají se přinejmenším těch samých velikonočních událostí. Vyjadřovaly jednu a tu samou pravdu, i když jiným způsobem. Potvrzují skutečnost, že Bůh Ježíše vzkřísil z mrtvých, nebo proklamují Ježíšovo oslavení (Bůh ho vyvýšil na nebesa). Jinak řečeno, potvrzují skutečnost, že Ježíš nezůstal pod nadvládou smrti, ale žije ve slávě Otcově. První pojetí přitom více zdůrazňuje kontinuitu posmrtného života, když říká: Ježíš byl „probuzen“ ze života po smrti, „povstal“ z hrobu, ještě se jednou vrátil na zemi, aby se ukázal jako znovu živý. Zde jsou podtrženy všechny elementy, které umožňují identifikovat Zmrtvýchvstalého s Ježíšem z Nazareta. Ve skladbě a schématu liturgických hymnů je Kristus vyvýšen a vchází do nebe. Zdůrazňuje se zde hlavně proměna a přerušení spojitosti s pozemskými skutky Ježíšovými. Nekoncentruje se pozornost tolik na Christofanie, ale více je zde oslavován Pán celého světa.<sup>730</sup> Paschální katecheze jsou nejen uzavřením a zhodnocením obsahu nauky prvotní církve, ale připravují argumentaci uvěřitelnosti skutečné reálnosti Ježíšova zmrtvýchvstání, ve které jsou tyto události předávány s ohledem na adresáta a s ním spojený kontext hlásání. Tyto katecheze, zohledňující kontext historický, mentální a zaangažování lidí daného času a prostoru, se dnes staly vzorovým modelem pro současnou fundamentální teologii a argumentaci adresovanou do různých míst. Způsob zdůvodňování a vysvětlení věrohodnosti zmrtvýchvstání jakožto velikonočního jevu změnily v poslední době nejnovější výsledky biblických bádání, které zohledňují tzv. *Form-Traditions-Geschichte*, neboli výsledky a možnosti hermeneutiky.

<sup>730</sup>Srov. M. RUSECKI, *Pan zmartwychwstal i żyje*, Warszawa 2006, str. 158; Srov. R.E. BROWN, tamtéž 99-125.

## Závěr

Ateismus má v Čechách množství příčin, mezi kterými dominují ty historické. Vztah národa ke katolickému náboženství byl vždy natolik citlivý, že všechna jeho historická pošramocení nesl český národ velice těžce. Čím více se však stávala pro Čechy otázka víry důležitou a čím více byla spojována se státní mocí, tím více se začaly ukazovat problémy, pro historii české nevíry tolik typické. Dalo by se říci, že ateismus v Čechách vyrostl na základě několika zranění národa ve vztahu k církvi, která se pak podařilo zařadit mezi několik elementárních příčin českého ateismu. Dá se říci, že každá z nich za sebou skrývá nejen velký sociologický, ale i hluboký teologický problém.

České země v žádném případě nejsou ateistické a prokazatelně je jejich historie historií křesťanskou a náboženskou. Jen několik dějinných peripetií, které bychom mohli klidně nazvat historickými zraněními důvěry českého člověka vůči církvi institucionální, poukazuje dlouhodobě, a to již od 19. století na největší důsledek ateismu v Čechách, kterým je stále postupující sekularizace společnosti. A tak jsme na přelomu tisíciletí svědky stále více a více rostoucí nedůvěry vůči církvi. Lidé, kteří se dívají na její struktury spíše s nedůvěrou, se pevně drží své osobní zbožnosti a spirituality, která se neváže na organizované struktury, ale v žádném případě není ateistická. Proto se stále více teologicky ukazuje kerygma zmrtnýchvstalého Krista, jako účinný způsob překonání ateismu v Čechách, což je ale spojeno s důslednou a systematickou teologickou a misijní prací.

V poměrně dlouhé historické době bylo křesťanství převážně většinovým společenským jevem. Problém nastal tehdy, když konkrétní filozofové položili základy sekularizace společnosti a ateizace s tím spojené. Po podrobné filozofické osvětové práci a na základě součinnosti s historickými okolnostmi začíná být pro křesťanství ateismus problémem. Tím spíše, že od víry začíná odcházet silná chudá a dělnická vrstva v období 18. a 19. století. Proto na konci 19. století v dokumentech papežů a prvního vatikánského koncilu dochází k radikálnímu odsouzení ateismu, tedy jakési kritice kritiky náboženství. V době druhého vatikánského koncilu je ateismus již označován za „jeden z nevážnějších problémů doby“. Magisterium jej začíná zkoumat podrobně a nastává změna postoje odsouzení ateismu na postoj hledání dialogu s nevěřícími a jinověrci.

V jednání základních projevů ateismu v Písmu svatém vidíme kromě modlářství, tedy odmítání pravého a zjeveného Boha, také nevěru jako aktivní opozici vůči Bohu a jeho zákonu. Stejně vidíme v Novém zákoně opozici vůči Ježíšovu mesiánskému poslání,

kteřé v důsledku působí nejen bolest mezi učedníky samotného Ježíše, ale dovede Ježíše na smrt.

V Písmě svatém představuje velkou část tématu praktická bezbožnost, a to i vedle kritiky kultu Bohů, který je považován za formu bezbožnosti. Ateismus je totiž ve své podstatě nespravedlností vůči dobrému Bohu a ignoruje ho. Zatímco modloslužba nese radikální rysy, nevěra je naproti tomu odstupňovaná, táhle přítomná a graduje. Není výjimkou, že je latentně přítomná a spoluexistuje s jistým druhem víry a teprve po určitém impulsu se odhalí a projeví. Mezi ní a vírou probíhá subtilní dělící čára a zvláště v evangeliu se často poukazuje na to, že hranice víry a nevěry jde srdcem člověka ostřeji než mezi jednotlivými lidmi.

Písmo svaté nezná pojem ateismus, stejně jako v hebrejštině těžko budeme hledat pojem „nevěřící“. Biblická teologie jde ještě dále, když říká, že ve Starém zákoně neznáme ani pojem „víra“ v jeho nominální podobě. Tato skutečnost se ale shoduje s tím, co je známé o ateismu z helénského prostředí. Hledáme tedy projevy nebo jevy, které sice přímo neoznačíme jako ateismus, ale skutkovou podstatou jej naplňují.

V postojích magisteria, které odsuzují ateismus, se jedná více či méně o obranný postoj papežů proti nastupující sekularizaci a jevu, který teologie a ateografie popisují jako kritiku náboženství. Spolu s ostatními příbuznými filozoficko-teologickými postoji je ateismus odsouzen v době svého rozšíření a konfrontování. Charakteristikou postoje magisteria k ateismu v období mezi dvěma vatikánskými koncily je postoj odsouzení a vnímání ateismu jako ostudy z odpadu od víry, tehdy ještě ve společnosti křesťanstvím většinově ovlivněné.

Druhý vatikánský koncil navazuje na poválečnou práci teologů, kteří začínají více daný jev studovat, a autority církve se přiklánějí k postoji, že ne každý ateistický postoj nutně musí být zaviněný. K dobrému hodnocení je ale odlišení zaviněného a nezaviněného ateismu nezbytné. Následují postoje papežů 20. století po současnost, které více méně zdůrazňují potřebu dialogu s ateisty a společnou zodpovědnost věřících a ateistů za soužití obou stran ve světě. Tomu odpovídá vývoj, změny a uspořádání jednotlivých vatikánských úřadů a dikasterií.

Pokrok vědy o ateismu nabídl další vědecké práci nové názvosloví, jako je ateometrie, ateografie, a také se rozšířil počet ateoznalců, mezi které lze zahrnout teology, filozofy a sociology, protože každý z nich je v počáteční fázi ateistického výzkumu

určitým přínosem. Mezi jiným je důležitý popis vývoje pojmu ateismus, včetně historického a rovněž typologické označení ateistického postoje. Ukazuje se, že i k teologickým závěrům je třeba užít jak práci filozofů a religionistů, tak také teologů. Jednotliví autoři přinášejí popis problematiky pojmu a jeho vývoj, ale také důležitou typologii. Z nich nejvíce využijeme rozvoj typologie podstaty ateismu, která pomohla určit i vazbu dalších disciplín k tématu.

Víme, že akt víry je osobním rozhodnutím. Ateismus nastává mimo jiné ve chvíli, kdy je přerušena tradice předávání víry, jak bylo uvedeno v této práci. Takový okamžik je provázen rovněž přerušením základních katechetických vědomostí, které víru živí, resp. které jsou poskytnuty rozumu a mohou ovlivnit jeho poznání. To pak má vliv na rozhodnutí vůle člověka, který povolání víry má přijmout. Ve chvíli přijetí víry hrají roli dvě mohutnosti duše člověka – rozum a vůle. Ačkoliv lze říci, že se někteří teologové po koncilu problémem zabývají poměrně intenzivně, nutno konstatovat, že je ještě dlouhá cesta k vypracování závěru bádání a utřídění výsledku teologické reflexe daného tématu.

Akt víry je rovněž výslednicí rozhodnutí vůle každého člověka. Současné teologické bádání poukazuje na lidskou osobu jako podmět víry. Zdůrazňuje také důležitost přítomnosti vnitřních dispozic v člověku, které později rozhodují o svobodě náboženského aktu víry. Tato svoboda je zkoumána a posuzována s ohledem na emocionální stav člověka a působení Boží milosti na něj.

Argument k podpoře křesťanské víry, který užívá fundamentální teologie, promlouvá nejprve ve prospěch historicity osobnosti Ježíše Krista. Spočívá v nezpochybňování historicity Ježíšovy ani od protivníků křesťanství. Tomu slouží i poukaz na Ježíšovo ukřižování. Ani největší odpůrci křesťanství nikdy nezpochybňují reálnou pozemskou životní pouť zakladatele křesťanství. Je však třeba vyloučit takové formy výkladu vzniku křesťanství, které se opírají o fantazii jako hybnou sílu povstání víry.

Velikonoční tradice zakotvená v Písmu svatém Nového zákona předává a odkazuje pravdu o Kristově zmrtvýchvstání. Právě této události podstatně vděčí za historickou existenci a přetrvávání ve víře církve. Proto také apologetická bádání a úkol fundamentální teologie, spojené se zásadní pravdou křesťanské víry, spočívají mimo jiné v kritickém konstatování věrohodnosti velikonočních zpráv a vyprávění, které se nalézají ve finálních úpravách redakcí čtyř evangelií. Tyto kapitoly začínají vyprávěním o prázdném hrobě, následně pokračují podáním zprávy o paschálních Christofaniích, a to na různých místech a při mnoha okolnostech velkému množství lidí a svědků.

Kristus, kterého apoštolové a učedníci dobře znali z pozemského života, jasně prokázal, že je to ten samý Ježíš, kterého znali předtím a stejně tak ho poznávají nyní, po jeho smrti. Ovšem nyní se to děje v oslaveném těle, při dokonaném faktu jeho vítězství. Dále Ježíš, kterého Židé odmítli, kterého odsoudili a ukřižovali, dokazuje, že jeho slovo je živá Pravda, že jej doopravdy poslal Otec a že se shoduje s tím Kristem, který zvítězil třetího dne nad smrtí. Takový Mesiáš splní i jeden z posledních svých příslibů, svolá „kyriaké“, tedy společenství, kterému se bude říkat církev, zvláště tehdy, kdy po svém nanebevstoupení sešle učedníkům, apoštolům, svého svatého Ducha. Zdůvodnění důvěryhodnosti resurekčních událostí záleží nejen na samém faktu zmrtvýchvstání, ale také na pochopení a porozumění novozákonním pramenům, a historie církve ukázala, že i na jejich interpretaci.

I přes některá tvrzení, že vyznání víry jsou starší než hymny a teprve na jejich základě se hymny zrodily, jsou v každém případě tyto hymny nejméně stejně tak staré a dávné a dotýkají se přinejmenším těch samých velikonočních událostí. Vyjadřovaly jednu a tu samou pravdu, i když jiným způsobem. Potvrzují skutečnost, že Ježíš nezůstal pod nadvládou smrti, ale žije ve slávě Otcově.

Paschální katecheze jsou nejen uzavřením a zhodnocením obsahu nauky prvotní církve, ale připravují argumentaci uvěřitelnosti skutečné reálnosti Ježíšova zmrtvýchvstání, ve které jsou ty události předávány s ohledem na adresáta a s ním spojený kontext hlásání. Tyto katecheze, zohledňující kontext historický, mentální a zaangažování lidí daného času a prostoru, se dnes staly vzorovým modelem pro současnou fundamentální teologii a argumentaci adresovanou do různých míst. Právě správná argumentace, především faktická, tedy více než verbální, dokáže velice dobře čelit ateistickým postojům.

Specifikem české společnosti není ani tolik existence a míra deklarativního ateismu, který s sebou nese odpor k tradičním církvím a jejich sociálnímu působení, jako spíše jeho historické souvislosti. Proto je na místě konstatovat a tím i problematiku ateismu v Čechách shrnout větou, se kterou se plně ztotožňuji: Jedině církev „vonící“ svědectvím o Ježíši Kristu je přitažlivá a věrohodná. Bez pochybností o tom, že i pro český národ zajímavá.

## Summary

The central problem of this dissertation discourse is going to be the analysis of the problem of Czech atheism. I try to analyse the concept of atheism in the view of current theology, which means focus on this topic in the Holy Bible, analysis of the concept of atheism in relationship to Magisterium of the Church in order to find a closer look at causes of atheism in Bohemia and specify and define ways to dealing with the problem.

Fundamental theology is the main discipline using results of auxiliary disciplines like Biblical theology, philosophy of atheism and also history of the problem of atheism. This follows from the essential elements of the concept of atheism, which define philosophy of atheism, history of atheism and criticism of religion. A great assistance is provided by the results of the research of modern specialists in the field of atheism.

In my work, the theological method is the key one together with the analysis of the primal sources assisted by the key theological methods of fundamental theology. The concept of atheism is not closely quoted nor explicitly expressed in the Holy Bible because as a paradigm it was born and named in the hellenic context. For these reasons, the word *atheism* or *atheist* cannot be found in the biblical text, which does not mean, however, that we can not trace the reality described by this notion, its aspects, behavior or opinion which correspond with this concept.

The Church and its Magisterium under the leadership of papal authority express their attitude towards atheism at the end of the XIX. century when it begins to find itself confronted straightforward with that. Atheism is a sin and the successors of St. Peter have always condemned it. The second Vatican Council mentions atheism most often in the Constitution *Gaudium et Spes*, in its 21. chapter. Here, atheism is analysed beginning with its causes, typology and continuing to ways of dialogue with people who although atheists are willing to search the truth. This must be viewed as expression of the need to search the Truth and overcome atheism.

Czech atheism is closer defined by a group of its historical causes which still echo among current Czech atheists. Its characteristics are the tragedy of religious division and distrust towards the Catholic Church as an institution. To complete that, we attach the statistics data of the last surveys making the Czech atheism more specified. Here, the way can be found towards overcoming atheism in Bohemia.