RADIO FREE EUROPE
EAST EUROPE RESEARCH & ANALYSIS

CZECHOSLOVAK UNIT

PŘEHLED TISKU

Číslo: 118(XV)

Datum: 6.6.1972.

OBSAH

Dr. Ladislav TOMÁŠEK (Nová Mysl)	Předmluva	str. 2
Ján POLIACH (Nová mysl)	K některým otázkám historického vývoje křesťanství	str. 8
Jozef LAMOŠ (Nová mysl)	Náboženství a sociální problémy	str. 21

NOVÁ MYSL, zvláštní vydání, čl./72 , únor 1972, str. 3. - 13.

2(118)XV

Předmluva

Po delší časové přestávce dostává náš čtenář k dispozici ucelený materiál k ateistické výchově. Plníme tím svůj dluh a závazek vůči naší společnosti.

Konsolidační proces na ideologickém úseku by byl neúplný, kdyby tato otázka zůstala opomenuta. Nepatří jistě ke klíčovým problémům naší ideologické fronty a ideologického boje; to však nemůže být důvodem k tomu, abychom ji přecházeli mlčením.

V 60. letech byla ateistická výchova u nás hrubě zanedbána. Revizionisté vyšli s „argumentem", že základní zbraní proti náboženskému světovému názoru má být tzv. konstruktivní humanismus. Čelný ateismus prý vyvolává reminiscence předmarxistického osvětářského boje s náboženstvím, který se minul účinkem. Nepřímý ateismus je prý daleko účinnější a daleko efektivnější překonává náboženství. Tato nedialektická argumentace ve skutečnosti odsunula ateistickou propagandu a výchovu do pozadí a oslabila celkový světonázorový zápas s idealistickou buržoazní filosofií a buržoazním světovým názorem.

Podcenění ateistické výchovy souviselo s podceněním ideologie, ideologického boje a úlohy marxisticko-leninského světového názoru. Náprava v této věci byla pochopitelně podmíněna změnou celkového postoje naší strany a společnosti k buržoazní ideologii, k úloze světonázorového boje a k významu a místu marxismu-leninismu v naší společnosti.

Lehkovážný postoj k ateistické výchově nezůstal bez následků; poskytla se tak nepřímo příležitost druhé straně — katolicismu a jiným náboženstvím, církvím a jejich filosofům, aby realizovaly svou strategii v našich zemích, aby rozkládaly marxistický, materialistický světový názor. Oslabila se světonázorová odolnost našeho lidu vůči náboženským ideologiím.

Ideologický boj je objektivní; existuje nezávisle na tom, zda si jeho existenci a aktuálnost uvědomujeme či nikoliv. Zůstáváme-li vlažní, o to víc se činí náš protivník. V politice i v ideologii neexistuje vakuum. Boj o prostor, nesmlouvavý a vytrvalý, probíhá i ve sféře idejí. Boj kdo s koho má také svou ideologickou polohu. *Zápas idejí odráží srážku nesmiřitelných, objektivně daných, antagonistických třídních zápasů v oblasti politiky a ekonomiky.*

Zákon ideologického boje nelze mechanicky převést na zákony politického boje, avšak stejně tak by bylo jednostranné soudit, že boj idejí je zcela autonomní a na politice nezávislý. Nedávné zkušenosti výmluvně dokumentují dialektickou jednotu a sepětí politiky, ekonomiky a ideologie, jednotu a sepětí všech tří základních forem třídního boje, jak o nich píší klasikové marxismu, zejména Lenin.

Změny v charakteru současné epochy, způsobené vznikem světové socialistické soustavy a změnou v poměru světových třídních sil ve prospěch socialismu, vyvolaly určitý posun ve volbě prostředků vedení třídního boje směrem k prostředkům, jež vyplývají ze soužití obou světových soustav a z faktu, že celosvětová proletářská revoluce není bezprostředně na obzoru jako jednorázový, celosvětový akt, nýbrž že bude rozložena do etap, že se půjde k této relativně konečné metě postupně.

Daný fakt vede k tomu, že *objektivně roste specifická váha ideologického třídního boje*, aniž se snižuje význam forem ostatních. Tento fakt, bohužel, pochopili s jistým předstihem strategové kapitálu a okamžitě přešli k činům: přeorientovali se na ideologický rozklad dělnického hnutí a především na ideologický rozklad socialistické soustavy, dobře vědouce, že to je pro ně „znamenitý" způsob, jak štěpit internacionální jednotu protiimperialistického boje, jak si „odlehčit" v obtížném světovém třídním zápase; pochopitelně že nezanedbali ostatní formy zápasu s námi.

Na naší straně po několik let vládla ve vztahu k imperialistickému světu příliš optimistická nálada. Podcenilo se nebezpečí imperialismu. Ruku v ruce s tím panovaly přehnané iluze o možnostech naší soustavy, o její vnitřní ekonomické síle, morálně politické stabilitě a o jejích možnostech bezprostředně ovlivňovat světovou politiku. Tyto okolnosti vedly k podcenění antikomunistického nebezpečí, ale i k podcenění kontrarevolučních sil uvnitř socialismu. Náprava nastává teprve od roku 1964. V našich zemích však omyly z druhé poloviny padesátých let pokračovaly; vyvíjely se k tragickým koncům let 1968—1969.

Tato situace napomohla rozmachu antikomunismu a revizionismu. Oba tyto proudy nejen paralyzovaly ideologický třídní boj, ale dokonce obrátily ostří nepřátelského meče buržoazní ideologie do našich řad.

Věci nahnalo vodu na mlýn nedocenění ideologie, což vytvořilo mimořádně příznivé podnebí pro třídní nepřátele a pro politickou pravici.

Prologem ideologického rozkladu bylo, jak známo, umělé dilema věda či ideologie. Naši revizionisté iniciativně vzali toto dilema za své a tak sehráli úlohu páté kolony v našich řadách. Boj za „zvědečtění" marxismu integrovat boj proti jeho ideologickému charakteru. Nepřímá úměra tohoto počínání umožnila na antiideologické vlně destruovat revoluční marxismus-leninismus a na vlně zvědečťování marxismu interpolovat do marxismu a vytlačovat marxismus buržoazní ideologií. Etiketa marxismu pouze kryla ono neblahé dílo.

Proskribce ideologie zákonitě zahrnula také proskribci materialistického světového názoru. Světový názor byl, zejména pozitivisty, prohlášen za nevědecký jev, za ryzí záležitost subjektu. *Pozitivisté a revizionisté prohlásili světový názor za doménu „víry", která se rozchází*

s vědou, která je věcí osobního vyznání, nikoliv oficiální, legitimní platformou společenského vědomí.

Revizionisté přestali rozlišovat mezi naším a buržoazním světovým názorem. Pokládali je a předkládali veřejnosti jako rovnocenné, jako ideové tovary, které si může občan podle svého zájmu zvolit a hlásit se k nim — soukromě i veřejně.

Revizionisté zformulovali analogická dilema: buď světový názor, nebo vědu. Samozřejmě stranili vědě proti světovému názoru. Pokud světový názor znali, pak pouze v záporném smyslu, jako světový názor zdůvodňující „vědeckou" neudržitelnost světového názoru.

Světový názor spojovali s tzv. naivním realismem praktické politiky, který prý brzdí proces zvědečťování politiky a politického řízení. Světový názor prý fixuje zaostalost, konformní poslušnost, nekritičnost atd. Proti němu stavěli kriticismus vědy; proti naivnímu realismu kladli tzv. racionalismus.

V rámci tohoto revizionistického proudu se odehrával svár mezi pozitivistickým a neohegelianským křídlem. Obě křídla však revidovala marxismus, obě útočila na vedoucí úlohu dělnické třídy. Obě stranila teorii a praxi elit.

Zde tkví také příčina, proč naše pravice ochromila světonázorovou výchovu a soustavu institucí, jež ji měly provádět a za ni odpovídat. *Pravičácké představy o zvědečťování socialistické společnosti se zásadně rozcházely s leninskou koncepcí propagandy, agitace a vůbec se světonázorovou výchovou.* Jako argument pravice vyzdvihla tezi o politické a ideové zralosti našeho lidu, který nepotřebuje být veden za ručičku.

Propaganda prý umrtvuje subjektivitu a posiluje byrokratické formy řízení; zkušenosti z minulých let hovoří o něčem zcela opačném — o nedostatečné zralosti morální politické jednoty lidu (chápané v leninském duchu), která byla smrtelně naivikána revizionismem a antikomunismem a která také ulehčila pozici kontrarevoluci. *Zatímco situace objektivně žádala posílit světonázorovou výchovu mas, pravice nastolila koncepci rozkladu a bojkotu materialistického světového názoru.* Proti objektivní potřebě ideového zakalení mas se dostala do pohybu praxe naprosto protichůdná, praxe rozkladu morálně politické jednoty lidí.

*

To také vysvětluje, proč byla zanedbána ateistická výchova, neboť, jak známo, ateismus stojí a padá s dialektickým a historickým materialismem (rozumí se marxistický ateismus). To si připomínáme právě dnes, v předvečer 50. výročí slavné Leninovy práce „O významu bojovného materialismu". Jak je pro nás aktuální a živá, jak se z ní musíme poučit a učit!

Pravice nastolila tezi, jako by základní, a snad i jedinou zbraní v třídním boji byl konstruktivní rozvoj naší společnosti, který by představoval důstojnou vizitku v očích pracujícího lidu na Západě a všude tam, kde dosud trvá vykořisťování.

Pravice opomněla přinejmenším dvě zásadní okolnosti: 1. ignorování marxisticko-leninského učení a potřeby ideologického boje způsobuje ztrátu objektivních kritérií pro určení, co je konstruktivní rozvoj socia-

lismu. Je přece známo z 60. let, že s [illegible] konstruktivnímu socialismu přicházeli ekonomičtí revizionisté, sociální pozitivisté, neohegeliánci, celá opozice, která stála [illegible] od leninismu a která mířila proti vedoucí úloze dělnické třídy a vůbec proti kritériím vědeckého socialismu; 2. konstruktivní rozvoj socialismu, který ignoruje realitu třídního boje, ztrácí vědomí hraniční čáry mezi kapitalismem a socialismem. V lepším případě směřuje ke spotřebitelskému socialismu, o němž lze tvrdit, že je „předsíní" kapitalismu, a dříve nebo později se ocitne na buržoazní světonázorové platformě.

Pravice nevzala v úvahu fakt, že výstavba socialismu probíhá za určitých historických podmínek, jež nejsou pro „konstruktivní" rozvoj socialismu právě nejvýhodnější. Socialismus dědí po kapitalistické společnosti strukturu a hladinu materiální technické základny; dědí též starou dělbu práce. Onen fakt neobyčejně ztěžuje hospodářský rozvoj socialistických zemí, který nadto imperialisté brzdili a brzdí všemi dostupnými způsoby — hospodářskou blokádou, umělým udržováním mezinárodního napětí, hospodářskými sankcemi, sabotážemi. Revizionisté licoměrně volají: socialisme, ukaž své přednosti, a nedokážeš-li je dost rychle a dost průkazně, ztrácíš legitimní právo na budoucnost! Přitom dobře věděli, jak je to obtížné; dobře znali, že i otázka „soutěže" s kapitalismem nemůže přijmout buržoazní kritéria. Revizionisté se neptali, oč se vlastně soutěží. Jejich abstraktní výzva se fakticky stala konkrétním apelem k nástupu na konvergenci obou systémů.

Pravici v jejích teoriích o konstruktivní výstavbě socialismu překážela marxisticko-leninská teorie, neboť ona je tou významnou kriteriální základnou, jež bezpečně určuje, co je a co není socialismus, co je to konstruktivní rozvoj socialismu a co je maloburžoazní karikaturou socialismu. Světový názor pravice nepotřebovala, neboť jí ideologicky i politicky překážel v jejích záměrech. Proto též bojkotovala ateismus a naši ateistickou výchovu.

Pouze slepý člověk může přehlížet velký bojový význam úspěchů na poli konstruktivního rozvoje socialismu. Kapitalisté se obávají těchto úspěchů daleko více než silných slov pronesených na jejich adresu. Dokazuje to, jak např. hodnotí „nebezpečí" maoismu pro své strategické zájmy. Naše úspěchy v oblasti socialistické výstavby hovoří hmatatelně o převaze socialismu, o jeho nepochybných znamenitých perspektivách. V tomto směru vynakládá koncepční, promyšlené úsilí celá socialistická soustava. Potvrzují to velkolepé výhl[illegible] pětiletek Sovětského svazu i ostatních socialistických zemí.

V souvislosti s naším tématem je třeba zdůraznit, že tuto stránku nelze ani absolutizovat, ani přehlížet; to bychom kulhali na jednu nohu. Promyšlený ideologický boj o buržoazním světovým názorem, s revizionismem a s každou úchylkou od leninismu, dialekticky kombinovaný s koncepčním konstruktivním rozvojem socialismu, zaručí úspěchy v našem světovém třídním zápase. Znásobí se tak síla slov se silou skutků. Přítomnost marxistické ideologie v její nepokřivené podobě zaručuje, že nedojde k úchylkám v praxi socialistické výstavby.

Světonázorový boj a světonázorová výchova není přepychem, nýbrž životní potřebou a nutností — významnou integrální součástí socia-

listické výchovy, nezastupitelnou stránkou a funkcí mezinárodního třídního boje.

Světonázorová výchova plní závažné orientační poslání pro všechny občany. Vysvětluje jim základní otázky charakteru a perspektiv v socialistické společnosti, místo naší společnosti na politické mapě světa, objasňuje klíčové principy a hodnoty, o něž se opírá socialismus. Světonázorová výchova plní nezastupitelnou úlohu při formování a upevňování morálně politické jednoty našeho lidu, kladně ovlivňuje jeho iniciativu a semknutost svazku dělníků, rolníků a pracující inteligence, přimknutost lidu a jeho aktivní podporu politice komunistické strany.

Světonázorová výchova má též svůj druhý dialektický pól — světonázorový boj — a to uvnitř každé socialistické země i na mezinárodním poli. Události šedesátých let nás tvrdě poučily, že ideologický boj, světonázorový boj, existuje i za socialismu, že nekončí vítězstvím socialistické revoluce, že dokonce může prudce vzplanout za řadu let po tomto vítězství. Kontrarevoluce má tuhý kořínek; nejhlouběji je „zakotvena" v ústrojí socialismu, právě světonázorově, ideologicky. Prověřila se stará známá materialistická teze, že ideje zaostávají za bytím a bytí přežívají.

Ideový a světonázorový boj neprobíhá pouze tak říkajíc v institucionální rovině, ale také jako nepřetržité střetávání starého myšlení s novým, přežitých tradic s novými potřebami, jako boj se šeptandou, s vlivy zahraničních rozhlasů, filmů a televizí. Světový názor společností i každého jedince je ovlivňován každodenně — kladně i záporně. Bojová světonázorová výchova, včetně bojového ateismu, čelí právě oněm nežádoucím ideovým vlivům, jež našeho občana dezorientují.

Socialistickou společnost, na rozdíl od kapitalistické, charakterizuje sociální integrita (je společnost třídní, ale převažuje v ní to, co třídy sjednocuje); není proto antagonistický rozpor mezi „těmi, kdo řídí společnost" a mezi občany. Světový názor marxisticko-leninský se uplatňuje jak ve sféře špičkového řízení, tak i v životě každého jednotlivce. Světový názor pomáhá socialistickou společnost orientovat správně třídně a sjednocovat k obecným cílům.

Naše společnost vychází z materialistického monistického světového názoru. Tak jako je *jeden* vědecký socialismus, tak také existuje *jen jeden důsledně vědecký světový názor.* Materialistický světový názor nás chrání proti úchylkářství, proti relativizaci základních hodnot a kritérií socialismu. Naši nepřátelé nám vytýkají intoleranci v této otázce. Mýlí se, nejde z naší strany o fanatickou nesnášenlivost, ale o důslednou vědeckost. Náš světový názor nepředstavuje jen nějaké „vyznání víry", neboť je *přísně vědecký.* Má své vášnivé vyznavače, kteří se neopírají toliko o chladný rozum; vášeň jeho stoupenců neplyne z jejich osobního fanatismu, nýbrž z toho, že se přesvědčili, rozumem i citem, že marxismus-leninismus je vědecký, pokrokový, humánní a že mu nesporně patří budoucnost. Tak jako existuje v marxismu-leninismu dialektická jednota vědeckosti a ideologičnosti, tak v něm též existuje dialektická jednota vědy a světového názoru. Tím se liší zásadně od náboženství, které je nepochybně světovým názorem, neobstojí však před tváří vědy.

■

Revizionisté chtěli náboženství překonávat takzvaným konstruktivním humanismem a pozitivní antropologií. Předně je nutno na začátku

AV(118)4

podotknout, že rozsah náboženského světového názoru je mnohem širší než rozsah humanismu a takzvané filosofie člověka. Toto počínání pravice poněkud připomíná marné pokusy neotomismu překonat materialismus teologickou antropologií.

Revizionismus totiž přejal v této věci názory pozitivismu a hlavně existencialistické, a co je paradoxní, i náboženské křesťanské filosofie. Pravice vyzdvihla heslo: zpět k člověku! Tak chtěla „překonat" odcizení za socialismu. Heslo „zpět k člověku", které zrodilo další počařené heslo „socialismus s lidskou tváří", znamenalo výzvu „od třídnosti zpět k abstraktnímu humanismu". Protože život, na rozdíl od některých filosofů, nemiluje nadčasová abstrakta, nepřátelské síly tomuto heslu porozuměly jednoznačně. Pochopily a přeložily si je jako výzvu „od Lenina zpět k Masarykovi".

Od leninské třídnosti zpět k buržoaznímu individualismu. Takový byl objektivní dopad koketérie s abstraktním humanismem

Abstraktní humanismus, který se u nás tolik rozbujel v šedesátých letech, měl usnadněnou pozici několika okolnostmi: 1. vývoj socialismu se dostal ve svém hospodářském a politickém rozvoji tak daleko, že možnosti uspokojit individuální potřeby člověka se dostaly na kvalitativně vyšší úroveň. Jak řekl soudruh Suslov,[1] komunistická strana a socialistická společnost vždycky sledovaly blaho každého občana, ne vždy však byly stejné možnosti je uspokojit. Nová kvalita možností v tomto směru nastoluje ve filosofii otázku vztahu jedince a společnosti: 2. tato dialektika si však vyžaduje tvůrčí marxisticko-leninskou odpověď, ne odpověď úchylkářskou. V našich zemích se v této věci začalo bohužel více naslouchat Schaffovi než Marxovi a Leninovi. Dialektika vztahu jedince a společnosti se tak narušila. Váhy se stále více a více klonily k individualismu, který se dostal až na sám práh náboženského individualismu a humanismu. Na nakloněné rovině funguje zákon zrychlení. To platí jak ve fyzice, tak i v ideologii. Zákon nakloněné roviny hubí dialektiku a řítí se do náruče metafyziky a filosofického idealismu. Za těchto okolností pochopitelně nebylo pomyšlení na protináboženský boj — na škodu věci, na škodu socialismu

Abstraktní humanismus, o nějž se filosoficky mimo jiné opíral revizionismus, nemůže vyhlásit boj náboženství, protože má ve skutečnosti k náboženství daleko blíže než k revolučnímu marxismu.

Revizionismus popírá materialistickou dialektiku. Tím také popírá zákon dialektického rozporu. Filosoficky podemílá samu teorii a praxi třídního boje. Pouze tam, kde se uznává objektivní existence a nutnost třídního boje, tam je předpklad, že bude náležitě veden světonázorový boj a prováděna skutečná leninská ateistická výchova.

Svým „pozitivistickým humanismem" vlastně dělá revizionismus krok zpět před Marxe, ústup na pozice individualismu a sociálního atomismu, který byl například Marxem podroben zdrcující kritice v jeho Svaté rodině.

Abstraktní humanismus řídí společnost od třídního boje k sociální harmonii a integritě, která se tváří, že třídní boj uhasl, že je společnost sjednocena na netřídní platformě.

Marxistická dialektika nás učí nezbytnosti jednoty slov a činů. Ateistická výchova, a to znamenitě Marx postřehl roku 1845 ve svých

[1] Viz M. Suslov, KPSS — partija tvorčeskogo marxisma, Kommunist č. 14/71.

Tezích o Feuerbachovi, nemůže přenášet svět na nebesa ani svět poučovat nebesy, nýbrž se musí opírat o radikální změnu společenských vztahů, které svou objektivní povahou náboženství nepřetržitě produkují, podtít třídní a sociální kořeny náboženské víry. Nestačí kázat, že není bůh a že není boží spravedlnost s velkým S, a přitom dovolit případy, aby člověk neměl jiné volby než se utíkat k nadpřirozeným nadějím.

Ateistická výchova nemůže být úzce osvětářská. Je nutné, aby se ústrojně vřadila do koncepční soustavy světonázorové výchovy a aby v celé naší společnosti fungovala dialektická jednota slov a činů, teorie a praxe, přeměny společnosti i její převýchovy. Revizionismus těžil z toho, že tomu tak vždycky nebylo. Proto se některým lidem zdálo potřebnější kritizovat nedostatky praxe než provádět ateistickou výchovu. To však bylo nesprávné; do určité míry věc však upozorňuje na jisté zanedbání ateistické výchovy i ze strany velmi povolaných složek.

Ateistický boj a ateistickou výchovu do značné míry oslabila takzvaná koncepce dialogu. Dialog nabídla církev. Revizionismus dialog přijal s odůvodněním, že konfrontace názorů přispěje k vyšší syntéze „marxistického konstruktivního řešení" otázek vztahu člověka a světa. Stratégové křesťanských církví nabídli komunistickému hnutí a jeho ideologii dialog poté, když selhala koncepce „klatby".

Koncepce klatby totiž ústrojně zapadala do antikomunistické strategie likvidace komunismu. Vycházela z mýtného předpokladu, že porážka fašismu a vítězství Rudé armády bylo dáno nahodilými dějinnými faktory. Z toho se došlo k dalšímu chybnému závěru, že „prostorové rozšíření" socialismu znamená pouze dějinné provizórium, nikoliv trvalý stav. Život však potvrdil, že tato koncepce stojí na písku; rozsypala se jako domek z karet. Měření sil v korejské válce ukázalo, že socialismus představuje velmi stabilní společenské zřízení.

Koncepce klatby ustoupila strategii dialogu. Změnily se prostředky, cíle však zůstaly. Změnily se prostředky vedení třídního boje, nezmizel však třídní boj. To dobře vědí stratégové Vatikánu; nepochopil to však revizionismus.

Revizionisté se domnívali, že koncepce dialogu pomůže překonat dogmatismus. Ano, socialismus se bude stále zdokonalovat. Jeho principy se však nemění. Revizionisté zapomínají, že zdokonalování socialismu nemá vůbec nic společného s jeho konvergencí s kapitalismem.

Roger Garaudy navrhuje společnou platformu pro dialog; touto platformou je jakýsi nadtřídní, nadčasový humanismus. Garaudy píše, že „marxismus představuje co do svého základu humanismus ... ve jménu čistého humanismu je třeba bojovat proti té náboženské struktuře, která neguje a brzdí humanizující úlohu tvůrčí aktivity".[2]

Je pravda, že marxismus je humanistický, avšak jeho humanismus je konkrétně historický, reálný. Neexistuje totiž žádný nadčasový humanismus. To za prvé. Za druhé Garaudy vůbec nehovoří o vztahu humanismu a třídního boje. Vždyť je to především třídní boj, který brzdí humanizující úlohu tvůrčí aktivity. Ve sféře třídního boje není třetí cesty, a proto neexistuje ani třetí cesta v ideologii a ve filosofii. Humanismus je třídní a konkrétně historický. Abstraktní fráze o člověku maskují buržoazní humanismus, protihumánní podstatu

[2] R. Garaudy, Od klatby k dialogu, Svoboda, Praha 1967, str. 10.

kapitalistického systému, která se vyjevuje úměrně hloubce krize kapitalismu. Tam, kde je imperialismus zahnán do úzkých, tam ukáže svou dravčí tvář, svou „lidskost". Počínání Američanů ve Vietnamu to dokládá více než výmluvně. Bohužel většina pseudoreformátorů hnutí toto neviděl. Zveličuje dočasné nedostatky socialismu, které jsou mnohdy průvodním znakem jeho mladosti nebo potíží, které mu způsobuje třídní nepřítel, a přehlíží zla kapitalismu, zla, která vyjadřují jeho podstatu.

Existuje reálný boj o socialistickou a komunistickou budoucnost světa: Neexistuje však třetí reálná platforma, která by překonala zla kapitalismu a „zla" socialismu a vytvořila bázi pro jakousi třetí společnost.

Musíme se poctivě učit budovat svou společnost, aby zítřek byl dokonalejší než včerejšek; našimi učiteli však jsou Marx, Engels, Lenin a jiní velikáni našeho hnutí. Našimi učitelem jsou draze zaplacené zkušenosti dělnického hnutí. Rozhodně se nemůžeme poučovat z konfrontace buržoazní a socialistické ideologie v duchu jakési hegelovské triády.

Připouštíme dialog, avšak jako integrální součást ideologické formy třídního boje, ne však jako jev, který má překlenout a nahradit ideologický boj. Kompromisy v ideologii neexistují, tak jako neexistují kompromisy mezi antagonistickými třídními zájmy. Ideologie vyjadřuje v duchovní formě strategické zájmy tříd a ve strategických otázkách se kompromisy neuzavírají.

S

Garaudy se odvolává na Thoreze, který iniciativně od roku 1936 prováděl politiku „podání ruky katolíkům". Garaudy však neuvádí dvě závažné otázky: 1. Maurice Thorez sledoval v prvé řadě vytvoření protifašistické fronty. Nevyzýval katolíky k ideologické syntéze, nýbrž k podpoře protifašistického postoje, který ohrožoval všechny bez výjimky. Komunisté zde v tomto protifašistickém boji shledávali, právem, hlavní rozpor, který je klíčem k řešení základního historického rozporu. Toto konečně komunistické hnutí praktikuje i nyní. Garaudy, pokud by měl na mysli toto a nic jiného, neobjevuje pro hnutí Ameriku; 2. M. Thorez chápal, a nejen on, „Týdny marxistického myšlení" jako způsob ideologického boje (i politického) o myšlení pracujícího lidu za izolaci buržoazie; krátce řečeno chápal je jako součást třídního boje. Garaudymu se však zdá tato dialektická forma třídního boje strnulá, dogmatická, stalinská. Dialektiku zaprodal pozitivistické filosofii a sociologii. Třídní boj nahradil dialogem.

R. Garaudy dezinterpretuje Marxovo učení. Revoluční jádro marxismu překládá do nesprávných oportunistických poloh. Podstata Marxova učení spočívá v jeho revolučnosti, v učení o socialistické revoluci a diktatuře proletariátu. Garaudy spatřuje toto jádro Marxova učení v aktivitě subjektu. V obecné poloze má pravdu, avšak při dešifraci se ukáže základní rozdíl. Marx rozuměl aktivitou subjektu revolučnost pokrokových tříd; Garaudy hovoří o aktivitě subjektu vůbec, zdůrazňuje fichteovské tradice marxistické filosofie jako tradice nedogmatické.[3]

[3] R. Garaudy, Marxismus XX. století, Svoboda, Praha 1968, str. 33.

Marxismus rozumí zákonu růstu úlohy subjektivního činitele vůbec a za socialismu zvláště, třídně. Vyvozuje z něho oprávněný závěr o rostoucí úloze dělnické třídy a komunistické strany v této epoše. Revizionisté chápou otázku v „technologické deformaci". Rozumějí tím rostoucí specifickou váhu nadtřídního intelektu, který proti domnělé iracionalitě ideologie staví racionalitu — netřídní vědu, jejíž rozmach prý umožňuje vědeckotechnická revoluce.

Rostoucí úloha subjektu za socialismu je revizionisty chápána jako úpadek vedoucí úlohy dělnické třídy, jako výměna dějinných stráží, kdy diktatura proletariátu předává žezlo vládě elit. Úpadek ideologie, který prý tento proces provází, požaduje i základní přesuny ve světonázorové oblasti.

Revizionisté halící se pláštěm „novátorství" volali po tom, aby se nejprve vyčistilo světonázorově pole ve vlastních řadách. Řečeno lapidárně: šlo jim o to vytlačit leninismus pozitivismem, existencialismem a nechegeliánstvím. To se však neslučovalo s marxistickou tezí o světonázorovém boji. Oni totiž potřebovali buržoazní světonázor spíše jako spojence než nepřítele. Proto odsoudili ideologický a světonázorový boj k zapomnění. Proto se zanedbala ateistická výchova.

Kritizujíce revizionismus a všechny pravicové úchylky v této oblasti, nemůžeme ustrnout jen na kritice, byť sebeoprávněnější. Marxisté-leninovci jsou vždycky upřeni na budoucnost, na tvůrčí rozvoj marxistického myšlení. Naše učení je trojrozměrné; učí se z dějin, je s nimi v živém kontaktu, aby přesně reagovalo na přítomnost a formulovalo přesné předpovědi do budoucnosti. Provádíme ateistickou výchovu proto, že ona je podmínkou duchovního osvobození a duchovního rozkvětu socialistického člověka, jeho činorodé aktivity, která připravuje lidstvu šťastnou komunistickou budoucnost.

Někteří naši kritici se obávají, že obnova ateistické výchovy zatlačí do pozadí otázky socialistického humanismu. Marxisté se opírají o dialektiku a pracují s dialektikou. Nereagují na extrém extrémem. Pamatují na obě stránky věci. Vedou ideový boj s nepřátelí a vynakládají maximum úsilí pro rozkvět socialistické společnosti, pro rozvoj šlechetí socialistického člověka. Nemůže být šťasten ten marxista a komunista, jemuž je lhostejný úděl pracujícího člověka, ať pracuje a žije kdekoliv. Lhostejnost je cizí skutečnému marxistovi-leninovci; lhostejnost je vlastnost měšťáků. Lidé lhostejní se vyhýbají obětem, volí snadnou cestu, vyhýbají se potížím. Dějiny komunistického hnutí však hovoří o něčem zcela opačném: o krajní obětavosti statisíců vojáků revoluce. Kolik nezměrné činorodé lidskosti zaznamenala léta Velké vlastenecké války. Skuteční revolucionáři jsou lidští, hluboce lidští. Je i mnoho souběžců a vetřelců do řad hnutí, kteří se nemohou chlubit ani revolučností, ani humanismem. Tito lidé jsou sice součástí dějin, ale netvoří dějiny; působí v hnutí, ale necharakterizují jeho podstatu, smysl a cíl. Kují mu dobré jméno, ale nezastaví to, čemu patří budoucnost, nezastaví cestu komunismu, jež je i cestou k vysokým metám lidskosti. Křesťanství se chlubí lidskostí. Nejeden křesťan složil zkoušku lidskosti v praxi. O tom není pochyb. Jak si však dovedlo poradit křesťanství s lidskostí za léta své moci a vlády? Dějiny daly dost příležitostí prokázat slova skutky. A přesto křesťanství, snad na čestnou výjimku svého zrodu, stálo na té straně barikád, kde se hájil starý svět proti pokroku.

XV(118)9

Běh dějin potvrzuje pravdivost komunistických ideálů a komunistického humanismu. Komunistický humanismus není abstraktní. Nevznáší se nad časem a prostorem jako nedostižný ideál; je začleněn do dějinného kontextu. Rodí se v boji pokrokové třídy s třídou reakční, rodí se na polích, v dílnách a laboratořích socialistické společnosti. Nezaniká v konkrétním, ale žije v konkrétním a prostřednictvím konkrétního úsilí a boje za skutečný pokrok.

Je všude tam, kde se píší dějiny. Rodí se v boji; nese jeho pečeť a cíle. Křesťanští teologové nám občas vytýkají, že známe jen humanismus společenských výšin, že však pravý humanismus začíná až v nížinách u těch malých bezejmenných „miliónů prostých" lidí, kteří zůstávají jakoby zastrčeni, zapomenuti, někdy i poníženi a ukřivděni. Humanismus prý začíná na hranicích altruismu.

Nikdo víc nepečuje o ty nejníže postavené než socialistická společnost; žádná jiná společnost nejedná lidštěji a altruističtěji než naše společnost. „Křesťanské civilizace" se opájejí altruismem, ale ponechávají, ba dokonce chrání soukromé vlastnictví výrobních prostředků, jež plodí vykořisťování ve velkém a jež ponižuje lidskost miliónů. Pouze socialistická společnost je ochotna a schopna vyvést z nížin do poloh lidské důstojnosti milióny chudých a vykořisťovaných. Komunismus osvobozuje celou společnost, právě ty vykořisťované a kapitalismem ponížené.

Křesťanství může těmto lidem podat duchovní útěchu nebo v nejlepším případě se postavit za dílčí hospodářskou reformu, za nějaký „lidový kapitalismus", který rozhodně úděl mas neřeší. Naopak zatemňuje a zamlžuje situaci, činí ji pro masy méně přehlednou, kalí vody, které jsou velmi příhodné pro kapitalisty. Budí u mas iluzi společenské rovnosti, zatímco panuje sociální nerovnost, slibuje falešný ráj, odvádí masy od komunismu, který je „společností chudých a ponížených".

Komunismus však chápe bídu a ponížení jako zlo, jež přivedly na svět vykořisťovatelské společnosti. Pouze asketický komunismus činí z těchto kategorií ctnost a nejvyšší hodnotu; nikoliv však komunismus vědecký. Komunismus sleduje důstojnost a blaho člověka, bohatství hmotné i duchovní a mravní.

Lesk slov nezakryje reálnou bídu, útěcha nevyřeší nespravedlnost: to křesťanská filosofie nebere dost na vědomí. Sociální doktrína katolické církve například ani nechce nastolit sociální rovnost, odporuje prý přirozenosti člověka a společnosti. Volá pouze po spravedlnosti, která je adresována těm nahoře, aby byli „spravedlivější" k těm dole. Charitativní princip je jediná alternativa, kterou katolická sociální doktrína nabízí místo „hrubého vykořisťování". Humanismus má být obvazem na rány, jež zůstávají nehojeny.

Komunistický reálný humanismus je střízlivější. Nespoléhá na altruismus, ale odstraňuje objektivní kořeny společenských vztahů, které zákonitě produkují sobectví a krutou nelidskost. O lidskosti nestačí kázat, pro lidskost je třeba připravovat podmínky. Ty se nenastolí ze dne na den. Vyžadují staleté trpělivé úsilí, které se neřídí zákony citu a víry, nýbrž zákony objektivního společenského vývoje. Práce pro komunismus je práce na díle reálného humanismu. Komunismus a humanismus jsou spojité nádoby; nejsou to však totožné kategorie, jak tvrdí existencialisté nebo marxisté tíhnoucí k existencialistické filosofii. Identita těchto pojmů totiž ochuzuje marxismus o třídní obsah a poslání, provádí jeho existencializaci, což je nepřípustné.

NOVÁ MYSL, zvláštní vydání, č. 1/72, únor 1972, str. 3. – 13.

Bojujíce proti idealistické filosofii, jíž je nesporně také náboženská filosofie, jsme současně povinni učinit vše, co jde, co můžeme pro blaho a rozkvět socialistické společnosti, pro štěstí pracujícího člověka. To je důležitý příspěvek na konto reálného socialistického humanismu; příspěvek mnohdy neokázalý, avšak účinný.

Náš čtenář se tak seznamuje s prvním číslem nepravidelné řady Sešitů roč. 1972 na pomoc stranickému vzdělání. Tentokrát je námětem ateistická výchova.

Redakci Nové mysli se podařilo shromáždit několik příspěvků českých a slovenských autorů, kteří se danou tematikou zabývají.

Materiály, které se takto v ucelenější podobě dostávají k našemu čtenáři, se týkají různých pohledů na otázku náboženství a církve v naší společnosti a vztahu socialistického státu k církvím a k náboženství. Ve středu pozornosti je především církev katolická, Vatikán a jeho politika — jejich postoj k socialistickému zřízení a jeho ideologii.

Sešity obsahují materiál, který se týká historického vývoje křesťanství; stať zabývající se sociální doktrínou katolické církve a její funkcí v soudobé epoše, příspěvek věnovaný „modernizaci" náboženské ideologie a nárokům na ateistickou výchovu, která musí vzít tuto „modernizaci" aktivně na vědomí.

V příspěvcích se prolínají pohledy filosofické s přístupy vědeckého komunismu. Rozbory ryze teoretické a analytické se tu doplňují se zobecněním řady praktických zkušeností z ateistické výchovy.

Sešity nelze hodnotit nároky, jaké uplatňujeme u rozsáhlé monografické práce nebo monotematického sborníku. Koncepce i kompozice Sešitů byla determinována některými nepříznivými okolnostmi. Ateistická propaganda, jak známo, byla dlouho zanedbávána. Někteří badatelé, kteří se látkou zabývali, se přeorientovali na jinou tematiku, nejeden autor v této oblasti přešel na pravicovou platformu.

Tento materiál považujeme za skromný začátek odpovědného díla, které musí najít své pokračovatele a své pokračování, neboť ateistická výchova není zbytečný přepych či odbočka, nýbrž nutná integrální součást koncepční, ucelené světonázorové výchovy a propagandistické činnosti.

Neujmu se role průvodce po jednotlivých statích. Přenechám je čtenáři. Ten ať posoudí, nakolik se záměr redakce zdařil, co je v Sešitech dobré, co je třeba zlepšit a čeho se vyvarovat.

Praha 15. ledna 1972

Doc. dr. LADISLAV TOMÁŠEK, CSc.,
Vyšší škola politická ÚV KSČ

7(118)XV

JÁN POLIACH, prom. fil.
Ústav marxizmu-leninizmu
Pedagogická fakulta, Banská Bystrica

K některým otázkám historického vývoje křesťanství

Výzkum vzniku, vývoje a dnešních proměn křesťanství není pouze speciální odbornou záležitostí a výrazem snahy poznat či objasnit tento významný společenský jev. Interpretace kteréhokoliv momentu z minulosti nebo současnosti křesťanství se stává součástí ideologického boje. Týká se totiž křesťanství nejen jako učení, ale rovněž jako hnutí se stamiliony přívrženců, a tedy i vyhraněnými zájmy a cíli. Ideologové tohoto hnutí jednoznačně interpretují všechny otázky související s křesťanstvím tak, aby ho ukázali jako cosi ideálního, čistého a svatého. Velmi dobře vědí, že mnozí jejich přívrženci jsou křesťany právě proto, že se jim takovýto ideál předkládá a neustále všestranně přikrašluje.

Marxismus-leninismus není odpůrcem křesťanství pouze z podružných či prestižních důvodů, ale snaží se překonat křesťanství principiálně jako kterékoliv jiné náboženství. Ideje marxismu-leninismu se uskuteční v komunistické společnosti pouze tehdy, zvítězí-li ve vědomí širokých vrstev lidu. Když je však značná část obyvatel pod vlivem křesťanství, a to nejen pod vlivem křesťanského světového názoru, ale především církevních institucí, hierarchie apod., není možné s ní plně a za všech okolností počítat, i když se upřímně hlásí k socialismu. Věřící často redukují socialismus pouze na hospodářskou výstavbu, sociální politiku, zdravotní péči, tedy na oblasti, které jsou pro ně nejen objektivně, ale i subjektivně jednoznačně výhodné, jsou pro socialismus, pokud to není v rozporu s jejich náboženským světovým názorem. Tyto rozpory se však nutně objeví, neboť socialismus je realizací marxismu-leninismu a nepředstavuje pouze hospodářskou výstavbu, růst životní úrovně apod., ale rovněž socialistickou výchovu, která se uskutečňuje — jak je to zakotveno v Ústavě ČSSR — v duchu vědeckého světového názoru. Zde už má zpravidla křesťan výhrady, poněvadž se na skutečnost, tedy i na socialismus, dívá prizmatem svého náboženského světového názoru. Vybírá si z něho, co se mu hodí. Na jedné straně socialismus využívá, na druhé straně odmítá. Jeho ná-

boženské přesvědčení mu nedovoluje vidět, že zmíněné dvě stránky socialismu není možné oddělit, protože není možné budovat jen jakýsi „hospodářský" a „sociální" socialismus bez „ideologického"; že právě díky ideologické pevnosti marxismu-leninismu je možno socialismus vybudovat. Křesťan si neuvědomuje ani to, že většina představitelů kapitalismu veřejně hlásá svůj křesťanský světový názor pouze z propagandistických důvodů, aby si získala i udržela důvěru prostých věřících, kteří vše křesťanské považují za synonymum dobrého, správného, pravdivého a spravedlivého.

Křesťanství se v poslední době nestaví programově na protisocialistické pozice a nezakazuje svým přívržencům plnit většinu povinností občana socialistického státu. Ideály, které jim nejen předkládá, ale vyžaduje i jejich závazné plnění, však ve skutečnosti orientuje členy socialistické společnosti jiným směrem. Církev kritizuje socialismus, vyčítá mu, že se příliš stará o pozemské blaho a nemyslí na věčný život. Odtud je už krůček k tomu, aby v mimořádných situacích — jako např. v roce 1968 — mnozí pokládali náboženské zájmy a ideály za důležitější než zájmy společenské.

Z této stručné úvahy jednoznačně vyplývá, že úsilí překonat ve vědomí širokých vrstev zidealizované představy křesťanství je důležitou součástí výchovného působení komunistické strany a socialistického státu. Zároveň jsou to důvody, proč je třeba vážně se problematikou křesťanství zabývat a ukázat hlavně na jeho vývoji, že je to učení velmi rozporné, že v dějinách sloužilo většinou reakčním politickým zájmům. Změny v tomto učení se neuskutečňovaly na základě vnitřních duchovních impulsů křesťanství, ale hlavně podle politických potřeb a zájmů vládnoucích vykořisťovatelských tříd, ať už si to sami křesťané uvědomují a přiznávají či ne.

Křesťanství je jedním z největších světových náboženství; v mnohých evropských a amerických zemích je nejrozšířenější a zaujímá takřka výlučné postavení. V posledních dvou tisíciletích významně ovlivňovalo ideově a často i politicky vývoj ve velké části světa.

Přestože o křesťanství hovoříme jako o jednom náboženství, ve skutečnosti patří k nejrozvětvenějším náboženským soustavám na světě. Pro společný původ a podle některých prvků ve svém učení se jako křesťanské označují mnohé rozdílné církve a denominace.

Společná je především jejich základní náboženská literatura — bible, hlavně Nový zákon a z něho zvláště čtyři evangelia. Z tohoto základu vyplývají některé další společné rysy. Všichni křesťané vycházejí z víry v Ježíše Krista jako syna božího, spasitele, vykupitele, mesiáše. Společná je rovněž jejich víra v nesmrtelnost duše a posmrtný život, pro který je pozemský život pouze jakousi přípravou. Tyto a některé další zásady křesťanského učení obsahuje tzv. „krédo" — vyznání víry, které roku 325 přijal Nicejský koncil.

Ale právě to, co křesťany spojuje — posvátné knihy — je mnohdy rozděluje. Z rozdílného výkladu těchto knih často vyvstávaly mezi jednotlivými církvemi a denominacemi nepřekonatelné rozpory.

I když odhlédneme od množství sekt v době, kdy se křesťanství formovalo, a od postupného narůstání rozporů mezi římskou a byzantskou církví, o křesťanství jako o jednotném náboženství můžeme hovořit pouze v prvém tisíciletí jeho existence. Schizmatem z roku 1054 se křesťanská církev definitivně rozpadla na západní — římskou — v čele s papežem, a východní — byzantskou — kde byl nejvyšším představitelem carihradský patriarcha. Reformace v šestnáctém století se stala příčinou další diferenciace západního křesťanství. Vzniklo několik samostatných církví, a tak vedle sebe existuje množství nezávislých křesťanských směrů s vlastní církevní organizační strukturou, s většími či menšími rozdíly v učení, liturgii a dalších oblastech náboženského života. Jsou to církve: katolická, pravoslavná, anglikánská, evangelická a reformovaná (kalvínská). Na jejich základě vznikaly další samostatné křesťanské církve a sekty, např. metodisté, baptisté, presbyteriáni, starokatolíci, adventisté apod., takže dnes je na světě asi 600 sekt. Všechny se považují za autentické, křesťanské a pravověrné, některé dokonce za samospasitelné.

Proč vzniklo křesťanství?

Na rozdíl od teologie, která hovoří o křesťanství jako o zjeveném náboženství, spatřuje věda příčiny vzniku křesťanství ve společenských a ideologických podmínkách Římské říše v prvních stoletích našeho letopočtu.

Po *sociálně ekonomické stránce* je pro toto historické období příznačné, že se prohlubuje krize klasického otrokářského systému, zintenzivňuje se vykořisťování otroků, hospodářsky se likvidují svobodní malovýrobci a morálně se znehodnocuje fyzická práce. Stále více se pokořují a zotročují etnické celky na obrovském území římského impéria, zasahujícího do tří světadílů, zostřuje se krize životního stylu bohatých vrstev v Římě i v jiných centrech říše a zároveň roste strach před nenávistí utlačovaných, zvláště pak otroků.

Z tohoto hlediska je nejvýznamnější právě postavení otroků jako jedné z dvou hlavních tříd tehdejší společnosti. Otroci žili a pracovali zpravidla v nelidských podmínkách. Jejich průměrný věk, ať už pracovali v dolech na zlato a mramor či na latifundiích, málokdy přesáhl dvacet let. Dokonce i domácí otrok, který se měl poměrně lépe, dostal tři sta ran ostrým bičem, když okamžitě nedonesl pánovi vodu. Starověký spisovatel Diodóros popisuje postavení otroků a nejednou konstatuje, že smrt je pro otroky přijatelnější než život, že se všichni zříkají života, dávajíce přednost smrti. Tento závěr, vyvozený z pozorování tehdejšího života, je velmi důležitý v souvislosti s otázkou, čím bylo rané křesťanství tak přitažlivé pro tyto lidi.

Vzpomenutý útěk ze života se však stal jednoznačným východiskem až tehdy, když se ukázalo, že není možné nalézt východisko jiné, že

není možné reálně se vymanit z tohoto postavení. Všechny pokusy otroků o otevřené povstání skončily tragickým neúspěchem. V nejznámějším z nich, ve Spartakově povstání, se červená barva čapek bojujících otroků stala prvně v dějinách symbolem revoluce porobené třídy. Krutost pomsty vládnoucí třídy však neznala hranic. Dvacet tisíc křížů s umučenými otroky se mělo stát strašnou výstrahou všem, kteří by znovu chtěli hledat reálné východisko v boji za osvobození. Porážky revolučních hnutí otroků v 2. a 1. století před n. l., zintenzivněné vykořisťování, bída, zoufalství a pesimismus vytvořily mimořádně příznivé podmínky pro vznik a rozvoj křesťanského náboženství. Byla to živná půda, na které se o několik desetiletí později formují ideologické základy křesťanství i jeho první organizační útvary. A ne náhodou právě otroci a ostatní ponížení, ubití a zubožení lidé tvořili jádro prvých křesťanů.

K předpokladům vzniku křesťanství patří i to, že nové historické podmínky vyvolaly společensky nevyhnutelnou potřebu vytvořit novou, jednotící náboženskou ideologii. Tedy takové náboženství, které by mohli přijmout obyvatelé obrovské otrokářské říše. Které by bylo politickým a mocenským nástrojem vládnoucí třídy a zároveň by poskytlo útěchu všem zbídačeným, trpícím a bezprávným. Tuto funkci nemohlo plnit žádné z tehdy existujících náboženství na území Římské říše. Byla to většinou polyteistická náboženství, která se tehdy již historicky přežívala. Rozříštěná a omezená kompetence jednotlivých božstev v těchto náboženstvích ideologicky neodpovídala a stala se přímo anachronismem v obrovském, centralizovaném státě v čele s jediným všemocným vládcem, který v těchto náboženstvích vlastně neměl nebeského partnera na své úrovni. O Římě se vyjádřil jeden současník v tom smyslu, že je tam víc bohů než lidí. Navíc to byla většinou náboženství některého kmene, národnosti nebo jiného etnického celku. Byla vázána na podmínky určité historické etapy a zpravidla zanikala spolu se zánikem příslušných etnických skupin, kterými byla vyznávána. Neúspěšné byly rovněž pokusy zavést uměle kult Romy a císaře, ponižovat masy zotročeného lidu v něm spatřovaly delfikaci nenáviděného společenského zřízení.

Vedle sociálně ekonomických a historických předpokladů vzniku nového náboženství jsou důležité i jeho *ideové předpoklady a zdroje*. Při analýze původní podoby křesťanského učení velmi často objevujeme podobnost, dokonce i shodu s učeními předkřesťanského období. Tyto souvislosti jsou zřejmé zvláště v třech hlavních směrech. Jsou to starověké orientální kulty a náboženství, starozákonný judaismus a některé směry antické idealistické filosofie, hlavně novoplatonismus a stoicismus.

Země Blízkého a Středního východu byly už před tisíciletími nejen křižovatkou obchodních cest a bojištěm takřka všech starověkých armád, ale také místem zrodu nejstarších kultur, mýtů a legend, které provázejí lidstvo celými dalšími dějinami. Starověké orientální kulty a náboženství, v období přelomu letopočtu ještě živé, ale už méně

9(118)XV

účinné a přitažlivé, poskytovály neobyčejně pestrý a rozmanitý myšlenkový materiál. Bylo to mimořádně vhodné prostředí pro zrod nového světového náboženství. Zvláště v těchto zemích byla rozšířena fantastická představa o bohu, který umírá pro lidi, aby je svou smrtí vykoupil, spasil a potom opět ožil... Objevuje se v kultech babylónského Tammuze a Marduka, egyptského Osirida, fénického a syrského Adónise, maloasijského Attida a „velké matky bohů" Kybély, řeckého Dionýsa, íránského Mitry, kanaánského Alejon-Baala, indického Krišny aj. Průběh obřadu babylónského kultu se místy až doslova shoduje s popisem ukřižování Ježíše Krista v Matoušově evangeliu. Svátek zmrtvýchvstání Attise a Ježíše Krista se v prvých stoletích našeho letopočtu na mnohých místech slavil současně; uctivači Attida a Kybély se dokonce sami považovali současně i za křesťany. Ve všech těchto kultech se odrážely přírodní kontrasty, zvláště pak střídání ročních období, na kterém závisel osud kmenů a národů zabývajících se převážně zemědělstvím. Rovněž myšlenky nesmrtelnosti, posmrtné odplaty, anulování hříchů vykoupením apod. se přímo spojují s představou umírajícího a zmrtvýchvstávajícího božstva.

Takřka ve všech starověkých náboženstvích nalezneme i další důležitý prvek křesťanství — myšlenku neposkvrněného početí boha jako fantastickou připomínku dávné doby, kdy lidé ještě neznali přirozenou příčinu narození člověka.

Ve starších náboženstvích se objevují rovněž prvky mnohých dalších složek křesťanského učení. Nalezneme v nich symbol kříže a jeho uctívání, křest a svěcenou vodu, tajnou (poslední) večeři — přijímání, představu boha jako „dobrého pastýře", božskou trojici, zázraky, víru v nesmrtelnost duše, v poslední soud a v posmrtný život s rájem či peklem atd. Dokonce ještě v indických legendách o Buddhovi a Krišnovi je celá řada shodných rysů s novozákonným zobrazováním Krista: neposkvrněné početí Buddhy (prostřednictvím slunečního paprsku) a Krišny, pastýři, stáj, mudrci, hvězda, původ z rodu královského, pokoušení zlým duchem, miláček mezi apoštoly, zázračné léčení, chození po vodě, žena hříšnice, dokonce i výrok „Pokoj lidem dobré vůle" aj. Svědčí o tom, že v příbuzném historickém období mají náboženské mýty různých krajin mnoho společného.

Starozákonské náboženství patří rovněž do skupiny uvedených náboženských soustav. Přesto je třeba se o něm zvláště zmínit. Má totiž mimořádný význam pro vznik křesťanství. Obě náboženství se nejbezprostředněji spojují. Markantně to vyjadřuje už sama skutečnost, že křesťané převzali židovský Starý zákon, ztotožnili se s náboženským učením, které obsahuje, a učinili z něho součást svého „Písma svatého". Ztotožnili se s judaistickým výkladem původu světa a člověka stvořením, s myšlenkou mesianismu, dědičného hříchu člověka a především s celkovým učením o bohu. Je tedy možné oprávněně konstatovat, že zatímco z ostatních orientálních náboženství křesťanství převzalo většinou vnější symboly a kultové projevy, judaismus ovlivnil zvláště formování jeho učení. Z hlediska vývoje náboženských představ

je nejdůležitější to, že judaismus poskytl vznikajícímu křesťanství už víceméně zformovaný monoteismus. Po této stránce byl v této době judaismus vývojově nejdále ze všech starověkých náboženství, i když ani v něm nechybějí určité omezenosti. (Jahve je především bohem izraelských kmenů, Židé jsou jeho vyvoleným národem; mimo kult jediného boha existuje i kult andělů, démonologie, pozůstatky totemismu, fetišismu, např. v podobě kultu kamenů, hada, zlatého telete aj.)

Pro formující se křesťanství nemá však význam pouze tradiční judaismus, který se soustřeďoval především kolem jeruzalémského chrámu, ale i židovské sekty, stojící v opozici vůči hlavním náboženskopolitickým směrům — farizejům a saducejům. O existenci židovských sekt, zvláště essejců, ví historie už od starověku, především zásluhou Josefa Flavia, který sám byl po určitou dobu jejím členem. Ale až v rukopisech, náhodně objevených roku 1947, a později v Chirbet Kumránu u Mrtvého moře, kde měla sekta asi před dvěma tisíci lety svoji obec a klášter s knihovnou, se ukázalo, že souvislosti mezi sektou essejců a křesťany byly mnohem větší, než se dosud předpokládalo. Objevy vyvolaly mimořádnou pozornost vědců, takže dnes je již možné považovat studium těchto rukopisů za samostatný vědní obor. Od roku 1958 vychází ve Francii speciální časopis „Revue de Qumrân" a počet vědeckých prací věnovaných kumránským rukopisům dosáhl už roku 1963 čísla 4459, nepočítaje v to množství populárních článků. Tento soustředěný zájem přinesl dosud velmi rozdílné a často přímo protikladné výsledky, vyplývající z rozdílné interpretace rukopisů.

I když není správné ztotožňovat členy náboženské obce v Kumránu s prvními křesťany, je možno je považovat za jeden z bezprostředních předchůdců křesťanství, za jeden z chybějících článků procesu přeměny některých vyznavačů judaismu na křesťany. Ve prospěch toho hovoří mnohé shodné rysy mezi objevenými texty s ranou křesťanskou literaturou. O které shody se hlavně jedná?

Přímo z oblasti věrouky jsou to například shodné prvky v učení o předurčení, tělesném zmrtvýchvstání lidí, mesianismu, očišťování prostřednictvím „ducha svatého". Dále jsou to ideje hříšnosti člověka, boje dvou principů — světla a tmy, dobra a zla, víra v příchod proroka, který ohlašuje mesiáše, víra ve zlého ducha antikrista, symbolický význam čísla 40 a podobné eschatologické představy, shodný vztah ke Starému zákonu, odsouzení mamonářství a vyzvedávání chudoby, podobné rysy v obraze „spravedlivého učitele" a Ježíše Krista. Shodné prvky je možno pozorovat i při vykonávání kultu: křest vodou, žehnání chleba a vína — přijímání, raní křesťané a kumránci se při modlitbách obracejí na východ, obě skupiny završovaly přinášení obětí. V posvátných knihách křesťanů a kumránců se často používají tytéž nebo podobné pojmy např. „syn člověka", „synové světla", a „synové tmy", „chudí duchem", „nová smlouva", apod. Z novozákonných děl obsahují nejvíce shodných prvků s kumránskými rukopisy Apokalypsa, Epištola sv. Pavla apoštola k Židům a díla připisované evangelistovi Janovi. Z nekanonizovaných děl raného křesťanství — Didaché, Hermův pastýř a List Barnabášův.

10(118)AY

Na druhé straně je nutné připomenout významné rozdíly. Kumránské „Stanovy" vyžadují např. projevovat nenávist k „synům tmy", zatímco Nový zákon žádá milovat i nepřátele; u kumránců je povinná i společná práce, u křesťanů se propaguje pouze společenství majetku; kumránská komunita byla uzavřená, její učení tajné, zatímco křesťané se snažili hned zpočátku své učení co nejvíce šířit; kumránci očekávali příchod dvou mesiášů, křesťané pouze jednoho, o kterém věřili, že už přišel; kumránci velmi přísně světili sobotu, Nový zákon práci v sobotu připouští; kumránci se stranili lidí s fyzickými nedostatky a tělesnými vadami, evangelia je často přímo vyzvedávají, kumránská komunita se orientovala pouze na lidi židovského původu, křesťané v tomto směru nečinili rozdíl, i když zpočátku v souvislosti s tím problém vznikl. Tyto i jiné rozdíly vyplývají hlavně z toho, že proces formování raného křesťanství byl doprovázen poměrně rychlými změnami etnického a sociálního složení, a z toho, že nové náboženství absorbovalo řadu prvků náboženství jiných.

Na formujícím se křesťanství je možno nalézt rovněž nemalé stopy vlivu v tom čase rozšířených filosofických směrů. Antická filosofie je už v úpadku a její idealistická větev často hraničí přímo s náboženstvím. Takový charakter má zejména filosofie Filóna Alexandrijského, který eklekticky spojil prvky židovské teologie, řeckého stoicismu, platonismu a pytagoreismu. Filónův bůh má filosofický charakter: existuje mimo prostor a čas, nikdy nemůže zaniknout ani se změnit, nemá atributy a kvality přístupné člověku.

Obdobně ovlivnil formování křesťanství i stoicismus ve své římské podobě; reprezentoval jej Epiktetus, Marcus Aurelius a především Seneca. Seneca se zabýval zdůvodňováním přísného monoteismu. Bůh — podle něho — stvořil vesmír a řídí vše, co se děje ve světě. Důležité místo ve stoicismu zaujímají etické názory, některé téměř nerozeznatelné od křesťanských. Stoici propagují sebeobětování, odevzdanost osudu, smíření se se všemi životními potížemi. Jsou zde však i myšlenky o nevyhnutelnosti mravního sebezdokonalování, rovnosti a bratrství všech lidí od přírody apod. Na jejich základě vyžadoval Seneca od lidí vzájemnou lásku, soucit a humánní vztah i k otrokům. Z novozákonných děl ovlivnil Seneca zejména některé „apoštolské listy" a Matoušovo evangelium. Už Engels zaznamenal, že tyto listy byly někdy takřka doslova opsané ze Senecových spisů. Engels však věnoval vlivu obou vzpomenutých filosofických směrů na křesťanství všestrannější pozornost a hovořil o jejich přímém ideovém příbuzenství (Filóna považoval za otce a Senecu za strýce křesťanství).

Právě tak jako při předchozích i při těchto filosofických zdrojích je nutné vidět nejen jejich podobnost s křesťanstvím, ale často i přímo neslučitelné odlišnosti. Stoicismus například nakládá o hříchu a tedy ani o božím trestu za hřích. Lidé mají pouze chyby, jejichž odstraňováním se mohou stát dokonalými a vyrovnat se dokonalému bohu. Ještě hlubší rozdíly vyplývaly z třídního základu stoicismu a křesťanství. Stoicismus byl ideologií otrokářů, duševním prostředkem přemožitelnosti a roz-

koší. Rané křesťanství bylo zpočátku převážně ideologií otroků a chudiny; ukazovalo iluzorní únik z bídy a útlaku. Přesto shodné rysy s křesťanstvím umožnily, aby se stoicismus stal pro mnohé příslušníky vládnoucí třídy mostem ke křesťanství.

I když jsou ideologické zdroje křesťanství velmi důležité pro pochopení jeho vzniku a dalšího vývoje, nelze je ani v jeho počátcích redukovat na souhrn toho, co převzalo z jiných myšlenkových proudů. Bylo to v každém ohledu nové náboženství. Jeho zformování však trvalo skoro dvě století a ani potom nebylo ušetřeno vnitřních ideových sporů, herez, sektářského štěpení a znovusjednocování. Třebaže není možné dokonale zrekonstruovat reálný průběh formování křesťanství, dá se předpokládat, že to byl dlouhodobý živelný proces, který se uskutečňoval na mnohých místech současně. Probíhal hlavně v prostředí větších starověkých měst, kde se v důsledku římských dobyvačných válek soustředilo množství otroků, městské chudiny, vojáků, obchodníků a řemeslníků rozmanitého původu i přesvědčení. Zde se dostávala do kontaktu nejrozličnější náboženství. Ani jedno se nemohlo ubránit vlivu ostatních, ani jedno nezvítězilo, všechna se však postupně přetvářela. Z tohoto materiálu se zformovalo nové náboženství, které se na jedné straně lišilo od všech dosavadních, současně však nikomu nebylo zcela cizí. Takřka každý v něm nacházel cosi známého a blízkého. To bylo velmi důležitým předpokladem toho, aby křesťanství zvítězilo nad řadou náboženství aspirujících na prvenství v Římské říši. Silnou konkurenci znamenal zejména mitraismus, který se úspěšně šířil mezi římskými vojáky na asijských bojištích i v posádkách. Vojáci ho zanesli z Persie takřka do všech končin Římské říše. I na území dnešního Holandska byl Mitrův chrám. Přesto, že mitraismus měl mocné propagátory a v určitém období se skutečně velmi rychle šířil, nakonec přece jen neuspěl. Široké masy ho nepřijaly za svůj světový názor, což je v konečném důsledku zpravidla rozhodující.

Křesťanství umožnily zvítězit v této ohromné ideologické konkurenci i některé další momenty.

Pro masové rozšíření křesťanství měl nepochybně prvořádý význam univerzalismus — obracelo se ke všem bez výjimky. O tuto myšlenku se v prvých stoletích vedl skutečný zápas, zejména proti starozákonné představě kmenového boha, ale i proti třídním a nacionálním zábranám. Vidíme to zejména v tzv. „Epištolách sv. Pavla apoštola". V epištole Římanům se klade důraz na náboženský univerzalismus, na univerzalistické pojetí boha: „Zdaliž jest toliko Bůh Židů? Zdali také není i pohanů? Jistě i pohanů, poněvadž jeden jest Bůh, kterýž ospravedlňuje obřízku z víry a neobřízku skrze víru."[1] V epištolách Galatským a Kolossenským je vyjádřena touha, aby se ve jménu nového náboženství zatomilo i na [illegible] a etnické přehrady. Hlásá se tříd-

[1] Epištola Pavla apoštola Římanům, III., 29—30.

11(118)XV

ní smír a kosmopolitismus: „Není ani Žid, ani Řek, ani sloužka, ani svobodný, ani muž ani žena. Nebo všickni vy jedno jste v Kristu Ježíši."[2] „Kdežto není Řek a Žid, obřízka a neobřízka, cizozemec a Skyta, služebník a svobodný, ale všecko a ve všech Kristus?"[3]

Už předchozí naznačuje, že křesťanství se podařilo v jedné a téže ideologii vyjádřit a uspokojit, přirozeně jen iluzorně, jak touhy vykořisťovaných otroků a podmaněných národů, tak i zájmy vykořisťovatelů a utlačovatelů. Prorazit a stát se oficiální ideologií Římské říše totiž mohlo pouze takové náboženství, které bylo ochotné smířit se s existujícím otrokářským zřízením a k tomuto smíření vést i své přívržence. Tou měrou, jak se křesťanství vzdalovalo od svých počátků poznamenaných chiliasmem a demokratismem, přestávalo vyzvedávat chudobu a askezi, opovržení pozemskými statky a odsouzení nespravedlnosti a násilí. Naproti tomu se do popředí dostávají idea neprotivení se zlému, poslušnosti, smíření se se sociálním útiskem ve jménu šťastného života v nebi. I v samotném Novém zákoně je o tom nemálo dokladů.

Křesťanství mělo proti jiným náboženstvím i tu výhodu, že z počátku nemělo složité obřady a nezavedlo rituální oběti. Nákladné věcné oběti nahradilo duševní pokání věřících. Až z praxe společných večeří se postupně vyvinulo přijímání chleba a vína. Tou měrou, jak přibývaly tradice a bohatství, stával se křesťanský kult stále složitějším. Důležitým předpokladem úspěšného rozšíření nového náboženství byla i dobře fungující církevní organizace, kterou si křesťanství poměrně brzy vytvořilo. Na rozdíl od některých jiných starověkých náboženství nezahrnovala tato organizace pouze profesionální služebníky kultu, kněze, ale všechny věřící. Hierarchickým rozvrstvením příslušníků křesťanských komunit — přirozeně ne tak výrazným jako později, zvláště za feudalismu — se podařilo vypěstovat vnitřní disciplínu a potlačovat herezy, které jsou od samého vzniku jeho průvodním znakem (například ebionité, montanisté, gnostici, nazarejci a jiní).

K řadě důležitých momentů, kterými se křesťanství odlišilo od ostatních kultů starověku, patří konečně jeho ústřední postava — osobnost Ježíše Krista. Jeho obraz se formoval dlouhá desetiletí. V ranějších dílech křesťanské literatury (např. v Apokalypse a v některých apoštolských listech) je jeho obraz velmi neurčitý, vysloveně fantastický. Postupně se stále více konkretizuje a zlidšťuje. Tento proces vrcholí v evangeliích.

Jak vyplývá z předchozího výkladu, mytologický zakladatel křesťanství má podobné rysy jako obdobné postavy v jiných náboženstvích. Ale je tu i několik nových, závažných momentů. Především se v postavě Ježíše podařilo spojit principy, které se běžně přímo vylučují — je zároveň bůh i člověk, spojuje v sobě „božské" i lidské rysy, přirozené i nadpřirozené vlastnosti. Nemalou úlohu sehrála konkrétnost

[2] Epištola Pavla apoštola Galatským, III., 28.
[3] Epištola Pavla apoštola Kolossenským, III., 11 (citáty z bible podle posledního vydání kralického, Praha 1933).

jeho obrazu, detailní vylíčení jeho lidského života, uvádění zdánlivě autentických výroků, činů a vlastností, což mimořádně působí zejména na jednoduché lidi. Dále to, že evangelia představují Krista jako božstvo blízké, laskavé, hlásající lásku člověka k člověku i boha k člověku; božstvo, které za lidi i trpí, obětuje se a tím je zachraňuje. Některé z těchto rysů měla také ostatní božstva, ale ne tak souhrnně.

V rámci stručného výkladu není možné zabývat se problematikou Krista komplexně, ani uvádět početné argumenty pro či proti jeho historičnosti nebo mytologičnosti, což bývá nejčastějším předmětem sporů. Tato otázka však není tak okrajová, jak se v literatuře často uvádí. Důkazem je, jaký důraz dodnes kladou křesťanské církve na to, aby se ve vědomí věřících udržel obraz Krista podle evangelií. Proto zastánci této verze legendy o Kristovi znovu a znovu opakují tisíckrát vyslovené věty o jeho narození, životě, činnosti, smrti a zmrtvýchvstání. Uvědomují si, že na široké masy věřících nezapůsobí ani nejlepší úvahy o abstraktním bohu tak jako názorný, konkrétní obraz boha v lidské podobě, který by i dnešnímu člověku měl co říci. Z podobných pohnutek vyvstal i celý směr tzv. „ateistického křesťanství", které se zříká tradičního pojmu boha, ponechává si však představu Krista. A co jiného vedlo i papeže Pavla VI., aby ve svých pravidelných projevech na generálních audiencích v lednu a únoru 1971 po několik týdnů kladl otázky: Jaký byl Ježíš Kristus? Co bylo cílem jeho života? Jak si ho představujeme? Papež přirozeně vyzvedává na Kristovi právě ty rysy a stránky, které by mohly imponovat dnešnímu modernímu člověku. Ještě příznačnější však je další rys těchto projevů. Papež si v nich nevšímá odvážných, přímo heretických teorií v souvislosti s osobností Ježíše Krista, které se v současné době velmi často objevují mezi teology (a to i katolickými) nebo laiky. Důrazně však upozorňuje na nepřípustnost snah některých lidí ospravedlnit svoji revoluční činnost Kristovým příkladem a vytvořit jakousi „teologii revoluce".

Tuto stručnou úvahu o místu a funkci Krista v křesťanství dobře charakterizuje Anatol France v díle „Na bílé skále", ve kterém výstižně ukazuje na to, že církve představovaly věřícím Krista vždy v takové podobě, jak jim to právě nejlépe vyhovovalo a jak to odpovídalo daným společenským poměrům.

Přeměna křesťanství na feudální ideologii

Zrovnoprávněním křesťanství s ostatními kulty a jeho faktickým povýšením na státní náboženství za císaře Konstantina začíná jeho nová, důležitá vývojová etapa, je to období více než jedenapůltisíciletě symbiózy křesťanských církví se světskou mocí — nejprve otrokářského a postupně i feudálního a kapitalistického zřízení. Na tuto stránku křesťanství poukázal Karel Marx už ve čtyřicátých letech minulého století: „Sociální zásady křesťanství ospravedlňovaly antické otroctví, velebily středověké nevolnictví, a je-li třeba, dokáží hájit i útlak proletariátu... Sociální zásady křesťanství prohlašují všechny podlosti utlačovatelů vůči utlačovaným buď za spravedlivý trest za dědičný

hříchů a za ostatní hříchy, nebo za zkou[illegible] které Pán ve své nekonečné moudrosti sesílá na ty, které chce [illegible]it."[1]

Pro zdůvodnění této historické úlohy křesťanství se využívalo pasáží z Nového zákona, zvláště z listů připisovaných apoštolu Pavlovi. Otroci, kteří by se chtěli osvobodit, se tam přímo zrazují od podobného úsilí; měli by dokonce zůstat otroky i tehdy, kdyby je pán chtěl propustit. Ještě dalekosáhlejší závěry z toho vyvozují pozdější církevní otcové, zejména sv. Augustin. Za hlavní příčinu existence otroctví pokládá dědičný hřích. Z podobných výroků, často nabádajících otroky a sluhy, aby pro svoje pány dělali ještě víc, než se od nich žádá, dalo se bez potíží vyvodit, že jakýkoliv pokus o vysvobození z postavení vykořisťovaného je těžkým hříchem. Sami církevní představitelé v mnoha případech praktikovali otrokářský způsob vykořisťování až do novověku.

Prolínání církevního a světského prvku v hospodářskoekonomické sféře patří k nejcharakterističtějším rysům feudalismu; zvláště od doby, kdy se zformovala instituce papežství, která se stala od 6. století i politickým činitelem. Později, když papež získal za protislužby od světských panovníků (zejména od Pipina Krátkého roku 753) rozsáhlá území, vytváří se ve střední Itálii teokratický stát v čele s papežem. Křesťanství však plně rozvíjí zmíněné funkce nejen zde, ale ve všech tzv. křesťanských státech středověku.

Mezi základní poznatky o feudalismu patří, že církev jako celek byla největším vlastníkem půdy. Vykořisťování nevolníků na církevních statcích bylo časem krutější než na světských. Pro zabezpečení zisku se tu při tehdy běžných prostředcích fyzického donucení používaly i prostředky morálního a nábožensko-psychického nátlaku. Často se můžeme setkat s tím, že za feudalismu se jakákoli neposlušnost vůči vrchnosti odsuzuje z náboženského hlediska jako hříšná. V seznamu hříchů typických pro rolníky v Anglii se na prvém místě uvádí odmítnutí platit desátky; další dva hříchy byly: neplacení desátků včas a v plné výši. Nezřídka se toto provinění pokládalo dokonce za kacířství. Církevní koncily často uvalily klatby na farníky, kteří desátky nezaplatili. Exkomunikováni byli rovněž dlužníci bankéřů. Těžko příkladů zneužití víry prostého lidu pro jeho zvýšené vykořisťování je možno najít ve středověku, ale i později, často až do současnosti, nevyčerpatelné množství. Ve 14. století zavedl papež Benedikt XII. tzv. „taxu svatého apoštolského penitenciáře", ve které byl přesně oceněn každý hřích; přesněji řečeno, stanovilo se v něm, kolik má věřící zaplatit církvi za „odpuštění hříchu". Značný finanční přínos, kromě mnoha dalších významných zdrojů církevního bohatství, znamenal i prodej odpustků. Mnich Tetzel, který údajně bezprostředně přímě! Luthera k reformačnímu vystoupení, agitoval ve svých kázáních za koupi odpustků např. takto: „Ten, kdo si koupí odpustky, stane se čistším, než... byl Adam v ráji od chvíle, kdy spáchal prvotní hřích. Prodavač odpustků činí lidi blažené víc než apoštol Petr... Není takového hří-

[1] K. Marx—B. Engels, O náboženství, Praha 1957, str. 79.

chu, který by se nedal odčinit odpustkem. Zaplatíte odpustek a bude vám prominut smrtelný hřích i s Matkou boží. Nuže rychle! Obstarejte si peníze! Využijte příležitosti! Zachraňte příbuzné a blízké před očistcem!"[5]

Již poznatky o této společenské a politickoekonomické funkci křesťanství za feudalismu naznačují, že nastaly významné změny i v jeho dogmatice a liturgii. V křesťanském učení se potlačují ty prvky, které původně vyzvedávaly rovnost lidí, chudobu a chiliasmus nebo se v tomto duchu mohly interpretovat. Proto také bylo laikům takřka pro celý středověk zakázáno číst bibli. Např. jen z 13. století známe dva tyto zákazy: dekret papeže Řehoře IX. z roku 1231 a usnesení bézierského koncilu z roku 1246, ve kterém se zakazuje číst bible v řeči lidu dokonce i duchovním. Církev označuje za kacířský každý pokus kritizovat feudální společenské zřízení, protože ona sama byla jeho významnou součástí, prvým stavem, dokonce ještě před šlechtou světskou. Vyzvedávají se naopak takové prvky křesťanského učení, kterými bylo možné podepřít třídní rozdělení společnosti a vykořisťování. V tomto směru se z bible využívají takové motivy jako např. legenda o Noemovi, který odsoudil svého syna Cháma a dal ho do věčného otroctví jeho dvou bratří — Sema a Jáfeta; výrok „co je císařovo, dávejte císaři, a co je božího, bohu", mnohá místa z listů apoštola Pavla atd.

V křesťanství se odehrávají velké změny v souvislosti s jeho postupným pronikáním do germánských, slovanských a jiných kmenů. Byly to v drtivé většině masy vesnického obyvatelstva, zabývajícího se zemědělstvím. Na rozdíl od městského obyvatelstva starověku, ze kterého se v převážné míře formovali křesťané, u těchto poddaných, resp. i svobodných sedláků ještě vystupovala do popředí bezmocnost před živelnými přírodními silami. Aby křesťanství dokázalo překonat kulty zakořeněné u těchto mas, muselo absorbovat nemálo prvků z jejich dosavadního světového názoru. Proto se v mnohém přizpůsobovalo náboženským představám založeným na uctívání rozmanitých detifikovaných přírodních sil. Jsou zaznamenány ústupky od monoteismu — proces, který začal už v prvních stoletích křesťanství: už v evangeliu Jana se druhá osoba „trojice" uznává za rovnocennou s prvou a roku 381 se kodifikuje dogma o třetí božské osobě. Roku 431 následuje uznání Marie za bohorodičku; do křesťanského panteonu se tak dostává obraz „matky boží", přitažlivý a srozumitelný pro bývalé přívržence pohanských náboženství. Tato „polytelizace" křesťanství vrcholí vznikem kultu svatých, který spolu se vzpomenutým kultem andělů a démonů umožňuje vytvořit složitou hierarchii nadpřirozeného světa v představách středověkého člověka — věrný to obraz feudální pozemské hierarchie. Jednotliví „svatí" dostávají funkce a často i jména pohanských božstev, kterých se nové získání křesťané po dlouhou dobu nechtěli vzdát. Bez tohoto kultu svatých, který včlenil do křesťanství panteon mnoha pohanských kmenových či národních polyteistických náboženství, by [illegible] tak rychle proniknout do dalších

[5] Cit. podle: M. M. [illegible], Moskva 1959, str. 50.

137(118)XV

zemí. Postupně získal kult svatých rovněž jiné funkce a rozrostl se do obrovských rozměrů. V křesťanských církvích, které tento kult uznávají, je v současnosti asi 20 tisíc svatých, okolo 200 tisíc blahoslavených a stále přibývají další. Ze svatých jako prostředníků mezi bohem a lidmi, orodujících za lidi a patronů jednotlivců ba i celých povolání, se vytvořil systém náboženského protekcionářství, ve kterém se zrcadlí i tato velmi negativní stránka pozemské skutečnosti. Tímto systémem komplikované a mnohonásobné závislosti věřících se církvím podařilo proniknout až do nejintimnějších oblastí jejich každodenního života a svévolně s ním manipulovat.

Ve středověkém křesťanství vystupují do popředí stále více takové prvky, které zdůrazňovaly závislost řadových věřících na knězích a hierarchii. Nejvýznamnější je tu učení o transsubstanci, podle kterého se chléb a víno v rukou kněze přeměňují ve skutečné tělo a krev Kristovu. Má-li církev v rukou takovýto prostředek, který umožňuje či znemožňuje spasení lidí, může z toho různým způsobem těžit, — zejména ekonomicky a mocensky. Podobný smysl má i učení o očistci, které v původním křesťanství rovněž nebylo. Za jedno z hlavních dogmat ho církev uznala až na florentském koncilu roku 1439.

Ve středověku nastaly důležité změny i v celkovém teologickém základu křesťanství. Dřívější církevní učitelé a otcové, hlavně svatý Augustin, vycházeli převážně z platonismu. Ten však mnohé vedl k tomu, že věroučná dogmata chápali příliš alegoricky a také boha ztotožňovali s podstatou světa. To však vedlo k panteismu, jak se to projevilo u některých scholastických filosofů a teologů. Nebezpečným se stával tento směr i v tom, že v něm v konečných důsledcích docházelo k mystickým přeměnám víry v subjektivní cit člověka, v jeho „bezprostřední styk s bohem", přičemž se pochopitelně ztrácel zprostředkující význam církve. Na tyto prvky navazovala i některá heretická hnutí. V mystické formě se vyjadřovaly i radikální požadavky protifeudální opozice ve středověkých městech a mezi sedláky. Až v XIII. století se Tomáši Akvinskému podařilo vytvořit teoretický základ plně odpovídající potřebám a zájmům tehdejší církve. Dosáhl toho tím, že přeorientoval křesťanskou teologii a filosofii na Aristotela, hlavně na jeho teleologické učení o hierarchickém uspořádání světa, podle kterého všechno má svůj původ v nejvyšším tvořivém principu — v bohu. Teze o stvořiteli světa dostala tak novou podobu a zdůvodnění v učení o prvním hybateli. Od něho jako nejvyšší a nejdokonalejší bytosti má všechno nejen svoji existenci, ale i pohyb, schopnost změny a vývoje, formu a smysl veškerého bytí.

Obdobný a snad ještě větší a trvalejší význam mělo pro církev tomistické řešení vztahu víry a rozumu spočívající v jejich vzájemné harmonii. Jeho pomocí se církvi daří vyhýbat se nežádoucím krajnostem, které v různé podobě vystupují během celých dějin křesťanství do popředí. Je to především přílišný mysticismus a intuitivismus. Důraz se klade jen na zjevení, na němž je rozum závislý samotnou svou existencí a jemuž se musí jednoznačně podřídit až do úplného ztotožnění

se (v duchu Tertuliánova „věřím, protože je to nesmyslné" anebo Augustinova „věřím, abych rozuměl"). Jiným nebezpečím pro církev bylo přílišné „zracionalizování" křesťanské teologie a filosofie, jak se to projevilo v nominalistické tezi o tritelismu (podle které „boží trojice" představuje vlastně tři bohy) a zvláště „teorie dvojí pravdy" Sigera Brabantského a jiných averroistů. Zde se mezi rozum a víru kladla nepřekročitelná hranice, aby si tak věda a filosofie postupně získaly právo na samostatnou existenci a nezávislost na teologii. Velký význam této teorie se ukázal zvláště v období renesance, kdy vědci podle ní zdůvodňovali ty výsledky svého bádání, které se dostaly do zjevného rozporu s církevním učením. I Tomáš Akvinský podřizuje rozum víře, odděluje filosofii a teologii a vychází přitom z racionalismu. Činí to pomocí spekulativního rozdělení věroučných dogmat na ta, která může člověk pochopit svým rozumem, a ta, která jsou rozumem nepostihnutelná. K prvním patří například dogma: bůh existuje; bůh je jeden; lidská duše je nesmrtelná. Ta poznává teologie i filosofie. Do druhé skupiny patří dogmata, která může „poznat" jen teologie prostřednictvím víry, jako např. stvoření světa, trojjedinost boha, prvotní hřích apod. Vznikne-li mezi teologickým a filosofickým zkoumáním rozpor, vinu má — podle tomismu — vždy rozum, protože jen on a ne víra se může mýlit. Pravdy získané pomocí rozumu se musí proto uvádět do souladu s vírou, se zjevením, které obsahuje absolutní pravdu. Rozum je tak doplňován, ale i kontrolován vírou.

Takové řešení vztahu vědy a náboženství nebylo výhodné jen pro křesťanskou církev. Později se ukázalo, že se může výhodně uplatnit i v buržoazní společnosti, kde je věda stále více potřebná k technologickému rozvoji a náboženská víra zase pomáhá ospravedlňovat sociální nerovnost a smiřovat lidové masy s daným stavem vykořisťovatelské společnosti. Sociální nespravedlnost odůvodnil tomismus i teologicky jako důsledek dědičného hříchu.

Pokřesťanštěním aristotelismu se tak Tomáši Akvinskému podařilo podrobit rozum víře, z filosofie udělat službu teologie a inkvizici poskytnout argumenty proti panteistům, kteří jsou v tomto období již považováni za nebezpečné pro církev, právě tak jako ateisté. Tomuto novému kritériu nepodléhala jen teologie a filosofie, ale všechna věda, což v průběhu několika staletí značně zpomalilo celkový rozvoj lidského poznání. Tyto zábrany rozvoje tvořivého vědeckého a filosofického myšlení prolomili za velkých obětí až novověcí vědci a myslitelé. Církev se však ve své teologii a filosofii znovu a znovu vrací k tomismu a roku 1879 ho encyklikou Lva XIII. „Aeterni Patris" povyšuje na oficiální učení katolicismu.

Křesťanství v novověku

Krize feudalismu zasáhla v plné míře i křesťanství. Reformační vlna v novověku narušila jednotu tehdejší římské církve. Vzniká několik

14(118)XV

nových, tzv. protestantských církví, jejichž učení přijímají celé národy a státy v severní a částečně i střední a západní Evropě.

Reformační hnutí v 15. a 16. století bylo v konečných důsledcích ideologickým výrazem narůstání komponentů, které vynucovaly změny feudálního společenského zřízení. Ideologicky vyjádřit nevyhnutelnost těchto změn nebylo tehdy možné jinak, než v náboženské formě. To vysvětluje i skutečnost, že prvými ideology, kteří připravovali nástup buržoazie, byli většinou kněží (Viklef, Hus, Münzer, Luther, Kalvín, Zwingli aj.). Z nich jen část chápala nevyhnutelnost společenských změn a byla ochotna se za ně angažovat; a ještě k tomu rozdílně. Sami si mnohé společenské rozpory neuvědomovali, pouze je tušili a hledali pro ně v prvé řadě teologické vyjádření. Proto mělo reformační hnutí navenek čistě náboženskou formou jako zdokonalování náboženského světového názoru. Rozdílné cíle a výsledky jejich reformační činnosti závisely také na tom, o jakou společenskou třídu se opírali. Nejlépe je to patrné při porovnání postojů M. Luthera, T. Münzera a J. Kalvína.

Luther byl bezprostředně závislý na německých knížatech, která se v té době snažila stát se nezávislými absolutistickými monarchy. Reformace pro ně byla vítanou příležitostí, jak se zmocnit církevních majetků a tak posílit svoje pozice. Proto byla německá reformace — když odhlédneme od jejího plebejsko-selského křídla — nejméně důsledná a po sociální stránce nepřerostla rámec feudalismu. V intencích svých mocných ochránců Luther pomocí bible perfektně zdůvodnil uzurpovaná práva knížat z boží milosti, ospravedlňoval i feudální vykořisťování a do boje proti odbojným sedlákům agitoval feudály a měšťany slovy: *„Sekejtež, škrtiež a bodejtež je skrytě i zjevně,* kdo jen můžete, jako *psa vzteklého* ubíti musíte... Pročež, páni milí, vyprostujtež tu, zachraňujtež onde, bodej, bij, škrť je kdo můžeš: blahoslavený ten, koho smrt při tom stihne, blaženější smrti se ti nemůže dostati."[6]

Naproti tomu T. Münzer, který spojil svůj osud s nejnižšími vrstvami feudální společnosti, se nespokojil s reformací pouze na náboženské půdě a stal se vůdcem selsko-plebejské revoluce. Původně vycházel z téže bible jako Luther a byl i jeho přívržencem. Pro své sociální zásady a revolučnost situace však bibli brzy zavrhl a svými názory se přiblížil k živelnému panteismu a ateismu. Jeho politický program obsahuje komunistické prvky. B. Engels říká o Münzerovi, že vytvořil takovou teologicko-filosofickou doktrínu, která napadala všechny hlavní body nejen katolicismu, ale křesťanství vůbec.

Měšťanské prostředí švýcarských měst umožnilo Kalvínovi uskutečnit relativně nejdůslednější reformaci a vytvořit z křesťanství světový názor plně odpovídající buržoazii. Na jedné straně radikálně odmítá z katolicismu vše, co se do něho dostalo pomocí světské moci a církve

[6] Cit. podle K. Marx—B. Engels, O náboženství, Praha 1957, str. 102.

a jejího srůstání s feudalismem. Na druhé straně však omlouvá vykořisťování člověka člověkem, zisk, obchodní spekulaci, zotročování a vykořisťování kolonií. Připouští i oprávněnost otroctví. Pro vše, na čem buržoazii záleželo, nalezl náboženské ospravedlnění. Z učení o predestinaci učinil Kalvín důležitý nástroj boje proti věroučným základům světské moci katolické církve, dokonce i prostředek k ospravedlnění úspěchu či neúspěchu v hospodářském podnikání. Zakladatelé marxismu pokládali vznik dogmatu o božském předurčení v období rodícího se kapitalismu za zcela zákonitý jev, jako náboženský odraz mimořádně nejisté hospodářské situace. Z hlediska celkového vývoje tedy reformace ve své podstatě přetvářÍ část křesťanství na světový názor vhodný pro nastupující buržoazní společenskou formaci. Projevilo se to, kromě již uvedených momentů, v celé řadě změn, ať už v oblasti věrouky, či v oblasti církevně organizační.

Všichni reformátoři vyhlásili jako jediné absolutní kritérium autentičnosti křesťanství Nový zákon a bibli vůbec. Útočili na vše, čím ho poznamenala tisíciletá epocha feudalismu a co nemělo biblické zdůvodnění. Hned od počátku se odmítá princip papežství a dosavadní hierarchická struktura církve. Počet svátostí se zredukoval ze sedmi na dvě (křest a přijímání). Vznikl požadavek zlevnit církev a zbavit ji nadvlády. Zjednodušily se bohoslužby, zrušila privilegia duchovenstva a narušila se jeho mystická autorita. Reformace odstranila i kult svatých, mariánský kult, učení o očistci, celibát, uctívání obrazů a jiných posvátných předmětů, především relikvií. Významnou roli sehrál názor, že pro spasení duší není třeba, aby církev byla zprostředkovatelem mezi bohem a člověkem, že nejsou třeba ani modlitby a obřady duchovenstva, mnišské a vůbec jakékoli „bohumilé" skutky, ale pouze vnitřní víra ve vykupitelskou oběť Krista, spojená s hlubokým přesvědčením o pravdivosti učení evangelia. Ústřední místo v bohoslužbách zaujala, namísto tehdejší obřadní části, kázaní. Kázáním se protestantismus snaží působit na vědomí věřících; místo vnější okázalé religiozity se snaží vnucovat přesvědčení o pravdivosti určitých nábožensko-etických idejí. Třebaže zakladatelé marxismu vyzvedávali pokrokové stránky reformace jako předzvěst nástupu nového společenského řádu, výše uvedený rys považují za negativní. K. Marx o tom napsal:

„Luther ovšem zvítězil nad porobou ze *zbožnosti* proto, že na její místo dosadil porobu z *přesvědčení*. Zlomil víru v autoritu proto, že obnovil autoritu víry. Proměnil kněze v laiky, protože proměnil laiky v kněze. Osvobodil člověka od vnější náboženskosti, protože z náboženskosti udělal niternou záležitost člověka. Uvolnil tělo z pout, protože spoutal srdce... Teď už nešlo o boj laika s *kněžourem mimo sebe*, znamenalo to boj s *kněžourem uvnitř, v sobě*, se svou *kněžourskou přirozeností*..."[7]

Křesťanství v protestantské podobě získalo celou řadu charakteristických rysů, které ho dodnes odlišují od katolicismu a od pravoslaví.

[7] K. Marx—B. Engels, O náboženství, Praha 1957, str. 48.

Nejvšeobecnějším z nich je určitý pevek individualismu jako výraz buržoazních výrobních vztahů a protiklad katolického univerzalismu. Tato stránka protestantismu podporovala sklony k subjektivismu, související se zdůrazňováním vnitřního života jednotlivce a úzce se vztahovala k již vzpomenutému zdůrazňování vnitřní víry individua jako jediného prostředku spásy. Tradiční orientace protestantů na čtení bible, rozjímání nad ní a často i její osobitý výklad to vše umožňovaly, podporovaly a živily. Charakteristickým se stal i určitý obranářský, „protestantský" postoj zejména v prostředí, kde byli protestanti v menšině a museli neustále chránit své náboženství, respektive za ně i trpěli.

Katolicismus je naproti tomu univerzálnější. V něm nebyla převržena tradice, a proto obsahuje jakoby více vrstev religiozity — primitivnějších a kultivovanějších. Katolická religiozita je pestrá a dosti bezstarostná; je výrazem toho, že o spásu katolíka se stará kněz a celá hierarchická církev v čele s papežem. Na věřícím nepožaduje, aby o své víře přemýšlel; tím by si mohl pouze zkomplikovat život. Církev mu do nejmenších detailů předpisuje, v co má věřit, jaký obřad a kdy má vykonat, včetně poklekání, úklonů, žehnání apod. Knězům a biskupům však církev ponechávalo značné možnosti iniciativy, pružnosti a obratnosti při hlásání víry. Mohli se přizpůsobovat různým podmínkám a okolnostem až po jezuitské „účel světí prostředky".

Pro náboženský život katolíka nebyla bible nepostradatelnou. Stejně důležitou byla církevní tradice. Proto mu byly často bližší legendy o světcích a mučednících, za kterými se nezřídka skrývala mystéria s pohanským nádechem a přírodním démonismem. Víra v zázraky jako bezprostřední zasahování nadpřirozeného světa do světa pozemského vzbuzuje ve věřících katolících dojem, že „božské" a „lidské" nejsou vzájemně tak absolutně vzdálené a oddělené, že transcendentní svět a posmrtný život jsou pokračováním světa a života přirozeného, že na základě jednoho je možné usuzovat analogicky o druhém apod.

Třetí směr — křesťanství ortodoxní či pravoslavné — je v mnohých ohledech nejkonzervativnější. Uznává jen dogmata přijatá na koncilech v IV.—VIII. století. Celkově je pro něj příznačný důraz na mytologicko-intuitivní výklad, extazi a mysticismus; v důsledku toho vystupuje do popředí význam liturgie. Vzhledem k dlouhodobé počáteční jednotě křesťanství má hodně společného s katolicismem. Těžiště náboženského života vidí v nadpřirozené všeobecné církvi a ne v individuální víře; jeho představy o spáse lidí jsou konkrétní a magicky přikrášlené; zdůrazňuje závislost spásy laiků na profesionálních vysvěcených duchovních, vyzdvihuje asketismus a řeholní způsob života, vedle autority „Písma" uznává i autoritu církevní tradice, pěstuje kult bohorodičky, svatých, andělů a relikvií, což vše přispívá ke zdůraznění v něm obsažených magických prvků. Podle pravoslavné interpretace bible člověk nenese odpovědnost za prvotní hřích; ten je však bytostnou degradací člověka a příčinou jeho sklonné náklonnosti ke zlu. V důsledku takového pojetí odmítá pravoslavná teologie dogmata o neposkvrněném početí Panny Marie a o očistci. Dovoluje přijímat pod obo-

jí. Odmítá prodávání odpustků. Příznačné pro toto náboženství je uctívání obrazů svatých (ikon).

15

Katolická část křesťanstva se i po reformaci orientovala na feudalismus. Ten byl tehdy ještě zdánlivě pevný a pro jeho představitele byl především spolehlivou materiální základnou — zdrojem blahobytu a moci. Ideologicky se katolicismus konsolidoval na tridentském koncilu (1545—1563), který posílil jeho nejreakčnější stránky a znamenal nástup protireformace provázené náboženskými válkami, pronásledováním a násilným vnucováním víry z jedné i druhé strany.

Po celkovém krachu feudalismu v 18. a 19. století se i katolická forma křesťanství postupně přeorientovala na kapitalismus, zvláště když se začala rýsovat nové nebezpečí v podobě revolučního dělnického hnutí a socialismu. Výrazným svědectvím je prvá sociální encyklika „Rerum novarum" z roku 1391. Tato orientace nebyla pouze ideologická. Církev přechází i hospodářsky na kapitalistické formy podnikání, často ve spojení s největšími imperialistickými monopoly a bankami využívajíc přitom svého obrovského pozemkového vlastnictví. Tak se křesťanství — a to stejně ve své katolické, protestantské či pravoslavné podobě — zúčastnilo všech negativních projevů kapitalismu včetně aktivní podpory útočných válek a kolonialismu.

Křesťanství v současnosti

Dosud sledované etapy vývoje křesťanství je již možné posuzovat s historickým odstupem. Proti tomu je současné období otevřené, procesy teprve probíhají a jejich dosah není vždy ani zdaleka zřejmý. Jedno je však jisté: současné křesťanství stojí na jednom ze svých největších historických rozcestí. Dalo by se hovořit o situaci do určité míry analogické s obdobím na počátku novověku. Jako tehdy, i nyní dochází mezi křesťany k diferenciaci pro různý postoj k silám, které se snaží nastolit a vybudovat nové společenské zřízení. Dnes je však situace mnohem složitější, poněvadž spolu se sociálními přeměnami probíhají i jiné závažné procesy, které křesťanství výrazně ovlivňují (vědecko technická revoluce, dalekosáhlé změny v rozvojových zemích, existence dvou světových soustav, postupující sekularizace aj.). Proto je hledisek, na jejichž základě probíhá současná diferenciace, více a i jednotliví náboženští představitelé se dostávají na určité pozice z odlišných důvodů. Pro dnešek je příznačné i to, že v jednotlivých formách křesťanství neprobíhají stejné procesy, takže změny v nich jsou dosti těžko srovnatelné. Některé problémy, které nyní řeší katolicismus, protestantské církve vyřešily už před stoletími. Na druhé straně však existují problémy, v jejichž řešení jsou všechny křesťanské církve na stejném vývojovém stupni.

Nejcharakterističtějším, ale zároveň nejsložitějším jevem současného křesťanství je proces modernizace a přizpůsobování. Nejsou to jevy

16(118)XV

nové. Modernizace náboženského světového názoru a přizpůsobování církve stále novým a novým podmínkám a formám života společnosti, sociálně ekonomickým formacím, etnickým a kulturním prostředím, se táhne celými dějinami křesťanství. V některých obdobích však vystupují do popředí víc, jindy méně. V současnosti je to mimořádně aktuální problém, takže podle postojů k tomuto procesu dochází v jednotlivých vyznáních víry k třídění a diferenciaci.

V katolicismu je tento proces nejvýraznější. Vyhraněné skupiny progresistů — novátorů a integristů — konzervativců se zformovaly i v nejvyšších církevních kruzích. Velká část duchovenstva, zvláště laikové, zůstávají přirozeně stranou, jako by vyčkávali, jak se zápas rozhodne. Tato diferenciace je všeobecně známým jevem, se kterým počítá i sám papež a dost často mezi oběma vyhraněnými křídly lavíruje. Není to však diferenciace jediná. V katolicismu vyvíjejí aktivní činnost i různé skupiny a hnutí, které nejsou oficiálně schválené Vatikánem, ale nejsou ani výslovně zakázané, pokud by se nevyskytly nějaké extrémy. Patří sem např. tak zvaná „Paulus Gesellschaft", která má centrum v NSR, ale její působnost je mezinárodní. Snaží se získat hlavně inteligenci a mládež pro tzv. „filosofii konkrétní skutečnosti" s výslovně fideistickým zaměřením. Obdobnou roli mají některé neotomistické směry křesťanské filosofie, včetně umírněnějšího křídla, teilhardismu.

V katolicismu existují však i výslovně opoziční skupiny kněží a laiků, které se snaží v církvi o takové změny, jež by byly závažnější než změny uskutečněné na Druhém vatikánském koncilu. Tyto síly se však i přes určitý radikalismus nepřibližují modernímu vědeckému světovému názoru. Ve Francii je to skupina „Echanges et Dialogue", v NSR „Akční společnost pro zájmové problémy uvnitř církve", v Rakousku skupina „SOG-Österreich", ve Španělsku „Gogortasuna" a v Holandsku „Septuaginta". V Portugalsku a v jiných zemích jsou přívrženci opozičních názorů rozptýleni v mase věřících. Hovoří se už dokonce o založení prvé internacionály odbojných kněží, jejíž sekretariát by měl sídlit v belgickém Louvainu, kde je i největší katolická universita na světě. Těmto opozičním hnutím poskytují teologické argumenty i někteří významní teologové, jejichž názory narážejí na oficiální učení církve. Takovým je např. názor švýcarského teologa Hanse Künga o primátu svědomí před disciplínou: křesťan nemusí plnit příkazy a požadavky církevní vrchnosti, když se s nimi ve svém svědomí neztotožňuje. Rovněž názory belgického teologa působícího v Holandsku E. Schillebeeckxe, spoluautora pověstné knihy „Nový katechismus neboli katolické učení pro dospělé", se staly základem kritického přístupu k řadě církevních dogmat.

V poslední době se mezi novátorskými teology a knězími, zejména ze zmíněných skupin, rozšířila diferenciace příslušníků katolické církve do čtyř kategorií. Používá se přitom dosti obvyklé terminologie. Tzv. „první člověk" je křesťan spokojený s tradičními církevními strukturami a učením. „Druhý člověk" vyžaduje určité změny v církvi v duchu Druhého vatikánského koncilu. Poněvadž se neuskutečňují v dostatečné

míře, projevuje stále větší nespokojenost. „Třetí člověk" opouští církev, ve které se cítí odcizený. Od církve nečekává nic, ani s ní nespojuje žádné naděje. Církevní tradicionalismus v něm budí odpor a pohrdání. Nevěří však ani v novátorské a reformátorské úsilí. Pokud ještě zůstává křesťanem, chce jím být pouze na vlastní pěst a odpovědnost. Problémy a osud církve se mu staly zcela lhostejnými. Od prvých tří se značně liší tzv. „čtvrtý člověk". Jeho zrod klade abbé R. Davézies do druhé poloviny šedesátých let a představuje kategorii, do které se zařazuje vyslovená opozice v katolické církvi. „Čtvrtý člověk" prý zůstává v církvi proto, aby tam uskutečnil revoluci. Církev je, podle jeho názoru, prohnilá až do morku kostí, takže jí není možné přát nic jiného než smrt. Aby likvidovali církve, seskupují se někteří lidé okolo „CARE"— akčního výboru pro revoluci v církvi, a to „ve jménu víry", jak poznamenává Yvon Le Vaillant v „Le nouvel observateur".[8]

I když v současném katolicismu nejsou tyto síly a tendence určující, často ani nejsou příliš známé, už samo konstatování, že církev je pro velké množství křesťanů mrtvá, že v jejich životě nehraje žádnou roli — je výrazným svědectvím krize náboženství. Otevřené útoky z nejrůznějších pozic naznačují, že katolická církev stojí před obdobím narůstání sektářství na jedné straně a úplného rozchodu s náboženstvím na straně druhé, poněvadž je nepravděpodobné, že by Vatikán chtěl, respektive mohl respektovat požadavky všech nespokojených. Jsou to požadavky protikladné, navenek často zdůvodňované zájmem obnovit a zintenzivnit víru: tedy i požadavky těch, kteří nenacházejí v církvi dostatečné náboženské vyžití a uspokojení. V dějinách křesťanství se z těchto lidí vždy stávali reformátoři a sektáři.

Čeho se týkají základní změny v souvislosti s modernizací oficiálního katolicismu?

Není snadné stručně odpovědět, poněvadž se jedná o změny v rozdílných oblastech a na těžko porovnatelných úrovních: v oblasti církevní organizace i v teologii, při výkonu běžných náboženských úkonů i při formulaci filosofického základu dnešního křesťanství.

V prvé řadě je to modernizace sociálně politických postojů katolicismu, které církev považuje za nejlepší prostředek obnovení důvěry širokých vrstev věřících. Jsou to zejména nové postoje k válce a míru, poprvé vyjádřené v encyklice papeže Jana XXIII. „Pacem in terris" (1963) a potom v celé řadě vystoupení papeže Pavla VI. i v dokumentech Druhého vatikánského koncilu. I navzdory utopistickým snahám regulovat mezinárodní vztahy pacifistickými výzvami k všeobecné lásce a porozumění bez přihlédnutí k třídním, nacionálním a mocenským zájmům, jsou tyto názory ve prospěch míru pozitivní. Ve snaze čelit zpovšechňování [illegible] katolické církev otevřené obhajoby

[8] Citováno podle: [illegible] Církev je mrtvá, 100+1 zahraničních zajímavostí, [illegible]. Více k tomuto tématu a také o francouzské katolicismu píše [illegible] autor [illegible] Vopros filozofii v článku Čtvrtý člověk [illegible] „Čtvrtý člověk (č. 1, roč. 1971).

a posvěcení soukromého vlastnictví výrobních prostředků, ve výjimečných případech připouští dokonce i jeho omezení. (Druhý vatikánský koncil, encyklika „Populorum progressio" z roku 1967.) Objevují se rovněž případy, kdy se někteří církevní představitelé distancují od podpory reakčních režimů, zejména od jejich sociální politiky. Mezi nižším duchovenstvem nechybějí ani přívrženci revolučního boje vykořisťovaných proti vykořisťovatelům. To však už vybočuje z rámce oficiálního katolicismu a církevní představitelé tyto projevy odsuzují. Na druhé straně se vyvíjí zvýšená náboženská činnost misionářského charakteru přímo na pracovištích jako výraz úsilí o rechristianizaci dělnické třídy. Katolická církev se snaží udržet si pozice v složité situaci existence dvou světových společenských soustav vyzvedáváním teze, že „se neváže na žádnou partikulární formu civilizace, ani na žádnou politickou, hospodářskou nebo společenskou soustavu . . ."[9]

Praktickým vyjádřením této snahy se stala skutečnost, že Druhý vatikánský koncil nepřijal žádný dokument odsuzující komunismus, třebaže o to nejreakčnější část účastníků koncilu usilovala. Nechybějí ani výzvy k pokřesťanštění marxismu a komunismu (jezuita K. Brockmöller, teolog M. Reding aj.). Zároveň se však otevřeně přiznává, že není reálné podobnou operaci, kterou uskutečnil tomismus s Aristotelem ve 13. století, úspěšně zopakovat s Marxem a jeho učením.

Další směr modernizace se formuje pod vlivem neustálého růstu autority vědy a rozvoje vědeckotechnické revoluce. Je to zdůrazňování pozitivního vztahu katolicismu k vědě a kultuře vůbec. Křesťanští ideologové přitom nejen zamlčují, jak církev v minulosti znemožňovala rozvoj vědy, ale přívlastkem „katoličtí vědci" při každé příležitosti označují i některé učence a filosofy církví odsuzované nebo dokonce pronásledované (např. M. Kopernika, Galilea Galileiho, Teilharda de Chardina aj.). Tím chtějí demonstrovat, že v katolicismu vždy existovaly příznivé podmínky pro rozvoj vědy. Ve skutečnosti chtějí projevovanými sympatiemi k vědě ovlivňovat inteligenci a mládež a snaží se využít vědu pro náboženské cíle. V konstituci „Gaudium et spes" koncil přímo vyzýval, aby se v pastýřské činnosti uplatňovaly nejen teoretické zásady, ale rovněž objevy světských věd, hlavně psychologie a sociologie, aby se prý věřící vedli k čistšímu a zralejšímu životu podle víry. Rovněž se tam zdůrazňuje, že je třeba využít i nových uměleckých směrů, aby se poznání boha stalo jasnějším a zřetelnějším pro lidskou chápavost.

V rámci tohoto stručného přehledu modernizačních snah nelze vynechat ani změny ve filosofické orientaci současného katolicismu.

Oficiální filosofií katolicismu zůstává tomismus ve své neotomistické podobě. Nepovažuje se však už za monopolní filosofickou doktrínu. Proti tradičnímu tomismu se změnila hlavně terminologie, argumentace využívající poznatky z různých oblastí moderní vědy a částečně i vlastní filosofická problematika. Neotomisté nepřebírají z tomismu

[9] Pastorální konstituce Gaudium et spes. O církvi v současném světě. Dokumenty Druhého vatikánského koncilu I., Bratislava 1969, str. 187.

všechno; mnohé otázky ponechávají teologii. Jestliže hlavním zdrojem klasického tomismu bylo zpravidla „zjevení", neotomismus se chce opírat především o přirozené prostředky bádání a budit tak zdání vědeckosti. Z těchto důvodů se např. otázka „existence boha" a jejího zkoumání, která byla prvořadým problémem pro Tomáše Akvinského, odsouvá do pozadí. Mimo to se s původními tomistickými názory spojují některé prvky idealistických systémů posledních tří století. Tento eklektický proces pokračuje i v současnosti, kdy dochází k neustálému rozšiřování tradiční tomistické problematiky a to i za cenu, že se do ní zahrnují i problémy nastolené a řešené jinými filosofickými směry, včetně takových, jako je novopozitivismus, fenomenologie, existencialismus, dokonce i marxismus. Následkem toho usiluje katolická církev sladit často takové protikladné principy, jako je tomistická metafyzika a úplné odmítání metafyziky ze strany pozitivismu anebo tomistický racionalismus a existencialistický iracionalismus. I přes tuto modernizaci zůstává charakteristickým znakem neotomismu fideismus usilující vyvozovat světonázorové závěry z vědeckotechnického pokroku a využívající některých idealistických závěrů z nových vědeckých objevů (např. závěr o tzv. tepelné smrti vesmíru, kreacionistické vysvětlení „rozpínání vesmíru" apod.). Jiným charakteristickým znakem je metafyzický způsob myšlení úzce spjatý s dogmatismem. Příznačné je též soustředění se na otevřený boj s marxistickou filosofií. Jejímu studiu a „vyvrácení" se věnuje značná část předních neotomistů (Wetter, Bocheński aj.).

Vedle neotomismu se rozvíjí v současném katolicismu i jiné proudy náboženské filosofie, které čerpají podněty většinou z různých forem současného idealismu. Je to například katolický existencialismus (G. Marcel, K. Jaspers), křesťanský personalismus E. Mouniera, katolická filosofie dějin, teilhardismus aj.

Mimořádná pozornost se v poslední době soustředila hlavně na učení francouzského vědce a kněze jezuity v jedné osobě Teilharda de Chardina. K podstatným složkám jeho učení patří řešení vztahu vědy a náboženské víry. Na rozdíl od tomismu usiluje o vyvolání zdání, že úsilí vědy směřuje k bohu, kterého vidí ve vědeckém zobrazení světa. Ve svých vědeckých dílech však o bohu téměř vůbec nehovoří, jindy ho zase označuje různými krycími názvy („bod alfa", „bod omega", „pól světa" atd.). Teilhardova popularita — zejména ve vědeckých a vůbec intelektuálních kruzích — souvisí i s jeho pokusy o vytvoření nového pojetí křesťanského humanismu a celkového optimistického názoru na svět. Teilhardovská koncepce se však nepřibližuje důslednému vědeckému názoru na svět, ale hledá spíše fideistické argumenty proti němu v samotné vědě. Tomu slouží například jeho antropocentrická koncepce, neboť přes takto chápaného člověka všechna evoluce směřuje k bohu a v konečných důsledcích k teologickému důkazu existence boha. Jeho chápání evoluční teorie se podstatně liší od darwinismu, který vyvrátil názory o božském původu účelnosti v přírodě. V teilhardismu naopak má evoluce být důkazem o uskutečňování původního božského záměru. Ve vnitrocírkevní oblasti se modernizace

nejvíce dotkla liturgie, méně církevní [illegible] a [illegible] dalšími okrajově doktrinální stránky katolicismu. Poku[illegible] změny v náplni a organizaci bohoslužebného kultu, zakotvil[illegible] koncilová konstituce v liturgii „Sacrosanctum concilium". Změny se týkají především zavedení živého jazyka namísto latiny do značné části obřadů, nového liturgického kalendáře apod. Koncil rovněž připouští, aby se v misijních zemích převzaly do liturgie místní zvyky, mravy a některé prvky folkloru. V některých případech se nevylučuje ani přijímání pod obojím způsobem. Strukturální církevní změny se týkají jen reorganizace některých kongregací jako nejdůležitějších úřadů římské kurie, zřízení „biskupského synodu" a tříd stálých sekretariátů (pro nekatolické křesťany, pro mimokřesťanská náboženství a pro nevěřící), jakož i zavedení některých dalších, vesměs bezvýznamných novinek.

Modernizace se dotkla i církevního postoje k různým stránkám života dnešního člověka. Všeobecně je tento postoj charakterizován ústupem od zdůrazňování přehnaného asketismu jako vrcholného vzoru a kritéria dobrého křesťana. V tomto smyslu se např. změnily předpisy postu. V církevních dokumentech a papežových projevech se stále okázaleji dává najevo porozumění pro celkem pozemské zájmy člověka — práci, kulturu, odpočinek, sport, turistiku, způsob života dnešní mládeže apod. Zatímco ještě donedávna se zejména zábava a rekreace považovaly spíše za příležitost ke hříchu, dnes s nimi jako důležitými komponenty života moderního člověka počítá i církev. Urychleně se vydávají turistické příručky, pořádají se mezinárodní turistické kongresy, zavádějí se tzv. „kempinkové mše", v sezóně se kněží stěhují z velkých měst do turistických center, často i do zahraničí, při významných turistických trasách se stavějí kaple a nechybějí ani tendence spojit turistické zájezdy s poutěmi. Pozitivním postojem k takovým jevům, jako je zábava, sport, turistika apod., si chce katolická církev získat sympatie zejména mladých lidí a tajně doufá, že se jí tak podaří zabránit, aby se mladí lidé nestali jedním z prostředků ještě intenzívnější sekularizace dnešního světa.

Na druhé straně se zatím katolické církvi nepodařilo zmodernizovat postoj v neobyčejně důležité oblasti, jakou je rodinný život. Zejména encyklika papeže Pavla VI. „Humanae vitae" (1968), která odsoudila používání moderních antikoncepčních prostředků na regulaci natality, vyvolala v samotné církvi takovou bouřku protestů, jako žádný podobný dokument v dějinách křesťanství.

Situace v *protestantismu* je v mnohém směru odlišná. Vzhledem k jeho rozštěpenosti jsou už několik desetiletí v popředí zájmu ekumenické snahy. Už po první světové válce vzniklo hnutí „Život a práce", které za nejreálnější základ jednoty pokládalo sociální činnost církevní. Paralelní hnutí „Víra a pořádek" usilovalo o jednotu i na základě věrouky. Od roku 1938 a hlavně od roku 1966 je reprezentantem protestantismu jako celku Světová rada církví (žádá uvádění zkratkou SRC). Dnes sdružuje okolo 230 národních církví, a to nejen protestantských, ale i pravoslavných. V SRC probíhají od začátku konflikty pro její politickou orientaci. Protože je aktivně podporovala a

často v ní i osobně vystupovali představitelé amerických monopolistických a politických kruhů (Rockefeller, Eisenhower, J. F. Dulles aj.), SRC orientovala své členské církve v antikomunistickém a imperialistickém duchu (stavěla se např. proti národně osvobozeneckému hnutí v Asii a na Středním východě, odmítla Stockholmskou mírovou výzvu, ospravedlňovala americkou intervenci v Koreji, uvítala a podpořila kontrarevoluci v Maďarsku). Tato orientace se částečně změnila v roce 1961, kdy do SRC vstoupily mnohé pravoslavné církve ze socialistických zemí. Někteří protestantští představitelé však stáli a stojí v popředí nebo i v čele mírového hnutí ve svých zemích (M. Niemöller, prof. Gollwitzer, H. Mochalski, kanovník Collins, pastor Forbeck, prof. J. L. Hromádka).

SRC je však jen mezicírkevní organizací, která má koordinovat činnost členských církví, být jejich reprezentantem a tlumočníkem v společenských záležitostech a usilovat o postupné překonávání rozdílu ve věrouce. Tyto rozdíly však nadále existují, a to nejen mezi jednotlivými vyznáními, ale často i mezi teologickými směry téhož vyznání. I v protestantském táboře je totiž možno najít obdobu diferenciace na tradicionalisty, novátory a centristy, i když zde tyto pojmy mají trochu jiný obsah než v katolicismu.

Krajní směry — ať už ultrakonzervativní nebo ultraradikální — se vyhrotily zejména v americkém protestantismu. Tam se již v prvním desetiletí dvacátého století zformoval tzv. fundamentalismus. Jeho přívrženci žádají, aby se biblický výklad světa pokládal za základ (fundament) a bral doslova. Alegorický nebo jakýkoliv jiný racionalistický výklad bible se pokládá za nepřípustný. Fundamentalismus ignoruje i závěry přírodních věd, pokud tvrdí něco jiného bible. V některých amerických státech fundamentalisté prosadili zákony, které zakazují, aby se ve školách vyučovalo o původu člověka z nižších živočichů v duchu evoluční teorie. Na základě takového zákona byl roku 1925 ve státě Tennessee odsouzen v známém „opičím procesu" učitel biologie John Scops. Obdobný proces byl roku 1967 ve státě Arkansas, tentokrát s mladou učitelkou. To přímo odpovídá nové vlně aktivity fundamentalistů v tomto období. Fundamentalismus má od roku 1919 i svou světovou organizaci. Mnohé protestantské církve, zejména evropské, se však od něho distancují pro jeho primitivnost a krajní konzervatismus.

Zdá se, že kromě jiného i tyto provokativní názory přispěly k zformování další krajnosti současného protestantismu — tzv. „teologie smrti boha", označované též jako „ateistické křesťanství", „nenáboženské křesťanství" nebo „radikální teologie". Tato teologie, můžeme-li ji tak ještě vůbec nazvat, je výrazem skutečnosti, že četná kritická analýza tradiční víry v boha ze strany ateistů minulosti, jakož i civilizační proces neobyčejně urychlovaný vědeckotechnickou revolucí vyvolává u stále většího množství lidí stav, kdy pojem boha ztrácí smysl. Pro mnohé věřící bylo kromě jiného tradiční představa boha i nepohodlná a nepřítomná. Byl to totiž bůh, který víc trestal než odpouštěl, který měl zrádit lidské utrpení než štěstí a radost a namísto

19(118)XV

ráje udělal ze země slzavé údolí. Proto se s oblibou opakují Nietzscheho slova „bůh je mrtev". Na této skutečnosti se, podle uvedené teologie, nedá nic měnit; v tomto světle je prý třeba vykládat moderním člověku Kristovo evangelium! Z evangelia však zůstává jen Kristův příklad, jak je třeba žít pro druhé. Tyto na první pohled převratné názory se zdůvodňují snahou zachránit křesťanství za tu cenu, že přestane být náboženstvím. Jedině takovéto křesťanství, zbavené náboženského obsahu, by prý mělo co říci dnešnímu sekularizovanému, nenáboženskému světu.

I když „teologie smrti Boha" je prakládána za krajnost, vývoj k ní směřoval už dlouhou dobu, jak je to vidět na některých názorech německého teologa D. Bonhoeffera, zavražděného nacisty, anebo na názorech anglikánského biskupa J. A. T. Robinsona, známých u nás i z jeho knihy Čestně o bohu. Za teologické a filosofické zdroje „ateistického křesťanství" se považuje protestantská „dialektická teologie", zvláště některé teze D. Bonhoeffera a K. Barthe, demytologizace bible, uskutečňovaná hlavně R. Bultmannem a dokonce i filosofie logického pozitivismu.

„Dialektická teologie", nazývaná též „teologií krize", je odmítavou reakcí na teologický liberalismus konce devatenáctého století. Kromě jiného i z těchto důvodů je považována za novou protestantskou ortodoxi. V protestantismu převládla hlavně v meziválečném období a její vliv se pociťuje dodnes. V „dialektické teologii" se projevuje úsilí přizpůsobit protestantismus krizi kapitalistického společenského zřízení, která je však povyšována na krizi celého lidstva a především člověka jako takového.

Učení „dialektické teologie" vychází z toho, že mezi bohem na jedné straně a světem a člověkem na straně druhé existuje výrazný protiklad a napětí. Způsobuje ho prý to, že bůh tak nekonečně převyšuje svět a tak radikálně se od něho liší, že člověk se k němu nemůže vůbec přiblížit nebo ho dosáhnout, ba nemůže ho dokonce ani poznat. Pokud o to člověk svými přirozenými silami přece jen usiluje (výrazem toho jsou tzv. „přirozená náboženství"), ztěžuje nebo i znemožňuje tím svou vlastní spásu. Zakladatel tohoto směru K. Barth dochází k závěru, že křesťanská víra se zakládá jedině na zjeveném božském slově a vylučuje jakékoliv náboženství. P. Tillich, vycházející z tohoto směru, se později zříká i víry v boha. To však už přerůstá rámec „dialektické teologie".

Rychle postupující společenské změny a množství ideových podnětů způsobují, že se objevují pokusy o stále novou a novou teologickou interpretaci. V poslední době k ní patří i tzv. „teologie naděje", která se zejména ve dvou směrech odlišuje od uvedených teologických systémů. Pokouší se využít i ideové podněty marxismu, avšak v podobě revizionistické interpretace Ernsta Blocha. Další zvláštností tohoto pokusu je, že kromě protestantských teologů se k němu hlásí i někteří katoličtí teologové. Objevuje se tak tendence řešit nové teologické problémy na společné základně různých křesťanských vyznání.

NOVÁ MYSL, zvláštní vydání č. 1/72, únor 1972, str. 14. - 39.

Závěrem se dostáváme ještě k jednomu významnému a příznačnému jevu, který charakterizuje současné křesťanství jako celek. Je to ekumenismus — hnutí za sjednocení křesťanství. I když tento jev má delší historii, nesehrál v minulosti vážnější úlohu. Zpravidla totiž představoval jednostranné úsilí některé církve. V posledních desetiletích se však rozrostl na hnutí, které nachází příznivou odezvu téměř u všech křesťanských církví. Do značné míry je to i důsledkem toho, že se iniciativy chopila katolická církev, která ještě donedávna většinou stála stranou ekumenických snah nebo byla ochotna hovořit jen o kajícnickém návratu odpadlíků.

Ekumenismus zaznamenal v posledních letech řadu nesporných úspěchů. Už to, že jednotlivá křesťanská vyznání mezi sebou přestala vést ostrý ideový zápas, že se přestala proklínat, nadávat si navzájem „kacíři", „papeženci", apod., velmi změnilo ovzduší v křesťanství. Nejvyšší představitelé katolické a pravoslavné církve oboustranně zrušili vzájemnou kletbu z roku 1054. V dekretu Druhého vatikánského koncilu „Unitatis redintegratio" se přiznává oboustranná vina (ze strany katolíků i protestantů) za roztržku v období reformace. Ve Vatikánu aktivně působí „Sekretariát pro sjednocení křesťanů". Druhého vatikánského koncilu se účastnilo množství pozorovatelů. Papeže navštívili nejvýznamnější představitelé nekatolických křesťanů. Papež zase navštívil pravoslavného ekumenického patriarchu v Istanbulu, navštívil i sídlo SRC v Ženevě. Tento výčet velkých ekumenických akcí z posledních let není ani zdaleka úplný, nehledě na množství menších akcí.

V této souvislosti je nutno vzpomenout i jevu, který přerůstá rámec křesťanského ekumenismu a v integračních snahách jde ještě dále. Je to tendence sbližovat se a spolupracovat i s mimokřesťanskými náboženskými soustavami, hlavně s islámem, buddhismem, hinduismem a židovským náboženstvím. Papež vytvořil i „Sekretariát pro styky s nekřesťanskými náboženstvími" a stále víc aktuálnější je teorie, podle níž nezáleží na tom, v jaké podobě nebo pod jakým jménem se bůh uznává, vždy je to prý tentýž bůh.

V souvislosti s integračními snahami křesťanství se však i za tuto krátkou dobu objevily značné problémy. Pokud se ekumenismus pohyboval na úrovni navazování styků, osobních návštěv a velkých gest, jeho pokroky byly veliké a rychlé. Když však měly přijít na program další, podstatnější změny, které by sbližovaly i učení jednotlivých křesťanských církví, nastala stagnace. Začíná se dokonce hovořit o „post ekumenismu", vyjadřujícím krizi ekumenického hnutí, jak o tom píší přední vatikánské časopisy.

Bez ohledu na další úspěchy či neúspěchy ekumenismu je nutné v tomto hnutí vidět tendenci soustředit všechny síly, které v křesťanství ještě zůstaly, aby mohlo lépe čelit procesu další dechristianizace moderního světa, masovému rozchodu lidí s náboženstvím a hlavně šíření marxisticko-leninského světového názoru.

20(118)XY

JOZEF LAMOŠ, CSc.
Ústav vedeckého ateizmu SAV, Bratislava

Náboženství a sociální problémy

Už letmý pohled na vztah náboženství a sociálních problémů nám ukazuje dvě základní stránky tohoto vztahu. Za prvé: sociální podmíněnost vzniku a existence náboženství a za druhé: zpětný vztah náboženství k sociální realitě.

Je historickou zásluhou marxismu, že objevil a objasnil tuto sociální podmíněnost, kterou předmarxistický ateismus nepoznal, a proto nepochopil. Předmarxistický ateismus podceňoval a vulgarizoval i mnohé původní jevy náboženské víry. Marxismus kvalifikoval funkci sociálních poměrů ve vztahu k náboženství v širším kontextu jako rozhodující faktor, který determinuje vznik a vývoj náboženství.

Z této základní myšlenky vychází celá marxistická teorie náboženství a ateismu. Náboženství bylo a je svéráznou reakcí na konkrétní sociální poměry, které se v něm určitým způsobem odrážejí. Současná evoluce náboženství je v konečném důsledku též determinována změnami sociálních podmínek života dnešních lidí.

Druhou stránku tohoto vztahu reprezentují především sociální učení a praxe jednotlivých náboženských směrů a církví, jejich více či méně zdůvodněný a zformulovaný zpětný vztah k sociální realitě.

Jednotlivé náboženské systémy jako velmi komplikovaně zprostředkovaný produkt určitých sociálních poměrů zahrnovaly do svého učení a své praxe i určité sociální postoje. S tímto jevem se setkáváme v dávné i nedávné minulosti a potvrzuje to i přítomnost. Přestože některé momenty náboženských sociálních postojů vznikaly před stoletími nebo tisíciletími, jsou zformulované tak, že se dají interpretovat i v moderním smyslu, neboť se dotýkají základních existenciálních problémů člověka. Výroky podobného charakteru najdeme už v bibli.

Budeme se zabývat touto druhou stránkou vztahu náboženství a sociálních problémů. Nejdříve uvedeme několik informativních poznámek o současných sociálně politických postojích islámu, buddhismu a judaismu, aniž bychom vnikli do podstaty náboženských představ těchto náboženství. Hlavní pozornost pak zaměříme na sociální učení katolické církve, které patří mezi nejznámější a nejpropracovanější náboženské koncepce přístupu k sociální problematice. Nadhodíme jen některé problémy, které se nám zdají v této souvislosti zvlášť důležité.

Vedle katolicismu zasahují nejaktivněji a nejcitelněji do světového sociálně politického dění islám a buddhismus. Tato náboženství jsou rozšířena téměř výhradně na územích zaostávajících národně osvobozeneckým hnutím a právě proto reagují především na sociálně politickou realitu národně osvobozeneckých revolucí. Jejich reakce se

krystalizuje v podstatě dvěma základními směry: reakčním směrem, který působí v intencích domácí reakce a světového imperialismu, a proto ho tyto síly také výdatně podporují, a směrem víceméně progresivním, který v té či oné míře podporuje národně osvobozovací proces a s ním spjaté sociální a jiné přeměny a střetává se s jistými sympatiemi u progresivních složek národně osvobozeneckého hnutí.

K sociálně politickému zneužívání islámu ve prospěch reakce došlo zvláště výrazně například v Indonésii po nezdařeném pokusu o převrat na podzim 1965, proti pokrokovým režimům v arabských zemích (například spiknutí „Moslimských bratří" v SAR), při podněcování pogromů v Indii a v Pákistánu atd. Na druhé straně právě v některých arabských zemích (např. v SAR a Alžírsku) existují pokusy zainteresovat islám na sociálně politických přeměnách vyvolaných národně osvobozovacím hnutím a využít jeho vlivu v masách obyvatelstva k podpoře tzv. arabského socialismu a národních snah.

Podobně vystoupil i buddhismus v posledních letech, zvláště ve Vietnamu, ale i v Bármě, na Cejlonu a jinde jako významná sociálně politická síla. Vedle pokusů o jeho zneužití k reakčním cílům se i v buddhismu dost výrazně prosazují snahy využít jeho vlivu proti domácí reakci a imperialismu. Vhodné podmínky se pro to mnohde vytvořily.

Bývalé koloniální režimy v rámci upevnění své moci potlačovaly i původní domácí náboženství. Ve spolupráci s křesťanskými církvemi prosazovaly místo nich křesťanství. V Asii tento tlak doléhal především na buddhismus. Proto se některé buddhistické skupiny, kterým šlo nejen o národní zájmy, ale i o vlastní náboženské zájmy dostávaly do sporu s kolonizátory, navazovaly kontakty s národně osvobozovacím hnutím, dokonce v některých případech přecházely i na jeho stranu.

V národně osvobozeneckém hnutí Asie byli komunisté většinou velmi aktivní silou a v některých zemích i hegemonem. Utvářely se tak podmínky pro vzájemný kontakt a spolupráci; některé buddhistické směry byly dokonce ovlivněny marxismem, zvláště jeho sociálním programem. Samozřejmě že dosažení nezávislosti zase podněcovalo oživení domácích a mezi jiným i náboženských tradic.

V plánech světového imperialismu připadá zvláštní úkol sionismu — židovskému buržoazně nacionalistickému hnutí. V kontextu našich úvah nás zajímá sionismus jako nacionalistická ideologie stojící na židovské náboženské tradici. Sionismus intenzívně využívá staré judaistické představy o výjimečnosti židovského „vyvoleného národa" pro zdůvodnění vypjatého nacionalismu.

Oficiální judaismus setrvává sociálně a politicky na pozicích kapitalismu. Jeho instituce udržují rozličnými kanály kontakty s představiteli podnikatelského a finančního světa a vládnoucích kruhů v kapitalistických zemích. V Izraeli je judaismus státním náboženstvím a oporou klerikálních sfér. Stát využívá židovskou náboženskou ideologii proti pokrokovým hnutím v zemi a na podporu své agresivní politiky.

Sionistické hnutí a židovské náboženské instituce dosáhly ve světě značného vlivu, nehledě k poměrně a nepatrnou masovou základnu, o kterou se opírají. Právě proto k sobě přitahují zájem určitých křesťanských kruhů, které se zaměřují nad budoucím vývojem křesťanství. Předpokládá se, že i křesťané se jednou ocitnou v urči-

tém druhu diaspory. V takovém případě by jim zkušenosti judaismu mohly prokázat dobré služby.

Už těchto několik všeobecných poznámek o sociálně politických postojích islámu a buddhismu pomůže snad rozšířit pohled na vztah náboženství k sociálním problémům a umožní hlubší pochopení rozpornosti tohoto vztahu.

Největší význam pro nás má objasnění a pochopení vztahu náboženství a sociální reality v případě katolického náboženství.

Katolická církev vypracovala sociální učení v období pontifikátu Lva XIII. (1878—1903) jako součást svého novodobého sociálně politického programu, který obsahoval stanoviska církve ke všem základním společenským problémům doby. Sociální otázka, tj. v podstatě dělnická otázka, byla jen jedním z těchto problémů. Papež Lev XIII. jí věnoval zvláštní encykliku Rerum novarum (1891), která je pokládána za významnou chartu katolické sociální doktríny. Postupem doby se stala jedním z nejvýznamnějších papežských dokumentů. V ní našly uplatnění hlavní myšlenky o sociálně politických otázkách zveřejněné již v některých předcházejících encyklikách Lva XIII.

Problematiku sociální otázky viděla katolická církev v začlenění proletariátu do společenského organismu v duchu staré křesťanské ideje tzv. organického pořádku, který by harmonizoval společnost v jeden fungující celek. Měla však starosti především s hledáním a navrhováním forem tohoto začlenění. V tomto smyslu katolická sociální věda velmi vyčítala liberální buržoazii, a to z aristokratických pozic, že kapitalistický společenský systém plodí proletariát jako revoluční, vůči tehdejší společnosti destruktivní živel, svého vlastního hrobaře.

V encyklice Rerum novarum se přistupuje k rozboru sociální otázky na základě konstatování faktu o „ubohých, žalostných" poměrech, ve kterých se dělnická třída nachází. Pozoruhodné je, že encyklika klade důraz na jevovou stránku věci, na vnější projevy a důsledky společenských procesů, na způsob rozdělování materiálních hodnot a ne na podstatu procesů, která spočívá ve způsobu výroby, ve výrobních, především vlastnických vztazích.

Volba takového způsobu nebyla přirozeně náhodná, vždyť nejvlastnějším záměrem celé encykliky bylo paralyzovat koncepce, které odhalovaly kořeny problémů. Tento přístup umožňoval mystifikovat skutečnost, formulovat fiktivní řešení, která by šikovnou manipulací odváděla pozornost katolických mas od podstaty věci. Stejně tak umožňoval, aby církev kategoricky odmítla socialistický sociální program, který požadoval zrušení soukromého vlastnictví výrobních prostředků, a to nejen proto, že je pokládal za rozhodující příčinu neutěšeného společenského postavení a bídy vykořisťovaných, ale i proto, že v něm viděl základní předpoklad pro konstituování nového společenského řádu bez vykořisťování.

V polemice se socialistickým hnutím — často velmi primitivní — zformulovala katolická církev výchozí tezi, na které spočíval celý systém jejího sociálního učení a která v uvedené encyklice zní: „... právo mít soukromý majetek je právem daným lidstvu přírodou." Právo vlastnit je prý odvozeno z toho, že člověk je tvor rozumný, a tedy vlastnictví je něčím, co spoluodlišuje člověka od ostatní přírody, především od zvířat. Z ontologické a teleologické priority jednotlivců vůči společnosti, státu a jiným veřejným institucím prý vyplývá, že vlast-

nictví má mít soukromý charakter. Podle encykliky není soukromé vlastnictví historicky vzniklou a podmíněnou kategorií, ale je jedním ze spoluurčujících faktorů lidské přirozenosti. A poněvadž za tím vším stojí stvořitelský akt boží, je právo na soukromé vlastnictví v konečných důsledcích dané bohem.

Mystifikace problému a určitého demagogického účinku dosahuje církev i tím, že nerozlišuje mezi osobním a soukromým vlastnictvím, a zvláště mezi soukromým vlastnictvím založeným na vlastní práci majitele a soukromým vlastnictvím získaným vykořisťováním cizí práce, tj. kapitalistickým soukromým vlastnictvím.

Jakmile církev prohlásila, že soukromý majetek je ve shodě s lidskými a božími zákony, že jedině tato forma vlastnictví nejadekvátněji odpovídá přirozeným společenským potřebám, logicky pak z toho vyplývalo, že každý pokus o jeho zrušení, třeba i v kapitalistické formě, se jeví jako akt protispolečenský, odporující božím zákonům a lidské přirozenosti. Závěr nemohl být jiný než ten, který církev učinila, že „soukromý majetek je nedotknutelný".

Katolická církev tím mimořádně jasně definovala svůj protisocialistický postoj. Těžiště boje proti socialistickému hnutí přesouvala na třídní základnu. Potvrdila tak, že světonázorovým sporům, které vznikají na základě kritického stanoviska socialistického hnutí vůči náboženství, připisuje mimořádný význam. Ve své sociální nauce se katolická církev znovu ukázala jako konzervativní instituce, jako spolehlivý spojenec novodobých reakčních pravicových politických sil.

Sociálně politická stanoviska církve velmi účinně podporovala kapitalistické zřízení. V protisocialistických postojích se projevila totožnost zájmů církve a buržoazie. Rozdíly v doktríně i v praktických sociálně politických koncepcích a v neposlední řadě i určité demagogické cíle nutily církev, aby vyslovila některé kritické výhrady vůči tehdejšímu kapitalistickému zřízení. Netýkaly se však podstaty tohoto zřízení, postihovaly jen některé zvlášť křiklavé stránky krajní sociální nespravedlnosti. Proto je církev nepovažovala za zákonitý produkt kapitalistického hospodářského systému, ale jen za důsledek nemorálního postupu jednotlivých představitelů tohoto systému. A proto církev ani nevytýčila požadavek zásadní změny kapitalistické společnosti, chtěla jen její reformu na křesťanských principech, od kterých se prý tato společnost odklonila. V praxi církve přitom nechyběla ani primitivní apologetika kapitalismu.

Tradiční křesťanská idea o dovršení stvořitelského aktu nalézá uplatnění i pokud jde o podstatu lidské společnosti, která je měnitelná jen svou vnější, jevovou stránkou. Tato myšlenka obsahuje zárodek určité idealizace třídní společnosti a vede nakonec k otevřené obhajobě každé vykořisťovatelské společenské formace jako „přirozené" a vyplývá tedy nejen ze subjektivních přání a snah církevních činitelů určité doby, ale z podstaty samotného křesťanského učení.

Každý třídní společenský systém je v určitých podmínkách „přirozený", tj. zákonitý. Už tím, že uspokojuje zájmy některých společenských tříd — a to je jeho bezprostřední úkol — realizuje požadavky historického vývoje. Všechny tři hlavní formy vykořisťování známé z dějin byly „přirozené" v mezích své historické opodstatněnosti. Mimo jejich rámec se stávaly „nadpřirozenými", „nerozumnými". V katolickém pohledu na společnost „přirozenost" vykořisťování je

zvenčí, apriori a jednou provždy daná. [illegible] přirozené je však historicky podmíněná, jak to správně vid[illegible]nismus. Z uvedeného vyplývá jednoznačný závěr: tradiční křesťa[illegible] světonázorová východiska teoreticky předpokládají podporu třídního panství v praxi církevních institucí jako čehosi „přirozeného" a věčného.

V této souvislosti bude snad vhodné všimnout si funkčnosti katolického sociálního učení. Je příznačné, že nevznikalo z podnětu vnitřních potřeb katolického hnutí vyjádřit se k tak závažné otázce, jako byla otázka sociální, a přispět k jejímu řešení, ale mělo sloužit především polemickým potřebám církve. Jednoznačně se o tom hovoří v encyklice Rerum novarum: „A tak majúc na zreteli záujem cirkvi a všeobecné blaho, ako sme to robievali inokedy, cťihodní bratia, keď sme vydali k vám okružné listy o politickej moci, o ľudskej slobode, o kresťanskom zriadení štátov a o iných podobných predmetoch, ktoré sa nám zdali vhodnými k vyvráteniu mylných názorov, to isté a z tých istých príčin pokladáme za nevyhnutné vyjadriť sa i v otázke robotníckej."[1]

Katolická sociální doktrína měla sloužit jako teoretická protiváha vědecké koncepce řešení sociální otázky, kterou od čtyřicátých let minulého století rozpracovával marxismus. Církev viděla nebezpečí v rychlém rozšíření myšlenek vědeckého socialismu v sekcích I. a II. Internacionály, měla strach i z pokusu uplatnit je v praxi, jak to dokázala Pařížská komuna. Vedoucí církevní kruhy musely vypracovat vlastní sociální nauku, aby mohly účinněji polemizovat s vědeckým socialismem. A tak pozorujeme určitou, třebaže i polemickou závislost katolického sociálního učení a novodobých sociálních teorií jiných náboženských směrů na vědeckém socialismu a marxismu již při jejich genezi; stejně tak sledujeme-li jejich další vývoj.

Pro historickou úplnost a přesnost je třeba dodat, že v encyklice Rerum novarum značná část církevní kritiky byla namířena ještě stále proti liberalismu, třebaže liberalismus byl už zjevně na ústupu. Kapitalismus koncem 19. a začátkem 20. století přecházel do monopolistického stádia. Zdá se, že katolická církev tehdy ještě plně nedoceňovala význam socialistického hnutí v moderních dějinách a socialismus nadále pokládala za jakýsi odvar liberalismu, za jeho krajní důsledek.

Další z tzv. velkých sociálních encyklik — Quadragesimo anno (1931), polemizuje hlavně s marxistickou teorií socialismu a s komunistickým sociálně politickým hnutím a orientuje katolické sociální učení jednoznačně proti němu. Liberalismus se v ní připomíná jen z určité setrvačnosti. Byla to reakce na změnu sociálně politických podmínek na začátku třicátých let 20. století. Socialistické a komunistické hnutí vzrůstalo a liberalismus odcházel ze sociálně politické scény. Úpadek liberalismu není možno připisovat vlivu encykliky Rerum novarum, jak to činí Pius XI. Úpadek začal již před zveřejněním této encykliky a v podstatě ho dovršila první světová válka, revoluce a krize buržoazního zřízení. Na druhé straně vliv socialismu a komunismu vzrůstal navzdory enormnímu protisocialistickému a antikomunistickému úsilí církve. Antisocialismus a antikomunismus vedly papeže dokonce k vychvalování fašistických korporací. Zřejmě z tohoto důvodu se dnes

[1] Sociálne encykliky Leva XIII., Rerum novarum a Pia XI. Quadragesimo anno, Bratislava 1941, str. 34.

v církvi jaksi zapomíná na přínos tohoto papeže a jeho encykliky k rozvoji katolického sociálního učení.

Historická zkušenost potvrzuje správnost tohoto hodnocení funkce katolické sociální nauky. Církev ji využívala hlavně k propagandistickým cílům, k protisocialistickým a k protikomunistickým útokům. V sociální praxi kapitalistických zemí i církve samotné se sociální nauka jednoduše ignorovala, ukázala se jako nerealizovatelná a ani katolicismem ovlivňovaná klerikální politická hnutí se nepokoušela o její uskutečnění. Jestliže se objevovaly snahy vydávat například korporativní systém zaváděný v některých zemích za pokus o aplikaci katolických sociálních principů, po všeobecné kompromitaci této myšlenky fašismem i tyto snahy přestaly.

Postupně se však stále zřetelněji začalo ukazovat, že protisocialistická propaganda založená jedině na vzbuzování iluzorních nadějí je málo účinná. Proto církev věnovala více pozornosti některým praktickým sociálním problémům druhořadého významu. Pokouší se například vytvářet různé dělnické organizace, někde organizuje i družstevní hnutí, kreditní ústavy, zintenzivňuje svépomocnou a charitní činnost, ztotožňuje se s některými dílčími sociálními požadavky vykořisťovaných atd. Prvořadým cílem této činnosti nebylo řešení sociálních otázek, ale působení na vědomí lidí v protisocialistickém duchu. Sociální působení církve neohrožovalo kapitalismus, ale právě naopak, upevňovalo ho.

Některé myšlenky katolické sociální doktríny, především myšlenka o nevyhnutelnosti hledat způsoby integrování proletariátu do buržoazního systému, jestliže má udržovat jakžtakž stabilitu, působily silně na pozdější neokapitalistické praktiky, třebaže tato doktrína nebyla jejich jediným zdrojem. V Latinské Americe, kde jsou na denním programu hluboké změny celé společenské struktury, se staly některé momenty katolického sociálního učení východiskem ke křesťanskému reformismu, ke koncepci tzv. křesťanské revoluce, která má oslabovat skutečné revoluční hnutí, paralyzovat vliv komunistických myšlenek a zabezpečovat vývoj tohoto kontinentu kapitalistickou cestou.

H. Mohrmann[2] poukazuje na to, že encyklika Rerum novarum měla po zveřejnění poměrně slabou odezvu dokonce i v samotné katolické církvi. Světová veřejnost a především odborníci ji posuzovali především podle vyhlídek na realizaci. A při tomto posuzování úplně propadla. Realizovatelnost však vůbec nefigurovala ve skutečných záměrech jejích tvůrců. Neohromila svět ani žádnými pozoruhodnými novotami, třebaže se nazývala Rerum novarum (O velkých věcech).

F. Vito v čísle L'Osservatore Romano[3] věnovaném sedmdesátému výročí vydání encykliky Rerum novarum shrnuje její údajný přínos do tří bodů:

a) Přiznání práva pracujícím sjednocovat se na obranu svých práv a zájmů.

b) Potvrzení pozitivní úlohy státu při zmírnování anebo odstraňování sociální nespravedlnosti.

c) Výzva k sociální funkci vlastnictví (tj. soukromého vlastnictví — pozn. J. L.).

---

[2] Sedemdesiat rokov klerikálnej apologetiky kapitálu. Viz Mater et magistra, Bratislava 1962, str. 10.

[3] L'Osservatore Romano, 16. 5. 1961.

23(118)XV

Každý, kdo jen zběžně zná dějiny 19. století, sociální zákonodárství a sociálně politické hnutí tohoto období, ví, že výše uváděný přínos encykliky nebyl v roce 1891 ani ničím novým, ani ničím originálním.

Vraťme se však k některým dalším základním tezím katolického sociálního učení. Podle jedné z nich sociální rovnost lidí není možná, každá snaha uskutečnit ji je v rozporu s lidskou přirozeností. Těžkosti a strasti života, zlo a tedy i třídní útisk je údělem lidstva, je důsledkem hříchu. Třídní protiklady jsou čímsi přirozeným. Posláním společenských tříd je, aby se vzájemně doplňovaly jako údy těla, rozdíly mezi nimi se nemají rozněcovat do antagonismů, nesmějí se řešit třídním bojem, ale mají se vyrovnávat v duchu křesťanských zásad a tím se má udržovat „sociální mír". Institucionálně zabezpečovat spolupráci tříd a paralyzovat třídní boj mělo stavovské korporativní zřízení. Je očividné, že formulace těchto zásad je koncipovaná v duchu záměrného oponování marxistické sociální koncepci.

Katolické sociální učení připisuje mimořádnou úlohu při řešení sociální otázky církvi. Sociální otázka se prý může vyřešit „jen za pomoci náboženství a církve". Tento troufalý závěr encykliky Rerum novarum vyplynul z následující myšlenkové konstrukce: Společnost spočívá na přirozeném pořádku, který je dán bohem, svou podstatou je proto správný, spravedlivý a neměnný, mění se jen jeho vnější formy. Pokud se ve společnosti objevuje zlo, nevězí v samotném společenském systému; jeho příčinou jsou lidé, neboť porušují přirozený pořádek. Zlo nemůže být božského, ale jen lidského původu, je důsledkem nedodržování bohem stanovené morálky.

Jestliže příčiny společenského zla jsou v lidech, pak je třeba volit i přiměřené prostředky k jejich odstranění, tedy především náboženský a morálně ovlivňovat lidi. Tím se dostáváme k tezi o prioritě morálky před sociálním a hospodářským životem. A protože se církev samozvaně vyhlašuje za strážce morálky (tvrdí, že tímto úkolem ji pověřil sám bůh), má prý z tohoto titulu právo zasahovat do sociálních problémů, a to nejen pokud jde o všeobecné principy jejich řešení, ale i tehdy, jde-li o konkrétnosti. Toto uvažování má určitou logiku, i když jeho východiska jsou úplně nesprávná. Nápadná je skutečnost, jak toto učení jde maximálně vstříc utilitaristickým potřebám církve a těch společenských tříd, s kterými církev spolupracuje. Podobná subjektivizace problému nevede ke koncepcím a činům, které by byly schopné měnit sociální realitu, končí moralizujícími frázemi, konejšením postižených.

Protože církev koneckonců nemůže navrhnout vykořisťovaným třídám nic reálného, co by zlepšovalo jejich úděl, rozplývá se v útěše, že bůh je víc nakloněn trpícím a chudým, nejubožejší a ukřivděné zahrnuje prý největší láskou atd. Přirozeně není možné ani nic jiného očekávat od instituce, která svou sociální funkci vidí v tom, „aby obě dvě rozhněvané třídy sblížila a spřátelila." Z těch pasáží encyklik, ve kterých se církev vydává za ochránkyni dělníků, křičí až příliš demagogie.

Z textu encykliky Rerum novarum vane duch klerikálního triumfalismu. Celý sociálně politický projekt církve z konce 19. století je založen na ideji, která neobyčejně nápadně zjednodušuje skutečnost: neduhy a bída novodobé společnosti pramení z toho, že se lidé odvrátili od boha, náboženství a církve. Stačí návrat ke křesťanským společenským zásadám a všechny problémy se tím vyřeší. I sociální otáz-

ka by se samočinně vyřešila, kdyby v občanském soužití vládlo katolické sociální učení: Křesťanské zásady prý u bohatých potlačují pýchu, vedou je k dobročinnosti a chudé zase nabádají ke skromnosti, čímž se prý zmenšuje propast mezi občma třídami. Církev sama prokazuje „vítěznou a jedinečnou účinnost v působení na myšlení a vůli. Proto prý „... nebude těžké dosáhnout, aby si konečně přátelsky podaly ruce a sjednotily se" v bratrské lásce.

Je zarážející, s jakou lehkovážností se v encyklice používá některých slov. Zkušenost osmdesáti roků uplynulých od vydání encykliky Rerum novarum přinesla něco docela jiného. Zní to sice jako fráze, ale je skutečně pravdou, že katolická církev dodnes nemá vypracovaný takový program, který by se dal použít. Vytvořila sice některé velmi všeobecné křesťanské sociální zásady, ale ani tu jejich část, která měla obsahovat tzv. pozitivní návrhy, není možno i při největší shovívavosti hodnotit jako ideální vize vzdálenou skutečnosti, ale spíše jako idealizovaný, záměrně na mystifikaci založený projekt, který je možné nastavovat skutečnosti jako křivé zrcadlo, když to vyžadují propagandistické zájmy církve a buržoazní společnosti.

Konkrétní opatření, která měla ziepšit postavení dělnictva, se v podstatě zužují na požadavek nápravy mravů, určitého vylepšení zákonodárství a aktivizaci dobročinnosti. Přesto církev s triumfalistí vyhlašovala, že pouhé jejich akceptování bude spásou pro svět zmítající se v těžkých konfliktech a zápasech. Církev prý učení o užívání majetku „dokonale dobudovala" a stará se též o to, „aby toto učení bylo nejen pozváno, ale také uváděno do života a praxe."

Pokud jde o funkci státu, tvrdí encyklika, že „hlavní věcí je, aby mocí a ochranou zákonů bylo zabezpečeno soukromé vlastnictví" Při výpočtu případů, v nichž se vyžaduje státního zásahu, se na prvním místě uvádí. „... kdyby někdy hrozily nějaké zmatky způsobené rolnickými nepokoji anebo smlavenou stávkou...". Jestliže původcem státu, jeho autority a moci je bůh, pak z toho vyplývá, že sám pánbůh si přeje, aby tyto zákroky vykonával stát.

Lid je třeba prý udržovat tak, „aby nešel za hranice mravního pořádku". Mají se v něm vzbuzovat naděje, že „přičinlivostí se může dopracovat nějakého majetku spojeného s půdou". Mohli bychom uvádět další podobné citáty Nic by však nezměnily na skutečnosti, že církev stála na té straně barikády, odkud buržoazie bránila své třídní zájmy před spravedlivými požadavky vykořisťovaných.

Není možné tvrdit, že hlavní problém doby církví unikal. Opak je pravdou. Vyplývá to z tezí: „Dnes se vede zápas o dělnickou třídu" Do tohoto zápasu se katolická církev pustila s největší rozhodností, stojíc přitom na straně buržoazie. Boj se sice ještě neskončil, ale tento zápas o dělnickou třídu, který začal papež Lev XIII., církev prohrála. Proletariát věas rozpoznal podstatu a funkci její sociální doktríny a jako třída se jí nedal oklamat

Třebaže je možné uvést příklady, kdy se církvi podařilo vtáhnout část dělnictva do formujících se klerikálních organizací, kdy se jejím přičiněním rozšířily iluze o účinnosti spolupráce mezi třídami, nepodařilo se jí nikdy sblížit proletariát s buržoazií, zahalit třídní rozpory, ovlivnit dělníky a jiné vrstvy pracujících jako celek i v oblasti sociální a politické. Přes všechny mystifikace se nepodařilo zakrýt, že základ katolického sociálního učení tvoří spleť naivních a staromódních frází, že z něho vane duch sílačství a triumfalismu, protisocialistické a

antikomunistické orientace i zjevného přisluhování majetným třídám. Takové zhodnocení katolického sociálního učení přirozeně nepopírá fakt, že v některých případech se levicově orientovaní katolíci pokoušeli interpretovat určité jeho zásady tak, že mu vkládali víceméně progresivní obsah a využívali této interpretace k popření kritických postojů vůči kapitalismu.

Studium sociálního učení církve, zkoumání okolností jeho vzniku, jednoznačně ukazuje, že podle svých tvůrců ani nemělo reagovat na skutečné sociální problémy doby, ale na výzvu socialistů ke svržení existujícího sociálního pořádku. Proti této výzvě stavěla církev svoji výzvu: Zachovat kapitalistický společenský systém a jeho základ — soukromé vlastnictví, odstranit z něho doživající liberalistické prvky a v zájmu jeho udržení ho vylepšovat podle křesťanských zásad bez podstatných změn. Církev neustále straší buržoazii dilematem: křesťanství anebo revoluce. Principy tohoto učení církev formuluje v polemice se socialismem. Její kritika socialismu má deklarativní charakter, nevychází ze studia konkrétní situace, z pozitivního rozpracování problematiky a nepostihuje proto ani skutečné dobové nedostatky a chyby socialistického hnutí.

Současné modernizační úsilí katolické církve je orientováno dvěma hlavními směry: na vnitřní poměry v církvi a na vztah církve ke světu. Oba dva směry jsou navzájem spjaté, do jisté míry i vzájemně podmíněné. V kontextu celého komplexu změn, které se v této souvislosti v církvi prosazují, dochází k určitým modifikacím i v sociálním učení církve. Církev se nadále opírá o základní teze své sociální doktríny, které se prý ani nemohou změnit, neboť jsou obsaženy už ve zjevení a církev je jen rozdílným způsobem aplikuje v rozdílných historických situacích. Určitý posun nastal v jejich interpretaci, v umístění akcentů, jakož i v rozšiřování tohoto učení o další okruhy problémů. Uvedeme nejtypičtější příklady nových tendencí v katolické sociální doktríně.

Encykliky a jiné oficiální materiály věnované sociální problematice od Lva XIII. až po Pia XI. si všímají výlučně jen problémů v industriálně vyspělé kapitalistické společnosti. Například k problémům kolonialismu a k jeho mimořádně těžkým sociálním důsledkům pro ujařmené národy zůstala církev velmi dlouho úplně lhostejná. Nebylo to náhoda. Vždyť katolická církev vydatně těžila z koloniální expanze evropských tzv. křesťanských států, a proto také kolonialismu se podařilo vnutit křesťanství části domorodého obyvatelstva i celým národům; v případě Latinské Ameriky celému kontinentu.

Určité výhrady a distancování se od kolonialismu začala katolická církev zařazovat do svých dokumentů až v době, kdy se koloniální systém doslova rozpadl. Aby úplně neztratila tzv. třetí svět, tj. aby osvobozující se národy nevyhnaly spolu s kolonizátory i bílé misionáře a neodmítly jejich náboženství jako cosi cizího, začala církev chytře uskutečňovat tzv. náboženskou dekolonizaci, vytvářela v misijních oblastech trvalou církevní organizaci vedenou klérem domácího původu, přizpůsobovala výkon kultu domorodým tradicím atd.

Církev dnes odmítá negativní důsledky kolonialismu, ale zároveň se pokouší hledat jeho pozitivní stránky, vychvalovat tzv. civilizační misi kolonizátorů. Mlčením přitom obchází vlastní podíl na vytváření koloniálního systému a spoluvinu na neutěšených sociálních poměrech mnoha států světa, které byly do značné míry způsobeny kolonialismem.

Novější dokumenty církve obsahují výzvy k poskytování pomoci rozvojovým zemím. K nejpozoruhodnějším momentům v nich patří však tvrzení, že rozdíly mezi vyspělými a zaostalými zeměmi a jejich odstraňování představuje nejzávažnější problém současné doby, úzce spjatý s problémem zachování míru. Katolickou církev neznepokojuje ani tolik skutečnost, že miliony lidí umírají v těchto zemích hladem. Jde jí především o to, aby si v této převratné nestabilní situaci zabezpečila vlastní zájmy a aby se vývoj v rozvojových zemích ubíral kapitalistickou cestou. Proto církev podporuje neokolonialistické praktiky vyspělých imperialistických států. Z encyklik věnovaných problémům kolonialismu a rozvojových zemí má největší význam encyklika Populorum progressio (1967).

Katolické sociální učení zůstalo dlouho nevšímavé i vůči agrární a rolnické otázce. Až Pius XII. začal věnovat sociálním problémům v zemědělství určitou pozornost a v encyklice Jana XXIII. Mater et magistra (1961) jsou jí už věnovány obsáhlejší pasáže. V této encyklice se většinou konstatují jen všeobecně známá fakta o depresi v zemědělství, o jeho zaostávání za průmyslem a službami apod. Ani návrhy na řešení tohoto stavu se nevyznačují původností. Pozornost může vzbudit snad prohlášení o zemědělském podniku, založeném na rodině jako základu celého zemědělského sektoru, který je pokládán za křesťanský ideál, třebaže je evidentní, že objektivní tendence ve vývoji zemědělství směřují k velkovýrobě. Konstituce II. vatikánského koncilu Gaudium et spes připouští za určitých vymezených podmínek rozdělení nedostatečně obdělávané půdy mezi rolníky, ovšem za „spravedlivou" náhradu. Je to jeden z ústupků katolického sociálního učení požadavkům masových lidových hnutí. Ze strachu před revolucí se například značná část kléru v Latinské Americe vyslovuje pro agrární reformu.

Nosná myšlenka encykliky Rerum novarum tkví v tezi, že právo soukromého vlastnictví vyplývá z lidské přirozenosti. Rozhodující je přitom taková jeho interpretace, jakoby soukromé vlastnictví bylo základní, určující formou vlastnictví, jiné formy hodnotí jako vedlejší, pomocné, okrajové. Vychází z toho, jakoby problém zachování soukromého vlastnictví byl nejvlastnějším náboženským zájmem církve. V tomto pohledu se soukromé vlastnictví jeví jako faktický základ společnosti, jako cíl jejích snah, což je v rozporu nejen s raným křesťanským tendencemi, s výroky některých křesťanských myslitelů a světců, ale nakonec i se zásadami tohoto učení. Proto Pavel VI. pokládal za potřebné odvolávat se na sv. Ambrože (4. stol.), když chtěl vyargumentovat myšlenku o přípustnosti případného omezení soukromého vlastnictví, která byla v podstatě cizí všem papežům od Lva XIII. po Pia XII.

Novější dokumenty církve částečně toto stanovisko korigují. Nadále trvají na tezi, že právo na soukromé vlastnictví, a to i výrobních prostředků, má trvalou hodnotu; neboť je právem přirozeným; netrvají už na nedotknutelnosti soukromého vlastnictví, ale důraz přesunují na moment, že vlastnictví má sloužit jen jako prostředek seberealizace člověka, tj. má být podřízeno potřebám jeho všestranného rozvoje. Toto právo by nemělo být bezvýhradné a absolutní, mělo by se vztahovat na takový rozsah majetku, jaký by se rovnal potřebám vlastníka a jeho rodiny. Trpí-li někdo krajní bídou, má prý právo získat nezbytné potřeby z bohatství jiných.

25(118)XV

Veřejnému vlastnictví se připisuje mnohem větší význam než kdysi. Důrazněji se též trvá na myšlence, že soukromé vlastnictví je zároveň osobní i společné, má plnit určitou sociální funkci i ve vztahu k jiným lidem a k celé společnosti, vlastník s ním má prý manipulovat s vědomím zodpovědnosti před „bohem a bližním", tj. ne na úkor všeobecného dobra. Je zajímavé sledovat, jak interpretace tezí o vlastnictví přihlížela k požadavkům mas, hluboce ovlivněných socialismem, jak se církev pokouší zastřít svůj prokapitalistický postoj. V tomto stanovisku se odrážejí i změny ve vlastnických vztazích státně monopolistického kapitalismu.

Připomínali jsme, že v dokumentech katolické církve chybí seriózní rozbor socialismu na základě reálných faktů. Hodnocení socialismu a vztah k němu zakládá církev na určité ideologické fikci, podle které se socialismus jeví jako společenská anomalie, odporující lidské přirozenosti. Tím se „teoreticky" zdůvodňoval krajní negativismus vůči socialismu v praxi církve. Tento postoj přerůstal v období mezi dvěma světovými válkami v militantní nihilistický antikomunismus. Katolické sociální učení bylo záměrně konzervováno jako jednoznačně protisocialistická doktrína, jejíž samotné definování nevyhnutelně předpokládalo antisocialismus jako jeden z jejích určujících atributů. Tím byla jeho sociální funkce jednoznačně určena jako všestranné favorizování kapitalismu, což se projevovalo i v praxi.

Už encyklika Quadragesimo anno diferencovaně reagovala na polarizaci socialistického hnutí po Velké říjnové socialistické revoluci a na vyhraněné sociálně demokratické a komunistické směry. Ostří nejtvrdší kritiky zaměřuje na komunismus, zatímco ve vztahu k sociáldemokratismu, přes jeho celkové odmítnutí, konstatuje přibližování sociálně demokratického a křesťanského sociálního stanoviska.

V druhé polovině třicátých let, kdy hlavním úsilím komunistického hnutí bylo vytvoření jednotné lidové fronty, jejímž bezprostředním úkolem bylo zmařit nástup fašismu, a kdy komunistické strany začaly uplatňovat ve vztahu k věřícím politickou linii „podání ruky", pokládal Vatikán za potřebné zveřejnit antikomunistickou encykliku Divini redemptoris (1937), ve které znovu odsoudil komunismus a postavil se proti jakýmkoli kontaktům křesťanů s komunisty.

V období pontifikátu Pia XII. klerikální militantní nihilistický antikomunismus ještě vystupňoval protikomunistické kampaně. Nejvýraznějším plodem toho byl známý exkomunikační dekret sv. officia z roku 1949, kterým církev vyhlásila exkomunikaci komunistů a jejich stoupenců.

Oficiální dokumenty církve v posledním desetiletí se většinou vyhýbají polemické konfrontaci katolické sociální nauky se socialismem a komunismem, která se v minulosti pravidelně opakovala. Neznamená to přirozeně akceptování socialistické sociální koncepce, ani neutralitu anebo indiferentnost vůči ní. Z určitých strategických a taktických důvodů dává katolická církev přednost nepřímé a neadresné kritice socialismu, zejména v dokumentech obsahujících oficiální učení. Přesouvá do jisté míry i těžiště boje proti socialismu a komunismu za sociální, ekonomické a politické oblasti do ideologické sféry. Jako základ těchto nových tendencí posloužila teze z encykliky Jana XXIII. Pacem in terris, která říká, že není možné zaměňovat klamné filosofické učení s dějinnými hnutími, i když z nich čerpá inspiraci, neboť

v protikladu s filosofickými učeními se dějinná hnutí ustavičně vyvíjí a mění. „Okrem toho: kto môže popierať, že v týchto hnutiach sú — v miere, v akej sa zhodujú s pravidlami poctivého rozumu a tlumočiace spravodlivé snahy ľudskej osoby — prvky kladné a zasluhujúce si schválenie?"[1]

Tento posun ve vztahu katolické církve ke komunismu vyplynul především z jejího akceptování mírové koexistence a měl řadu praktických důsledků: znamenal zřeknutí se antikomunistických křižáckých tažení spojených s odsuzováním, odstup od exkomunikací stoupenců komunistického hnutí, uznávání možností vzájemných kontaktů, dialogu a spolupráce mezi křesťany a komunisty při řešení některých závažných problémů současného světa, diplomatické kontakty Vatikánu se socialistickými zeměmi; v některých případech došlo i k uzavření vzájemných dohod atd.

Tradiční nihilistický antikomunismus je vytlačován tzv. pozitivním antikomunismem, který protikomunistický zápas zakládá ne už na holé negaci, ale na rozličných pokusech postavit proti komunismu tzv. pozitivní program, zvláště v sociální oblasti. Katolická církev se tak začala zbavovat nejhrubších forem antikomunismu, které přestávaly být účinné, a začala používat nové formy, přiměřené současné době. Z hlediska vztahu k socialismu a komunismu, který se v církvi tradoval celá staletí, znamenají tyto změny fakticky krach obrovského protisocialistického a antikomunistického úsilí církve, zejména pokud šlo o jeho hlavní cíle.

Současná stanoviska katolické církve jsou však všeobecně velmi protikladná, a to zvláště v jejím vztahu ke komunismu. V praxi církve se můžeme setkat jak s tradičními, tak i s novými formami antikomunismu. Nejreakčnější skupiny uvnitř církve dokonce popírají, že by se stanovisko církve ke komunismu mohlo vůbec změnit.

Změny ve vztazích katolické církve ke komunismu se skutečně dotýkají spíše forem než podstaty. Nepřekračují meze dané zvláště taktickými ohledy. Znovu to potvrzuje apoštolský list Pavla VI. Octogesima adveniens, uveřejněný u příležitosti osmdesátého výročí encykliky Rerum novarum. Papež využívá této příležitosti, aby opět otevřeně a adresně vyjádřil negativní postoj církve k marxismu a marxistickým sociálně politickým koncepcím. Je to sice v souladu s tradicí katolické sociální doktríny, ale od dob Jana XXIII. se nevyskytoval v tak adresné podobě v papežských encyklikách ani v dokumentech druhého vatikánského koncilu.

Papež žádá od křesťanů, aby neschvalovali systém, který neodpovídá jejich víře a pojetí člověka, aby neidealizovali socialismus, neakceptovali například marxistickou interpretaci třídního boje anebo metodu zkoumání společenských jevů, případně některé prvky marxistické analýzy atd. Smysl papežových úvah spěje k dokazování nepřijatelnosti marxismu křesťany.

Při varování věřících před marxismem a socialismem za nejdůležitější úkolání celého dokumentu pokládáme „velmi naléhavou výzvu k činnosti", kterou papež adresuje křesťanům. Jde především o politickou činnost, která je v listu považována za primární způsob angažovanosti křesťanů. Úkol křesťanů chtěl tímto dokumentem podnítit

[1] Duchovný pastier, 5/1980.

katolickou církev, případně celé křesťanství k aktivitě, aby využilo komplikovanosti světového vývoje v posledních letech, zvláště v socialistické části světa, a těžkostí revolučního a pokrokového hnutí ve svůj prospěch. Octogesima adveniens signalizuje nástup k aktivizaci církve především ve veřejné politické sféře.

Způsob oponování marxismu, uplatněný v tomto listě, připomíná v mnohém starší církevní dokumenty. Katolická církev uznala za vhodné a potřebné vyjádřit se takto o marxismu v dostatečně autoritativním dokumentu, který ale z určitých taktických důvodů neměl mít charakter encykliky. Obsah encyklik se pokládá za magisterium ordinarium [řádné učení] a církev zřejmě nechce tezím obsaženým v listě přiznat tento charakter. Pravděpodobně proto nevydal Pavel VI. novou sociální encykliku, ale apoštolský list, který by momentálně plnil funkci encykliky, avšak vyžadovala-li by to situace, mohla by ho církev jednoduše obejít.

Katolická církev je i dnes velkým vlastníkem, kapitalistickým podnikatelem, jednou z finančních velmocí současného buržoazního světa. Tato skutečnost podmiňovala i její sociální učení a praxi. Spojenectví církve s konzervativními a reakčními sociálními a politickými silami má v katolicismu velmi dlouhou a silnou tradici. Je snad nejcharakterističtější tezí jejích sociálně politických postojů.

V posledním desetiletí se v církvi objevily pokusy odtrhnout se aspoň navenek od nejreakčnějších snah a vojenských dobrodružných plánů imperialistického světa a přidržovat se některých střízlivějších stanovisek. I přesto nejsou dostatečné důkazy o tom, že by se vážněji narušila uváděná sociálně politická tradice církve. Podstatnější se nezměnila ani sociální a politická funkce církve, zvláště pokud jejím bezprostředním vykonavatelem je vysoký klerus. Stejně tak je možno mluvit i o současné katolické sociální doktríně.

Určitou nejasnost může vyvolat ta okolnost, že stejně jako v minulosti nacházíme i dnes evidentní důkazy dvojsmyslnosti. Sociální a politické postoje katolické církve jsou dnes na dvojsmyslnosti přímo koncepčně stavěné. Narůstání této tendence, která přináší církvi nepříjemnosti a těžkosti, je způsobeno více příčinami.

Jednou z těchto příčin je protiklad mezi masovou základnou církve, kterou tvoří lidové masy, a sociálně politickou orientací církevních špiček a v podstatě i jim podřízeného aparátu, která je protilidová, prokapitalistická. Církev usilovala o to, dostat věřící pod svůj bezvýhradný vliv i v sociální a politické oblasti. Nejlépe to dokazuje samotné sociální učení církve, ale například i již vzpomínaný protikomunistický dekret sv. officia z roku 1949. Skutečnost však byla většinou taková, že přestože věřící příslušníci pracujících tříd uznávali autoritu církve v náboženských věcech, politicky a sociálně se orientovali na ty síly, které vyjadřovaly jejich třídní zájmy, tedy i na komunisty. Není snad evidentnější příklad, než je Itálie, typická katolická země, ve které se navíc nalézá centrum katolicismu — Vatikán, ale zároveň zde má obrovský vliv komunistická strana a jiné levicové organizace. Dvojsmyslnost církevních prohlášení a některých praktických opatření jako jeden z principů její současné taktiky je diktována snahou prezentovat se masám v příznivějším světle, než je ve skutečnosti.

Například koncepce univerzální přítomnosti církve, kterou církev

reaguje na sociálně politický a ideologický pluralismus současného světa, přímo předpokládá, aby místo sledování jiné vyhraněné linie se církev víceméně utilitaristicky přizpůsobovala specifickým podmínkám v různých částech světa a tak zabezpečovala své vlastní zájmy. Subjektivní ambice církve nejsou takto omezené; taková linie není jejím ideálem, je vynucena objektivními podmínkami, a jakmile se vyskytne příležitost, katolická církev ji energicky využívá k přeměně vlastních přání ve skutečnost, jak to ukázaly i nedávné zkušenosti v Československu.

Působí tu též ohledy na možné i skutečné mocenské přesuny v konstelaci rozhodujících mezinárodních sil, ohledy na budoucnost a na nepředvídatelnost alternativ, které se prosadí ve vývoji světa, strach z toho, že církev může být tímto vývojem zaskočena atd. Určitý vliv má i krize tradičních institucionálních struktur církve, úpadek religiozity a zpochybňování základních křesťanských principů na půdě samotného křesťanství.

Katolická církev se dnes mnohem obezřetněji vyhýbá tomu, aby zaujímala jednoznačná stanoviska i v mnohých konkrétních otázkách, zvláště jde-li o složité problémy. Omezuje se většinou na proklamování tzv. správných principů, kterými se má řídit sociální, hospodářský, politický a kulturní život. Konkrétní řešení se má hledat v rámci uplatňování těchto principů. Církev je prý nechce a ani nemůže určovat, je to zjevná snaha vyhnout se riziku případné kompromitace po jejích selhání v konkrétní situaci.

V dokumentech církve z posledních let nenajdeme tak vehementní obhajobu sociální nerovnosti, dokonce glorifikaci chudoby jako v dokumentech staršího data. Církev dnes naopak zdůrazňuje základní rovnost všech lidí. O chudobě se kdysi uvažovalo zhruba takto: chudí vždy byli a budou. Jsou bohem předurčení stát se objektem k tomu, aby křesťané měli možnost projevovat na něm svou křesťanskou lásku. Úsilí církve o nápravu špatných sociálních poměrů nemůže a nesmí vést k odstranění chudoby; bylo by to proti boží vůli. Je jen vyjádřením péče církve o to, aby se tyto poměry nestaly překážkou „spásy duší", aby neodpuzovaly od náboženské víry a od církve.

Dostáváme se k jádru věci, ve kterém se snad nejzřetelněji obnažuje důvod absolutní nepřijatelnosti katolického sociálního učení proletariátem, a to nejen z jeho třídních pozic, ale i pozic všeobecně lidských. I kdyby katolické sociální učení bylo myšleno upřímně a církev by se jím skutečně řídila, i v tom případě ztrácí pozitivní všelidský význam. Slouží partikulárním zájmům církve, které jsou v rozporu se zájmy všelidskými. Lapidárně se v tom projevuje vnitřní rozpornost katolické sociální doktríny i propast mezi církví a světem.

V rámci programu druhého vatikánského koncilu — přizpůsobování se církve světu — pokouší se katolická církev sladit své partikulární zájmy se všelidskými. Tyto pokusy se odrážejí i v některých změnách v sociálním učení církve. Pokud jde o výše uvedený problém bídy a chudoby, přihlásila se církev k podpoře úsilí odstranit ji, spolupracuje s mezinárodními organizacemi, které si to kladou za cíl, v protikladu s tradicí vyhlašuje bídu za nepřítele lidské důstojnosti atd.

Klerikální triumfalismus ustupuje — nejsou zřejmě pro něj podmínky a církev se nechce zesměšňovat, jako se jí to stávalo v minulosti. Polemický tón církevních dokumentů se též částečně otupil. Vyhýbají

27(118)XV

se zejména rozličným nevybíravým výpadům proti všemu nekatolickému a proti světské kultuře vůbec. Jestliže dříve pokládaly řešení sociálních otázek podle křesťanských zásad za jediné možné, tato samozřejmost se dnes většinou redukuje, alespoň slovně, na nabídky vlastního příspěvku jiným úsilím v sociální oblasti.

Uvedli jsme jen některé nové momenty v katolickém sociálním učení, ve snaze, aby se dalo postřehnout celková tendence jeho vývoje. Změny se téměř netýkají znění abstraktních moralizujících zásad. Je pravdou, že ty vždy byly spíše slovní ozdobou jeho skutečných záměrů. Určitou evolucí prochází jejich interpretační vybavení. Je reakcí na vývoj situace a na měnící se potřeby církve. Katolická sociální doktrína však nikdy nebyla a ani v současnosti není pozitivní realizovatelnou alternativou jiných sociálních koncepcí.

28(118)XV

NOVÁ MYSL, zvláštní vydání č. 1/72, únor 1972, str. 40. - 54.

POZNÁMKA EVALUACE:

Redakce měsíčníku Nová mysl vydává v nepravidelných lhůtách speciální sborníky věnované aktuálním thematům. První sborník tohoto roku /leden-únor 1972/ je věnován athcistické propagandě a je orientován "na pomoc stranickému školení." Z tohoto sborníku jsme otiskly první část v Přehledu čs. tisku č. 111/72 ze dne 30.5.1972.