

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

K. Lehmann – Obrácení k životu pro všechny

A.-P. Rethmann – Hlásání evangelia jako dialog

M. Luber SJ – Misie v napětí mezi náboženstvím a kulturou

Kdo se vzpírá státu, ten je „harmonizován“ – Rozhovor o Číně

E. V. Ndukaihe – Hlas z Afriky

P. Jenkins – Příští křesťanství

misie

3-4 / 10









Obsah

Editorial / 5

Karl kardinál Lehmann

Obrácení k životu pro všechny

Původ a dosah základní misijní dimenze křesťanské víry / 9

Albert-Peter Rethmann

Hlásání evangelia jako dialog

Křesťanské pojetí misie v pluralitní společnosti / 31

Markus Luber SJ

Misie v napětí mezi náboženstvím a kulturou / 45

Michael Sievernich SJ

Může hřích ospravedlnit válku?

Francisco de Vitoria OP a jeho příspěvek k mezinárodnímu právu / 61

Paul Oberholzer SJ

Jezuité v Říši středu

Jak první Evropané novověku vstoupili do Číny a vyrovnali se s konfucianismem / 77

Kdo se vzpírá politice státu, ten je „harmonizován“

Rozhovor o čínské církvi a misii / 91

Emeka Vernantius Ndukaihe

Jméno: Vědomý hodnotový klíč k identitě člověka – hlas z Afriky / 107

Ludvík Grundman OP

Tak (se u)kažte! – Z misíí v Litoměřicích a Moulleau / 125

Philip Jenkins

Příští křesťanství / 137

Legenda k obrazovému doprovodu / 157

Recenze / 161

English Summary / 167

Rejstřík článků 2010 / 171

Editorial

Vážení čtenáři,

toto dvojčíslo časopisu *Salve* je věnováno misii. Není bez zajímavosti, že se k tomuto tématu dostáváme v čase oslav dvacátého výročí vydávání naší revue. Slovo misie známe spíše ve spojení s pojmem mise. V současné době se hovoří o mírové misi, kterou realizují vojáci. Myslím, že naši čtenáři vědí, že nepatřím k pacifistům, ale přesto mi připadá komické, jak náš svět postmoderny dovedl *ad absurdum* nominalistické chápání světa. V církvi po II. vatikánském koncilu jsme velmi často slyšeli a slyšíme, že misie je překonaný projev triumfalismu a kolonialismu, který musí být vystřídán pouze a jedině dialogem. Dodávám: hlavně co nejvíce oficiálním a slavnostním. Možná, že zarytí nepřátelé misie neznají nic jiného než konference, které se míjejí účinkem, takže místo porozumění stále více vystupuje do popředí neporozumění, odmítání, a dokonce teroristické akce. To je jedna strana mince. Na jejím rubu jsou persekovaní, uvěznění a vraždění misionáři, kteří však stále více nalézají přijetí u těch, kterým radostnou zprávu přinášejí. Jistě, není to však možné bez skutečného dialogu, tedy snahy porozumět a opravdu pomoci.

Druhý vatikánský koncil v konstituci *Lumen gentium*, kterou můžeme chápat jako magnu chartu církve dneška, říká v článku 3: „Přišel tedy Syn poslaný od Otce, který si nás v něm před stvořením světa vyvolil a předem určil k přijetí za své děti, protože si předsevzal v něm všechno obnovit. (Srov. Ef 1,4–5.10) [...] Všichni lidé jsou voláni k této jednotě s Kristem, On je světlo světa, z něho pocházíme, skrze něho žijeme a k němu směřujeme.“ V dekretu *Ad gentes*, věnovanému zvláště misijní činnosti církve, čteme v prvním článku: „Církev byla poslána Bohem k národům světa, aby byla ‚všeobecnou svátostí spásy‘. Proto se snaží, vedena nejvnitřnějšími požadavky své katolicity a poslušnosti k svému zakladateli, hlásat evangelium všem lidem. Vždyť už sami apoštolové, na nichž je církev vybudována, jako Kristovi následovníci, kázali slovo pravdy a dávali život církví“. Je povinností jejich nástupců v tomto díle trvale pokračovat, aby se ‚slovo Páně dále šířilo a bylo přijímáno s úctou‘ (2Sol 3,1) a aby se Boží království hlásalo a budovalo všude na zemi.“

Představa božského poslání je vlastní i mnohým nekřesťanským náboženstvím. Setkáváme se s ním v Řecku, ale i dodnes především v islámu. Máme-li lépe porozumět textům II. Vatikána, celé křesťanské misii, a v neposlední řadě i našemu časopisu, považují za nutné zamyslet se nad texty samotného Písma. Již při po-

žehnání praotci Abrahámovi tušíme posláni světové misie: „Požehnám těm, kdo ti budou žehnat, zavrhnou ty, kdo ti budou zlořečit. Tebou si budou žehnat všechny rody země.“ (Gn 12,3) Tato část patří mezi nejstarší části Starého zákona. Na ni navazují univerzalistické výroky proroků, které upozorňují izraelský národ na jeho poslání být zprostředkovatelem Božího zjevení. Izrael je Jahvovým služebníkem poslaným samým Bohem. Poslem (Iz 41,9), svědkem určeným národům, aby poznali jediného Boha (Iz 43,10.12; 44,8). Ostatní národy se dle prorocké vize přidají k Izraeli, aby sloužili jeho Bohu (Iz 2,1nn; 19,21–25; 45,20–25). Dále nám ukazuje prorok Izaiáš cestu prozelytů, kteří nalézají společenství Božího lidu (Iz 56,3). Boží moudrost zve k hostině všechny národy (Př 9,3nn). Toto misijní posláni krystalizuje v povolání Jahvova služebníka, který uzavírá smlouvu s lidem a stává se v duchu zmíněného verše Gn 12,3 „světlem národů“ (Iz 42,6nn; 49,5nn).

Vyslání či posláni (misie) se plně uskutečňuje v Ježíši Kristu, který přichází jako pravý vyslanec Boží (Lk 4,17–21). Ježíšovu misi vysvětluje podobenství o proradných vinařích (Mk 12,2–8). Celé vykupitelské dílo Ježíšovo je založeno na posláni, kterého se mu dostalo od Otce, jediný Bůh (Jan 17,3) vysílá svého Syna a tím se zároveň zjevuje jako Otec. Když se naplní čas, posílá Bůh svého Syna, aby nás vykoupil a učinil z nás své adoptivní syny (Gal 4,4; Řím 8,15). Ježíš je pravým vyslancem Božím (Jan 9,7), pravým apoštolem našeho vyznání víry (Žd 3,1).

Ježíšovo posláni pokračuje v činnosti jeho vyslanců, vysílá apoštoly po dvou ještě za svého působení (Lk 10,1), aby po vzkříšení poslal v duchu své misie apoštoly do celého světa (Mk 16,5). Jdou hlásat evangelium a získávají učedníky ve všech národech (Mt 28,19) a vydávají všude svědectví Kristu (Sk 1,8). Na tuto cestu misie je povolán u Damašku také sv. Pavel: „Jdi, chci tě poslat daleko, k pohanům.“ (Sk 22,21). Sám Pavel zdůvodňuje svůj titul apoštola posláním, kterého se mu dostalo právě na této cestě (1Kor 15,8n; Gal 1,12). Po smrti apoštolů pokračuje v díle Synové celá církev. Její dějiny, ale i současnost vypovídají o misijní činnosti církve.

Toto číslo připravil prof. Albert-Peter Rethmann, ředitel misijního institutu při Německé biskupské konferenci a nový probošt kapituly Věch svatých na Pražském hradě, jejímiž členy jsou pedagogové Katolické teologické fakulty Karlovy univerzity v Praze. Naše číslo o misiích bylo tedy svěřeno do kompetentních rukou. Článek Karla kardinála Lehmana, bývalého předsedy Německé biskupské konference, je současně i zdůvodněním, proč byl založen zmíněný Institut pro misi a světovou církev. Vlastní článek A.-P. Rethmanna nám potvrzuje a prohlubuje jistotu, že misie není možná bez dialogu. V minulosti se to církvi ne vždy dařilo, neporozuměli jsme plně pluralitě kultur a společnosti. O tom vypovídá

stať Michaela Sievernicha SJ o Franciscu de Vitoriovi OP a sporech okolo použití vojenské síly proti domorodému obyvatelstvu. Článek Philipa Jenkinse je nahlédnutím do problematiky mnohdy podceňovaného mohutného, ale i komplikovaného rozvoje křesťanství v celosvětovém kontextu, zvláště v zemích třetího světa. Paul Oberholzer SJ se vrací do historie misie v Číně, kde křesťanství hraje důležitou roli opět i dnes, jak ukazuje také náš rozhovor s čínským knězem, jenž musel z důvodů bezpečnosti zůstat v anonymitě. I tento fakt mluví sám za sebe. Odhady počtu křesťanů, katolíků i evangelíků, zmiňované v rozhovoru, se pohybují na nižší hranici. Můžeme se setkat i s čísly až dvojnásobnými. Jeden renomovaný profesor religionistiky z šanghajske univerzity hovoří o tom, že se více než jedna třetina Číňanů modlí a vyznává nějakou víru. A to nejenom na zaostalém venkově, jak by předpokládal ortodoxní marxista. Misie však neprobíhá jen v Číně za obtížných podmínek. Pojednání Emeka Vernantiuse Ndukaiha nám přibližuje ohlas z Afriky, která se stává oblíbeným místem nejen českých turistů, ale úspěšně zde operuje i Česká katolická charita. Misijním územím jsou ovšem i severočeské Litoměřice, o čemž nás zpravuje Ludvík Grundman OP, který se zúčastnil pouliční misie i ve francouzském Moulleau. Litoměřická misie také trochu čerpala ze zkušeností z královéhradeckého Týdne vzájemného poznání a porozumění, které proběhlo v minulém i předminulém roce.

Je či bude Česká republika misijní zemí? Říkám, že ne, ale za předpokladu, že naše církve obnoví ducha misijní činnosti a nebude zanedbávat novou evangelizaci a katechezi.

✱ fra Dominik Duka OP



Karl kardinál Lehmann

Obrácení k životu pro všechny

Původ a dosah základní misijní dimenze křesťanské víry

V poslední době zažívá slovo „misijní“ značnou konjunkturu. Používá se v tolika oblastech, že se někdy téměř vystavuje nebezpečí inflace. Když je něco misijní, jako by to bylo samo sebou i legitimní. Podstatné jméno „misie“ je na tom ale o poznání hůře. Misiím se neustále něco vytýká. A přesto jako by se jednalo o odvozenou veličinu.

Roli tu hraje určitě i předpokládaný původ misí jako takových. Znamé rčení „Ježíš zvěstoval království Boží, a vznikla církev,“¹ prošlo později do jisté míry podobnou proměnou jako pohled na vznik misí: Ježíš zvěstoval pokání Židům a jejich obrácení na pravou cestu, církev však přišla s misiemi mezi pohany. Židé potřebovali pokání, a nikoli obrácení na víru jako pohané, protože pouto u nich přetrvávalo. Nakonec se toto tvrzení vyhrlo takovými výroky, jako že misie mezi pohany údajně podnítil odmítavý postoj Izraele vůči Kristu a jeho poselství v prvopočátcích křesťanství. To by znamenalo, že křesťanské misie mezi pohany mohly vzniknout pouze za předpokladu, že by Židé Krista odmítli.² Církev se tak měla místo Izraeli začít věnovat pohanům. Mohlo by se to chápat také tak, jako by křesťanské misie mezi pohany představovaly jakési neplánované náhradní řešení. Proti tomu se lze ohradit nejenom dobrými teologickými argumenty. Navíc se musíme zamyslet nad tím, zda je skutečný důvod k šíření evangelia třeba hledat jen a pouze v odmítavém postoji židovského národa, nebo spíše i v pozitivní touze po spásě a vykupitelském slově Božím.

Představují tedy misie pouze jakousi nevydařenou náhražku? Z výtek se často stane podezření, zvláště když se složité etapy misijních dějin interpretují jako zneužití či deformace křesťanské víry. Člověk zpravidla nevěnuje těmto otázkám velkou pozornost nebo se je snaží rychle zodpovědět apologeticky. V následujícím textu se pokusíme hledat k odpovědi cestu. Najít ji můžeme jen tehdy, pokud si v prvé řadě položíme otázku, jak se na misie díval Kristus, a na základě toho budeme reflektovat, jak se na ně dívalo křesťanství.

I.

Než se začnu zabírat samotnou misijní myšlenkou, připadá mi vzhledem k velkému významu správného pochopení Boha nezbytné předeslat na úvod několik slov. Nebude to více než stručná črta. Před Pašijemi je Ježíš poslem svého Otce. Bůh ale nesedí blaženě na trůnu, spokojen sám se sebou. Nemá „olympský“ charakter, to znamená, že nesetrvává ve své nedotknutelné a blažené svrchovanosti. V antickém Řecku jsou bohové v neposlední řadě blažení i proto, že se spokojeně uzavírají sami do sebe a mlčí. Absolutno se projevuje v Boží povznesenosti nad světem a děním. V křesťanské víře si sice Bůh zachovává svůj ničím nepodmíněný původ, který vychází z něho samého, v autarkii ale nezůstává, nýbrž se obrací tvořením a spásou ke světu a lidem.³ Již ve Starém zákoně vystupuje Bůh ze sebe sama, aby byl s lidmi. Přichází k nám a vyzývá nás, abychom společně s ním přispívali k míru a pospolitosti, vytvořili mezi lidmi bratrské společenství. Je skutečným Emanuelem, Bohem s námi. Bůh sám představuje původ všech misíí, protože nám z věčného ticha sděluje slovo pravdy a jako živoucí svědectví své náklonnosti k nám lidem sesílá proroky, probouzí je a provází duchem poznání. V tomto smyslu tedy nepochybně existuje i hluboké trinitární zdůvodnění misíí. To je ale lépe vidět ve vnitrosvětském dění, tzv. ekonomické trojici, která ale své opodstatnění zase nachází ve vnitrobožském dění, tedy trojici imanentní.

Zájem Boha o svět se postupně projevuje v jeho konání čím dál jasněji. Jak známo, dokládá jeho náklonnost ke světu také židovská teologie v Božích slovech, Tóře, Šekíně a mnoha dalších důkazech jeho dobroty ke světu. Neméně na to naráží i začátek Listu Židům: „Mnohokrát a mnoha způsoby mluvil kdysi Bůh k Otcům prostřednictvím proroků, v těchto dnech, které jsou poslední, k nám promluvil prostřednictvím Syna.“ (Žid 1,1n) V tomto smyslu existuje také velice konsekventní christologie poslání, která je pravděpodobně nejzřejmější z Listu Galaťanům 4,4: „Když ale nadešla plnost času, poslal Bůh svého Syna.“ Ježíš je misíí Boží. Protože je Synem Boha, dokládá nejhluběji a zcela autenticky vůli svého Otce. Ježíšova cesta není nic jiného než poslání Otce.

Seslání Syna mělo jeden cíl – ukázat lásku Boha k lidem a světu. Vládnutí Boha nespočívá v prosazování nějaké moci, ale ve zcela jiném vládnutí hledajícím lásku. Nikdo to nedokázal formulovat tak jako velký teolog Jan: „Neboť Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna, aby každý, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl věčný život. Neboť Bůh neposlal svého Syna na svět, aby svět soudil, ale aby byl jeho prostřednictvím spasen.“ (Jan 3,16n)

II.

Tento stručný nástin potřebuje ještě bližší vysvětlení. Jde přitom zejména o Ježíšův vztah k něčemu, co by se dalo nazvat misiemi.⁴ Odpověď na otázku, zda Ježíš misie chtěl, vyžaduje postupnou reflexi. V první řadě se Ježíš sám chápal jako vyslanec, který měl poslání vyhlásit milostivé léto Páně (viz Lk 4,18n) a shromáždit ztracené ovce z domu Izraelova (Mt 25,24). Volání po základním pokání a víře evangeliu (viz Mk 1,15) otevírá samo o sobě široké obzory. V bezmeznosti tohoto volání je třeba hledat univerzální prvek, který je zároveň jakýmsi podnětem k misiím. Něco podobného zaznívá i v chápání Ježíšových stoupenců. Na epizodu povolání učedníků (viz Mk 1,16–18) navazuje jejich přijetí do služby. Pověření službou nabývá konkrétní podoby při vysílání učedníků. Existují dvě varianty, jak Ježíš v této souvislosti k učedníkům promlouvá (viz Mk 6,6b–13/Lk 9,1–6 a Lk 10,1–12, Q). Matouš obě tradované promluvy propojil a ještě jim dodal něco navíc. Odhlédneme-li od interferencí v povelikonočním období, vyplývá z Lk 9,1n a Mt 10,7n, že se jednalo o poslání zvěstovat vládu Boží, která s sebou přináší i konání symbolických zázraků.

Důležitým prvkem je přitom přenesení moci na učedníky. Ježíš sám dostal „pravomoc“ (*exousia*) od Otce a tu potom na své učedníky přenesl. Učedníci se podílejí na jeho poslání. Už před velikonočními událostmi přispívali ke zvěstování poselství a naplnění Ježíšových skutků (viz také Lk 9,60). Vyslání pozemským Kristem navíc představuje důležitý předpoklad pro poslání učedníků po Pašijích. Dále se poukazuje na to, že zde vidíme také první podněty pro vytváření jakési tradice – na základě samostatné aktivity učedníků lze totiž předpokládat, že poselství zvěstované Ježíšem důvěrně a přesně znali. Už na tomto místě si můžeme povšimnout významného zdůraznění jména a chápání „apoštolů“, jak se dvanácti učedníkům alespoň částečně říkalo (viz Lk 6,13 a Mt 10,2–4). Právě od tohoto okamžiku měli totiž apoštolové významnou dvojí pozici: na jedné straně to byli poslové, jak už vyplývá z řeckého původu tohoto slova, a na straně druhé oni apoštolové, kteří důvěrně znali Ježíše před Pašijemi i po Pašijích, stáli při něm a byli svědky pravdy i autenticity jeho poselství. Právě to zaznívá v křesťanské dialektice zejména později pravidelně – apoštolství je základem a měřítkem nejenom v čase Ježíšově, ale zároveň i přetrvávajícím kritériem zakládání a vývoje křesťanství všech dob.

Tím získává přítomnost Dvanácti dvojí význam. Okruh dvanácti učedníků tvoří paralelu ke dvanácti synům Jáкова jakožto otcům kmenů Izraelských. „Dvanáct“ tak v obojím případě reprezentuje Boží národ obnovený Novou smlouvou do věčnosti. Kontinuita se tu snoubí s diskontinuitou. Společné je, že se jedná

o obnovený Izrael. Přesto to nelze chápat jako pouhé pokračování dějin původně vyvoleného Božího národa nebo obnovení starých kmenů. To je také důvodem, proč se zde objevují noví „otcové kmene“. Přitom však Kristu nejde o starozákonní a židovskou představu „zbytku zvaného svatý“. Ježíš se ve své myšlence zaměřuje spíše na eschatologický Boží národ, který je třeba shromáždit. Při přivedení do řeckého jazykového úzu se tomu s ohledem na tradici *Septuaginty* říká *ekklésia*.⁵

To ovšem také znamená, že obnova vychází z Izraele. Izrael má národům přinést spásu a vykoupení (viz Is 2,2n). Působení Ježíše se má v prvé řadě týkat Židů roztroušených v této zemi. Izrael je pro Krista stále ještě národním svazkem, který je vyvolený a vyvoleným má zůstat. Přesto však na základě toho nelze hned klást rovnítko mezi právě řečené a negativní vyčlenění ostatních národů. Pokud by se počátek misí mezi pohany ostře ohraničil okamžikem, kdy byl Izrael údajně zbaven role prostředníka vykoupení, vznikly by protiklady, které prostřednictvím Písma nelze obhájit. Ježíš se setkával s pohanským obyvatelstvem právě na svém putování Galileou. V Evangelích je to zachyceno zejména v příběhu o Syrofeničance (viz Mk 7,24–30) a v příběhu o setníkovi z Kafarnaumu (viz Mt 8,5–13; Lk 7,1–10, Q). Ano, Ježíš přijal do okruhu svých stoupenců a učedníků lidi, kteří byli považováni za nábožensky a sociálně vyloučené. V osobě Šimona Horlivce (viz Mk 3,18) přijal mezi dvanáct učedníků i zélótu. To má pro Ježíšovo poslání a působení zásadní význam, protože mu jde o radikální obnovu veškerého lidského života a soužití. Tím také Ježíš vědomě překračuje v mnoha ohledech tradiční hranice. Z tohoto důvodu si nelze faktické soustředění pastorační práce na Izrael vykládat jako vyloučení ostatních národů. Proto se správně mluvilo o Kristově „spásném univerzalizmu“ a proto se správně uvádí úloha misí po Pašijích do souladu s vůlí pozemského Krista.⁶

Postavení Krista vůči pohanům a především jeho postoj k misím vidí exegeti různě: pohanské misie se údajně nacházejí daleko za Kristovým horizontem; obrácení pohanů prý sám Kristus očekával až v konání Boha na konci věků; misie mezi pohany předpokládá na období po Pašijích; prvním misionářem mezi pohany měl být on sám. F. Hahn poukazuje na velice poučné příběhy Mk 7,24–30 a Lk 7,1–10. „Navzdory všemu soustředění na Izrael a eschatologicky obnovený Boží národ se Ježíš svými skutky mezi pohany jednoznačně dostává za pomyslné hranice. Evidentně nerozvíjel své působení v Galilei, kde se setkal i s pohany, bezdůvodně. Pozemský Kristus tak očividně pohany přijímal a akceptoval, i když se s tím nepojila žádná programová činnost či vysílání učedníků.“⁷ F. Hahn dále ukazuje na Kristových slovech o posledním soudu (viz Mt 25,31–46), která byla nepochybně ovlivněna povelikonočními událostmi, „že pro

Krista neexistovalo žádné zásadní omezení na Izrael, ale spíše, že spasení budou všichni lidé, kteří žijí a konají v Kristově duchu, kdežto jiní, jež se na něj odvolávají neprávem, budou vyloučeni (viz Mt 7,21n). Je tedy naprosto zřejmé, že ve středu pozornosti stojí eschatologicky obnovený Boží národ, shromážděný v okamžiku příchodu Božího království.⁴⁸ S nastolením Božího království se zvěstuje také jeho naplnění. Výše uvedené platí i pro prvotní shromáždění Božího národa (viz Mt 8,11n; Lk 13,29). Klade se tedy velký důraz na otevřený charakter společenství učedníků. Někteří lidé do společenství přicházejí zvenčí. Zmíněné naplnění vidí Kristus zejména ve společnosti stolovníků na konci věku (viz Mk 14,25; Mt 26,29).

Na tomto místě je třeba ještě rozvinout a podložit dvě základní myšlenky. Příběhy následování Krista nemají pouze historický význam, ale jsou také velice důležité pro období po Pašijích. To je v synoptické tradici řečeno velice jasně. Ježíš se po své smrti a vzkříšení stává jediným mistrem (viz Mt 23,8). V evangeliu podle sv. Jana je z pohledu F. Hahna rozvedena myšlenka, „že volání po následování nevychází pouze z Ježíše samotného (toto viz Jan 1,43), ale v zastoupení i od jeho učedníků, kteří ke Kristu přivádějí nového vyvoleného“⁴⁹ (viz 1,40n.45). Tak se dochovala tradice následování Krista, která je však ve čtvrtém evangeliu doplněna o obsahovou paralelu „víry“ v Krista (viz např. přechod v 1,50; 6,35). U Pavla se slovo o „víře“ dostává zcela do popředí, aby komplexně vyjádřilo, co to znamená být učedníkem, resp. být křesťanem. Dalším aspektem při rozvíjení této myšlenky je skutečnost, že se v rámci raného křesťanství začal zejména v helénistickém prostoru prosazovat pojem *ekklésia* namísto myšlenky Božího národa. Výraz se tehdy vztahoval na konkrétní lokální společenství. Není však bez zajímavosti, že se v pojmu *ekklésia* základní aspekt univerzálního společenství rovněž zachoval. Markantní to je zejména v označení „církve Ježíše Krista“. „Tím se bezpochyby navazuje na Kristovu představu, podle níž se v souvislosti s hlásáním příchodu Božího království jedná o eschatologický Boží národ. Po Pašijích z něj vzniká církevní společenství Ježíše Krista.“⁵⁰ Míněno tu je především období mezi Velikonocemi a Kristovým návratem v soudný den. Od samotného počátku je dán trojí význam a různý sémantický rozsah slova *ekklésia*, které znamená zaprvé konkrétní shromáždění věřících, zadruhé konkrétní křesťanskou obec a zatřetí celosvětové křesťanské společenství. Takového pojetí je nejvíce zřetelné u Pavla.

Je obecně známo, že těch Dvanáct, kteří se do jisté míry chápou jako „apoštolové“, má zcela jednoznačně mezi učedníky zvláštní postavení. Apoštolové jsou jedineční z historického hlediska, protože z nich vzkříšený Kristus udělal posly evangelia. Mezi Ježíšovými učedníky a apoštoly zaujímá od samého počátku mimořádnou pozici Šimon Petr. Ten hraje význačnou roli také po Pašijích. To, že

mu bylo dáno jméno Kefas („skála a základ“) a že byl prvním svědkem vzkříšení (viz 1Kor 15,5 a Lk 24,34), z něj dělá „rozhodujícího představitele vznikajícího společenství“.¹¹ „To, co bylo význačné v Ježíšově působení, tedy spása a osvobození z moci hříchů, představuje zároveň i hlavní úlohu a funkci „Kristovy církve“ po Pašijích... Petr se společně s ostatními dvanácti učedníky podílí na jedinečném plánu Ježíše Krista a navíc je představitelem oné pravomoci, jež byla po Pašijích přenesena na křesťanskou církev celkově a dlouhodobě.“¹²

III.

Misijní služba ve smyslu zvěstování evangelia je opodstatněna vlastním Kristovým posláním a mocí. Předání poselství učedníkům s sebou přináší participaci na jeho moci a slouží k šíření poselství spásy. Hlásání evangelia po celém světě (viz Mk 13,10) představuje zvláštní a specifický okamžik mezi příchodem a vyvrcholemím spásy – čas křesťanství. Misijní činnost po Pašijích je předjímána už vysláním učedníků za Kristova života. Ačkoliv se pastorece před Pašijemi soustředila primárně, a podle Matoušova evangelia dokonce výhradně (viz 10,5n), na Izrael, mělo univerzální poselství, které se v základních rysech projevovalo už v působení Krista před vzkříšením, v poslání pozemského Krista své kořeny, ačkoliv se v plné míře naplnilo až po Pašijích.

Stručně o tom pojednávají základní texty (viz Mt 28,18–20; Lk 24,46–49; Sk 1,8; Mk 16,15n; Jan 20,21n). Je překvapivé, nakolik se ve většině textů klade důraz na univerzální charakter šíření víry (především Mk 16,15). Pokud o tom texty nehovoří přímo, alespoň to naznačují jako např. v Evangelii sv. Jana. Vyslání učedníků tu je jednoznačně přirovnáno k vlastnímu poslání Ježíše (viz 20,21). V této souvislosti se také objevuje – podobně jako u Lukáše – propojení mezi již mnohokrát zmiňovaným vysláním učedníků a udělením Ducha Svatého: „Jako mne poslal Otec, tak i já posílám vás. Po těch slovech na ně dechl a říká jim: Přijměte Ducha Svatého.“ (20,21n) Univerzalismus poslání se objevuje v dalších pasážích čtvrtého evangelia ještě jasněji. Podle 3,16 poslal Bůh Krista na svět, aby ho spasil. Proto je Kristus „spasitelem světa“ (4,42c). Zatímco se 20,21n vztahuje k přítomným učedníkům, mají ale na základě jejich slov uvěřit všichni (viz 17,20nn).

Paralelní postavení těchto rozličných textů s sebou přináší jednak mnoho společných, ale zároveň také rozdílné rozvíjených prvků. „Z nezpochybnitelnosti pašijového poslání se odvíjí přesvědčení křesťanské obce, že moc udělenou učedníkům je třeba vzhledem ke Kristovu vzkříšení a zasednutí po pravici Boží chápat a realizovat v univerzálním měřítku.“¹³

Tento názor se prosazoval sice postupně, ale přesto neslýchaně rychle, až explozivně. Nicméně se domnívám, že se původ misíí nemá hledat pouze v kontextu velikonočních událostí, ale také v užším vztahu mezi umučením, smrtí a vzkříšením Krista a tyto souvislosti se v žádném případě nemají od sebe oddělovat. V zásadě to platí v širším a hlubším kontextu i o nanebevstoupení Ježíše Krista a vylití Ducha o Letnicích. V rámci tohoto příspěvku se však nechci pouštět do dalších detailů.

Pro vyjádření toho, co zde chci říct, zvolím známé biblické slovní spojení, které – alespoň implicitně – stručně shrnuje všechny hlavní aspekty příběhu spasení. Je to předpavlovské a pavlovské „za nás“ (viz 1Kor 15,3; 2Kor 5,14; Gal 1,4; 2,20; Řím 5,6; 8,32; 14,15). Toto sousloví prochází všemi vrstvami Nového zákona a lze ho s jistotou situovat do nejstaršího nám dostupného vytváření prakřesťanské tradice, přičemž rozdíl mezi „helénistickým“ a „palestinsko-židovským“ původem ztratil ve vědě na významu. I když se tento obrat vyskytuje naprosto ve všech vrstvách Nového zákona, je jeho formulace poměrně konstantní. Popřít to nemůže ani rozdílná podoba: za nás, za všechny, za naše hříchy, za bližního, za mne, za bezbožné. Ve všech verzích totiž zůstává pevně přesvědčení, že ono „za nás“ představuje vnitřní osu všech soteriologických promluv. Lze ho definovat jako ústřední motiv Kristova působení před Pašijemi. Jako předzvěst onoho „za nás“ či „za všechny“ lze také chápat Kristovu pomoc chudým a hříšníkům. Ježíš je člověkem za ostatní. Jak neúnavně upozorňuje H. Schürmann, představuje Ježíš celou svou bytostí „proexistenci“. Myslí se tím základní životní směřování, vnitřní tendence Kristova chování a vystupování. Bylo by zcela nesprávné, i když se s tím bohužel znovu a znovu setkáváme, kdybychom tuto proexistenci chápali pouze z antropologického pohledu, tedy jaksi zespodu ve smyslu solidarity orientované jen sociálně. Bylo vždy zřejmé, že se absolutní odhodlání Krista ani neodehrává pouze před Bohem, ani se nezakládá pouze na vůli Otce, nýbrž že Kristus na sebe bere tyto úlohy za Otce, v jeho jménu, a tak i za všechny lidi. Bez tohoto hlubokého a konečného zakořenění života a konání Krista, resp. celého evangelia, v poslání a vůli Otce by takovéto univerzální odhodlání za všechny nebylo možné.¹⁴ Ježíš se jako člověk nezištně odevzdává ostatním. Osoba a poslání spadají přitom v jedno. V Ježíšově proexistenci se ono „za nás“ požadované Bohem stává obrazným a skutečným. Bezpochyby tu existuje spojitost jakési alespoň implicitní soteriologie, počínaje odhodlaným konáním pozemského Krista ve prospěch chudých a hříšníků přes jeho obět při večeři až k umučení. Tím se relativizuje často zdůrazňovaná dichotomie mezi basilejským poselstvím a spásným významem Ježíšovy smrti. V konání a utrpení Krista se projevuje hluboká jednota nehledě na to, že se během veřejného působení Krista více zdůrazňuje jeho samostatné

aktivní konání a při umučení naopak spíše přijetí osudu určeného Kristem, tak jak tomu ostatně bylo i v jeho případě. Kristova smrt se stává znamením toho, že solidarita pozemského Krista s chudými a hříšníky byla absolutní.

Na tomto místě ale musíme postupovat s nejvyšší opatrností. Pojem solidarity, který se často používá i při výkladu zvěstování, se totiž může v konkrétních případech často zdát nedostatečný pro to, aby základní myšlenku obsaženou ve slovním spojení „za nás“ vyjádřil adekvátně. Slovy „za nás“ se totiž nechce říct jen „kvůli nám“ nebo „v náš prospěch“, ale má se tím vyjádřit i „na našem místě“, resp. „v zastoupení za nás“. Ježíšova smrt není žádným náhodným, tragickým nástrojem nebo snad „materiálem“ vykoupení. Ježíšovu smrt je třeba spíše chápat jako vykonání spásy. Pavel se vůbec nemýlí, když celý Ježíšův pozemský život, samozřejmě v nanejvýš komprimované podobě, soustředí do „smrti“. V tomto smyslu je Kristova aktivní proexistence poodhalením tajemství umučení. Kristovo umírání na kříži, pohřbení jakožto stvrzení jeho smrti a „vystoupení z hrobu“ vyměřují maximální hloubku marnosti Krista a společně s ním i lidí, čímž lze zároveň všechny dimenze přinesené spásy objasnit.¹⁵

Nyní je zřejmé, jak hlubokého vykoupení se lidem dostalo. Samozřejmě musíme v této souvislosti také upozornit na jeden chybný výklad – Ježíšovu smrt „za všechny“. Ježíš Kristus zemřel za všechny lid. Církve se však po celá staletí snažila tento všeobjímající charakter jeho vykupitelské smrti omezit na okruh lidí, kteří k církvi patří, jsou pokřtěni, „zbožní“ apod. Skutečnost, že křesťanství až do dnešních dnů těmto pokusům odolávalo a ponechalo vykoupení univerzální rozsah, vskutku o něčem svědčí. Církevní instituce přitom zůstává věrna základním faktům Písma svatého, tak jak to je vyjádřeno především v 1Tim 2,4: „Bůh chce, aby všichni lidé byli spaseni a došli k poznání pravdy.“ Druhý vatikánský koncil tuto naději na spásu všech lidí působivě prohloubil.¹⁶ Bylo by ale fatálním nepochopením vyvozovat z těchto výpovědí nesprávné závěry. Neříká se zde totiž, že budou spaseni *de facto* všichni lidé. Vykoupení v žádném případě nepředstavuje nějaký univerzální mechanismus, který spásu automaticky převádí z Ježíše na lidstvo jako celek. Teologie se musí neustále bránit tomu, aby se Boží slova o smilování nepojímala naturalisticky, jako když za bouřky padá všude stejná voda. Navíc je pro nás, dnešní lidi, představa automatického procesu zavádějící – jako by zde nějaká neosobnost vůbec mohla připadat v úvahu. Bible v této souvislosti celou dobu hovoří v duchu osobního vyzvání a odpovídajícím způsobem strukturované osobní odpovědi. Bůh sesílá všem svou milost jakožto výzvu a zároveň pozvání k přijetí tohoto daru. Ale jen ten, kdo toto pozvání skutečně přijme za svého života, bude Bohem ospravedlněn a zbaven hříchů. Proto je zejména u sv. Pavla fundamentální rozdíl mezi indikativem a imperativem pro udělení spásy. Pavel ve

svých listech Galatanům několikrát opakuje, že nás Kristus povolal ke svobodě a osvobodil nás. Bezprostředně poté nás ale vyzývá: „Držte se tedy a nevracejte se pod jho otroctví!“ (5,1) nebo: „Vy jste přece byli, bratři moji, povoláni ke svobodě; jen ať se tato svoboda nestane záminkou pro tělo; ale láskou se dávejte do služeb jedni druhým.“ (5,13)

Kdo tento rozdíl nevidí nebo se ho snaží potlačit, slova o spáse zásadně nepochopil. Potom se už nabízí jenom to, co Martin Luther nazýval „levnou milostí“. Tím by se však celá myšlenka misií podryla. Misie totiž vycházejí z toho, že Ježíš Kristus zemřel za nás všechny, osvobodil nás od našich hříchů, my jeho dar přijímáme skrze víru a křest a tím naplňujeme uzavřenou Novou smlouvu. Milost Boží je nutné sdělovat všem lidem jako opravdové pozvání, nikoli jako pouhou „nabídku“. Ježíš se sice zasloužil o dar milosti všem lidem, ale to by nemělo vést k přesvědčení, že si tento dar může přisvojit úplně kdokoli. Právě z tohoto důvodu jsou misie nezbytné. Na zmíněný rozdíl přitom narazíme úplně ve všem, čím se misie zabývají. Také proto spolu misie a pastorální teologie úzce souvisí.

A také z tohoto důvodu mi připadá důležité, aby se misie příliš rychle nezdůvodňovaly pouze na základě vzkříšení. Nesmíme opomenout smrt Krista „za nás“, tj. místo nás, za naše hříchy, pokud chceme o misiích mluvit vážně. Totéž platí i o vztahu misií a křesťanství. Je třeba sledovat christologický primát ve všech dimenzích a postupně odkrývat různé významy. To platí zejména o nanebevstoupení a Letnicích. Okamžik povýšení podtrhuje význam a naplnění vykoupení, které přesahuje jak časovou, tak prostorovou dimenzi. Smíření ve smyslu Ježíše Krista může nastat pouze prostřednictvím Ducha Svatého, který je zároveň svědkem i prostředkem. Duch Svatý zvláštním způsobem propojuje vykoupení a dění, čímž se dokonce stává vnitřním principem života spaseného člověka. Nejprve ale ze sebe Duch Svatý vypustí církev vytvořenou z Židů a pohanů jako svůj první plod. O Letnicích se tento dar ozřejmuje. Jednotlivé aspekty vykoupení se promítají ve všem, co Krista následuje. Ani církev tu není sama pro sebe, ale z vůle ostatních, jak je exemplárně ukázáno na Mariině příběhu, a to se má odpovídajícím způsobem promítat i při všech charizmatech, bohoslužbách a mších. Smíření a mír nakonec získají – zejména v listech Deuteropavla – na významu také mimo rámec eklezijního prostoru, tedy v profánním a celosvětovém měřítku. V rámci biblického příběhu však nelze zapomenout, že smíření je možné vykoupit pouze na kříži a krví Krista. Veškerá spása je vzhledem k provizoriu příběhu a křehlosti lidské existence pouhým „závdavkem“ a skutečným příslibem pro poslední vyvrcholení a věčnou slávu. Setkávají se zde všechny fáze a okamžiky dynamického procesu spasení: pozemský život a umučení, smrt a vystoupení z hrobu,

opuštěnost Krista, vzkříšení a povýšení, posazení po pravici Otce a vylití Ducha o Letnicích, to vše k sobě zásadně patří. Ani jeden článek příběhu nelze vyjmout, povyšovat nebo naopak opomíjet. Všechny jsou stejně původní.

Tyto úvahy lze prohlubovat z nejruznějších stran. Písmo svaté k tomu nabízí v různých teologických návrzích velké bohatství s mnoha vodítky. Rád bych na tomto místě uvedl alespoň příklad: V evangeliu podle sv. Jana hraje poslání rozhodující úlohu, což v žádném případě neplatí jenom pro Ježíšovo vyslání učedníků, jak bývá citováno v řečech na rozloučenou. Veškeré poslání směřuje přitom zpět k Bohu Otci. Kristus byl seslán Otcem a spočíval v Otcově náruči (viz Jan 1,18) a nakonec se mu po vzkříšení a povýšení dostalo stejně mocného postavení („sedí po pravici Otce“). Jenom proto může skutečně z pověření Boha soudit a dávat život, který nelze zničit (viz Jan 3,35n; 5,19nn). To je také důvodem, proč byl Boží Syn v podobě člověka seslán Bohem na zem.¹⁷

Tak proniká každá misie hluboko do tajemství trojjednosti Boží. Jedná se o starou zásadu při vysvětlování misijních úkolů. Misie a církve si tak vzájemně osvětlují své skutečné poslání.¹⁸ „Misijní úkol Ježíš jednoznačně spojuje s posláním, které obdržel od svého Otce. Poslání, autorita a pravomoc (*exousia*) vyplývající z tajemství trojjednosti Boží jsou Kristem předány apoštolům (viz Mt 28,18). Poslání, které bylo na Syna převedeno na základě nekonečné vůle Otce, se tak stává součástí biblického příběhu a dále se šíří prostřednictvím učedníků (viz Jan 20,21). Analogicky k tomu se také poslání křesťanské církve odvíjí a zakládá na vládě trojjediného transcendentního Boha tak, jak ji zprostředkoval Kristus. Poslání z hlediska teologie trojjednosti tvoří v tomto smyslu kořeny a poslední důvod poslání křesťanské církve. Jedná se o typickou myšlenku katolické teologie, které se otcové II. vatikánského koncilu věnovali se zvláštní radostí a zadostiučiněním (viz *Ad gentes* 2.3.4 apod.). Také protestantská teologie se k této význačné ideji znovu a znovu vracela.“¹⁹

Tyto myšlenky se znovu objevily a prohloubily po II. vatikánském koncilu, kterému se podařilo ve velmi pozdě schváleném misijním dekretu *Ad gentes* (AG) zaznamenat ve zdařilé podobě v této souvislosti četné poznatky. Svědčí o tom apoštolský list *Evangelii nuntiandi* jakožto výsledek Světové synody biskupů z roku 1974 a potom zejména encyklika *Redemptoris missio* ze 7. prosince 1990, které se bohužel do dnešního dne nevěnovala dostatečná pozornost. Možná bychom na tomto místě měli ještě jmenovat dokument Papežské rady pro mezináboženský dialog a Kongregace pro evangelizaci národů *Dialog a zvěstování* z 19. května 1971. Přesné interpretace a odkazy na literaturu se nacházejí v textu *Allen Völkern Sein Heil* (Spásu všem národům), který schválila Německá biskupská konference 23. srpna 2004.

IV.

Výše v textu jsme ozřejмили, do jaké míry a hloubky spolu souvisí Ježíš Kristus, církev a misie. Tuto spojitost nelze navzdory všem nutným rozdílům dostatečně vyzdvihnout. Tím se také rozumí, že naše dnešní představa o misii se objevila až v 16. století. Dále se tím vysvětluje, proč v Novém zákoně pojem „misie“ jako takový chybí. Dualita pojmů církev a misie v Novém zákoně téměř neexistuje. Církev totiž mohlo tehdy sotva napadnout, že by mohlo být třeba vykonávat dvojí akci – jednu *ad extra* a druhou *ad intra*. Problém se stal samozřejmě brzy akutním především kvůli misii mezi Židy a pohany. V jádru ale není pochyb o tom, že misie není pro církev žádnou doplňkovou, druhořadou nebo dodatečnou úlohou; misie je naopak pro církev zásadní. Proto se také jedná o shrnutí dlouhé cesty, když II. vatikánský koncil prohlásil, že „celé křesťanství je misionářské a dílo evangelizace představuje základní povinnost Božího národa“ (AG 35). Ano, lze říct, že křesťanství je ve své podstatě misionářské.²⁰ Jedná se o zásadní výdobytek ekleziologie 20. století.²¹ Na druhou stranu však nelze říct, že by se již tyto otázky dostatečně dostaly do teologického a církevního povědomí.

Křesťanská tradice si byla samozřejmě vědoma nezbytnosti misí i v těžkých a tísnivých dobách. Vyjadřovalo se to různě. Mluvílo se o „misijním pokynu“. Ten se skutečně objevuje v různých podobách v líčení pašijových událostí.²² V rozkazovací formě na něj narazíme v Mt 28,19 a Mk 16,15b.²³ Biblický základ tedy popřít nelze. Hrozí však nebezpečí jeho zjednodušení, pokud se chápání misie v Novém zákoně příliš omezí na promluvy tohoto druhu. Takovýto výklad se na základě biblických příběhů nicméně nabízí i dnes – misie se chápou jako individuální úkol s jasným cílem. Pokud se chce ale člověk označení „misie“ vyhnout, nesmí přitom redukovat naléhavost, s jakou nás Kristus k pastorači vyzývá.²⁴ Podíváme-li se na význam „misijního pokynu“ v biblickém poselství, vidíme, že se sám některým zneužitím v historii brání. V každém případě však tento problematický výraz vyžaduje interpretaci.

Tímto jsme položili základy, které by ale bylo třeba z jednotlivých aspektů misijní činnosti rozvinout. Detailně to však není možné, jak jistě vyplýne i z dalších příspěvků. Přesto by se měly naznačit alespoň některé nejdůležitější perspektivy, které to již řečené dovedou o krok dále.

- Misie hrají v křesťanství nezaměnitelnou úlohu. V případech hlásání a šíření víry by je nešlo ničím jiným nahradit. Misie mají bezpochyby něco společného s celkovým vykoupením, které se týká těla i duše, našeho konkrétního historického světa i sociální situace. Obracejí se na člověka jako celek. Historie misí byly vždy

historií osvobození člověka od strachu ze světa a démonů, od čarodějné moci nebo pověr nejružnějších podob. Cílem bylo, aby lidé dokázali ve světě svobodně žít. Ani v minulosti nešlo misionářům pouze o duši člověka v nebi, ale starali se také o nemoci, stavěli školy, zřizovali špitály a pokládali vodovody. Právě v tom je ona nezbytná spojitost mezi misijní činností a pomocí lidem. Misijní školy, nemocniční stanice a řemeslně-technická výuka tuto spojitost dokládají. Humanitární pomoc ale nemůže misijní činnost nikdy nahradit. Obě dimenze se však nesmějí stavět do protikladu. Integrace lze dosáhnout pouze v případech, kdy se nenahraditelnosti a samostatnosti misionáře dostane uznání. Potom již nebudou misie představovat jenom pomoc rozvojovým zemím v novém hávu. Ačkoliv jak misie, tak humanitární činnost slouží jistě jednomu a celému člověku, nesmějí rozmělnovat svou specifickou úlohu, která je od sebe odlišuje. Misie koneckonců přináší lidem něco, co jim nikdo na světě nedokáže dát: život samotného Boha. Pouze prostřednictvím Boha může být člověk osvobozen od strachu před smrtí, od zajetí nenávisti a nepřátelství, od své vlastní nesmiřitelnosti a otroctví hříchů. Jenom Bůh dává lidem věčný život, který již nelze odejmout. Je to cesta obrácení. Cesta, která nechce porobu a vládu, ale svobodu lásky a radost pravdy. V tomto smyslu je třeba chápat i název mého příspěvku: obrácení k životu pro všechny.

- Jako Bůh přichází k člověku a vtělením Krista přijímá naši lidskou situaci, tak musí křesťanství z pověření Boha vyhledávat lidi na místech, kde bydlí a žijí. To se netýká jenom jejich fyzické existence, ale především jejich jazyka a kultury. Osvobozující poselství evangelia vedlo na apoštolském koncilu v Jeruzalémě k závěru, že „nesmíme působit potíže oněm pohanům, kteří se obracejí k Bohu.“ (Sk 15,19) Právě duchem Božím lze rozlamovat a překonávat svírající vazby člověka na jeho kulturu, zvyklosti, jazyk a rasu a tak ho připravovat na radostnou zvěst o království Božím. Evangelium se proto snaží zakořenit a zakotvit v různých kulturách. Jenom tak může totiž naplno a bez jakýchkoliv křečí proniknout do světa těch, na něž se obrací. Rozhodující ale je, zda křesťanské poselství neztratí na své autentičnosti, ale v rozlišení duchů si zachová svou původní sílu a bude jedinečným způsobem napomáhat pochopení světa i člověka. Nejde tu tedy jenom o přizpůsobení a asimilaci či prorůstání kultur, ale o integraci jakožto křesťanské specifikum. Může to být dlouhý proces, při němž nelze zcela vyloučit, že se lidstvo dočasně dostane na scestí nebo půjde oklikou.

- Misie se dívají na adresáty svého poselství jako na rovnocenné partnery. To se projevuje zejména při akceptování svobody druhých. Víra představuje opravdu jen víru osobní a také se svobodně přijímá. Už z tohoto důvodu znamená křtění

z donucení, nehledě na to, že jiná doba znamenala také jinou mentalitu, strašné scestí. Misijní zvěstování je vždy v prvé řadě pozvání Bohem. Proto také záleží na reakci adresáta. Musí se zapojit se svými otázkami a odpověďmi. Přitakání víře musí být vyřčeno z vlastního přesvědčení. Proto musí být misie dialogem jak z hlediska jednotlivce, tak národů. Slovo misie nesmí být synonymem zdrženlivosti.²⁵ Dialog je oslovení Bohem, jenž naplno a zcela propůjčuje evangeliu jazyk. Boží vyzvání se vždy pojí s určitým rozhodnutím. Z tohoto důvodu dialog neubírá ani na vážnosti, ani na požadavku pravdivosti.

V.

Zbývá nám promluvit ještě o jednom důležitém tématu – kdo je vlastně nositelem misie. První odpověď na tuto otázku je zejména po II. vatikánském koncilu poměrně jednoduchá. Misie jsou základní úlohou a povinností celé křesťanské obce, misijní zodpovědnost mají všichni. Na základě zkušeností však netrvá dlouho, než se v jednotlivých misionářích či misionářkách a misijních společenstvích odkryjí dva přední nositelé misíí, kteří úlohu celého Božího národa podstatně zjednoduší. Koncilní texty odvedly v této souvislosti velký kus práce, když misijní zodpovědnost celého křesťanství i základní povinnost misijního uvažování u mnohých jednotlivých nositelů konkretizovaly. V koncilních textech se definuje misijní zodpovědnost veškerých mší a bohoslužeb. V případě kněží a zejména biskupů je to také jasně vyjádřeno v nových světících textech, i když ty ještě dostatečně nepronikly do našeho povědomí. V našem moderním světě by bylo navíc nesprávné, kdyby se v této souvislosti nevyužívalo profesionality misijních společností, neboť ty jediné v mnohých případech umožňují jednotlivým misionářům vykonávat misijní činnost také v obtížných situacích a kontextech. Narážíme ale v této oblasti i na určitou naivitu, když se v rámci celosvětové misie podceňuje důležitost dílčích institučních podmínek a předpokladů.

Existují určité stereotypní výrazy, kterými obvykle misijní činnost popisujeme. K nim patří mimo jiné i pojem „misijní kázání“. Věřilo se, že dnes tento velmi rozšířený výraz dostatečně vymezí specifičnost křesťanských misíí. Hledáme-li však v pramenech, tak nás velmi často čeká zklamání, protože navzdory velkému významu misíí najdeme jen velmi malý počet misijních kázání v přísném slova smyslu. Máme tak k dispozici např. od sv. Bonifáce sice velký počet dopisů, ale žádné misijní kázání jako takové. Musíme proto pojmout misijní činnost jiným způsobem.²⁶ Některá misijní kázání jsou navíc poměrně dosti stylizována a literárně pojata. V pojednání o činnosti apoštolů (viz např. 16,11–15) a kázání v Apoštolských skut-

cích můžeme kromě toho objevit různé pasáže, literárně ztvárněná kázání a zprávy, které mají ke skutečnosti zřetelně blízko. Evangeličtí badatelé se ale trochu nechávají svádět primátem zvěstování slova Božího a slovy reformátorské církve, které z „misijního kázání“ dělají hlavní pramen a kritérium misionářské činnosti.

Zklamání nám přinášejí ale i historici, i když v jiném ohledu. Upozorňují nás, že bychom se v souvislosti s raným křesťanstvím měli nejprve podívat spíše na rozšiřování křesťanské víry v nejrůznějších podobách. W. Reinbold²⁷ proto raději píše „o rozvíjení křesťanství procesem neustálého kvasu“. Co se křesťanství prvních tří století týče, hovoří o „nemisijní formě šíření křesťanství na základě individuální propagandy a samotné existenci menších eklézií, rozesetých po celé říši“²⁸. V tomto kontextu je Reinbold rovněž přesvědčen, že sv. Pavel jakožto apoštol národů představoval spíše „atypickou postavu“ a že „misionáři a stoupenci byli pro počátky křesťanství typičtí v menší míře, než by se mohlo zdát na základě některých raněkřesťanských pramenů a stejně tak i současné literatury.“²⁹

Nyní by mohlo zaznít, že se nejedná o nic nového. Vždyť i A. v. Harnack ve svém dvoudílném spise *Misie a šíření křesťanství v prvních třech stoletích*,³⁰ které dnes stojí za to si přečíst, píše, že si musíme „misionářství“ představovat jinak, než jak to obvykle činíme. Jistěže existovali misionáři, kteří působili už mezi prvními potulnými kazateli. Tajemství úspěchu křesťanské víry spočívá podle Harnacka v jedinečném propojení „jednoduchosti“ a „transparence“ křesťanského poselství a v jeho neuvěřitelné přizpůsobivosti. Nechceme na tomto místě kritizovat celkový koncept vycházející z Harnackových pochybných klíčových předpokladů.³¹ Tento autor však plným právem poukázal na skutečnost, že za rozšiřování křesťanské víry ve velké míře vdčíme na jedné straně ženám a mužům, kteří ve společnosti působili jako svědkové víry většinou nenápadně a nepřímou, a na druhé straně především obchodníkům, vojákům a dalším cestovatelům.³² Na základě tohoto zjištění lze také přesvědčivým způsobem vysvětlit výše uvedená tvrzení o roli cílené misijní činnosti a misijních kázáních.

W. Reinbold jde však ve své již zmíněné studii ještě dále, když – možná trochu přehnaně – zdůrazňuje každodenní kontakt, tzv. mikrokomunikaci. „Křesťanství se rozšiřuje mezi manželi, rodiči a dětmi, majiteli/majitelkami otroků a otroky/otrokyněmi, sourozenci, příbuznými, známými, kolegyněmi a kolegy, přítelkyněmi a přáteli, v prostředí každodenního života křesťanské obce, později také mezi učiteli a žáky, v souvislosti s martýrií atd. Jmenované osoby však nemůže považovat za misionáře a kazatele hráli při konverzích roli jen tehdy, když nějaký rétoricky nadaný řečník zapůsobil na nevěřící osoby ve shromáždění tak, že to vedlo přímo nebo nepřímou ke křtu... Lidé se spolu na shromáždění dali do řeči, vznikly osobní vztahy, v hovoru se pokračovalo, došlo ke křtu, který pak následovala

rodina, to pak mělo vliv na okolí apod. Také v misiích hrají drobné soukromé či případné poloprivátní kontakty rozhodující roli, přičemž všechny tyto postupy nelze pojmem „misijní kázání“ dostatečně vystihnout.“³³

Tato analýza se může ponejprv zdát málo věrohodná, neboť si můžeme položit otázku, jak mohli být křesťané okamžitě přítomni i na nejdlehlších místech a zároveň tam představovat výraznou společenskou sílu? Je proto třeba posuzovat případ od případu.³⁴ Z celkového hlediska však toto přesvědčení spojuje mnoho námi zmíněných aspektů, které se týkají vztahu církve a misí, významu životních svědectví křesťanů, různorodosti misijního působení, důležitosti misijních kázání a vůbec různých nositelů misijního svědectví. Zároveň to však je také výsledek, který se ve velké míře dotýká i naší dnešní situace. Mnoho lidí totiž stále čeká na zahájení misijní činnosti ze strany hlavních a oficiálních představitelů křesťanského života, zejména pokud tito představitelé mají vedoucí vliv. Jejich význam se nesmí v diferencované a profesionálně strukturované společnosti podceňovat. Přesto je ale rozhodující, že se ukazuje jasněji než dříve, že křesťané – resp. v evangeliu všichni učedníci – přinášejí ve svých životních činech a slovech svědectví o síle naděje ve své víře. Příliš jsme nechali křesťany v našich civilizovaných zemích navyknout na to, že se oficiální představitelé jakéhokoliv druhu o toto misijní šíření svědectví víry velmi zasazují. Ve skutečnosti existuje v našem dnešním životě mnoho situací a kontextů, kam nedosáhne ani prodloužená ruka křesťanské církve. Rozhodující tu však je autentičnost, zodpovědnost a síla svědectví jednotlivých křesťanů a skupin, u nichž je pravděpodobnost živého setkání, a tak i šíření víry větší. Stačí pomyslet na manželství a rodinu, okruh přátel a profesní prostředí. Pastore a liturgie jsou tu spíše proto, aby křesťanům, ať už jednotlivcům, skupinám nebo křesťanským obcím, v souvislosti s tímto životním svědectvím poskytovaly základní podporu a zajišťovaly lepší rámcové podmínky.³⁵

V rámci Německé biskupské konference jsme v posledních letech udělali hodně pro to, abychom na základě takovýchto reflexí misijní duchovní správu posílili.³⁶ Šťastnou shodou okolností podniká přibližně stejně dlouho podobné snahy v Německu i evangelická církev.³⁷ Jedná se o velice přítomné téma, i když se v některých okamžicích celková misijní činnost světového měřítka dostává do pozadí.³⁸ Proto je dobře, že se diskuze rozvíjí dál.³⁹ Německá biskupská konference vyplnila v této souvislosti již dlouho existující deziderát, když vypracovala a zveřejnila rozsáhlý dokument, který se soustředí právě na celosvětovou misii, jež stála dlouho v pozadí, *Spása všem národům*. Během našeho studijního celodenního setkání bychom chtěli prověřit i praktické použití těchto názorů. Zvláštním způsobem to ostatně doplňuje i památku sv. Bonifáce, kterému byl tento rok, který se pomalu chýlí k závěru, zasvěcen. Kromě toho sem ještě patří *Ekumenický*

pastýřský list. Mým cílem bylo těmto rozdílným, ale zároveň souvisejícím snahám dát společný základ, aniž bych přitom předjímal již zmíněné úkoly.

Při konkretizování základní misijní dimenze křesťanské víry musí jít také o novou spiritualitu církevního života a liturgie v misijním duchu. Církvi se v posledním století dostalo velkých svatých žen a mužů, stačí jmenovat Terezii z Lisieux, Charlese de Foucaulda či Madeleine Delbrélovou. Kromě nich bych ale rád zmínil i vynikající hnutí, jako např. Sant'Egidio.⁴⁰ Bylo by zde ale potřeba doplnit celou řadu dalších jmen, především ty, kteří byli v posledních desetiletích prohlášeni za blahoslavené či svaté.

Není tento konstitutivní význam misie pro církve s vědomím misijní odpovědnosti všech samozřejmostí? Proč ji potom dostatečně neobhajujeme? V této souvislosti vycházíme z textů Nového zákona, které sice vyzdvihují důstojnost bytí křesťanem, ale zároveň varují, aby nás to nevedlo k přílišné hrdosti a nevyvolávalo to v nás jakýsi, byť důstojný, pocit převahy nad ostatními. Může se stát komukoliv z nás, že se v souvislosti s jakýmkoliv zploštěním vzdáme „nároku na absolutnost křesťanské víry“ nebo ho za babku promarníme,⁴¹ prohloubíme či obhájíme. Jsme-li ješitní a zapomeneme-li, že máme pracovat na uskutečnění své spásy s „bázní a chvěním“ (Flp 2,12; viz Žid 12,21), pak nám snadno může být zvěstované nebeské království odejmuto a dáno jiným, jak se říká v Písmu (viz Mt 8,11 a Lk 13,28n): „Mnozí přijdou od východu i od západu a zaujmou místa na hostině s Abrahámem, Izákem a Jakubem v nebeském království, zatímco synové království budou vyvrženi ven do tmy: tam bude pláč a skřípění zubů.“ Na toto varování bychom neměli v konkurenci a dialogu náboženství a konfesí zapomenout.

M. Delbrélová to rovněž velice trefně vyjádřila, když napsala: „Pokud náš křesťanský život obecně není s to proniknout do světa a přemoci nepřátelské síly, pak proto, že to není bezezbytku a výlučně život křesťanský; pokud se náš křesťanský život při svém působení ve světě rozpadá, dostává z rovnováhy, ztrácí svou podobu nebo se nad poměry vyčerpává, pak proto, že není bezezbytku a výlučně křesťanský.“⁴² Během II. světové války zaznamenává v úzkém svazku duchovních aforismů, který vyšel teprve nedávno, následující: „Bývá-li naše svědectví často průměrné, tak to vychází z toho, že si neuvědomujeme, že člověk musí mít stejnou odvahu pro život a konání na straně svědka jako pro život na straně mučedníka.“⁴³ Tato slova mohou na první pohled působit pochmurně a znít rezignovaně. Ve skutečnosti však posilují naši vlastní víru a naše ryze vlastní vyznání. Když se pak řekne „misie“, cítíme, nakolik se to týká nás samotných: *Tua res agitur!*

Úvodní referát podzimního plenárního zasedání

Německé biskupské konference ve Fuldě z 20. září 2004 přeložila Anna Svobodová.

POZNÁMKY:

- 1/ A. LOISY: *L'Evangile et L'Eglise*. Paris 1903 (2. vydání), s. 155; ke správné interpretaci viz A. RAFFELT: „Das ‚Wesen des Christentums‘ nach Alfred Loisy“. IN: *Wissenschaft und Weisheit* 35, 1972, s. 165–199, zejména s. 178nn, 182nn, 187nn.
- 2/ Viz např. H. SCHLIER: „Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit“. IN: *Die Zeit der Kirche*. Freiburg i. Br. 1966 (4. vydání), s. 90–107, zejména s. 90–98.
- 3/ Podrobněji k tomu viz K. LEHMANN: „Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild“. IN: J. RATZINGER (ed.): *Die Frage nach Gott* (= QD 56). Freiburg i. Br. 1972 (a pozdější), s. 116–140.
- 4/ K širokému pojmu misie také viz TH. OHM: *Machet zu Jüngern alle Völker*. Freiburg i. Br. 1962, s. 37nn.
- 5/ Viz J. HAINZ: heslo „Kirche“. IN: *Neues Bibel-Lexikon*, díl II. Zürich 1995, s. 480–486 (lit.).
- 6/ A. v. HARNACK: *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. Leipzig 1924, 4. vydání, s. 48 ad.; O. CULLMANN: *Die Christologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1963, 3. vydání, s. 50nn; D. BOSCH: *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu* (= AthANT 36). Zürich 1959, s. 193, s. 111nn; O. BETZ: heslo „Mission“. IN: TRE XXIII, s. 25; J. ERNST: „Mission nach der Weisung des Neuen Testaments“. IN: *Zur Mission herausgefordert. Evangelisierung als kirchlicher Auftrag. Festschrift für Generalvikar Bruno Kresing zum 70. Geburtstag*. Paderborn 1999, s. 35–48.
- 7/ F. HAHN: *Theologie des Neuen Testaments*, díl I/II. Tübingen 2002, zde díl I, s. 86; k tématu také zejm. díl II, s. 625–658. F. Hahn se námětem misii zabývá už od svých prvních prací. Sám mu vděčím za mnoho názorů. Viz *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (= WMANT 13). Neukirchen 1963, 2. vydání 1965; *Mission in neutestamentlicher Sicht* (= Missionswissenschaftliche Forschungen. NF 8). Erlangen 1999 (jedná se o sbírku různých publikací z let 1971–1998).
- 8/ HAHN: *Theologie des Neuen Testaments* I, op. cit., s. 87.
- 9/ Tamtéž, s. 88.
- 10/ Tamtéž, s. 89n.
- 11/ Tamtéž, s. 90.
- 12/ Tamtéž, s. 91.
- 13/ Tamtéž, s. 629.
- 14/ Místo celé řady odkazů na literaturu viz K. LEHMANN: „Er wurde für uns gekreuzigt. Eine Skizze zur Neubestimmung in der Soteriologie“. IN: *Theologische Quartalsschrift* 162, 1982, s. 298–370, zejm. s. 305–317.
- 15/ K dalšímu prohloubení myšlenky zastoupení a pokání viz tamtéž, s. 311nn.
- 16/ K tomu viz K. RAHNER: „Atheismus und implizites Christentum“. IN: *Schriften zur Theologie* VIII. Einsiedeln 1967, s. 187–212; K. LEHMANN: „Pastoraltheologische Maximen christlicher Verkündigung an den Ungläubigen von heute“. IN: *Concilium* 3, 1967, s. 208–217 (také v jiných vydáních). K problematice *apokatastasis panton* se autor nevyjadřuje. K tomu viz J. CHR. JANOWSKI: *Allerlösung. Annäherung an eine entdualisierte Eschatologie* (Neukirchener Beiträge zu systematischen Theologie,

díl 23), 2 dílčí díly. Neukirchen-Vluyn 2000; H. U. v. BALTHASAR: *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 2. vydání. Ostfildern 1987.

17/ Tato základní myšlenka je dobře zpracována v publikaci J. BECKERA: *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*. Tübingen 2004, zejm. s. 126nn; dále viz J. A. BÜHNER: *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium* (= WUNT 2/2). Tübingen 1977; T. OKURE: *The Johannine Approach to Mission* (= WUNT 2/31). Tübingen 1988; CHR. HOEGEN-ROHLS: *Der nachösterliche Johannes* (= WUNT 2/84). Tübingen 1996.

18/ K tomu viz kapitola „Kirche als Missio“ v publikaci G. GRESHAKE: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. Freiburg 1997, s. 400–410, zejm. s. 404nn.

19/ P. ROSSANO: „Theologie der Mission“. IN: *Mysterium Salutis* (eds. J. Feiner – M. Löhrer), díl IV/1. Einsiedeln 1972, s. 503–534, citát na s. 505n. Je přitom zajímavé, že se z této „teologie misie“ vychází při pojednávání o základních rysech církve mezi katolicismem a apoštolstvím.

20/ K tomu také viz podrobná studie S. MAZZOLINIHO: *La Chiesa è essenzialmente missionaria. Il rapporto „natura della Chiesa“–„missione della Chiesa“ nell’iter della costituzione de Ecclesia* (1959–1964) (= Analecta Gregoriana 267). Roma 1999; P. ROSSANO: *Teologia cristiana delle religioni e della missione „Ad Gentes“* (ed. M. Dhavamony) (= Documenta missionalia 27). Roma 2002 (vydání k desetiletému výročí skonání Pietra Rossana).

21/ Je mimořádnou zásluhou ekumenismu, že k tomuto názoru dospěl nezávisle na sobě jak II. vatikánský koncil, tak Světová rada církví. Bohužel se zde této problematice nemůžeme věnovat podrobně, dále viz poznámky 25, 38, 40.

22/ K tomu také viz K. LEHMANN: „Die Erscheinungen des Herrn. Thesen zur hermeneutischen Struktur der Ostererzählungen“. IN: H. FELD – J. NOLTE (eds.): *Wort Gottes in der Zeit*. Festschrift für K. H. Schelke zum 65. Geburtstag. Düsseldorf 1973, s. 361–377.

23/ K tomu viz H.-J. FINDEIS: heslo „Missionsbefehl I“. IN: *Lexikon für Theologie und Kirche* VII, 3. vydání. Freiburg i. Br. 1998, s. 299

24/ K novému chápání misí viz J. SCHÜTTE (ed.): *Mission nach dem Konzil*. Mainz 1967; H. BÜRKLE: *Missions-Theologie*. Stuttgart 1979; TÝŽ: *Die Mission der Kirche* (= Amateca 13). Paderborn 1998; G. COLLET: *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*. Mainz 1984. H.-W. GEN-SICHEN: „Evangelischerseits wäre zu nennen“. IN: „Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission“. Göttingen 1971; TH. SUNDERMEIER – H. J. BECKEN – B. H. WILLEKE (eds.): *Fides pro mundi vitae. Missionstheologie heute*. Göttingen 1980; W. HUBER: „Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche. Ein Zwischenbericht“. IN: *Evangelische Theologie* 58, 1998, s. 461–479 (celý sešit 6/1998 je věnován tématu „misijní obec“); TÝŽ: *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*. Gütersloh 1998. Dále také viz tematické články v novějších teologických lexikonech (*LThK*, *RGK*, *TRE*, *EKL* ad.).

25/ K tomu viz K. LEHMANN: *Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute* (= Předseda Německé biskupské konference č. 17). Bonn 1994.

26/ Viz L. E. VON PADBERG: *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und*

Franken im 7. und 8. Jahrhundert. Stuttgart 1995; Týž: *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter* (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51). Stuttgart 2003; Týž: *Bonifatius. Missionar und Reformator* (= Reihe Wissen 2319). München 2003. 27/ *Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche* (= FRLANT 188). Göttingen 2000, s. 342nn.

28/ Tamtéž, s. 342. Upustím na tomto místě od komentáře k výrazu propaganda. Autor si je vědom toho, že se jedná o „problematický termín“ (10). Nabízí se rovněž otázka vhodné formulace. V každém případě by bylo vhodnější používat obratu „svědectví“.

29/ Tamtéž, s. 343.

30/ A. v. HARNACK: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4. vydání. Leipzig 1924 (první vydání 1902).

31/ K tomu viz CHR. MARKSCHIES: *Warum hat das Christentum in der Antike überlebt?* (= Forum. Theologische Literaturzeitung), díl 13. Leipzig 2004, s. 36–41.

32/ K tomu kromě Harnacka viz: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, díl I: *Die Alte Kirche* (ed. H. Frohnes – U. W. Knorr). München 1974; jako II. díl pod názvem: *Die Kirche des früheren Mittelalters*, první část I. dílu (ed. K. Schäferdieck). München 1978. Na základě mých informací další díly bohužel nevyšly. K antickému světu viz CHR. MARKSCHIES: *Zwischen den Welten wandern, Strukturen des antiken Christentums*. Frankfurt 1997 (2. vydání 2001), s. 53nn; a další publikace.

33/ W. REINBOLD: *Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche* (= FRLANT 188). Göttingen 2000, s. 345.

34/ Tamtéž, s. 346–353, vysvětluje svou domněnku i na základě dalších údajů, které zde však není třeba uvádět. Jedná se přitom hlavně o působení křesťanů.

35/ K významu svědectví viz K. LEHMANN: „Ihr werdet meine Zeugen sein...“ Die missionarische Herausforderung des christlichen Glaubens heute“. IN: *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten*. Freiburg i. Br. 1993, s. 351–546.

36/ Klíčová je v této souvislosti publikace „Zeit zur Aussaat“. *Missionarisch Kirche sein* (= Die deutschen Bischöfe 68). Bonn o. J. 2000; a další související dokumenty zveřejněné po roce 2000.

37/ *Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land*, vyd. Kirchenamt der EKD, Hannover 2000 (další literatura viz s. 52–55).

38/ M. SIEVERNICH SJ se k tomu plným právem staví kriticky: *Deutschland-Missionsland* (ed. M. Sellmann) (= QD 206). Freiburg i. Br. 2004; dále k tomu M. SIEVERNICH: „Rezension“. IN: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 88, 2004, s. 191–192.

39/ K evangelickému pohledu viz bohatá literární a situační zpráva „Religionen – Mission – Ökumene“. IN: *Verkündigung und Forschung* 49, 2004, sešit 1.

40/ Viz v poslední době např. A. RICCARDI: *Gott hat keine Angst. Die Kraft des Evangeliums in einer Welt des Wandels*. Würzburg 2003. Na tomto místě bychom měli jmenovat i podněty K. Rahnera, viz celkový přehled v publikaci M. SIEVERNICH SJ: „Karl Rahners Neuinterpretation der Mission“. IN: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 88, 2004, s. 158–173.

41/ K tomu viz K. LEHMANN: „Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem“. IN: W. KASPER (ed.): *Absolutheit des Christentums* (= QD 79). Freiburg i. Br. 1977, s. 13–38.

42/ *Gebet in einem weltlichen Leben* (= Beten heute 4). Einsiedeln 1964, s. 100.

43/ *Missionnaires sans bateau. Les Racines de la Mission*. Saint-Maur 2000, s. 65. Ke jmenovaným osobnostem viz V. CONZEMIUS: *Gottes Spurensucher. Zwanzig christliche Profile der Neuzeit*. Freiburg i. Br. 2002, zejm. s. 281nn. K německé situaci celkově viz: J. WANKE: „Auskunftsfähiges Christentum – Überlegungen zu einer missionarischen Präsenz der Kirche in Deutschland“. IN: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 88, 2004, s. 174–181.

Prof. Dr. Karl kardinál Lehmann (* 1936) je od roku 1983 sídelním biskupem Meinz. Roku 1968 obdržel profesuru na katedře dogmatiky na Katolické teologické fakultě Univerzity Johanna Gutenberga v Meinz. Od roku 1971 působil jako profesor dogmatiky a ekumenické teologie na Univerzitě Alberta Ludwiga ve Freiburgu im Breisgau. V letech 1987–2008 byl předsedou Německé biskupské konference (DBK). Od roku 1984 je členem kruhu dialogu, kde se pravidelně setkávají zástupci DBK a zástupci Rady německé evangelické církve (EKD). Lehmann je členem a spolupředsedou evangelicko-luterských – římskokatolických rozhovorů mezi Luterským světovým svazem a Papežskou radou pro jednotu křesťanů. V letech 1988–1998 byl členem Kongregace pro nauku víry, od roku je členem Kongregace pro biskupy, členem Papežské rady pro jednotu křesťanů a členem Kongregace pro Východní církve. Od roku 2008 je předsedou Komise pro nauku víry DBK a členem Papežské rady pro sociální komunikační prostředky. Lehmann je autorem velké řady článků a knih. V *Salve* vyšly jeho texty „Nový elán pro Evropu“ (*Salve* 1/02, s. 15–24) a „Univerzita, církve a nová kultura“ (*Salve* 4/03, s. 22–33).





Albert-Peter Rethmann

Hlásání evangelia jako dialog

Křesťanské pojetí misie v pluralitní společnosti

1. Krize pojmu misie

Byly doby, kdy se slovo misie nespojovalo u křesťanů s žádnými pochybnostmi. V době, kdy jsme věřili, že bez explicitního křtu člověk nedojde věčné spásy, pocítovali všichni věřící jako svou povinnost udělat všechno pro to, aby se co možná nejvíce lidí obrátilo k Bohu Ježíši Kristu a k jeho církvi. V době, kdy církev a křesťané eurocentricky věřili, že musí lidem v ostatních částech světa přinášet kulturu a náboženství, byla křesťanská misie jednoznačně také velkým humánním počinem. Svědčí o tom například zprávy prvních italských misionářů v Kongu ve druhé polovině 17. století. Tito misionáři byli skutečně přesvědčeni o tom, že musejí tomuto světu „podivných zvyklostí a satanských mravů“ přinést nejdříve „řád, pravdu a věčné normy“, aby vedli lidi od animálního chování k humánnímu, od barbarství k mravnosti, od lži magie a modloslužby ke světlu rozumu a víry.¹ Proto jsou dějiny misí po celá staletí a v mnoha částech světa úzce provázány s dějinami kolonizace. Přitom nebyla vždy plně respektována svoboda jednoho každého člověka přijmout víru v Boha Ježíše Krista – anebo ji odmítnout. Svoboda, která teprve umožňuje pravou víru.

Přesně z těchto dvou bodů pak vychází zásadní novodobá krize pojmu misie: křesťanská teologie a hlásání evangelia zdůrazňují v návaznosti na II. vatikánský koncil, že milost Boží nelze omezovat na prostor explicitně definované katolické církve.² Milost Boží působí také v lidech, kteří, ať už z jakýchkoliv důvodů, nepoznali, anebo ještě relevantně a živě nepoznali Boha Ježíše Krista.

Deklarace II. vatikánského koncilu o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* (DH) kromě toho zdůrazňuje, že jádro víry spočívá ve svobodném přitakání Bohu Ježíši Kristu a že žádný člověk nemůže být nucen k tomu, aby určitou víru zavrhl nebo přijal. Ernst-Wolfgang Böckenförde zde s odvoláním na koncil mluví o „koperníkovském obratu od práva na pravdu k právu osoby“,³ který byl uskutečněn zejména ve zmíněné deklaraci *Dignitatis humanae*. Ta se nicméně nevzdává nároku křesťanského náboženství na pravdu ani povinnosti každého člověka pravdu hledat. Nové je v ní však to, že v této otázce nepovažuje za kompetentní

světskou moc; rozhodnutí o víře je totiž osobním, tj. vnitřním a svobodným rozhodnutím svědomí člověka.

2. Dějiny inkulturace

Křesťanství doprovází od počátku zvláštní napětí: Jde o to, že to nezaměnitelné novum, které přichází na svět s Ježíšem Kristem, se musí hlásat slovem i životem. V procesu obrácení, *metanoia*, se má člověk existenciálně a komplexně spolehnout na Boha Ježíše Krista, protože v něm se nachází spása a život. Toto poselství Ježíše Krista je na jedné straně od počátku chápáno jako poselství univerzální, které směřuje ke každému člověku ve všech kulturách a za všech dob. Není to událost čistě lokálního nebo regionálního významu. A z toho téměř samo sebou vyplývá druhý pól tohoto napětí: proti univerzálnímu Ježíšovu požadavku stojí na druhé straně různé individuální, ale především také kulturně podmíněné životní koncepce lidí a národů světa. Tyto životní koncepce se týkají explicitní náboženské víry lidí v Boha, ale také jejich rozdílné etické kultury. Proto je pochopitelné, že již v Pavlových epištolách a v evangeliích vnímáme intenzivní snahu najít u adresátů jejich poselství styčné body, které jim umožní porozumět zvěsti a osobě Ježíše Krista, přijmout ho a uspořádat svůj život s ním a v duchu jeho poselství.

První kroky jsou známé, svědčí o nich sama evangelia: Boží poselství se v Matoušově evangeliu předestírá židovsky orientované obci, v Janově evangeliu obci, která pravděpodobně nemá židovské, nýbrž řecké, v pojetí Nového zákona „pohanské“ kořeny a je ovlivněna myšlením antického Řecka. To, oč se pokoušejí autoři evangelií, tedy vyjádřit víru v Boha Ježíše Krista v myšlenkových horizontech židovské víry, respektive řecké filozofie, uskutečňuje Pavel se zřetelem ke křesťanské etice, kterou lidem v obcích, jež založil a jež dále doprovází, vykládá pomocí stoické filozofie. Svědčí o tom pravidla pro život v patriarchální rodině (takzvané *Haustafeln*), seznamy ctností a neřestí, které Pavel přebírá ze stoické tradice a jimž dává vlastní křesťanské zabarvení a směr.

Také křesťanské svátky navazují na pohanské slavnosti: termín Velikonoc tak například souvisí s oslavou zimního slunovratu; vždyť Ježíš Kristus je v křesťanském pojetí skutečný *sol invictus*, který byl znám již v Římské říši.

Dějiny misí svědčí – vedle některých nesprávných kroků – o obnovující síle evangelia, které není jen obsahem, nýbrž také měřítkem samotné křesťanské misie. Proto mohou dějiny misí právem odkazovat také na bohatou tradici křesťanské misie a uvádět příklady, v nichž došlo ke zdařilému setkání křesťanské víry

a tradiční kultury. V rámci misijní činnosti církve bylo se snahou o další předávání evangelia spojeno i v minulosti – přinejmenším ve zdařilých případech – uznávání a oceňování jiných kultur.

Například ještě před vydáním první německé gramatiky Laurentia Alberta (1573) byla roku 1547 vydána gramatika jazyka používaného v aztécké říši (nahuatl), kterou vypracoval španělský misionář Alfonso de Molina. Upozorňuje na to základní dokument Německé biskupské konference z roku 2004 *Allen Völkern sein Heil* (Spásu všem národům).⁴ Nebo můžeme uvést další příklad: francouzský misionář Alexandre de Rhodes (1593–1660) se v 17. století zasloužil o způsob zapisování vietnamštiny latinkou, který se v zásadě používá dodnes. Nelze v této souvislosti zapomenout ani na církevní hudbu, která se zrodila v indiánských rezervacích v Paraguaji a v Bolívii, vedených jezuitu: jednalo se o propojení tradiční evropské církevní hudby s tradiční hudbou indiánů.

Zakladatel první katedry misijní teologie na univerzitě v Münsteru, teolog Joseph Schmidlin, zdůraznil v počátcích moderní misijní teologie v první polovině 20. století význam konverze a kázání evangelia, které vedou člověka k obrácení a k novému životu v Kristu.⁵ V tomto bodě navazuje na evangelického misijního teologa Gustava Warnecka. Belgický jezuita z Lovaně Pierre Charles kladl naopak důraz na starou církevní misijní doktrínu z období středověku, tzv. „zasazení církve“ (*plantatio ecclesiae*). V této teorii se jednalo o to „zasadit“ v zámořských koloniích domorodé církve s domorodými církevními hodnostáři, kteří poskytou nově pokřtěným z řad domorodců možnost vyjadřovat víru svými vlastními kulturními prostředky.⁶

Dekret o misijní činnosti církve II. vatikánského koncilu *Ad gentes* vyzývá v tomto smyslu na jedné straně k inkulturaci evangelia do všech kultur, ale na druhé straně varuje před synkretismem a partikularismem. Z celého textu dekretu zaznívá, byť s různými akcenty, jedna základní myšlenka: v misijním úsilí církev má dojít k setkání mezi evangeliem a skutečným životem v jeho rozmanitých podobách.

Všichni, kdo se zabývají otázkami křesťanské misijní teologie, jsou také v zásadě zajedno: „Za předpokladu, že při zakládání a dalším rozvíjení (věroučné) tradice církve zůstane zachován duch a poselství evangelia, měly by mít všechny kultury právo nacházet sobě přiměřenou podobu a formulování víry.“⁷ Když se ovšem budeme touto otázkou dále teologicky zabývat, může se před námi vynořit celá řada problémů a rozporů. Svědčí o tom v neposlední řadě téměř babylonské zmatení jazyků, které na tomto poli panuje. A za každým z těchto jednotlivých pojmů stojí vždy – implicitně či explicitně – vlastní teologická koncepce. Různé pojmy se pokoušejí zejména o reflexi aktuálního vývoje, kdy už křesťanství není

čistě evropské a kdy už od 20. století „žije většina křesťanů na jižní polokouli a svou identitu musí stavět na dějinách neevropských kultur a v kontextu nekřesťanských náboženství“.⁸

Pojmy, které vyjadřují proces vymanění církve z jejích výhradních dřívějších vazeb, jsou slova jako přizpůsobení (adaptace), akomodace nebo pojmy novějšího data typu indigenizace, kontextualizace či explicitně teologický pojem „inkarnace“ víry v jiných než evropských kulturách. V dalším výkladu bychom pro zjednodušení měli přece jen zůstat u pojmu inkulturace, přestože má, což je třeba přiznat, i jisté nevýhody, zejména tu, že neakcentuje tak výrazně jako jiná výše uvedená slova procesualnost dění, k němuž se vztahuje.

Samotnému tomuto pojmu není ještě ani šedesát let. Zavedl jej zřejmě misio-log Pierre Charles v roce 1953. Původně se ovšem pojem „inkulturace“ nevztahoval vůbec k misijní teologii.⁹ Spíše vycházel z teorie amerického kulturního antropologa Melvilla Herskovitse. Pojmem inkulturace označuje Herskovits ve své kulturní teorii proces, který prodělává dítě při vědomé i nevědomé konfrontaci s kulturními formami svého okolí. Učí se zvyklostem ze svého okolního prostředí – od mluvení přes oblékání až po stravování, což dítěti umožňuje jistotu a orientaci na poli, které je mu zprvu cizí. Tento proces nazývá Herskovits „*enculturation*“. Tento pojem pak v roce 1962 převzal Joseph Masson, který roku 1962 napsal do časopisu *Nouvelle Revue Théologique* stat „Catholicisme inculturé“.¹⁰ Zdůrazňuje nutnost „mnohostranně inkulturovaného katolicismu (*catholicisme inculturé d'une façon polymorphe*)“.¹¹

V asijském prostoru byl pak tento pojem převzat na prvním valném zasedání Spojené asijské biskupské konference v Tchaj-peji v roce 1974, kde se vůbec poprvé mluvilo o „domorodě inkulturované církvi“.

„Místní církev je církev inkarnovaná v národu, indigenní a inkulturovaná církev. Myslí se tím konkrétně církev v kontinuálním, pokorném a milujícím dialogu s živými tradicemi, kulturami, náboženstvími – zkrátka se všemi těmi životními skutečnostmi lidí, v jejichž středu je hluboce zakořeněna a jejichž dějiny a život si s radostí přivlastnila. Tato církev se snaží mít účast na všem, co k těmto lidem skutečně patří: na tom, co pro ně má smysl, na jejich hodnotách, jejich tužbách, jejich myšlenkách a na jejich jazyce, na jejich písních a na jejich umění. Přejímá dokonce jejich slabosti a poklesky, aby je mohla zhojit. Vždyť tak to učinil Syn Boží, když na sebe vzal celistvost naší pokleslé lidské přirozenosti [...], aby si ji tak skutečně přisvojil a vykoupil ji ve svém velikonočním tajemství.“¹²

V těchto letech se pojem „inkulturace“ začal objevovat také v různých jezuitských dokumentech a v teologickém prostoru pak definitivně zdomácněl zveřejněním *Apoštolského listu o aktuální katechezi* v roce 1979. V tomto pojmu se propo-

juje princip inkarnace se sociologickou koncepcí akulturace. „Pojem akulturace, který je blízký etnologickému pojmu ‚enculturation‘ užívanému v antropologii (a kterým se myslí kulturní kontakt individua), označuje přejímání cizích duchovních nebo materiálních kulturních prvků individuem nebo skupinou.“¹³ K pojmu akulturace se však pojí ještě jeden rozhodující aspekt, totiž aspekt vzájemnosti: dochází k výměně, která dodává oběma stranám na dynamice a v nejlepším případě vyvolává společnou dynamiku.

Druhý vatikánský koncil užíval v této souvislosti biblický obraz o semeni. V dekretu o misijní činnosti církve *Ad gentes* se – poetickým koncilním jazykem – pod paragrafem 22 píše: „Semen, to znamená Boží slovo, raší z dobré půdy, je zavlažováno Boží rosou, čerpá mizu, přetváří ji a asimiluje, a nakonec přináší mnoho plodů. Mladé církve zakořeněné v Kristu a postavené na základě apoštolů přejímají po způsobu řádu Vtělení k podivuhodné výměně všechny poklady národů, které jsou dány Kristu v dědictví.“

Princip vtělení čili inkarnace je tu zvolen jako obraz pro to, k čemu má docházet v procesu předávání víry, v procesu misie: Syn Boží na sebe vzal lidskou přirozenost a stal se konkrétním člověkem. Ve své konkrétní podobě Ježíše Nazaretského, narozeného v Palestině za časů římského císaře Augusta a pod římskou nadvládou, věřícího a vzdělaného žida, se Syn Boží stává konkrétní historickou postavou, aby – slovem i životem – zjevil Boha. Toto zjevení se přitom neomezuje na určitou dobu a na židovské prostředí historického Ježíše – Ježíšovo poselství má na sebe především brát novou podobu v kterékoli době, na kterémkoliv místě a v kterékoli kultuře.

3. Kultura jako symbolické hledání smyslu

„Kulturou“ se všeobecně myslí souhrn všeho toho, v čem se člověk projevuje jako člověk, jako individuum (individuální životní kultura) a ve společenství (kultura národa, kultura společenství věřících...). Člověk se vztahuje sám k sobě a vyjadřuje své porozumění sobě samému a svůj poměr k okolnímu světu prostřednictvím symbolů – a slov. Pomocí symbolů – a slov, která můžeme v jejich analytické, poetické a jiné funkci postavit rovněž po jejich boku – zařazuje člověk jednotlivé věci z náboženského, estetického, světonázorového a také politického hlediska do větších celků, čímž jim dodává smyslu. Tak člověk utváří to, co nazýváme kulturou.

Kultura v sobě skrývá jak historický aspekt (kulturní dědictví), tak je zároveň pojmem popisujícím přítomnost. Kultura se subjektivně chápe jako schopnost

tvořit kulturu a jako praktické provádění této schopnosti; objektivně se kultura uskutečňuje v kulturních statcích. Kultura zahrnuje v tomto rozsáhlém smyslu jazyk, hodnoty, náboženství, umění a mnoho dalších aspektů. Odráží se ve standardech myšlení, citění a chování.¹⁴

Pojem kultury pak na jedné straně označuje trvalé formování, další skutečnost v existenci člověka. Na druhé straně je však také zřejmé, že kultura není prostě jen osud, do něhož se člověk narodí, nýbrž že je mu jak předem určena, tak i předána k dalšímu utváření. Člověk a kultura se v tomto smyslu nacházejí ve vzájemném dialektickém vztahu.

Takto definovaný pojem kultury poukazuje na to, že lidské jednání není ahistorické, nýbrž že se střetává s účinky předešlých jednání jiných lidí. Kulturní tradice zahrnuje konkrétní základ, ale kromě toho ještě také noetický základ, tj. myšlenkové zásady, kodifikace a normy. Poklad kultury je v tomto smyslu nezavřeným nakumulovaným souhrnem. Přežití kulturních tradic vyžaduje sbírky, encyklopedie, muzea, knihy, sklady a paměti různého druhu. Nejdůležitějším médiem tohoto ukládání do paměti je jazyk, bez něhož kultura není vůbec myslitelná. Jazyk sehrává ústřední roli v kulturním povědomí a v konfrontaci s kulturními axiomy, jejich normováním a kódováním.

Pro křesťanskou teologii platí: skutečná křesťanská víra nemá ničit žádnou lidskou kulturu. Měla by spíše směřovat k tomu, aby přejímala prvky žité kultury a aby tuto životní kulturu svými akcenty, posunováním horizontů a dodáváním smyslu zároveň rozhodujícím způsobem spoluurčovala. Každému, kdo se zabývá historií křesťanských misí, je zřejmé, že ne vždy se jednání církve, především v kontextu dějin kolonizace, tímto vzorem řídilo. Nejpozději od II. vatikánského koncilu, ale v úsilí mnoha křesťanských misionářů již mnohem dříve,¹⁵ křesťanská teologie a hlásání evangelia zdůrazňují, že se při setkání křesťanství a žité kultury musí jednat o skutečné setkání mezi evangeliem a smyslovými horizonty, které se projevují v konkrétní kultuře. Tento výrok nabývá znovu zvláštního významu, pokud jej chápeme na pozadí dnešních pluralitních a svobodných společností.

Když hovoříme o pluralitních společnostech, máme na mysli společnosti charakterizované principiálně neomezeným počtem skupin, které pěstují svou vlastní vnitřní skupinovou kulturu, jež určuje a posiluje své vlastní členy, ale zároveň ovlivňuje společnost jako celek. Různé skupiny spolu navzájem kooperují, ale v určitých oblastech si také konkurují. Stát se necítí být kompetentní v otázkách hlásání víry. Stát nerozhoduje v otázkách víry za lidi, kteří v něm žijí.

Na pozadí reality takovýchto svobodných společností je třeba nově reflektovat také pojem misie. Směr úvah nám přitom může naznačit formulace použité v základním dokumentu Německé biskupské konference *Allen Völkern sein Heil*

(Spásu všem národům) z roku 2004. Podle ní misie znamená „překročit hranice k jiným lidem a s respektem vůči jejich jinakosti jim hlásat evangelium tak věrohodně, že se budou cítit být přizváni k tomu, aby následovali Ježíše a přijali jeho evangelium“. ¹⁶

Francouzská biskupská konference dala svým úvahám o hlásání evangelia v dnešní době název *Proposer la foi* – nabídnout víru, předložit ji člověku k rozhodnutí,¹⁷ protože tím chce říci: U křesťanů jde o to, aby hlásali poselství Ježíše Krista, respektive Boha Ježíše Krista, svým vlastním životem a promlouváním tak přesvědčivě, aby se lidé cítili být přizváni k tomu vydat se na cestu, kterou žil a kterou vyložil Ježíš Kristus. Tím se také ozřejmí, že pro lidi následující Ježíše Krista neexistuje žádné buď – a nebo ani ve vztahu k hlásání víry, ani v usilování o sociální spravedlnost, ve vztahu k podávání svědectví hledajícím a k upřímnému dialogu mezi náboženstvími, nýbrž že to všechno jsou různé podoby vyjádření křesťanské životní praxe.

4. Křesťanská misie jako dialog

Křesťanské poselství lze přijmout pouze ve svobodě, s čímž není spjat úkol hledání vlastní identity. Ten, kdo nachází víru v Boha Ježíše Krista, staví svou vlastní identitu spíše do širších souvislostí. Křesťanská víra je s to „inkulturovat“ se do různých kontextů. A to platí nejen při pohledu na velké kultury světa. Křesťané pocítují tuto možnost inkulturace jako šanci a výzvu i při pohledu na mnoho různých subkultur a prostředí, v nichž se pohybují uvnitř evropských společností. Když se však mluví o inkulturaci, nelze tím myslet pouze kulturu elit. Mnohem spíše je třeba zaostřit pohled právě také na kultury a subkultury lidí na okraji společnosti, lidí vyloučených, zapomenutých a chudých. Přitom nelze myslet stále jen na ty životní koncepce, v nichž lidé vyjadřují své porozumění sami sobě a své chápání světa všude na zeměkouli, nýbrž také na různé vrstvy, skupiny a prostředí evropských společností.

To, co Alfons Auer formuloval vzhledem ke vztahu víry a života, etiky světa a etiky spásy,¹⁸ lze podle mého názoru *cum grano salis* přenést také na souvislosti otázek, které zde probíráme. Jde o integrující, kritizující a stimulující funkci víry ve vztahu k žitému životu nesenému určitou kulturou.

(a) Zprvč víra v Boha Ježíše Krista působí ve vztahu k existující kultuře *integro-
ujícím způsobem*. Víra je s to přejímat prvky žité kultury a uvádět je do širších souvislostí víry ve stvoření, která vychází z toho, že všechno má svůj počátek v Bohu

a nachází v něm i svůj cíl. Kulturně vázané formy soužití tím nabývají smyslu a otvírají se směrem k obsáhlé skutečnosti Boží. Mohou se stát pro věřícího člověka výrazem jeho víry v Boha.

(b) Zadruhé dochází v setkání víry a existující kultury také k dialogu, který odkazuje *kriticky* k aspektům, jež nejsou slučitelné s vírou v Boha Ježíše Krista. Přitom lze například připomenout význam individua, který byl v evropských kulturních dějinách výrazně poznamenán křesťanskou vírou ve stvoření a ve vykoupení. A s přihlédnutím k významu individuální lidské důstojnosti není pak slučitelné ani otroctví, ani trest smrti. Zde a v mnoha jiných otázkách lidského soužití působí křesťanská víra *kriticky* na možné kulturní skutečnosti.

(c) V setkávání s kulturou nehraje víra jen integrující a kritizující funkci, ale také *stimulující* roli, a to tím, že ukazuje kupředu a chce předjímat, inspirovat a stimulovat další vývoj, který vede nakonec k lidštějšímu světu a k lidsky důstojnému životu.

Dekrety 34. generální kongregace jezuitů se k tomu vyjadřují následovně: „Naše služba víře nesmí ani pomíjet dobré síly těch kultur, v nichž pracujeme, ani nesmí zvnějšku překrývat podíl cizí kultury. Snaží se působit tak, aby dynamiku vycházející z nitra nějaké kultury nasměrovala k Božímu království.“¹⁹

Křesťanské poselství nechce v poměru ke kulturám a prostředím, v nichž dnes lidé žijí, formulovat žádnou fundamentální opozici k určité kultuře a k životním koncepcím lidí. Nechce vytvářet žádný antisvět, nýbrž má promlouvat do světa, v němž lidé žijí. Znat tento svět je dnes v neposlední řadě v Evropě, a to i v Česku a v Německu, stále obtížnější, protože tento svět se ukazuje ve stále diferencovanější a rozmanitější podobě. Novější studie upozorňují na to, že křesťanské církve zasahují často jen zcela určitá, úzce vymezená prostředí.²⁰ Jedna z příčin tohoto jevu by mohla spočívat v tom, že křesťané si někdy příliš málo všimají toho, že nejde prostě jen o vytýčení hranice mezi pevně a správně věřícími na jedné straně a mezi „nevěřícími“ na druhé straně. „Hraniční čára mezi evangeliem a moderní, respektive postmoderní kulturou probíhá přímo srdcem jednoho každého z nás. Každý [...] se setkává s pokušením nevěřit úplně nejdříve v sobě samém. Teprve až se naučíme zacházet s tímto konfliktem v sobě samých, můžeme k ostatním promlouvat o Bohu.“²¹

Jedno je však zřejmé: být misionářskou církví znamená pro křesťany v Evropě, že se musejí víc než dosud zajímat o mnohé kultury a subkultury, v nichž lidé žijí, a umožnit jim nalézt svou vlast v církvi, která se chce stát církví ze všech národů,

všech vrstev a prostředí. K tomu je nezbytná zásadní otevřenost vůči různým způsobům života, které si dnes lidé volí. Jde víceméně o to mít odvahu podílet se na současném sekulárním světě. „Naše služba ateistům a agnostikům spočívá buď v setkání rovnoprávných partnerů v dialogu, který se týká společných otázek, nebo zůstane nevyšlyšená. Tento dialog musí vycházet ze společného života, ze společné aktivní účasti na vývoji a osvobození, ze společně zastávaných hodnot a společné lidské zkušenosti.“²²

5. Misie jako inkulturace víry

Z faktu, že křesťanská víra nemůže existovat jinak než v různých formách, které jsou vlastní různým kulturám, vyplývá, že ten, kdo předkládá lidem evangelium, musí zacházet sebekriticky se svými vlastními formami vyjadřování víry: musí si být vědom své kulturní identity, aby evangelium, které hlásá, nestavěl naroveň formám, které přijal z kulturních kontextů, v nichž žije. Tento požadavek není jednoduše jen strategickým nebo pragmatickým požadavkem, který se odvozuje z věd o komunikaci. Tento požadavek vychází ze zásadní teologické úvahy: vztah mezi evangeliem a kulturou je jednou provždy stanoven osobou Ježíše Krista. Tím, že se Ježíš Kristus stal člověkem, a tudíž jedním z nás, vzal na sebe konkrétní kulturu a jazyk, vtělil se do života národa a vzal na sebe podíl na jeho myšlení a cítění, na jeho postojích a hodnotách. Tomuto národu hlásal evangelium o Božím království – což je zase pojem vyrůstající z kultury. Ježíš Kristus vycházel z myšlení, víry a života tohoto národa a toto myšlení, cítění a víru rozšířil tím, že poukázal na ústřední bod, díky němuž nabývá všechno svého smyslu: neobrací se například proti kultu, ale upozorňuje na to, že rozhodující je sloužit Bohu v pravdě a lásce (Mt 5,17). Jádrem a shrnutí toho všeho, čím má člověk žít, zní: Má milovat Boha celým svým srdcem a celou svou duší a svého bližního jako sebe samého. V tom spočívá Zákon i Proroci (Mt 22,37–40).

Cílem křesťanské mise je to, aby se všichni lidé sami znovu narodili ve Vzkříšení Pána. Inkulturací se tedy víra inkarnuje do dějin a zasazuje do ní – obrazně řečeno – sílu změny a proměny, kterou s sebou přináší velikonoční síla lásky. Koncil odkazuje na to, že je to Duch Boží, který všem lidem – božským způsobem – dává možnost účasti na tomto tajemství vzkříšení.²³

Tím se inkulturace víry nedostává do protikladu k určité kultuře. Víra spíše vnáší do kultury onu proměňující dynamiku, která odpovídá Ježíšovu duchu: dynamiku Horského kázání²⁴ a Blahoslavenství,²⁵ primát služby před panováním,²⁶ obhajování malých a slabých a přání a ochotu k univerzálnímu smíření, které je

s to překonávat hranice, jež se zdají být nepřekonatelné. V tom vidí křesťané svůj úkol na mnoha místech světa, a to i v našich pluralitních společnostech.

6. Ekumenické tendence

Před podobnou situací, jakou prošla katolická církev při kritické konfrontaci s propletením kolonialismu a misijní činnosti, se ocitly rovněž protestantské církve. Jako exemplární případ můžeme uvést Alberta Schweitzera, který svou službu misijního lékaře v Africe z pověření pařížské Evangelické misijní společnosti chápal výslovně jako pokání za koloniální bezpráví a jako jeho nápravu.²⁷

Jako milník na cestě k nové orientaci misionářských snah v protestantismu se považuje světová misijní konference ve skotském Edinburgu v roce 1910, na které chtělo více než 1 200 delegátů z různých protestantských misijních společností a hnutí sdružit své síly a navázat užší společenství a mezinárodní spolupráci. Po této první světové misijní konferenci následovaly další, z nichž zejména konference, které se konaly po obou světových válkách, přišly s novými akcenty. Konference v Jeruzalémě (1928) tak například zpochybnila jednotu misie a západní civilizace a zřekla se dělení světa na křesťanské a nekřesťanské země. Na podnět Karla Hartensteina se misie začala chápat jako „*Missio Dei*“, jako dílo vzešlé z Boha. V roce 1961 byla světová misijní konference, kterou uspořádala Mezinárodní misijní rada, začleněna jako komise pro „světovou církev a evangelizaci“ do Ekumenické rady církví.²⁸ Rozšíření protestantského pojmu misie je patrné z ekumenického prohlášení *Mission and Evangelism* z roku 1982, ve kterém se zdůrazňuje požadavek evangelizace ve všech oblastech života, především ve vztahu k chudým, k jinověrcům a k misii na šesti kontinentech. Ústřední pojem misie jako služby smíření byl hlavním tématem světové misijní konference v roce 2005 v Athénách.²⁹

Misie chce pomoci lidem otevřít se pro Boha Ježíše Krista. V poselství evangelia a v osobním propojení s Bohem Ježíšem Kristem, Bohem smíření, spravedlnosti a lásky nachází věřící svobodu, která ho mírumilovně, bez násilí a vnitřně svobodně otevírá pro upřímný mezináboženský dialog.

7. Povinnost upřímného mezináboženského dialogu

Dialog s jinými náboženskými tradicemi není pro křesťany fakultativní záležitostí, neexistuje žádná jeho alternativa. „Hlásání evangelia je [...] neoddělitelně spjato

s mezináboženským dialogem.³⁰ Mezináboženský dialog také neslouží obracení ostatních na vlastní cestu víry. Slouží tomu, abychom porozuměli důvodům toho druhého pro jeho víru a vysvětlili mu plauzibilitu a odůvodnění vlastní víry. V dokumentu *Proposer la foi* formuluje francouzská církev tuto myšlenku takto: Mezináboženský dialog, dialog s věřícími, kteří se hlásí k jiným náboženským tradicím, „umožňuje poznávat, jak hledání Boha a vztah k Bohu – při vší různosti – poznává lidskou existenci“ (1. díl, II.3).³¹ To se děje z přesvědčení, že křesťané mohou víru v Boha Ježíše Krista jen nabízet a dosvědčovat a maximálně snad jen do určitého bodu také intelektuálně osvětlovat. To je v neposlední řadě úloha teologie. Dílo obrácení není však dílem lidí. Proto dnes dělá křesťanská teologie dobře, když nehovoří o misii jako pokusu o obrácení v tom smyslu, že obrácení je dílem toho, kdo svědčí o své víře misijní činností. Obrácení je vždy dílem Božím, dílem jeho univerzální lásky.

Dialog je podle pojetí Jana Pavla II. činnost, která má „důvody, požadavky a důstojnost svého druhu“. Federace asijských biskupských konferencí zcela v tomto duchu prohlašuje, že z dialogu „se nikdy nesmí stát strategie, jak produkovat obrácení“.³² V dnešním, stále více se prolínajícím světě je však nezbytné vzájemné porozumění a odstraňování předsudků. Kromě toho je žádoucí, aby také rostla náklonnost mezi lidmi, i když patří k různým náboženstvím a vycházejí z různých náboženských kultur; neboť neexistuje žádná jiná smysluplná alternativa k tomu, jak společně uspořádat svět jako mírumilovný a spravedlivý.

Z němčiny přeložil Petr Kaška.

POZNÁMKY:

1/ MUDIMBE-BOYI MBULAMWANZA: *Testi e immagini. La missione del Congo nelle relazioni die cappuccini italiani 1645–1700*. Thèse Lubumbashi 1977.

2/ JAN PAVEL II.: *Redemptoris missio*. 1990, s. 10.

3/ ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE: „Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1965)“. IN: *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung*. Freiburg/Br. 1973, s. 72nn.

4/ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFEN: *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche*. Bonn 2004.

5/ JOSEPH SCHMIDLIN: *Katholische Missionslehre im Grundriss*. Münster ³1923.

6/ STOV. GIANNI COLZANI: *Teologia della missione*. Padova 1996, s. 43–45.

7/ KARL MÜLLER: heslo „Inkulturation“. IN: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, s. 107.

8/ GIANCARLO COLLET: heslo „Inkulturation“. IN: „I. Begriff und Problemstellung“. IN: *LThK* ³1996, s. 505.

9/ KARL JOSEF RIVINIUS: heslo „Inkulturation“. IN: *StŽ* 212, 1994, s. 687–696.

- 10/ JOSEPH MASSON: „L'Église ouverte sur le monde“. IN: *Nouvelle Revue Théologique* 75, 1953, s. 15-32.
- 11/ Srov. MICHAEL SIEVERNICH: *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*. Darmstadt 2009, s. 150.
- 12/ FEDERATION OF ASIAN BISHOPS' CONFERENCES: „*Evangelization in Modern Day Asia*“. *Statement and Recommendations of the First Plenary Assembly*. no. 12. Taipei, Taiwan (27. 4. 1974); For All the People of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1970 to 1991.
- 13/ STEFANIE REIMANN: „Inkulturation – Zwischen Ritenstreit und Befreiungstheologie“. IN: http://www.ku-eichstaett.de/Fakultaeten/RPF/professuren/gemeindearbeit/reader/readerHII/HF_sections/content/Inkulturation.pdf (25. 1. 2010).
- 14/ HANS-JOACHIM TÜRK: heslo „Kultur“. IN: *LThK* 1997, 6, s. 514n., zde s. 515. Srov. OSWALD SCHWEMMER: *Die kulturelle Existenz des Menschen*. Berlin 1997; STEPHAN MOEBIUS – DIRK QUADFLIEG (eds.): *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden 2006.
- 15/ Srov. např. úsilí misionáře Číny Mattea Ricciho aj. RITA HAUB – PAUL OBERHOLZER: *Matteo Ricci und der Kaiser von China: Jesuitenmission im Reich der Mitte*. Würzburg 2010.
- 16/ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFEN: *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche*. Bonn 2004, s. 37.
- 17/ *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France*. Paris 1999.
- 18/ Srov. ALFONS AUER: *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf 1971.
- 19/ „34. Generalkongregation (1995)“. IN: PROVINZIALSKONFERENZ DER ZENTRALEUROPÄISCHEN ASSISTENZ (ed.): *Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu*. München 1997, s. 377-560, zde s. 421.
- 20/ MATTHIAS SELLMANN: „Theologisches Gestaltschen. Die Sinusstudie über Kirche und Religion als eine Wahrnehmungsschule für Theologie und Pastoral“. IN: *Pastoralblatt* 2/07, s. 41-49.
- 21/ „34. Generalkongregation“..., s. 425n.
- 22/ Tamtéž, s. 427.
- 23/ Pastoralní konstituce II. vatikánského koncilu *Gaudium et spes* 22.
- 24/ Mt 5-7.
- 25/ Mt 5,3-12.
- 26/ Evangelium podle Marka 9,33-37.
- 27/ Viz SIEVERNICH: op. cit., s. 102.
- 28/ Srov. tamtéž.
- 29/ Srov. WOLFGANG GÜNTHER: *Von Edinburgh nach Mexiko City. Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen (1910-1963)*. Stuttgart 1970; SIEVERNICH: op. cit., s. 102n.
- 30/ *Proposer la foi...*, 1. díl, II.3.
- 31/ Srov. *Evangelii nuntiandi* 53: Církev respektuje nekřesťanská náboženství a váží si jich, „poněvadž jsou živým výrazem duše obsáhlých lidských seskupení. V těchto náboženstvích je skryta i odevza celých tisíciletí hledání Boha, hledání dosud neukojeného, ale mnohdy tak upřímného

a opravdového. Tato vyznání mají i úctyhodné množství hluboce náboženských textů a učila celá lidská pokolení vzývat Boha. Jsou v nich rovněž rozesety ‚zárodky Božího slova‘.“

32/ FEDERATION OF ASIAN BISHOPS' CONFERENCES (FABC) IN: G. ROSALES – C. G. ARÉVALO (eds.): *For All the Peoples of Asia*. New York 1992, cit. IN: 34. Generalkongregation..., s. 432n.

Prof. Dr. Albert-Peter Rethmann (* 1960) je knězem biskupství Münster, od roku 2002 profesorem teologické etiky na Katolické teologické fakultě Karlovy univerzity v Praze. Od roku 2009 působí jako zakládající ředitel nového Institutu pro světovou církev a misii, stejně tak jako profesor pro misijní vědy a interkulturní dialog na Filozoficko-teologické vysoké škole Sankt-Georgen ve Frankfurtu nad Mohanem. Těžiště jeho vědeckého zájmu jsou: misijní teologie a mezináboženský dialog, misijní církev ve střední a východní Evropě, interkulturalita křesťanské víry, migrace a její sociální a misijně-teologické výzvy. Od roku 2010 je členem Kapituly u Všech svatých na Pražském hradě, kde byl v září 2010 zvolen proboštem. Členem redakční rady *Salve* je od roku 2001.



Markus Luber SJ

Misie v napětí mezi náboženstvím a kulturou

Problematizace pojmu kultury

V březnu 2009 jsem navštívil Universidad de los Indígenas v Tauca (Venezuela). Jde o vzdělávací středisko pro příslušníky různých domorodých etnik ve Venezuele. Cílem instituce je zprostředkovat mladým představitelům domorodých pospolitostí praktickým i teoretickým vzděláváním kvalifikaci pro vedoucí působení, aby se dokázali prosadit vůči rostoucí asimilaci kreolského prostředí. V rozhovorech s mladými Indios o výzvách, s nimiž se dnes setkávají oni sami a jejich společenství, docházelo pravidelně na téma ohrožení domorodé identity aktivitami křesťanských misí. Jako hlavní činitele uváděli na prvním místě evangelikální skupiny, které (podle nich) šíří křesťanskou víru aktivně a veskrze v konfrontaci se zděděnou kulturou. Ale jako částečně konfliktní byly popisovány také kontakty s katolickými řeholníky, kteří přicházejí do styku s *indígenas* v rámci humanitárních projektů. Ovšem s tím rozdílem, že kritické body se zde při kontaktu týkají především výkladu světa a fenoménu animismu a šamanismu, které misionáři degradují na démonickou pověru, zatímco kulturní jevy, které se týkají sociální organizace (například tradiční komunitní způsob života) a určitých zvyků, oceňují a ve folkloristickém smyslu také podporují.

Při zájmu o vlastní tradice v rámci intenzivnější sebeorganizace domorodých skupin se proto křesťanská víra hodnotí stále více kriticky, protože misie se fakticky chápe jako invaze cizí kultury, s níž přichází zánik domorodého způsobu života a identity.¹ Proto neudivuje, že řeč o misii je po této stránce silně negativní. Křesťané kreolského původu, a to i ti, kteří usilují o udržení domorodé kultury a hájí svá práva, stojí před problémem, že jsou automaticky identifikováni s negativní ideou misie. Proto se řeči o misii vyhýbají, i když vědí, že misie má základ v evangeliu. Je snadno pochopitelné, že na tomto pozadí se často mluví o interkulturní výměně a o vzájemném obohacování kultur, aby se odstranilo podezření z kulturní nadřazenosti a aby se vyjádřilo ocenění zděděného domorodého způsobu života.

Také pro mne bylo důležité, že moje tamější přítomnost nebyla chápána misijně, a když se mě mladí lidé ptali, jaké je mé mínění jakožto křesťana o jejich tradicích, snažil jsem se ukázat, že křesťanská víra není automaticky totožná s kreolskou kulturou, ale že křesťanství je inkulturované mnoha způsoby. Roz-

lišoval jsem tedy mezi kulturou a náboženstvím. V našich dalších rozhovorech se ukázalo, že se to ovšem vzhledem k domorodému výkladu skutečnosti nedá tak jednoduše provést. Tento výklad se totiž pohybuje v rámci „sakračního monismu“, který nezná žádnou diferenciaci společnosti na subsystémy. Náboženství zde není funkční ekvivalent vedle jiných segmentů. Při bližším zkoumání popisu ústředních momentů domorodé tradice se také ukázalo, že se o nich nedá pojednávat pouze na jedné rovině kultury. Abychom odpovídajícím způsobem ocenili různé významové dimenze jevů, potřebujeme více než jeden dobře diferencovaný pojem kultury. Ukážu to na jednom příkladě:

Zhotovování člunu (*curiara*) ze stromu je u Waraů² především kulturní výkon po stránce řemeslné a umělecké. Kromě toho je celý proces zhotovování doprovázen rituály se sociokulturním významem. Sémioticky řečeno se zde všechno pohybuje ještě na rovině pragmatiky, ačkoli sémantika už také zná více významových rovin. Tak existují rituální praktiky, jež na jedné straně zajišťují zdar zhotovování oněch *curiara*, ale na druhé straně také odrážejí struktury společenství. Zvláště při rituální operaci sloužící k ukonejšení ducha (*hebu*) stromu, který má být poražen, je patrné, že se tu projevuje nová kvalita kulturního dění. Jestliže se oním *hebu* kontaktuje přímo supranaturálně,³ jde o další význam. Řeč o duchu stromu (*hebu dauarani*) je více než jen metaforický výraz oduševnění přírody. Implikuje kosmologickou „interpretaci světa“, čímž se dotýká roviny sigmatiky, která tematizuje vztah singulárního dění k celku. Když shrneme všechny tyto dimenze zhotovování *curiara*, vyplývá z toho, že tato v podstatě triviální činnost je značně mnohohrstevná. Proto je na místě obava z toho, že kdybychom o všech těchto jednotlivých momentech pojednávali výlučně pod pojmem kultury, zakrylo by to fakt, že jde také o základní otázky interpretace světa, které se vztahují k jedinečným znakům, jako je nekonečnost, celost, transcendence, nepodmíněnost. Řeč o kultuře má tendenci nivelizovat náboženské jevy tím, že když je srovnává, klade je vedle sebe. Nemusí tomu tak být nutně, ale změna perspektivy od náboženství ke kultuře má speciálně v tomto kontextu sklon dávat sigmatice v domorodém obraze světa pragmatický smysl zvláště proto, že není dán pojem „transfemenálního (onoho) světa“. Pokušení vidět ve všem jen symbolický výraz sociálních procesů je zde zvláště veliké. Aktuální vývoj směřující k „otevřenému“ pojmu kultury, který se týká kolektivů vyznačujících se síťovými vztahy, dobře odpovídá proměnlivosti a procesualnosti sociálních jevů. Po této stránce je patrné smysluplné uvažovat o internet-community stejným právem jako např. o politické skupině nebo o skupině spojené jazykově, ale je při tom třeba brát v úvahu také neutralizující vliv na náboženské jevy. Klášť náboženství na sociálně-funkční rovinu vede v případě domorodé kultury k folklorizaci. Kultura jako

folklor je však v uvedeném případě sotva vhodná k vytváření identity. Výslovná řeč o náboženství samozřejmě neřeší rázem všechny problémy, zvláště tam, kde se dostatečně neoprostila od evolucionistického nebo pozitivistického předporozumění. Ponechává ovšem jednoznačně větší prostor pro otázku na vlastní antiredukcionistickou „logiku smyslu“ (*Sinnlogik*) regionální domorodé fenomenologie,⁴ než když se o ní pojednává pouze pod tématem kultury.

Misijní komunikace mezi kulturou a náboženstvím

Na pozadí této úvahy by se při setkání křesťanského a domorodého výkladu světa nemělo předčasně upouštět od řeči o misii. Tato řeč totiž ukazuje, že jde o střetnutí různých systémů náboženské interpretace. Pojem misie by mohl v tomto smyslu dokonce zaručit diskuzi na stejné rovině pohledu, neboť tento pojem se odvolává na původní náboženský vztah světa, který transcenduje kulturní dimenzi. Je totiž také ve vlastním zájmu náboženství s misijním sebeporozuměním, aby diskuze s náboženskými koncepcemi světa probíhala antireduktivním způsobem. Představitelé náboženství se proto budou spíše snažit přiměřeně odhalit sémantiku cizích narativů, místo aby o nich pojednávali komparativně jako o kulturních fenoménech. Odmítáním nevhodné pojmovosti není ještě nic vyhráno, zvláště když se při užití domněle „nezávadného“ pojmu kultury dostávají mimo náš dosah základní dimenze daných žitých světů. Kritický pohled se v této souvislosti vědomě zaměřuje na sémantiku, která je poznamenána chápáním náboženství v kulturně-vědeckém smyslu,⁵ neboť v klasickém pohledu zahrnuje vyšší pojem kultury také náboženská.⁶ To má tu výhodu, že jsou vždy už uvažovány nábožensko-kulturní souvislosti. Důležité je také to, že náboženství tak není pojímáno jen izolovaně a abstraktně jakýmsi „zřením podstaty“, nýbrž se zřetelem ke zcela konkrétním historickým projevům.⁷ Tím je zabráněno, aby se slova náboženství užívalo v pozitivistickém pojetí, které se staví na kulturně neutrální stanovisko. Tak například neexistuje křesťanská víra (jako taková) v kulturně prázdné sféře. Jestliže se pro náboženství požaduje definice *sui generis*, která však nevychází z dějinně necitlivého určení podstaty, pak je nutno v rámci společenského systému pomocí ekonomických, politických a sociálních indikátorů ukázat, v čem záleží jeho původní relevance. Jestliže lze tuto relevanci zjistit, pak to svědčí o misijní dynamice obsažené v komunikačním dění kultury a náboženství. Jak náboženská přesvědčení, tak kulturní představy rozvíjejí svou působnost už před každým vědomým rozhodnutím vlastního šíření. Misie má kořen v této základní komunikaci, jež nepřipouští výlučně statické konstatování juxtaopozice společen-

ských segmentů a izolovaných žitých světů. Jestliže se náboženské nebo kulturní entity pouze nepozorují, ale místo toho se věnuje pozornost sociálním aktérům a jejich habitům, zdůrazňuje se, že je nutno počítat s trvalým procesem zprostředkování významů, který užívá náboženských a kulturních idejí.⁸ Vůbec tedy nejde o oddělení náboženství od kultury. V uvedeném příkladě domorodé religiozity je užitečné užívat širšího pojmu kultury především proto, že kulturu a náboženství nelze v tomto pojetí světa jednoduše oddělovat. V aktuální diskuzi domorodé kultury s kulturou kreolskou je ovšem patrné, že tento „sakrální monismus“ je už porušen. Indios ve svých líčeních ukazují, že člen domorodého etnika si může ponechávat tradiční systém výkladu, ale zároveň svůj způsob života stále více připodobňuje způsobu kreolskému, anebo komunity přijímají křesťanskou víru, zatímco dále žijí domorodým způsobem života. Na tomto pozadí je nevyhnutelně třeba rozlišovat mezi kulturními a náboženskými tradicemi, ale neztrácet ze zřetele jejich vzájemné vztahy. Kladu misijní dění vědomě do těchto základních procesů sociální interakce, aby také specifická misie v náboženském kontextu nebyla zužována na jednosměrnou komunikaci mezi sdělujícím a příjemcem.

Nutnost přezkoumat v této souvislosti pojem kultury však nevyplývá pouze na základě komplexních kulturně-náboženských dynamik, nýbrž také se zřetelem k aktuálnímu diskurzu. Z různých stran se ozývá diagnóza, že pojem kultury ztratil jakoukoli určitost. Tvrdí se o něm, že se stal vágním a že se z něho stal pojem pro všechno.⁹ Tím není tento termín už *per se* obsoletní, ale ukazuje se, že nestačí poukazovat na klasickou definici kultury jakožto přírody ztvárněné člověkem. Kořeny tohoto problematického vztahu mezi náboženstvím a kulturou jsou dány v moderně. Niklas Luhmann ukazuje na zásadní napětí, které vzniká v 18. století z podřazení náboženství pod pojem kultury, kdy se kultura stala ústředním pojmem duchovědných diskurzů a kdy se metodou stalo srovnávání.¹⁰ Problematickost tohoto přiřazení nebyla zprvu vnímána, protože v průběhu tohoto vývoje ještě existoval v uvažování o kulturních jevech nezpochybňovaný Archimédův bod: hledisko, které kladlo náboženství na více nebo méně bezpečné místo. Ale v době odhalení eurocentrismů a postkolonialismu už to není možné. Vznikají teď sice nové metafyziky, ale náboženství se nedovolávají: „Naopak náboženství, chápáné jako kultura, je podřizováno těmto výkladům, je spoluvysvětlováno jako všechno jiné a potvrzuje tak rámec tím, že se objasňuje, jak tomu je.“¹¹

Metodické srovnávání poškozuje především náboženství, protože se už předem ví, co má znamenat celek, když se zjišťují podobnosti jevů. V setkání křesťanství a domorodého náboženství, které jsme popsali na začátku, se to například projevovalo tak, že křesťanský Bůh-Stvořitel byl ztotožňován s různými protagonisty v domorodých mýtech o stvoření. Přitom se opomíjí, že stvořitelské postavy v tradič-

ních vyprávěních většinou nemají žádnou aktuální relevanci. Hlavními aktéry jsou místo toho dobří a zlí duchové, kteří jsou spojeni s předky. Takto došlo k ztotožnění, nikoliv skutečně k diskuzi. Ta nebere ideje obou náboženských tradic vážně, ale obě strany ji ochotně akceptují, protože to zapadá do diskurzu neutrální komunikace o náboženství, který je předem dán kulturně-vědeckým pojetím a už nepočítá s originalitostí, kterou si nárokují vyjádření dané náboženské tradice. Toto zjištění však poukazuje také na dynamiku interkulturního a intrakulturního dění, v němž spolu vždy už komunikují rozdílné žité světy s určitými tradicemi smyslu. Zabránit tomu či nedbat toho může jen izolace nebo umělá abstrakce v ideji čisté původnosti. Právě iritující pojem misie z tohoto hlediska požaduje, aby se braly vážně neustále probíhající konstrukční procesy sociálních světů v reakci a ve zpracovávání měnícího se kontextu se všemi jeho dimenzemi – i s dimenzí náboženskou. Neboť dlouho před každou vědomě započatou výměnou informací nebo před aktivní konfrontací s novými idejemi se konají neformální rozhovory a předávání dat „neoficiální cestou“, které se projevují v nových formulacích významů. Misie se v tomto pojetí staví do této dynamické skutečnosti nezadržitelné interakce žitých světů – v protikladu k objektivnímu srovnávání kultur, které vychází z nekomunikativního postavení pozorovatele. Opakování kolonialistických, paternalistických a indoktrinačních forem misijní komunikace, které nepochybně existovaly a existují, se v každém případě neodvrátí tím, že se bude tato interakce ignorovat. Mladí Indios v našich rozhovorech také příznačně naznačovali, že nejsilnější ohrožení jejich způsobu života mezitím už nepřichází ze strany křesťanské misie, nýbrž ze strany rostoucího šíření kreolské hudby a kreolských filmů. Protože však zjevně nejde o náboženství, uniká tento způsob podprahové misie jinak všudypřítomné kritice.

Náboženství v obecném podezření

Na tomto pozadí se ukazuje nová souvislost mezi rozpačitostí řeči o misiích a podřazením náboženství pod kulturu. Negativní konotace pojmu misie mají původ nejen v temných kapitolách dějin misí, které nelze nijak zlehčovat, ale také v aktuálních konotacích pojmu náboženství. Pojem náboženství je v našich zeměpisných šířkách obecně vytlačován. José Casanova mluví v souvislosti s Evropou o fobii z náboženství, která pramení z mýtu sekularizace jako nutné podmínky demokratizace. Kromě toho konstatuje, že západní Evropané obecně podezírají náboženství, že je úzce spojeno s násilím.¹² Pojem náboženství se stále více vytrácí i ve velmi diskutovaném rozmachu náboženskosti v jejích odinstitucionalizovaných a individualizovaných formách, kde se místo toho mluví o spi-

ritualitě.¹³ Náboženství je spojeno s představou institucí s hegemoniálním nárokem, které se v rostoucí skepsi vůči procesům globalizace posuzují negativně. Křesťanská společenství, která prohlašují nárok rozšířit obecně Boží vládu, nebo idea křesťanského lidu, který zahrnuje celou lidskou rodinu, přitom nejsou dobře přijímány. Potom pojetí misie jako naplňování a hlásání Božího plánu spásy ve světě a v jeho dějinách¹⁴ odporuje potřebě individuálního duchovního rozvoje a osobní zkušenosti i u křesťanů. Tak se nejen odmítá pojetí misie z 19. století, jež je vystaveno podezření z kulturního imperialismu, ale s představami aktuálně praktikované religiozity není bezpodmínečně kompatibilní ani pojetí misie, jaké je například vyjádřeno II. vatikánským koncillem. Toto vědomí ale ve vnitrocírkevním prostoru ne vždy existuje.

Jestliže se zde volá po pozitivním obnovení pojmu misie, nemůže jít o vzdorný odpor proti duchu doby. Podnět musí naopak přijít od znovu vážně pojatého pojmu náboženství, který se staví proti nivelizaci ve všeobecném srovnávání kultur a zároveň uznává své vlastní umístění v kultuře. Tím se odhaluje zjednodušující dichotomizace na nebezpečnou náboženskou uzurpaci a na bezelstnou kulturní výměnu. Řeč o misii totiž nezakrývá, že při interkulturním setkání jde o zásadní otázky chápání světa, jež mají dalekosáhlé důsledky pro soužití národů, týkají se řešení globálních problémů a zahrnují témata spravedlnosti a míru. V globalizovaném světě nelze o výrocích, které rozhodují o blahu a neštěstí milionů lidí, pojednávat podle regionálního světového názoru.

Základ misí v transkulturalitě náboženství

Je jasné, že nové pojetí pojmu misie se nevyslovuje *eo ipso* proti inkulturaci nebo kontextualizaci. Pojem inkulturace už naopak ukazuje tímto směrem. Křesťanská víra se totiž zaprvé chápe jako odedávna inkulturovaná. Evangelium se ale zadruhé také chápe jako transcendingující každou konkrétně pojatou kulturu, i když vždy zůstává kulturně určené. To znamená, že evangelium se nikdy nerozplývá v nějaké kultuře jako s ní shodné, a fakticky důležitá dimenze inkulturace záleží v tom, že evangelium z kontextu dané kultury tuto kulturu také proměňuje.¹⁵ V rámci kontextualizace to znamená ptát se vždy také na text a na jeho překlady do kontextu. Transkulturalita ve vztahu k evangelium však neznamená extrapolaci bezkontextového textu ze zjevně kulturně podmíněných obsahů evangelií. Mezi textem a kontextem lze smysluplně rozlišovat jen tehdy, když se tento vztah nechápe abstraktně, nýbrž opětovně se bere zřetel k aktérům, v jejichž habittech se setkávají jak podmiňující, tak také formující momenty kulturního dění.¹⁶

Tento transkulturní aspekt vyžadují i nekřesťanské tradice. Je charakteristický pro univerzalistická náboženství. Ono „univerzální“ je ovšem třeba v této souvislosti chápat tak, že se tím nezaujímá absolutní stanovisko, jež popisuje poměry mimo prostor a čas. Pouze se vznáší nárok, že se o skutečnosti vyslovují tvrzení, jejichž platnost překračuje prostor a čas. Také přírodní vědy si se svými tvrzeními činí nárok na univerzálnost, ale zpravidla se zabývají jen jedním úsekem skutečnosti. A každá pozitivně vyjádřená idea také po stránce ekonomické nebo politické pronáší – pokud sama nechce pozbýt platnosti – soud o pravdě či nepravdě, který nemá mít pouze regionální význam. Náboženské univerzalizmy se vyznačují tím, že se vztahují k otázkám na celek a smysl a jsou teologické povahy. Dnes jsou nejvlivnější univerzální ideou lidská práva. Po této stránce je zajímavé, že José Casanova konstatuje trend k sakralizaci lidstva působením globalizace lidských práv.¹⁷ Zvláště II. vatikánský koncil v jeho očích znamená rozhodný krok tímto směrem. Poukaz na lidská práva ukazuje, že univerzalistické ideje mají misijní povahu, protože jejich světová šíře vyžaduje realizaci a je aktivně uplatňována. I katolická církev je s tímto „misijním cílem“ jako obhájkyňe lidských práv akceptována v mimocírkevních kruzích. Téma lidských práv také ukazuje, že otázka platnosti každé univerzalistické pozice odkazuje na základní hermeneutické otázky. Neboť nejde-li o partikulární nauky, nýbrž o ideje pro celé lidstvo, nelze opomenout otázku pravdivosti. Tak je v interkulturním a intrakulturním rozhovoru zřejmé, že nestačí prostě vyhlašovat evropský katalog lidských práv. Je-li však kultura chápána široce jako „interpretační model“, pak už jí není dovoleno uplatňovat v její oblasti měřítko univerzální platnosti. Při těchto premisách je právem opouštěna řeč o kultuře lidstva. Zbývá metodické srovnávání jednotlivých kultur, neboť není náležité pronášet normativní výroky. Výlučná koncentrace na partikulární kontextualizaci – každý se má omezit na svou oblast – je však při faktu rostoucího celosvětového propojení prostě neobhájitelná. Univerzalistická náboženství to poznala, jak se zdá, už před globalizací, o níž teď mluví kdekdo.

Misie jako dialogické dění

Nárok na obecnou platnost je také základem misijního charakteru náboženství, jako je křesťanství. To nemusí znamenat roubování cizích idejí, neboť náboženská pravda se ukazuje podle chápání zjevení jako dialogická. Tím je vytyčena řeč jako terén, na němž se děje vzájemné stýkání tradice a nových věcí, neboť dialog ukazuje jasnou odkázanost na kontext a internalizaci předem daných narativů

v interakci kultury a individua.¹⁸ Náboženské mluvení však zároveň odkazuje na vlastní tradici smyslu a na „autonomní jazykovou hru“, tedy na transkulturní prvek. Toto spojení kontextuality a transkulturality určuje fenomenologii křesťanské misie, takže se pohybuje na průsečíku kultury a náboženství. Nárok na pravdivost a dialogický charakter se vzájemně nevylučují, neboť oslovení ponechává prostor pro svobodnou odpověď partnera dialogu. V Bibli je tato „božsko-lidská komunikace“ základním motivem a křesťanskou misii lze v tomto pohledu chápat jako pokračování „dialogu spásy“.

Nelze popírat, že tento dialogický charakter křesťanské misie byl v dějinách misí z části téměř naprosto zatemněn. Ovšem i přes politicko-imperialistický kontext misí existovaly hlasy, které požadovaly svobodu odpovědi, a tím podávaly svědectví o tomto propriu křesťanského zvěstování.¹⁹ Křesťanské misijní dění je dialogické i tehdy, když se neděje explicitně jako mezináboženský dialog, neboť se tu stále uplatňuje řeč. Tím křesťanská misie plní to, co José Casanova vidí jako úkol náboženských tradic daný emergencí „globálního denominacionalismu“. Vyslovuje prognózu, že ve světovém pohledu bude vývoj postupovat od konkurujících partikularistických univerzalizmů ke globálnímu denominacionalismu kontextualismu. K deterioralizovaným, transnacionálním, globálně pojímaným společenstvím (globální *Ummas*), která budou v budoucnosti hlavními aktéry ve světonázorové komunikaci, patří podle něho také „světová náboženství“: „Každé ‚světové náboženství‘ si činí nárok na vlastní univerzální právo být jedinečné a odlišné, tedy na svůj partikularismus, zároveň se však prezentuje globálně jako univerzální cesta pro veškeré lidstvo. Globální denominacionalismus vzniká procesem vzájemného uznávání partikulárních i univerzálních nároků.“²⁰ Zda je třeba takto chápaný vztah označit neologismem „glokální“ (globální a lokální), není jisté, ale v každém případě se jím zdůrazňuje nutná spojitost regionální a univerzální identity. Vzájemné uznávání partikulárních i univerzálních nároků se v křesťanské misii děje paradigmatickým inkulturací. Pravda evangelia je při setkání jeho kontextu s jiným prostředím nově vyslovována. Ale každé úsilí o kontextualizaci se musí zároveň mít na pozoru, aby se nestalo partikulárním. Právě misijní sebeporozumění chrání křesťanství před tím, aby se stalo provinčním nebo ezoterickým. Dialogická misie zná moment reciprocity, protože část výsledku (*output*) v interakci kultury a náboženství plyne zpět jako vstup (*input*). Misionář není emisar, který slouží jen jako doručitel poselství a má k němu neutrální vztah. Sám je součástí poselství a vstupuje ve své osobě do dialogu s evangeliem a s danou kulturou. Setkání se pak znovu obrátí k partikulární fenomenologii výstupu a vyvolá novou reflexi, nakolik je dialogický charakter brán vážně.

Misie a mezináboženský dialog

Konečně je-li misie vykazována jako proprium transkulturních systémů výkladu, musí dojít k formálnímu určení vztahu k mezináboženskému dialogu.²¹ Je-li sama misie chápána dialogicky, není už na jedné straně přípustné striktní ohraničování. Na druhé straně nemůže být misie úplně převedena na mezináboženský dialog, neboť misie zahrnuje více než rozhovor: náboženský univerzalizmus je zároveň teoretický i praktický.²² V křesťanském pojetí záleží předání víry nejen v souhlase s naukou. Obsahuje začlenění do společenství víry a praktické uskutečňování, které se vyrovnává s otázkami zdařilého lidství nejen kognitivně. Formuluje nejen nárok na pravdu, ale zároveň popisuje cestu spásy, která se týká celé osoby ve všech aspektech života. Křesťanská cesta spásy mluví o následování, jemuž je vlastní praktický charakter.²³ Pro náboženské univerzalizmy obecně platí, že směřují k vytvoření nové individuální a sociální kultury života tím, že se nově hodnotí všechny aspekty života specifickým vztahem ke světu. Misijní dění tak probíhá ve všech procesech utváření žitého světa, které dostávají impulzy z univerzalistických idejí. Misie může být po této stránce chápána jako vnější konkretizace náboženského univerzalizmu jakoby v autotelickém charakteru, protože je-li misijní aktivita vnitřně motivována z univerzální ideje, jednání a vědomí spadají takřkajíc v jedno.²⁴ Také mezináboženský dialog se samozřejmě neomezuje jen na kognitivní aspekty. Například prohlášení učitelského úřadu katolické církve mluví k tomuto tématu o dialogu života, který slouží dorozumění, ale může vést také ke konkrétní spolupráci.²⁵ Ale rozhodující je přiřazení, neboť o mezináboženský dialog jde ve skutečnosti teprve tehdy, když se střetávají vlastní misijní aktivity náboženských univerzalizmů. Z tohoto určení vztahu vyplývají v setkání s kulturou různé kvality, které mají být vyřešeny rozlišením interkulturality a transkulturality. Osvětlí to opět pohled na lidská práva: jejich idea naléhavě požaduje aktivní realizaci a v určitých případech je s nimi spojen požadavek vzdát se kulturních nebo náboženských tradic. Je jasné, že prosazování nemůže být omezováno respektem před kulturními zvláštnostmi. V mnohých kulturách jejich uskutečňování znamená začátek hluboké sociální proměny. Bylo by krátkozraké si myslet, že postačí jen izolované dílčí změny, protože tu jde o základy lidské existence. Toto poznání je zvláště důležité pro diskuzi o univerzální platnosti, která se požaduje, i když byla tato práva rozvinuta v určitém regionálním kontextu. Mohou samozřejmě existovat různé způsoby realizace podle kontextu, ale o jejich zásadní platnosti nelze pokaždé regionálně jednat, aniž se pohrbí jejich platnost vůbec. Proto je zajímavá řeč o „sakralizaci“ lidstva globalizací lidských práv, kterou v této souvislosti rozvíjí José Casanova. Nakolik je to obsahově pří-

pustné, to zde není důležité. Po fenomenologické stránce se zájem zaměřuje na formální konstatování, že zde dochází k sakralizaci, která působí, že podmíněná platnost lidských práv na základě kulturních zvláštností je tabu. Tímto poukazem na sakrálnost nabývá argumentace nové kvality, protože se tím poukazuje na nespochybnitelný transkulturní základ, který je v posledku mimo další diskuzi. Zde postačuje konstatování, že se takto i v otázce lidských práv operuje na různých rovinách interkulturality a transkulturality. Univerzální náboženství si nejen činí nárok na tuto transkulturní dimenzi, ale pozitivně ji naplňují. Tak například v křesťanském kontextu zastává II. vatikánský koncil univerzální ideu lidství tím, že vychází z toho, že všechny národy tvoří jediné společenství a mají tentýž původ. Bůh se označuje jako tentýž poslední cíl pro všechny lidi a dále se tvrdí, že všechna náboženství odpovídají na skryté záhady lidského bytí.²⁶ Mimo to univerzální náboženství nejen kladou otázku na smysl, cíl a na tajemství naší existence, nýbrž také formulují odpovědi, které směřují ke konkrétní individualizaci, politické, ekonomické a sociální realizaci. Jestliže takto aktivně utvářejí žité světy, jsou už vždy misijně činná. Misie se tedy jeví jako vnitřní moment jejich transkulturality. Fakt, že v mezináboženském rozhovoru a také ve světonázorovém diskursu musí být tento transkulturní nárok stále nově odůvodňován a že musí nalézat vždy nové formy vyjádření podle žitého světa, zmenšuje jeho platnost právě tak málo jako v paralelním případě lidských práv. Misie tedy v křesťanském pojetí není něco, co by se mělo dělat ještě navíc, ale znamená seberealizaci transkulturních dimenzí lidské existence. Misie má základ v nepřestávajícím procesu interakce kultury a transkulturality, který může být přechodně zastaven jen v abstrakci. Tedy mezináboženský dialog je teprve v druhém kroku důsledkem tohoto transkulturního nároku v interkulturním a intrakulturním setkání. Alternativa: mezináboženský dialog, nebo misie se tedy v tomto pohledu vůbec neklade. Teprve když se v interkulturní oblasti střetávají různá transkulturní přesvědčení ve svých misijních aktivitách, zavazuje to k rozhovoru, který může ve vztahu ke společným přesvědčením obsahovat vzájemné obohacování a spolupráci. Tím, že je objasněn tento konsektivní vztah, se také odstraňuje podezření, že se pod nálepkou dialogu děje skrytá misie. Neboť základní motivace přichází i zde z misijního momentu jako výraz univerzalizmu, který má na zřeteli veškeré lidstvo se všemi dimenzemi skutečnosti. V této linii se mezináboženský dialog nemůže spokojit s formulami souhlasu, ale bude se ptát také na to, co je třeba činit k celkové spáse všech lidí. Když se tento vztah stane jasným, neznamená to konec rozhovoru, nýbrž vede to k upřímnosti v mezináboženském setkání. Také zde bychom se vůbec měli ptát, která teoretická rozhodnutí se vlastně skrývají za tímto podezřením. Mohlo by tomu totiž být tak, že sama náboženství mají s daným

misijním nárokem problém méně než takzvaný neutrální diskurz o náboženství, který za stále nového rozlišování shledává rozdíly s cílem vzájemné šetrnosti. Luhmann v této souvislosti diagnostikuje formy „civilizované“ interakce, které jsou sugеровány v diskurzech náboženské vědy a sociologie, jež si nárokují svrchovaný výklad ve věcech náboženství.²⁷

Výhled

Bylo by samozřejmě naivní si myslet, že všechny problémy se vyřeší jen tím, že se soustředíme na termín „náboženství“. Pojem náboženství před nás klade přinejmenším právě tolik problémů jako řeč o kultuře. V prvním momentě se to jeví jen jako přesunutí problému. Ale aktuální přítomnost náboženských témat ve veřejných diskurzech se povznáší nad metodologickou pochybnost a předkládá nám fakta. Stále více slábne lhostejnost a je patrná tendence k deprivatizaci tématu náboženství. Roste počet interkulturních a intrakulturních styčných bodů, v nichž se střetávají různé transkulturní nároky. Vznikají tak nové oblasti konfliktu, pro něž se stále více požadují další názory a hodnocení. Skutečnost, že to vyplývá z často konfliktního pozadí, věc nikterak neovlivňuje, naopak se tím zdůrazňuje veřejná relevance tématu.

I když bych v této souvislosti nechtěl otázku funkce náboženství a jeho společenské nutnosti přenechat náboženským vědcům nebo sociologům, neznamená to vyhánět tyto vědy z diskuze. Pokud není vylučována otázka teoretických základů, přinášejí tyto disciplíny neocenitelné příspěvky, jde-li o mezináboženský dialog a misii.²⁸ Výsledků bádání o náboženství je nutno využívat především k vytvoření přiměřené pojmovosti v řeči o náboženských fenoménech, neboť toto bádání poskytuje diferencovaný instrumentář, jímž jsou regionální teologie využívány, aby se činily navzájem srozumitelnými a neoperovaly jen nitronábožensky se zjevenými pravdami. Náboženská věda, sociologie náboženství a kulturní antropologie dostatečně zdokumentovaly složitost náboženských fenomenologií a nutí k diferencovanému vidění náboženství. V následujícím kroku je třeba také odvahy k typologii a k tvorbě teorií. Zdá se mi, že je k tomu vhodné zvláště empiricko-kvalitativní bádání, protože usiluje o „konceptuální hutnost“ při současné trvalé vázanosti na empirická data. Jde mu nejen o popisné uchopení náboženských vztahů v co možné největší plnosti informací, ale také o analýzu toho, co se ukazuje.²⁹ Protože se nyní ukazuje, že téma náboženství je relevantní a že otázka misie, přes nesporné negativní dějiny pojmu, nemůže být jen tak vylučována, vyplývá z toho dostatek styčných bodů ke společnému uvažování. Myšlen-

ka transkulturality náboženských univerzalizmů umožňuje vidět téma z nového aspektu. Analýzou empirických dat by nyní mohlo být zkoumáno, zda pojem misie, rozšířený v tomto smyslu, skutečně přispívá k tomu, abychom adekvátně uchopili aktuální náboženskou situaci. V každém případě by bylo nutno vyhnout se zúžení pojmu na západoevropskou perspektivu. Neboť je už jisto, že uplatňování transkulturních nároků se v současné době děje za změněných rámcových podmínek, jež jsou novou výzvou jak pro teologii, tak pro výzkum náboženství. Setkání s jinými teritoriálně pevně vymezenými náboženstvími už není jejich primárním místem. Náboženská se stále silněji vyznačuje deteritorializací, takže i misie se už nevztahuje jednoduše na jasně definovaný vnějšek. Misie *ad intra* a *ad extra* přechází plynule jedna v druhou a neurčuje se už geograficky. Předávání víry také dostává v kontextu určovaném dosud samozřejmě tradicemi stále více „misijní“ charakter. Nadto je prostor mezináboženského setkání silněji charakterizován otevřenou síťovou strukturou a hybridními náboženskými poměry. Obraz není bezpodmínečně určován střetáváním různých jasně definovaných nároků na pravdu, nýbrž celou šíří náboženských a nenáboženských postojů, které sahají v různých stupních od odmítání přes lhůstnost až k eklekticismu. V celkovém pohledu na všechny tyto jevy je téma misie nepominutelné. Na tomto pozadí dávám také v křesťanském kontextu přednost pojmu misie na rozdíl od řeči o evangelizaci nebo o poslání, protože ho lze užít jak v uvažování o jiných náboženských tradicích, tak o sekulárních organizacích, a teprve tak nabízí dostatečný prostor pro obsáhlejší úvahu, kterou vyžaduje aktuální situace.

Souhrn

Podřazení náboženství pod kulturu v moderní době vede pro neurčitost pojmu kultury k neutralizaci náboženských jevů. Jestliže se místo toho základní komunikační dění mezi kulturou a náboženstvím bere vážně, pak se otevírá možnost obnovení pozitivní řeči o misii. Z dialogického charakteru misie také nevyplyvá rozpor pro mezináboženský dialog. S poukazem na diskuzi o lidských právech se ukazuje, že transkulturalita požadovaná náboženstvím má paralely v nároku na platnost „sekulárních“ univerzalizmů.

Z německého originálu „Mission im Spannungsfeld von Religion und Kultur“, který vyšel v *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 94, 2010, Heft 3-4, přeložil Karel Šprunk.

POZNÁMKY:

1/ Vliv křesťanství se projevuje ve velmi rozdílných formách podle geografické polohy zděděného teritoria. Jednotlivá společenství stále ještě žijí téměř úplně nedotčena cizími vlivy, kdežto pro mnohá etnika se křesťanské obsahy staly pevnou součástí narativní tradice, takže se samozřejmě prezentují jako zcela vlastní narativ a už neexistuje vědomí, že jde o cizí „mýtus“. Například Pumové, jsou-li dotázáni na své mýty o stvoření, uvádějí v podstatě křesťanské vyprávění o stvoření, které obsahuje jen několik zvláštností se zřetelem k vlastní tradici. Žijí ve snadno přístupných venezuelských *Llanos*, kde dříve sídlili kreolové. Jde o oblasti jižně od Orinoca, které se staly předmětem zájmu teprve ve 20. století pro nerostné bohatství – zároveň zde žije většina domorodých etnik.

2/ Waraové žijí v deltě Orinoca a *curiara* je tradičním hlavním dopravním prostředkem.

3/ Výrazu „supranaturálno“ užívám především proto, že je ve srovnání s rozlišením mezi démonickým a božským více neutrální, a pak proto, že tím chci předejít příliš rychlému negativnímu zařazení na základě asociace s okultními jevy, která je někdy spojena s výrazem „nadpřirozeno“. Proti označení jako „božské“ nebo „numinózní“ je výhodou šíře pojmu, který může zahrnovat také personifikované bohy či skutečnosti.

4/ Srov. RICHARD SCHAEFFLER: „Religionsphänomenologie“. IN: HANS WALDENFELS (ed.): *Lexikon der Religion*. Freiburg u. a. 1987, s. 546n.

5/ Srov. WOLFGANG GANTKE: „Religionswissenschaft im Rahmen der Kulturwissenschaft“. IN: *ZMR* 89, 2005, s. 83n. Tematizuje ztrátu identity náboženské vědy převedením pojmu náboženství do pojmu kultury v důsledku kulturně-vědeckého obratu od poloviny 70. let minulého století, který probíhá odvratem od fenomenologie náboženství k empirické náboženské vědě.

6/ Srov. MATTHIAS S. LAUBSCHER: „Art, Kultur, religionswissenschaftlich“. IN: *RGG*, Bd. IV, 4. vyd. nezkráceného studijního vydání viz Tübingen 2001, s. 1820.

7/ Exemplárně formuluje takový pojem kultury pastorální konstituce *Gaudium et spes* II. vatikánského koncilu. Srov. PETER HÜNERMANN (ed.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. I. Freiburg 2004, Nr. 53, 658.

8/ Jedním způsobem křesťanské misie od počátku je vedle profesionální misijní činnosti předávání víry ve vlastním sociokulturním prostředí jako tak řečený přirozený projev setkání víry a kultury. Srov. MICHAEL SIEVERNICH: *Die christliche Mission*. Geschichte und Gegenwart. Darmstadt 2009, s. 37. Tato základní danost se v uvažování dějin misí často zanedbává.

9/ Výstižný souhrn podává CLEMENS RUTHNER v internetové recenzi knihy WOLFGANG MÜLLER-FUNK: *Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung*: „Pro jednu je ‚kultura‘ všechno, co je v lidské společnosti ‚ne-biologické‘ (Edward B. Taylor, Jurij Lotman), pro druhé je to kolektivní forma života (‘a whole way of life’: T. S. Eliot, Raymond Williams) a pro následovnice Clifforda Geertze (textu podobný?), ‚symbolický řád‘. To jednou podnítilo britského literárního vědce Terry Eagletona k posměšné poznámce: ‚Pro postmodernu je vlastně už jen okamžik smrti ›příroda‹, a nikoli ›kultura‹.“

10/ NIKLAS LUHMANN: „Religion als Kultur“. IN: OTTO KALLSCHEUER (ed.): *Das Europa der Religionen*. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt am Main 1996, s. 293.

11/ Tamtéž, s. 303.

12/ Srov. JOSÉ CASANOVA: „Das Problem der Religion und die Ängste der sekularen europäischen Demokratien“. IN: *Europas Angst vor der Religion*. Berlin 2009, s. 8n.

13/ Dokumentuje to například sociolog náboženství Hubert Knoblauch: „K současné spiritualitě patří (1) rozhodné zaměření na subjektivní zkušenosti, jimž se dává zvláštní a přední místo. (2) Prameny tohoto hodnocení je třeba hledat v alternativní religiozitě, skládají se z nehegemoniálních tradic náboženství (východních, archaických, okultních, mystických atd.). (3) Distance od dogmatiky velkých náboženských organizací a tendence k antiinstitucionalismu se spojují (4) se zdůrazňováním náboženské autonomie individua a tím s výrazným světonázorovým individualismem. Zaměření na zkušenost umožňuje (5) určitou celistvost, která opět jednotlivcům dovoluje souvisle hodnotit funkční diferencovanost. (6) Konečně existují poukazy na to, že ‚spiritualita‘ se pro jednající stává alternativním pojmem pro náboženství.“ Srov. HUBERT KNOBLAUCH: „Einleitung“. IN: *Sociologie der Spiritualität* 2005: <http://www.zfr-online.de/doc/052-einleitung.html>.

14/ Srov. *Ad gentes* 1, s. 459n.

15/ Srov. *Evangelii nuntiandi*. Apoštolský list o evangelizaci v dnešním světě papeže Pavla VI., SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (ed.): *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 2. Bonn 1975, Nr. 20. Arij Roest Crolius poukazuje v souvislosti s katolickým chápáním inkulturace právem na to, že v tomto smyslu jde o „místně církevní“ proces, protože jde vždy o konkrétní lidi na konkrétním místě. Abstraktně popisuje dva momenty inkulturace *ad intra* a *ad extra*, které se vlastně spojují do jediného pohybu. Srov. ARIJ ROEST CROLIUS: „Die ethnologisch-religionswissenschaftliche und missionstheoretische Diskussion um En- und Inkulturation“. IN: ANDREAS LIENKAMP – CHRISTOPH LIENKAMP (eds.): *Die Identität des Glaubens in den Kulturen*. Würzburg 1997, s. 20n. Pojem inkulturace je také kritizován, protože prý konotuje „vsazování“ akulturního evangelia do určitého kulturního kontextu. Fakticky například II. vatikánský koncil užívá v *Ad gentes* pojmu implantace v této souvislosti, ale ve smyslu Roesta Croliuse jde za něj. Heinrich Schäfer v této věci rozlišuje mezi kontextualizací a kontextualitou, odráží se v tom diskuze o adaptaci a inkulturaci. Používá kontextualizaci synonymně s inkulturací ve smyslu adaptace. Souhlasím s ním, že je třeba vycházet od zásadní kontextuality, přesto bych nechtěl pojem kontextualizace v této souvislosti opouštět, protože je jím vyjádřen procesuální moment. Srov. HEINRICH SCHÄFER: *Praxis – Theologie – Religion*. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu. Frankfurt am Main 2004, s. 66n.

16/ *Evangelii nuntiandi* také staví osobu v jejím sociálním začlenění a odkázanosti na Boha do středu komunikace mezi evangeliem a kulturou. Srov. op. cit., Nr. 20.

17/ CASANOVA: op. cit., s. 116n.

18/ Srov. RICHARD SCHAEFFLER: *Religionsphilosophie*. Freiburg 2002, s. 305.

19/ Srov. SIEVERNICH: op. cit., s. 75 n.

20/ Srov. CASANOVA: op. cit., s. 118.

21/ Thomas Roddey poukazuje na to, že dokument *Dialog a zvěstování* z roku 1991 je krizovou intervencí adresovanou zastáncům pluralistické teologie náboženství. Je zaměřen proti názoru, že hlásání bude vystřídáno mezináboženským dialogem. Dialog a hlásání se představují jako dvě větve jednoho nadřazeného poslání církve k evangelizaci. Srov. THOMAS RODDEY: *Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: die Erklärung „Nostra aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt*. Paderborn 2005, s. 137.

22/ Srov. ROBERT SPAEMANN: „Sollen universalistische Religionen auf Mission verzichten?“. IN: KALLSCHEUER (ed.): op. cit., s. 280.

23/ V *Evangelii nuntiandi* se evangelizace kultury přes teritoriální a kvantitativní aspekty (c. 19) popisuje jako „vnitřní proměna“, která vede k „obnově lidství“ ve všech oblastech (c. 18).

24/ Podobně ve smyslu *Evangelii nuntiandi* existuje absolutní povinnost církve evangelizovat, protože jde o její „nejhlubší identitu“ (c. 14) a „nejvnitřnější podstatu“ (c. 15).

25/ Srov. *Mission und Dialog* (1984), *Redemptoris Missio* (1990), *Mission und Verkündigung* (1991).

26/ Srov. *Nostra aetate* 1, op. cit., s. 355n.

27/ Srov. LUHMANN: op. cit., s. 304.

28/ Wolfgang Gantke v této souvislosti poukazuje na nutnost „transcendenci otevřené“ vědy o kultuře. Srov. GANTKE: op. cit., s. 89n.

29/ Srov. ANSELM STRAUSS: *Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung, 2. vyd. München 1998.

Dr. Markus Lubér SJ (* 1970) je od roku 1996 členem jezuitského řádu, roku 2003 byl vysvěcen na kněze. Studoval teologii v Eichstättu a ve městě Pune v Indii. Promoval v misiologii na Papežské univerzitě Gregoriana v Římě, studijní pobyt absolvoval v Chennai v Indii. Od roku 2009 působí jako zastupující ředitel v Institutu pro světovou církev a misii a je zodpovědný za vědecký tematický okruh „kontextuální teologie“. V současné době se soustředí především na otázky teologie v indickém a asijském kontextu.



Michael Sievernich SJ

Může hřích ospravedlnit válku?

Francisco de Vitoria OP a jeho příspěvek k mezinárodnímu právu

Politické myšlení raného novověku bylo do značné míry určováno právníckými, etickými a bohosloveckými problémy, které nastaly po *conquistě* Nového světa a po podrobení staroamerických říší v Mexiku a Peru. Nová neobvyklá situace po objevení a ovládnutí dosud neznámého světa dala klasické nauce o „svaté válce“ na aktuálnosti a otevřela v tomto směru nové pole bádání. Vyžádala si však také znovuprověření základů této nauky.¹ To platilo obzvláště v případě nauky zaštitěné autoritou papeže Innocence IV., podle které hřích druhých, ať už politických protivníků, či cizích národů, může být právním základem (*causa justa*) pro válečné tažení. Začátkem novověku bylo toto učení naposledy uplatněno, ale také poprvé zpochybněno jako učení nekompatibilní s moderním mezinárodním právem. Mělo ospravedlnit války ve Starém, ale i v Novém světě. Ve své obhajobě španělských dobovatelských válek si touto právní figurou vypomohl císařský dvorní kronikář a humanista Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573), zatímco Francisco de Vitoria OP (okolo 1483–1546) a právníká škola v Salamance ji naopak zkritizovali a odmítli. Tak Vitoria a jeho žáci přispěli k tomu, že společná práva národů byla přijata do jednoho jediného pluralitního lidství stojícího mimo dosavadní teokratické modely.

1. Juan Ginés de Sepúlveda a hříchy Nového světa

Na začátku novověku byla opětovně kladena otázka po podmínkách „spravedlivé války“. Fenomén války vedené s cílem prosadit mocenské zájmy a územní nároky přitom nebyl nijak nový. Křesťanská knížata jak známo vedla války proti nekřesťanským panovníkům a vedla války i mezi sebou. Tak došlo i k tomu, že oddíly katolického císaře vojensky dobyly během tzv. *Sacco di Roma* (1527) Řím – Svaté město – a zajaly papeže Klementa VII., načež ho držely na Andělském hradě. Takovéto jednání ospravedlňoval humanista Alfonso de Valdés v jednom diatribním dialogu, v němž zhodnotil politiku Karla V. jako trestání za nepravosti papežského dvora a hříchy města.² Místo toho ovšem byly zcela nově formulo-

vány otázky, které vyvstaly během španělské expanze při objevování a zabírání Nového světa. *Conquista* neboli zabránění cizích území, násilné prosazení španělské vlády, zničení poraženého státu, následné vykořisťování zotročeného domorodého obyvatelstva, zřízení *encomiendy* (spojení nucených prací s misii), vojensky jistěné pokřesťanstvování, vymáhání daní – všechny tyto fenomény vedly spoustu s misii spjatých řeholníků k formulování otázek po legitimitě, po oprávněnosti přítomnosti Španělů v Novém světě. Symbolickým počátkem, ba přímo podnětem k veřejnému diskurzu o oprávněnosti nadvlády a kolonizace, kterým byl vyvinut nátlak na samu korunu, kterým byla zpochybněna legitimita jejího jednání a který stejně tak zpochybnil dosavadní argumentaci učenců, se stalo slavné kázání, které pronesl dominikán Antonio de Montesinos o adventu v roce 1511 na ostrově La Española (dnes Dominikánská republika a Haiti).³ Kontroverzní debaty, ve kterých šlo o bohoslovecké, etické a právní problémy kolonialismu, přinesly praktické plody v *Ochranném zákonodárství pro indiány*, vydaném korunou (*Leyes de Burgos* 1512/13; *Nuevas Leyes* 1542/43), ale pak i v nových modelech misie, jako např. v lascasiánském projektu *Verapaz*. Nejvýznamnější byl už samotný fakt, že takovéto debaty byly vedeny a mohly být vedeny. Žádná jiná koloniální mocnost nikdy předtím nedovolila, aby se rozvinul takto kritický diskurz o právních a mravních předpokladech její politiky.

Během těchto sporů hrál prominentní roli humanista a dvorní kronikář Juan Ginés de Sepúlveda. Narodil se okolo roku 1490 v Pozoblanco u Cordóby,⁴ studoval filozofii v Alcalá de Henares a bohosloví v Sigüenze, na španělské koleji v Bologni poznal zblízka italský humanismus. Kardinál Giulio de' Medici, pozdější papež Klement VII., jej pověřil překladem Aristotela. Žil tedy v Římě a působil nejprve ve službách kurie. V roce 1527 prý zažil *Sacco di Roma* a přežil ho na Andělském hradě. Později se s ním setkáváme jako s řečníkem překládajícím ve službách kardinála Kajetána Bibli, pak také po boku kardinála Francisca de Quiñonése v papežské delegaci, která roku 1529 přijala Karla V. v Bologni při korunovaci. Při této příležitosti se seznámil s Alfonsem de Valdese, který přináležel k císařovu doprovodu. Po smrti jeho příznivce Klementa VII. končí i jeho italská léta. Roku 1536 vstoupil jako dvorní kronikář do služeb císaře, který jej v roce 1542 jmenoval také vychovatelem korunního prince. Vedle spisovatelské činnosti byl zatažen i do debaty o právoplatnosti španělského ovládnutí Nového světa a stal se jedním z protihráčů Bartoloméa de las Casase OP, se kterým disputoval před valladolidskou radou (1550–1551). Přestože rada nevynesla oficiální rozhodnutí, nedošly Sepúlvedovy teze přijetí a nesměly být ani uveřejněny. Sepúlveda se stáhl na svůj venkovský statek a až do své smrti (1573) sloužil španělské koruně.

Vedle filozofických a kronikářských prací zaměstnávaly tohoto humanistického učenice i sporné otázky doby, ať už se týkaly Lutherovy reformace, snah anglického krále oddělit se od římské církve, metod inkvizice či proudů uvnitř humanismu. K příležitostným spisům přibýly ještě traktáty a dialogy zásadnějšího rázu k otázkám státnickým a morálně filozofickým. Především ho však zajímaly otázky týkající se válek a míru. Jim se zásadněji věnoval v dialogu *Democrates primus* (1535) a s ohledem na dění v Novém světě o nich pojednal v díle *Democrates secundus de iustis belli causis* (1541), které se stručně nazývalo *Democrates alter*. Jelikož tento spis neprošel cenzurou Vitoriových žáků Melchora Cana OP a Bartoloméa Mirandy de Carranza OP, napsal ještě *Apologii* (1550) k tomuto dílu, jejíž rozšíření po Španělsku však bylo rovněž zakázáno. I ve shrnutí valladolidské disputace i v traktátu *De regno* uvádí Sepúlveda možné důvody pro ospravedlnění války.

Sepúlveda zastával v koloniální debatě názor, že válka proti indiánům je nejen dovolená, ale dokonce že je povinná. S tímto stanoviskem nevystupoval Sepúlveda v žádném případě osamocen, naopak, reprezentoval široké názorové hnutí své doby. Hledal také neustále nové spojení, které nacházel především mezi františkány,⁵ zatímco dominikáni zastávali spíše opačný postoj. Jestliže ve svém dialogu *Democrates primus* vykládal především obecnou otázku „spravedlivé války“ a odvolával se na starověké, biblické a církevní autority, když dokládal, že dovolené jsou války vedené s cílem zavést spravedlivý mírový řád, zaměřil se stejně jako ještě v dalších spisech na to, aby tyto otázky zodpověděl konkrétně na příkladech válek v Novém světě. Argumentoval přitom v rámci školské teorie *bellum justum*, která získala svůj klasický tvar u Tomáše Akvinského. Ten ve své *Sumě* (S.th. II-II q. 40) válku jako porušení přikázání lásky zavrhl, ovšem za určitých okolností připouští výjimky. Podmínky jsou prý tři: legitimita autority knížete (*auctoritas legitima*), ospravedlňující důvod (*causa iusta*) a správný cíl (*recta intentio*).

Vzhledem k nově vzniklé situaci v Americe Sepúlveda značně rozšiřuje kritérium opravňujícího důvodu (*causa iusta*). Kromě běžných důvodů spravedlivé války jmenuje ještě čtyři další (pro případ, že se indiáni dobrovolně nepřizpůsobí), takové, na jejichž základě lze rozpoutat válku a nepřizpůsobivé indiány si násilím podrobit. Soustavně tyto důvody rozvádí v dialogu *Democrates secundus*.⁶ Partnery v rozhovoru jsou luteránský (!) orientovaný Leopoldo, který v odvolání na Písmo svaté válku, obzvláště mezi křesťany, odmítá (*nulla ratione*, DS 3nn) a neuznává žádné, nebo skoro žádné ospravedlňující důvody, zatímco jeho partner Democrates, který zastupuje pozici Sepúlvedovu, nachází dokonce více důvodů pro vedení války, než kolik se jich obyčejně uvádí.

Dialog sestává ze dvou knih. Kniha I. (DS 1–85) se zabývá klasickým vymezením „svaté války“ a čtyřmi specifickými zdůvodněními vedení spravedlivé války s indiány Nového světa. Kniha II. (DS 86–124) pojednává o řadě sporných otázek, které vyvstaly po dobytí Nového světa a se kterými přišli především obhájci zájmu indiánů, jakými byl např. Bartolomé de Las Casas OP: Je správné a mravné zbavit indiánské národy jejich svobody a jejich statků? Mohou být heretici a nevěřící legitimními vlastníky statků? Je možné, aby obě válčící strany proti sobě vznesly „opravňující důvody“ pro vedení téže války? Jsou obranné války indiánů oprávněné?

V hlavní stati dialogu Sepúlveda vysvětluje tři z tradice známé „opravňující důvody“ pro válku, tj. obranu, znovuzískání válečné kořisti a potrestání viníků (DS 16n). Přitom ale výslovně zdůrazňuje příkázání umírněnosti, aby se vyloučily krutosti, a připomíná sám cíl spravedlivé války, totiž život v míru, klid, spravedlnost a dopřání pokoje druhým. Zároveň však otevře bránu dalším „spravedlivým důvodům“, přičemž zachází ještě dál a knížatům navíc dovoluje dvojí: jednak prý mají právo zlým lidem preventivně zabránit, aby uplatnili svou schopnost škodit a hřešit (*nocendi et peccandi facultate*) (DS 15); a jednak mají knížata právo potrestat bezpráví (*iniuria*), přičemž trest ale musí odpovídat míře viny. Oba Sepúlvedovy argumenty se tedy týkají zabránění možných budoucích hříchů a potrestání hříchů, které se už staly. Oproti námitce Leopoldově, že toto právo přináležejí toliko Bohu samému, vysvětluje Democrates, že Bůh přece své právo, podle Pavla (Řím 13,14), dosud uplatňoval skrze knížata a státní vrchnost (DS 18).

Kromě tří výše zmíněných důvodů ještě Sepúlveda podotýká, že existují ještě další důvody pro spravedlivou válku (*aliae iusti belli causae*), a to přesto, že nebyvají uváděny často (DS 19): (1) První zdůvodnění se opírá o aristotelskou „přirozenou“ nauku o pánech a otrocích (*Politika* 1254b), tj. předpokládá nadřazenost Španělů a poddanství indiánů nazvaných „homunculi“⁷ (DS 35). (2) Další zdůvodnění se týká potřeby potrestat specifické hříchy těchto „barbarů“ a zamezit jejich dalšímu páchání, tj. vymýtit nepřirozený kanibalismus, modlářství, které Boha zvláště hněvá, a pak i praxi lidských obětí. (3) Zatřetí připomíná, že je třeba chránit nevinné, kteří se stávají oběťmi kanibalismu či lidskými oběťmi při obřadech, a že je tedy bezpodmínečně třeba těmto lidem přispěchat na pomoc. (4) Nakonec uvádí jako důvod i potřebu šířit křesťanství, tj. v nutném případě odstraňovat překážky, které by bránily kázání evangelia mezi pohany.

Z těchto čtyř důvodů (srov. DS 83n), jejichž pořadí jinak v různých spisech Sepúlveda obměňuje,⁸ nás v tomto pojednání zajímá především ten druhý: hřích indiánů jako ospravedlnění války vedené proti nim: ústy Democratovými vykládá, že nevíra indiánských kmenů nemůže být důvodem ke spravedlivé válce, neboť

proto mohou být tak málo potrestáni, jak málo by směli být nuceni k víře (DS 59). Poněvadž ale Bůh dříve tu a tam povoloval hříchy národů (*peccata populorum*) trestat (DS 26), musí být těžké zločiny lidožroutství, modloslužby a obětování lidí stíhány trestem; také tomu musí být zabráněno, aby tyto zločiny nemohly být páčány i v budoucnu. Jeden každý z těchto zločinů je už sám o sobě dostatečným důvodem pro vedení „nanejvýš spravedlivé války“ (*iustissimi belli*, DS 39). Mají být potrestány, jelikož míří proti přirozenému právu a rozumu; a křesťanští panovníci si prý smějí tyto národy podrobit, když porušují přirozené právo, a smějí je přinutit, aby přirozenému řádu věcí dostáli (DS 46n).

S rozhodující námitkou proti tomuto pojetí přichází partner v dialogu Leopoldo, když řekne, že by pak ale mohl člověk vojensky napadnout každou zemi, neboť všude se porušuje přirozený zákon a všude se hřeší. Tato námitka přinutí Sepúlveda upřesnit svůj postoj: Rozhodující není to, jestli se v jednom národě vyskytují hříchy proti přírodě, nýbrž to, že indiánské kmeny jako celek, tj. ve svých institucích a mravech (*in publicis moribus et institutis*, DS 57n) neberou ohled na přirozený zákon (*lex naturalis*). Tím vlastně Sepúlveda do jisté míry připisuje staroamerickým státům kolektivní vinu, ze které mohou být vyvedeny pouze násilím zvějšku.

Ve svém traktátu *De regno*, koncipovaném jako knížecí zrcadlo, Sepúlveda uvádí následující argument: Spravedlivá válka slouží k tomu, „aby se nastolila vláda nad těmi, jejichž blaha se má dosáhnout, aby tak byli barbaři zbaveni oprávnění páchat hříchy, aby byly jejich mravy odporující zákonu přírody odsouzeny a aby byli zbožným napomínáním a poučováním povoláváni k humánnějšímu životu a k pravému náboženství, tj. aby rozumně plnili své povinnosti“.⁹ Biblická místa ze Starého zákona, kterými Sepúlveda zaštiťuje své argumenty, jsou známé statě o právním nároku Izraele na zaslíbenou zemi (Dt 7,1–2; 9,4–6), o válce proti městům z deuteronomistické sbírky zákonů (Dt 20,10–14) a o hrozbě trestu Židům samým (Lv 26,27–33). I citáty z mudroslovné literatury (Mdr 12,3–6) a z Žalmů (Ž 79,6). Všechna tato místa prý zpřítomňují Boží soud a ukládají trest.

Hříchy proti přírodě a rozumu, které Sepúlveda nachází v indiánských obcích jakožto páchané individuálně, avšak institucionálně zakotvené, mu stačí – jemu, který nikdy osobně Nový svět nepoznal – k tomu, aby ospravedlnily dobytčnou válku proti indiánům. Slouží jakožto ospravedlnění pro vedení války s cílem podrobit indiány španělské nadvládě, přičemž cílem toho je vtažení barbarství do civilizace, což je zase předpokladem pro obrácení na křesťanství. Cíle války jsou tedy zcivilizování a pokřesťanstvení. Nejzaprísáhlejším odpůrcem tohoto přístupu byl dominikán a biskup Bartolomé de las Casas, který ve své *Apologii* předložil obsáhlý spis vyvracející Sepúlvedovy důvody spravedlivé války.¹⁰

2. Francisco de Vitoria a zpochybnění hříchu jakožto postačujícího důvodu spravedlivé války

Francisco de Vitoria, který se téměř jedno století před Hugem Grotiem stal otcem mezinárodního práva v novověkém slova smyslu, byl oním myslitelem raného novověku, který podvrátil učení o hříchu jakožto důvodu války. Narodil se okolo roku 1483 v Burgosu a v roce 1505 vstoupil do dominikánského řádu, který byl obnoven v cisneriánských reformách.¹¹ V letech 1509–1516 studoval filozofii a teologii v Paříži. Tam byl ovlivněn dobovými proudy, ve kterých se mísily slábnoucí nominalismus, rozmáhající se humanismus a znovuožívající scholastika. K jeho nejdůležitějším učitelům na tamní Koleji svatého Jakuba patřili Peter Crockaert, který oživil studium tomistické nauky, i Juan Fenario, pozdější řádový generál. Po studiích začal Vitoria sám vyučovat teologii a podílel se na vydání různých děl, mezi něž patřila *Secunda Secundae Summy teologie* Tomáše Akvinského. V roce 1522 dosáhl titulu doktora teologie. Vitoria se vrátil do Španělska akademicky dobře vyzbrojen. Tam pak nejprve učil na valladolidské Koleji svatého Řehoře, dokud nebyl díky přičinění studentů v roce 1526 povolán na nejdůležitější teologickou katedru Španělska, na *Catedra de prima univerzity* v Salamance. Až do své smrti tam vyučoval jako jeden z nejslavnějších bohoslovců své doby. Pozvání na Tridentýský koncil (1545) už nemohl z důvodu zhoršení zdravotního stavu přijmout. Zemřel 12. srpna 1546.

Díky jeho působení, které bylo známé metodickou přísností a vztažeností ke kontextům, zažilo bohosloví ve Španělsku nový rozkvět. Stejně jako jeho učitel v Paříži Crockaert používal namísto kompilátorských *Sentencí* Petra Lombardského jako učebnici systematickou *Summu teologie* Tomáše Akvinského. Nespokojil se však jen s imanentním komentováním Tomášova učení, nýbrž vztáhl tuto nauku k aktuálním stanoviskům a problémům své doby. K problémům, které nekonvenčně uchopil ve svých *Relectiones*, patřila i „americká otázka“, tj. otázka legitimacy španělské conquisty Nového světa. Tím vstoupil ve známost už během svých pařížských studií, neboť tamní nominalistický učitel, Skot John Mair (Maior), začal o této otázce diskutovat jako jeden z prvních, a sice ve svém komentáři *Sentencí* z roku 1510. Vitoria ho bude následovat v názoru, že papež není světským vládcem v časných věcech a že indiáni mají naprosté právo na svou samosprávu i majetek. Nebude s ním však souhlasit v tom, že lze cizí národy držet v „otroctví od přírody“ na základě jejich „barbarství“ a že si je lze podrobovat za účelem zcivilizování,¹² což později přijme za svou tezi Sepúlveda.

Za svého života psal Vitoria málo a nevydal žádné vlastní spisy. Za jeho hlavní dílo se považují *Relectiones*, tj. roční mimořádné přednášky na nejrůznější témata.

Z 15 přednášek, které během dvaceti let své učitelské činnosti přednesl, se jich dochovalo 13.¹³ Pojednává se v nich postupně o tématech: *De potestate civili* (1528), *De homicidio* (1530), *De matrimonio* (1531), *De potestate Ecclesiae prior* (1532), *De potestate Ecclesiae posterior* (1533), *De potestate papae et concilii* (1534), *De augmento charitatis* (1535), *De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis* (1535), *De simonia* (1537), *De temperantia* (1537), *De indis* (1539), *De jure belli* (1539), *De magia* (1540).

V přednáškách se dají obecně vypočítat dva hlavní tematické okruhy: Jednak je v nich patrný zvýšený zájem o církevní reformy na instituční rovině, tj. o nové určení vztahu mezi církví a státem, o rozdělení kompetencí mezi papežem a koncilem, o poměr mezi tím, co je časné, a tím, co duchovní. Zadruhé jsou tu uchopeny otázky etiky a práva, které vyvstaly po vojenských výbojích, jako např. otázka spásy nevinných, kteří žili bez znalosti evangelia, nebo problematika důvodů, které mohou ospravedlnit obsazení nového území Španělska, a důvodů, které toto ospravedlnit nemohou, přičemž šlo o kontextuální zpracování nauky *bellum iustum*. Sbírka *Relectiones* vznikla díky poznámkám studentů v roce 1557 v Lyonu; totéž platí o jeho malé zpovědní příručce *Confessionario util y provechoso* (Zaragoza 1564).

Vitoria měl veliký vliv na založení „salamanské“ školy a mnoho jeho žáků, neméně významných, jako např. Melchor Cano, na jeho učení navázalo, rozvinulo je a rozšířilo je po univerzitních centrech. To platí o Evropě, ale také o Americe, kde od poloviny 16. století vznikaly univerzity nové, které nepřevzaly jen stanovy Salamanky, nýbrž čerpaly i z ducha „salamanské“ školy.¹⁴ Zadruhé jsou tu spisy *De indis* a *De jure belli*, které se postaraly o Vitoriův věhlas. V nich Vitoria rozvinul základní principy přirozenoprávně ustaveného politického světového řádu, a to tak, že restriktivně interpretoval klasické učení o spravedlivé válce a jejích kritériích (legitimní autorita, oprávněný důvod, spravedlivý cíl) a že uplatnil tyto principy k zodpovězení nově vyvstalých otázek při conquistě.¹⁵ V této souvislosti diskutoval Vitoria i o otázce, zda by směl být hřích důvodem opravňujícím válku, jak to tvrdili jeho současníci Alfonso de Valdés a Juan Ginés de Sepúlveda, kteří v tomto bodě reprezentovali tradici a dobu.

Zděděné učení o hříchu jako dostačujícím zdůvodnění vedení války bývá ve své středověké podobě připisováno kanonistovi Sinibaldovi Fieschimovi, pozdějšímu papeži Innocentu IV. († 1254). Jako průkopník univerzálního papežského mocenského nároku sice připouští ve svém dekretálním komentáři, že pohané směji vlastnit majetky a že si směji vládnout, jelikož tyto statky jsou prý určeny pro každého rozumného tvora. Proto ani papež nesmí pohanům jen na základě jejich nevíry (*infidelitas*) upřít svobodu a právo poklidně držet vlastnictví, neboť „je drží bez hříchu“ (*quia sine peccato possident*). Přesto ale s odvoláním se na

Boží soud nad hříchy sodomskými (Gn 19,1–29) hned dodává, že pohan, „který se proviní vůči zákonu přírody“ (*contra legem naturae facit*), prý může být potrestán papežem, jelikož papeži jakožto Kristovu zástupci přináleží moc nad věřícími i nevěřícími. Totéž prý platí i v případě modlářství (*si colant idola*), jelikož je prý „přirozené“ uctívat pouze jednoho jediného Boha jakožto Stvořitele. Podle Innocenta, ačkoli prý nevěřící nesmějí být nuceni věřit (*non debeant infideles cogi ad fidem*), přesto může papež nevěřícím přikázat, aby na svých územích umožnili kazatelům kázat evangelium; a kdyby jim v kázání bránili, byl by to hřích a měli by být potrestáni (*et ideo puniendi sunt*). Kdyby pak odepřeli poslušnost, měli by být přinuceni uposlechnout světským ramenem a papež by jim měl vyhlásit válku.¹⁶ Dle tohoto teokratického konceptu je hřích chápán jako překročení přirozeného zákona a jako neposlušnost vůči papeži, a tedy jako oprávnění vést válku. Tato teorie byla během středověku přijímána teology, jakými byli např. Augustin z Ancony (Triumphus) nebo Antoninus Pierozzi (z Florencie), a předávána dál, přičemž na začátku novověku se jí chopil Silvestro Prierias. Politického významu nabyla tato teorie díky Gregoriu Lópezovi, který ji jako její zastánce vnesl jako člen *junty* v Burgosu (1512) do diskuzí této rady, která byla prvním grémiem, ve kterém se řešily koloniálně-etické otázky.¹⁷ „Tím byl,“ jak podotýká sociální etik a pozdější kolínský arcibiskup Joseph Höffner, „teoreticky předurčen poměr k pohanským národům jako trvale válečný“.¹⁸

Vitoria znal toto učení a chápal je ve světle soudobých zpráv o Novém světě, které ve 20. a 30. letech 16. století v rychlém sledu prosakovaly na veřejnost. Listy a zprávy od Hernána Cortése, Gonzala Fernándeze de Oviedo nebo Pietra Martira d'Anghieri obeznámily Evropu s komplexními kulturami staré Ameriky, ovšem i se španělskými praktikami, kterých se užívalo při dobývání. Obzvláště seznámení s vyspělými kulturami Inků a národů Mexika vzbudilo u Španělů nejen respekt, ale přinutilo je také položit si otázku, zda není třeba uznat indiány i s jejich státním uspořádáním. Vojenská conquista těchto říší, zvláště pak zabít legitimních vládců Montezumy II. (1520) a Atahualpy (1533), přinutila položit si otázku po legitimě takového podrobování. Události dobývání Peru Franciscem Pizarrem a poprava vládce Inků Vitoriu vyděsily. „Stydlá mi krev v žilách, když jsem to slyšel,“ napsal ve svém dopise Miguelovi de Arcos 8. listopadu 1534, a dodal, že jestliže tito indiáni jsou lidé, bližní a vazalové krále, tak „nechápe, jak je možné takovou neslýchanost a takové tyranství conquistadorů omlouvat“.¹⁹

Na tomto základě předloží Vitoria, který je aristotelsko-tomisticky zaujat přirozeným právem, rozvrh vize jednotného lidstva (*totus orbis*); je jen jedna lidská

přirozenost, která existuje uprostřed různých ras, kultur a náboženství, do jisté míry jakožto univerzální společenství, jakožto *res publica* všech národů. V principu symetrické vztahy všech národů mají být spravovány mezinárodním právem, jehož porušení by bylo hříchem (srov. *De potestate civili* 21; *Obras* 191).

Tato symetrie mezistátních vztahů si vyžaduje v prvé řadě popření práva na intervenci a ovládnutí jiných národů křesťanskými knížaty, národů nepoddaných nevěřících v jiných zemích; o tom Vitoria pojednal už dříve ve svém *Komentáři* k Akvinského *Secunda Secundae Summy teologie*, když se zabýval otázkou, zda směji být nevěřící nuceni (*compellendi*) k víře (srov. S.Th. II-II q. 10. a. 8).²⁰ Jako další předpokládá postulát symetrických vztahů delegitimizování hříchu druhých jakožto oprávnění k vedení války.

Ve své *relectio* z roku 1537 *De temperantia* (O umírněnosti) – i když bychom za takovým názvem tolik výbušnou tematiku asi nehledali – pojednává Vitoria o mravní povinnosti dodávat sílu potravou. Klade si otázku, zda je mravné (v krajní nouzi) přijmout za potravu lidské maso a zda je mravné přinášet lidské oběti. Tím se přiblížil aktuální tematice, poněvadž zprávy o lidožroutství a o obětování lidí v Novém světě se tehdy rychle šířily. Publicistickou rozšířený obraz o lidožravých indiánech byl tak působivý, že se od jména ostrovního národa „Kar(a)ibů“ na Malých Antilách utvořila zkomolenina „kanibalové“. Na fenomén kultického obětování lidí narazili Španělé při dobývání říše Aztéků. Vitoria se ve svém pojednání výslovně odvolává na zprávy z Yucatánu.

Nebylo těžké dokázat morální nepřípustnost kanibalismu a lidských obětí. Výbušněji ale působila otázka vysoké politiky, zda a jak dalece křesťanská knížata směji vytáhnout do války proti „barbarům“, u kterých se takovéto obyčeje vyskytují. Výbušnost oné otázky pocítíme už z toho, že Vitoria svou odpověď ve své *relectio* neuveřejnil, nýbrž zachovala se jako postranní zlomek vydaný zvlášť (*De temperantia* 7; *Obras* 1039–1059).²¹

Ve své odpovědi se Vitoria vyrovnává s autoritami, jakými byli Augustin z Ancony, Antoninus Pierozzi a Silvestro Prierias, kteří sice odsouzení a potrestání jiných národů odmítají, když tyto národy narušují zjevené božské právo, přesto však schvalují potrestání v takovém případě, když se tyto národy „prohřeší proti přírodě“ (*peccata contra naturam*). Problém takového pozice spočívá v očích Vitoriových v tom, že pak by bylo dovoleno vést válku proti všem pohanům. Vždyť s přirozeným právem (*contra ius naturale*) se vylučuje každý morální přečin. Navíc ze stejného důvodu by mohli začít trestat pohané křesťany a křesťanští vládci by mohli vést války mezi sebou. A tak na otázku, zda je správné vést války (*iuste debellari possunt*; *Obras* 1040n) s národy kvůli hříchu proti přírodě, jakým je např. kanibalismus či obětování lidí, odpovídá Vitoria ve třech krocích:

(1) Nejprve řeší pravomoci pohanských knížat a přiznává jim právo nutit své poddané, aby upustili od nepřipustných obřadů, což platí *a fortiori* i pro případ, kdy se pohanské kníže obrátí na křesťanství.

(2) Poté řeší pravomoci křesťanských knížat vůči nevěřícím nepoddaným. Podle Vitoriy nemají křesťanští panovníci, ať už s, nebo bez papežského zmocnění, žádné zvláštní pravomoci. Tím zamítl tezi papežské univerzální moci a distancuje se nadále od hierokratické tradice. Navíc zamítl právo na zásah v případě hříchů proti přirozenosti, jakkoliv k tomu vedli Innocent IV. a jiní kanonisté. Dovádí jejich učení *ad absurdum* a ukazuje, že hříchem proti přírodě jsou i sodomie (homosexualita) a všechny ostatní hříchy jako např. vražda, lichva nebo smilstvo. Kdyby se braly všechny hříchy jako důvod války, pak by museli válčit kvůli svým hříchům Francouzi s Itálií nebo pohané s křesťany. Všichni by museli vést válku proti všem. Vitoria se tedy brání klamu a pokrytectví a odmítá pronásledovat pouze pohany kvůli jejich prohřeškům vůči přirozenému zákonu; pak by totiž mohl někdo říct, že je možné válčit s pohany jenom proto, že jsou to pohané (Obras 1059).

Hlavním argumentem proti hříchu jako zdůvodnění války je nakonec přirozenoprávně založená rovnost všech národů jednoho jediného lidstva, které je třeba spravovat mezinárodním právem (*jus inter gentes*). Morálně zavrženíhodné jednání přitom nemůže sloužit jakožto zdůvodnění války, pokud se nejedná o případ, kdy je třeba se bránit zjevnému bezpráví nebo se zastat nevinných. Nadto vyplývá z teze lidského světového společenství to, že křesťanstvu nenáleží výsady a že papeži nesmí být dána moc nad nekřesťany. Naopak – podle principu symetrie nesmějí mít věřící větší moc nad nevěřícími (*non habent maiorem potestatem fideles supra infideles quam econtrario infideles supra christianos*) (Obras 1050).

(3) Vitoria připouští válku jako poslední možnost, kterou mají mít křesťanští panovníci v případě, jestliže chtějí zastavit „barbary“ v jejich lidožroutství a v obřadech s lidskými oběťmi, ovšem nejde o sám hřích vůči přirozenému zákonu, ale jde o obranu nevinných lidí ve světě, kde vládne bezpráví (Obras 1050n). Spravedlivé války vedené jako humanitární intervence ovšem smějí sledovat jen jeden jediný cíl (*solo titulo*), totiž záchranu nevinných. Nesmí jít o záminku zbavit nepřátele jejich vlády a statků (Obras 1052). Navíc takové intervenční nasazení musí proporčně odpovídat výkonu pomoci, tj. nesmí se při něm chtít víc obětí, než kolik lidí se chce zachránit.

V *relectio De indis* (1539) Vitoria symetricky rozvíjí myšlenku delegitimizace hříchu jakožto válečného ospravedlnění v souvislosti s dalšími neplatnými ospravedlněními. I zde připomíná, „že bylo zabito hodně lidí a hodně nevinných oloupeno, hodně vládců bylo připraveno o panství a statky“, a tedy že „je oprávněné se ptát, zda se to vše dělo podle nějakého práva, nebo protiprávně“ (*De indis* I, 3; *Obras* 648). Nejprve projednává základní otázku, zda byli indiáni oprávněnými vlastníky soukromých i veřejných statků a legitimními vládci ještě před příchodem Španělů (*De Indis* I, 4; *Obras* 650). Odpovídá, že byli, a odmítá tezi, že si „barbaři“ nejsou schopni sami sobě vládnout, a že jsou proto „od přírody“ otroky. Zamítne pak také tezi odsouzenou už na Kostnickém koncilu, že smrtelný hřích zbavuje vlastnická práva jejich účinnosti,²² a dojde k závěru, „že není překážek, které by barbarům bránily kvůli smrtelným hříchu či hříchům z nevíry veřejně či soukromě panovat. Proto není dovoleno, aby křesťané zabírali jejich statky a území.“ (*De Indis* I, 19; *Obras* 660; srov. *De potestate civili* 9; *Obras* 165).

V důsledku toho se Vitoria probírá sedmi právními důvody, které se uvádějí jako ospravedlnění španělské nadvlády v Novém světě, které však dle jeho soudu nepostačují, a musí být tedy odmítnuty jako nelegitimní. V návaznosti se pak probírá i osmi legitimními právními důvody, kterým zde nemusíme věnovat pozornost. Nelegitimní důvody jsou však tyto: (1) Císař je pánem světa (*imperator est dominus mundi*); (2) papež je i v časných věcech panovníkem nad celým světem (*totius orbis monarcha etiam temporalis*); (3) existuje právo objevovat (*jure inventionis*); (4) vzepření se víře v Krista (*nolunt recipere fidem Christi*); (5) hříchy barbarů (*peccata ipsorum barbarorum*); (6) svobodné přijetí španělské vrchnosti (*per electionem voluntariam*);²³ (7) zvláštní obdaření španělské koruny od Boha (*ex speciali dono Dei*).

Nás tu zajímá především pátý důvod: hříchy indiánů. Vitoria s rozhodností odmítá zděděnou nauku, podle které smějí být „barbaři“ kvůli svým hříchům proti přírodě, jakými jsou kanibalismus (*esus carnis humanae*), incest nebo homosexualita (*concubitus indifferens cum matre, sororibus et cum masculis*) potírání vojensky. Výslovně zde cituje z výše zmíněného dekrétálního komentáře Innocenta IV., proti čemuž staví následující tezi: „Křesťanská knížata nesmějí násilně zdržovat barbary od hříchů proti zákonu přírody, ani je za ně nesmějí trestat, a to ani se záštitou papežské autority. (*Principes christiani, etiam auctoritate Papae, non possunt coercere barbaros a peccatis contra legem naturae, nec ratione illorum eos punire.*)“ (*De Indis* II, 16; *Obras* 698).

Tuto tezi dokazuje mimo jiné poukazem na skutečnost, že papež nedisponuje nad oněmi barbary jurisdikcí. Rovněž pak argumentuje tím, že přes veškeré hledání rozdílů mezi hříchy proti přírodě (*contra naturam*), např. homosexualitou,

a hříchy proti přirozenému zákonu (*contra legem naturae*), jako např. krádeží či cizoložstvím, všechny hříchy odporují zákonu přírody, a tedy podle logiky zděděné nauky by každý hřích vedl k válce všech proti všem, i kdyby papeži přináleželo univerzální právo zasahovat všude a vojensky i všude trestat. Že by to nebylo možné, demonstruje Vitoria poukazem na křesťanský západ, kde taky není dovoleno papeži, aby vedl válku proti křesťanům jenom proto, že se dopouštějí smilstva; ani by tam nemohl odkázat cizí země jiným panovníkům. To by se „den-ně měnili panovníci“ (*cotidie possent mutari regna*), vždyť všude je plno hříchu (*De Indis* II, 16; *Obras* 699). Jaké pobouření tento diskurz musel asi vyvolat v tehdejší společnosti, napovídá skutečnost, že císař intervenoval a do budoucna svou císařskou politiku zakázal vůbec projednávat; stojí za zmínku, že tato Vitoriova *relectio* se na konci století objevila na indexu zakázaných knih, i když jen na krátký čas. Svědčí to rozhodně o výbušnosti jejího obsahu.

Vitoria ve své *relectio* boží veškeré teokratické legitimizování vlády, ať už jde o vládu světského panovníka, nebo papeže, a odmítá jakoukoliv instrumentalizaci nauky o hříchu s politickou snahou rozšířit a upevnit mocenský vliv. Vitoriova zásluha k počátku novověku spočívá v tom, že „uplatnil ústřední univerzalistické ideje křesťanského přirozeného práva v případě mezinárodních a mezikulturních vztahů“,²⁴ a sice (mimo jiné) prostřednictvím restriktivní interpretace „*justae causae*“ pro válku, v důsledku čehož je třeba kategoricky vyloučit nejen náboženskou různost jako důvod k válce, nýbrž i hřích sám. Jediným důvodem může být „utrpené bezpráví“ (*iniuria accepta*) (*De jure belli* 13; *Obras* 825). Hřích se ale stává důvodem války jen v podmínkách hierokratického způsobu vlády, která má monopol na definici, a nikoliv ve chvíli, kdy vládnou symetrické vztahy mezi rovnoprávnými státy; svévole a univerzální nutkavost vidět v druhých nepříteli jsou tedy neblahými důsledky hierokratismu. V tomto smyslu Vitoria agitoval na škole²⁵ a měl pak ještě dlouhou dobu vliv i po své smrti. Ukazoval, jaké podmínky je třeba nastolit, aby lidstvo mohlo žít v míru a v koexistenci národů a kultur. Podkopal půdu teokratismu, který zneužil nauky o hříchu, aby si vytvořil ideologii legitimizující dobytvačnost. Vytvořil tak prostor pro princip nediskriminace cizích a všech těch, kteří jsou jenom jiní.²⁶

Jeho současník Bartolomé de Las Casas ukázal v souvislosti s tímž historickým diskurzem, jaký kritický náboj v sobě nauka o hříchu má. Stejně jako Vitoria bojoval vehementně ve svých sporech se Sepúlvedou s ospravedlňováním conquisty zdůvodňované hříchy „barbarů“. A přece jinak než Vitoria navíc nařkl veškerá španělská dobytvačská tažení v Novém světě jako protiprávní, nespravedlivá, neslýchaná a tyranská, zkrátka je odsoudil jako smrtelný hřích. Jeho proslulá *Žpráva o zničení země indiánů* (*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, 1552) –

jedno z mála děl uveřejněných za jeho života – popisuje krutost conquisty, aby promluvila do svědomí králi.²⁷ Tento svůj názor zastával i ve své *Teorii misie* asi z roku 1534: „Jakým způsobem povolát všechny národy k pravému náboženství“ (*De unico modo vocationis omnium gentium ad veram religionem*),²⁸ ale i v dalších spisech svého monumentálního díla. Lascasasův názor však zůstal vztažen pouze na historickou událost neslavně proslulé conquisty a jen implicitně obsahoval zásadní povahu, takže nestačil na rozvinutí ideje mezinárodního práva, která spočívá v rozlišení práva a náboženství, státu a církve. Delegitimizaci hříchu jakožto určení mezinárodních vztahů provedl Vitoria. Že je porušování mezinárodních práv, ať už v čase války, nebo míru, z teologického hlediska hříchem (*mortaliter peccant violantes iura gentium*) (*De potestate civili* 21; *Obras* 191), v tom však byli Vitoria s Las Casasem zajedno.

Vzhledem k systematickosti podání a způsobu argumentace nicméně lze právem považovat Francisca de Vitoriu za zakladatele moderního mezinárodního práva.²⁹

Z němčiny přeložil Adam Balcar.

POZNÁMKY:

1/ Pro přehled srov. J. A. FERNÁNDEZ-SANTAMARIA: *The state, war and peace. Spanisch political thought in the Renaissance 1516–1559*. Cambridge 1977.

2/ ALFONSO DE VALDÉS: *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* (ed. Rosa Navarro Durán). Madrid 1993 (Letras hispánicas 357).

3/ Srov. MICHAEL SIEVERNICH: „Anfänge prophetischer Theologie. Antonio de Montesinos Predigt (1511) und ihre Folgen“. IN: TÝŽ A DALŠÍ (ed.): *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika*. Mainz 1992, s. 77–98.

4/ K jeho životě a dílu srov. H. PIETSCHMANN: „Aristotelischer Humanismus und Inhumanität? Sepúlveda und die amerikanischen Ureinwohner“. IN: *Humanismus und Neue Welt* (Mitteilung XV der Kommission für Humanismusforschung) (ed. W. REINHARD). Weinheim 1987, s. 143–166.

5/ Srov. J. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ: „Los amigos franciscanos de Sepúlveda“. IN: *Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo* (siglo XVI). Madrid 1988, 673–693.

6/ JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA: *Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios, edición crítica bilingüe, traducción castellana, notas e índices por Angel Losada*. Madrid, CSIC 1951.

7/ Lat. „človíčekové“.

8/ V protokolu, který Domingo de Soto pořídil z valladolidské disputace Sepúlvedy a Las Casase (1550), se objevuje toto pořadí: (1) Tíha deliktů indiánů (modloslužba a jiné hříchy proti přírodě); (2) surovost jejich ducha (ingenio), která je od přírody předurčuje k životu otroků; (3) podmanění (subjeción) s cílem šířit víru; (4) bezpráví mezi indiány (lidské oběti, lidožroutství). Srov. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: „Aquí se contiene una disputa o controversia“. IN: *Tratados de 1552 (Obras com-*

- pletas 10). Madrid 1992, s. 97–193, zde s. 106; Týž: „Die Disputation von Valladolid (1550–1551)“. IN: *Bartolomé de Las Casas: Werkauswahl* (ed. M. Delgado), Bd. 1. Paderborn 1994, s. 336–436, zde s. 351.
- 9/ JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA: „Del reino y los deberes del rey (III, 14)“. IN: *Tratados políticos* (ed. Angel Losada). Madrid 1963, s. 29–125, zde s. 106.
- 10/ Srov. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: *Apología (Obras completas 9)* (ed. Angel Losada). Madrid 1988, zde s. 126–356.
- 11/ Pro přehled srov. ULRICH HORST: „Leben und Werke Francisco de Vitorias“. IN: *Francisco de Vitoria, Vorlesungen I (Relecciones)* (ed. Ulrich Horst – Hans-Gerd Justenhoven – J. Stüben). Stuttgart–Berlin–Köln 1995, s. 13–99.
- 12/ Srov. M. BEUCHOT: „El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair“. IN: *Ciencia Tomista* 103, 1976, s. 213–230.
- 13/ FRANCISCO DE VITORIA: *Obras. Relecciones teológicas* (ed. Teófilo Urdáñez). Madrid 1960; Kromě tohoto latinsko-španělského vydání vyšlo také jedno latinsko-německé: FRANCISCO DE VITORIA: *Vorlesungen I und II (Relecciones)* (ed. Ulrich Horst – Hans-Gerd Justenhoven – J. Stüben). Stuttgart–Berlin–Köln 1995 a 1997 (Theologie und Frieden 7 a 8).
- 14/ Srov. DEMETRIO RAMOS aj.: *Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*. Madrid 1984 (Corpus Hispanorum de Pace 25).
- 15/ Srov. k tomu HANS-GERD JUSTENHOVEN: *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*. Köln 1991.
- 16/ *Commentaria Innocentii Quarti Pont. Maximi super libros quinque decretalium*. Francofurti ad Moenum 1570, f. 430, 430v (In III Decret., tit. 34 de voto, Quod super).
- 17/ Záznam o tom IN: BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: *Historia de las Indias III*, 12 (*Obras completas* 5). Madrid 1994.
- 18/ JOSEPH HÖFFNER: *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*. Trier 1947, s. 57.
- 19/ Srov. VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA: „Ideas del Maestro Francisco de Vitoria anteriores a las relecciones ‚De Indis‘ acerca de la colonización de América según documentos inéditos“. IN: *Ciencia Tomista* 57, 1930, s. 145–165; Text dopisů: 151ff.
- 20/ FRANCISCO DE VITORIA: *Comentarios a la Segunda secundae de Santo Tomás*, Bd. I. (ed. Vicente Beltrán de Heredia). Salamanca 1932, s. 190–196.
- 21/ Text se dochoval: FRANCISCO DE VITORIA: *Comentarios a la Segunda Secundae de Santo Tomás*, VI (ed. Vicente Beltrán de Heredia). Salamanca 1952, s. 500–511.
- 22/ Kostnický koncil odmítl v roce 1415 v souvislosti s Wyklefovým učením následující blud: „*Nul-lus est dominus civilis, nullus est praelatus, nullus est episcopus, dum est in peccato mortali.*“ (DENZINGER: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, n. 1165).
- 23/ Vitoria tu myslí na requerimiento, proklamaci navrženou Palaciem Rubiem, která měla být od roku 1514 předčítána indiánům. Byli vyzýváni, aby se podrobili, jinak že se ocitnou ve válečném stavu.

- 24/ VITTORIO HÖSLE: „Die Dritte Welt als ein philosophisches Problem“. IN: *Praktische Philosophie in der modernen Welt*. München 1992, s. 131–165, zde s. 141.
- 25/ Srov. ANTHONY PAGDEN: *The fall of natural man. The American indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge 1982, s. 57–118.
- 26/ Srov. CARL SCHMITT: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Köln 1950, s. 69–96.
- 27/ BAROLOMÉ DE LAS CASAS: *Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder* (ed. Michael Sievernich). Frankfurt 2006. [Česky: *O Zemi Indijských pustošení a vyliďňování zpráva nejstručnější*. Praha 1954.]
- 28/ BAROLOMÉ DE LAS CASAS: *De unico vocationis modo* (ed. P. Castañeda Delgado y A. García del Moral) (*Obras completas* 2). Madrid 1990, s. 502–521; Týž: *Werkauswahl* Bd. 1 (ed. M. Delgado). Paderborn 1994, s. 312–319.
- 29/ Srov. JAMES B. SCOTT: *The Spanish origin of international law. Francisco de Vitoria and his law of nations*. Union, NJ 2008 (Publications of the Carnegie Endowment for International Peace).

Prof. Dr. Michael Sievernich SJ (* 1945) je profesorem pastorální teologie na Filozoficko-teologické vysoké škole Sankt-Georgen ve Frankfurtu nad Mohanem a na Univerzitě v Meinzu. Mnohokrát navštívil při svých vědeckovýzkumných cestách a i jako hostující profesor Latinskou Ameriku. Sievernich se vyprofiloval jako jeden z vedoucích misiologů v Německu. Od roku 1996 do roku 2000 byl rektorem Vysoké školy Sankt-Georgen. Z jeho četných publikací dosáhly široké známosti jeho texty věnující se teologii osvobození. Těžištěm jeho výzkumu jsou křesťanské sociální formy v dějinách a současnosti, rituál a svátosti, urbanita a pastore, inkulturace a interkulturní teologie, ignaciánská spiritualita a péče o duše a náboženství v pozdní moderně.



Paul Oberholzer SJ

Jezuité v Říši středu

**Jak první Evropané novověku vstoupili do Číny
a vyrovnali se s konfucianismem**

Na sklonku 16. století se malému počtu jezuitů podařilo založit v Číně misii, která byla se zájmem sledována a podporována vedením řádu. Členové tehdy nově založeného Tovaryšstva Ježíšova byli zpočátku jedinými Evropany, kteří se mohli usadit na čínské pevnině. Byli to rovněž oni, kdo jako první zprostředkovali styk mezi Čínou a křesťanským západem, tj. mezi dvěma vyspělými kulturami, které však nesdílely jediného společného jmenovatele. Ve 14. století už sice v mongolském Pekingu působil jeden arcibiskup a františkánští misionáři, avšak poté se styk opět přerušil a na dvě stě let pozastavil. Společným jmenovatelem bylo možná to, že jak Evropané, tak Číňané byli přesvědčeni o tom, že to oni jsou onou vyspělou kulturou. To zaručovalo přinejmenším jeden styčný bod: Každá vyspělá kultura disponuje potenciálem duchovní otevřenosti, která byla skutečně zajištěna na obou stranách.

Jezuité podnikli dobrodružnou a obtížnou výpravu do Číny za jediným cílem – přivést tamní obyvatelstvo ke křesťanství. Brzy však rozpoznali, že jejich úkolem je stát mezi oběma vyspělými kulturami a získat tak nejprve důvěru Číňanů. Jezuité, zvláště Matteo Ricci, jehož 400. výročí úmrtí si letos připomínáme, se vůbec ve veliké míře osvědčili svou tvořivostí a svým průkopnickým duchem.

Stručný pohled na stav bádání

Kdo se dnes zabývá Čínou a jezuity raného novověku, je konfrontován se třemi rozdílnými vědeckými odvětvími: zaprvé Číňany pěstovanou sinologií, která se snaží pracovat s filozoficko-literárním pozadím Číny. Ta je našemu západnímu myšlení velmi cizí a vyžaduje hluboké znalosti čínštiny. Z děl této disciplíny v tomto pojednání ani nevycházím. Evropsko-americká sinologie sleduje už nám známější a u nás etablované historiografické metody. Její stoupenci publikují pro západní kulturní okruh. Disponují většinou prokazatelnými znalostmi čínštiny a čínské kultury. Na třetím místě pak stojí věda o misii a věda o církevních dě-

jinách. Obě věnují pozornost tématům důležitým pro církev. A zde právě hraje misie jezuitů v Číně velmi důležitou roli. Vždyť vnitrocírkevní kontroverze nad otázkou různých misijních metod výrazně určovaly tehdejší církevní klima jak v Číně, tak také v Evropě, a jsou dodnes relevantní pro vývoj nových postupů zvěstování víry. I dodnes ovšem zůstaly sporné. Sinologie naopak budto vůbec misii v Číně nezmiňuje, anebo ji zmiňuje ve vedlejší větě a hodnotí ji jako podnik, který ztroskotál. Každé sinologické pojednání se však zmiňuje o jezuitech; ne kvůli jejich misijní činnosti, nýbrž kvůli jejich angažmá v oblasti přírodních věd, které zavdalo podnět k znovuoživení bádání a k rozmanitému technickému pokroku v celé říši. Navíc jezuité byli jedinými Evropany, kteří v Říši středu pobývali delší čas a kteří popsali na základě svých zkušeností tamní zemi a její lid a posílali své spisy do svých vlastí, a tak vlastně vytvořili obraz o Číně, který pak v myslích Evropanů převládal po staletí.

Zůstane ještě dlouho výzvou mezioborové spolupráce postihnout plně dosah a význam sebeporozumění, působení, vlivu a dnes již známých zásluh jezuitů v Číně. Jistěže „sekulární“ sinologie má do jisté míry pravdu, když posuzuje misii v Číně na základě zchlazujících čísel: Čína měla mezi roky 1600 a 1700 asi 100 až 120 milionů obyvatel. Okolo roku 1700 dosahovala misie v Číně svého vrcholu, když počet pokřtěných Číňanů čítal 200 000, což představovalo 0,16 % všech obyvatel. V dnešní České republice s 10 200 000 obyvateli by to byla skupinka 19 200 lidí. Čísla skutečně hovoří za sebe: Čína nikdy nestála těsně před faktickou christianizací. Ani v náboženských dějinách Číny nehraje společenství tak malého rozsahu zásadní roli. Přesto však musíme mít na zřeteli, že jezuité sami sebe v Číně chápali v prvé řadě jako misionáře a že chtěli Čínu ke křesťanství přivést. Nikdy si nenárokovali titul přírodovědců kritického bádání v dnešním slova smyslu. Vždy sloužili poddání křesťanskému obrazu světa. Samozřejmě že se vyrovnávali také s místními náboženstvími a filozofiemi, zvláště s konfucianismem. Nikdy ale nechtěli pěstovat vědu o náboženství či „mezináboženský dialog“. Spíše se věnovali studiu hledání cesty, jak by Číňané mohli být přivedeni i k církvi.

Čína na sklonku období Ming

Na začátku dynastie Ming, která vládla od roku 1368 do roku 1644, sjednocoval císař veškerou legislativní i výkonnou moc u sebe a v celé říši budoval propracovanou skladbu úřednictva. To se shledalo s úspěchem, o čemž svědčí příklad široce organizovaného projektu zalesnění, v jehož rámci bylo během krátké doby

zasazeno okolo miliardy stromů. Část z toho nesloužila zintenzivnění zemědělství, nýbrž výstavbě námořní flotily, se kterou císař podnikl výpravu po celé jihovýchodní Asii až k pobřeží východní Afriky. Na těchto expedicích se podílelo až 20 000 lidí. Následně přijal císař vyslance, z nichž ti nejvzdálenější připluli až z egyptské Mamlúcké říše. To vše se událo sto let předtím, než Portugalsko a Španělsko podniklo své zámořské plavby, což jistě svědčí o technické převaze Číny. I když pak císař okolo roku 1430 tyto výpravy zastavil, vystupoval lid i dvůr v sebevědomí námořní velmoci. Ještě okolo roku 1600 byla Čína nejrozvinutější říší celého světa. Svátá říše římská národa německého měla v té době 15 milionů obyvatel a byla rozdělena do velkého množství malých knížectví s malou instituční závazností. Jistěže byla tehdy v Evropě vystavěna úchvatná stavitelská díla, ale žádné z nich se svým rozsahem a svou velkolepostí nevyrovnalo palácovému komplexu „Zakázaného města“ v Pekingu. Námořní výpravy ustaly v první polovině 15. století hlavně ze dvou důvodů, které pak určovaly situaci říše do roku 1644:

Od poloviny 15. století stále častěji ohrožovaly kmeny Mongolů severní hranici říše, na což Čína odpověděla dostavbou Velké čínské zdi. Současně doráželi v hrozivém rozsahu na východní pobřeží piráti. Byli většinou japonského původu, ale někdy byli i odjinud. Císařská zahraniční politika se v důsledku toho soustřeďovala na obranu hranic, z čehož však nelze vyvodit, že se země nepokoušela udržovat styky se zahraničím. Tak se vždy provozoval dálkový obchod, který však neřídil ani nekontroloval císař, nýbrž byl v soukromých rukou.

Císař se od počátku 16. století pokoušel ovládnout obchod s Japonskem a soustředit se na jedno přístavní město, avšak to se mu nepovedlo. Bylo to způsobeno mimo jiné nedostatečným osazením úřednictva (pouze 10 až 15 tisíc osob) vzhledem k tak velikým rozměrům říše. Proto nebyl císař schopen uplatnit svůj nárok na řízení celé říše. Zastavení oficiálního obchodu s Japonci mělo za následek jen to, že výměna zboží probíhala ilegálně, obchod sklouzl do soukromých rukou a silně se rozmohlo pirátství. Dálkový obchod to nakonec nijak nepostihlo.

Během 16. století, přesněji do roku 1570, se situace ještě přišťřila díky slabým císařům, kteří do velké míry postoupili své vládní záležitosti palácovým eunuchům – původně vlastně komorníkům. To, že jim bylo do budoucna uloženo navenek zastupovat císaře, vedlo k výraznému pnutí mezi úředníky a císařským dvorem. Narušené poměry administrativy navíc zhoršovala zjevná skutečnost, že ani konsolidovaný státní aparát by nebyl s to kontrolovat a před vnějšími vlivy chránit dva až tři tisíce kilometrů dlouhé východní pobřeží. Jelikož byl soukromý obchod oficiálně ilegální, byly jeho přechody k pirátství a pašování plynulé. A tak mnozí piráti plundrovali a pustošili pobřežní sídla. Většinou to ale byly ve

vystupování spíše obchodníci, kdo měl mezi obyvatelstvem, nebo dokonce mezi císařovými úředníky své komplice. Přepady pirátů škodily obyvatelům pobřeží, zároveň však černý obchod vedl k blahobytu a stal se nedílnou součástí národního hospodářství. Kdokoliv se vynořil na obzoru východního pobřeží, byl označen za piráta. To však ani zdaleka neznamenal, že někdo takový neměl šanci v Číně zakotvit. To platilo i o obchodních lodích Portugalců, na kterých se plavili jezuité, resp. na kterých se plavit museli, jestliže chtěli z Evropy docestovat na Dálný východ.

Vypínající se námořní mocnost – Portugalsko

Na základě Smlouvy z Tordesillas, zprostředkované papežem Alexandrem VI. (1492–1503), připadla portugalské koruně do pravomoci Afrika, celý Dálný východ a Brazílie, zatímco Španělsku připadla Amerika s výjimkou Brazílie. Veškeré akce katolické Evropy na těchto územích a světadílech musely být předem vyřizovány s tou kterou korunou. Kdo chtěl cestovat na Východ, nemohl jinak než se nalodit v Lisabonu. Papež také uložil touto smlouvou oběma iberským říším povinnost zvěstovat evangelium a budovat církevní infrastrukturu. Byl to pak portugalský král, kdo v roce 1540 požádal Ignáce o misionáře pro Indii, a nikoliv papež. Tovaryšstvo Ježíšovo bylo zpočátku jediným řádem, kterému Portugalsko svěřilo misii mezi pohany ve svém „patronátě“, tj. na světadílech Portugalsku přiřčených papežem.

Portugalsko, v tehdejší Evropě malá země, se zajímalo předně o obchodní vztahy a nebylo s to budovat teritoriální panství. Jeho národ projevil komerčně průkopnického ducha. A tak portugalští kupci navázali již roku 1513 před břehy Číny první kontakty s tamními trvale usdlými kupci. V roce 1517 vyrazila oficiální delegace z Goy, aby s čínským císařem uzavřela obchodní dohodu. Mohla se sice v Kantonu vylodit a dostat se k císařskému dvoru v Peking, avšak bez toho, že by je císař osobně přijal. Podnik proto nešťastně ztroskotal, neboť portugalské poselstvo bylo sestaveno pouze vicekrálem v Goji a oslovilo císaře jako sobě rovnou instanci, a ne jako instanci nadřazenou. To se hodnotilo jako jasné porušení zásad dvorského ceremoniálu, neboť Portugalsko bylo v očích Číny jen tributní společností nižšího řádu. Navíc se u dvora v Peking zdržoval Portugalci vyhoštěný bývalý vládce Malakky, který využil každé příležitosti k tomu, aby očernil Portugalce jako podvodníky s neprůhlednými anexními plány, jež sám zažil na vlastní kůži. První dojmy, které v Číně Portugalci, a tedy i křesťané, zanechali, nebyly vskutku dobré, jak si asi umíme představit.

Od poloviny 16. století začali Číňané svou zpočátku vůči Portugalsku čistě odmítavou politiku korigovat. Portugalsko mělo tehdy největší a nejbezpečnější lodě a nejsilnější dělostřelectvo. Navíc zrovna začalo obchodovat s Japonskem, se kterým Čína oficiálně obchodovat přestala. Portugalsko bylo závislé na dobré vůli Číny, neboť nutně potřebovalo na čínském pobřeží přístav pro překladiště a balírnu zboží, který mu byl také roku 1557 s poloostrovem Macao u delty Perlové řeky přislíben. Portugalsko získalo povolení vybudovat tam sídlo, platilo ale nájem. Macao patřilo oficiálně k Číně a nebylo portugalskou kolonií. I tak Macao nabylo za krátkou dobu silně evropského charakteru. Čína nadále profitovala z obchodních lodí připlouvajících do Macaa a těšila se díky dělostřelectvu jistěmu bezpečí před japonskými piráty. Jinak však setrvali Číňané vůči cizincům ze Západu v odmítavé nedůvěře a byli by nejraději poloostrov od čínské pevniny oddělili hermetickou zdí. To se však nestalo kvůli protestům Číňanů, kteří byli v Macau usazeni.

Španělsko

Zatímco Portugalci obeplouvali Afriku a na Dálném východě budovali své obchodní impérium, podrobili si Španělé Latinskou Ameriku a zřídili v ní teritoriální panství s vlastní správou a církevní organizací, s diecézemi, kláštery, řádovými provinciemi a farnostmi. Z Mexika vypluli dál na západ přes Tichý oceán a zabrali roku 1567 Filipíny. Odtamtud navázali stejně jako Portugalci obchodní styky s Čínou, avšak pouze v malém rozsahu. S Čínou se vyměňovalo zvláště luxusní zboží jako porcelán nebo hedvábí za stříbro vytěžené v Latinské Americe. Mezi Španěli se dlouho nacházeli i tací, kteří byli směle přesvědčeni, že protřelou politikou paktů by docela klidně mohli Říši středu ovládnout, tak jako se jim to už podařilo s říší Inků. Jakkoliv bylo toto očekávání zcela nereálné, stejně neuniklo pozornosti Číňanů. Po dokonaném obsazení Filipín jasně vnímali blízkost Španělů jako ohrožující.

Jedině na pozadí portugalských a španělských obchodních zájmů a nejasných plánů na přivtělení nových území je pochopitelná reakce čínské strany na pokusy o křesťanskou misii. První misijní plány ukul roku 1532 a v roce 1545 arcibiskup v Mexiku spolu s františkány a dominikány. Uvázly kvůli chybějícímu povolení papeže. Do roku 1583 se pokusilo padesát lidí z různých řádů, z toho 25 jezuitů, marně přistát na pevnině Číny. Ti nejbáhavější se nechali převést na břeh španělskými vojáky. To, že Číňané na základě své zkušenosti a tváří v tvář těmto diletantským výpravám neváhali do černé, bílé či hnědé kutny oděné cizince vydá-

vající se za zvěstovatele radostné zvěsti zrovna s otevřenou náručí, nesmíme brát jako známku izolacionismu či xenofobie.

Příprava na misii do Číny

Tovaryšstvo Ježíšovo bylo na sklonku 16. století nově založeným řádem se silným růstem členské základny. Původním cílem bylo zvěstovat radostnou zprávu až do končin země, přičemž zvláštní zájem patřil městům a lidem s duševními nároky. Jezuité, kteří své misijní poslání chtěli realizovat na Dálném východě, byli nuceni vycestovávat z portugalských přístavů na portugalských obchodních lodích. V Číně se pak pokoušeli vymknout se ze stereotypní čínské představy o Evropanech, jestliže chtěli získat důvěru čínských úředníků, neboť bez jejich sympatií nebylo výhledu na možnosti usazení se.

Ne náhodou se pak stalo, že generál řádu Everard Mercurian (1572–1580) ustanovil navzdory radě portugalského asistenta za vizitátora východní Asie Itala Alessandra Valignana (1539–1606), který rovněž pověřil misijní činností na čínské pevnině dva Italy – Michela Ruggieriho (1543–1607) a Mattea Ricciho (1552–1610). Doposud existovala pouze jedna jezuitská kolej v Macau, založená roku 1565. Tam přišel Ruggieri v roce 1579 a Matteo Ricci roku 1582 a oba se na Valignanův příkaz museli naučit čínsky, osvojit si zásady společenského chování a nastudovat konfucianismus. Ruggieri si od jednoho Číňana, který se předtím učil portugalsky, nechal ukázat, jak se malují čínské znaky, jak se vyslovují a co znamenají. V roce 1588 se vrátil do Evropy se záměrem zorganizovat vyslání papežských posílů k čínskému císaři, kteří se měli pokusit získat povolení ke zvěstování víry. Tento krok však nakonec nebyl nutný díky úspěšnému navázání styků a poctivé vytrvalé práci Mattea Ricciho. Je příznačné, že to byl Číňan, kdo si nejprve osvojil znalosti portugalštiny a kdo tak zprostředkoval porozumění. Teprve potom si italský jezuita jako první Evropan osvojil čínštinu.

Čína na přelomu 16. a 17. století

Poslední desetiletí 16. století byla v Říši středu určována dvěma protichůdnými faktory. Schopným dvorním úředníkům se podařilo během krátkého období mezi lety 1570 až 1580 nastolit vyvážené národní hospodářství. Sociální stabilita ve vnitrozemí i celkový objem obchodů na pobřeží zesílily. S tím spojený blahobyt pak vedl ke zvýšení vzdělanostní úrovně v širší společnosti, což se projevovalo ještě

dlouho do 17. století. Takové klima duchovní otevřenosti přišlo jezuitům, kteří se tou dobou připravovali na misii, velmi vhod.

Po roce 1582 propadl císař Wanli (1573–1620) sílící paranoie, a tak se stáhl ze všech dvorních povinností a přenechal je zcela eunuchům. To vedlo za krátkou dobu k vládě svévole a k velikým napětím mezi úředníky jednotlivých provincií a císařským dvorem. Stát tedy brzy přestal prosperovat. Následkem toho zchudli sedláci, kteří se pak shlukli do drancujících tlup. Špatně motivovaná armáda, které na klidu a řádu nezáleželo, k tomu přispěla také svým dílem.

Úředníci a učenci z celé říše, znepokojeni touto situací, se sešli a uradili se na nových postupech, které povedou k vnitřní stabilizaci v říši. Všichni se shodli na tom, že příčinou úpadku bylo zanedbání starých konfuciánských spisů. Toto vysvětlení potvrdil i fakt, že sám císař Wanli zanechal svých studií Konfucia, přestože vlastně patřila k jeho úředním povinnostem. Už delší dobu se i mezi vzdělanými vrstvami šířil sklon ustupovat od eticky nasměrovaného konfucianismu, a oblíbeným se stal naopak duchovní eklekticismus nejrůznějších učeních, jejichž cílem bylo bezděčné mystické nazírání.

Úředníci a učenci si tedy uložili za program nový návrat ke konfucianismu, neboť ten nepatřil jenom k duchovnímu dědictví čínské kultury; v něm nacházeli písmáci („tzv. literáti“) také etiku, která mohla posloužit k reorganizaci říše. Bez zajímavosti nebyly ani praktické vědy, poněvadž podporovaly rozvoj společnosti. To vše se odehrálo naprosto nezávisle na jezuitech. Nejdůležitějším představitelem hnutí byla v roce 1604 založená společnost Donglin, jejíž členové obsazovali až do 20. let významné posty u dvora. Pak ale padli za oběť radikální čistce, kterou provedli eunuši žízňící po moci.

První jezuité na čínské pevnině

Tovaryšstvo Ježíšovo na začátku krátce profitovalo ze stability a ze zklidnění v Číně. Michelemu Ruggierimu a Matteovi Ricimu se při tom vyplatilo důkladné studium jazyka i kultury, neboť zvládnutím čínských dvorských forem chování získali kladnou odezvu od tamního úřednictva, takže mohli v roce 1583 na jihu ve městě Zhaoqing zřídit první usedlost, čímž se oficiálně započala raněnovověká misie Číny. Do roku 1631 byli jezuité jedinými misionáři v celé říši, což jim dovolilo nezávisle rozvinout svou vlastní misijní metodu. Teprve v roce 1631 vkročil na čínskou pevninu ve Fuijanu první dominikán. Během těchto prvních bezmála 50 let působilo v Číně prokazatelně 71 jezuitských misionářů. Do roku 1620 se tam pohyboval počet současně působících jezuitů od 5 do 15 a stoupl pak asi na 20 –

v říši, která měla 120 milionů obyvatel! Pětadvacet z nich bylo Portugalců, 15 Italů a 3 přišli z německy mluvících oblastí. K tomu se přidalo 16 čínských laických bratrů, což bylo pro misijní začátky úžasně vysoké číslo.

První pokusy o integraci

První jezuité, předně Matteo Ricci, zakusili v Číně, jaké to je být cizincem. Bylo to vlastně samozřejmé. Avšak tuto zkušenost udělali nejen díky převládajícímu negativnímu obrazu o Portugalcích v očích Číňanů, nýbrž poznali, že Čína byla zcela odlišnou kulturou s jinou mentalitou a s jiným sociálním životem. A tato odlišnost na ně dolehla ve své totalitě teprve poté, co odešli z poevropštělého Macaa. Nutně pocítili, podle jakých nepsaných zákonů se odehrává společenský život, jelikož tomu věnovali léta pozorování. Při tom zjistili, že složení společnosti je určováno zvláštní tvorbou sítě vztahů, tzv. „guanxi“, nedílné součástí povědomí společnosti. Tyto sítě měly různé společné jmenovatele: příbuzenstvo, původ, nářečí, náboženství, ale i příslušnost ke kruhu žáků či k pracovnímu kolektivu. Každý Číňan se do takové sítě narodil, musel ji však také během svého života rozvíjet. Podle toho, kolik kdo referenčních bodů s druhými sdílel, měl o to závažnější podíl na společenském životě a o to více dveří ke společenskému začlenění se mu otevíralo. Jezuité museli celý tento mechanismus prohlédnout, aby pochopili, že s Číňany nesdílejí ani jeden referenční bod.

Nejprve vyzozorovali, že prvotní pozornost lze získat na základě sdělení sympatií a empatií, které ovšem muselo proběhnout podle zvláštních pravidel; a dále pak na základě výměny zdvořilostních darů. Narazili na duchovně zcela otevřené kruhy, a ptali se proto, jaké vlastnosti je třeba zdůraznit, aby s těmito kruhy rostli.

V Evropě se jezuité orientovali převážně na města administrativního a politického významu a zakotvovali ve městech a knížectvích prostřednictvím vzdělaných a odpovědných osob. Z toho je jasné, že se jim jako slibná síť nabízelo vzdělané úřednictvo, které usilovalo o obnovu říše a společnosti a tím také stálo v jisté opozici vůči společenskému *statusu quo*. V této souvislosti se začali jezuité oblékat jako čínští učenci, tedy jinak než jejich spolubratři v Japonsku, kteří se zase připodobňovali buddhistickým mnichům. Svůj kroj nosili jezuité v Číně až do vyhlášení zrušení řádu papežem, které dostihlo Peking v roce 1775.

Volba oděvu učenců zrcadlila rozhodnutí pokřesťanštit Čínu shora – získat nejprve pro víru politické špičky v přesvědčení, že v dalším kroku se přidá i pro-

stý lid. Tento postup byl už v tehdejší církvi brán některými jako sporný. Bratři z žebravých řádů se obraceli hlavně na řadové obyvatelstvo. Jezuité naproti tomu sledovali tuto svou politiku i v Evropě. Ostatně celkové pokřesťanštění severní Evropy v raném i pozdním středověku probíhalo prostřednictvím vládnoucí šlechty, což v pozdějším kroku zaručilo zakořenění křesťanství i mezi nižší obyvatelstvo, které většinou proběhlo, odhlédneme-li od případu Sasů, bez použití násilí.

Mapa světa Mattea Ricciho

Klíčové pro způsob příprav na vstup do čínských společenských kruhů byly mapy světa. První vyhotovil Matteo Ricci roku 1593 pro úřednictvo v Zhaoqing. Její exemplář se už nedochoval. Dochovalo se však pozdější dílo z roku 1602, které vstoupilo jako jeden z nejvýznamnějších fragmentů do dějin kartografie. Všechny zeměpisné názvy jsou vyznačeny čínskými znaky a ve středu celého nákresu je namísto Evropy umístěna Čína. Matteo Ricci zde uplatnil své technické schopnosti a vytvořil pro Číňany cosi ojedinělého. Zároveň tím vyjádřil, že se chce stát jedním z nich: ovládl čínštinu a uznal Čínu jako „Říši středu“.

Takto jezuité dál tvořivě pokračovali ve svém procesu začleňování. A čínští písmáci (tzv. „literáti“) se nezajímali o „produkty“ jezuitů jen ze zvědavosti. Záleželo jim na reformě a pokroku ve státě a společnosti. V tom našli jezuité nový referenční bod, neboť jejich počátečním motivem a cílem také nebylo spočinout v pasivním rozjímání, nýbrž cílem byla pomoc duším. To je vedlo dál k plánu vybudovat církev jakožto v reálu existující společnost.

Čínští učenci zase vinili ze zoufalé situace v zemi zanedbání konfucianismu a zavázali se, že budou usilovněji pečovat o toto dědictví, aby se říše morálně i administrativně obnovila. A právě toho se jezuité chytili a začali intenzivně studovat konfucianismus.

Vyrovnání se s Konfuciem

Jezuité se v základu shodli na tom, že k blaženosti nevede cesta bez radostné zvěsti Ježíše Krista. Bez tohoto přesvědčení by byly těžko pochopitelné jejich nebezpečné cesty do neznáma dálného východu. Alessandro Valignano však Michela Ruggieriho i Mattea Ricciho dosti jasně poučil o tom, že cesta do Číny bez studia konfucianismu by neměla smysl. V tom nakonec nebyl rozpor, neboť

součástí plánu už základní výuky jezuitů byly přednášky pohanských starověkých autorů. K základům filozofické vzdělanosti patřila díla Aristotelova, která nesloužila jen všeobecnému vzdělávání, nýbrž měla připravit studenty i na studium bohosloví. Součástí ducha katolické reformy bylo přesvědčení, že studium nekřesťanských autorů vede k poznání Boha. Povinnost studovat Konfucia nás tedy nepřekvapí ani tak vzhledem k pohanství, nýbrž spíše vzhledem k podceňování čínské kultury, které se rozmohlo ještě před tím, než první jezuité vkročili na čínskou pevninu.

Užití scholastického bohosloví

Tomáš Akvinský, velická autorita bohosloví jezuitů, v zásadě přiřkl člověku schopnost poznat a milovat Boha na základě jeho vlastního rozumu. Z toho usoudili misionáři v Číně, že i v předkřesťanských kulturách mohl být zaslechnut hlas Boží. Toto přesvědčení podložili i řečí apoštola Pavla na Areopagu. Apoštol zvolal k Athéňanům: „Koho takto uctíváte a ještě neznáte, toho vám zvěstuji.“ (Sk 17,22–28) A v Listě Římanům napsal, že pohané mohou být shledáni spravedlivými, jestliže následují Boží hlas a činí to, co požaduje zákon (Ř 2,14). Navázali tak na středověké bohoslovecké učení, podle kterého existoval přirozený zákon ještě před zákonem Mojžíšovým. Přirozenému zákonu se podřizovali mimo jiné Sókratés, Platón, Pythágoras nebo Zoroaster. A do této řady pak zařadil Matteo Ricci i Konfucia, jelikož usoudil, že v Konfuciových nejstarších spisech je možno nalézt prvky takového přirozeného zákona. Kdo tedy byl a je poslušen tohoto prakonfucianismu, má šanci, že bude spasen. Matteo Ricci spatřoval nyní svůj úkol v tom tento původní konfucianismus znovu odkryt v jeho čistotě a zbavit ho pozdějších nánosů a poškození – zbavit ho taoismu, buddhismu a novokonfucianismu. Ricci tím vyjádřil přesvědčení, že čínské kultuře nejsou vlastní žádné zásadní prvky, které by bránily přijetí křesťanství. Faktory, které se mu naopak přičítají, jsou povahy nepodstatných dodatků, které jsou snadno odstranitelné. Proto byli misionáři připraveni prostudovat čínský duchovní svět a osvojit si jeho návyky na výraz úcty. Tato celá myšlenková i nauková soustava zrcadlila rovněž cestu k integraci do čínských společenských sítí. Jezuité zde totiž navázali na zájmy učených literátů, kteří v čistém konfucianismu hledali znovuzrození čínské společnosti. Jezuité pouze usilovali o získání důvěry těchto literátů a nakonec i obyvatelstva a v druhém kroku – skrze Bohem zjevený přirozený zákon, v raném konfucianismu dosažitelný – je pak snadno chtěli dovést ke křesťanství.

Začlenění Konfucia do křesťanského obrazu světa

Matteo Ricci byl přesvědčen, že Bůh vyvolil Konfucia pro zvláštní poslání v Číně, čímž Konfucius získal pevné místo v dějinách spásy. Dobře ale věděl, že musí udat přesná zdůvodnění, aby bylo Konfucia možné sloučit s křesťanskou naukovou soustavou a aby zároveň vyšel vstříc Číňanům a jejich chápání dějin i Konfucia. S ohledem na evropské myšlení začalo být Riccimu jasné, že Konfucia nelze vydávat za svatého, jen za filozofa. Navíc rozlišil Konfucia a konfucianismus. Konfucia sice označila za člověka náboženského, avšak konfucianismus už neoznačil za náboženství, nýbrž za druh nauky či filozofické školy sloužící k organizování říše. Tak bylo možné zůstat konfuciánem, ale stát se navíc i křesťanem. Matteo Ricci nebyl slepý, aby neviděl, že podstatné prvky křesťanství v konfucianismu chybí nebo že si obě učení v konkrétních bodech protiřečí. Tak např. v konfuciánských spisech chyběly výklady o počátku světa a o Stvořiteli. A stejně tak mlčí tyto prameny o věčném životě a posledním soudu, což jsou pravdy pro křesťanství podstatné.

Matteo Ricci formuloval v prvním kroku tezi, že původní konfucianismus obsahoval prvky, které ladily s křesťanstvím, ale které byly dodatečně ze spisů odstraněny. Dokonce nechtěl vyloučit ani to, že už Konfucius tyto body zamlčel, aby nepřetěžoval své současníky, kteří by to nebyli s to pochopit. Došel i k závěru, že za zlatého věku Číny, který trval 2 500 let po potopě, byl ještě vzýván osobní Bůh, o kterém Konfucius věděl.

Riccioho tu nelze zprostit podezření z účelového optimismu, z jehož popudu chtěl dodatečně sladit dvě kulturně hluboce odlišná učení. Za jeho tezemi se však skrývá více let kritických filologických studií, jejichž metody byly tehdy postupně přijaty v čínských učenecích kruzích. Matteo Ricci našel v konfuciánských spisech pojmy jako „na výsostech“, „v nebesích“, „po levici i po pravici nejvyššího vládce“, podle nichž usoudil, že Konfucius skrytě předpokládal, že existuje onen svět. Je ale jasné, že tato slova vytrhl z původních souvislostí a že je zbavil skutečného významu. Metody kulturní či duchovní srovnávací vědy, které mají spolehlivě vést k vyloučení takovýchto předbíhavých závěrů, tehdy ovšem ještě dávno nebyly známy.

Tehdejší odezva a přínos pro dnešek

Výklad i přijetí Konfucia Matteem Riccim mají z dnešního hlediska význam pro studium dějin křesťanské misie a pro mezikulturní porozumění. Jsou zajímavým i ojedinělým svědectvím vnímání cizí kultury raněnovověkým člověkem západ-

ního ražení. Tak ani nepřekvapí, že Ricciho teze v sobě už od počátku skrývaly konfliktní potenciál a už v 17. století byly živě prodiskutovávány uvnitř řádu. Jak v následujících desetiletích sílily útoky ze strany dominikánů, františkánů nebo i Kongregace pro šíření víry, tím více se jezuité semkli a zapřísáhle trvali na Ricciho učení. První misionáři Číny ale museli počítat i s většími překážkami kladenými ze strany Číny, neboť spolu s tezí, která předpokládala skrytý Konfuciov monoteismus, jen později zamlčený, a která vycházela z toho, že jeho s křesťanstvím slučitelné prvky víry byly později odstraněny, vznesl Ricci nárok na lepší porozumění konfucianismu, než jaké bylo u jeho čínských současníků. Zde představené styčné body s konfucianismem většina čínských literátů, kteří se tehdy pokoušeli toto učení naopak očistit, s Riccím nesdílela. Byli samozřejmě i tací, kteří takto našli cestu ke křesťanství. Bylo jich ale velmi málo. Většina čínských učenců zaujala k novému učení spásy nepřátelský postoj. Na Mattea Ricciho však udělala Čína kladný dojem. Zprostředkoval ho pak křesťanské Evropě. Jistě v něčem zkreslený obraz „moudrých a spravedlivých, jen ne pokřtěných císařů“ otevřel křesťanům v Evropě oči pro kvality cizích kultur, což přispělo k proměně vědomí, která se nakonec stala i myšlenkovým dědictvím osvícenství.

Z němčiny přeložil Adam Balcar.

LITERATURA:

JOHANNES BETTRAY: „Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China“. IN: *Analec-ta Gregoriana* Vol. LXXXVI. Series Facultatis Missiologicae Sectio B, Rom 1955.

CLAUDIA VON COLLANI: „Aspekte und Problematik der Akkommodation der Jesuiten in China“. IN: JOHANNES MEIER (Hg.): «... usque ad ultimum terrae». *Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbrei-tung des Christentums 1540–1773*. Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 2000, s. 99–119.

SABINE DABRINGHAUS: *Geschichte Chinas 1279–1949*. Oldenbourg Grundriss der Geschichte Bd. 35, R. Oldenbourg Verlag, München 2009.

WOLFRAM EBERHARD: *Geschichte Chinas. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1980.

JACQUES GERNET: *Die chinesische Welt. Die Geschichte Chinas von den Anfängen bis zur Jetztzeit*. Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979.

RODERICH PTAK: *Portugal in China. Kurzer Abriss der portugiesisch-chinesischen Beziehungen und der Geschichte Macaus im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert.* Klemmerberg Verlag, Bammental–Heidelberg 1982.

JONATHAN D. SPENCE: *Chinas Weg in die Moderne. Aus dem Amerikanischen von Gerda Kurz und Siglinde Summerer.* Carl Hanser Verlag, Wien 1995.

NICOLAS STANDAERT (ed.): *Handbook of Christianity in China.* Volume I.: 635–1800. Brill, Leiden–Boston–Köln 2001.

Dr. Paul Oberholzer SJ (*1968) vyrůstal ve Švýcarsku, studoval teologii v Innsbrucku a dějiny ve Fribourgu. Po působení v klášterním archivu knihovny v St. Gallen, kde se věnoval především středověkým dějinám klášterů, hospodářství a právu, vstoupil roku 2001 do Tovaryšstva Ježíšova. V letech 2003–2006 pracoval v řádovém časopise *Orientierung* v Zürichu. V té době se začal věnovat i dějinám raného novověku a dějinám jezuitů. Od roku 2008 je Oberholzer členem Institutu Historicum Societas Jesu v Římě a od roku 2010 je zodpovědný za jeho publikace.



Kdo se vzpírá politice státu, ten je „harmonizován“

Rozhovor o čínské církvi a misii

Naše rozprava s čínským katolickým knězem je záměrně anonymní, neboť by zveřejnění jeho jména mohlo přímo či nepřímo ohrozit křesťanské projekty, které v současnosti v Číně probíhají. I tato opatrnost bohužel k obrazu čínské církve patří.

Jak se proměnil přístup k misii v Číně od doby misionářů 16. a 17. století?

Misie v 16. a 17. století probíhala, zjednodušeně řečeno, na dvou rovinách: na rovině intelektuální a lidové. Na intelektuální rovině můžeme především uvést výměnu kultur, vědeckou činnost misionářů a misie učenců a mandarinů. Na tom se podíleli především jezuité. Ta lidová rovina je spojena především s misijní a evangelizační činností na venkově, zaměřenou na normální obyvatele. Zde působili jezuité, dominikáni, františkáni a další misionáři. Oba misijní přístupy kooperovaly docela úspěšně až do sporu o rituály. Kolem roku 1720 bylo v Číně na 300 000 katolíků.

A dnes?

Dnes je situace úplně jiná. Na intelektuální rovině je křesťanství málo přítomné. Vyjma práce několika tzv. kulturních křesťanů existuje jen málo těch, kteří se zabývají křesťanstvím na akademické úrovni a kteří se snaží uspokojit narůstající poptávku po něm, vzniklou z různých důvodů. Církev, a to jak katolická, tak evangelická, má reálně malý vliv na utváření společnosti, „musí“ přidat svůj díl k budování „harmonické společnosti“. Lidová rovina je značně živější: zvěstování evangelia druhým, pastorační a sociální činnost. Vlastní misie v Číně se děje tam, kde se křesťané zajímají o jiné lidi a kde se angažují pro dobro lidské existence, a to zvláště v dnešní době, v níž se rozlamuje komunistická ideologie a vzniká duchovní vakuum, které nelze odstranit hospodářským vzrůstem. Tento vzniklý prostor pro úspěšnou misii je jedinečný a církev na něj vesměs aktivně reaguje.

Misijní práce církve v Číně se na jedné straně soustřeďuje na hlásání evangelia nevěřícím či jinak věřícím jako na svůj hlavní úkol – lze sledovat, že mnoho misijních skupin vzniká ve farnostech a jsou vysílány i do sousedství hlásat evangelium. Na druhé straně tu máme sociální a rozvojovou práci církve, zaměřenou na potřebné a strádající. To odstraňuje predsudky o křesťanství, přejaté z učebnic,

a vzbuzuje zájem o křesťanské soužití. Misie se neuskutečňuje jen díky úřední církvi, ale také díky misijní angažovanosti jednotlivých křesťanů. Obecně je misijní činnost evangelické církve v Číně lépe organizovaná a úspěšnější než misie katolická.

Čím to je?

Určitě má tento problém historické vysvětlení, protože Čína byla vždy misijní zemí a misionáři sem byli „importováni“. Normální věřící nejsou přímo zapojeni do vlastní misijní práce a také nemají v krvi žádný misijní „gen“. Na druhou stranu se katolická církev po znovuotevření a normalizaci neustále zabývá sama sebou a zkouší překlenout propast směrem k oficiální církvi, která vznikla kvůli izolaci církve po roce 1949, kdy moc převzali komunisti. V té době nebylo možné vzdělávat kněze, stavět kostely, budovat společenství... Dlouhou dobu už je převládajícím tématem konflikt mezi oficiální a podzemní církví. To vše misijní činnosti mnoho nepřidá.

Naproti tomu evangelické církve žádný velký strukturní, hierarchický problém nemají. Mohou vyrazit na misi, hned jak to situace dovolí. Především v 80. a 90. letech chodili všude po Číně a hlásali evangelium. Pojem „domovní církve“ je znamením těchto misijních snah. A úspěch na sebe nenechal čekat: dnes existuje v Číně odhadem 50–70 milionů evangelických křesťanů oproti asi 12–14 milionům katolíků. Malý příklad: V době, kdy se katolíci ještě hádají, zda a jak sloužit v čínštině liturgii, začali už evangeličtí bratři skládat křesťanské písně v čínštině a lidově je zpívat. Takže my katolíci při bohoslužbách opakovaně zpíváme také tyto evangelické písně. A je docela jednoduché rozlišit, zda je píseň evangelická, nebo katolická, protože evangelické slovo pro Boha je „神“ (šen) a katolické „天主“ (tchien-ču).

Protestantští křesťané (a někdy i sekty) jsou také velice bezprostřední a tím i přesvědčiví. Jako např. jedna žena, která je jen průměrně vzdělaná a která se s křesťanstvím seznámila skrze svou tetu. Když jednoho dne pracovala na poli, měla pocit, že by si měla zazpívat. Začala zpívat a byla to křesťanská píseň na čínskou melodii. Od té doby všude chodí, zpívá vlastní složené písně a přes mnohá zatčení káže. Její přesvědčivost má veliký ohlas.

Jaká je role církevních řádů v současné čínské misii?

Řády v Číně existují v různých podobách: skoro každá diecéze má ženský řád, k tomu se přidružují některé další mezinárodní řády. Mužských klášterů exis-

tuje jen málo, oficiálně žádné. Společenství nepůsobí jen na poli pastorační v diecézích a farnostech, např. při katechezích dětí, církevní liturgii, kurzech prvního přijímání, katechezích dospělých... Působí i v charitě a sociální oblasti, působí v lékařských stanicích, sirotčincích, starají se o nemocné AIDS či lepry... Přes mnohé snahy je třeba postavení sester v čínské církvi nově reflektovat.

Proč v Číně neexistují mužské řády?

O oficiálním zákazu se nemluví. Nicméně místopředseda Patriotického sdružení katolické církve Liu Bainian v jednom rozhovoru prohlásil, že církev v Číně nemá potřebu zakládat mužské řády. Takže tu máme jakýsi neoficiální zákaz! Na národní úrovni ale existuje mužský řád, který ovšem není ze strany státu uznán. Ještě na vysvětlenou: Patriotické sdružení by vlastně mělo být organizací, která zprostředkovává kontakt mezi státem a církví. Převzalo ale úlohu nejvyššího orgánu katolické církve v Číně. I biskupská konference se mu musí zodpovídat.

Jak probíhaly misie v Číně v době Kulturní revoluce? Dostávaly se tam vůbec nějaké impulzy zvenčí? Měla Čína např. možnost dozvědět se o II. vatikánském koncilu?

Během Kulturní revoluce byl církevní život na veřejnosti zakázán a existoval jen v rodinách. Proto v této době nemůže být o nějaké misii řeč. Věřící byli nuceni se své víry vzdát pod přísahou. Režim organizoval ostrou proticírkevní kampaň. Kostely byly zbořeny nebo přeměněny na skladiště či školy, církevní literatura byla spálena. Církev v době Kulturní revoluce prostě neexistovala. Kontakt se světovou církví byl v 50. letech zcela přerušen, takže jsme o koncilu nic nevěděli. Dozvěděli jsme se o něm postupně až v 80. letech v kontextu liturgické reformy. Nejříve se propašovaly některé knihy jako třeba misál z Hongkongu nebo úplně z ciziny. Ještě si dobře pamatuji, jak můj otec pro kněze opisoval čínské misály. Koncem 80. let pak už přicházelo stále více návštěv ze zahraničí a i profesori, kteří vzdělávali kněží. Koncil byl v Číně přijímán zpočátku velice pomalu. Dnes už jsou přeloženy všechny koncilní dokumenty a jsou i předmětem výuky v kněžských seminářích. Nicméně teologická reflexe koncilu je děravá, a to jednak kvůli omezené teologické literatuře, jednak kvůli omezeným církevním strukturám, a ovšem také kvůli nezájmu. V Číně dosud neexistuje žádný teologický institut! Je tedy co dohánět.

Mohl byste více přiblížit např. právě průběh liturgické reformy? Jak probíhala? S jakými problémy jste se na tomto poli potýkali a potýkáte? A co podle vás tyto problémy odrážejí?

Koncem 70. a v průběhu 80. let, tedy v době, kdy se kněží vraceli z vězení do svých farností, uměli sloužit liturgii jen v latině. Věřící nemohli ničemu rozumět. V tu dobu přišly první návštěvy z Hongkongu nebo Taiwanu, které přivezly i první čínské misály a další křesťanskou literaturu. Knihy se pomalu rozmnožily a čínská liturgie se zavádí i biskupy... Schází ale teologická reflexe, jak jsem již říkal. To se netýká jen liturgie, ale také vlastní teologie. Jednoduše se vše přejímá a realizuje, ale co to znamená v čínském kontextu, o tom se přemýšlí málo. V Číně schází instance, která by liturgii a celý církevní život hlídala a kontextualizovala. Malý příklad: Jeden skoro devadesátiletý biskup vydal před několika lety liturgickou příručku pro kněze, která se rychle rozprodala. Nepojednává jen o svátostech, ale také o praktikách starých sto let, které by se dnes měly podrobit důkladné revizi, což se ale neděje.

Existuje tedy v Číně nějaké podobné štěpení jako na Západě na tradicionalisty a ty progresivní, prokoncilní?

V Číně určitě existuje několik moderně, a naopak tradičně orientovaných kněží a biskupů. Mají ale pramalý vliv na celek církevního života, protože Čína je velkou zemí a církev zde ještě není moc propojená. Proto je také těžké vykreslit nějaký obecný obraz čínské církve. Jeden problém vidím např. v tom, že Číňané, a tedy i čínští křesťané, se učí a kopírují velice rychle, někdy bez jakékoli reflexe, i když někdy i docela kreativně. Konkrétně: Když náš kněz zpozoroval úspěch misijní skupiny z jiné provincie v sousední farnosti, hned k nám misionáře také pozval, aby zorganizovali adoraci. Není na tom nic špatného. Ale nebylo by ani od věci, kdyby sám zapřemýšlel, jak došlo k tomu, že do kostela chodí stále méně lidí a církev ztrácí svou přitažlivost. Také zde se zanedbává nějaký celkový koncept pastorační práce.

Jak dnes funguje překládání křesťanské literatury do čínštiny? Jsou nějaké principiální obtíže, s nimiž se misionáři stále potýkají?

S výjimkou překladatelské práce v Hongkongu a na Taiwanu, ale také s výjimkou několika profánních překladatelů, se v samotné Číně překládá křesťanská literatura málo. Na jedné straně je důvodem nedostatek kompetentních překladatelů a překladatelek, protože čínská církev po znovuotevření seminářů kladla důraz

spíše na formaci pastoračních sil a seminaristům se nedostává mnoho literárního vzdělání. Mnozí z těch, kteří studují v zahraničí, jsou pověřeni jinými důležitými úkoly. I řády jsou spíše pastoračně vázány a nemají navíc žádné teologické vzdělání pro sestry. Na druhé straně tu máme strukturální potíže: žádné církevní vědecké nakladatelství, žádná akademická platforma vyjma kněžského semináře... Mimo to není publikační činnost v Číně obecně vůbec jednoduchá. To jsou důvody, které znám.

Publikování křesťanské literatury je věcí několika institucí či soukromých osob, všichni jsou však nuceni k veliké ekonomičnosti. Na straně katolické církve existují, pokud vím, jen dvě nakladatelství, která nejsou akademicky/vědecky moc silná a která podléhají státní cenзуře. Některé publikace jsou jen „pro vnitřní potřebu“ a opatřené nápisem 内部发行, tzn. nelze je prodávat na veřejnosti.

V jazykové a pojmové rovině již díky dlouhé tradici misie v Číně problémy nejsou?

Misijní působení katolické i evangelické církve s sebou v minulosti přineslo množství pojmových odlišností. Už jsem se toho dotkl: slovo Bůh se v evangelické církvi překládá slovem „神“ (šen) a v katolické „天主“ (tchien-ču). Duch Svatý se u evangeliků jmenuje 圣灵 (šeng-ling) a u katolíků 圣神 (šeng-šen). Tyto rozdíly však zatím v církevním životě nemají velký vliv, protože obě společenství dosud nevedla, nebo skoro nevedla, žádný ekumenický dialog. Ve společnosti nebo ve vědeckých rozpravách se více používá evangelických pojmů než těch katolických. Právě ale probíhá pokus několika vědců pojmovou různost překonat a zavést jejich jistý standard.

Jaká je dnes vlastně oficiální čínská náboženská politika, zvláště s ohledem na křesťanství?

Zde bych rád citoval otce Antona Webera, rektora Čínského centra, který situaci popisuje velice výstižně: Ačkoli ústava Číny zaručuje svobodu vyznání, stát omezuje náboženské aktivity a akční radius náboženských společností v podstatě jen na vnitrocírkevní prostor. Požaduje po nich ideologické podrobení se pod hesly „přizpůsobení se socialismu“ a „patriotismu“. Stát si pro sebe ponechává přísnou kontrolu nad řídicími orgány a aktivitami jednotlivých náboženství. Všechna místa kultu a veškerý „náboženský personál“ musejí být úředně registrovány. Stát se masivně vměšuje skrze jím založené organizace do řízení farností a diecézí, do obsazování úřadů, do teologického vzdělání církevního personálu a do mnoha dalších oblastí. Zodpovědní vedoucí a budoucí kněží se musejí zúčastňovat ideo-

logických školení. Kontakty do zahraničí jsou tvrdě sledovány. Ve všech pěti náboženských skupinách se nicméně vytvořily skupiny, které tuto přísnou kontrolu a náhubkovou politiku státu neakceptují. Nenechávají se registrovat a zdráhají se se státem spolupracovat. Jsou tedy nahlíženi jako ilegální a vystavují se pronásledování. V některých oblastech jsou tyto „neoficiální skupiny“ státem uznávaného náboženství dokonce početně silnější než registrovaná společenství. Úřady se chovají vůči těmto skupinám částečně tolerantně a nechávají je žít, ale mnohde jsou různou silou pronásledovány a potlačovány. Jejich místa shromažďování jsou bourána jako „ilegální stavby“. Organizátorům jsou udíleny pokuty nebo jsou násilně pozatýkáni a odsouzeni do vězení. Křesťanské církve v tomto nejsou výjimkou. U katolíků se v této souvislosti mluví většinou o tzv. podzemní církvi a u protestantů o domovní církvi. Národní kancelář pro náboženské záležitosti k tomu vydala dvě ustanovení, *Směrnice pro povolení výstavby a registraci náboženských míst shromažďování*, jedna vyšla v roce 1994 a druhá v roce 2005. Zatímco Směrnice z roku 1994 hovoří jen o registraci kultovních míst, směrnice z roku 2005 je doplněna o „Přípravu“ k registraci. Podle jejího 17 odstavce musí být tato příprava „demokratická“ – musí tedy jít o společné rozhodnutí náboženských vůdců a laiků. Tím je zpochybněna právní autorita nositelů úřadu náboženských společenství.

Ž evropského hlediska je stále velmi komplikované se orientovat v rozdělení čínské církve na oficiální a neoficiální. Prostředí jsou mnohdy velmi propojená, ale zároveň existují velké rozdíly. Jakým způsobem reflektuje tuto ekleziologickou situaci Čína misijní působení? Existují oddělené misijní aktivity odehrávající se buď na oficiální úrovni, nebo v podzemí?

Rozdělení církve vzniklo kvůli politickým snahám o kontrolu církve, která se někde povedla více a někde méně. Zatímco politické vměšování do církevních záležitostí bylo v 50. letech přes všechna zatýkání a samostatná svěcení biskupů relativně neškodné a během Kulturní revoluce byl život církve jednoduše přeruš, je druhý pokus o získání kontroly, probíhající od 80. let, o hodně důslednější. Začátkem 80. let byl znovu založen Patriotický spolek a od té doby probíhají svěcení bez dovolení Říma. Nato mobilizovali někteří biskupové, v první řadě biskup z Boadingu Joseph Fan Xueyan, Římu věrné síly a získali i podporu Svátého stolce. Tak vznikla dvě společenství katolické církve v Číně, tzv. „oficiální církev“ a „podzemní církev“. Od 90. let dovoluje režim biskupům z oficiální církve získávat i souhlas od papeže, který většinou dostanou. Vypadá to tedy, jako by se překlenulo rozštěpení církve a garantovala se kolegialita čínských biskupů

s univerzální církví. Nicméně nejde přehlédnout snahu režimu skrze nasazení „režimem akceptovaných“ biskupských kandidátů a skrze různé organizace (jako Valné shromáždění a Patriotické sdružení katolické církve v Číně) neztratit nad církví moc. Dovolím si zde malý apel na římského biskupa: Neztrácejte z očí tyto pokusy režimu a nenechávejte věřící z podzemní církve padnout za oběť při vyjednávání s Pekingem. Tím se nepoškodí jen církev, ale nenaplní se ani prorocká a misijní úloha církve.

Jak jsem již zmínil, rozdělení církve vzniklo politickým vměšováním a nárokem komunismu na moc, kdy někteří biskupové ať už z jakýchkoli příčin padli za oběť. Proto se také hranice mezi oběma společenstvími někdy nerozlišuje jednoznačně a také tomu tak být nemusí. Církev, která je ze své podstaty misionářská, také v Číně působila misijně právě tam, kde přestaly hádky a začalo usmíření. Misijní práci je možno pozorovat z obou stran.

Čína jako celek zažívá velkou náboženskou obrodu. I pro čínský režim je mnohdy výhodné podporovat náboženské iniciativy, neboť působí ve společnosti pozitivně a státu ulehčují práci – např. v sociální oblasti. Jsou si náboženství v Číně konkurencí, nebo existuje nějaká spolupráce např. mezi křesťany a buddhisty či taoisty?

Křesťanství nelze pro rostoucí počet věřících přehlížet. Jeho přínos pro společnost a jeho sociální práce je také stále více připouštěna. Ale je to nahlíženo jako přínos církve k „harmonické“, nebo lépe řečeno „harmonizované“ společnosti. Zde hraje samozřejmě velkou roli tradiční chápání místa náboženství v Číně: Podřízení náboženství službě císařství, které převzala vládnoucí komunistická strana. O opravdové spolupráci nebo konkurenci mezi náboženstvími nejsem informován.

Od začátku 80. let roste v Číně zájem o křesťanství i proto, že je spojováno s možnostmi západních společností. Změnilo to nějak způsob misijního působení? Jak?

Zájem o křesťanství je na jedné straně, jak správně říkáte, spojen se změněným pohledem na hodnoty Západu v Číně, na druhé straně ale také s omezením lidských možností. Otevírání Číny s sebou nepřináší jen hospodářské úspěchy, ale také celkový obdiv k Západu a částečně i ke křesťanství. Učenci nevidí jen hospodářskou velikost Západu, ale i to, co za tím stojí a co k tomu přispělo: kulturu a náboženství. Tento obdiv je znatelný ve vědeckém zájmu o křesťanství a ve formální účasti na křesťanském životě, jako jsou návštěva vánočních bohoslužeb či spolupráce na křesťanské sociální práci. Dlouhodobě jednostranně a ideologicky

školení lidé vidí najednou více možností a také to, že vtlučené obrazy o křesťanství nejsou pravdivé. Tím se připravuje úrodná půda pro misii. Pro mnohé křesťany je toto uvolňování také časem, kdy mohou konečně plně praktikovat svou víru, a pro mnohé je to i šance uvědomit si svůj misijní úkol a zvěstovat evangelium. Uvolnění, které přinesly hospodářské zájmy Číny, určitě ulehčilo křesťanské misii situaci, ale přesto se musí chápat jako „vedlejší účinek“. Úspěchy křesťanské misie nejsou darované, ale vybojované úsilím křesťanů. To lze vyčíst z náboženské politiky Číny posledních let.

Zájem o křesťanství mezi Číňany je spojen i s fenoménem kulturního křesťanství, kdy se křesťanství a teologie studují a pěstují na univerzitách jako obor, aniž by to vyžadovalo přihlášení se k víře. Jaký je misijní potenciál tohoto jevu? Je možné vést s takovýmto prostředím nějaký misijní dialog?

Zájem o křesťanství tady je a křesťanství je potěšitelně nabízeno na univerzitách v rámci oborů, jako jsou náboženská věda nebo filozofie, v rámci níž mohou v tichosti pracovat ojedinelí misionáři jako profesorové. Nejenže je zakládáno mnoho institutů pro zkoumání křesťanství na univerzitách, ale uskutečňují se i konference o křesťanství s účastí jednotlivých kněží nebo biskupů. To samozřejmě přináší „misijní potenciál“: obraz křesťanství je nejen korigován, ale mluví se zde také mnoho o obsahu křesťanství. Potenciál je patrný např. na zvýšeném počtu účastníků vánočních bohoslužeb a také na mnohých křtech na univerzitách. Ale ještě je nutné ujit pořádný kus cesty, abychom mohli hovořit o skutečném dialogu. Opravdový dialog může nastat mezi dvěma opravdu rovnocennými partnery. Nedostatky jsou na obou stranách: čínská církev by měla zvýšit svou vědeckou úroveň a vytvořit si akademický přístup, například ve formě institutů, protože univerzity mají předsudky o úrovni vzdělání v kněžských seminářích.

V Číně také vzniká zajímavý fenomén vrstvy velmi bohatých křesťanů, kteří podporují farnosti a stávají se díky svému ekonomickému úspěchu vzorem pro jiné. Je to tak?

Profesní i hospodářské úspěchy mnohých křesťanů také uspišily a podpořily misijní práci. Nepodporují jen farnosti, odkud pocházejí. Někteří sami misijně působí: organizují např. biblické skupiny. Existují dnes i křesťanští podnikatelé, kteří zaměstnávají další křesťany či lidi nábožensky tolerantní a ze svých firem tak *de facto* vytvářejí křesťanská společenství, kde se spolu se svými zaměstnanci modlí a podporují sociálně slabší rodiny.

Jak vypadá rozšíření křesťanství geograficky? Existují rozdíly v provinciích? Je vztah církve–společnost na úrovni provincií jednodušší než např. na úrovni státní? Kde jsou hranice, kde už křesťané nemohou akceptovat „harmonizační“ politiku státu?

Křesťanství je v Číně – geograficky viděno – více rozšířeno na východě než na západě. Největší křesťanskou provincií je provincie Che-pej, tady bydlí víc než jeden milion katolíků. Ovšem 12–14 milionů katolíků je pořád jen asi 1 % obyvatelstva... Náboženská politika je v Číně řízena centrálně a dává jen málo prostoru pro lokální úředníky. Přesto si v posledních letech sociální snahy katolické církve získaly uznání společnosti, v některých provinciích také uznání úřadů. Např. Anti-AIDS program v diecézi Šen-jang nebo služba lidem stížených leprou. Dnes už i státní zdravotní střediska odkazují nemocné AIDS k řeholním sestrám, které tento program řídí, nebo zvou řeholní sestry k práci ve vesnicích zasažených leprou.

Jak vlastně funguje prostředí křesťanských rodin?

Rodina je důležitou oporou křesťanského života v dobrých i ve zlých časech. V katolické církvi v Číně je předávána víra převažujícím způsobem právě v rodinách a také křesťanská orientace života je nesena touto rodinnou atmosférou. To se osvědčilo především v raném období komunismu, když byla víra velice potlačována a když bylo možno víru předávat jen uvnitř rodiny. V současné době je tato velká rodinná struktura pomalu uvolňována, což s sebou nese nová témata jako manželství, antikoncepce, politika „jednoho dítěte“ a starost o staré lidi. Podle tradičního chápání je velikost rodiny v Číně důležitým ukazatelem zabezpečení a úrovně rodin. Proto se na soužití generací nahlíželo jako na dar předků a bylo to něco čestného. V dnešní době už takové soužití není možné. Na jedné straně touží mladí lidé po samostatnosti a vlastní rodině, na straně druhé pocházejí ti mladší z rodin s jedním dítětem, žena se tedy nemůže jednoduše přestěhovat do rodiny svého muže, jako to bylo dříve, jelikož by tak doma zanechala vlastní rodiče. Tím, že nově založená rodina smí mít jen jedno dítě, vzniká veliký sociální problém pro budoucnost Číny: starost o staré lidi.

Vy jste se dostal k víře také skrz rodinu?

Já jsem se narodil během Kulturní revoluce a byl jsem pokřtěn v rodině. Jednoduché modlitby jsem se naučil od rodičů. Po Kulturní revoluci následovaly katechetické kurzy ve farnosti. V době, kdy bylo křesťanství denuncováno jako

nevědecká pověra, zvláště ve školách, které byly a stále jsou velice ateisticky a protikřesťansky orientované, to pro mou víru bylo velmi důležité.

Jaké jsou antikřesťanské stereotypy v Číně?

Aby se omezil církevní vliv na mládež, je zákonem zakázáno vpouštět do kostela lidi mladší osmnácti let nebo organizovat letní mládežnické workshopy. Stát tak vytváří základnu pro svou systematickou ateizaci. V době mého mládí se např. ve škole místo etiky či morálky vyučovalo „komunistickým ctnostem“.

Proticírkevní vzdělávání není obsaženo jen v učebnicích, ale také v ostatních veřejných publikacích, které jsou všechny cenzurovány. Existují určité „oficiální“ nauky komunismu o církvi, o kterých se nesmí pochybovat nebo je toto zpochybňování znemožňováno. Nejzřetelněji to vidíme např. na vykreslování role církve v době kolonialismu. Církev je líčena jako spolupachatel a je pomlouvána jako nástroj imperialismu. Historické zpracování např. role církve v tzv. Boxerském povstání kolem roku 1900, které je režimem heroizované jako lidové povstání proti imperialistickým mocnostem, je možné teprve v poslední době. K stému výročí Boxerského povstání se v Hongkongu uspořádal studijní den, ve kterém ale stále ještě část účastníků (nikoli všichni) zastávala zmíněný proticírkevní výklad.

Co vás vedlo k rozhodnutí stát se knězem?

Narodil jsem se a vyrůstal v malé katolické vesnici. Udělala na mě dojem síla víry křesťanů v mém okolí, a to nejen jejich zbožnost, ale i jejich angažovanost pro církev. V 80. letech jsme nepostavili jen kostel, ale vybudovali jsme i společenství věřících a instituci. Spolu se stavbou kostela jsem získal i důvěrný vztah ke křesťanské víře. Když můj otec povzbuzoval mého bratra, aby se stal knězem, zeptal jsem se, proč bych i já nemohl být knězem. Od tohoto okamžiku jsem byl konfrontován s touto myšlenkou, a to až do té doby, kdy se v roce 1989 znovu otevřel seminář v naší diecézi a já se do něj přihlásil.

To bylo možné postavit v té době nový kostel?

V polovině 80. let začal režim vracet církevní majetek včetně kostelů a pozemků. Protože se náš kostel musel zbourat, dostali jsme povolení postavit si kostel nový. Nicméně jsme nedostali žádné peněžní odškodnění a museli jsme si vše zorganizovat sami. Od té doby se staví mnoho kostelů, ale nestačí to zvyšujícímu se počtu věřících. Zvláště ve městech se smí stavět kostely jen tam, kde kdysi před

začátkem komunismu stály. Proto jsou všechny kostely o velkých svátcích přeplněné. Vedle všech těchto právních omezení je také stavba kostela dosti drahá, takže mnoho diecézí je ve stavění opatrných.

Jak vlastně vypadá taková katolická vesnice?

Katolickou vesnicí se rozumí vesnice, ve které je většina jejích obyvatel katolická. Těch je v Číně mnoho, protože misionáři zpočátku hledali vždy určité pevné základny a při obracení celých vesnic často slavili úspěchy díky svému sociálnímu a pastoračnímu nasazení. To bylo většinou během 18. a 19. století... Právně viděno nemají katolické vesnice žádnou funkci, ale úřady o nich vědí. Také tam je přísně dohlíženo na politiku „jednoho dítěte“.

Žažil jste vy nebo někdo z vaší rodiny pronásledování nebo „nepřízeň“ režimu za to, že jste křesťan? Jak takové „pronásledování“ vypadá dnes?

Křesťanství pod vládou komunismu není nikdy jednoduché, a tak je tomu i v Číně. Jako seminarista jsem vstoupil z podzemní církve do oficiálního kněžského semináře, kde jsem žil neustále ve strachu, že budu zatčen, který se stále vracel a stále ještě vrací. Například můj biskup takto jednoho dne „zmizel“. Stát se díval a stále se díval na církev s podezřením. Režim se pokouší všemi způsoby držet církve pod kontrolou: bylo tomu při založení tzv. hnutí Tří samostatností, při založení Patriotického spolku a tak tomu bude i dál. Kdo se vzpírá těmto snahám politiky nebo ji neposlouchá, ten je „harmonizován“ – zatčen, odsouzen a uvězněn, dán do domácího vězení atd.

Žnáte evropské prostředí, četl jste určitě o našem období komunismu v Evropě. Jak byste z tohoto hlediska popsal a definoval současný čínský komunismus? Má nějaká svá specifika?

Dnešní komunismus v Číně se „emancipuje“ od komunistické ideologie a je čirou mocenskou strukturou, nic víc. Okrašluje se „vládnoucí stranou“ nebo zdánlivým vícestranickým systémem, ale ve svém jádru je diktaturou. Struktura moci se nyní v Číně upevňuje pomocí ekonomického úspěchu, proto je každý prostředek dobrý, pokud jde o to dosáhnout hospodářské zisky. Konflikt okolo násilného osídlení údolí Jang-ce je nejlepším příkladem. 1,4 milionu lidí se musí přestěhovat kvůli vodní elektrárně San-sia, a to i přes výhrady krajinné, ekologické či ekonomické. Každý prostředek je také dobrý, pokud zabrání ohrožení mocenské struk-

tury. K tomu patří kontrola politicky nejisté jednotky, její „harmonizování“ a případné zničení. Výmluvný příklad je postoj vůči náboženskému hnutí Falungong, sahající od podpory až k jeho zničení. V tomto kontextu je nahlížena i katolická církev jakožto mezinárodní instituce, potenciálně ohrožující. Hnutí Tří samostatností a Patriotický spolek se v 50. letech pokoušely oddělit „čínskou“ církev od církve univerzální. Od 80. let je vidět snahu církve pod vedením Patriotického spolku ovládnout a kontrolovat a díky Shromáždění grémií čínské katolické církve, což je nejvyšší organizace katolické církve v Číně, „demokratizovat“.

Jak se díváte na budoucnost křesťanství v Číně? Jak odhadujete další vývoj?

Budoucnost církve v Číně vidím pesimisticky i optimisticky zároveň. Pesimisticky proto, že je církev přes všechny rozhovory rozštěpená a kvůli potlačování ze strany oficiální politiky se těžce orientuje. Čínští křesťané se mezi sebou ještě ne-naučili mluvit a společně odvážně spolupracovat a udržet jednotu. Optimistický jsem proto, že církev v Číně je mladou církví, která dokáže čelit mnohým výzvám (čínské slovo „krize“ 危机 v sobě obsahuje i možnost vidět v krizi šanci), když bude vnímat prorockou a misijní angažovanost ve všech požadavcích. Počátek slibné budoucnosti církve v Číně už byl vykonán, čímž myslím sociální a misijní nasazení mladých katolíků. Nejsem prorok a také jím nechci být, protože vím, že církev je církví Toho, kterému věřím. To On svou církev povede do budoucnosti.

Děkujeme za rozhovor!

Rozhovor připravili Martin Bedřich a Norbert Schmidt.









Emeka Vernantius Ndukaihe

Jméno: Vědomý hodnotový klíč k identitě člověka – hlas z Afriky

Prolog

Všichni lidé vědí, jaké mají jméno. Mnozí však nevědí, jaký má jejich jméno význam, či kým jsou. Jedno igboské africké pořekadlo zní: „Gwa m aha gi, ka m gwa gi onye i bu“ – „Řekni mi, jak se jmenuješ, a já ti povím, kdo jsi.“ V tomto příspěvku se chci věnovat souvislosti mezi „jak“ a „kdo“ ve vztahu ke jménu člověka. Přitom bude nutné brát zřetel na aspekt etiky rodiny v širším kontextu mezikulturní hodnotové etiky, tzn. zaměřit pohled na etiku hodnot v afrických rodinách, kde žádné jméno není náhodné. Jméno člověka vyvolává velkou pozornost a obsahuje množství hodnot a významů, jež nelze podceňovat. V úvodu tohoto příspěvku zní tedy má otázka takto: Jak je v identitě člověka jméno spojeno s vírou v rámci hodnotové etiky afrických rodin?

V této otázce je obsažena řada vůdčích pojmů, které pro naše úvahy mají rozhodující význam, totiž identita, jméno, víra. V následujícím půjde o stanovení vztahu a vnitřní souvislosti těchto pojmů a věci jimi označené; k tomu vždy bude předem nutný krátký definiční úvod. Identitu si představuji jako místnost, prostor – pokoj s mnoha předměty, jimiž je zařízen. Dveře k místnosti se otevírají klíčem. Právě jím se umožňuje poznat obsah této místnosti. Jméno je jakoby klíčem, jenž otvírá dveře do místnosti zvané „identita“. Velikou úlohu v zařizování této místnosti hraje víra, neboť dynamicky určuje směr.

Identita – stručná definice

Otázka identity je problémem od počátku existence člověka. Sókratés ve svých dialozích často poukazoval na výzvu proroctví z Delf.¹ „Člověče, poznej sám sebe“ bylo principem otázky identity. V naší době je identita tématem naléhavým tak, jako ještě nikdy předtím. Je snazší tázat se „Kdo jsem?“, než na tuto otázku odpovědět. Definici identity lze nahlížet pouze jako proces: proces, který znamená dlouhou cestu – od minulosti přes přítomnost až k budoucnosti; od zděděných tradic k mravům námi vytvořeným a z nich plynoucím důsledkům v budoucnu;

od vrozené biologické a psychologické struktury na straně jedné a vlivu sociokulturních faktorů na straně druhé až k problému osobního vyvažování zděděných a získaných znaků identity. Nakonec však celý tento proces vede k cíli teologickému – k *transcendenci*.

Možnost odpovědi na otázku „Kdo jsem?“ musí tudíž vycházet z následující analýzy: Kdo jsem byl? Kdo jsem? Kým mohu být? Přesné vnímání „bytí“ skrze celý tento proces se nazývá *identita* (ať už osobní, či společenská).²

Africký pohled na svět (teologicky, morálně, filozoficky, psychologicky a antropologicky) je holistický, *život* je pro něj základem existence a ohniskem života je *lidská osoba* ve vztahu k transcendenci. Obdobný názor zastával Albert Veliký vyjádřením, že „lidská osoba je středem stvoření mezi hmotou a duchem, mezi časem a věčností“.³

V africké tradici – a nejen v ní – patří jméno člověka k první poznávací fázi identity individua tímto jménem označeného. A jak již bylo řečeno, jméno je jakoby klíčem k prostoru, jež nazýváme identitou. Provází identitu člověka zpravidla navždycky, po celou dobu života. V důsledku toho se nikoli pouze v kontextu afrického myšlení nejspíš i na osobu jakožto nositelku jména právem vztahuje záměr a obsah latinského výroku „*nomen omen*“.

Co obsahuje jméno?

Slovo *aha* (v africkém jazyce igbo), *Name* (v němčině), *name* (v angličtině), *onoma* (Ονομα, v řečtině), *šém* (v hebrejštině), *nomen* (v latině) vytváří specifikaci, individualizaci, upozorňuje a zpřítomňuje. Jak prohlašuje Michael Möhr, „umožňuje ve slovní komunikaci nezávisle na místě a situaci oslovit protějšek nebo poukázat na třetí osobu“.⁴ Ke jménu jsou přiřazovány činy a slovní projevy individua, jméno tak v duchu druhých lidí konstituuje osobnost.

V pohledu biblicko-teologickém může jméno – *šém*, jež se ve Starém zákoně vyskytuje 864×, označovat jak jméno obecné (*nomen appellativum*), tak i jméno osobní (*nomen proprium*), srov. Gn 2,10n. Plynulý přechod mezi oběma použitými se mj. projevuje v tom, že se ve Starém zákoně mnoha vlastním jménům přisuzují významy (etiologie), a proto k pochopení jména slouží představa, že ve jméně je vyjádřena podstata dané osoby, srov. Gn 2,7; 3,20.

Zvoláním jména lze osobu přivolat nebo (fyzicky či duchovně) zpřítomnit. Člověk žije v svém jménu (připomínaném potomky) i nadále, viz Gn 48,16; 1Sam 24,22; Žl 72,17. Dobré skutky člověka a čest mu prokazovaná jsou základem jeho „dobrého“ jména a slávy, viz Gn 12,2; 2Sam 7,9.23; Ez 16,14.⁵

Mění-li osobám jméno Bůh (např. Abram>Abrahám: Gn 17,5; Sárar>Sára: Gn 17,15; Jákob>Israel: Gn 32,29), či vlastní otec (Gn 35,18), anebo když Ježíš Kristus dá rybáři Šimonovi jméno Petr, to vše vyplývá z práva svrchovanosti a bývá spojeno s významným předělem v životním příběhu dané osoby. Nový zákon v používání jména úzce navazuje na Starý zákon. V biblické tradici (jak se to ostatně vyskytuje i v tradici africké) je jméno často spojováno s touhou nebo s určitým očekáváním osoby, která jméno uděluje, anebo s nějakým speciálním (životním) úkolem člověka daným jménem označeného.

Teologicko-antropologicky však jména sahají mnohem dále za svou určenost gramatickou a funkčně teoretickou, totiž být rozlišovacím znakem. Každý člověk je nositelem nějakého jména. To jméno je dáno a přijímáno; je konstitučním faktorem sociální integrace, krystalizačním bodem při utváření osobní identity a stručným nadpisem životního příběhu.⁶ Na tyto úvahy lze přímo navázat, jde-li o otázku významu jména pro identitu člověka v tradičním africkém myšlení.

V africké kultuře a její tradici se jméno chápe jako *příběh, jako výraz víry v Boha, jako udržovatel etických a sociálních hodnot, jak připomínka (lokálních) přísloví a moudroslovných tradic a jako symbol osoby toto jméno nosící*. Jméno se skládá z něčeho víc než jen z písmen či slov. Jméno identifikuje bytost a něco určitého o ní vypovídá. Obsahové pojmy jako víry a moudrosti jsou zhusta spojeny s komunikativními prostředky, jako jsou jména, přísloví a symboly, jež mohou vyjadřovat a zprostředkovávat představy a citění sekulární i náboženské.

Jméno jako příběh

Každé jméno má svůj příběh a je jím. Jméno je jazykovou identifikací člověka jím označeného. Víme, že jazyk je nositelem kultury. Dává-li Afričan svému nově narozenému dítěti jméno, chce jazykově něco vyjádřit o dítěti, o sobě samém, o svých citech a vášních, svých radostech a bolestech, svých nadějích a přáních, o své víře a svých životních cílech.

Africká jména proto nejsou pouhou „nálepkou“, jsou plná významů a stanovují vnitřní realitu a charakter. Jména vyjadřují africkou kosmologii, sociální, ekonomické, politické a náboženské hodnoty společnosti, upomínají na konflikty, napětí a nesnáze lidského života. Některá jména jsou bezprostředně spojena s tradičním africkým náboženstvím. Dát osobě jméno má za cíl začlenit ji do světa náboženství a jeho mnohotvárných vztahů, do viditelných i neviditelných skutečností afrického světa.⁷ Tato náboženská vazba vyplývá z nerozlučitelnosti náboženství a světského života: žádný Afričan neodděluje náboženství, etiku a život obecně.

Většina jmen má původ v dávném a dlouhém příběhu života rodičů, rodiny či příbuzenstva nebo v obzvláštních životních událostech. Jména se mohou vztahovat stejně tak k okolnostem při porodu jako k přáním, jež rodiče nebo příbuzní chtějí dítěti dát na cestu. Nadto některá jména vyjadřují morálku, moudrost, filozofii a hodnoty rodiny či společenství, k nimž nositel daného jména náleží. Stejně tak i v dospělosti existuje možnost při počtách či přijímání různých titulů poukázat vědomou volbou určitého jména na specifický rodinný étos. Stručně řečeno: V jednom slově vykazují africká jména tolik obsahu, že by to stačilo na celou knihu.

Chci tyto dosavadní úvahy znázornit několika příklady z tradice igborské kultury, kterou nejlépe znám, neboť je mou vlastní kulturní domovinou. Igbo je jedním z největších nigerijských etnik v západní Africe; díky bohatství svých kulturních tradic požívá v různorodém světě afrických kultur velmi vysoké vážnosti.

Pro Igby má jméno stejně jako v biblicko-židovské kultuře tradičně velkou důležitost a nese v sobě množství informací. Není to jen pouhý zvuk bez hodnoty a významu; je daleko víc a poukazuje na to, co vyznávají rodiče dítěte, jemuž dávají určité vlastní jméno. Při bližším pohledu vyjevují některá igborská jména signifikantní porozumění filozofii a morálnímu dědictví i postojům víry této tradiční africké kultury a kmenového společenství. Igborská jména jsou programy názorů, živých osobních vzpomínek a událostí. Ovšemže je v nich vícero dalších podílů: podíl radosti, smutku a trápení, podíl komiky a tragiky, podíl lidskosti i nelidskosti – takové bohatství obsahů, které si člověk ze západních průmyslových národů sotva dokáže představit. „Tradiční igborská jména byla a jsou obrazivými znaky, v nichž jsou přítomny naděje, úsilí, ambice a radost stejně tak jako lítost, omluvy a sebelitování. Mnohdy vyjadřují též lidské schopnosti. Igbové většinou místo deníku či zápisků dokumentujících události v životě rodiny užívají pro své děti určité jméno, do nějž vkládají zcela konkrétní a situačně podmíněné myšlenky, city a přání. Jména jsou nepomíjivými záznamy života s jeho boji, úspěchy a chybami.“⁸ V afrických jménech nacházejí svůj výraz kladné i záporné životní zkušenosti. Základ jména přitom v podstatě stále tvoří transcendentální vztah lidské existence, konkrétní světonázorový horizont a víra; na nich a s nimi, popř. skrze ně, se budují vlastní identity.

Jména spojená s vírou

Jako základní antropologický pojem je víra ve všech náboženstvích orientována na to, aby závazně regulovala vzájemný poměr mezi lidmi i mezi lidmi a Bohem.

V monoteistických náboženstvích (zejména v židovství, křesťanství a islámu) víra na prvním místě znamená pro lidský život odevzdávání sama sebe Bohu Stvořiteli i Bohu jakožto poslednímu cíli života člověka. Jelikož jsou tím začátek i konec člověka a jeho existence svázány s Bohem a tento Bůh se svým zjevením a nároky obrací k člověku osobně, je víra „postojem dialogického odpovídání“.⁹ Toto pojetí se nachází rovněž v pohledu tradičního afrického náboženství a odráží se v neposlední řadě ve výběru jmen.

V biblicko-teologickém smyslu se už od Starého zákona víra v nejširším smyslu chápe jako označení pro pravý vztah člověka k Bohu a jeho zjevení v dějinách spásy. Proto se ve Starém zákoně vyskytuje řada možností jazykového vyjádření slovesa „věřit“ vždy s vlastní historií daného významu, např. důvěřovat, doufat, milovat, slyšet, poznat, sloužit, následovat.¹⁰ Tyto výrazové možnosti objevíme rovněž v africkém pojmenovávání.

V aspektu teologicko-etickém se otázka víry klade ve dvojím ohledu:

Zprvé jako otázka odpovědnosti člověka za jeho vztah k Bohu a tím i za jeho víru jakožto Boží milostí umožněný postoj důvěry k Bohu a souhlasu s ním a jeho pravdou.

Zadruhé jako otázka odpovědnosti člověka za důsledky svého jednání vyplývající z této víry.¹¹ V této souvislosti se Afričan pokouší sloučit to, v co věří, s tím, jaké jméno nosí a předává dále.

Většina igboských afrických jmen zdůrazňuje významné místo, jež Bůh zaujímá v jejich názorovém systému. Ukazují, jak je Bůh stále přítomen, jak sdílí každodenní lopotu a kolísavost lidské existence. Na tomto místě bych rád osobně připomněl jména svých sourozenců a znázornil tak, jak Igbové pomocí jmen vypisují svou identitu a příběh své rodiny ve spojení s vírou.

Moji rodiče, Felix a Viktoria Ndukaihe, čekali po svatbě na narození dítěte pět let. V té době otec trpěl velkým nátlakem ze strany své původní rodiny. Ať si přece vezme ještě jednu ženu (podle tehdejších tradičních zvyklostí), když ta první stále nemá dítě! Ze svého křesťanského přesvědčení se ovšem zdřáhal podvolit se tomuto tlaku. Když se konečně první dítě narodilo, dal mu jméno ONYINYE (Bůh nakonec daroval). Děvčátko bohužel žilo jen jeden rok. O rok později se narodil syn. Se zřetelem na minulá trápení a se zkušeností, že Bůh nyní přece jen jejich víru a trpělivost odměnil, pojmenovali dítě CHUKWUDI (Bůh přece žije). Po jisté době, již bez dalších starostí a komplikací, přišlo třetí dítě, totiž autor tohoto příspěvku – dali mu jméno CHUKWU-EMEKA (Bůh učinil zázrak, je nám milostiv). Další děti dostaly jména, která mají být znamením vděčnosti, radosti a spokojenosti. OKECHUKWU (Mám podíl na Boží přízni), CHIEME-ZIEM (Bůh je ke mně dobrý), CHINYERE (Bůh nepokrytě obdarovává), UGO-

CHUKWU (Boží orlí dar, mám nyní u Boha vážnost, auru a krásu), CHINWE-UBA (V Bohu je můj blahobyt – zde připomeňme, že podle afrického názoru je velký počet dětí mnohem větším bohatstvím než jakékoli bohatství materiální) a nakonec přesně v den výročí svatby rodičů přišel 28. prosince na svět můj nejmladší bratr IZUCHUKWU (Bůh se rozhodl pro nás; počátek i konec v tentýž den). Všechna tato jména se vztahují k Bohu, aby se tak doložila sounáležitost rodiny s křesťanstvím.

Jméno jako výraz etických a sociálních hodnot

Existují však další jména (rodinná či osobní), jež slovo Bůh – Chukwu – nemají přímo jako svou součást, avšak přesto chtějí vyjádřit rozmanité jiné etické a sociální hodnoty igborské společnosti. Tato nikoli přímo teoforická jména však explicitně zpřítomňují rovněž křesťanské ctnosti a hodnoty.

Uvádím opět několik příkladů: třeba moje příjmení NDUKAIHE znamená „Nejvyšší hodnotu má život“; společenství a solidaritu vyjadřuje jméno NWAN-NEDIUTO (Radost z bratrství); IFEYINWA znamená „Obdarování dětmi je nade vše“, tedy obzvláštní ocenění rodiny s mnoha dětmi; OBIEFUNA/AMAE-CHINA značí „Rodina a pokolení nesmí nikdy zaniknout“; úctu ke starším lidem vyjadřuje NSOPURUAMAKA; KEZIE (Buď poctivý v rozdílení) poukazuje na spravedlnost; na smysl pro pravdu pak KWUPURUCHUKWU (Říkej pravdu ve jménu Božím); o vysokou hodnotu dobré pověsti jde v idiomu EZIAFAKAE-GO (Dobré jméno je víc než peníze) a přátelství a pohostinnost konečně je obsahem jména ENYIDIEGWU (Přátelství je krásné a hodné obdivu).

Na tomto místě musím se vším důrazem prohlásit, že v mém výkladu nejde o to, že bych praxi a tradici afrického igborského pojmenovávání chtěl snad nějak přikrašlovat. Spíše se soustřeďuji na poukaz, že se vybírají nebo dávají jména, která mají nějaký význam – význam hlubší a naplněný smyslem, s nímž pak nositel jména v budoucnu bude moci, nebo i muset žít. Dají se totiž najít i příklady igborských afrických jmen, jež jsou významově pojata spíše negativně než pozitivně. A tak existují jména znějící kriticky či vyjadřující zlobu, strach a starosti: např. IWEDI (Jsou mrzutosti), AGHADI (Je válka – jestliže se někdo v takové situaci narodil), IROULOKAEGBU (Nepřítel v domě je nebezpečnější než nepřítel venku), AMANDIANAEZE (Komu lze důvěřovat?).

Zde se ukazuje, že myšlenky osob vybírajících jména nezřídka krouží kolem konkrétních životních skutečností. To znamená, že osobní jména neslouží jen k účelu bezprostřední identifikace jako třeba visačka se jménem na zavazadle.

Naopak: tradiční africké jméno personifikuje individuum v jeho úhrnu, vypráví příběh ze života jeho rodičů, jeho rodiny a poukazuje v širší souvislosti na hodnoty společnosti, v níž se nositel jména narodil. Jednoduše to znamená, že jméno reprezentuje příběh nebo je zrcadlem sociálních či etických hodnot anebo ztělesňuje osobní dynamiku. Takříkajíc zakódovává příslovečnou životní zkušenost jakož i filozofii určité kultury.¹²

Jméno jako moudrost, přísloví, idiom či rčení

Jak jsme právě vysvětlili, igborská jména mají často podobu stručného moudrého poznání či přísloví. Jsou tudíž obzvláště pregnantními formulacemi delších vět a moudrých výroků a mohou mít i podobu otázky (ONYEDIKACHI – Kdo je jako Bůh?), zvolání (ECHEFU – Na tenhle příběh se nesmí zapomenout!) nebo prostého konstatování (MMUTAAMAKA – Moudrost či vědění jsou k nezaplacení).

Prísloví – stejně jako jména – ztělesňují moudrost, moudrost pak kritizuje a hodnotí skutky a názory ve společnosti, aby povzbuzovala k plné sounáležitosti. Již řecký filozof Sókratés řekl: „Život bez zkoušení není hoden být žit.“¹³ Proto igborské jméno nutně klade i kritické otázky, když to situace vyžaduje. Jedním z důvodů africké afinity k příslovím je přesvědčení, že určité pravdy jsou tak všeobsáhlé a posvátné, že se nedají a nesmějí vyslovit přímo, aby se z nich nevytratila moudrost v nich obsažená. Takové pravdy je třeba zkrátit, „uchovat v slově“. Proto zřejmě nemá Bůh jméno, jež by ho obsáhlo definitivně a úplně.¹⁵

I když lze jména odvodit z idiomů – rčení, neměla by se v žádném případě interpretovat pouze přímo ze smyslu slov. Spíše je třeba hledat jejich místo v širším kontextu, a až odtud vysvětlovat jejich obsah a význam. Z různých situací a okolností mohou přitom vyplynout nové významy jednoho a téhož přísloví. Je proto třeba promyslet okolnosti, v nichž se přísloví používá, než se přistoupí ke správné interpretaci a aplikaci. V této souvislosti připomeňme, že existují tři významové stupně přísloví či idiomů: *literární stránka, filozofický obsah a vyjádření a ukotvenost v životě*. Moudrost tkví v obou posledních.

Znovu to ilustrujme na příkladě: Mladý muž zkusil několik povolání, ale kýžený a očekávaný úspěch se nedostavil. Přítel se ho nedávno zeptal, zda by se s ním nepustil do podnikání v hospodářské oblasti. Jeho odpověď zněla: „Anaghi aso mgmagbu ghara ugu.“ *Literárně* vzato je doslovný smysl: „Netřeba se hrozit války proto, že jsou v ní lidé střílení.“ Interpretace *filozofická*: Odvaha je ctnost, kterou potřebujeme navzdory všem překážkám. *Ukotvenost v životě*: Že jsem konfronto-

ván s překážkami a neměl jsem úspěch, není důvod pro to, abych se vzdal a nezkusil to znovu. Tento idiom je ve zkratce obsažen ve jméně ASOGU, v různých situacích lze využít všech tří významových variant.

Jméno jako symbol

Ještě více než jako pregnantní mudroslovný obrat může jméno fungovat jako symbol: jako symbolická reprezentace určité osoby. V tomto ohledu jméno reprezentuje a manifestuje individualitu, personalitu a identitu nějaké bytosti. Odtud lze rozvíjet představu, vytvářet si o jiném člověku obraz a hovořit o něm – dokonce i právě v jeho nepřítomnosti.

Jde o přítomnost symbolickou, cituje-li se například jméno Kant ve filozofické diskuzi, anebo když se jméno Ježíše Krista vyslovuje při bohoslužbě. Řecký koncept σμβολο nabízí možnost sjednotit ve slově různé aspekty skutečnosti – duchovní i hmotné. Symbol tím pak znamená, že v myšlení činíme skok od viditelného k neviditelnému. Symboly jsou prostředky, jimiž každá kultura vyjadřuje své komunikativní, kognitivní vlastnosti a poklady. To znamená: symbol vychází z přítomného objektu a reprezentuje neviditelnou bytost. Zpřítomňuje bytost, kterou má na mysli. Jméno jako symbol pak znamená, že slovo zastupuje nějakého (přítomného či nepřítomného) člověka. A jakékoli zneužití tohoto slova má pro osobu i identitu nositele jména velké důsledky.

Zneužívání a banalizace v důsledku módního zkracování jmen: nebezpečí ztráty identity

Je nápadné, jak moderního Afričana ovlivňuje „západnictví“. Dokonce i tradiční africká jména jsou vystavena skutečnému bombardování západním akcentem, který si velmi oblíbili především mladí lidé. V dosavadním výkladu jsem již zmínil, že jména jsou zkrácenými podobami příběhů, přísloví, rčení, symbolů a moudrostí africké filozofie. Rozmáhající se móda však jména zkracuje ještě víc, než je smysluplné, takže nakonec znějí banálně a ztrácejí svůj význam.

Jako příklady uvádím: IKECHUKWU (Boží síla), NDIDIAMAKA (Trpělivost se vyplácí), IFEANYICHUKWU (Pro Boha není nic nemožného) – jsou to vesměs jména, která sama jsou již zkrácenou formou dlouhého příběhu – právě jim se dnes vnucují západní (angloamerické) přístupy a dává se jim nejkratší možná podoba, aby zněla co nejmoderněji a měla prostě „švih“. A tak se ideová

tvůrci této módy sami nazývají *Iyk, Ndy, Ify* podle západních vzorů Betty, Nicky, Micky či Lilly atd. Úspěchem ještě je, když takováto či podobně znějící módní jména umožňují vypátrat stopy originálního významu a nepředstavují již jen pouhý zvuk bez jakéhokoli významu. V této souvislosti ovšem nesmíme zaměňovat banalizaci jmen s tvary láskyplného něžného oslovení. Pro jména zcela zbavená svého významu platí tradiční názor: „Bez igboského jména nemá dítě identitu. Za každým jménem stojí vždy příběh a některá mluví sama za sebe.“¹⁶ Jestliže již zvuk není schopen mluvit, musíme se ptát, může-li to vůbec ještě být jméno ve vlastním smyslu? A tím se i za identitu individua klade otazník.

Zmíněná banalizace má důsledky nejen sociokulturní, nýbrž i etické. Na etické úrovni nutno přiznat, že identita dotčené osoby (v kultuře, v níž jméno s identitou člověka velice souvisí) se tím může ztratit.

Paul Ricoeur se domnívá, že to, co je v otázce identity určující, je osobní identifikace – „*identita idem*“ znamenající pro něj „zůstat sám sebou“ – a prokřížení s „*identitou ipse*“, jež znamená koncepci sebe sama a životní ctižádost, jež osoba v sobě rozvíjí a uchovává.¹⁷ Identita mravní, dodává Ricoeur, je přijetí odpovědnosti za svůj životní příběh – vyhodnocování minulosti jakož i přítomnosti a budoucnosti. Kde se mravní identita nebere vážně, tam se ignoruje odpovědnost za posuzování minulého a i přítomnost a budoucnost zůstávají stranou, čímž se identita vlastního životního příběhu vystavuje nebezpečí. Nikdo si nemůže a nesmí dovolit, aby se jeho identita zneužívala až k bodu ztráty.

Stejně tak argumentuje Herbert Haslinger: aktualizování „identity já“ je nezbytnou základnou pro každého mladého člověka, který musí projít velkou socializací, aby vedl život nezávislý a odpovědný. „Míní se tím navrhnout vnitřně vyrovnanou osobní koncepci, jež mladistvému umožní reagovat na požadavky vlastního života příslušným vlastním způsobem bez zátěže vnitřní rozpolcenosti.“¹⁸ Přizpůsobovat se duchu doby tedy neznamená redukovat sebe sama na úplné nic, nýbrž spíš ze sebe vybudovávat svébytnou jednotku společnosti. Haslinger identifikuje ještě jiné báze vedoucí k tvorbě identity: úsilí o samostatnost (včetně svobody a odpovědnosti), hledání vztahů (láska a přijetí), „přidaná hodnota“ pro vlastní život (týká se transcendence), naděje a perspektiva pro budoucnost (nezbytnost smyslu života). Všechny tyto aspekty identity se nemohou rozvíjet, jestliže není vnímána vlastní morální odpovědnost za ochranu osobní identity (identity já).

Banalizace jména či nezodpovědné zacházení se jménem může vést k problémům, jež se v moderních diskuzích o identitě s oblibou označují jako „slátaná identita“ (*Patch-work-Identität*). U takové koncepce si člověk tu i onde z různých podob identity vyzobe to, co ho zajímá, pospojuje to a promítne do vlastní iden-

tity. Slátaná identita se dá popsat i jako pokus pátrat po starých, ztracených formách identity, akumulovat je a charakterizovat a pak je promítnout do centra jako nový obraz identity. Slovy Heinera Keuppa: „Byl to pokus rozžehnat se se substancialistickou představou identity, kterou by bylo možné označit za ‚akumulaci stavů vnitřní bohatosti‘ a posunout do centra spíše každodenní ‚práci na identitě‘, v níž subjekty samy iniciativně hledají a konstruují cit pro sebe samé či pochopení sebe samých.“¹⁹ Lidé zkoušející utvářet pro sebe takovouto formu identity jsou motivováni Krappmannovým názorem, jenž proces tvorby identity vidí jako akt vyvažování mezi interpretacemi sebe sama a sociálními konstrukcemi a očekáváními: „proces interakce s dalšími očekáváními a stále se měnícím životním příběhem individua.“²⁰

Jestliže ovšem někdo zapomene na své kořeny či je ztratí a pachtí se jen po nových „zajímavých“ formách identity, nepotrvá dlouho a o sobě samém a o své identitě už nebude vědět nic. Kdo neví, odkud pochází, a necení si toho, nemůže vědět ani si cenit toho, kdo je a kam jde. Aby se takové ztrátě zabránilo, dovozuje Karl Haußer, že je zapotřebí tří složek v procesu tvorby identity: „Mít osobní koncepci, mít pocit vlastní hodnoty a přesvědčovat se o ní cestou kontrolování.“²¹ To znamená a po osobě požaduje: vnímat sebe sama, oceňovat emoční hodnoty, mít schopnost vyhodnocovat své vjemy a být přesvědčen o tom, že vykazují působnost a mám svou cenu. Pocit, že máme ve svém jméně osнову pro svůj život, je nutno chránit před zneužitím; taková ochrana totiž znamená i ochranu vlastní osobní identity. Strach ze ztráty jména je zároveň strachem ze ztráty identity.

Tuto skutečnost můžeme blíže doložit několika příklady z Bible i z igboské tradice. Když Bůh zjevil Mojžíšovi svou osobní identitu při předávání úkolu vyvést izraelský národ z Egypta slovy 'ehyeh 'ašer 'ehyeh, „I am“, „Abu m“, „Ich bin“, „εγω – εμια“, „Ego sum“, „Já jsem“ (Ex 3,13–15), byla to identifikace velmi působivá a jednoznačná. Nebylo možné k němu volat jinak než jako k někomu, kým byl a zůstával. Identifikoval se se svým jménem a později Izraelity varoval (v druhém přikázání Desatera, viz Ex 20 a Dt 5), aby jeho jméno nezneužívali – neboť by to vedlo ke zneužití jeho osoby. Ztotožnil zde své jméno se svým bytím. To znamená, že zneužití jeho jména by se zároveň rovnalo zneužití jeho osobní identity.

Když Ježíš Kristus v Horském kázání vyzval své učedníky, aby byli „solí země“ (jejíž chuť se nesmí ztratit) a „světlem světa“ (jež musí neustále zářit), vybídl je, aby žili v souladu se svým jménem, které nesli, tj. aby zachovávali svou identitu. „Vy jste sůl země. Jestliže však sůl ztratí chuť, čím bude osolena? Není už k ničemu, leda aby se vyhodila ven a lidé ji pošliapali.“ (Mt 5,13nn) Chuť je identitou soli a nesmí se ztratit. Dokud jsou učedníci spojováni s Kristovým jménem

a k němu řazení a nazývají se křesťané, Ježíš vyžaduje, aby se přizpůsobovali významu tohoto jména. Zneužití jména by se rovnalo zneužití identity křesťanů. Křesťané nesmí svou identitu vystavovat nepřístojné křivdě.

I v igbóské tradici se vyskytují důkazy o lidech, kteří v úzkostech a bolestech strádali kvůli ztrátě své identity, protože jejich původní jméno bylo vědomě nebo bezděčně zneužito, zneuznáno, nebo dokonce změněno. V koloniální době obyvatelům v Africe a v 19., 20. a 21. století v zemi Igbů se nepovoloval křest tradičními jmény; byli při křtu nuceni přijímat jména, jež pro ně byla bez významu. Aby mohli být připuštěni ke křtu, bylo třeba vybrat si nějaké cizí z katalogu irských misionářů. Nikdo neznal význam svého křestního jména. A to v kultuře, kde se jména (se známým dějovým významem) přijímají nebo dávají, bylo pro lidi velmi bolestné. Příklad: měl jsem od dětství přítele, jeho tradiční jméno bylo Obioma (Dobré srdce, Milosrdenství). Jeho rodiče však byli přinuceni dát mu při křtu jméno Canice. Význam neznal, nevysvětlili jej ani jemu, ani rodičům. Když se později ve škole učil latinsky, objevil slovo *canis* (pes) a bohužel je ztotožnil s irským Canice. Objev, že se jmenuje Pes, ho velmi rozesmutnil. Nelze si představit, jak tímto jménem celé dětství i mládí trpěl. Ostatní děti ho tím jménem při hře ustavičně urážely. V dospělosti se rozhodl, že irské jméno odloží a ponese již jen své igbóské jméno Obioma. I když je dnes patrně známo, že irské jméno Canice znamená Hezký, přinášelo dítěti, jež tento význam neznalo, jen trápení. S politováním dnes žasneme, jak byli někdejší misionáři teologicky nekompetentní. Jméno znamenající milosrdenství by bývalo bylo dobrou křesťanskou zvěstí a pro křest by bylo teologicky postačující. V dalším se ještě dozvíme, co k tomu říká katolická teologie dnes.

Pohlédneme-li zpět do historie, narazíme na afrického chlapce jménem Olau-da Ekwuano a jeho život a osud; v 18. století byl prodán do otroctví do Anglie. O osudech většiny otroků v tomto období vůbec neexistuje dokumentace. Olau-da však byl schopen trauma otroctví přežít. Pracoval velmi tvrdě a vykoupil si svobodu. Svůj život pak popsal v knize.²² Z jeho vyprávění lze poznat, že nejvíce úzkostí a trápení mu způsoboval jeho anglický pán pokusy zničit jeho identitu. Nikdy ho neoslovil jeho vlastním jménem. Přejmenoval ho na Gustava Vasu. Protože si byl Olau-da vědom svých kořenů a také na ně byl hrdý, nové jméno nikdy neuznal jako alternativu. Oloupenost o svou identitu musel snášet s velikou bolestí, dokud si nedokázal vykoupit svobodu.

Průměrný Igbo se pyšní hrdostí na svou individualitu a tuto hrdost nikdy nemůže spojovat s nějakým jiným jménem (osob, věcí či záměrů), které je pro něj sporné či bez významu. Je si velice vědom toho, podle čeho a jak je nazýván, a je na to velmi citlivý. Každý pokus o zotročení chápe Igbo ve zlém. Nathaniel

Ndiokwere napsal: „Igbo je poslušný sluha, ale nikdy ‚otrok‘. Je ochoten svému bratru, strýci či pánovi sloužit mnoho let, pokud se o sebe nedokáže postarat sám. Igboská dívka dokáže dohlížet na víc než čtyři malé děti své paní a zároveň obstarávat domácnost. Ani ji nebude trápit, jestliže se tím odsune její školní vzdělání. Tento cit pro poslušnost bude však zcela podkopán, vycítí-li s hněvem, že se s ní jedná jako s ‚otrokyní‘ anebo je tak nazývána. Každý Igbo se proti tomu vzbouří a osvobodí se. Jasně to vyjadřuje výrok adresovaný pánovi: ‚Abughi m ohugi!!‘ (Nejsem tvůj otrok!)“²³ Není pro něj problém otrokem být, problémem je, je-li otrokem nazýván či se s ním jako s otrokem zachází. Igbo slouží nad veškerou pomyslnou míru, avšak urážení své osoby jako důsledek vykonávání služby přijmout nemůže. Raději pozbuďte velkého štěstí, ztratí menší či vyšší postavení, zjistí-li, že přijetí daru nebo nějaké pocty by degradovalo jeho osobu a redukovalo jeho identitu, čest a integritu. Dá raději přednost tomu zůstat chudý než se přizpůsobit situaci, která snižuje jeho svobodu a pověst, jeho prestiž a identitu. Uvázne-li nakonec v takové situaci, kdy je jeho identita zneužívána, nebo je o ni okrádán, a on se z těch okolností nemůže vysvobodit, budou jeho mravní a psychické útrapy nesmírné.

Fakt utrpení jakožto důsledek banalizace jména, což z morálního hlediska volá po ochraně jména a ochraně identity, lze rozprostít na celé etnické skupiny. V průběhu doby prožívali Igbové jako národ krize identity; způsobovalo je to, že nebyli schopni vypátrat své historické počátky spočívající pravděpodobně v neuvědomovaných změnách jména. Dějinná tradice říká, že původ kmene Igbo je ve jihovýchodní části dnešní Nigérie, kde sídlí podnes. Jiní dávají přednost migrační teorii.

Podle migrační tradice, kterou zastávají některá uskupení, přišli Igbové z Orientu, anebo jejich svéráz ovlivnila malá elitní skupina nositelů orientální kultury. Nejfavorizovanější je zjevně kultura židovská. Mnozí se domnívají, že národ Igbů je zřejmě jedním ze ztracených kmenů Izraele. Argumentují tím, že migrace začala vystěhováním z Egypta; některé kmeny táhly do Etiopie, jiné (současní Igbové) putovaly přes dnešní Súdán a usadily se v západní Africe, v končině u řek Nigeru a Benue. Tato tradice tvrdí, že jméno „Ibo“ (a to nás v tomto článku zajímá nejvíce) je dokonce totéž co jméno „(H)eb(r)ej“, které v důsledku dlouhého období stěhování a bezděčného přizpůsobování tehdejší mluvě a písemným zvyklostem dostalo nynější podobu. Během celého procesu se z výslovnosti vytratily zvuky H a R. Zbylo „Ebej“, což se dodnes píše a vyslovuje rozdílně – „Ibo“ nebo „Igbo“, podle nářečního úzu.

I Olaudah Equiano (Olauda Ekwuano), o jehož příběhu a životopisu jsme se již zmínili, napsal roku 1794, že kmen Igbo náleží k židovskému plemeni. Svůj

argument tehdy zakládal na faktu podobností mezi Igby a Židy: „Igbové stejně jako Židé ještě pevně věří v rituál obřízky a trvají na něm; svým dětem dávají jména podle určitých zkušeností a událostí...“ atd.²⁴

Rovněž G. T. Basden, evropský misionář, který kmen Igbo důkladně prostudoval, poukázal na zjevné podobnosti v jazyce, kultuře a náboženství. Se zřetelem na hlubokou religiozitu Igbů dospěl k názoru, že se igboská kultura vyvinula pod vlivem „Levitského zákona“.²⁵ Pro Igby neexistuje etika bez náboženství a opačně. Ve své existenci, v celém bytí Igbo neustále vnímá neodvolatelný náboženský imperativ, jenž určuje celý jeho život, jeho naděje a přání, jeho úzkosti i radosti. „Náboženství [...] není institucí nezávislou. Je integrální a nerozlučnou součástí kultury. Každé jednání je odrazem náboženského přesvědčení společnosti; vždyť společenská morálka velmi závisí na náboženství.“²⁶ Na tomto pozadí napsal Arthur Leonard, že Igbové „jedí nábožensky, pijí nábožensky, koupají se nábožensky, oblékají se nábožensky, a dokonce i nábožensky hřeší. Stručně řečeno: náboženství tohoto národa je jeho existencí, a jeho existence je jeho náboženstvím.“²⁷ Ani do levitského zákona se tato propojenost etiky, náboženství a kultury nepromítala jinak.

Povědomí o této teorii židovských kořenů Igbů roste v dnešní době rychlým tempem. A ze zkušenosti získané v nigerijském kontextu se dnes všude připomíná zdatnost Igbů a jejich úspěchy v hospodářství, jejich utrpení, útlak i závist ze strany jiných nigerijských etnik a přirovnává se to k historickým zkušenostem Židů. Igbové v každém případě dodnes trpí krizí identity. Otázkou je, zda by se této nejistoty ohledně vlastních kořenů uvarovali, kdyby byli dokázali své jméno vědomě uchránit v původní podobě, uchovat je a tak se vyhnuli ztrátě jeho významu.

Důkazů strádání individua, popř. národa, jejichž jméno bylo vědomě či bezděčně vyprázdněno, je dostatek. Podstatným důvodem utrpení je strach, že se tak ztratí identita a integrita. Jsme tudíž morálně povinováni chránit jméno svoje i jméno druhých, neboť to znamená službu směřující k ochraně naší identity i identity druhých.

Co říká katolická teologie?

Téma „jméno, identita a víra“ ovšem není pro teologii ani právo v katolické církvi ničím cizím. Podle *Katechismu katolické církve* se křest uděluje „ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého“, viz Mt 28,19. Jméno Páně člověka ve křtu posvěcuje a křesťan dostává své jméno v církvi. Může jím být jméno nějakého světce, tj. ně-

kterého Kristova učedníka, jenž žil ve vzorné věrnosti svému Pánu. Patron jména je vzorem křesťanské lásky a garantem přímluvy. Křestní jméno může vyjadřovat i křesťanské mystérium či křesťanskou ctnost. „Rodiče, kmotři a farář jsou povinni zabezpečit, aby nebylo dáno jméno, jež je cizí křesťanskému cítění.“ (CIC, can. 855) Bůh volá každého člověka jménem. Jméno každého člověka je posvátné. Jméno je jakousi „ikonou“ osoby. Vyžaduje úctu jako znamení důstojnosti toho, kdo je nosí. Přijaté jméno je jméno pro věčnost; ono poznamenává identitu člověka, jenž je jeho nositelem.²⁸

Pokud nějaké jméno pokrývá důstojnost člověka anebo zneuznává hodnotový obsah osobního bytí, přímo se tím dosvědčuje pravdivost německého přísloví „Jména jsou pouhý klam“. V tomto smyslu mohou být jména opravdu vyprázdňena, nic než dutá fráze a prázdný zvuk, jenž (už) nic nenabízí z toho, co dobré jméno přislubuje. Jméno – a to je minimální požadavek na jeho podobu – by mělo poukazovat na identitu člověka a musí se chránit.

Jako závěrečné shrnutí ocitujeme následující příspěvek z pera kardinála Frančise Arinzeho, jenž v mém pohledu nabízí dobré résumé našich úvah k tématu. Arinze zastává názor, že „jména jsou velice důležitá ve všech kulturách, a u Igbo obzvláště. Igbo nikdy nezaujme postoj ‚Proč tolik řečí o jménu? Co na tom záleží, jak se jmenuji?‘ Jméno pro osobu se vybírá s velikou pečlivostí. Každé jméno má vlastní význam, jména dětí leckdy představují stručné shrnutí osudu rodiny: její radosti i starosti, naděje a úzkosti. Stejně tak jako křesťané při křtu, biřmování či řeholních svěceních přijímají vybraná jména, měl by si Igbo zvolit takové, jež má pro něj zcela osobní význam. Měl by být povzbuzován, aby si ke křesťanskému (světeckému) jménu přibral navíc vhodné tradiční, pokud neodporuje křesťanské víře a jejím hodnotám.“²⁹ To vysvětluje, proč mají afričtí křesťané často jména dvě: jedno po světcích a jedno tradiční ze své kultury. Tak se mohou identifikovat s oběma tradicemi.

Na sám závěr ještě připojuji bezprostředně osobní drobný podnět k zamyšlení: Jak se jmenuji? Co znamená moje jméno? Má tento význam něco společného s mou vírou (s tím, co je pro mne důležité)? Jak tím přispívám k etickým hodnotám své rodiny, kultury či společnosti?

U těchto otázek zaměřených na každou jednotlivou osobu v jádře nejde o to kritizovat snad určité podoby jmen, nýbrž zkoumat jejich hodnotový obsah. Podle Alfonse Auera má morální teologie trojí funkci: *integrační, kritickou a stimulační*.³⁰ Ve smyslu těchto zásad je jistě dovoleno do každé rodinné posloupnosti *integravit* i nějaké jméno cizí. Avšak pak by v každém případě bylo záhodno znát význam daného jména a *kriticky* zkoumat, zda může též dostatečně *stimulačně* působit na dítě, jemuž se má udělit na cestu životem. Sókratés – jak již zmíně-

no – řekl: „Život bez zkoušení není hoden být žit.“ Se zřetelem na tento výrok jednoho z největších filozofů Západu a na vztah mezi jménem a identitou (člověk je takový, jak se nazývá) se vyplatí, ba víc: je absolutně nezbytné se tázat, má-li významuprostý a neprozkoušený zvuk dostatečnou hodnotu, aby jej člověk přijal či aby mu byl dán jako jméno.

Z němčiny přeložil Vratislav Slezák.

POZNÁMKY:

- 1/ Srov. „Alcibiades, Apology“. IN: *The Dialogues of Plato*. IN: *Great Books of the Western World*, sv. 6 (ed. M. J. Adler). Chicago 1996, s. 200–212.
- 2/ V. E. NDUKAIHE: *Achievement as Value in the Igbo/African Identity: The Ethics*. Berlin 2006, s. 170–181.
- 3/ ALBERT MAGNUS: „Der Mensch unter Gottes Vorsehung“. IN: *Albert Magnus Ausgewählte Texte* (ed. a překlad Albert Fries). Darmstadt 1981, s. 183–185.
- 4/ M. MOHR: „Name: Religions- und kulturgeschichtlich“. IN: *Lexikon für Theologie und Kirche* (ed. W. Kasper et al.) (LTK), sv. 7. Freiburg 2006, s. 624.
- 5/ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER: „Namengebung: Biblisch-theologisch“. IN: LTK 7, s. 624–626.
- 6/ Srov. T. BENNER: „Name: Systematisch-theologisch“. IN: LTK 7, s. 627.
- 7/ Srov. A. EKWUNIFE: „Philosophy and African Traditional Religious Values“. IN: *Cahiers des Religions Africaines* 23, 1989, s. 36.
- 8/ A. K. OBIEFUNA: „Some Aspects of Traditional Moral Heritage with Particular Reference to the Igbo People of Nigeria“. IN: *Lucerna*, sv. 1, č. 1, Enugu 1978, s. 22.
- 9/ H. WALDENFELS: „Glaube: Religionswissenschaftlich“. IN: LTK 4, s. 667–668.
- 10/ Srov. G. BODENDORFER-LANGER: „Glaube: Biblisch theologisch“. IN: LTK 4, s. 668–670.
- 11/ Srov. H. HALTER: „Glaube: Theologisch-ethisch“. IN: LTK 4, s. 689–691.
- 12/ Srov. E. UBAHAKWE: „Culture Content of Igbo Personal Names“. IN: *Igbo Language and Culture*, sv. 2 (ed. F. C. Ogbalu – E. N. Emenanjo). Ibadan, Oxford University Press 1982, s. 27.
- 13/ „Sokrates – Apology 38“. IN: *The Dialogues of Plato*. IN: *Great Books of the Western World*, sv. 6 (ed. M. J. Adler). Chicago 1996, s. 200–212.
- 14/ I. O. O. IGWEGBE: *Sacramental theological Thinking in the African Symbolic Universe*. 1995, s. 57.
- 15/ Jahve byl v izraelském národě často nazýván Adonaj. Bůh se v rozhovoru s Mojžíšem představil jako: „Já jsem ten, který jsem.“ (Ex 3,14)
- 16/ N. I. NDIOKWERE: *Search for Greener Pastures: Igbo and African Experience*. Nebraska, Morris Publishing 1998, s. 42.
- 17/ Cit.: H. HARKER: „Narrative und Moralische Identität“. IN: D. MIETH – D. PFAFF (eds.): *Erzählen und Moral. Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik*. Tübingen 2000, s. 37–65.

- 18/ H. HASLINGER: *Sich selbst entdecken – Gott erfahren, Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit*. Mainz 1991, s. 33–37.
- 19/ H. KEUPP: „Diskursarena Identität, Lernprozesse in der Identitätsforschung“. IN: R. HÖFER (ed.): *Identitätsarbeit heute, Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung*. Frankfurt a. M. 1998, s. 12.
- 20/ L. KRAPPMANN: *Soziologische Dimensionen der Identität*. Stuttgart 1973, s. 208.
- 21/ K. HAUSER: „Identität“. IN: *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart 1989, s. 279.
- 22/ O. EQUIANO: *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa the African*. Norwich 1794.
- 23/ N. I. NDIKWERE: *Search for Greener Pastures: Igbo and African Experience*. Nebraska, Morris Publishing 1998, s. 248.
- 24/ O. EQUIANO: *op. cit.*, s. 25–28.
- 25/ G. T. BADEN: „Notes on the Ibo Country“. IN: *The Geographical Journal* 39, 1912, s. 246–247.
- 26/ O. A. ONWUBIKO: *African Thought, Religion and Culture*. Enugu 1991, s. 24.
- 27/ A. G. LEONARD: *The Lower Niger and its Tribes*. London 1966, s. 429.
- 28/ *Katechismus katolické církve* 2158. Praha, Zvon 1995, s. 532.
- 29/ F. A. ARINZE: „Christianity and Igbo Culture“. IN: *Igbo Language and Culture*, sv. 2 (ed. F. C. Ogbalu – E. N. Emenanjo). Ibadan, Oxford University Press 1982, s. 188–189.
- 30/ Srov. A. AUER: *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf 1971, s. 189–197.

Dr. Emeka Vernantius Ndukaihe (* 1964) se narodil v Amorka v Nigérii. Studoval filozofii a teologii na Papežské teologické fakultě Urbaniana v Římě a byl vysvěcen na kněze. Roku 2006 promoval v oboru morální teologie na univerzitě v Pasově a věnuje se mimo jiné otázkám zprostředkování křesťanských hodnot v misijních kontextech a otázkám výchovy. Od roku 2009 působí jako docent morální teologie v Pasově a od roku 2010 jako vědecký spolupracovník Institutu pro světovou církev a misii na Filozoficko-teologické vysoké škole Sankt Georgen ve Frankfurtu nad Mohanem.





Ludvík Grundman OP

Tak (se u)kažte!

Z misíí v Litoměřicích a Moulleau

Misie představují pokud ne snad nejviditelnější projev dominikánského poslání, tak určitě jednu z nejzásadnějších výzev pro bratra kazatele, a tím pádem také jakýsi prubířský kámen jeho povolání. Tak tomu bylo i pro mne během tohoto léta, kdy jsem se zúčastnil hned dvou mis(i)í – jedné v Čechách a druhé ve Francii. Chtěl bych proto nabídnout nejen svůj osobní pohled člověka z terénu a z něj vycházející komparaci obou akcí, ale také se pokusit na základě své zkušenosti načrtnout jakousi syntetickou vizi této činnosti v dnešní době.

Pro každého zúčastněného začíná celé dílo dlouho předtím, než se sjedeme do vybraného města, kde jsme rozesláni hlásat radostnou zvěst. Pokud misie představují po výtce výraznou formu „*tradere*“, tak celé naše „*contemplata*“ je jimi ovlivněno – osobní i liturgická modlitba, studium i komunitní život upírají zraky k okamžiku, kdy máme dát zaznít naplno Slovu, kdy ho máme znovu obdařit tělem, aby skrze nás mohlo promlouvat i dnes. Jak se celá akce přibližuje, naše myšlenky k ní zalétají čím dál bezprostředněji a z myšlenek klíčící otázky. Jak se asi sneseme mezi sebou, v tak rozsáhlém a přitom různorodém týmu, když budeme týden společně snášet nejen radosti, ale i útrapy odmítání a neúspěchů? Jak budeme vycházet s místními farníky – nesletí se na nás jako včely na turecký med, jak se leckdy stává, takže pro jejich naléhavou a upřílišněnou péči nebudeme schopni dělat svoji práci? A co reakce oslovených – budou příznivé, či příkré; a hlavně – budou vůbec nějaké? Dočkají se přednášky určené široké veřejnosti prázdných sálů, či se zvrhnou ve vnitrokatolické debatiní kroužky, kde si řekneme, jak jsme dobří a že nás nikdo nemá rád? A především – jak si budu stát já sám, nakolik budu důstojným hlasatelem našeho Pána? Nakolik dokážu nejen jít se svou kůží – a ještě spíše duší – na trh, ale také ji dobře „prodat“? Naštěstí realita neúprosně přikvačí a utne proud otázek. S bratrami Janem musíme naložit svoje batohy, počítače, kombo, kytaru a kloví co ještě všechno a mé otázky nakonec krystalizují do jedné jediné: „Jak se tam vlastně jede?“

Litoměřice

... jako „hostitelské město“ obstály výtečně, náš tým zde měl vynikající podmínky. Stan jsme rozbili v budově bývalého konviktu, nyní Diecézního centra kardinála Trochty, které nám garantovalo solidní zázemí na celý misijní týden. Pochopitelně jsme těžili z příhodné „církvní“ situace města, centra diecéze. Velké podpory se nám dostalo zejména ze strany otce biskupa, který ostatně sám určil místo konání misí; stejně tak jsme ocenili vynikající mediální krytí celé akce. Nacházíme se sice v severních Čechách, silně sekularizovaném regionu, ale nepřehlédnutelná přítomnost církevních institucí ve městě dokázala uchovat u zdejších obyvatel alespoň jakési christianizující povědomí, takže křesťanství pro ně zůstává pořád do jisté míry nosným tématem, o němž se dá diskutovat a k němuž se sluší zaujmout postoj.

Nejen církevní autority, nýbrž i radnice nám pohotově vyšla vstříc. Pozitivně nakloněno nám však nakonec bylo celé město. Litoměřice zkrátka skýtají pro misie vskutku příhodné podmínky. V první řadě za to může jejich velikost a s ní spojený sociální potenciál – z toho všeho lze náležitě těžit. Ve městě to relativně žije a jeho parky, náměstí, třídy a kulturní prostory se samy nabízejí k setkáním, bez křečovitosti či nucenosti. Našemu „pouličnímu týmu“, který působí v centru města, se tedy rozhodně nestává, že by nebylo s kým mluvit – naopak, takový park u hvězdárny, velmi pěkně obnovený, k zapředení rozhovoru přímo vybízí.

A přesto – rozjezd bývá vždycky náročný, i pro sebezkušenějšího misionáře. Skutečnost, že chodíme po dvojicích, je velkou pomocí, i když někdy svádí k dohadování, kdo začne první. Tahle paní ne, evidentně spěchá, nemá cenu ji zdržovat; tenhle pán se na nás mračí už z dálky... tohle jsou očividně výletníci, kteří se tu stejně nezdrží. Nakonec je potřeba přece jen přistoupit k činu: „Dobrý den, já jsem bratr Ludvík... pořádáme zde tento týden misie... pokud byste chtěli, rádi vám zodpovíme otázky týkající se křesťanství, katolické víry, církve... zveme vás na...“ Snažíme se dávat těm, na něž se obrácíme, možnost nenásilně a elegantně odmítnout, i tak si ale můžeme tu a tam vyslechnout nepříjemné narážky či upřímné urážky. Těžko říct, zda je těžší přijmout je, či nepříliš přesvědčivé: „Určitě si ve vašem programu něco vyberu.“ Nicméně někteří to myslí vážně a opravdu se ukáží.

Postupně se nám naše naučené fráze tak vrývají do paměti, že je těžké pronášet je opravdu přesvědčivě a upřímně. Stejně tak postupně ztrácíme to, co bychom mohli nazvat „momentem překvapení“: „Díky, už mě třikrát oslovovali vaši kolegové...“ Naopak, často jsme to my, kdo se díví, kupříkladu když se, zcela vý-

jimečně, jeden pán chytí na nabídku: „Kdybyste měl nějakou otázku týkající se třeba Bible...“ „No, zájímalo by mě, proč v Janově evangeliu Ježíš oslovuje svou matku: ‚ženo‘?“ Když se pokusím podat odpověď, dostane se mi díků, tak pokračuji: „Promiňte, vy jste věřící?“ „Ne, ale mám za to, že Bible je součástí kultury, tak jsem ji celou přečetl a tohle mě tam zaujalo.“ „V celé Bibli vás zaujalo jenom tohle?“ „Hmmm, jenom tohle.“ „A nic jiného?“ „Ne, nic jiného, děkuji.“

Přibývá naopak zkušeností – v tomhle parčíku si lidé chodí odpočinout, jsou příjemně naladěni a mají sdostatek volného času; na téhle třídě zas každý pádí za prací, většinou už tak notně vystresován. Přesto se nám naše rozhovory nikdy nestanou rutinou, na to jsou jednotliví lidé příliš jedineční, příliš osobní, příliš neotřelí. Jeden živnostník poklidně pokuřující na chodníku před svým podnikem nám hned na začátku oznámí, že od víry nic neočekává, přesto se ale nebrání tomu, abychom s ním zapředli rozhovor, který se nám do paměti zapíše jako jeden z nejlhubších. Stejně tak ona mladá slečna, již osloví moje kolegyně Edita. Zatímco spolu dobrou půlhodinu zaníceně diskutují, já se snažím věnovat partnerovi oné slečny. Jedná se o oboustranně náročný výkon, nevím, zda angličtinu víc deformuje jeho španělský, či můj český přízvuk. O to víc potěší, když se se mnou loučí s díky za příjemný rozhovor.

Naši kolegové obcházející po domech nám zase často vyprávějí o starých nemocných lidech, kteří už čekají na kohokoli, natolik je tíží samota, a proto je přijímají s otevřenou náručí i srdcem. I nás, kteří působíme v ulicích, mají někteří vyhlédnuté. Když se tak vracím z noční adorace o něco dříve, abych si trochu přispal, z jedné z hospod vystoupí žoviální chlapík a zve mě na pivo. Nejprve se ho snažím přemluvit, že si můžeme dát sraz druhý den na stejném místě, ale nakonec ustoupím jeho naléhání a odhodlávám se jít *ad gentes* tradice řádu, jehož založení vnukla sv. Dominikovi celonoční disputace právě v hostinci. Sluší se uznat, že jsem neprojevil horlivost hodnou našeho zakladatele a odešel někdy k půlnoci, avšak osazenstvo hospody přijalo radostnou zvěst spíše příznivě.

Osobní setkání doplňuje různorodý program, který nabízíme během celého týdne. Od spíše „neutrálně“ laděných kulturních představení sahá přes přednášky až po pouliční kázání – tedy ne úplně pouliční, poněvadž se odehrává na hlavním náměstí. Přednášky se letos konaly v snad nejmodernějším domově důchodců, kterým se Česká republika pyšní, což s sebou sice neslo několik odmítnutí ve stylu „Já ale přece nejsem důchodce!“, ale také celkem dobré zázemí pro ně. Dlužno podotknout, že jeho sál se většinou podařilo zaplnit lépe než hlediště během divadelních představení. Ta probíhala občas přímo na hlavním náměstí, ovšem přehršle lidu nepřitáhla. Úspěch naopak slavily litoměřické kostely, které přiláka-

ly nemalou řádku zájemců. Jedni si je přišli prohlédnout v rámci dne otevřených dveří, kdy jim byli k dispozici průvodci, další do kostelů zamířili během nočních adorací. U některých z nich se zdálo, že pořádně nechápou, co tam vlastně dělají – ve ztemnělém kostele, kde nezvyklá partička prozpěvuje před vystavenou monstrancí... Necháпали, co tam dělají, a snad ještě méně chápali, co to dělá s nimi.

Postupem času zapadáme do koloritu města a přestáváme překvapovat svou přítomností. Obyvatelé už vesměs tuší, s kým mají tu čest, a podle toho také reagují – jedni pozdravy a dotazy, další se nám zase již z dálky vyhýbají, často s vysvětlením, že už potkali naše kolegy či že už mají náš letáček. Skupina tří dam s kočárky se vyjádří konkrétněji a explicitněji: „Nemáme zájem, a pokud nám dáte letáček, akorát ho vyhodíme, jako jsme to udělaly s tím minulým...“ Jak plyne týden, ubývají i akce, na něž je možné zvát – na jeho sklonku tedy taháme z rukávu poslední „eso“ – kázání přímo na náměstí. Vše je domluvené s radnicí, a tak si přinášíme zvukovou aparaturu a pouštíme se do kázání – žádné velké davy se sice nehrnou, ovšem díky kvalitní technice nás může slyšet jistě dobrá třetina náměstí včetně hostů restaurace uvelebených na její prostorné zahrádce a výletníků trpělivě čekajících na zastávce na příjezd turistického vláčku. Postupně však i oni otupí a my zůstáváme s prázdnými rukávy a prázdnýma rukama. Moment překvapení už zmizel, žádný velký rozruch jsme nezbudili... snad jen údiv.

A možná, že právě údiv, údiv, který vede k zamyšlení, je tím nejkrásnějším plodem misí, tím nejhlubším, co jsme mohli vyvolat. Údiv nad tím, že věci nejsou nutně tím, čím se zdají být, údiv nad tím, že leckdy i skutečnosti velmi dobře známé mohou skrývat tajemství, údiv nad tím, že pár nadšenců může víra stát za to, aby jeden týden neodbytně nabízeli letáčky bez nároku na odměnu, a hlavně údiv nad tím, že Bohu stálo za to vtělit se a umřít za nás...

„Dej mi napít“ (Jan 4,7)

Říká se, že obhájit titul je vždycky těžší než ho získat poprvé. Něco velmi podobného můžeme konstatovat i v případě nové evangelizace. Když se řekne „misie“, vytane zřejmě na mysli obraz tančících Afričanů, Asiátů či Indiánů, představa odchodu do dalekých zemí a roztodivných domorodých zvyků a kostýmů, které musí člověk misii se oddávající vzít na sebe. Nelze popřít, že vzhledem k obrovským prostorům světa, kam křesťanství dosud masivně neproniklo (ať už jde o Asii, či velké části Afriky), tento obraz věrně vystihuje značnou část reality, nicméně zdaleka ji nevyčerpává. Poslední dobou roste povědomí o nutnosti misie i na evropském kontinentu, v krajích, kde kdysi hlásali evangelium svatí Diviš,

Patrik, Cyril a Metoděj... O tom, že se tak v praxi děje, ostatně vypovídá celý tento článek, který předkládá dva příklady z České republiky a z Francie, kde je snad nová evangelizace více středem nejen pozornosti, ale i teoretické reflexe – přičemž lze zaznamenat patřičnou snahu uvést tyto reflexe v praxi.

Celá záležitost si však zaslouží i zamyšlení teologického rázu, které by se pokusilo vystihnout specifičnost tohoto „druhého“ kola misí.

Fr. Jean-Miguel Garrigue OP ve své knize *Le dessein de Dieu à travers ses alliances* nabízí velmi případnou paralelu k situaci dnešních západních „nevěřících“ (terminologie nám tu selhává, snad by se spíše nabízelo „nekřesťanů“, což by ovšem zahrnovalo i západní židy a muslimy, což ovšem neodpovídá vyjádřené myšlence) v postavě samařské ženy ze 4. kapitoly Janova evangelia. Skutečně, lidé, s nimiž se setkáváme, jsou, ať už chtějí, nebo nechťejí, nějak dotčeni křesťanstvím a jsou jím ovlivněni. Tato skutečnost nám však vůbec neusnadňuje situaci, ba právě naopak. Právě proto, že každý z oslovených má vůči křesťanství nějaké své předporozumění (jakkoliv často jen minimálně reflektované), je naše situace ztížena – náš protějšek je totiž povětšinou přesvědčen, že nás už „má prokouknuté“, že nás zná jako své vlastní boty, což u něj často vyvolává vlídnou, ovšem neskryvaně nadřazenou blahosklonnost a s ní spojené apriorní odmítání. Ještě nejnázce oslovitelnými jsou ti lidé, kteří se v „dobré víře“ opírají o své nabyté vědomosti, které jsou ovšem často zkreslené nebo i naprosto mylné. Nevěřičně pak na nás koukají a podivují se, že sex není hřích, že nikdo nikdy netvrdil, že by vše, co papež řekne, bylo neomylné atd... Jiným zase, zdá se, zcela uniká smysl naší misie – my jsme k nim přece nepřišli proto, aby nám řekli, že si církve a křesťanství velmi váží a katolíci jsou jim sympatičtí – to nás dozajista těší, ale mi přichází s nabídkou, kterou považujeme za velmi lákavou, ne s prosbou o uznání. Naprosto neprůstřednou skupinu pak tvoří ti, kteří se vytasí s nějakou osobní zkušeností. Nejen že se dá jen těžko zpochybňovat, ale někdy právě konfrontace se zvěstovaným evangeliem přetvoří tuto latentní „zakládající událost“ v opravdický kámen úrazu. Mezi nejčastější zřejmě patří – podobně jako v případě samařské ženy – vědomí neslučitelnosti vlastní existenciální situace s morálními požadavky křesťanství. Vědomí, nebo alespoň tušení, že Bohu ve značné většině případů správně a opodstatněné. V takovém případě nemůžeme a ani nechceme dotčného balamutit či banalizovat jeho případ. Pokoušíme se mu alespoň trochu posunout vizi křesťanství a vyvléci ji trochu z moralizujících vod – skutečnost, že křesťanství není především systém morálních předpisů (a hlavně zákonů), stále není mnoha lidem zdaleka zřejmá.

Nesmírná akcentace vlastní zkušenosti (spočívající často v nějakém konkrétním zážitku) a osobního postoje v postmoderní společnosti vede k tomu, že kaž-

dé setkání vyžaduje nejen nešablonovitý a vynalézavý postup, ale také nadmíru šetrný přístup. V takové situaci se jen výjimečně podaří vysadit evangelizovaného člověka ze sebejisté pozice, do níž on sám sebe situuje, a učinit ho tak vnímavým k hlásané pravdě. Již to máme za velký úspěch, když můžeme přispět k tomu, že se dotyčnému rozšíří obzory. Někdy snad můžeme přispět k tomu, že relativně nehybná (auto)konstrukce jejich představ a názorů na Boha a ty, kdo v něj věří, dostane pár spásonosných trhlin a podaří se z ní vymontovat několik nebezpečných součástí. Někdy se tak stane v příhodné chvíli a my tak udeříme hřebíček na hlavičku – pak se stává, že se třeba dotyčný poprvé v životě vydá ke zpovědi. Ve většině případů však naše intervence zůstává jen jedním z mnoha kroků dlouhé osobní cesty – doufáme, že dotyčnému pomůže posunout se kupředu a modlíme se, aby ta cesta jednou mohla vyústit v plné přijetí víry.

Nezměnila se jen situace těch, jimž je evangelium kázáno, i samotná mentalita, či ještě spíše spiritualita misionářů prošla podstatnou proměnou. Na rozdíl od sv. Františka Xaverského (srov. druhé čtení v hodině četby na jeho svátek) už se neděsíme, že by ty, které se nám nedařilo oslovit, mělo čekat věčné zavržení. Teologická reflexe, která jistým způsobem vyvrcholila na II. vatikánském koncilu, nám dala lépe pochopit, kterak se spásonosná Boží iniciativa dotýká i těch, kteří s církví a křesťanskou vírou nejsou viditelně spojeni. Tvořivá Boží milost si jako voda razí cestu stále novými koryty a jistě se nachází i v srdcích mnohých z těch, kdo se s námi baví odmítli či i po setkání s námi zachovali vůči křesťanské víře svůj rezervovaný postoj. Její explicitní odmítání však těžko může aspirovat na obzvláště doporučeníhodný prostředek života s Bohem. Vždy se dá uvažovat o tom, nakolik je naše hlásání evangelia upřímné a autentické, nakolik příklad života, který dáváme, odpovídá evangelnímu ideálu... Pravdou i tak nadále zůstává, že pohoršení kříže je nevyhnutelné pro kohokoli, kdo přijímá víru. Musíme a chceme být sebekritičtí, ovšem kdyby naši předkové byli čekali s přijetím evangelia na hlasatele, kteří by byli absolutně na výši, nikdy by se jich asi nebyli dočkali. Jistě se snažíme nastavit co nejvlídnější tvář, ale naší snahou není ukázat do „pravé ořechové“ z křesťanství v nás, nýbrž jen a pouze skrze nás. Musíme být transparentní, vždyť jde o to, aby dotyčný přilnul k víře jako takové, která se neredukuje na to málo, co my jsme mu z ní schopni zprostředkovat. Pokoru nutno pěstovat nejen „interní“, když správně oceňujeme svůj podíl na účinných misie, ale i navenek, v přístupu. Zde opět nacházíme paralelu v Ježíšově setkání se Samařankou – ačkoliv je to on, kdo jí přichází něco nabídnout, začíná jako ten, kdo o něco prosí, jako ten, kdo má o druhého zájem. Tak i my prosíme, většinou o prominutí, že vyrušujeme, případně o chvilku času, kterou by nám lidé mohli věnovat, a teprve v závislosti na reakcích si dovolujeme něco nabízet.

Výše zmíněné úvahy by neměly vyvolat podezření z laxismu či fatalismu. Naopak, vše výše zmíněné nám má pomoci lépe pochopit vlastní roli, abychom se jí mohli zhostit o to aktivněji, opravdověji, pořádně... Vždyť ve hře je mnoho. A neváhám napsat, že jde o život. Nejen ten věčný, ale i ten vezdejší, neboť oba si zaslouží být žity ve spojení s Bohem, spojení, které je oba činí opravdickými, hlubokými... Naše misie by měly, nebo alespoň se o to snaží, přispět k tomu, aby námi oslovení lidé mohli žít – víc, plněji, hlouběji. Jak se daný život rozvíjí, potom záleží na jeho vlastním rytmu, specifickém procesu růstu, velmi citlivé Boží pedagogice, která pak dokáže vhodně využít našich intervencí, jakkoliv nedokonalých, k rozvoji dané osoby.

Moulleau

Zatímco letní misie České dominikánské provincie mění každé léto destinaci, apoštolský projekt toulouské provincie „WEEK OP“ je přesně ušitý na míru malému sídlu Moulleau u pobřeží Atlantského oceánu. Celý projekt se snaží maximálně využít daného místa – přímořského letoviska, které přes léto více než zdesetinasobí počet obyvatel. Navíc je zde bývalý dominikánský kostel s „klášterem“ (ve skutečnosti jsou prostory bratří vbudovány do stavby kostela a obepínají hlavní loď), který je fantasticky umístěn na vrcholu dominujícím jedné z hlavních tříd vedoucích na pláž. Stejně jako místo je i doba trvání pevně určena – od 7. do 15. srpna, což odpovídá nejen vrcholu turistické sezony, ale také dvěma slavnostem, které celou akci ohraničují – sv. Dominika a Nanebevzetí Panny Marie, což je hlavní slavnost francouzské církve. Konečně i složení týmu je pevně dáno – kromě bratří a sester kazatelského řádu je tvořen mladými dobrovolníky mezi 18 a 30 lety. Jejich program je rozdělen tak, že dopoledne je věnováno jejich vlastní formaci (modlitba, přednášky) a odpoledne a večer (někdy velmi pozdní) službě. Jde o cílenou volbu počítající s tím, že právě ona pomůže vyvrátit přesvědčení nejen většinové společnosti, ale i mnoha praktikujících katolíků, že „církve je jen pro starý“, a i kdyby nebyla, tak žádní mladí se v ní nevyskytují. Navíc mladí disponují jistou lehkostí v komunikaci – např. takové animace večerního programu naší WEEK OP kavárny se zhodí velmi přirozeně. Konečně i evangelizační koncepce je velmi jasně promyšlena a propracována. Celý tým je rozdělen mezi tři stanoviště, která mají přivádět ty, s nimiž se setkáváme, postupně stále blíže kostelu podle schématu „pláž–kavárna–kostel“.

Začínáme na pláži, kde rozdáváme letáčky a zveme na turnaj v plážovém volejbale, fotbálku a frisbí. Úspěšnost „náboru“ se každý den liší, dočkáme se tak

obou extrémů, kdy některá družstva nemohou hrát – jednou proto, že jim schází protivníci, jindy proto, že všechna stanoviště jsou obsazená. Sluší se přiznat, že přestože naše materiály zdůrazňují výjimečnou možnost nechat se porazit ve volejbale řeholníky, lidé přicházejí spíše proto, že mají chuť si zahrát a my jim alespoň zajistíme materiál – nehledě na to, že náš Week OP tým – s čestnou výjimkou jednoho z hracích dní – příliš vítězství nesklízí. Velkou pobídku pro účast v turnaji představují i hlavní ceny – poukázky na bezplatnou konzumaci v naší Week OP kavárně a naše Week OP trička. Vítězové většinou příliš nelení a po parném dni stráveném v zápasení na rozpáleném písku se vydávají z pláže nahoru ke kostelu, který majestátně vévodí celému místu. S úderem šesté odpoledne končí služba našich „plážistů“ – ti balí sítě, míče a branky a vrhají se do moře, aby si v něm užili zaslouženého odpočinku. Naší kavárenské partičky se jej naopak dostalo po obědě, takže nyní už se činí a ve weekopáckých zástěrách její členové roznášejí pití a připravují palačinky. Vítězové předešlých mačů dorážejí mezi prvními zákazníky, hrdě prezentují poukazy a konzumují své výhry. Příliš ovšem neušetří – naše cenová politika je taková, abychom přilákali co nejvíce potencionálních zájemců – kavárna si vydělá na svůj provoz a pár zlatkami dokonce přispěje do kasičky celé akce –, i tak ale servírujeme zdaleka nejlevnějšího Leffa či 1664 v celém okolí. Naším cílem ovšem pochopitelně není jen vzbudit dojem, že katolíci nejsou žádní skrblicí, ale naopak dobráci od kosti a nefalšovaní sympatáci. V ceně je totiž i společnost někoho z členů našeho týmu... Bratr, sestra či dobrovolník se pak snaží zapříst rozhovor a patřičným způsobem ho rozvinout.

Zde se projevuje několik rozdílů oproti české zkušenosti, které stojí za povšimnutí. Zatímco v Čechách máme co do činění většinou s ateistickou majoritou společnosti, ve Francii se stále značná část populace hlásí ke katolické víře. Setkáváme se tak hlavně s nepraktikujícími katolíky, z nichž nemálo to „dotáhlo“ až k biřmování. Celou situaci ještě umocňuje fakt, že dané letovisko navštěvuje spíše dobře situovaná společnost (snad nikdy jsem neměl možnost vidět takovou koncentraci offroadů všech značek) z pařížské aglomerace, jejíž sociální profil je ještě specifitější a „prokatoličtější“. Díky tomu se nám dostává – alespoň v prostoru kavárny a kostela – velmi pozitivních reakcí, s odmítnutími se, na rozdíl od Litoměřic, setkáváme jen naprosto výjimečně (dlužno podotknout, že situace na pláži je poněkud odlišná).

Jeden z hostů naší kavárny tak postupně přechází od „Já mám velkou úctu k církvi a ke křesťanství“ přes „rozvedl jsem se a znovu se oženil, takže nemohu chodit k přijímání, ale to neznamená, že bych nebyl katolík“ až k finálnímu „je to hrůza, jak je dneska málo kněží, a vůbec, moje dcera, když šla k prvnímu přijímání, tak s ní šlo jen pět dalších dětí, kam jsme se to dostali?“.

Vytížení kavárny je značné, hosty nepřivádí jen výhry v soutěžích a přístupné ceny, ale přirozeně jsou sem směřováni umístěním kostela – v neděli večer jsme konfrontováni s takovým nápoem turistů, že naprosto nezvládáme věnovat se všem. Jiné dny jejich přirozený proud nedosahuje takové intenzity a to se je pak snažíme lákat na „večeři s mnichy“, turnaje v petangu a nebo alespoň přitáhnout hudební produkci, k níž se druží improvizované taneční kreace či chrličí ohně. Ne všichni příchozí se rekrutují z prostředí, o němž byla řeč. Skupinka mladých studentů konzervatoře si přišla poslechnout koncert svých učitelů, a když se mi ji podaří přimět k posezení v naší kavárničce, zjišťuji, že se skládá především z praktikujících ateistů. Strávím s nimi tři večery snaže se je přivést od žestů ke Kristu... Hudebníci si do kostela přišli poslechnout koncert, jiní do něj zavítají, aby si ho prohlédli, a to se jich hned ujímá některý z naší skupiny průvodců. Ti se jim snaží vysvětlit nejen význam výzdoby chrámu, ale také smysl tohoto domu modlitby, ba snaží se je přivést k modlitbě samé a nedá se říct, že by se jim to úplně nedařilo – zájemci se nemohou dočkat volného zpovědníka a košíček s intencemi se plní takovou rychlostí, že sotva stačím dodávat lístečky, na něž je možné je psát – jeden fluta nám dokonce vysekl intenci rýmovanou v klasických alexandřínech! Tím určitě nechci říct, že by to byl výsledek masových obrácení, i tak jsem přesvědčen, že právě kontext misii dává mnohým dobrou příležitost se po dlouhých letech vyzpovídat – a zkušenost zpovídacích bratří mne v tomto přesvědčení jen utvrzuje.

Celá akce vrcholí na Nanebevzetí Panny Marie, což je patronátní slavnost celé Francie a jako taková je také náležitě prožívána. Pompézní sláva natřikrát natříská nevelký kostelík. Nejprve v podvečer slavnosti, kdy postupně stmívání krvavé oblohy skvěle podbarví brilantní eschatologické kázání bratra Pavla, aby následně světelný průvod osvětlil předchrámí s jeho schodišti, když se již na město a jeho záliv snese tma. Dvakrát pak v samotný den slavnosti, kdy stoupající kadidlový kouř ještě zahustí parno letního dne. Nanebevzetí Panny Marie je slavností v celé církvi, její liturgické prožívání ve Francii tedy není příliš specifické, zahraničního pozorovatele však ohromí především „lidový“ charakter této události a samozřejmost, s jakou je pojímána jako ryze národní a vlastní Francouzům... Až by se chtělo jízlivě pozeptat, jestli svatá Panna (kterou ostatně nenazvou jinak než „Notre Dame“) byla taky Francouzka... Má jízlivost mne však přejde ve chvíli, kdy se mně, Nefrancouzovi a relativně novopečenému jáhnovi, dostane cti požeňnat slavnostní oběd.

„Kdo sejí s pláčem, s jásotem budou sklízet“ (Žl 125[126],6)

Druhou mší onoho dne naše misie vyvrcholily a nastává čas loučení s Arcachonem i sebou navzájem. Není nám dáno znát plody naší námahy, a je to tak jen dobře, ovšem Prozřetelnost nám dá někdy zahlédnout záblesky své účinnosti a zakusit, že naše úsilí bylo přece jen k něčemu dobré. Odpoledne sestupuji níže do města poslechnout si naše známé hudebníky, kteří mne tak zaníceně zvali na svou produkci. Potkávám se s jedním z jejich profesorů, s nímž jsem měl tu čest večeřet několik dní předtím: „Á, to jste vy bratře? Mí studenti si vás velice pochvalovali...“ I to, že jsem nyní přišel, zdá se, ocenili, tedy přinejmenším jsem já ocenil jejich hru.

Loučíme se s našimi dobrovolníky, které jsem měl mimochodem na starosti já. Přímo na místě se mi během „večeře s mnichy“ podařilo, naprosto nečekaně a navíc takřka bezděky, „naverbovat“ jednu slečnu, která se dušovala, že ráda připraví tuny palačinek, ale na nějaké duchovní záležitosti se moc necítí... Přednáškám se jí dařilo odolávat docela dlouho, na nedělní mši si však přece jen troufla a evidentně jí to nestačilo, neboť z Arcachonu odjíždí zcela neplánovaně na týden do našeho kláštera v Sainte Baume.

K večeru pláž opustili poslední ráchající se turisté, a tak si mohu naplno vychutnat její atmosféru. Je zalévána září zapadajícího slunce a omývají ji mořské vlny. Procházím se a vzpomínám. Vzpomínám si na rozhovor s jedním z bratří právě na téma našeho apoštolátu a jeho účinnosti. Tehdy mi vykládal o muži na břehu moře, jenž sbíral mořské hvězdy vyplavené příbojem na břeh a házel je zpět do moře. Vzbudil tím pozornost okolních, kteří mu namítali: „Moře vyplaví mnohem víc hvězdic, než vy stačíte naházet zpátky; to, co děláte, nemá žádnou cenu.“ V odpověď uchopil jednu z hvězdic a odvětil: „Ale pro tuhle to cenu má!“ a hodil ji zpět do moře.

Ludvík Grundman OP (* 1984) je český dominikán, vystudoval filozofii v Bordeaux a Toulouse a v současné době pokračuje tamtéž ve studiu teologie. Slavné sliby složil roku 2009 a roku 2010 byl vysvěcen na jáhna.





Philip Jenkins

Příští křesťanství

Již od té doby, co v polovině 80. let vybuchla v římskokatolické církvi Spojených států krize vyvolaná sexuálními zneužíváním a spojená s obviněním kněží z obtěžování dětí, komentátoři pravidelně srovnávají problémy, jimž církev čelí, s problémy, se kterými se církev vypořádávala v Evropě na počátku 16. století, v předvečer protestantské reformace – s problémy zahrnujícími sexuální laxnost, finanční přestupky kléru a jeho nezáměr o potřeby laiků. Volání po změně se stávalo čím dál naléhavější od ledna [2002], kdy bylo – zejména v bostonské arcidiecézi – veřejně odhaleno rozšířené sexuální zneužívání, které bylo provázeno neomluvitelně lhotejnou odezvou ze strany církve. Podobné, ale méně dramatické problémy byly vyneseny na světlo v diecézích New Orleansu, Providence, Palm Beach, Omaha a v mnoha dalších. Reformní agendy, nyní projednávané církevní hierarchií Spojených států, zahrnují plány, které se týkají narůstající participace laiků ve vedení – plány podobné těm, jež bylo slyšet v době, kdy Martin Luther vystoupil proti římské katolické ortodoxii. Objevují se v nich i takové myšlenky, jako je svěcení žen a možnost ženatých kněží.

Explicitní analogie s reformací se běžně objevuje nejen v ústech komentátorů, ale také mezi antiklerikálními aktivisty, mezi skupinami obětí a příznačně i mezi řadovými věřícími laiky. Jedním známým odborníkem na sexulání zneužívání, často citovaným, je Richard Sipe, bývalý mnich, který pracoval na klinice zabývající se sexuálními poruchami při Johns Hopkins University a který v současné době žije v Kalifornii a působí zde jako psychoterapeut. Richard Sipe již léta pravidelně hovoří o „nové reformaci“. „Nacházíme se v roce 1515,“ napsal, „mezi rokem 1510, kdy se Martin Luther vydal do Říma, a rokem 1517, kdy na dveře kostela ve Wittenberku přibil svých devadesát pět tezí.“ V tomto činu je možné spatřovat počátek reformace, během níž se do té doby jednotné křesťanstvo rozpoltilo ve dvě.

Historikové stále diskutují o příčinách a důsledcích reformace a o silách, které rozpoutala. Mimo jiné reformace zlomila pouta, jež během středověku svazovala jisté aspekty intelektuálního života. Protestanti se pochopitelně na tuto událost s úctou odvolávají jako na zdroj své svěbytné náboženské tradice; mnoho protestantských denominací na konci října slaví Den reformace coby připomínku vyvě-

šení tezí ve Wittenbergu. A liberální katolíci se dnes hlásí o slovo, aby vyzdvihli naléhavost reformy – změn jak obecných, tak specifických, které od církve požadují. Jejich názor je ten, že krize, která ozřejmila přehmaty v otázkách sexuality a moci, je nejtěžší ze všech, jakým kdy církev v průběhu posledních pěti set let čelila – je stejně tak těžká jako ta, které stála tvář v tvář v době Lutherově.

První reformace byla převratným momentem v dějinách západního světa – a nakonec v širším slova smyslu také zbytku světa. *Status quo* v náboženských otázkách dospěl ke svému konci. Vztahy mezi náboženstvími a vládami – nemluvíme zde o vztazích mezi jednotlivými denominacemi – braly na sebe řadu podob, někdy symbiózní, často však chaotickou a násilnou. Proměna vytepaná do lidské psychiky reforemací a její pomocí vyvolanou protireformací se v životě nadále projevuje. Tato složitá historická epizoda, na niž nyní často zjednodušeně odkazujeme jako na „reformaci“, se dotkla všeho. Nezměnila pouze náboženskou praxi, ale také samu podstatu společnosti, ekonomiky, politiky, vzdělání a práva. Když dnes komentátoři hovoří o nutných změnách v katolické církvi, obvykle nemají na mysli povšechné historické následky, které reformace přinesla – avšak měli by je mít. V církvi se vytvořila trhlina, jejíž rozměru většina lidí plně nedohlédne. Kroky, které by liberální katolíci rádi podnikli proto, aby vyřešili některé urgentní otázky týkající se církve, kroky, které by mohly na některých místech uklidnit znepokojení nebo revoltu, by se na jiných místech mohly projevit jako zápalná bomba. Problém reformy, ať již před pěti sty lety, nebo dnes, je ten, že lidé nesouhlasí – někdy velmi ostře, násilně – se směrem, jímž by se měla ubírat.

Skutečností je, že se nalézáme v okamžiku stejně převratném, jako byla sama reformace – v okamžiku reformace nejen pro katolíky, ale pro celý křesťanský svět. Křesťanství jako celek se rozrůstá a proměňuje způsoby, jež se pozorovatelé na Západě snaží nevidět. Ze zjevných důvodů jsou dnes novinové zprávy zaplněny informacemi o vlivu znovu se vynořujícího a někdy rozhněvaného islámu. Avšak ve své rozmanitosti a životaschopnosti, ve svém globálním dosahu, ve svém spojení s nejrychleji se rozvíjejícími společnostmi světa, ve svých těžistiích, která se pohybují z místa na místo, ve způsobu, jakým se jeho hodnoty a činnosti liší – v těchto i jiných věcech je to právě křesťanství, které v 21. století zanechává tu nejhlubší stopu. Proces nebude nezbytně pokojný a pouze pošetilý člověk by si troufnul předvídat cokoli mimo rámec nejvšeobecnějších proroctví týkajících se toho, jaký bude obraz náboženství o století či dvě dopředu. Ale na 21. století budou budoucí historikové bezesporu pohlížet jako na století, ve kterém náboženství nastoupilo na místo ideologie jakožto hlavní oživující i ničivá síla v lidských záležitostech – v převažujících postojích k politické svobodě a povinnostem, v chápání národnostních otázek a samozřejmě v konfliktech a válkách.

Původní reformace byla mnohem více než jen vzbouřením rozhněvaného lidu proti zkorumpovaným a vykořisťovatelským kněžím a byla mnohem více než jen pouhou teologickou roztržkou. Byla sociálním hnutím s širokým dosahem, jehož úsilí směřovalo k návratu k původním pramenům křesťanství. Zpochybnila myšlenku, že božská autorita je zprostředkována skrze instituce nebo hierarchii a popřela hodnotu tradice. Namísto toho nabídla radikálně nové pojetí nadřazenosti psaného slova (to jest knih Bible), interpretovaného individuálním svědomím. Reformace učinila možným náboženství, které mohlo být praktikováno spíše v soukromí než v rozsáhlém institucionalizovaném společenství.

Tento posun k individualismu, k privatizaci náboženské víry, činí reformačního ducha pro vzdělané lidi Západu velmi přitažlivým. Burcuje mnohé liberální katolické aktivisty, kteří na odměřenou a domyšlivou církevní hierarchii pohlížejí nejen jako na urážku, ale jako na něco, co je ve své podstatě zkorumpované. Nové koncepty vládnutí se reformátorům zdají být vzrušující, ba dokonce omamné a je patrné, že souznívají s příhodnými sociálními a technologickými trendy. Vynález pohyblivých liter a knihtisku v 15. století znamenal technologický pokrok, který podnítl masovou gramotnost v národních jazycích – a akceleroval síly podněcující náboženskou proměnu. V blízké budoucnosti – jak mnozí věří – budou mít elektronická média na náš způsob náboženského bytí srovnatelně mocný účinek. Takové větší spoléhání se na individuální volbu – pokračuje diskuze – pomůže katolicismu stát se mnohem více inkluzivním a tolerantním, méně odsuzujícím a více ochotným akceptovat sekulární postoje k sexualitě a rolím pohlaví. Z pohledu liberálních katolíků se mnohé ze současné krize přímo odvozuje z archaické, ne-li primitivní doktríny zahrnující povinný celibát kněží, netolerantnost vůči homosexualitě a zákaz svěcení žen na kněze, nemluvě o všeobecném strachu ze sexuality. Podle jejich názoru by měl každý pochopit, že myšlenka, že se Bůh, stvořitel a vládce světa, zabývá lidskou sexualitou, je jako taková svým způsobem překonaná.

Podíváme-li se za hranice liberálního Západu, vidíme, že další křesťanská revoluce, zcela odlišná od té, po níž volají bohaté americké čtvrtě na okrajích měst a luxusní městské farnosti, již probíhá. V celém světě se totiž křesťanství skutečně ubírá cestou směřující k supernaturalismu a neoortodoxii a v mnoha případech k vizi starověkého světa vyjádřené v Novém zákoně: k vizi Ježíše jako ztělesnění božské moci, který překoná síly zla, uvalující na lidstvo katastrofy a nemoci. Na globálním Jihu (v oblastech, o nichž často uvažujeme především jako o třetím světě) vytváří ohromná a neustále rostoucí křesťanská populace – v současné době čítá ve srovnání s 260 miliony křesťanů v Severní Americe 480 milionů křesťanů v Latinské Americe, 360 milionů v Africe a 313 milionů v Asii – to, co

katolický badatel Walbert Buhlmann nazval třetí církví, to je forma křesťanství, která má podobně jako protestantismus nebo ortodoxie své zcela charakteristické rysy a jejíž víra se pravděpodobně stane dominantní. Revoluce odehrávající se v Africe, Asii a Latinské Americe je mnohem radikálnější než jakékoli jiné změny, k nimž v náboženském životě Severní Ameriky, ať už katolickém, nebo protestantském, dochází. Zvyšuje se pnutí mezi tím, co by bylo možné nazvat liberální reformací Severu, a vynořující se náboženskou revolucí Jihu, již by bylo lze postavit na roveň protireformaci, vnitřní katolické reformy, která se uskutečnila v téže době jako reformace – i když je termín „protireformace“ (ať už aplikovaný na minulost, či na přítomnost) zavádějící, protože evokuje jen prostou reakci místo společenské a duchovní exploze. Bez ohledu na terminologii se však zdá být zřejmé, že se nevyhnutelně vytvoří velká trhlina.

Třebaže se vlády Severu stále ještě snaží vyrovnat s představou, že by islám mohl nastolit mocnou a hrozivou nadnárodní ideologii, málokterá z nich si – jak se zdá – uvědomuje potenciální politickou roli rozrůstajícího se křesťanství Jihu. Náboženská rozepře mezi severní Evropou a Evropou jižní v 16. století svědčí právě o tom, jak dramatické by mohly být politické důsledky rozdělení současného křesťanského světa na Sever a Jih. Reformace nevedla k ničemu menšímu než k vytvoření moderních evropských států a mezinárodního řádu, který dnes uznáváme. Více než jedno století byla Evropa rozpolcena sektářskými válkami vedenými mezi protestanty a katolíky, které v 80. letech 17. století skončily ve slepé uličce. Z této bezvýchodné situace, z této marné snahy vnutit monolitický náboženský řád celému kontinentu povstaly takové základní ideje moderní společnosti, jako je povinnost státu tolerovat menšiny a potřeba ospravedlnit politickou autoritu, aniž bychom se ustavičně odvolávali na Boha a na náboženství. K osvícenství – a západní modernitě vůbec – mohlo dojít jen v důsledku vojenského a ideologického střetu mezi protestanty a katolíky.

Dnes napříč globálním Jihem roste náboženská horlivost a současně slábne autonomie národních států; nabízí se užitečná analogie se středověkým pojetím křesťanského světa – *Res Publica Christiana* –, který coby pramen jednoty a ohnisko věrnosti přesahuje hranice jednoho království nebo říše. Království mohla trvat pouze jedno nebo dvě století, než byla vytlačena novými státy či dynastiemi, ale rozumní lidé věděli, že křesťanský svět prostě *přetrvá*. Zákony jednotlivých národů trvaly jen tak dlouho, jak dlouho trvaly národy samy; křesťanský svět nabízel vyšší kodex norem a mravů, činící si nárok na univerzální platnost. Křesťanský svět byl nejdůležitější kulturní referencí a jako takový se dnes může zcela dobře vynořit na křesťanském Jihu – jako nový nadnárodní řád, v němž jsou politické, sociální a osobní identity definovány zejména a především náboženskou loajalitou.

První reformace nebyla zdaleka tak přímočará, jak někteří historikové předpokládají. Luther sice kopl do dveří, ale katolická církev 16. století se kvůli tomu nesesypala. Protireformace se dala do pohybu naprosto opačným směrem, znovu prosadila starší podoby zbožnosti a tradice a nově formulovala kontroverzní nárok církve na její hierarchické postavení a duchovní autoritu. Protireformace nebyla pouze defenzivní a nesnažila se jen o přežití, jak se obecně předpokládá; byla také novátorská a dynamická. Ve skutečnosti neuplynulo ani jedno století od Lutherovy reformace a na katolickém Jihu stejně jako na protestantském Severu se nalézala skutečná politická, kulturní a společenská centra Evropy. Katolické státy – Španělsko, Portugalsko a Francie – zahájily misionářské výpravy do Afriky, Asie, Severní a Jižní Ameriky. Do konce 70. let 16. století vytvořili katoličtí misionáři transoceánskou církevní strukturu: stolec v Manile byl odnoží arcidiecéze Mexico City.

Přibližně kolem roku 1600 se katolická církev stala první náboženskou institucí – *de facto* první institucí vůbec –, jejíž působnost dosáhla globálních rozměrů. Dokonce i v srdci severní a západní Evropy – v zemích Anglie, Švédska a Německa – strávili dědicové reformace mnoho let tím, že odrazovali své lidi od toho, aby podlehli přitažlivé síle katolicismu. Konverze ke katolicismu byly zhruba po roce 1580 stálým jevem napříč celým následujícím stoletím. Zdálo se, že reformace účinně odřízla protestantskou Evropu od hlavního proudu křesťanského světa. Teprve v 18. století mohl protestantismus nalézt spolehlivé a v té době strategicky nejdůležitější místo na světové scéně díky úspěchu obchodně rozkvétajících států, jakými byla Anglie a Holandsko, jejichž politické triumfy definitivně zastavily rozmach dřívějších impérií a v některých případech je i zatlačily do pozadí.

Změny, kterých se katolíci a ostatní reformátoři v Severní Americe a v Evropě snaží dosáhnout (a které se jeví jako podstatné, má-li se křesťanství na těchto kontinentech uchovat coby moderní, vlivná síla), probíhají v naprostém protikladu k převažujícím kulturním hnutím zbytku křesťanského světa, které velkou měrou připomínají protireformaci. Nicméně toto století se od století 16. odlišuje tím, že nestojíme tváří v tvář zhruba rovnoměrnému rozdělení křesťanstva do dvou navzájem soutěžících skupin. Dnes křesťané spíše čelí problému početně klesající populace liberálního Západu a rozrůstající se většiny tradičně orientovaného zbytku světa. V průběhu uplynulé poloviny století se rozhodující centra křesťanského světa nepopíratelně přestěhovala do Afriky, Latinské Ameriky a do Asie. Rovnováha se již nikdy nevrátí.

Křesťanská populace v Africe bez přestání rostla. V roce 1900 měla Afrika pouze 10 milionů křesťanů z kontinentální populace 107 milionů – to jest okolo devíti procent. Dnes zde celkový počet křesťanů tvoří 360 milionů ze 784 milionů ne-

boli 46 procent. A zdá se, že procenta stále porostou, protože křesťanské africké země náleží k těm zemím, v nichž je růst populace ve světovém měřítku zdaleka nejrychlejší. Naproti tomu průmyslově vyspělé země zakoušejí neuvěřitelně nízkou porodnost. Během následujících dvaceti pěti let se očekává, že populace křesťanů celého světa se zvýší na 2,6 miliardy (což z křesťanství učiní zdaleka nejrozšířenější náboženství). Do roku 2025 bude 50 procent křesťanské populace žít v Africe a Latinské Americe, dalších 17 procent v Asii. Tato procenta stále porostou. Zhruba do roku 2050 budou mít Spojené státy stále největší jednotnou skupinu křesťanů, ale následovat budou národy jižní: Mexiko, Brazílie, Nigérie, Demokratická republika Kongo, Etiopie a Filipíny. Mezitím proporce nelatinských bílých křesťanů uprostřed světového křesťanstva klesne přibližně na poměr jedna ku pěti.

Posun populace je nejmarkantnější zejména v katolickém světě, kde již Euro-Američané tvoří menšinu. V raných 50. letech 20. století měla Afrika okolo 16 milionů katolíků; dnes jich má 120 milionů a očekává se, že do roku 2025 jejich počet vzroste na 228 milionů. *Světová křesťanská encyklopedie* předkládá domněnku, že do roku 2025 se budou téměř tři čtvrtiny všech katolíků nacházet v Africe, Asii a v Latinské Americe. Přibližná mapa katolicismu 21. století představuje neklamné dědictví protireformace a jejich globálních misionářských výprav.

Tato čísla ve skutečnosti snižují převahu Jihu v rámci katolicismu a obecněji v rámci křesťanstva, protože se jim nedaří do nich zahrnout počty emigrantů z jižních zemí do Evropy a Severní Ameriky. Jelikož tato migrace neustále pokračuje, tradiční komunity bílého obyvatelstva v Evropě demograficky slábnou a jejich náboženská víra a praxe se nadále vzdalují od svých tradičních křesťanských kořenů. Výsledkem je, že v evropských kostelech se čím dál tím více setkáváme s věřícími jiné barvy pleti; polovinu těch, kteří pravidelně navštěvují kostely v Londýně, tvoří nyní lidé černé pleti. Africká a západoindická církevní společenství v Británii dohánějí společenství bílých, ačkoli jejich členové si stěžují, že na jejich náboženství je často pohlíženo spíše jako na „černou záležitost“ než jako na „záležitost Boží“.

Část římskokatolické populace ve Spojených státech, jejíž počet neustále roste, jsou Latinos, kteří by kolem roku 2050 mohli představovat čtvrtinu národa. Katolická populace asijských komunit ve Spojených státech je poměrně značná. Současné trendy ukazují na to, že náboženské hodnoty katolíků s jižním etnickým a kulturním dědictvím dlouho zůstanou velmi odlišné od těch, které charakterizují ostatní populaci Spojených států. Co se týče liturgie a obřadu latinsko-amerických katolíků, jsou od liturgie a obřadu angloamerických věřících nápadně rozdílné, zejména v zachovávaní vroucí úcty k Panně Marii a svatým.

Evropští a euroameričtí katolíci během několika desítek let budou menším a menším fragmentem celosvětové církve. Z osmnácti milionů katolických křtů zaznamenaných v roce 1998 se osm milionů uskutečnilo ve Střední a v Latinské Americe, tři miliony v Africe a něco pod tři miliony v Asii. (Jinými slovy, na tyto tři regiony již připadá více než tři čtvrtiny všech katolických křtů.) Každoroční celkový počet křtů na Filipínách je vyšší než celkový počet křtů v Itálii, Španělsku a Polsku dohromady. Počet filipínských katolíků by mohl do roku 2025 stoupnout k devadesáti milionům a do roku 2050 možná až ke sto třiceti milionům.

Demografické změny mezi křesťany přinášejí mnoho důsledků pro teologii a náboženskou praxi i pro celosvětovou společnost a politiku. Nejvíce signifikantním bodem je, že z hlediska jak teologie, tak morální nauky je křesťanský Jih konzervativnější než jeho severní – zejména americký – protějšek. Severní reformátoři, třebaže jinak sympatizující s domorodými kulturami neseverních národů, tuto skutečnost všeobecně nemají rádi. Liberální katolický spisovatel James Carroll si stěžoval, že „křesťanský svět více a více [upadá] pod nadvládou antiintelektuálního fundamentalismu“. Avšak kulturním tlakům je často těžké se vzepřít.

Denominace zaznamenávající triumf napříč globálním Jihem – radikální protestantské sekty, ať už evangelikální, nebo letniční, a římský katolicismus ortodoxní podoby – jsou podle kritérií ekonomicky vyspělých národů věrně tradiční, nebo dokonce reakční. Katolická víra, tak překotně se šířící v Africe a Asii, velmi připomíná víru před II. vatikánským koncilem tím, že je tradičnější ve své účtce k moci biskupů a kněží, a tím, že dává přednost starším formám zbožnosti. Africký katolicismus je mnohem více srozuměný obzvláště s teoriemi týkajícími se autority a spirituálního charizmatu než s novějšími myšlenkami demokracie a rozhodování na základě konzultací.

Tento druh víry se personifikoval v osobě nigerijského Francise kardinála Arinze, jenž je občas viděn jako budoucí papež. Je bystrý a pohotový, se sympaticky sebedopceňujícím stylem; pracoval jako prezident Papežské rady pro mezináboženský dialog, což mu poskytl neocenitelnou zkušenost, jak rozmlouvat s muslimy, hinduisty, židy a se členy dalších vyznání. Nicméně podle liberálních norem Severu je Arinze přísně konzervativní, ba dokonce represivní, pokud jde o věci, jakými jsou například akademická svoboda a požadavek striktní ortodoxie. Ve své teologii, stejně tak jako ve svých názorech týkajících se sociálních otázek, je loajálním následovníkem papeže Jana Pavla II. Stěží by bylo možné si představit někoho méně slibného pro Sever a pro jeho představy o reformě.

Mezitím ve stejném měřítku probíhá reformace uvnitř křesťanského letničního hnutí – jehož ideje sdílají mnozí katolíci. Letniční věřící odmítají tradici a hie-

rarchii, avšak také spoléhají na přímé duchovní zjevení, které by doplnilo nebo nahradilo biblickou autoritu. A jsou to právě letniční, kteří stojí v čele protireformace Jihu. Třebaže se letniční hnutí jako takové vynořilo teprve na začátku 20. století zejména v Severní Americe, letničních je dnes přinejmenším 400 milionů, ve velkém počtu soustředěných na globálním Jihu. Asi tak do roku 2040 by jich mohlo být až kolem miliardy, a pak by ve světovém měřítku samotní letniční křesťané přesáhli počet buddhistů a těšili by se číselné paritě zhruba s hinduisty.

Vzkvétající církve letničních v Africe, Asii a v Latinské Americe jsou absolutně rozhodnuty vytvořit svou verzi idealizovaného raného křesťanství (často popisovaného jako znovunastolení „prvotního“ křesťanství). Nejúspěšnější církve Jihu kážou hlubokou osobní víru, obecně sdílenou ortodoxii, mysticismus a puritánství a všechny se opírají o poslušnost vůči duchovní autoritě, ať už pramení odkudkoli. Letniční – a jejich katoličtí partneři – hlásají poselství, která se mohou severnímu liberálovi jevit jako simplicistně charizmatická, vizionářská a apokalyptická. Pro ně je proroctví každodenní skutečností a mnoho nezávislých denominací se odvolává na to, že byly založeny přímo prorockou autoritou. Badatelé zabývající se náboženstvími tradičně hovoří o těchto rozrůstajících se kongregacích prostě jako o „prorockých církvích“.

Američtí reformátoři samozřejmě také sní o obnovené rané církvi; zatímco Američané si představují církev osvobozenou od hierarchie, pověr a dogmatu, Jižané pohlíží zpět k oné církvi, která má duchovní moc a je schopna vymítat démonické síly způsobující nemoci a chudobu. A vskutku, „démonické“ je to pravé slovo. Většina úspěšných církví Jihu dnes otevřeně hovoří o duchovním léčení a exorcismu. Jednou kontroverzní sektou, které se v mezinárodním kontextu daří získávat další stoupence, je v Brazílii založená Univerzální církev Božího Království (*Brasílian-based Universal Church of the Kingdom of God*), prohlašující, že „se intenzivně modlí za to, aby zničila čarodějnictví, nadvládu démonů, neštěstí, zlé sny, všechny duchovní problémy“. Cherubínské a serafínské hnutí v západní Africe prohlašuje, že mu byla dána „vědomá znalost zlých duchů, kteří rozsévají semena nepokoje, rozpoutávají neštěstí, nemoci, způsobují neúrodu, sterilitu a jiné podobné zlo“.

Američané a Evropané obvykle spojují takovéto náboženské ideje s primitivními a rurálními podmínkami a domnívají se, že starý světový názor zmizí s příchodem modernizace a urbanizace. Na úspěch silně se k nadpřirozenu obracejících církví v oblastech dnešního Jihu bychom se nicméně měli dívat spíše jako na přímý vedlejší produkt urbanizace. (Pro Američany by to nemělo být žádným překvapením; jen se podívejte na výkladní skříně letničního hnutí v centrech amerických měst.) Zatímco se během uplynulých třiceti čtyřiceti let staly převáž-

ně rurální společnosti více městskými, ještě rozlehlejší oblasti měst přitahovaly miliony migrantů, aniž by jim poskytly infrastrukturu či potřebné životní zázemí. Lidé často putují do měst toho samého národa, jehož jsou příslušníky, avšak mnohdy se ocitají v jakoby jiných zemích a kulturách a trpí stále větším pocitem odcizení. V takovýchto osadách se rodí náboženské komunity s cílem zajistit zdravotní i sociální péči a vzdělání.

Tento druh alternativního sociálního systému, který hrál nesmírnou roli v nejranějších dobách křesťanství, se stal mocným nástrojem k získání masové podpory pro ty nejaktivnější náboženské skupiny a jeho význam pravděpodobně poroste ruku v ruce s rozšiřující se propastí mezi potřebami lidí a možnostmi vlády je uspokojit. S ohledem na úspěch křesťanství v římské říši napsal historik Peter Brown: „Křesťanská komunita začala náhle působit na lidi, kteří se cítili opuštěni [...]. Je očividné, že být křesťanem v roce 250 přinášelo člověku větší ochranu od jeho souvěrců, než měl ten, kdo byl *civis Romanus*.“ Být členem živé křesťanské církve může stejně dobře i dnes přinášet více hmatatelného užitku, než jakého se dostane člověku, který je pouze občanem Nigérie nebo Peru.

Nové církve často získávají podporu díky tomu, jak se vyrovnávají se silami zla způsobujícími útlak a bídu – užívají nadpřirozených pojmů a obrazů k tomu, aby hrůzu nahánějící stránky každodenního městského života učinily srozumitelnými. V mnohých případech se tyto církve usilovně snaží prokázat svou duchovní moc v boji proti čarodějnictví. Intenzita víry v čarodějnictví ve velké části Afriky může být zářející. Stalo se to myslím loni, rozhodně ne dříve, že přinejmenším jeden tisíc údajných čarodějnic byl ubit k smrti během „čistky“ v Demokratické republice Kongo. S urbanizací strach z čarodějnic nemizí, naopak, stupňuje se. Od doby, kdy v Jihoafrické republice padl režim apartheidu, to je od roku 1994, se jakožto ve společnosti rozšířený hlavní strach vynořilo v Soweto s jeho třemi miliony zubožených obyvatel čarodějnictví.

Zoufalá situace veřejného zdravotnictví v rozmáhajících se megalopolích Jihu velmi přispívá k vysvětlení, proč nové církve kladou takový důraz na uzdravování mysli a těla. V Africe na počátku 20. století šla exploze křesťanských léčitelských hnutí a nových proroků ruku v ruce se strašlivým sledem epidemií a náboženská vlna těchto let do jisté míry splynula s hledáním tělesného zdraví. V dnešní době africké církve stojí a padají se svými léčitelskými úspěchy a kolem svých léčitelských praktik si vytvořily složité rituály (třebaže členové církví se liší v názoru, zda by věřící měli spoléhat výhradně na duchovní pomoc). Se stejným zájmem o duchovní léčitelství se lze setkat tam, kde kdysi existovaly misijní církve – sbory, jako na příklad anglikánská a luteránská církevní společenství. Avšak nikde na globálním Jihu rozliční duchovní léčitelé opravdu nenaleznou vážnou konkuren-

ci ze strany moderních vědecky erudovaných lékařů; a to prostě proto, že se to vymyká možnostem chudých.

Nemoc, vykořisťování, znečištění, alkohol, drogy a násilí, to vše dohromady jsou příčinou toho, proč lidé tak snadno přijímají myšlenku, že se nacházejí v obležení démonických sil a že je může spasit pouze božský zásah. Dokonce i radikální teologové osvobození příležitostně používají apokalyptického jazyka. Když se lidé ze Severu ptají, kde církve Jihu přišly k takovýmto myšlenkám, odpověď je nasnadě: našly je v Bibli. Křesťané Jihu čtou Nový zákon a berou jej velmi vážně; v něm vidí Ježíšovu moc elementárně vyjádřenu v jeho konfrontaci s démonickými silami, zejména s těmi, které působí nemoci a duševní choroby. „Jděte, zvěstujte Janovi, co slyšíte a vidíte,“ říká Ježíš v evangeliu podle Matouše (11,4–5). „Slepí vidí, chromí chodí, malomocní jsou očišťováni, hluchí slyší, mrtví vstávají, chudým se zvěstuje evangelium.“ Během uplynulých dvou století severní liberálové používali rozličné volné interpretace těchto léčitelských pasáží – možná, že měl Ježíš dobrý cit pro rozpoznání příčin a pro léčbu psychosomatických onemocnění? Ale to samozřejmě není způsob, jakým tyto scény chápe církve třetího světa.

Dnes stejně jako v 16. století může být doslovná interpretace Bible nesmírně přitažlivá. Uvedme slova soudobého stoupence afrického proroka Johana Masowea, ocitovaná v díle Elizabeth Isichei *Dějiny křesťanství v Africe (A History of Christianity in Africa)*: „Když jsme byli v těchto synagogách (evropských kostelech), čítávali jsme o skutcích Ježíše Krista [...] mrzáci začali chodit a mrtví byli přivedeni k životu [...] zlí duchové vyhnáni [...]. Toto se opravdu událo v Jeruzalémě. My Afričané, kteří jsme byli školeni bílými lidmi, jsme však nikdy nic podobného neučinili [...]. Učili nás číst Bibli, ale sami jsme nikdy nic takového, co dělávali lidé Bible, nevykonali.“

Souběžně s rychle rostoucími církvemi se vynořila apokalyptická a mesiánská hnutí, která se pokoušejí nastolit Boží království skrze ozbrojené násilí. Některá z nich usilují o ustanovení tisícileté vlády Ježíše Krista na zemi, jak je prorokováno v Knize Zjevení. Tento fenomén by byl Evropanům bezprostředně blízký před pěti sty lety, kdy vzkvétaly skupiny novokřtěnců a dalších přívrženců millenarismu. Jedna z nejtraumatičtějších událostí reformace se odehrála v německém městě Münsteru mezi roky 1534–1535, kdy novokřtěnští vzbouřenci ustanovili radikální společenský řád, který zakázal vlastnit majetek, zavedl polygamii, násilnický král-mesiáš vládl diktátorskou mocí, dokud síly císařské autority fanatiky neporazily a nevyhubily. Tehdy stejně jako nyní bylo obtížné stanovit hranice náboženskému entuziasmu.

Extremistická křesťanská hnutí se pravidelně objevují napříč Afrikou na těch místech, kde jsou státní mechanismy slabé. Tato hnutí zahrnují takové skupiny,

jako je církev Lumpa (Lumpa Church) v Zambii a děsivá Armáda Božího odporu (Lord's Resistance Army, LRA) v Ugandě. V roce 2000 více než tisíc lidí z další ugandské sekty Hnutí za znovunastolení Desatera přikázání Božích (Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God) skončilo život způsobem, který se navenek jevil jako masová sebevražda. V každém případě se hnutí vyvíjelo z ortodoxních kořenů a poté tíhlo k apokalyptickému fanatismu. Sekta Desatera přikázání vyrostla z ortodoxního katolicismu. Počátky církve Lumpa jsou spjaty s Alicí Lenshinou, presbyteriánskou konvertitkou, která v 50. letech 20. století prohlašovala, že jsou jí dána božská vidění, jež ji vybízí k boji proti čarodějnictví. Stala se *lenshinou* neboli královnou vlastní nové církve, jejíž jméno „Lumpa“ znamená „lepší než všechny ostatní“. Skupina přitáhla stovky tisíc přívrženců, kteří vytvořili utopickou komunitu očekávající druhý příchod Ježíše Krista. Protože Lumpa šla ve svém odmítnutí pozemských režimů tak daleko, že odmítla platit daně, dostala se do stále narůstajícího konfliktu se zambijskou vládou, jenž vyvrcholil v 60. letech minulého století otevřenou vzpourou.

Další prorocká Alice se objevila v Ugandě během chaotické občanské války, která tuto zemi zachvátila v 80. letech 20. století. Alice Lakwena byla původně katolička, jejíž vidění ji přivedla k založení hnutí Mobilní síla Ducha Svatého (Saint Spirit Mobile Force), zavazujícího se bojovat proti čarodějnicím. Lakwena odmítla přijmout národní mírovou dohodu, uzavřenou za vlády prezidenta Yoweri Museveniho, a angažovala se ve svaté válce proti jeho režimu. Vojáci Ducha Svatého, z nichž mnozí byli ještě dětmi nebo dospívajícími mladými muži, přijali rituální pomazání máslem s příslibem, že je učiní nezranitelnými. Když byla v roce 1991 Lakwenina armáda rozdracena, většina jejích přívrženců splynula s LRA, neblaze proslulou tím, že své řady doplňovala násilím odváděnými dětmi. Ke zvěrstvům páchaným touto skupinou náleží masové vraždy, znásilnění a vynucovaný kanibalismus. Dnes stejně jako v 16. století absolutní přesvědčení o tom, že bojujeme za Boží věc, umožňuje neřídít se ani válečnými zákony.

Měníci se demografická rovnováha mezi Severem a Jihem pomáhá vysvětlit současnou podobu světového katolicismu včetně skutečnosti, že hlavou církve se stal papež Jan Pavel II. V roce 1978, v roce papežské volby, získal polský kandidát podporu latinskoamerických kardinálů, kteří nebyli připraveni akceptovat opět dalšího západního Evropana. Následně Jan Pavel uznal přítomnost rozrůstajícího se Jihu v církvi. Minulý rok jmenoval čtyřiačtyřicet nových kardinálů, z nichž sedm pocházelo z Latinské Ameriky, dva z Indie a tři z Afriky. Napříště, až se bude konat volba papeže, bude pocházet více než čtyřicet procent ze sto třiceti pěti kardinálů způsobilých volit z jižních národů. Ti brzy v tomto století dosáhnou většiny.

Možná je pravdou, že z perspektivy liberálního Severu se tlak na to, aby kritické problémy v církvi – krize kněžského celibátu, nedostatek kněží, pocit, že zájmy laiků jsou ignorovány – byly řešeny v duchu reformace, zdá být ohromný. Průzkumy veřejného mínění, uskutečňované ve Spojených státech a v Evropě, ukazují jeden za druhým signifikantní nedůvěru k církevním autoritám a podporu větší účasti laiků na životě církve a rovnosti žen. Zdá se, že zřejmou otázkou kladenou ve farnostech rozvinutého světa je, jak dlouho může blazeovaná hierarchie odolávat silnému vlivu dějin.

Nicméně z pohledu Říma se věci jeví v jiném světle a stejně tak je odlišný „přirozený“ směr, jímž se budou dějiny ubírat. Římská církev působí v celosvětovém měřítku a děje se tak již dlouhá staletí. Ještě dlouho předtím, než se vlády Francie a Velké Británie začaly zajímat o globální politiku – a dokonce ještě dříve, než jejich koloniální říše začaly existovat –, již papežští diplomaté uvažovali o svém přístupu k Číně, o své politice v Peru, o svých názorech na africké záležitosti, o svém postoji k otázkám, s nimiž se vypořádávají Japonsko a Mexiko. Použijeme-li heslo populárních aktivistů, pak o katolické církvi můžeme říct, že nejen globálně uvažuje, ale také globálně jedná. Tento přístup bude mít závažné dopady. Jak současná situace nasvědčuje, katolická církev ovládaná svou jižní částí bude pravděpodobně na problémy, které nejvíce trápí americké a evropské reformátory, to jest otázky teologie a zbožnosti, sexuální etiky a role pohlaví, a zejména pak otázky autority uvnitř církve, reagovat v tradičním duchu.

Kulturní propast, která rozděluje církve Severu a Jihu, precizně ilustruje událost týkající se Mosese Taya, anglikánského arcibiskupa jihovýchodní Asie, jehož arcidiecéze se nachází v Singapuru. Počátkem 90. let 20. století Tay odcestoval do Vancouveru, kde se setkal s totemy, místní turistickou atrakcí. Pro něj však byly modlami posedlými zlými duchy a on usoudil, že je nutné se jich zmocnit modlitbou a exorcismem. To zděsilo místní anglikánskou církev, která usilovala vybudovat dobré vztahy s místní komunitou domorodých Američanů a která pohlížela na exorcismus jako na absurdní pověru. Kanadané, stejně jako ostatní opravdoví liberální křesťané na celém Severu, již dávno přestali nahlížet na cizí náboženství jako na inspirovaná ďáblem. Je nicméně těžké nemít pro zmíněného arcibiskupa jisté pochopení. Bylo zcela správné, že v totemech viděl autentické náboženské symboly a s ohledem na dlouhé dějiny křesťanské literatury týkající se exorcismu a posedlosti také mohl citovat mnoho precedentsních případů, které podpořily jeho postoj. Při této události se v osobě arcibiskupa Taya personifikoval globální křesťanský konflikt.

Kulturní trhlina mezi křesťanstvím Severu a Jihu se v nadcházejících desetiletích spíše zvětší, než zmenší, a to z příčin, které připomínají Lutherovu dobu.

Během raněmoderního období byla severní a jižní Evropa rozdělena na protestantismus slova a katolicismus smyslového vjemu – na náboženskou kulturu založenou na kázáních, hymnech a biblickém čtení a na kulturu soch, obřadů a procesí. Dnes můžeme paralelu k tomuto dělení spatřovat v působení elektronických technologií, které jsou na Severu a Jihu vnímány v odlišných relacích. Nová mediální revoluce probíhá v Evropě, Severní Americe a podél pobřeží Tichého oceánu, zatímco ostatní části glóbu upínají svou pozornost k tradičnímu světu knižní vzdělanosti – nebo se jej teprve snaží vůbec dohnat. Severní komunity se blíží k stále více decentralizovaným a privatizovaným formám víry, zatímco Jižané podporují starší ideály komunity a tradiční autority.

I co se týká morálních otázek, jsou jižní církve na hony vzdáleny od liberálních církví Severu. Africké a latinskoamerické církve mají sklon být velmi konzervativní v otázkách, jako je homosexualita a potraty. Takovýto nesoulad může způsobit skutečné politické potíže církvím, které se snaží o globální identitu a pokoušejí se vyrovnávat rozdílné názory. V současné době však toto není pro římskokatolickou církev, která alespoň oficiálně hlásá konzervatismus stejně platný pro všechny oblasti, stěžejním problémem. Nicméně kdyby církevní představitelé v Severní Americe nebo Evropě proklamovali morální postoj držící se více progresivních sekulárních hodnot, byli by odděleni od rozrůstajících se katolických církví Jihu faktickým schizmatem, ne-li formálním rozkolem.

Po dobu třiceti let severní liberálové snili o III. vatikánském koncilu, jenž by dokončil revoluci zahájenou papežem Janem XXIII. – o koncilu, který by se stal počátkem nového věku církevní demokracie a posílil by postavení laiků v církvi. Pro liberály by bylo trpkou ironií, kdyby byl koncil svolán, ale nakonec by se ukázalo, že je konzervativní záležitostí dominantního Jihu, který by všem vnutil morální a teologické lakmusové testy nepřijatelné pro Severoameričany a Evropany, tedy jinými slovy, pokud by se snažil uskutečňovat namísto nové reformace novou protireformaci. (V tomto smyslu bychom nebyli svědky nového Wittenbergu, ale spíše nového tridentského koncilu, což znamená silně tradičního shromáždění, které by nově formulovalo starší církevní ideologii a pokusilo by se ji petrifikovat pro všechny budoucí věky.) Kdyby budoucí papež Jihu bojoval za to, aby byla nová představa ortodoxie vnucena americkým katolickým biskupům, univerzitám a kněžským seminářům, pak by výsledkem tohoto úsilí mohlo být nikoli pouhé schizma *de facto*, ale skutečný rozkol.

Zkušenosti se členy anglikánské a episkopální církve ve světovém měřítku mohou předpovědět směr, jímž by se konflikt uvnitř římskokatolické církve mohl ubírat. V anglikánském společenství, které je také rozpolceno celosvětovým kulturním konfliktem týkajícím se otázek pohlaví a sexuality, se ortodoxní Jižané

usilovně snaží reevangelizovat euroamerický svět, který se podle jejich názoru blíží zjevné herezi. To zvláštním způsobem připomíná situaci v 16. století, kdy protireformační katolíci poslali jezuitu a kněze-misionáře, aby obraceli území, která upadla do protestantismu.

Anglikáni na Severu mají sklon být velmi liberální, pokud jde o otázku homosexuality a ordinace žen. Nicméně v posledních letech byl liberální klérus zděšen, když zjistil, že se nalézá v početní menšině a pravidelně bývá přehlasován. V těchto hlasováních se biskupové z Afriky a Asie vynořili coby skálopevný konzervativní blok. Dosud nejzřetlivější bitva se odehrála v roce 1998 během Světové konference v Lambeth, která navzdory námitkám liberálních biskupů přijala jasně tradiční stanovisko odmítající možnost spojení homosexuálního chování s povoláním k duchovnímu stavu. V budoucnosti bude převaha Jižanů při všech podobných příležitostech – podobně jako v římskokatolické církvi – jen narůstat. Nigérie již má více praktikujících anglikánů než jakákoli jiná země, mnohem více než samotná Británie; Uganda není o mnoho pozadu. Do poloviny století by celkový počet anglikánů mohl dosáhnout 150 milionů, z nichž pouze malou menšinu budou tvořit bílí Evropané a Severoameričané. Měníci se rovnováha uvnitř církve by se mohla ve velmi krátkém čase stát kritickým problémem, jelikož nový canterburský arcibiskup Rowan Williams je, jak všichni vědí, přátelský ke gayům a již ordinoval na kněze praktikujícího homosexuála.

Diskuze v Lambeth vyvolala také řadu událostí, jež by katoličtí reformátoři měli pečlivě studovat. Stručně řečeno, američtí konzervativci, kteří byli rozčarováni z liberálního vedení episkopální církve Spojených států, si uvědomili, že mají v zámorí vlivné přátele, a podřídili se v náboženském ohledu konzervativnějším autoritám na globálním Jihu. Od roku 2000 někteří konzervativní američtí členové episkopální církve začali jezdit do katedrály Mosese Taya v Singapuru, kde byli asijskými a africkými anglikánskými preláty, včetně rwandského arcibiskupa Emmanuela Koliniho, svěceni na biskupy. Anglikánský arcibiskup může podle tradice vysvětit koho chce pro službu ve své provincii, takže ačkoli tito Američané žijí a pracují v Jižní Karolině, Pensylvánii a v dalších státech, jsou nyní technicky vzato biskupy ve rwandské provincii. Stali se biskupy-misionáři pověřenými starostí o konzervativní kongregace ve Spojených státech, kde v rámci církve podporují disidentskou „virtuální provincii“. Oni a jejich konzervativní kolegové jsou nyní součástí anglikánské misie v Americe, od níž se oficiálně očekává, že „povede episkopální církev zpět k jejím biblickým základům“. Úsilí misie směřuje ke znovunastolení tradičního učení a k boji s tím, co se zdá být „očividnou herezí“, a dokonce otevřeným odpadlictvím vedoucích činitelů americké církve. Právě toto léto arcibiskup Kolini nabídl svou ochranu opozičním anglikánům v oblasti

kolem Vancouveru, kteří povstali proti liberálním návrhům povolit párům stejného pohlaví, aby bylo jejich svazku církví formálně pozhánáno.

Vposledku se prvotní křesťanství – politickónáboženský řád, který Evropu ovládal od 6. století až po století 16. – zhroutilo tvář v tvář sekulárnímu nacionalismu drtivým působením toho, co Thomas Carlyle popsal jako „tři podstatné prvky moderní civilizace: stělný prach, knihtisk a protestantské náboženství“. Od té doby ovládaly svět národní státy. Dnes se nicméně celková idea národní autonomie zpochybňuje, částečně jako důsledek nových technologií. Podle nedávné zprávy CIA budou v nastupujících desetiletích „mít vlády čím dál tím menší kontrolu nad proudem informací, technologií, chorob, přistěhovalců, zbraní a finančních operací překračujícím – ať už legálně, či ilegálně – jejich hranice. Právě koncept ‚nálezení‘ ke konkrétnímu státu bude pravděpodobně nahlodán.“ Jestliže se dříve nezpochybnitelný politický celek Velká Británie ocitl v ohrožení, není překvapením, že si lidé kladou otázku o smyslu existence novějších a ještě umělejších způsobem vytvořených entit v Africe a Asii.

Během posledních dvaceti pěti let sociologové, analyzující úpadek národních států, vytvářeli paralely mezi dnešním světem a politicky fragmentárním, avšak kosmopolitním světem středověku. Někteří učenci dokonce předpovídali, že vznikne nějaká ideologie nebo sekulární hnutí, jehož věrnými stoupenci se budou cítit lidé různých národů, podobně jako byli ve starých dobách členy křesťanstva. Avšak čím více se díváme na jižní polokouli, tím více vidíme, že třebaže se nadnárodním idejím daří, nejsou ani trochu sekulární. Paralely se středověkem mohou být těsnější, než se kdo domnívá.

Na území celého globálního Jihu se kardinálové a biskupové stali národními morálními vůdci takovým způsobem, s jakým jsme se na Západě od 17. století nesetkali. Na mysli nám vytanou zápasy jihoafrických církví v době apartheidu, ale stejně tak působivými byly prodemokratické kampaně vedené mnoha církvemi a denominacemi jinde v Africe v průběhu 80. a 90. let 20. století. Preláti si jsou vědomi toho, že se od nich očekává, že budou hovořit za svůj lid, a také si uvědomují, že budou-li mluvit neohrožené, mohou stejně tak dobře zaplatit svým životem. K významným a široce uctívaným novodobým mučedníkům náleží arcibiskup Luwum z Ugandy, arcibiskup Munzihirwa ze Zaire a kardinál Biayenda z Kongo-Brazzaville.

Protože tento smysl pro morální vůdcovství sílí, můžeme si oprávněně položit otázku, zdali křesťanství poskytne větší části světa vůdčí politickou ideologii. Dokonce bychom si mohli představit novou vlnu křesťanských států, v nichž bude politický život neoddělitelně propojen s náboženskou vírou. Zambie se sama v roce 1991 prohlásila za křesťanský národ a podobné myšlenky se šuškájí

v Zimbabwe, Keni a Libérii. Jestliže tento ideál získá na popularitě, pak bude křesťanský Jih čelit diskuzím, jež mají na Severu dlouhou tradici a jež se týkají vhodných a zákonem ošetřených vztahů mezi církví a státem a mezi jednotlivými rivalizujícími církvemi.

Další nevyhnutelné otázky se dotýkají tolerance a odlišnosti, vztahu mezi většinovými a menšinovými společenstvími a míry, v níž mohou (nebo by měly) náboženstvím inspirované zákony usměrňovat osobní morálku a chování. Tyto všechny problémy tvořily jádro reformace.

Napříč územími světa, která se ve 21. století stanou nejlidnatějšími, probíhá rozsáhlý náboženský zápas, ačkoli se do dnešní chvíle dotkl západního mínění jen velmi málo. K nejzávažnějšímu konfliktu dochází v Nigérii, v národě, který by ve skutečnosti měl být v tomto století hlavní silou regionu, ba dokonce silou i v globálním měřítku, avšak nedávné násilí mezi muslimy a křesťany zvýšilo nebezpečí, že by nigerijská společnost mohla být obrácena v trosky skrze střet džihádu a křížové výpravy. Muslimové a křesťané se navzájem rdouší v Indonézii, na Filipínách, v Súdánu a ve stále se zvyšujícím počtu dalších afrických národů; hinduističtí extremisté pronásledují křesťany v Indii. Demografické odhady předpokládají, že tyto střety budou čím dál intenzivnější. Dnešní bitvy v Africe a Asii mohou připravovat příští politické hranice a zárodky budoucích velmocenských aliancí. Tyto zápasy jsou analogiemi ideologických konfliktů 20. století, jednou horké, podruhé studené války mezi zastánci fašismu a demokracie, socialismu a kapitalismu. Tentokrát však jsou vzájemně neslučitelné ideologie explicitně náboženské a slibují svým stoupencům doslovné, spíše než jen metaforické království Boží na zemi.

Jen si představme Afriku zmítanou vášnivými náboženskými obrodami, ve které se muslimské a křesťanské státy derou o politický vliv. Už sama demografická změna by mohla vyvolat mnohem agresivnější mezinárodní politiku, jestliže by země s rychle rostoucí populací začaly usilovat o dobytí životního prostoru nebo přírodních zdrojů. Avšak náboženská pnutí by mohla situaci udělat mnohem horší. Jestliže megalopole nemají implodovat skrze sociální nepokoje a výtržnosti, musejí vlády nalézt způsob, jak mobilizovat hemžící se masy nezaměstnaných dospívajících dětí a mladých dospělých lidí. Přesvědčit je o tom, že bojují za Boha, je osvědčenou metodou, jak nechat vyšumět vnitřní pnutí, zejména tehdy, má-li náboženství, jehož se to týká, mocný ideál mučednictví. Libérie, Uganda a Sierra Leone daly vzniknout brutálním domobranám odhodlaným zabíjet a zemřít pro cokoli, co jim vojenský diktátor rozkáže, a často se přitom řídily příkazem formulovaným pomocí náboženských pojmů. V 80. letech 20. století si tvrdou linii zastávající šíitství mulláhové z Íránu zajistili svou autoritu tím, že po-

slali stovky tisíců mladých mužů na smrt v útocích vedených jen lidskou masou proti iráckým předním liniím. V soudobé Indonésii islámská domobrana snadno získává tisíce zbídačelých rekrutů, kteří jsou ochotni bojovat proti křesťanským menšinám svého vlastního národa.

Pravděpodobnými vítězi v náboženském rozvrstvení nového století jsou ty skupiny, které mají silně vyvinutý apokalyptický postoj, v němž je triumf spravedlnosti spojen s vizí světa zničeného ohněm a morovými ranami. Toto by se mohlo stát ideologií nebezpečně konvenující jistým zemím, které disponují zbraněmi hromadného ničení. (Ke kandidátům připadajícím v úvahu patří nejen Irák a Írán, ale také budoucí regionální mocnosti, jako jsou Indonésie, Nigérie, Kongo, Uganda a Jihoafrická republika.) To vše znamená, že by naši političtí vůdcové a diplomaté měli věnovat přinejmenším stejnou pozornost náboženstvím a hranicím mezi sektami, jakou kdy věnovali nalezištím ropných polí.

Možná nejpozoruhodnějším bodem týkajícím se těchto potenciálních konfliktů je ten, že trendy, které na ně poukazují, tak málo pronikly do vědomí i jinak dobře informovaných severních pozorovatelů. Co koneckonců vědí Američané o tom, kolik žije v které oblasti světa křesťanů? Mám podezření, že většina se domnívá, že křesťanské církve jsou na tom stejně jako v minulém století – že totiž křesťanská víra je věcí hlavně Evropy a Severní Ameriky. Během diskuzí týkajících se nedávné krize spojené se sexuálním zneužíváním byly pojmy „katolická církev“ a „americká církev“ používány víceméně jako synonyma.

Jak se média v posledních letech snaží prezentovat islám v příznivějším světle, mají sklon tvrdit, že nikoli křesťanství, ale islám je vírou, která se šíří v Africe a Asii, že je autentickým nebo potřebným náboženstvím tísnících se mas světa. Nelze však říct, že by křesťanství na globálním Jihu jen přežívalo, naopak, těší se radikální obnově, návratu k duchovním kořenům. Žijeme v revoluční době.

My se jí ale neúčastníme. Podle rozumných číselných odhadů není nejzávažnější transformací křesťanství v dnešním světě Severem tak žádaná liberální reforma. Je jí protireformace přicházející z globálního Jihu. A je velmi pravděpodobné, že během jednoho či dvou desetiletí žádná ze součástí globálního křesťanstva nebude svůj protějšek pokládat za plně či autenticky křesťanský.

Z anglického originálu „The Next Christianity“,
publikovaného na stránkách www.theatlantic.com v říjnu 2002,
přeložila Markéta Selucká.

Philip Jenkins (* 1952) je od roku 2007 Edwind Erle Sparks profesor humanitních studií na Pennsylvánské státní univerzitě. Zabývá se historií, náboženstvím a trestním právem. Je autorem řady knih, např. *The Next Christendom: The Rise of Global Christianity* (2002), *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South* (2006), *The Lost History of Christianity: The Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia – and How It Died* (2008).





Legenda k obrazovému doprovodu

Soubor fotografií Petra Vacíka SJ

s. 1, 2, 3, 8, 29, 30, 44, 60, 76, 90

Milý Norberte,
posílám ti pár slíbených obrázků z Indie do *Salve* o misiích. Většina fotografií je z malinké vesničky Perumalmalai v Tamil Nadu na jihu Indie. Vše je tu nahuštěno na horském hřebetě v asi 2 300 metrech nad mořem, okolo dech beroucí příroda a ticho. Na kraji vesnice je plantáž, kde jezuité pěstují kávu a banány. Na konci plantáže postavili dům, kam jezdí žízniví lidé hlavně ze Západu meditovat a učit se od starého zenového mistra. Osud tomu chtěl, že tento jediný zenový mistr v celé Indii je katolický kněz a jezuita. Pobyl jsem tam měsíc, aniž bych po většinu času vytáhl paty z vesnice. A brzy tam jedu zas. Potkal jsem tu lidi všech ras a náboženství, trávících mnoho hodin denně společnou meditací, prací na zahradě, studiem. Těch pár obrázků jsou moje památky na tohle neuvěřitelné místo, kde má misie podobu společného úsilí tváří v tvář největší výzvě každého z nás i celé naší civilizace: sebepoznání a poznání Boha.

Ke každému obrázku bych ti mohl vyprávět příběh. Taky bych ti ho mohl napsat. Nakonec jsem se ale rozhodl nechat obrázky bez komentáře, protože pak s nimi člověk není tak rychle hotov a dívá se déle, pomaleji, lépe. Přeji hodně štěstí a těším se na nové číslo o misiích!

Tvůj Petr

Soubor fotografií Lukáše Kratochvíla

Milý Norberte,
tyto fotografie zachycují některé momenty z mého pobytu ve východní Africe, kde jsem pracoval pro Jezuitskou službu uprchlíkům (JRS). Snímky jsem pořídil jak během své práce – ve městě Yei v Jižním Súdánu, nebo později v Adjumani na severu Ugandy –, tak během cestování po regionu, zejména v severní Ugandě a v Etiopii.

s. 105, 155, 156, 166

Yei: Ve městě Yei v Jižním Súdánu, kousek od hranice s Ugandou a Kongem, pomáhalo JRS místní vládě a diecézi s obnovou zničených či zanedbaných škol,

s nedostatkem školních pomůcek a také s dalším vzdělávání učitelů. Pro uprchlíky, kteří se od uzavření míru mezi Severním a Jižním Súdánem začali vracet ze severní Ugandy, byla dostupnost a kvalita vzdělávání pro jejich děti jedním z hlavních faktorů při rozhodování o tom, kde se usadit.

s. 106, 122, 136

Adjumani: Ve městě Adjumani na severu Ugandy pomáhalo JRS s organizováním vzdělávání pro uprchlíky z Jižního Súdánu. Adjumani bylo jedním z největších uprchlických center v severní Ugandě. Po skončení občanské války v roce 2006 se uprchlíci postupně začali vracet domů. Fotografie zachycuje slavnostní uzavření projektu na severu Ugandy, kde JRS 16 let doprovázelo uprchlíky z Jižního Súdánu. Během svého působení poskytlo JRS možnost vzdělávání více než 30 000 dětí a studentů.

s. 103, 124, 159

Kidepo: Malý, téměř zapomenutý národní park na severu Ugandy. Tábořím, kde jsme bydleli, pravidelně procházel starý slon ke svému oblíbenému stromu. Byl to úžasný pocit být tak blízko k tomuto ohromnému tvorů. Občas se ale stávalo, že vypil všechnu vodu ze sprch.

s. 104, 135, 160

Lalibela: Jedno z nejnavštěvovanějších míst v severní Etiopii, známé pro svou sakrální architekturu (kostely vytesané do skály).

Dej vědět, až bude *Salve* připravené pro web.

Měj se hezky.

Lukáš





Recenze

Kašubský biblický text v dávné minulosti a dnes

Adam Ryszard Sikora:

Teksty biblijne w najstarszych zabytkach piśmiennictwa kaszubskiego (XVI–XVIII w.)
Poznań, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 2009.

Adam Ryszard Sikora:

»Wpoczątku było Slowo...«. Najstarsze kaszubskie teksty biblijne.
Kartuzy, Oficyna Czac [2010].¹

Ewangelie na kaszëbsczi tołmaczoné.

Z greczi przełożył na kaszëbsczi jãzëk ò. Adam Ryszard Sikora OFM.
Gdańsk, Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie 2010.

Mezi dnešními Čechy stěží narazíme na valné povědomí o slovanských autochtonních etnikách „na západním pomezí“, která jejich nejbližší (němečtí, zčásti i románští) sousedé nazývali obvykle *Vendové* (něm. *Wenden*, *Winden*, lat. *Vendi*, *Vinidi*; někteří autoři na ně přenášeli i označení starověkých kmenů *Vandalů* či *Sarmatů*). Většina těchto *Vendů* (především slovanské kmeny Srbů, Obodritů, Velutů a Pomořanů od Bavorska až po Rujanu) byla již během středověku zcela poněmčena. Z jejich jazyků do nové doby přetrvala na jihu slovinština (včetně mizejících dialektů malých slovinských ostrůvků v severní Itálii a v Korutanech), na severu pak horní a dolní lužická srbština (především dolní srbština dnes po několikasetleté intenzivní germanizaci patří k jazykům velmi ohroženým), polabština v Hannoversku (ta ale v druhé polovině 18. století zmizela) a kašubština v dnešním severním Polsku (spolu s dialekty velmi blízké tzv. baltské slovinštiny, kterými mluvili Kašubové luterského vyznání a které vymřely v polovině 20. století). „Vendská“ etnika byla po dlouhou dobu vystavena hrubému tlaku především ze strany vládnoucí němčiny a byly jim kladeny nesmírné překážky při pokusech o vytváření a pěstování vlastních literatur, ba i v samém užívání a předávání rodné řeči (např. ve druhé polovině 17. století vydal braniborský kurfiřt Fridrich Vilém nařízení o konfiskaci a likvidaci lužickosrbských knih, o sto let později vymřela polabština při dolním Labi, aniž se vůbec dočkala tištěné knihy).

Kašubové jsou dodnes poměrně početnou skupinou (přes 350 tisíc osob²), považovanou za zbytek slovanských Pomořanů sídlících ve středověku při jižním pobřeží Baltského moře. Jejich jazyk patří do západoslovanské lechické podskupiny a tvoří jakýsi přechod mezi polštinou a vymřelou

polabštinou. Podobně jako u Lužických Srbů začaly i zde pokusy o vytváření národní literatury během 16. století tvorbou nábožensky zaměřených textů, a to u té části Kašubů, která přijala reformaci (tj. u severozápadních Kašubů, resp. Slovinců). Motivace byla v luterském misijním programu prosazujícím co největší šíření „obnovené víry“ skrze Boží slovo i bohoslužebné úkony v obecně srozumitelné řeči. Kazatelé začali pěstovat svého druhu nový literární jazyk, který označovali jako *słowięski/słowięski* či *slawięski*.³ Jeho základem byla v zásadě polština, ale do značné míry prostoupená kašubskými prvky (a to i v jiných jazykových plánech než jen v lexiku). Katolická (jižní a východní) část Kašubů si v případě potřeby většinou posloužila běžnými texty polskými – horlivost k poslechu kázání a četbě Písma byla ostatně tehdy u katolíků o poznání nižší než u luterských věřících a mešní liturgie se sloužila latinsky. Luterské kašubsko-slovinské písemnictví však po celkem slibných počátcích (z nejstaršího období do poloviny 17. století jsou zachovány i dva tištěné tituly) nemělo možnost dál se rozvíjet, především vinou vnějších okolností, jako byla třicetiletá válka nebo pokračující germanizace podporovaná německým dosídlováním i přímými zásahy pruských úřadů proti slovanskému jazyku. Až v polovině 19. století začaly nové pokusy o tvorbu literárního jazyka a konečně se etablovala svébytná kašubská literatura, tentokrát již s účastí katolické většiny. Kašubské písemnictví se pak sice skromně, ale už víceméně kontinuálně rozvíjelo (přes velké germanizační vlny především za německého císařství nebo za nacismu a přes zatlačení Kašubů do pozice „etnografické skupiny polského národa“ v Polské lidové republice) a dnes již zahrnuje řadu desítek titulů poezie, prózy, překladů i odborné literatury.

Kašubština dodnes nemá kompletní překlad Bible. První menší překladatelské pokusy se ovšem odehrály už v nejstarším období – památky ze 16.–18. století totiž obsahují řadu kratších či delších biblických fragmentů přeložených pravděpodobně *ad hoc* z němčiny (a leckdy asi s přihlédnutím k tehdejšímu překladům polským). Těmito „starokašubskými“ biblickými texty se podrobně zabývá publikace *Teksty biblijne w najstarszych zabytkach piśmiennictwa kaszubskiego (XVI–XVIII w.)* z pera profesora biblistiky Adama Ryszarda Sikory, kterou loni vydala jeho mateřská Teologická fakulta Univerzity Adama Mickiewicze v Poznani. Jádrem knihy jsou čtyři oddíly, z nichž každý zpracovává biblické úryvky či delší perikopy, jež se roztroušeně nacházejí ve čtyřech nejstarších dochovaných památkách kašubského náboženského písemnictví:⁴ v kancionálu *Duchowne piesnie* Šimona Krofeje (Gdaňsk 1586; zachovaný exemplář obsahuje ještě pozdější rukopisný dodatek), *Malém Lutherově katechismu* (s připojenými písněmi, kajícími žalmy a pašijemi podle Matouše) v překladu Michala Pontana (Gdaňsk 1643), rukopisných tzv. *Smoldzińskich perikopách* (1699–1701) a sbírce písní konvenčně nazývané *Starokašubský zpěvník* (16.–18. století). Úvodní pasáže každého oddílu jsou věnovány otázce autorství a obšírnému popisu památky, přičemž obojí je doprovázeno množstvím odkazů na existující odbornou literaturu k tématu. Dále autor předkládá výsledky své pečlivé analytické práce s danou památkou: přesně identifikuje všechny biblické citace, statisticky je třídí a zhodnocuje, zjištěná data pak shrnuje v přehledných tabulkách. Na konci každého z oddílů jsou potom přímo prezentovány (v transliteraci zachycující původní ortografii) buď všechny biblické fragmenty (v případě obou starých tisků), nebo alespoň výběr ukázek (v případě sbírky perikop, jejichž

celkový textový objem je značný, a zpevníku, jehož biblické úryvky jsou v rámci písni spíše volnými parafrázemi a navíc obsahují specificky kašubské rysy jen v omezené míře). Závěrečná část knihy shromažďuje (výběrovou) bibliografii více než sedmdesáti titulů souvisejících s pojednáváním tématem. Sikorova monografie je novátorská právě svou drobnohlednou zacíleností na biblické texty a je zásadním příspěvkem k starším dějinám kašubského biblického překladu. Zpřístupněním množství textů (včetně fototypických ukázek několika stránek přímo z originálů) navíc předkládá k pohodlnému užívání širší obci biblistů, církevních historiků i slavistů bohatý studijní materiál – starší edice památek jsou totiž jinak dostupné poměrně obtížně.

Staré překlady biblických textů do kašubštiny představuje Adam R. Sikora také ve své další knížce »*Wpoczątku było Slowo...*«⁵ *Najstarsze kaszubskie teksty biblijne* vydané v létě 2010 v kašubském městě Kartuzy. S jistotou nadsázkou lze říci, že je to vlastně populárnější laděná verze publikace, jež byla představena výše: má podobnou strukturu, ale je v ní méně odborných výkladových a analytických míst, nemá poznámky pod čarou, naopak nabízí více ilustrujících fotografií. Samozřejmě obsahuje také některé nové pasáže, např. užitečné přiblížení (formou jakýchsi recenzních prezentací) nedávných významných událostí vztahujících se k dějinám kašubské Bible. Autor obšírně referuje o velké výstavě v Muzeu kašubsko-pomořského písemnictví a hudby v městě Wejherowo, která byla instalována v roce 2003 (u příležitosti 360. výročí vydání katechismu Michala Pontana), a představuje čtenáři nábožensko-kulturní projekt *Verba Sacra*,⁶ v jehož rámci bylo zkomponováno také několikrát předčítání kašubských biblických textů ze 16.–21. století. I tato druhá Sikorova knížka jistě odvede velmi dobrou službu, neboť pomůže seznámit širší polskou (a koneckonců i samu kašubskou) veřejnost s nesmírně zajímavou kapitolou kulturních dějin Pomoří a bezpochyby přispěje k rozšíření povědomí o Kašubech jako takových. Do tisku se sice bohužel vloudilo několik kazů (např. na s. 91 se ve starokašubské textové ukázce vícekrát nevytiskla skupina liter následujících po „dlouhém s“: *było f á to fbyło ú Boga* místo *było flowo á to flowo bylo ú Boga*), ty ale nemohou změnit celkový pozitivní čtenářský dojem.

Jak už bylo řečeno, kašubština nikdy neměla a dosud stále nemá překlad celé Bible. V nedávné době však došlo k rychlému posunu v překládání biblických, hlavně novozákonních textů. Kašubové mají čtveroevangelium, které převedl z latiny katolický kněz Franciszek Grucza (1992). Dále je k dispozici kompletní Nový zákon vypracovaný z polské předlohy⁷ katolickým laikem, zapáleným kašubským kulturním pracovníkem, spisovatelem a publicistou Eugenjuszem Gołąbkem (1993), kterému vyšel i překlad žaltáře (1999) a nedělního a svátečního lekcionáře (2008). Také poznaňský františkán Adam R. Sikora, s jehož dvěma knížkami jsme se právě seznámili, se již v roce 2000 pustil do biblického překládání. Během deseti let postupně „pracovně“ publikoval jednotlivá evangelia, na konci letošního léta pak v Gdaňsku konečně vyšlo jeho (revidované) čtveroevangelium v jediném svazku pod titulem *Ewangelie na kaszëbsczi tołmaczoné*. Sikora v sobě jako rodilý Kašuba a současně školený a zkušený specialista (na jeho kontě nalezneme několik knih a desítky odborných i populárních článků) spojuje důležité předpoklady pro náročnou, mravenčí překladatelskou práci, jejímž výsledkem by v relativně dohledné době snad mohla být dokonce kompletní moderní

kašubská Bible kvalitně přetlumočená z původních jazyků. Tento krátký referát si neklade za úkol Sikorovo publikované dílo analyzovat. Případný zájemce se ale může mnohé dovědět přímo v evangeliáři, v pronikavě polsky psané studii zařazené v závěru knihy (*Przekład kaszubski Ewangeli i o. A. R. Sikory OFM*, s. 299–321), kterou sepsal přední znalec kašubštiny, renomovaný filolog Jerzy Tredor. Studie zevrubně představuje nový překlad v kontextu překladatelských prací starších a především nedávných a podává mnoho zajímavých konkrétních porovnání s textem Gruczovým a Gołąbkovým. Bez diskuze zůstává základní deviza Sikorova čtveroevangelia: jde o první kašubský překlad biblických knih pořízený přímo z originálního jazyka. Tato skutečnost a přinejmenším standardní kvalita překladu včetně zručného zacházení s literární kašubštinou asi předurčuje Sikorovy texty k tomu, aby mohly někdy v budoucnu (zdá se, že autor bude chtít přeložit i zbývající biblické knihy, což jistě zabere ještě řadu let) nahradit v kašubsky sloužené liturgii dosud užívané překlady Gołąbkovy (jež jsou čtivé a komunikativní, ale jejichž základním handicapem zůstává to, že jde o tlumočení sekundární – z polštiny).

V představované knize nelze přehlédnout ani nepřekladové části: Sikorovy stručné úvody k celku (*Wprowadzenie do Ewangelii*) i k jednotlivým evangeliím (*Wprowadzenie*, s. 21–22, 101–102, 151–153, 235–237), střízlivě pojaté, ale dostačující výkladové poznámky i za překladem zařazený výkladový slovníček k osobám, místům a reáliím (*Słownik*, s. 295–298). Zajímavé jsou už jen proto, že jsou vlastně jakousi nenápadnou demonstrací faktu, že dnešní kašubština dokáže bez potíží vstoupit do odborného teologického diskurzu. Knížku sympatickou i po vnější stránce (pevná a výtvarně pěkně vyvedená vazba, příjemné grafické provedení, kvalitní papír, příruční formát A5) vhodně doplňuje devadesát šest barevných fotografií různých artefaktů na evangelní motivy (obrazů, maleb, reliéfů, soch, vitráží) z mnoha míst kašubského regionu. Litovat se dá jedině toho, že v popisích pod ilustracemi i v závěrečném seznamu (*Spis ódjimków*, s. 323–325) se informace omezuje na lokalitu, případně stavbu, kde je artefakt umístěn, chybí však autor a časové zařazení. Snad to ale může být námět pro případné druhé vydání evangeliáře a pro nově zamýšlené svazky Sikorovy kašubské Bible (překladatel v současnosti chystá pro tisk Knihu žalmů).

Josef Bartoň

POZNÁMKY:

1/ Na titulní straně ani v tiráži vročení není uvedeno.

2/ Např. Viliam Mruškovič (*Europa linguarum nationumque*. Martin, Matica slovenská 2008, s. 57–59) uvádí k roku 1994 asi 350 tisíc Kašubů, s „Polokašuby“ až přes 500 tisíc; Jan Mordawski (*Statystyka ludności kaszubskiej*. Gdaňsk, Instytut Kaszubski 2002, s. 44) údaj zvyšuje o dalších 50–60 tisíc. Stupeň jejich etnického sebevymezení je však nízký: většinou se úředně hlásí k polské národnosti (národně-státní identita), a současně se považují za Kašuby (etnoregionální identita). Také současný polský premiér Donald Tusk je Kašuba.

3/ Poměrně komplikovaná situace v označování kašubsko-slovinského církevního jazyka může být

ve zkratce ilustrována trojjazyčným titulem tištěné knihy z roku 1643: *Parvus Catechismus D. Martini Lutheri Germanica-Vandalicus / Der Kleine Catechismus D. Martini Lutheri Deutsch und Wendisch / Mały Catechizm D. Marciná Lutherà Niemiecko Wándalski abo Słowięski*.

4/ Všechny zmíněné památky byly náhodně objeveny až na konci 19. století.

5/ V názvu je užito úryvku z Jan 1,1 ve *slowięském* znění.

6/ Od jubilejního roku 2000 probíhající veřejná čtení biblických a dalších duchovních textů v podání známých polských herců, doprovázená odbornými komentáři a chorální i instrumentální hudbou, někdy i přenášena sdělovacími prostředky.

7/ Na základě překladu krakovských benediktinů *Biblia Tysiąclecia*, konkrétně 3. vydání z roku 1982.



English Summary

Missions

Karl Cardinal Lehmann

Turning towards the Life for All

Origins and Scope of Basic Missionary Dimension of Christian Faith

The introductory text of Cardinal Lehmann opposes to those who consider the Christian mission to be only a sort of a last resort, given by the fact of non-acceptance of Christ solely by the Jews. Lehmann depicts against this idea that since the beginnings the mission is an integral part of Christ's message. The disciples chosen by Jesus were endued by his power already during his action to give them chance to take part in this very same mission of his. Missionary service within the meaning of preaching of the good news is justified by Christ's own mission and power. An assignment of the mission to disciples entails participation on his power and serves to spreading of salvation. Mission therefore cannot be interpreted only by virtue of the resurrection, but by the whole life of Christ as well. Mission is closely linked to the very understanding of the Church, as the bearers of the mission are all the faithful.

Albert-Peter Rethmann

The Proclamation of the Gospel as a Dialogue

Christian Concept of Mission in a Pluralistic Society

The essay of the director of The Institute for Global Church and Mission in Frankfurt am Main harks back to a crisis of the notion of mission, given among others by its historic links with the violent colonization. Declaration of the Vatican II on Religious Freedom *Dignitatis Humanae*, however, advocates the freedom in reception of faith. Christian faith, therefore, must first enter into a genuine dialogue with the culture, in which is to be proclaimed, to enable a free acceptance. Rethmann starts from an analysis of the notion of *inculturation*, and shows the parallels with the very *incarnation* of Christ. For Christian theology counts: The real Christian faith is not to destroy any human culture. It would rather tend to receive elements of the lived culture and in the same time to co-determine this living culture in a decisive way by putting of accents, shifting of horizons, and providing of meaning. If the mission would be conducted in a permanent open dialogue with the culture, it may become an inculturation of faith.

Markus Luber S. J.

Missions in the Tension between Religion and Culture

The Study of German Jesuit elaborates notions of mission and inculturation. The examples show how the downshift of religion relative to culture in the modern times – because of vagueness of the

notion of culture – leads to neutralization of the religious phenomena, alas often of the essential ones. If, instead of this, a basic communication process between culture and religion is taken seriously, the possibility of restoring a positive conversation as regards the mission is opening. The dialogic nature of the mission also does not oppose to the interreligious dialogue. Only when in the intercultural field various cross-cultural beliefs confront in their missionary activities, the dialogue is required – which in relation to the common beliefs may include mutual enrichment and collaboration. This also eliminates suspicions that under the sticker of dialogue there are going on hidden missionary activities. Referring to the discussion about human rights the author shows that the cross-cultural dimension required by religion has parallels in the claim for validity of “secular” universalisms, which enables further enhanced dialogue...

Michael Sievernich S. J.

May a Sin Justify a War?

Francisco de Vitoria O. P. and his Contribution to the International Law

The study of Jesuit historian reflecting the theme of the just war turns attention to the broader theme of the European attitude towards the missionary territories and towards their inhabitants. Besides the introduction to the debate on the just war and missions linked with the Spanish Dominicans in 16th century (Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas), the author pursues their reception of news about newly discovered and occupied territories in the New World and the consequent theological reflection. The main issue was the concept of sinfulness of pagan population, and the question whether it could be taken as a pretext for their military subjugation. The author demonstrates the extent of the socio-critical potential of this doctrine of sin, and argues that the de-legitimization of sin as the destination of international relations, carried out by Vitoria, contributed to the formation of the international law.

Paul Oberholzer S. J.

Jesuits in the Middle Kingdom

How the First Europeans of Modern Times Entered China and Came to Terms with Confucianism

The study reveals the background of arrangements for the mission trip to China in the context of overseas explorations and expansion of sea powers in the 16th century. There is outlined the situation of China of that times and its encounter with the first Christian missionaries. On the main character of the Chinese missions – Matteo Ricci S. J., the author shows the various kinds of problems that missionaries had to deal with, both in terms of integration into a totally different environment, and theological aspects of dealing with the local religion – Confucianism, as well as the key issue connected with them – the integration of Confucius into the Christian world view.

Who Defies the State Policy Is “Harmonized”**Interview about the Chinese Church and Mission**

The interview with the Chinese priest, for the security reasons remaining anonymous, touches a number of issues from the field of current religious situation and position of Christianity in China. He speaks here about the place of Christianity in society, about the relationship of Christianity and the state, about the interest for Christianity among the Chinese in general, but also about the forms of monitoring and control by the ruling power. It includes the personal recollections of life in the Christian village, of the way to the priesthood in conditions of the formal priest seminary, etc.

Emeka Vernantius Ndukaihe**The Name: A Conscious Value Key to the Human Identity – the Voice of Africa**

The study of the theologian of Nigerian origin shows the importance of a proper name for the identity of a member of the Nigerian Igbo nation. The nation, in which a religion – now it is Christianity – plays a very important role, inserts into the naming a person a number of other aspects, often religious in nature. The author shows how much damage was done by misunderstanding of this custom, e. g. in communication with the missionaries. Therefore the theological aspects of naming human person are stressed, and possible ways of missionary approach are offered.

Ludvík Grundman O. P.**“Then preach (up yourself)!”****Report from the Missions in Litoměřice (Czech Rep.) and Moulleau (French)**

The report of the young Czech Dominican shows a way of the management during the weeklong Dominican street-mission both in the North Bohemian episcopal town of Litoměřice and in the French seaside resort Moulleau. In addition to the factual description of the course of evangelisation of such a type, the author compares the two environments, an attitude of the addressed in the Czech Republic and in France as well as their reactions. And last but not least he considers the missionary vocation as itself.

Philip Jenkins**The future Christianity**

The study of the American historian calls attention to the phenomenon consistently overlooked by the western world, namely, to the growing influence of Christianity in the Third World, to the so-called Southern Christianity. Jenkins points that the fervent problems of liberal Western/Northern Christianity in many ways completely pass by the trends that are taken on by ever-growing populations in underdeveloped countries. This effect, which Jenkins compares to the Reformation, could lead even to a new schism, when to the forefront come the traditionalist, conservative and otherwise radical Christian trends in Africa, Asia and Latin America.



Rejstřík článků 2010

ROZHOVORY:

[anketa] Kde nacházejí svůj vzor a motivaci současní kněží [P. Brož, T. Dostatni OP, D. Duka OP, Š. Filip OP, B. Hajas OP, br. Jáchym OCSO, P. V. Kohut OCD, B. Mohelník OP, T. Petráček, T. Pospíšil OP, J. Regner SJ, A.-P. Rethmann]. *Salve* 20, 2010, č. 2, s. 39–56.

[čínský kněz] [rozhovor vedli Martin Bedřich a Norbert Schmidt]: Kdo se vzpírá politice státu, ten je „harmonizován“. *Salve* 20, 2010, č. 3–4, s. 91–102.

BONIECKI Adam MIC [rozhovor vedl Jaroslav Šubrt]: Přiznávám, že ne vždy postupuji *lege artis*. *Salve* 20, 2010, č. 2, s. 125–133.

ŠIMOTOVÁ Adriena [rozhovor vedl Norbert Schmidt]. *Salve* 20, 2010, č. 2, s. 141–143.

ZIOŁO Michał OCSO [rozhovor vedl Pavel Vojtěch Kohut OCD]: Nerezignujme příliš snadno na přátelství. *Salve* 20, 2010, č. 1, s. 109–116.

ČLÁNKY:

BROŽ Jaroslav: Biblické základy kněžství. *Salve* 20, 2010, č. 2, s. 9–22.

BRUNCLÍK Pavel: Úvodní slovo k instalaci Adrieny Šimotové. *Salve* 20, 2010, č. 2, s. 138–141.

CERVERA Jesús Castellano OCD: Křesťanská modlitba – přátelství s Bohem. Nauka a poselství sv. Terezie od Ježíše. *Salve* 20, 2010, č. 1, s. 83–104.

GRUNDMAN Ludvík OP: Tak (se u)kažte! Z misíí v Litoměřicích a Moulleau. *Salve* 20, 2010, č. 3–4, s. 125–134.

GUEULLETTE Jean-Marie OP: Přátelství u sv. Tomáše Akvinského. *Salve* 20, 2010, č. 1, s. 71–79.

JENKINS Philip: Příští křesťanství. *Salve* 20, 2010, č. 3–4, s. 137–154.

LEHMANN Karl: Obrácení k životu pro všechny. Původ a dosah základní misijní dimenze křesťanské víry. *Salve* 20, 2010, č. 3–4, s. 9–28.

LEVERING Matthew: Kristus kněz. Prohloubení 22. otázky třetí části *Summy Theologiae*. *Salve* 20, 2010, č. 2, s. 59–91.

LUBER Markus SJ: Misie v napětí mezi náboženstvím a kulturou. *Salve* 20, 2010, č. 3–4, s. 45–59.

MOHELNÍK Benedikt OP: Vztah obecného a služebného kněžství. *Salve* 20, 2010, č. 2, s. 95–111.

NDUKAIHE Emeka Vernantius: Jméno: Vědomý hodnotový klíč k identitě člověka – hlas z Afriky. *Salve* 20, 2010, č. 3–4, s. 107–122.

OBERHOLZER Paul SJ: Jezuité v říši středu. Jak první Evropané novověku vstoupili do Číny a vyrovnali se s konfucianismem. *Salve* 20, 2010, č. 3–4, s. 77–89.

PETRÁČEK Tomáš: Kněžství, kněží a dějiny. Několik poznámek k proměnám forem kněžského života v moderní době. *Salve* 20, 2010, č. 2, s. 25–36.

- POŘÍZ Jan OCD: Nic není člověku na světě přátelské bez člověka, který by mu byl přítelem. Přátelství u sv. Augustina. *Salve* 20, 2010, č. 1, s. 25–47.
- RETHMANN Albert-Peter: Hlásání evangelia jako dialog. Křesťanské pojetí misie v pluralitní společnosti. *Salve* 20, 2010, č. 3–4, s. 31–43.
- SCHMIDT Norbert: Přivítání paní Adrieny Šimotové v kostele Nejsv. Salvátora. *Salve* 20, 2010, č. 2, s. 137–138.
- SIEVERNICH Michael SJ: Může hřích ospravedlnit válku? Francisco de Vitoria OP a jeho příspěvek k mezinárodnímu právu. *Salve* 20, 2010, č. 3–4, s. 61–75.
- de la SOUJEOLE Benoît-Dominique OP: Doktrinální základy kněžské spirituality. *Salve* 20, 2010, č. 2, s. 115–123.
- SÖDING Thomas: Přátelství s Ježíšem. Novozákonní motiv. *Salve* 20, 2010, č. 1, s. 9–20.
- VANDROVEC Alexius OSB: Duchovní přátelství u sv. Aelreda z Rievaulx a mnišská tradice. *Salve* 20, 2010, č. 1, s. 51–66.

RECENZE:

- BARTOŇ Josef: [rec.] Adam Ryszard Sikora: Teksty biblijne w najstarszych zabytkach piśmiennictwa kaszubskiego (XVI–XVIII w.); Adam Ryszard Sikora: »Wpoczątku było Slowo...«. Najstarsze kaszubskie teksty biblijne; Ewangelie na kaszëbsczi tołmaczoné. *Salve* 20, 2010, č. 3–4, s. 161–165.
- HAVRILJKOVA Ludmila: [rec.] Alexandr Meň: Umnoje něbo [Moudré nebe]. *Salve* 20, 2010, č. 1, s. 127–130.
- KOUPIL Ondřej: [rec.] Rupert Berger: Liturgický slovník. *Salve* 20, 2010, č. 2, s. 151–153.
- VOPŘADA David: [rec.] Petr Kitzler (ed.): Příběhy křesťanských mučedníků. *Salve* 20, 2010, č. 1, s. 123–127.

1/10 přátelství

2/10 kněžství

3-4/10 misie

supplementum I – prezentace české Jeruzalémské bible



Institut für Weltkirche und Mission

Philosophisch-Theologische
Hochschule Sankt Georgen

Institut pro světovou církev a misii (IWM)

IWM je vědeckým institutem Německé biskupské konference při Filozoficko-teologické vysoké škole Sankt-Georgen ve Frankfurtu nad Mohanem, který byl založen 29. června 2009.

IWM se věnuje výzkumu a výuce teologických perspektiv otázek světové církve a celosvětové církevní práce s těžištěm v misijním poslání církve.

IWM úzce spolupracuje s vědeckými institucemi v Evropě, Africe, Latinské Americe a Asii, v Praze především s Katolickou teologickou fakultou Karlovy univerzity.

Partneři spolupráce v Německu jsou univerzitní misiologické katedry a instituty stejně jako katolická celocírkevní Pomocná díla a také německé diecéze se svými odděleními pro světovou církev a misii.

Obsahová těžiště, kterými se IWM mimo jiné zabývá, jsou především dějiny misie, kontextuální teologie a inkulturace, zdravotnictví a sociální otázky, misie a vzdělání, migrace a světová církev v Německu.

Aktuálně vede IWM výzkumný projekt o angažmá katolické církve v Africe na poli boje proti HIV/AIDS.

Zakládajícím ředitelem IWM je Prof. Dr. Albert-Peter Rethmann.

<http://www.iwm.sankt-georgen.de/>

SALVE hledá velkorysé dárce a podporovatele

Proč potřebujeme Vaši pomoc:

- ☛ Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu má za sebou 20 let existence. Během této doby prošlo také vývojem v odbornosti, grafické tváři, obrazovém doprovodu i tiskové kvalitě.
- ☛ Náklady samozřejmě rostou, a tak nyní překračují náš zisk z prodeje jednotlivých čísel. Jsme odkázáni na několik velkorysých dárců.
- ☛ Vzhledem ke změnám cen poštovního a dalšímu zdražování jsme museli zvýšit cenu revue Salve na 80 Kč za výtisk při ročním předplatném 300 Kč a sponzorském 500 a více Kč.
Tato cena je však stále výrazně nižší než skutečné náklady.

Staňte se, prosím, předplatitelem SALVE – podpořte tak naši revui!

Číslo účtu pro sponzory: 6375022/2700, variabilní symbol: 72583

Adresa: Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 - Hradčany

Tel.: 603 229 688

E-mail: dominika@apha.cz

Další informace o revue SALVE najdete na <http://salve.op.cz>.

**Děkujeme všem dárcům a předplatitelům,
díky nimž mohlo Salve v roce 2010 vycházet!**



www.souvislosti.cz

NOVINKY z nakladatelství KRYSTAL OP

Tomáš Akvinský

Rozprava s řeckými teology



Aqumata

Tomáš Akvinský

Rozprava s řeckými teology

Spis v latině nazývaný *Contra errores Graecorum* je rozbor některých teologických otázek, které se nacházejí v dobovém shrnutí nauky řeckých církevních otců (tzv. libellu).

Tomášův spis reaguje hlavně na některé otázky trinitární teologie, christologie a eklesiologie. Zajímavé je, že Tomáš neobviňuje řecké otce z omylu, ale pouze upozorňuje na možnosti různého chápání některých jejich výroků. Poté se snaží vysvětlit, v čem spočívá nebezpečí výkladu špatného a ukázat, jaký výklad je správný. Tato vstřícná interpretace východních církevních otců je i dnes příkladem, jak varovat před omyly, ukázat pravou nauku a přesto neznectít autory, kterých si jako svatých otců váží.

bilingva, brož., 160 str., 165 Kč



Kateřina
Sienská

Krátká rozmluva o získání pravé dokonalosti

Kateřina Sienská

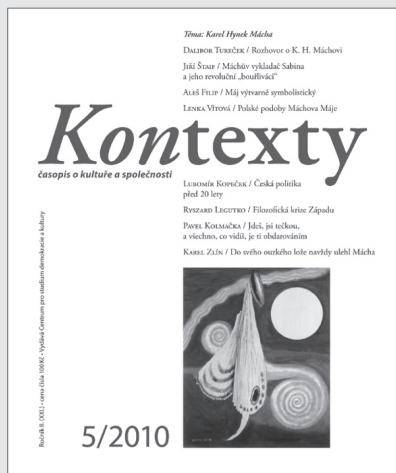
Krátká rozmluva o získání pravé dokonalosti

Dílko svaté Kateřiny o křesťanské dokonalosti se nezachovalo v krásné toskáňtině sienské světice, ale v překladech latinských. Kdo zná však svěťici z jejích listů a Dialogu s Boží Prozřetelností, cítí, jak i tímto dílkem vane její duch. Je to duch života hluboce ponořeného v Boha, duch opravdové lásky, která znamená naprostý zánik egoistických tendencí, je to duch hluboké odevzdanosti do vůle Boží a tichého spočinutí v náručí Božím. Knížečka je opravdu charakteristická jak pro středověk, tak zvláště pro dominikánskou mystiku, která nachází ve svaté Kateřině Sienské svou velkou reprezentantku. (R. Dacík)

brož., 24 str., 45 Kč

Kontexty

časopis o kultuře a společnosti



Časopis navazuje na to nejlepší z oblasti filosofických, politicko-filosofických, společenských, kulturních a literárních textů časopisů *Střední Evropa – brněnská verze*, *Proglas* a *Revue Politika*.

Vychází 6x ročně v rozsahu asi 100 stran.

Cena jednotlivého čísla 100 Kč,
roční předplatné 500 Kč, sponzorské 1 000 Kč

Pro předplatitele 25% sleva na knihy CDK

Ukázkové číslo zdarma!

Z obsahu čísla *Kontexty* 5/2010

Téma: Karel Hynek Mácha

DALIBOR TUREČEK / Rozhovor o K. H. Máchovi

JIŘÍ ŠTAIF / Máchův vykladač Sabina a jeho revoluční „bouřliváci“

ALEŠ FILIP / Máj výtvárně symbolistický

LENKA VÍTOVÁ / Polské podoby Máchova Máje

RYSZARD LEGUTKO / Filozofická krize Západu

PAVEL KOLMAČKA / Jdeš, jsi tečkou, a všechno, co vidíš, je ti obdarováním

KAREL ZLÍN / Do svého ouzkého lože navždy ulehl Mácha

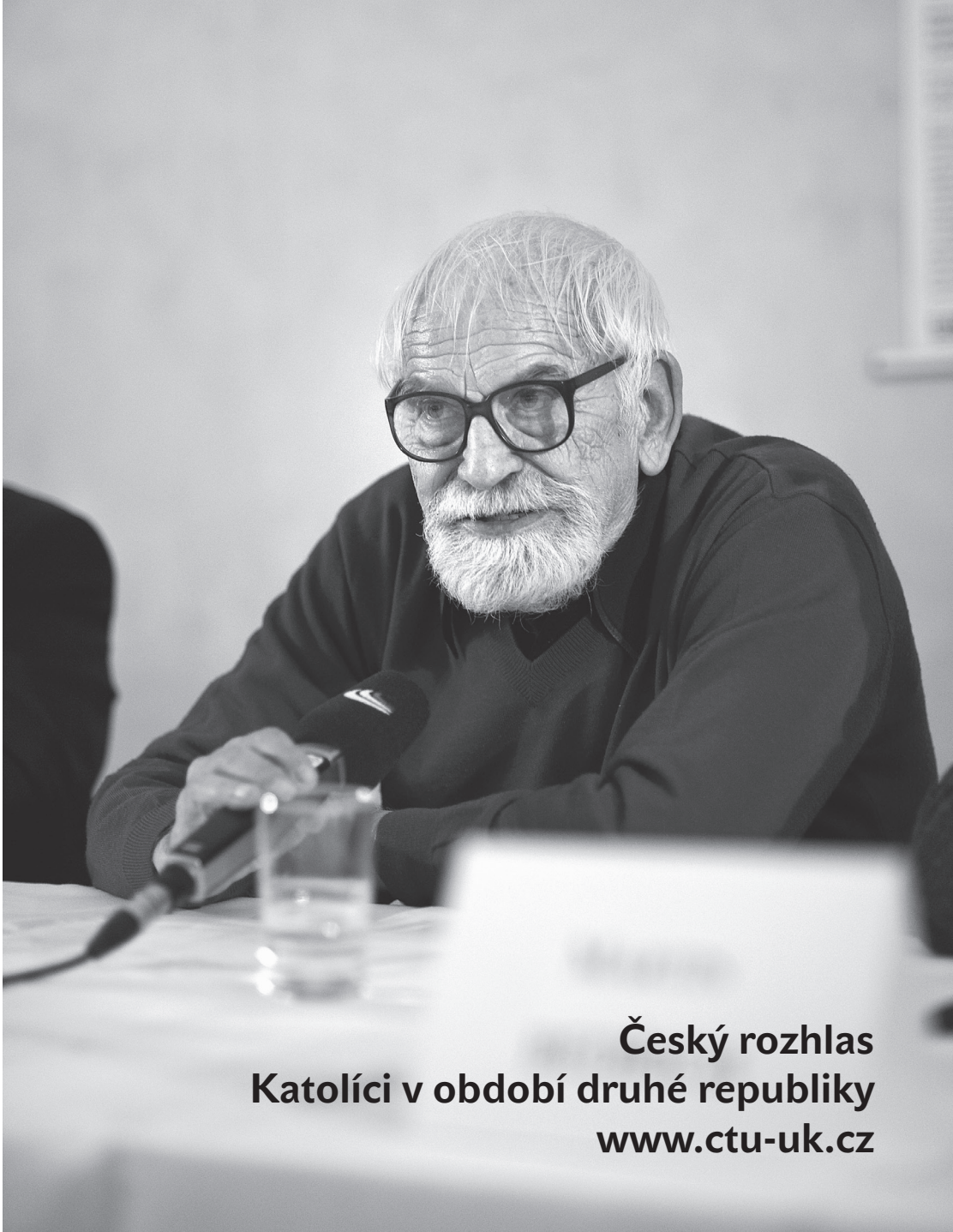
Objednávky předplatného nebo ukázkového čísla:

Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK),

Venhudova 17, 614 00 Brno,

tel.: 545 213 862, e-mail: objednavky@cdk.cz, www.cdk.cz





Český rozhlas
Katolíci v období druhé republiky
www.ctu-uk.cz

SALVE

revue pro teologii, duchovní život a kulturu

číslo 3–4 ročník 20 (2010)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii a Biskupství královéhradecké vydává:
Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

redakce: Norbert Schmidt a Martin Bedřich

redakční rada /

Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Gregor Buř, Tomasz Dostatni OP,
Štěpán Filip OP, Ludvík Grundman OP, Benedikt Hajas OP, Klára Jelínková, Pavel Vojtěch Kohut OCD,
Benedikt Mohelník OP, Jiří Pavlík, Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP, Jan Regner SJ,
Albert-Peter Rethmann, Oldřich Selucký, Karel Šprunk, Alexius Vandrovec OSB.

sídlo redakce /

Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1-Hradčany
tel.: 603 229 688, e-mail: dominika@apha.cz

Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka

překlad do angličtiny: Diana Kopřivová OP

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Pavel Vodička

tisk: Omikron Praha, s. r. o.

internetové stránky: Lukáš Kratochvíl (<http://salve.op.cz>)

distribuce – objednávky /

Postservis, odd. předplatného, Poděbradská 39, 190 00 Praha 9, www.periodik.cz

e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 300 302

(Dosavadní předplatitelé obdrží složenku na předplatné poštou.)

cena 110 Kč

roční předplatné včetně poštovného 300 Kč, sponzorské 500 Kč a více

čísló účtu pro sponzorské příspěvky: 6375022/2700 v.s. 72583

MK ČR 67 83

ISSN 1213-6301