

Mezinárodní teologická komise

**PAMĚŤ A SMÍŘENÍ:
CÍRKEV A VINY MINULOSTI**

Mezinárodní teologická komise

**PAMĚŤ A SMÍŘENÍ:
CÍRKEV A VINY MINULOSTI**

Katolický týdeník s. r. o.
Praha 2000

*Církevní schválení České biskupské konference č. j. 430/2000
ze dne 25. 5. 2000.*

© Katolický týdeník s. r. o., 2000
ISBN 80-902708-6-7

Úvodní poznámka

Studium tématu „Církev a viny minulosti“ navrhl se zřetelem k oslavě Jubilea roku 2000 Mezinárodní teologické komisi její předseda, kardinál J. Ratzinger. K přípravě této studie byla ustanovena podkomise, jejímiž členy byli Rev. Christopher Begg, mons. Bruno Forte (předseda), Rev. Sebastian Karotempel SDB, mons. Roland Minnerath, Rev. Thomas Norris, Rev. P. Rafael Salazar Cárdenas M. Sp. S. a mons. Anton Štrukelj. Obecné diskuse na toto téma proběhly při četných schůzkách podkomise a na plenárních zasedáních Mezinárodní teologické komise v Římě roku 1998 a 1999. Tento text byl schválen specifickou formou, písemným hlasováním komise, a byl pak předložen jejímu předsedovi, kardinálu J. Ratzingerovi, prefektovi Kongregace pro nauku víry, který schválil jeho zveřejnění.

ÚVOD

Bula *Incarnationis mysterium* (z 29. listopadu 1998), která vyhláší Svátý rok 2000, uvádí mezi znameními, „jež mohou vhodně posloužit k mnohem intenzivnějšímu prožívání významné milosti jubilea“, *očištění paměti*. Toto očištění spočívá v procesu zaměřeném na osvobození osobního a kolektivního svědomí ode všech forem nevraživosti a násilí, jež v něm mohlo zanechat dědictví vin minulosti, a to prostřednictvím nového historického a teologického hodnocení daných událostí, které by – v případě potřeby – vedlo k odpovídajícímu uznání viny a přispělo ke skutečné cestě smíření. Podobný proces

může mít významný dopad na přítomnost, protože minulé viny dávají často pociťovat závažnost svých důsledků a zůstávají stejnými pokušeními i dnes.

Očištění paměti jako takové „vyžaduje ode všech odvážné a pokorné uznání chyb, kterých se dopustili ti, kdo nosili a nosí jméno křesťan“, a je založeno na přesvědčení, že „kvůli poutu, jež nás v mystickém těle navzájem spojuje, všichni neseme tíži omylů a vin těch, kteří nás předešli, i když za ně nemáme osobní zodpovědnost ani nemůžeme zastupovat soud Boha, jenž jako jediný vidí do srdce“. Jan Pavel II. dodává: „Jako Petřův nástupce žádám, aby v tomto roce milosrdenství církev, posilována svatostí, kterou přijímá od svého Pána, poklekla před Bohem a naléhavě prosila o odpuštění minulých i současných hříchů svých dětí.“¹ Dále papež zdůrazňuje, že „křesťané jsou vyzýváni, aby na sebe vzali chyby, jichž se dopustili před Bohem a před lidmi, které urazili svým chováním“, a uzavírá: „Ať to učiní, aniž by za to něco žádali, silní jen Boží ‚láskou, která je nám vylita do srdce‘ (Řím 5, 5).“²

Prosby o odpuštění, které v tomto duchu autenticity a nezištnosti římský biskup přednesl, vzbudily různé reakce: naprostá důvěra v sílu pravdy, kterou papež projevil, se v církevním společenství i mimo ně setkala všeobecně s příznivým přijetím. Nemálo lidí zdůraznilo, že v důsledku tohoto postoje nabývají prohlášení církve na věrohodnosti. Nechyběly však ani výhrady, které jsou především výrazem nevole spjaté s určitými historickými a kulturními souvislostmi, v nichž prosté připuštění vin spáchaných dětmi církve může vypadat jako ústupek žalobám těch, kdo jsou vůči ní nepřátelsky zaujati. Při souhlasu i nevoli se jako potřebná jeví reflexe, jež by objasnila důvody, podmínky a přesnou celkovou podobu proseb o odpuštění vin minulosti.

Této potřeby se chopila Mezinárodní teologická komise, v níž jsou zastoupeny rozmanité kultury a mentality uvnitř je-

diné katolické víry, a vypracovala následující text. V něm se nabízí teologická úvaha o tom, za jakých podmínek jsou možné úkony „očistění paměti“ spojené s uznáním vin minulosti. Otázky, na které se hledá odpověď, znějí: Proč takové úkony konat? Jaké jsou jejich adekvátní subjekty? Co je jejich předmětem a jak jej určit, má-li být správně spojen soud historický se soudem teologickým? Kdo je jejich adresátem? Jaké jsou jejich mravní důsledky? A jaký to může mít dopad na život církve a společnosti? Účelem textu tedy není zkoumání jednotlivých historických případů, nýbrž objasnění předpokladů, jež by daly náležitý základ pokání za minulé viny.

Výchozí upřesnění typu úvahy, která je zde předkládána, také objasňuje, co se v ní rozumí pod pojmem církev: nejde ani o pouhou dějinnou instituci ani o pouhé duchovní společenství srdcí osvěcených vírou. Církví se bude vždy rozumět společenství pokřtěných, neodlučitelně viditelné a působící v dějinách pod vedením pastýřů a zároveň sjednocené v hloubi svého tajemství působením životodárného Ducha: ona církev, která podle slov 2. vatikánského koncilu „pro nemalou obdobnost bývá srovnávána s tajemstvím vtěleného Slova. Jako totiž přijatá přirozenost slouží božskému Slovu za živý, s ním nerozlučně spojený nástroj spásy, podobným způsobem slouží společenský organismus církve Kristovu Duchu, který jej oživuje, k růstu těla (srov. Ef 4, 16)“.³ Tato církev, která zahrnuje své děti z minulosti i současnosti do jednoho reálného a hlubokého společenství, je jedinou Matkou v řádu milosti, jež na sebe bere tíhu vin, i těch minulých, aby očistila paměť a prožila obnovu srdce a života podle vůle Páně. Může tak učinit, neboť Ježíš Kristus – jehož je mystickým tělem prodlouženým v dějinách – na sebe jednou provždy vzal hříchy světa.

Struktura textu zrcadlí položené otázky: text vychází z krátké historické rekapitulace námětu (1. kap.), aby pak mohl zkoumat biblický základ (2. kap.) a hlouběji uvažovat o teo-

logických podmínkách proseb za odpuštění (3. kap.). Přesné propojení historického a teologického úsudku je rozhodujícím prvkem pro to, aby se dospělo ke správným a účinným prohlášením, jež by brala přiměřeně v úvahu dobu, místa a souvislosti, do nichž jsou zmíněné úkony včleněny (4. kap.). Mravním (5. kap.), pastoračním a misijním (6. kap.) důsledkům těchto úkonů pokání za viny minulosti jsou věnovány závěrečné úvahy, které přirozeně mají specifickou hodnotu pro katolickou církev. Jelikož jsme si však vědomi toho, že požadavek uznání vlastních vin má svůj význam pro všechny národy a pro všechna náboženství, přáli bychom si, aby tyto úvahy pomohly všem pokročit na cestě pravdy, bratrského dialogu a smíření.

Závěrem tohoto úvodu bude snad užitečné připomenout konečný cíl každého možného úkonu „očistění paměti“ vykonaného věřícími, protože tento cíl inspiroval také práci komise: jde o oslavu Boha, neboť život v poslušnosti vůči božské Pravdě a jejím požadavkům vede k tomu, abychom spolu se svými vinami vyznali Pánovo věčné milosrdenství a spravedlnost. Z „confessio peccati“ – podepřeného a osvíceného vírou v Pravdu, která osvobozuje a přináší spásu („confessio fidei“) – se stává „confessio laudis“ vzdávané Bohu, před jehož zrakem jedině lze uznat viny minulosti, jakož i přítomnosti, abychom se jím a s ním nechali smířit v Ježíši Kristu, jediném Spasiteli světa, a stali se schopnými poskytnout odpuštění těm, kdo snad ublížili nám. Tato nabídka odpuštění se jeví zvláště významná při pomyšlení na tolikerá pronásledování, která křesťané v dějinách podstoupili. Z tohoto pohledu mají úkony, vykonané a požadované papežem vzhledem k vinám minulosti, příkladnou a prorockou hodnotu nejen pro katolickou církev, které mají pomáhat v účinnějším prožívání velkého jubilea vtělení coby události přinášející milost a smíření všem, ale i pro jiná náboženství, pro vlády a národy.

1. PROBLÉM: VČERA A DNES

1.1. Před 2. vatikánským koncilem

Jubileum bylo vždy v církvi prožíváno jako doba radosti ze spásy, která nám byla darována v Kristu, a jako výsadní příležitost k pokání a smíru za hříchy přítomné v životě Božího lidu. Už od jeho prvního slavení za Bonifáce VIII. r. 1300 byla kající pouť k hrobu svatých apoštolů Petra a Pavla spojena s udělováním výjimečných odpustků, které spolu se svátostným odpuštěním získávaly úplné nebo částečné prominutí časných trestů za hříchy.⁴ V této souvislosti má jak svátostné odpuštění, tak prominutí trestů osobní ráz. Během „roku odpuštění a milosti“⁵ rozdílí církev jedinečným způsobem poklad milostí, který pro ni Kristus ustanovil.⁶ V žádném z dosud slavených jubileí však nebyly vzaty na vědomí případné viny v minulosti církve ani potřeba prosit Boha o odpuštění za jednání v blízké nebo vzdálené minulosti.

Dokonce ani v celých dějinách nelze nalézt předchozí prosby za odpuštění vin minulosti, jež by bylo vyslovilo magisterium. Koncily a papežské dekrety jistě stíhaly zlořády, kterými se provinili duchovní nebo laici, a nemálo pastýřů se upřímně snažilo je napravit. Jenom ve velmi vzácných případech však církevní autority – papež, biskupové nebo koncily – otevřeně uznaly viny nebo zlořády, kterými se samy provinily. Jeden takový proslulý příklad poskytl reformátorský papež Hadrián VI., který v poselství norimberskému sněmu 25. listopadu 1522 otevřeně vyznal „ohavnosti, zlořády [...] a přestupky“, jimiž se provinil papežský dvůr jeho doby, „nemoc [...] hluboce zakořeněnou a rozbujelou“, která se rozšířila „od hlavy k údům“.⁷ Hadrián VI. želel soudobých vin, přesněji řečeno vin svého bezprostředního předchůdce Lva X. a jeho kurie, aniž by však připojil prosbu za odpuštění.

Bylo třeba čekat až na Pavla VI., abychom viděli papeže, který prosí za odpuštění jak Boha, tak určitou skupinu současníků. V projevu při zahájení druhého zasedání koncilu papež „prosí za odpuštění Boha [...] a odloučené bratry“ Východu, kteří by se snad „námi“ (katolickou církví) cítili uraženi, a prohlašuje, že on sám je ze své strany ochoten odpustit utrpené urážky. Z hlediska Pavla VI. se prosba za odpuštění a nabídka odpuštění týkaly pouze hříchu rozdělení mezi křesťany a předpokládaly reciprocitu.

1.2. Učení 2. vatikánského koncilu

Učení 2. vatikánského koncilu vychází ze stejné perspektivy jako Pavel VI. Za viny spáchané proti jednotě – prohlašují koncilní otcové – „žádáme pokorně o odpuštění Boha i odloučené bratry, jako i my odpouštíme našim viníkům“.⁸ Kromě hříchů proti jednotě poukazuje koncil i na jiné negativní události minulosti, v nichž nesli křesťané svůj díl zodpovědnosti. Tak „vyslovuje politování nad některými postoji, které se [...] někdy vyskytovaly i mezi křesťany“ a které mohly vést k názoru, že „věda a víra jsou v rozporu“.⁹ Podobně má za to, že křesťané mohli mít „nemalý podíl na vzniku ateismu“, když svou nedbalostí „spíše zastírali než ukazovali pravou tvář Boha a náboženství“.¹⁰ Dále koncil „želí nenávisti, pronásledování a projevů antisemitismu, jimiž se kdykoli a kdokoli obrátil proti Židům“.¹¹ Koncil však nespojuje s uvedenými fakty prosbu za odpuštění.

Z teologického hlediska rozlišuje 2. vatikánský koncil mezi neochvějnou věrností církve a slabostmi jejích údů, kleriků i laiků, včera jako dnes,¹² a tedy mezi ní, Kristovou Snoubenkou „bez poskvrny a vrásky [...], svatou a bez vady“ (srov. Ef 5, 27), a jejími dětmi, hříšníky, kterým bylo odpuš-

těno a kteří jsou povoláni k trvalému obrácení (*metanoia*), k obnově v Duchu svatém. „Církev, která zahrnuje do svého lůna hříšníky, je svatá a zároveň potřebuje stále očišťování, jde trvale cestou pokání a obnovy.“¹³

Koncil také vypracoval jistá rozlišující kritéria k posouzení viny či zodpovědnosti živých za minulé viny. Ve dvou různých souvislostech totiž připomněl, že současníkům nelze přičítat viny, jichž se v minulosti dopustili členové jejich náboženského společenství:

– „Co bylo spácháno při (Kristově) mučení, nelze přičítat všem Židům bez rozdílu, ani tehdejšími, ani dnešními.“¹⁴

– „Nemalé komunity se odloučily od plného společenství katolické církve, leckdy ne bez viny lidí z obou stran. Ti však, kdo se nyní rodí v takových společnostech a dosahují v nich víry v Krista, nemohou být viněni z hříchu odloučení a katolická církev k nim přistupuje s bratrskou úctou a láskou.“¹⁵

Prvnímu Svatému roku slavenému po koncilu, roku 1975, dal Pavel VI. za téma „obnovu a smíření“.¹⁶ V apoštolské exhortaci *Paterna cum benevolentia* upřesnil, že k smíření by mělo dojít především mezi věřícími katolické církve.¹⁷ Tak jako při svém vzniku, zůstával i nyní Svatý rok příležitostí k brácení a smíření hříšníků s Bohem prostřednictvím svátostného řádu církve.

1.3. Prosby Jana Pavla II. za odpuštění

Jan Pavel II. nejenže znovu vyslovuje lítost nad „bolestnými vzpomínkami“, kterými jsou protkány dějiny rozdělení mezi křesťany, jak to učinil Pavel VI. a 2. vatikánský koncil,¹⁸ ale rozšiřuje prosbu o odpuštění i na množství dějinných skutečností, do kterých se církev nebo jednotlivé skupiny křesťanů různými způsoby zapletly.¹⁹ V apoštolském listě *Tertio*

*millennio adveniente*²⁰ si papež přeje, aby Jubileum roku 2000 bylo příležitostí k očištění paměti církve „od všech forem protisvědectví a pohoršení“, k nimž došlo v průběhu minulého tisíciletí.²¹

Církev je vyzývána, aby „s jasnějším vědomím vzala na sebe hřích svých synů“. Ona totiž „vždy uznává za vlastní své hříšné syny“ a vybízí je, „aby se v pokání očistili ode všech omylů, nevěrností, nedůsledností a zpozdilostí“.²² Rovněž se připomíná odpovědnost křesťanů za zla naší doby,²³ i když se důraz klade zvláště na solidaritu dnešní církve s minulými vinami, z nichž některé – jako rozdělení mezi křesťany²⁴ nebo „metody násilí a nesnášenlivosti“ užívané v minulosti při evangelizaci²⁵ – jsou výslovně zmiňovány.

Jan Pavel II. také dává podnět k hlubší teologické reflexi o převzetí tíže vin minulosti a o případné prosbě za odpuštění adresované současníkům,²⁶ když v exhortaci *Reconciliatio et paenitentia* prohlašuje, že ve svátosti pokání „se ocitá hříšník před Bohem sám se svým hřichem, se svou lítostí a svou důvěrou. Nikdo se nemůže kát místo něho nebo prosit za odpuštění jeho jménem“. Hřích je tedy vždycky osobní, i když zraňuje celou církev, která – zastoupená knězem, služebníkem svátosti pokání – je svátostnou prostřednicí milosti, jež smiřuje s Bohem.²⁷ Také situace „společenského hříchu“ – které se vyskytují v lidských společnostech, když je porušována spravedlnost, svoboda a mír – „jsou vždy plodem, nahromaděním a soustředěním hříchů osobních“. Pokud by se mravní odpovědnost rozředila v nepojmenované příčiny, bylo by možné mluvit o společenském hříchu pouze analogicky.²⁸ Z toho plyne, že odpovědnost za vinu ve vlastním smyslu nemůže přesáhnout skupinu osob, které s ní svými skutky, opomenutími nebo nebdalostí dobrovolně souhlasily.

1.4. Vyvstálé otázky

Církev je živá společnost procházející staletími. Její paměť netvoří pouze tradice, která sahá k apoštolům a je normativní pro její víru a život, ale také bohatství rozmanitých historických zkušeností, pozitivních či negativních, které prožila. Přítomnost církve je do značné míry utvářena její minulostí. Nauková, liturgická, právní a asketická tradice živí společenství věřících a poskytuje mu s ničím nesrovnatelný výběr vzorů k následování. Během celé pozemské pouti však zůstává dobré zrno stále neoddělitelně promícháno s plevem, svatost stojí vedle nevěry a hříchu.²⁹ A tak může být vzpomínka na různá pohoršení z minulosti překážkou pro svědectví církve dneška a uznání vin spáchaných dětmi církve včerejška může napomáhat obnově a smíření v přítomnosti.

Nesnází, která tu vyvstává, je definování minulých vin, a to především kvůli historickému soudu, který to vyžaduje, neboť v tom, co se stalo, se musí vždy rozlišovat odpovědnost a vina, kterou lze přičíst údům církve jakožto věřícím, od oné, kterou lze vztáhnout na společnost takzvaných „křesťanských“ staletí nebo na mocenské struktury, v nichž se tehdy časné a duchovní úzce prolínalo. Historická hermeneutika je proto zcela nezbytná pro přiměřené rozlišení mezi činností církve jako společenstvím víry a činností společnosti v době, kdy se obě prostupovaly.

Kroky, které Jan Pavel II. podnikl, když žádal o odpuštění vin minulosti, byly v mnoha církevních i necírkevních kruzích pochopeny jako znamení životnosti a autenticity církve, posilující její věrohodnost. Je ostatně správné, že církev přispívá k poopravení falešných a nepřijatelných představ o sobě samé, zejména v oblastech, v nichž ji některé názorové oblasti z nevědomosti nebo ze zlé vůle s oblibou ztotožňují s tmářstvím a nesnášenlivostí. Papežovy prosby o odpuštění také vyvolaly

pozitivní soupeření v církvi i mimo ni. Hlavy států a vlád, soukromé i veřejné společnosti, náboženská společenství nyní prosí o odpuštění za dějinné události nebo období poznamenané nespravedlnostmi. Rozhodně tu nejde jen o plané řečnění, takže někteří se dokonce k přijetí této praxe staví váhavě a vypočítávají náklady, které by byly (mimo jiné na soudní rovině) důsledkem uznání sounáležitosti s minulými vinami. Také z tohoto hlediska je tedy naléhavě zapotřebí přesného rozlišování.

Přesto nechybějí věřící, kteří jsou zmateni, protože se jejich loajalita k církvi zdá být otřesena. Někteří z nich se ptají, jak mají předávat lásku k církvi mladým generacím, jestliže je tato církev obviňována ze zločinů a hříchů. Jiní pozorují, že uznání vin je většinou jednostranné a že ho zneužívají pomlouvající církve, kteří cítí zadostiučinění, že ona sama potvrzuje předsudky, jež vůči ní mají. Další zase varují před svévolným obviňováním nynějších generací věřících z chyb, s nimiž oni naprosto nesouhlasí, i když prohlašují, že jsou ochotni na sebe vzít odpovědnost v případě, že by se i dnes některé skupiny lidí cítily dotčeny následky nespravedlností, jimiž v jiných dobách trpěli jejich předchůdci. Někteří pak mají zato, že církev může svou paměť ve věci pochybných skutků, do nichž byla v minulosti zatažena, očistit jednoduše tím, že se bude podílet na kritické práci, která se v naší společnosti ohledně paměti rozvinula. Mohla by tak potvrdit, že spolu se svými současníky sdílí odmítání toho, co nynější mravní svědomí zavrhuje, aniž by ze sebe dělala jediného viníka odpovědného za zla minulosti; současně by mohla ve vzájemném pochopení usilovat o dialog s těmi, kdo by se ještě dnes cítili zraněni těmi dřívějšími skutky, které lze přičíst dětem církve. Konečně lze očekávat, že některé skupiny se budou domáhat odprošení, buď v analogii k druhým, nebo protože se domnívají, že jim bylo ublíženo. V žádném případě nemůže očištění paměti znamenat, že by se

církev zřekla hlásání zjevené pravdy, která jí byla svěřena, jak v oblasti víry, tak v oblasti morálky.

Vyvstávají tak různé otázky: Lze zatěžovat současné svědomí „vinou“, která je spojena s neopakovatelnými historickými jevy, jako jsou křížové války nebo inkvizice? Není snad příliš laciné posuzovat protagonisty minulosti nynějším svědomím (jak to dělají zákoníci a farizeové podle Mt 23, 29–32), jako kdyby mravní svědomí nebylo zasazeno do času? A na druhé straně, lze snad popřít, že etický soud je vždy ve hře, prostě proto, že Boží pravda a jeho mravní požadavky jsou vždy platné? Ať už je postoj, který je třeba zaujmout, jakýkoli, vždycky bude muset brát tyto otázky v potaz a hledat na ně odpovědi založené na Zjevení a na jeho živém předávání ve víře církve. Prvořadou otázkou je tedy objasnění, do jaké míry prosby o odpuštění vin minulosti – zvláště jsou-li adresovány soudobým skupinám lidí – zapadají do biblického a teologického obzoru smíření s Bohem a s bližním.

2. BIBLICKÝ PŘÍSTUP

Zkoumat, jak Izrael uznává své viny ve Starém zákoně a jak se téma vyznání vin prezentuje v tradicích Nového zákona, lze různými způsoby.³⁰ Teologická povaha úvahy zde rozvíjené vede k upřednostnění převážně tematického přístupu, vycházejícího z následující otázky: Jaké zázemí skýtá svědectví Písma svatého k výzvě Jana Pavla II., aby církve vyznala viny minulosti?

2.1. Starý zákon

Vyznání hříchů a s nimi spojené prosby o odpuštění se nalézají v celé Bibli, jak ve vyprávěních Starého zákona, tak v žalmech, u proroků a v evangeliích, jakož i – méně často – v literatuře sapienciální a v novozákonních listech. Vzhledem k hojnosti a rozptýlenosti těchto svědectví vyvstává otázka, jak toto množství významných textů roztřídit a uspořádat. U biblických textů týkajících se vyznání hříchů se lze ptát: kdo vyznává co (a jaký druh vin) a komu? Takto položená otázka pomáhá rozlišit dvě hlavní kategorie „textů vyznání“, z nichž každá obsahuje různé sub-kategorie, totiž: a) texty vyznání individuálních hříchů a b) texty vyznání hříchů celého lidu (a hříchů jeho předků). Ve vztahu k nejnovější církevní praxi, z které naše bádání vychází, se zdá vhodné omezit rozbor na druhou kategorii.

V ní je možno rozpoznat různé možnosti, podle toho, kdo vyznává hříchy lidu a kdo je nebo není přidružen ke společné vině, nehledě k přítomnosti nebo nepřítomnosti vědomí osobní odpovědnosti (která dozrávala teprve postupně: srov. Ez 14, 12–23; 18, 1–32; 33, 10–20). Na základě těchto měřítek lze rozlišit následující případy, ostatně dosti proměnlivé:

– První řada textů představuje celý národ (někdy zosobněný jako jednotlivé „já“), který ve zvláštní chvíli svých dějin vy-

znává nebo zmiňuje své hříchy proti Bohu, aniž by (výslovně) poukazoval na viny předešlých generací.³¹

– Další skupina textů vkládá vyznání – obrácené k Bohu – nynějších hříchů lidu do úst jednoho nebo více (náboženských) vůdců, kteří se mohou, ale nemusejí výslovně zahrnovat mezi hříšný lid, za nějž se modlí.³²

– Třetí skupina textů představuje lid nebo jednoho z jeho vůdců, jak připomíná hříchy předků, aniž by však zmiňoval hříchy soudobé generace.³³

– Častěji však vyznání zmiňující viny předků výslovně spojují tyto viny s chybami soudobé generace.³⁴

Ze shromážděných svědectví vyplývá, že ve všech případech, kdy jsou zmíněny „hříchy otců“, se vyznání obrací jediné k Bohu a hříchy vyznané lidem nebo za lid jsou spíše ty, které byly spáchány přímo proti Němu, nežli ty, které byly učiněny (také) proti jiným lidem (jenom v Nm 21, 7 je narážka na poškozenou lidskou stranu, Mojžíše).³⁵ Vyvstává otázka, proč svatopisci i přes svůj silný smysl pro solidaritu v dobrém i zlém mezi generacemi (pomysleme na ideu „korporativní osobnosti“) necítili potřebu prosit soudobé partnery dialogu o odpuštění za viny, kterých se dopustili otcové. V odpovědi na tuto otázku by bylo možno uvést různé hypotézy. Především je to rozšířený teocentrismus Bible, který dává přednost jak individuálnímu, tak národnímu uznání vin spáchaných proti Bohu. Navíc násilnosti, kterých se Izrael dopustil na jiných národech a které by, jak se zdá, vyžadovaly odprošení těchto národů nebo jejich potomků, jsou většinou chápány jako provádění Božích příkazů, jako například Joz 2–11 a Dt 7, 2 (vyhlazení Kananejců) nebo 1 Sam 15 a Dt 25, 19 (zničení Amalečanů). V takových případech by se daný Boží příkaz zdál vylučovat jakoukoli možnou prosbu o odpuštění.³⁶ I zkušenosti špatného zacházení, které Izrael zakusil ze strany jiných národů, a jimi vzbuzená nevraživost, snad mohly stát proti myšlence prosit tyto národy o odpuštění za zlo, které jim bylo způsobeno.³⁷

V biblickém svědectví je však trvale významný mezigenerační smysl solidarity v hříchu (a v milosti), který dochází výrazu ve vyznání „hříchů předků“ Bohu, takže Jan Pavel II. – citující nádhernou modlitbu Azarjášovu – mohl prohlásit: „Požehnaný a chvályhodný jsi, Hospodine, Bože našich otců. [...] Hřešili jsme, svévolně se odvrátili od tebe, prohřešili jsme se ve všem, neposlouchali jsme tvá přikázání“ (Dan 3, 26.29). Takto se po vyhnanství modlili Židé (srov. též Bar 2, 11–13), když na sebe brali viny svých otců. Církev napodobuje jejich příklad a prosí i za odpuštění historických vin svých dětí.³⁸

2.2. Nový zákon

Základní myšlenkou spojenou s pojmem viny a široce přítomnou v Novém zákoně je myšlenka absolutní Boží svatosti. Bůh Ježíšův je Bůh Izraele (srov. Jan 4, 22), vzývaný jako „Otec svatý“ (Jan 17, 11) a v 1 Jan 2, 20 (srov. Zj 6, 10) nazývaný „Svatý (*ho hagios*)“. Trojí prohlášení Boha za „svatého“ u Iz 6, 3 se opakuje ve Zj 4, 8, zatímco 1 Petr 1, 16 zdůrazňuje skutečnost, že křesťané mají být svatí, „protože přece stojí v Písmu: ‚Buďte svatí, neboť já jsem svatý‘“ (srov. Lv 11, 44–45; 19, 2). V tom všem se zračí starozákonní pojetí absolutní Boží svatosti. Podle křesťanské víry však Boží svatost vstoupila do dějin v osobě Ježíše z Nazareta: starozákonní pojetí nebylo opuštěno, nýbrž rozvinuto v tom smyslu, že se Boží svatost zpřítomňuje ve svatosti vtěleného Syna (srov. Mk 1, 24; Lk 1, 35; 4, 34; Jan 6, 69; Sk 3, 14; 4, 27.30; Zj 3, 7) a na svatosti Syna mají účast ti, kdo jsou „jeho“ (srov. Jan 17, 16–19) a stali se syny v Synu (srov. Gal 4, 4–6; Řím 8, 14–17). Nelze si však osobovat božské synovství v Ježíši, pakliže tu není láska k bližnímu (srov. Mk 12, 29–31; Mt 22, 37–38; Lk 10, 27–28).

Toto téma, rozhodující v Ježíšově učení, se stává v Janově evangeliu „novým přikázáním“: učedníci musí milovat, jako miloval On (srov. Jan 13, 34–35; 15, 12.17), to je dokonale, „až do krajností“ (Jan 13, 1). Křesťan je tedy povolán milovat a odpouštět podle míry, která přesahuje každou lidskou míru spravedlnosti a působí mezi lidskými bytostmi vzájemnost, v níž se zračí vzájemnost mezi Ježíšem a Otcem (srov. Jan 13, 34n; 15, 1–11; 17, 21–26). Z tohoto zorného úhlu se klade velký důraz na myšlenku smíření a odpouštění urážek. Ježíš od svých učedníků žádá, aby byli vždy ochotni odpustit těm, kdo se proti nim prohřešili, tak jako své odpuštění stále nabízí Bůh sám: „Odpusť nám naše viny, jako i my odpouštíme našim viníkům“ (Mt 6, 12.12–15). Kdo je schopen odpustit bližnímu, dokazuje, že pochopil vlastní potřebu odpuštění od Boha. Učedník je vyzýván, aby odpustil „až sedmasedmdesátkrát“ tomu, kdo se proti němu prohřešuje, i kdyby tento sám o odpuštění neprosil (srov. Mt 18,21–22).

Ježíš zdůrazňuje, jaký postoj se od poškozeného žádá vůči těm, kdo jej poškodili: má udělat první krok a smazat prohřešek tím, že odpustí „ze srdce“ (srov. Mt 18, 35; Mk 11, 25) s vědomím, že on sám je hříšníkem před Bohem, který nikdy neodmítá upřímnou prosbu o odpuštění. U Mt 5, 23–24 Ježíš od toho, kdo zhřešil, žádá, „aby se šel smířit se svým bratrem, který má něco proti němu“, dříve než přinese svůj dar na oltář: Bohu není milá bohopocta toho, kdo nechce nejprve napravit škodu způsobenou bližnímu. Důležité je změnit své srdce a přiměřeným způsobem prokázat, že je tu opravdová vůle ke smíření. Hříšník nicméně – u vědomí, že jeho hříchy zraňují současně jeho vztah k Bohu i vztah k bližnímu (srov. Lk 15, 21) – může očekávat odpuštění jen od Boha, protože pouze Bůh je vždy milosrdný a hotov smazat hříchy. Takový je také smysl Kristovy oběti, která nás jednou provždy očistila od našich hříchů (srov. Žid 9, 22; 10, 18). Ten, kdo se prohřešil, i ten, kdo byl poškozen, jsou

Bohem smířeni v jeho milosrdenství, které všechny přijímá a všem odpouští.

V tomto rámci, který by mohl být rozšířen rozbořem Pavlových a katolických listů, není žádný náznak toho, že by prvotní církev obrátila svou pozornost k hříchům minulosti, za něž by žádala o odpuštění. To lze vysvětlit silným vědomím křesťanské novosti, které komunitu zaměřuje spíše do budoucnosti než do minulosti. Vyskytuje se tu nicméně širší a subtilnější důraz, kterým je Nový zákon prostoupen: v evangeliích a v listech je v širokém rozsahu uznávána dvojznačnost vlastní křesťanské zkušenosti. Například podle Pavla je křesťanské společenství eschatologickým lidem, který už žije jako „nové stvoření“ (srov. 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15), ale tato zkušenost, umožněná Ježíšovou smrtí a zmrtvýchvstáním (srov. Řím 3, 21–26; 5, 6–11; 8, 1–11; 1 Kor 15, 54–57), nás neosvobozuje od sklonu ke hříchu, který je ve světě přítomen vinou Adamova pádu. Jako důsledek Božího zásahu v Ježíšově smrti a zmrtvýchvstání a skrze ně jsou nyní možné dva scénáře: příběh Adamův a příběh Kristův. Odehrávají se bok po boku a věřící má spoléhat na smrt a vzkříšení Pána Ježíše (srov. např. Řím 6, 1–11; Gal 3, 27–28; Kol 3, 10; 2 Kor 5, 14–15), aby měl podíl na té linii dějin, ve které „se rozhojnila milost“ (srov. Řím 5, 12–21).

Takový teologický výklad Kristovy velikonoční události ukazuje, jak si byla prvotní církev jasně vědoma možných pochybení pokřtěných. Mohlo by se říci, že celé „corpus paulinum“ vyzývá věřící k plnému uznání vlastní důstojnosti, byť i při živém vědomí křehkosti jejich lidského postavení: „To je ta svoboda, ke které nás osvobodil Kristus. Buďte v tom tedy pevní a nenechte se zase zapřáhnout do otrockého chomoutu“ (Gal 5, 1). Podobný motiv lze nalézt ve vyprávěních evangelií. Zřetelně vyniká u Marka, kde jsou nedostatky Ježíšových učedníků jedním z hlavních témat vyprávění (srov. Mk 4, 40–41; 6, 36–37.51–52; 8, 14–21.31–33; 9, 5–6.32–41; 10, 32–45; 14,

10–11.17–21.27–31.50; 16, 8). Tentýž motiv, ač z pochopitelných důvodů zjemněný, se vrací u všech evangelistů. Jidáš je zrádce a Petr je ten, kdo zapřel Mistra, i když Jidáše vede spáchaný čin k zoufalství (srov. Sk 1, 15–20), kdežto Petr se kaje (srov. Lk 22, 61n) a dojde k trojímu vyznání lásky (srov. Jan 21, 15–19). U Matouše dokonce i během konečného zjevení zmrtvýchvstalého Pána, kdy se mu učedníci klaněli, „měli někteří ještě pochybnosti“ (Mt 28, 17). Čtvrté evangelium představuje učedníky jako ty, jimž je dána nezměrná láska, ačkoli oni na ni odpovídají nevědomostí, poklesky, zapřením a zradou (srov. 13, 1–18).

Tento ustálený pohled na učedníky povolané k následování Ježíše, kteří kolísají ve své povolnosti k hříchu, není pouze kritickou interpretací dějin počátků. Vyprávění jsou podána tak, aby se obracela na každého dalšího Kristova učedníka, který je v nesnázích a hledí na evangelium jako na své vodítko a inspiraci. Ostatně, Nový zákon je plný doporučení dobrého chování, vyšší roviny životního nasazení či vyhýbání se zlu (srov. např. Jak 1, 5–8.19–21; 2, 1–7; 4, 1–10; 1 Petr 1, 13–25; 2 Petr 2, 1–22; Juda 3–13; 1 Jan 1, 5–10; 2, 1–11. 18–27; 4, 1–6; 2 Jan 7–11; 3 Jan 9–10). Nevyskytuje se tu však žádné výslovné nabádání prvních křesťanů, aby vyznávali viny minulosti, i když je jistě velmi významné, že se tu skutečnost hříchu a zla rozpoznává i uvnitř lidu povolného k eschatologické existenci, jež je křesťanství vlastní (pomysleme jen na výtky obsažené v dopisech sedmi církevním obcím v Apokalypse). Podle prosby, která stojí v modlitbě Páně, se tento lid modlí: „Odpusť nám naše hříchy, neboť i my odpouštíme každému, kdo se proviňuje proti nám“ (Lk 11, 4; srov. Mt 6, 12). První křesťané si tedy dobře uvědomovali, že se mohou dopustit jednání, které neodpovídá obdrženému povolání, když nežijí (neprožívají) křest ponoření v Ježíšovu smrt a v jeho zmrtvýchvstání, jímž byli pokřtěni.

2.3. Biblické jubileum

Významným biblickým pozadím smíření spojeného s překonáním minulých situací bývalo slavení jubilea, tak jak ho stanoví kniha Levitikus (kap. 25). Ve společenské struktuře ustavené z kmenů, klanů a rodin docházelo nevyhnutelně k nepořádkům, kdy se jednotlivci nebo rodiny ve svízelném postavení museli ze svých nesnází „vykupovat“ tím, že předávali vlastnictví své půdy, domu, otroků nebo dětí těm, kdo měli lepší postavení než oni. Důsledkem takového systému bylo, že se někteří Izraelité ocitli v nesnesitelné zadluženosti vůči jiným synům Izraele, v chudobě a otroctví, a to vše v téže zemi, která jim byla darována Bohem. Tento vývoj mohl posléze způsobit, že ve více nebo méně dlouhých obdobích padlo určité území nebo klan do rukou několika málo boháčů, kdežto ostatní rodiny tohoto klanu byly zadluženy nebo zotročeny a musely žít v naprosté závislosti na těch, kterým se dařilo lépe.

Zákonodárství Lv 25 představuje pokus zvrátit toto všechno (takže lze dokonce pochybovat o tom, že kdy bylo plně praktikováno!): každých 50 let vyzývalo lid ke slavení jubilea, aby se uchovala společenská struktura Božího lidu a i té nejmenší rodině v zemi se vrátila její nezávislost. Pro Lv 25 je rozhodující pravidelné opakování vyznání víry Izraele v Boha, který událostí Exodu vysvobodil svůj lid: „Já jsem Hospodin, váš Bůh, já jsem vás vyvedl z egyptské země, abych vám dal kenaanskou zemi a byl vám Bohem“ (Lv 25, 38; srov. vv. 42–45). Slavení jubilea bylo nepřímým připuštěním viny a pokusem obnovit spravedlivý řád. Každý systém, který by zaprodával kteréhokoli Izraelitu, kdysi otroka, nyní však osvobozeného mocným Božím ramenem, ve skutečnosti popíral spásonosný Boží čin v Exodu a skrze něj.

Osvobození obětí a lidí trpících se stává součástí velmi rozsáhlého programu proroků. Deutero-Izaiáš v písních o trpícím

Božím služebníku (Iz 42, 1–9; 49, 1–6; 50, 4–11; 52, 13–53, 12) rozvíjí tyto narážky na praxi jubilea myšlenkami vyplacení a svobody, návratu a vykoupení. Iz 58 je útokem proti obřadnictví, které nehledí na sociální spravedlnost, a výzvou k osvobození utiskovaných (Iz 58, 6), zaměřenou zvláště na povinnosti vůči příbuzným (v. 7). Ještě zřetelněji jasněji užívá obrazů jubilea Iz 61, aby vykreslil Pomazaného jako Božího hlasatele poslaného přinést „radostnou zvěst“ chudým, zvěstovat svobodu uvězněným a ohlašovat milostivý rok Pána. Je příznačné, že právě tohoto textu, s narážkou na Iz 58, 6, užívá Ježíš u Lk 4, 17–21, aby ukázal, co je úkolem jeho života a jeho služby.

2.4. Závěr

Z toho, co bylo řečeno, lze vyvodit, že výzva, se kterou se Jan Pavel II. obrací na církev, aby se jubilejní rok vyznačoval uznáním viny za všechna utrpení a příkoří, za něž byly její děti zodpovědné v minulosti,³⁹ a s tím spojená praxe, nemají jednoznačný protějšek v biblickém svědectví. Zakládají se však na tom, co Písmo svaté tvrdí o Boží svatosti, o mezigenerační solidaritě jeho lidu a o uznávání hříšnosti tohoto lidu. Papežova výzva také správně vystihuje ducha biblického jubilea, vyžadujícího úkony, které vedou k obnovení řádu původního Božího plánu se stvořením. To vyžaduje, aby zvěst o „dnešku“ jubilea, započatého Ježíšem (srov. Lk 4, 21), pokračovala v jubilejním slavení jeho církve. Tato jedinečná zkušenost milosti navíc nabádá celý Boží lid, jakož i každého pokřtěného, aby si ještě více uvědomoval onen od Pána přijatý příkaz, podle něhož má být vždy připraven odpustit utrpěné křivdy.

3. TEOLOGICKÉ ZÁKLADY

„Je rovněž správné, aby církev, zatímco se druhé tisíciletí chýlí ke konci, s jasnějším vědomím vzala na sebe hřích svých synů ve vzpomínce na všechny situace v průběhu dějin, kdy se vzdálili od ducha Krista a jeho evangelia, a namísto svědectví života, inspirovaného hodnotami víry, poskytovali světu podívanou na způsoby myšlení a jednání, které byly skutečnými *formami protisvědectví a pohoršení*. I když je církev pro své spojení s Kristem svatá, nikdy nepřestává konat pokání: před Bohem a před lidmi *vždy uznává za vlastní své hříšné syny*“.⁴⁰ Tato slova Jana Pavla II. zdůrazňují, jak je církev zasažena hříchem svých dětí: je svatá, jelikož ji Otec posvěcuje obětí svého Syna a darem Ducha, a je také v jistém smyslu hříšná, jelikož na sebe reálně bere hřích těch, které sama ve křtu zrodila, podobně jako Ježíš Kristus vzal na sebe hřích světa (srov. Řím 8, 3; 2 Kor 5, 21; Gal 3, 13; 1 Petr 2, 24).⁴¹ Ostatně, k hlubokému církevnímu sebevědomí v čase náleží přesvědčení, že církev není jen společenstvím vyvolených, ale že ve svém lůně zahrnuje spravedlivé a hříšníky soudobé i minulé, v jednotě tajemství, které ji ustavuje. Vždyť jak v milosti, tak i ve zranění hříchu jsou totiž pokřtění dneška nablízku včerejším a jsou s nimi solidární. Proto lze říci, že církev – jedna v čase a v prostoru, v Kristu a v Duchu – je opravdu „zároveň svatá i stále potřebná očišťování“.⁴² Z tohoto paradoxu – příznačného pro tajemství církve – se rodí otázka, jak je vlastně oba aspekty možné smířit: na jedné straně tvrzení víry o svatosti církve, na straně druhé její neustálá potřeba pokání a očišťování.

3.1. Tajemství církve

„Církev je v dějinách, ale zároveň je přesahuje. Pouze ‚očima víry‘ lze v její viditelné skutečnosti zahlédnout zároveň

skutečnost duchovní, nositelku božského života“.⁴³ Souhrn viditelných a historických aspektů se má k Božímu daru obdobně, jako je přijaté lidství ve Slově vtěleného Boha znamením a nástrojem jednání božské Osoby Syna: oba rozměry církve „tvoří jedinou složenou skutečnost, srůstající z lidského a božského prvku“,⁴⁴ ve společenství, které má účast na životě Nejvyšší Trojice a působí, že se pokřtění cítí mezi sebou spojeni, přestože žijí v různých historických obdobích a na různých místech. Mocí tohoto společenství se církev v dějinách lidstva jeví jako absolutně jedinečný subjekt, a proto může přijmout dary, zásluhy a viny svých dětí dneška i včerejška.

Tato nemalá analogie s tajemstvím vtěleného Slova však obsahuje i zásadní rozdíl: „Kristus byl svatý, nevinný, neposkvrněný (Žid 7, 26), nepoznal hřích (srov. 2 Kor 5, 21) a přišel jen usmířit hříchy lidu (srov. Žid 2, 17); v církvi však jsou i hříšníci; je zároveň svatá i stále potřebuje očišťování a jde trvale cestou pokání a obnovy.“⁴⁵ Bezhríšnost vtěleného Slova nelze vztahovat na jeho církevní tělo, ve kterém každý, i když má účast na Bohem darované milosti, potřebuje bdělost a neustálé očišťování a sdílí slabosti ostatních: „Všichni členové církve, včetně jejích služebníků, musí uznávat, že jsou hříšníci (srov. 1 Jan 1, 8–10). Ve všech je ještě až do konce časů smíšen plevel hříchu s dobrým zrnem evangelia. Církev tedy shromažďuje hříšníky, kteří obdrželi Kristovu spásu a nacházející se stále na cestě k posvěcení.“⁴⁶

Již Pavel VI. slavnostně prohlásil, že „církev je svatá, i když má ve svém lůně hříšníky, protože nemá jiný život než život milosti. [...] Proto církev trpí a dělá pokání za tyto hříchy, z nichž ostatně má moc uzdravovat své děti Kristovou krví a darem Ducha svatého.“⁴⁷ Církev je zkrátka ve svém „tajemství“ setkáním svatosti a ustavičně vykupované slabosti, která neustále potřebuje sílu vykoupení. Jak učí liturgie – skutečná „lex credendi“, jednotlivý věřící i celý svatý lid prosí Boha, aby

hleděl na víru své církve a ne na hříchy jednotlivců, které jsou popřením této žité víry: „Ne respicias peccata nostra, sed fidem Ecclesiae tuae!“ V jednotě církevního tajemství v průběhu času a prostoru lze tedy zvažovat hledisko svatosti, potřebu pokání a reformy, a jejich skloubení v činnosti Matky církve.

3.2. Svatost církve

Církev je svatá, protože je posvěcena Kristem, který si ji získal tím, že se za ni vydal na smrt, a její svatost zachovává Duch svatý, který ji neustále prostupuje: „Církev je podle naší víry nezrušitelně svatá. Kristus totiž, Boží Syn – který je oslavován zároveň s Otcem a Duchem jako ‚jediný svatý‘ – miloval církev jako svou snoubenku a obětoval se za ni, aby ji posvětil (srov. Ef 5, 25–26). Spojil ji se sebou jako své tělo a vrchovatě ji obdaril darem Ducha svatého k Boží slávě. Proto všichni v církvi [...] jsou povoláni ke svatosti.“⁴⁸ V tomto smyslu byli členové církve již od počátku nazýváni „svatými“ (srov. Sk 9, 13; 1 Kor 6, 1n; 16, 1). Existuje nicméně rozdíl mezi *svatostí církve* a *svatostí v církvi*. Ta první, založená na poslání Syna a Ducha, zaručuje kontinuitu poslání Božího lidu až do konce časů, podněcuje věřící a pomáhá jim k dosažení subjektivní a osobní svatosti. V povolání každého křesťana je vtisknuta podoba svatosti, jež mu byla dána a která se od něho vyžaduje jako plné dovršení jeho povolání a poslání. Osobní svatost je v každém případě vztažena k Bohu a k bližním, a má proto podstatně společenský ráz: je to svatost „v církvi“, zaměřená na dobro všech.

Svatosti *církve* má tedy odpovídat svatost *v církvi*. „Kristovi následovníci, povolání od Boha ne na základě svých skutků, ale z jeho rozhodnutí a milosti, a ospravedlnění v Pánu Ježíši, se stali při křtu víry opravdu Božími dětmi a účastníky Boží přiro-

zenosti, a proto skutečně svatými. Mají tedy svým životem toto přijaté posvěcení s Boží pomocí uchovávat a zdokonalovat.⁴⁹ Každý pokřtěný je povolán k tomu, aby celou svou existencí uskutečňoval to, čím se stal mocí křestního posvěcení: a to se neděje bez jeho svobodného souhlasu a bez pomoci milosti, která přichází od Boha. Když se to stává, lze v dějinách rozpoznat nové lidství podle Boha: nikdo se nestane tak plně sám sebou jako světec, který přijme Boží plán a s pomocí milosti přizpůsobí celé své bytí projektu Nejvyššího! Svatí jsou v tomto smyslu světlý rozžehnutými Pánem uprostřed jeho církve, aby ji osvěcovala, jsou proroctvím pro celý svět.

3.3. Nutnost ustavičné obnovy

Aniž bychom tuto svatost zastírali, musíme uznat, že vzhledem k přítomnosti hříchu je v Božím lidu zapotřebí ustavičné obnovy a neustálého obrácení: církev se „na zemi vyznačuje už opravdovou svatostí“, ale „nedokonalou“.⁵⁰ Augustin proti pelagiánům poznamenává: „Církev ve svém celku říká: Odpusť nám naše viny! Má tedy skvrny a vrásky. Vyznáním se však vrásky uhlazují, vyznáním se skvrny smývají. Církev se modlí, aby byla vyznáním očištěna, a tak tomu bude, dokud budou žít lidé na zemi.“⁵¹ A Tomáš Akvinský upřesňuje, že plnost svatosti náleží eschatologické době, zatímco církev putující nesmí žít v omylu a tvrdit, že je bez hříchu: „Aby byla církev slavná, bez poskvrny a vrásky, to je konečný cíl, k němuž tíhneme mocí Kristova umučení. Proto se to stane až ve věčné vlasti a ne již při putování; zde [...] bychom klamali sami sebe, kdybychom tvrdili, že jsme bez hříchu.“⁵² Ve skutečnosti „ačkoliv jsme oděni křestním šatem, nepřestáváme hřešit a vzdalovat se od Boha. Nyní se k němu vracíme touto novou prosbou (,Odpusť nám naše viny‘) jako marnotratný syn (srov. Lk 15, 11–32)

a vyznáváme před ním, že jsme hříšníci, jako to učinil celník (srov. Lk 18, 13). Naše prosba začíná ‚vyznáním‘, kterým zároveň vyznáváme svou ubohost i jeho milosrdenství.⁵³

A proto celá církev prostřednictvím vyznání hříchu svých dětí vyznává svou víru v Boha a oslavuje jeho nekonečnou dobrotu a schopnost odpouštění: díky poutu ustavenému Duchem svatým je ve společenství všech pokřtěných v čase a prostoru každý sám sebou, ale zároveň je podmíněn druhými a má na ně vliv v rámci živoucí výměny duchovních dober. Svatost jedněch tak pomáhá růst druhým v dobru, ale ani hřích nemá nikdy pouze individuální dopad, protože zatěžuje všechny a klade jim odpor na cestě ke spáse, čímž se opravdu dotýká církve v jejím celku, v různosti dob a míst. Toto přesvědčení vedlo Otce k rázným výrokům, jako je tento Ambrožův: ‚Dejme si dobrý pozor, aby se náš pád nestal zraněním pro církev.⁵⁴ Ona proto, ‚i když je pro své spojení s Kristem svatá, nikdy nepřestává konat pokání: před Bohem a před lidmi vždy uznává za vlastní své hříšné syny‘,⁵⁵ dnešní i včerejší.

3.4. Mateřství církve

Přesvědčení, že církev na sebe může vzít hřích svých dětí pro solidaritu, která mezi nimi existuje v čase a prostoru díky včlenění v Krista a díky působení Ducha svatého, je obzvláště účinně vyjádřeno v myšlence ‚Matka církev‘ (‚Mater Ecclesia‘), která je ‚v protopatrstickém pojetí ústředním pojmem vši křesťanské touhy‘.⁵⁶ Církev, tvrdí 2. vatikánský koncil, ‚se stává přijetím Božího slova také matkou: kázáním a křtem totiž rodí k novému a nesmrtelnému životu děti počaté z Ducha svatého a narozené z Boha‘.⁵⁷ Rozsáhlé tradici, jejíž ozvěnou jsou tyto myšlenky, propůjčuje hlas například Augustin těmito slovy: ‚Tato svatá matka, hodná úcty, církev, je

rovná Marii: rodí a je pannou, z ní jste se narodili – rodí Krista, protože vy jste Kristovy údy.“⁵⁸ Cyprián z Kartága s rozhodností prohlašuje: „Nemůže mít Boha za otce, kdo nemá církev za matku.“⁵⁹ A Paulin z Noly takto opěvuje mateřství církve: „Jako matka přijímá símě věčného Slova, nosí v lůně národy a přivádí je na světlo.“⁶⁰

V tomto pohledu se církev bez přestání uskutečňuje výměnou a sdílením Ducha od jednoho věřícího k druhému jako prostředí plodící víru a svatost v bratrském společenství, v jednomyslné modlitbě, v solidární účasti na kříži a ve společném svědectví. V síle této životodárné komunikace může být každý věřící pokládán současně jak za syna církve – je z ní totiž zrozen k božskému životu – tak i za matku církev, protože svou vírou a láskou spolupracuje na zrození nových dětí pro Boha: je dokonce tím více matkou církví, čím větší je jeho svatost a čím horlivěji se snaží sdělovat druhým přijatý dar. Na druhé straně nepřestává být dítětem církve takový věřící, jehož srdce by se od ní hříchem odloučilo: vždy znovu bude moci přistoupit k pramenům milosti a odstranit tíhu, kterou jeho vina zatěžuje celé společenství matky církve. Ta zase jako pravá matka nemůže být nezraněna hříchem svých dětí dneška, stejně jako včerejška; přesto je nepřestává milovat a v každé době na sebe bere tíhu způsobenou jejich vinami: církev jako taková se Otcům jeví jako Matka bolestná, nejen pro vnější pronásledování, ale především pro zrady, selhání, zpozdilosti a poskvrnění svých dětí.

Svatost a hřích v *církvi* se tedy svými účinky promítají na celou církev, i když nás víra přesvědčuje, že svatost je silnější než hřích, neboť je plodem Boží milosti: světlým důkazem toho jsou postavy svatých, uznaných jako vzor a pomoc pro všechny! Mezi milostí a hříchem není paralela, ani jakási souměrnost nebo dialektický vztah: vliv zla nikdy nebude moci překonat sílu milosti a vyzařování dobra, i toho nejskrytějšího! V tomto

smyslu se církev ve svých svatých rozpoznává jako existenciálně svatá: zatímco se však z této svatosti raduje a vnímá její dobrodiní, vyznává zároveň, že je hříšná, ne jako subjekt hříchu, ale protože s mateřskou solidaritou na sebe bere tíhu vin svých dětí, aby spolupracovala na jejich překonání cestou pokání a obnovy života. Proto se církev „nezbavuje povinnosti velmi želeť slabosti tolika svých synů, kteří pokřivili její tvář, a dokonce zabránili tomu, aby plně nahlížela obraz svého ukřižovaného Pána, nepřekonatelného příkladu trpělivé lásky a pokorné mírnosti“.⁶¹

To může dělat zvláště ten, kdo na základě charizmatu a ministeria vyjadřuje tím nejsilnějším způsobem společenství Božího lidu: jménem místních církví budou moci příslušní pastýři přistoupit k případnému vyznání viny a prosbám o odpuštění; jménem celé církve, jediné v čase a prostoru, se bude moci vyslovit ten, který zastává univerzální službu jednoty, biskup církve, „která předsedá v lásce“,⁶² papež. Proto je zvláště významné, že právě od něho vyšla výzva, aby „církev s jasnějším vědomím vzala na sebe hříchy svých synů“ a uznala nutnost „je napravit a prosit přitom usilovně Krista o odpuštění“.⁶³

4. SOUD DĚJINNÝ A SOUD TEOLOGICKÝ

Rozpoznání vin minulosti, které je třeba napravit, vyžaduje především správný dějinný soud, který by byl i základem hodnocení teologického. Je třeba se ptát: co se přesně přihodilo? Co bylo vlastně řečeno a učiněno? Jenom dostanou-li tyto otázky adekvátní odpovědi jako plod rigorózního historického soudu, bude možné zkoumat, zda to, co se stalo, co bylo řečeno nebo vykonáno, bylo v souladu s evangeliem nebo ne; a pokud by tomu tak nebylo, je třeba se ptát, zda si to mohli synové církve, kteří takto jednali, uvědomovat na základě kontextu, v němž působili. Pouze dospěje-li se k mravní jistotě, že to, co někteří synové církve učinili v rozporu s evangeliem a jménem církve, mohli jako takové chápat a mohli se toho vyvarovat, teprve tehdy má význam, aby dnešní církve napravovala viny minulosti.

Vztah mezi „soudem historickým“ a „soudem teologickým“ je tedy složitý, ale zároveň nutný a určující. Proto je jej třeba uplatňovat nepředpojatě z obou stran: je třeba se vyhnout jak apologetice, která by chtěla všechno ospravedlnit, tak nenáležitému obviňování, založenému na historicky neudržitelném přičítání odpovědnosti. Jan Pavel II. v souvislosti s teologicko-historickým posuzováním činnosti inkvizice prohlásil: „Církevní magisterium jistě nemůže přikročit k mravnímu úkonu, jakým je prosba za odpuštění, jestliže se dříve přesně neinformovalo o tehdejší situaci. Nemůže se ale ani opírat o představy minulosti, které kolují ve veřejném mínění, protože jsou často přetíženy vášněmi a emocemi, které brání klidné a objektivní diagnóze [...]. Proto je prvním krokem dotazování historiků, od nichž však nelze žádat mravní úsudek, který by překračoval jejich kompetence, nýbrž aby napomohli k co nejpřesnější rekonstrukci tehdejších událostí, zvyklostí a mentality ve světle dobového dějinného rámce.“⁶⁴

4.1. Výklad dějin

Jaké jsou podmínky správného výkladu minulosti z pohledu historické vědy? Pro jejich stanovení je třeba brát v potaz složitost vztahu mezi vykládajícím subjektem a minulostí, jež je předmětem výkladu.⁶⁵ na prvním místě je zapotřebí zdůraznit jejich vzájemnou *cizost*. Události a slova minulosti jsou především „minulé“: jako takové se nedají plně převést do současných poměrů, ale mají objektivní náplň a složitost, které zabraňují, aby se s nimi zacházelo tendenčně a aby sloužily pouze přítomným zájmům. Je tedy třeba přistupovat k nim prostřednictvím historicko-kritického bádání, které by se snažilo použít všech dostupných informací, aby bylo možné rekonstruovat prostředí, způsoby myšlení, podmínky a životní proces, do nichž ony události a slova spadají, a tak zachytit obsahy a výzvy, které právě díky své odlišnosti předkládají současnosti.

Za druhé, mezi tím, kdo vykládá, a tím, co je vykládáno, se musí rozpoznat jistá *sounáležitost*, bez níž by nemohlo existovat žádné pouto a žádná komunikace mezi minulostí a přítomností. Toto komunikativní pouto je založeno na tom, že každá lidská bytost, včera jako dnes, existuje uprostřed konkrétních historických vztahů. Aby v nich mohla žít, potřebuje prostřednictví jazyka, vždy dějinně podmíněného. Všichni patříme dějinám! Osvětlit sounáležitost mezi vykládatelům a předmětem výkladu – které je třeba dosáhnout prostřednictvím mnoha forem, v nichž minulost zanechala o sobě svědectví (texty, památky, tradice atd.) – znamená posoudit správnost možných shod i případných těžkostí komunikace s přítomností, které plynou z toho, že slova a události minulosti chápeme po svém: to vyžaduje, aby se bral zřetel na otázky, které jsou pohnutkou hledání, a na jejich dopad na obdržené odpovědi, na životní kontext, v němž se pracuje, a na společenství, které vykládá, jehož řečí se mluví a ke kterému se míní mluvit. Pro tento cíl je nutné

dosáhnout co nejuváženějšího a nejuvědomělejšího předporozumění, které se ve skutečnosti skrývá v každém výkladu, aby se mohl odhadnout a zmírnit jeho reálný dopad na výkladový proces.

Mezi tím, kdo vykládá, a minulým předmětem výkladu dochází konečně poznáním a hodnocením k *osmóze* („splynutí obzorů“). Právě v ní spočívá úkon pochopení. Zde se nachází správné porozumění událostem a slovům minulosti: to je k významu, který mohou mít pro vykladatele a jeho svět. Díky tomuto setkání životních světů lze chápání minulosti aplikovat na přítomnost: minulost nám otevírá své možnosti a podněty k proměně přítomnosti; uvědomění si minulosti tak může vyvolat novou budoucnost.

K plodné *osmóze* s minulostí je možné dospět prostřednictvím souboru několika základních hermeneutických úkonů, odpovídajících uvedeným momentům cizosti, sounáležitosti a vlastního pochopení. Ve vztahu k „textu“ minulosti – chápanému obvykle jako písemné, ústní, monumentální či figurativní svědectví – mohou být tyto úkony vyjádřeny následovně: „1) Porozumět textu, 2) posoudit správnost vlastního porozumění textu a 3) vyjádřit to, co se považuje za správné porozumění textu.“⁶⁶ Porozumět svědectví minulosti znamená získat o ní pomocí všech dostupných pramenů co nejobektivnější informace; posoudit správnost vlastního výkladu znamená poctivě a rigorózně ověřit, do jaké míry mohl být tento výklad usměrněn nebo podmíněn předporozuměním a možnými předsudky vykladatele; vyjádřit výklad znamená zapojit ostatní do dialogu nastoleného s minulostí, jednak aby se ověřil jeho význam, jednak abychom se vystavili konfrontaci s případnými jinými výklady.

4.2. Historické bádání a teologické zhodnocení

Jsou-li tyto operace přítomny v každém hermeneutickém úkonu, nemohou samozřejmě chybět ani ve výkladu, v němž se doplňuje historický a teologický soud. To především vyžaduje, aby se při tomto typu interpretace věnovala maximální pozornost prvkům *diferenciace* a *cizosti* mezi přítomností a minulostí. Chceme-li posuzovat možné viny minulosti, musíme mít zejména na zřeteli, že existují různé historické a různé sociologické a kulturní doby církevního působení, takže paradigmaty a soudy vlastní jedné společnosti a jedné epoše by mohly být mylně užívány při posuzování jiných období dějin, a tím by došlo k mnoha omylům. Různé jsou osoby, instituce a jejich kompetence, různé jsou způsoby myšlení a různé podmíněnosti. Proto je třeba upřesnit příslušnou míru odpovědnosti za události a slova se zřetelem ke skutečnosti, že prosba církve za odpuštění se týká téhož teologického subjektu – církve – v celé šíři způsobů a stupňů, jimiž jednotlivci představují církevní společenství, a v rozmanitých dějinných a zeměpisných situacích, které se často mezi sebou velice liší. Je nutné vyhnout se jakémukoliv zobecňování. Každý případný nový výrok musí vycházet od subjektů, kterých se to nejvíce týká (univerzální církve, národní episkopáty, místní církve atd.).

Za druhé, vztah mezi historickým a teologickým soudem musí počítat s tím, že *pouto mezi minulostí a přítomností* při výkladu víry není motivováno jen aktuálním zájmem a obecnou sounáležitostí každé lidské bytosti s dějinami a jejich výrazovými prostředky, nýbrž že se zakládá také na sjednocujícím působení Božího Ducha a na trvalé identitě konstitutivního principu společenství věřících, jímž je Zjevení. Díky společenství, které v ní v čase a prostoru vytváří Kristův Duch, se musí církev ve svém nadpřirozeném principu, přítomném a působícím v každém čase, nutně považovat za svým způsobem je-

dinečný subjekt, povoláný odpovídat na Boží dar v různých formách a situacích prostřednictvím rozhodnutí svých synů, a to i přes všechny nedostatky, jimiž se mohou vyznačovat. Společenství v jediném Duchu svatém zakládá také diachronické společenství „svatých“, díky němuž dnešní pokřtění cítí své spojení s pokřtěnými včerejška, těží z jejich zásluh, jsou podporováni jejich svědectvím svatosti, a také cítí povinnost vzít na sebe případnou aktuální tíhu jejich vin poté, co ji z historického a teologického hlediska pozorně prozkoumají.

Díky tomuto objektivnímu a transcendentnímu základu společenství Božího lidu v jeho rozmanitých dějinných situacích dostává interpretace, které církev podrobuje svou minulost, zcela zvláštní význam pro dnešek: setkání s minulostí v rámci její interpretace může nést mnoho jedinečných podnětů pro přítomnost a může obohatit církev o performativní motivaci, jejíž dopad se nedá vždy předem odhadnout. Přirozeně, značná spjatost hermeneutického horizontu a vykládajícího církevního subjektu může snáze vést teologický pohled k riziku, že podlehne apologetickému nebo účelovému výkladu: proto je zde naprosto nutná hermeneutická fáze usilující o pochopení minulých událostí a slov a o posouzení správnosti jejich výkladu pro dnešek. Církevní výklad použije pro tento cíl vše, čím mohou přispět historické vědy a interpretační metody. Historická hermeneutika mu však nesmí bránit, aby se textů dotazoval se sobě vlastní osobitostí, to znamená, aby dovolil přítomnosti a minulosti spolupůsobit ve vědomí zásadní jednoty církevního subjektu, kterého se týkají. To nás varuje před jakýmkoli historicismem, který by relativizoval závažnost minulých vin a domníval se, že dějiny mohou všechno ospravedlnit. Jak poznamenává Jan Pavel II., „správný historický úsudek se neobejde bez pečlivého uvážení dobových kulturních podmínek [...]“. Ale ani uvážení polehčujících okolností nezabavuje církev povinnosti velmi želeť slabosti tolika svých

synů.“⁶⁷ Církev „se nebojí pravdy, která vysvítá z dějin, a je ochotna uznat chyby tam, kde byly zjištěny, především tam, kde jde o náležitý respekt k osobám a společenstvím. Nedůvěřuje příliš zobecněným rozhřešujícím nebo odsuzujícím soudům různých dějinných epoch. Svěřuje bádání o minulosti trpělivě a poctivě vědecké rekonstrukci, prosté konfesních nebo ideologických předsudků, ať už se jedná o obvinění, která jsou proti ní vznášena, nebo o křivdy, které utrpěla.“⁶⁸ Příklady poskytnuté v následující kapitole to budou moci konkrétně dokázat.

5. ETICKÉ ROZLIŠOVÁNÍ

Aby církev vykonala náležité zpytování svědomí před Bohem se zřetelem na svou vnitřní obnovu a na růst v milosti a ve svatosti, je nutné, aby uměla rozpoznat „formy špatného svědectví a pohoršení“, ke kterým došlo v jejích dějinách, zejména během uplynulého tisíciletí. Takový úkol není možné splnit, aniž bychom si uvědomili jeho mravní a duchovní důležitost. To vše od nás vyžaduje definovat některé klíčové termíny a některá nutná upřesnění na etické rovině.

5.1. Některá etická měřítká

V mravní oblasti předpokládá prosba o odpuštění vždycky uznání *odpovědnosti*, přesněji řečeno odpovědnosti úměrné vině spáchané proti druhým. *Mravní odpovědnost* se obvykle týká vztahu mezi skutkem a osobou, která ho koná: stanoví, že nějaký úkon náleží, může se přičítat jisté osobě nebo vícero osobám. Odpovědnost může být *objektivní* nebo *subjektivní*: první se vztahuje na mravní hodnotu úkonu samého, nakolik je

dobry nebo zly, tedy na odpovednost za jednani; druhá se týká toho, zda individuální svědomí vnímá vykonaný skutek jako dobrý nebo zlý. Subjektivní odpovědnost končí smrtí toho, kdo skutek vykonal: nepředává se z generace na generaci, proto potomci nedědí (subjektivní) odpovědnost za skutky svých předků. V takovém smyslu předpokládá prosba za *odpuštění* současnou existenci těch, kdo byli poškozeni jednáním, a těch, kdo se ho dopustili. Jediná odpovědnost, která přetrvává v dějinách, je odpovědnost objektivní povahy, ke které je možné se vždy subjektivně svobodně přihlásit či nikoliv. Spáchané zlo tak často ve svých následcích přežije toho, kdo je spáchal, a následky se mohou stát těžkým břemenem pro svědomí a paměť potomků.

V této souvislosti lze mluvit o *solidaritě*, která vzájemně spojuje minulost a přítomnost. Za jistých situací může být břemeno zatěžující svědomí tak těžké, že vytváří jistou mravní a náboženskou paměť způsobeného zla, která je svou povahou *pamětí společnou*: výmluvně svědčí o objektivně existující solidaritě mezi těmi, kdo spáchali zlo v minulosti, a jejich dědici v přítomnosti. Tehdy lze hovořit o *společné objektivní odpovědnosti*. Osvobodit se od tíhy takové odpovědnosti je možné především prosbou, aby Bůh odpustil viny minulosti, a tam, kde je to na místě, „očistěním paměti“, které vrcholí vzájemným odpuštěním hříchů a urážek v přítomnosti.

Očistit paměť znamená odstranit z osobního a kolektivního vědomí všechny formy zášti nebo násilí, které v něm snad zanechalo dědictví minulosti, na základě nového a přísného historicko-teologického soudu, který je základem následného obnoveného mravního postoje. Děje se tak pokaždé, když se historické události z minulosti představí v nové kvalitě, která vyvolá jejich nový a odlišný dopad na přítomnost, díky němuž se rozvíjí smíření v pravdě, ve spravedlnosti a v lásce mezi lidmi, a zejména mezi církví a různými náboženskými, kulturními

nebo občanskými společenstvími, s nimiž má církev styky. Příznačnými vzory dopadu tohoto pozdějšího autoritativního výkladu, pro celý život církve, jsou závěry koncilů nebo úkony, jako je sejmutí vzájemných klateb, jež vyjadřují nové hodnocení minulých dějin a mohou vyvolat změnu vztahů v přítomnosti. Paměť plná rozdělení a rozporu je očišťována a nahrazena pamětí usmířenou a všichni v církvi jsou vyzváni, aby se jí otevírali a aby se k ní vychovávali.

Kombinace historického a teologického soudu při výkladu minulosti je zde spojena s etickým dopadem pro přítomnost, v němž najdeme některé zásady odpovídající v mravní rovině hermeneutickému charakteru vztahu mezi soudem historickým a soudem teologickým. Jsou to:

a) *Zásada svědomí*. Svědomí, jednak jako „mravní soud“, jednak jako „mravní příkaz“, představuje konečné hodnocení skutku vzhledem k jeho pozitivnosti či negativnosti před Bohem. Ve skutečnosti zná mravní hodnotu každého lidského skutku jenom Bůh, i když církev může a má – stejně jako Ježíš – klasifikovat, posuzovat a někdy odsuzovat jisté typy jednání (srov. Mt 18, 15–18).

b) *Zásada historičnosti*. Protože každý lidský skutek náleží tomu, kdo jej koná, každé individuální svědomí a každá společnost se rozhoduje a jedná v určitém časovém a prostoro-
vém obzoru. Abychom opravdu pochopili lidské skutky nebo dynamiku s nimi spojenou, museli bychom se vžít do vlastního světa těch, kdo je vykonali: Jenom tak bychom mohli dospět k poznání jejich pohnutek a jejich mravních zásad. A to platí zcela jasně také o solidaritě, která spojuje členy specifického společenství v průběhu dějin.

c) *Zásada změny „paradigmatu“*. Zatímco před příchodem osvícenství existovala jistá osmóza mezi církví a státem, mezi vírou a kulturou, morálkou a zákonem, v 18. století se tento vztah značně změnil. Výsledkem je přechod od sakrální

společnosti ke společnosti pluralistické, nebo v některých případech ke společnosti sekulární. Vzory myšlení a jednání, takzvaná „paradigmata“ jednání a hodnocení, se mění. Takový přechod má přímý vliv na morální úsudky, i když nijak neospravedlňuje relativistické chápání morálních zásad nebo samotné morálky.

Celý proces očišťování paměti vyžaduje správnou kombinaci historického hodnocení a teologického pohledu, a proto jej mají děti církve prožívat nejen s přísností, která přesně dbá uvedených měřítek a zásad, ale také v atmosféře ustavičného vzývání Ducha svatého o pomoc, aby neupadly do nevraživosti nebo do sebemrškačství, ale naopak aby dospěly k vyznání Boha, jehož „milosrdenství je od pokolení do pokolení“ (Lk 1, 50), Boha, který chce život, a ne smrt, odpuštění, a ne odsouzení, lásku, a ne strach. Je třeba zdůraznit, že poctivé přiznání minulých vin je *příkladem* pro mentalitu církve a občanské společnosti. Dochází tak k urychlení nové snahy o poslušnost vůči Pravdě, a tím o respektování důstojnosti a práv druhých, především těch nejslabších. V tomto smyslu vyznívají četné prosby Jana Pavla II. o odpuštění jako příklad, který zdůrazňuje dobro a povzbuzuje k jeho následování. Vyzývá jednotlivce i národy k poctivému a plodnému zpytování svědomí, aby mohli nastoupit cestu smíření.

Ve světle těchto objasnění v etické rovině můžeme nyní prohloubit některé příklady situací – mezi nimi ty, o nichž se zmiňuje *Tertio millennio adveniente*⁶⁹ – v nichž se děti církve zřejmě chovaly v hrubém kontrastu s evangeliem Ježíše Krista.

5.2. Rozdělení křesťanů

Jednota je zákon života Nejsvětější Trojice, který zjevil světu Boží Syn (srov. Jan 17, 21). On, který miloval až do kraj-

nosti (srov. Jan 13, 1), dává v síle Ducha svatého svým účast na tomto životě. Tato jednota má být pramenem a formou společenství života lidstva s trojjediným Bohem. Budou-li křesťané žít tento zákon vzájemné lásky tak, aby byli jedno, „jako Otec a Syn jsou jedno“, výsledkem bude, že „svět uvěří, že byl Syn poslán od Otce“ (srov. Jan 17, 21), a „všichni poznají, že jsou jeho učedníky“ (Jan 13, 35). To se bohužel nestalo, zvláště v tisíciletí, které se chýlí ke konci, v němž došlo k velkým rozdělením mezi křesťany, v evidentním rozporu s výslovnou Kristovou vůlí, jako kdyby on sám byl rozdělen (srov. 1 Kor 1, 13). 2. vatikánský koncil posuzuje tuto skutečnost takto: „Toto rozdělení však zřejmě odporuje Kristově vůli, je pohoršením světu a poškozuje svatou věc hlásání evangelia všemu stvoření.“⁷⁰

Hlavními roztržkami, které v uplynulém století „postihl nesešivané roucho Kristovo“,⁷¹ jsou rozkol mezi východními a západními církvemi na začátku tohoto tisíciletí a na Západě – o čtyři století později – rozkol způsobený událostmi, „které se označují jako reformace“.⁷² Je pravda, že „tyto různé oddělené společnosti se mezi sebou velice liší nejen pro svůj vznik a místní nebo časové okolnosti, ale především povahou a závažností otázek, které se týkají víry a církevní struktury“.⁷³ V rozkolu v 11. století hrály důležitou roli kulturní a historické faktory, zatímco doktrinní hledisko se týkalo autority církve a papeže – záležitosti, která v té době ještě nebyla tak jasná, jak je tomu dnes díky rozvoji doktríny v tomto tisíciletí. S reformací se ale staly předmětem kontroverze jiné oblasti Zjevení a nauky.

Cestou, která se otevřela pro překonávání těchto rozdílů, je dialog v oblasti doktríny oživovaný vzájemnou láskou. Zdá se, že oběma rozkolům je společný nedostatek nadpřirozené lásky, agapé. Protože je tato láska nejvyšším přikázáním evangelia, bez kterého je všechno ostatní jen „znějící kov a zvučící cim-

bál“ (1 Kor 13, 1), je třeba vidět tento nedostatek v celé jeho vážnosti před zmrtvýchvstalým Pánem církve a dějin. V síle uznání tohoto nedostatku prosil papež Pavel VI. za odpuštění Boha a „odloučené bratry“, kteří se cítili uraženi „námi“ (katolickou církví).⁷⁴

Roku 1965 v ovzduší 2. vatikánského koncilu vyzdvihl patriarcha Atenagoras v rozhovoru s Pavlem VI. otázku obnovení (*apokatastasis*) vzájemné lásky, která je po historii tak plné rozporů, vzájemné nedůvěry a antagonismů podstatná.⁷⁵ Jednalo se o minulost dosud působící v paměti: události roku 1965 (jež vyvrcholily 7. prosince 1965 zrušením vzájemného vyobcování mezi Východem a Západem z roku 1054) znamenají vyznání viny obsažené v předešlém vzájemném vyobcování. Toto vyznání očistilo paměť a zplodilo *novou paměť*, jejímž základem může být jen vzájemná láska, nebo lépe řečeno, obnovené úsilí o její prožívání. Toto je přikázání, *ante omnia* – přede všemi jinými (1 Petr 4, 8) jak pro církve na Východě, tak na Západě. Tímto způsobem nás paměť osvobozuje od pout minulosti a vyzývá katolíky i pravoslavné, stejně jako katolíky a protestanty, aby byli staviteli budoucnosti, která se bude více shodovat s novým přikázáním. Svědectví, které o této nové paměti vydal papež Pavel VI. a patriarcha Atenagoras, je v tomto smyslu příkladné.

Obzvláště závažným pokušením se na cestě k jednotě křesťanů může stát snaha dát se vést a dokonce determinovat kulturními faktory, historickými podmíněnostmi nebo předsudky, které podporují odloučení a vzájemnou nedůvěru mezi křesťany, i když nemají co do činění s otázkami víry. Děti církve musí vážně zpytovat svědomí a zjišťovat, zda se usilovně snaží být poslušny příkazu k jednotě a žijí „vnitřní obrácení“, protože „touha po jednotě vychází a uzrává z obnovy myslí, ze sebezáporu a ze svobodně tryskající lásky“.⁷⁶ Už od zakončení koncilu až dodnes vzdorování jeho poselství jistě zarmoutilo Božího Ducha (srov. Ef 4, 10).

V míře, v jaké se někteří katolíci se zálibou přidržují rozdělení minulosti a nedělají nic pro odstranění překážek k jednotě, můžeme právem mluvit o solidaritě v hříchu rozdělení (srov. 1 Kor 1, 10–16). V této souvislosti bychom mohli připomenout slova *Dekretu o ekumenismu*: „Pokorně žádáme odpuštění od Boha i od odloučených bratří, jako i my odpouštíme našim viníkům“.⁷⁷

5.3. Používání násilí ve službě pravdě

Kromě rozdělení křesťanů existuje další kontrastivědectví, které bylo poskytnuto v situacích, kdy byly v uplynulém tisíciletí použity pochybné prostředky pro dosažení spravedlivých cílů, ať už jde o hlásání evangelia, nebo o obhajobu jednotné víry: „Další bolestnou kapitolou, k níž se synové církve nemožou vrátit jinak než s duchem otevřeným pro pokání, představuje tichý souhlas, projevovaný zvláště v některých staletích, s *metodami intolerance a dokonce násilí ve službě pravdě*“.⁷⁸ Týká se to forem evangelizace, které používaly nepřiměřené prostředky k hlásání zjevené pravdy, nerozlišovaly správně v duchu evangelia kulturní hodnoty národů nebo nerespektovaly svědomí lidí, kterým byla víra předkládána, jakož i různých forem násilí uplatňovaných pro potlačení a nápravu chyb.

Obdobná pozornost se musí věnovat těm zanedbáním, za která se děti církve staly zodpovědnými v nejrůznějších situacích historie, kdy šlo o pranýřování nespravedlností a násilností: „Nemálo křesťanů nedbalo situací, v nichž byla porušována základní lidská práva. Prosba za odpuštění se týká všeho, co bylo opomenuto nebo zamlčeno ze slabosti nebo z mylného posuzování, všeho, co bylo učiněno nebo řečeno nerozhodně nebo neadekvátně“.⁷⁹

Jako vždy je rozhodující stanovit prostřednictvím historicko-kritického bádání historickou pravdu. Po zjištění údajů bude

nutné zhodnotit jejich duchovní a morální hodnoty a jejich objektivní význam. Jenom tak bude možné vyhnout se jakémukoli mýtizování a dosáhnout přiměřené kritické paměti, jež bude schopna ve světle víry přinést plody obrácení a obnovy. „Z těchto bolestných rysů minulosti vyplývá pro budoucnost poučení, které musí vést každého křesťana k tomu, aby se pevně držel zlatého pravidla daného koncilem: ‚Pravda nevznáší svůj nárok jinak než silou pravdy samé, která proniká do lidské mysli jemně a spolu mocně‘“.⁸⁰

5.4. Křesťané a židé

Jednou z oblastí, která vyžaduje obzvláštní zpytování svědomí, je vztah mezi křesťany a židy.⁸¹ Vztah církve k židovskému národu se liší od vztahu ke kterémukoli jinému náboženství.⁸² Avšak, „historie vztahů mezi židy a křesťany je strastiplná [...]. Bilance těchto vztahů ve dvou tisících letech byla spíše negativní“.⁸³ Odvěké nepřátelství nebo nedůvěra mnoha křesťanů k židům je bolestnou historickou skutečností a je pro křesťany příčinou hluboké lítosti. Křesťané jsou si vědomi, že „Ježíš byl potomkem Davidovým, že z židovského národa se narodila Panna Maria i apoštolové, že církev čerpá výživu z kořenů oné ušlechtilé olivy, na kterou byly naroubovány větve divoké olivy pohanů (srov. Řím 11, 17–24); že židé jsou naši drazí a milovaní bratři a že v jistém smyslu jsou to opravdu naši starší bratři“.⁸⁴

Šoah byl jistě výsledkem pohanské ideologie, jakou byl nacismus, vedené bezcitným antisemitismem, která nejen pohrdala vírou, ale popírala i lidskou důstojnost židovského národa. Nicméně, „se musíme tázat, zda nacistické pronásledování židů nebylo usnadněno protižidovskými předsudky existujícími v myslích a srdcích jistých křesťanů [...]. Poskytovali křesťané

veškerou možnou pomoc pronásledovaným, a zejména židům?“⁸⁵ Bezpochyby mnozí křesťané riskovali život, aby zachránili své známé židy, a pomohli jim. Zdá se však být pravdou i to, že „vedle těchto odvážných mužů a žen nebyla duchovní pevnost a konkrétní pomoc jiných křesťanů taková, jakou by bylo možné očekávat od Kristových učedníků“⁸⁶. Tento fakt je výzvou pro svědomí všech dnešních křesťanů, vyžaduje „úkon lítosti (*tešuva*)“⁸⁷ a má se stát podnětem ke znásobením úsilí o „změnu a obnovu smýšlení“ (Řím 12, 2) a k udržení „morální a náboženské vzpomínky“ na zranění způsobená židům. V této oblasti bude možné to, co už bylo učiněno, utvrdit a prohloubit.

5.4. Naše odpovědnost za zlořády dneška

„Současná epocha totiž kromě mnoha světél vykazuje i nemálo stínů.“⁸⁸ Na prvním místě můžeme poukázat na mnohotvárný jev popírání Boha. Zvláště zraňující je skutečnost, že toto popírání, zejména ve svých teoretických aspektech má kořen v západním světě. Ve spojitosti se zatemňováním Boha nalézáme řadu dalších záporných jevů, jakými jsou náboženská lhostejnost, rozšířený nedostatek transcendentního smyslu lidského života, ovzduší sekularismu a etického relativismu, upírání práva na život nenarozenému dítěti, stvrzované dokonce zákony o potratech, všeobecná lhostejnost k nářku chudých v celých oblastech lidské společnosti.

Je třeba si položit zneklidňující otázku, do jaké míry jsou sami věřící zodpovědní za tyto formy teoretického a praktického ateismu. *Gaudium et spes* odpovídá důkladně volenými slovy: „Určitá odpovědnost za to často padá i na věřící. Ateismus totiž, chápán ve své úplnosti, není něco původního, nýbrž vzniká spíše z různých příčin, mezi které je třeba počítat

i kritickou reakci proti náboženství, v některých zemích zvláště proti náboženství křesťanskému. Proto mohou mít nemalý podíl na vzniku ateismu věřící.⁸⁹

Od chvíle, kdy byla zjevena pravá Boží tvář v Ježíši Kristu, je křesťanům nabídnuta nezměrná milost tuto tvář poznat; jsou však také zodpovědní za to, aby druhým zjevovali pravou tvář živého Boha. Jsou povoláni vyzařovat světu pravdu, že „Bůh je láska (agapé)“ (1 Jan 4, 8.16). Protože Bůh je láska, je také Trojicí osob, jejíž život spočívá v nekonečném vzájemném láskyplném sdělování. Z toho plyne, že nejlepší cestou k vyzařování pravdy Boha lásky je pro křesťany vzájemná láska: „Podle toho všichni poznají, že jste moji učedníci, budete-li mít lásku k sobě navzájem“ (Jan 13, 35). To platí tak dalece, že lze říci, že křesťané často zanedbali „náboženskou výchovu a zkresleně podávají nauku a mají nedostatky ve svém náboženském, mravním a sociálním životě; o nich platí, že pravou tvář Boha a náboženství spíše zastírají než ukazují“.⁹⁰

Konečně je třeba zdůraznit, že když se zmiňujeme o těchto vinách křesťanů v minulosti, neznamená to jen vyznávat je Kristu Spasiteli, ale také chválit Pána dějin za jeho milosrdnou lásku. Křesťané totiž nevěří jen v existenci hříchu, ale také a především v „odpuštění hříchů“. Připomínat tyto viny dále znamená, že i my chceme být solidární s těmi, kdo nás v dobrém i ve zlém předešli na cestě pravdy, že chceme nabídnout přítomnosti silný motiv pro obrácení k požadavkům evangelia a učinit nezbytný úvod prosbě za odpuštění, jež otvírá cestu k vzájemnému smíření.

6. PASTORAČNÍ A MISIJNÍ VÝHLEDY

Ve světle těchto úvah se nyní můžeme zeptat: jaké jsou pastorační cíle, pro které na sebe církev bere viny, spáchané v minulosti jejími dětmi jejím jménem, viny, za něž se kaje? Jaké to má důsledky pro život Božího lidu? Jakou to má odezvu na poslání církve a na její dialog s jinými kulturami a náboženstvími?

6.1. Pastorační cíle

Z četných pastoračních cílů uznání vin minulosti lze poukázat na následující:

– tyto úkony předně směřují k *očištění paměti*, jak už bylo ostatně řečeno. Je to proces nového hodnocení minulosti, který může mít nemalý vliv na přítomnost, protože minulé hříchy dávají často pocítit svou tíhu a přetrvávají ve formě pokušení i v současnosti. Odstranění jakékoliv příčiny roztrpčení z prodělaného zla a odstranění každého negativního vlivu tohoto faktu z osobní a kolektivní paměti může přispět k růstu církevní komunity ve svatosti cestou smíření a pokoje v poslušnosti Pravdě, zvláště uzrává-li toto hodnocení minulosti v dialogu a v trpělivém hledání vzájemnosti s tím, kdo by se minulými událostmi nebo slovy mohl cítit dotčen. „Uznat poklesky minulosti,“ zdůrazňuje papež, „je aktem věrnosti a odvahy, který nám pomáhá, abychom posílili svou víru, a činí nás bdělými a schopnými čelit pokušením a obtížím dneška“.⁹¹ Pro dosažení tohoto cíle je dobré, aby vzpomínka na vinu obsahovala všechny možné spáchané poklesky, i když se dnes častěji zmiňují jen některé. Nikdy však nelze zapomenout na cenu, kterou mnozí křesťané zaplatili za svou věrnost evangeliu a láskyplnou službu bližním.⁹²

– Za druhý pastorační cíl, úzce spojený s předešlým, můžeme považovat neustálou *reformu Božího lidu*. „Jestliže tedy v některých okolnostech a dobách nebylo něco dosti přesně zachovááno v mravním životě, v církevní kázni nebo i ve způsobu podávání nauky – ten se musí vždy přesně rozlišovat od samého pokladu víry – má se to v příslušné době správně a náležitě obnovit.“⁹³ Všichni pokřtění jsou povoláni „zkoumat svou věrnost Kristově vůli ohledně církve a odhodlaně přistupovat k potřebnému dílu obnovy a reformy“.⁹⁴ Měřítkem pravé reformy a obnovy může být jen věrnost Boží vůli ve vztahu k jeho lidu.⁹⁵ To předpokládá upřímné osvobození se od všeho, co od Boží vůle vzdaluje, ať jde o viny přítomné nebo o dědicství minulosti.

– Dalším cílem může být *svědectví*, které tímto způsobem církev vydává o Božím milosrdenství a o jeho pravdě, která osvobozuje a přináší spásu, na základě zkušenosti, kterou s Ním měla a má v dějinách, a ve *službě*, kterou takto prokazuje lidstvu jako příspěví k překonání zla současnosti. Jan Pavel II. tvrdí, že „vážné zpytování svědomí doporučovala většina kardinálů a biskupů zvláště ve vztahu k *církvi naší doby*. Je třeba, aby se křesťané na prahu nového tisíciletí pokorně postavili před Pána a ptali se sami sebe na spoluzodpovědnost ve vztahu ke zlu naší doby⁹⁶ a přispěli tím k jeho překonání v poslušnosti zářící spasitelné Pravdě.

6.2. Důsledky pro církve

Jaké důsledky má prosba církve o odpuštění pro život církve samotné? Ukazují se různá hlediska:

– Především musíme mít na zřeteli, jak různě jsou *vnímány* kající úkony církve. Vnímání se mění podle náboženského, kulturního, politického, společenského, osobního a jiného kontextu.

V tomto světle uvažme, že události a výroky spojené s určitým dějinným rámcem nemají nutně všeobecný dopad, a naopak, že úkony podmíněné určitým teologickým a pastoračním zřetelem s sebou nesly velmi závažné důsledky pro šíření evangelia (vzpomeňme například na různé historické modely teologie misí). Dále se musí hodnotit vztah mezi duchovním užitekem a náklady podobných úkonů, také s ohledem na to, jak mohou sdělovací prostředky nevyrovnaně zdůraznit jisté aspekty církevních výroků. Vždy je nutné mít na paměti varování apoštola Pavla, abychom „slabé ve víře“ přijímali a podpírali uvážlivě a s láskou (srov. Řím 14, 1). Zejména je nutné věnovat pozornost dějinám, totožnosti, kontextu církví východních a církví, které působí ve světadílech nebo v zemích, kde je křesťanství přítomno v menšině.

– Musí být určen *vhodný subjekt*, který se vyjádří ve vztahu k minulým vinám, ať jde o místní pastýře jakožto jednotlivce nebo o sbor biskupů, nebo ať jde o pastýře univerzálního, o papeže. Z tohoto hlediska je vhodné brát v úvahu – při uznání minulých vin a nynějších činitelů, kteří by je nejlépe mohli vzít na sebe – rozdíl mezi magisteriem a autoritou v církvi: ne každý úkon autority má závažnost magisteria. Proto postoj jednoho nebo více nositelů autority, který by odporoval evangeliu, sám o sobě neznamená zapojení učitelského charizmatu, které Pán zajistil pastýřům církve, a proto nevyžaduje žádné odčinění ze strany magisteria.

– Je třeba zdůraznit, že *adresátem* každé možné prosby o odpuštění je Bůh a že případní lidští adresáti – zvláště jednali se o nějaký kolektiv nacházející se v církevním společenství nebo mimo ně, musí být vhodně historicky a teologicky určeni, jednak aby byly zvoleny vhodné úkony odčinění, jednak aby to svědčilo o dobré vůli dětí církve a o jejich lásce k pravdě. To se vykoná tím lépe, čím větší bude dialog a vzájemnost mezi zúčastněnými stranami na případné cestě smíření spojené

s uznáním vin a s lítostí nad nimi. Přitom se nesmí přehlížet, že vzájemnost – někdy neuskutečnitelná z důvodů náboženského přesvědčení partnera dialogu – nemůže být jakkoli pokládána za nezbytnou podmínku. Nepodmíněnost lásky je často vyjadřována jednostrannou iniciativou.

– Případná gesta *odčinění* jsou spojena s uznáním odpovědnosti trávající v čase a mohou mít jak symbolicko-prorocký ráz, tak závažnost skutečného smíření (například mezi rozdělenými křesťany). Také v definování těchto úkonů je žádoucí společně hledat případné adresáty a vyslechnout jejich oprávněné žádosti.

– Na *pedagogické* rovině je namístě vyvarovat se ustavičného přechovávání negativních obrazů druhého i nevhodného a přehnaného sebeobviňování. Je třeba zdůraznit, že vezme-li věřící na sebe viny minulosti, je to pro něho účast na tajemství ukřižovaného a zmrtvýchvstalého Krista, který vzal na sebe viny všech lidí. Toto velikonoční hledisko je obzvláště vhodné, aby přineslo plody osvobození, smíření a radosti pro všechny, kdo se s živou vírou účastní prosby za odpuštění, ať už v osobě subjektů nebo jako adresáti.

6.3. Důsledky v rovině dialogu a misie

Na poli dialogu a misí lze předvídat různé důsledky uznání vin minulosti ze strany církve:

– Na *misijním* poli je především třeba se vyvarovat toho, aby podobné úkony přispívaly k zamezení evangelizačního elánu tím, že rozjitří negativní aspekty. Rovněž se musí brát zřetel na skutečnost, že tyto úkony, rodí-li se z poslušnosti k pravdě a směřují-li k skutečným plodům smíření, mohou posílit věrohodnost poselství. Zvláště misionáři „ad gentes“ musí dbát na to, aby tato témata předkládali s ohledem na možnosti jejich pochopení v prostředích, kde pracují (například aspekty dějin

evropské církve mohou mít malý význam pro mnoho neevropských národů).

– Na *ekumenickém* poli nemůže být cílem případných církevních úkonů lítosti nic jiného než jednota, kterou si přál Pán. Z tohoto hlediska je nanejvýš žádoucí, aby tyto úkony probíhaly ve vzájemnosti, i když někdy mohou prorocká gesta vyžadovat jednostrannou a naprosto nezištnou iniciativu.

– Na *mezináboženském* poli je vhodné zdůraznit, že pro věřící v Krista je uznání vin minulosti ze strany církve shodné s požadavky věrnosti evangeliu, a představuje tedy zářivé svědectví jejich víry v pravdu a milosrdenství Boha, zjeveného Ježíšem. Je nutné se uchránit toho, aby podobné úkony byly chápány jako případné předsudky proti křesťanství. Dále je velmi žádoucí, aby tyto úkony lítosti povzbudily i věřící jiných náboženství, aby uznali viny vlastní minulosti. Jako jsou dějiny lidstva plné násilí, genocid, porušování lidských práv a práv národů, vykořisťování slabých a zbožšťování mocných, tak jsou dějiny různých náboženství potřísněny nesnášenlivostí, pověrou, tichým souhlasem s nespravedlivými mocnostmi a upíráním důstojnosti a svobody svědomí. Křesťané nebyli výjimkou a jsou si vědomi, jakými jsou všichni před Bohem hříšníky!

– V dialogu s *kulturami* se musí brát především v úvahu složitost a pluralita mentalit, se kterými vedeme dialog o myšlence pokání a odpuštění. V každém případě musí být objasněno to, že církev bere na sebe viny minulosti, ve světle evangelijního poselství, a zejména s pohledem na ukřižovaného Pána, který zjevuje milosrdenství a je pramenem odpuštění, a také s pohledem na zvláštní povahu církevního společenství, které je jedno v čase a prostoru. Tam, kde by kultura byla naprosto vzdálena myšlence prosby za odpuštění, se musí vhodně předložit teologické a duchovní důvody, jež vedou k tomuto úkonu na základě křesťanského poselství, a musí se brát zřetel na kriticko-proorocký ráz odpuštění. Pokud bychom se měli setkat s předpo-

jatou lhostejností k slovu víry, ať se počítá s dvojitým možným účinkem těchto úkonů církevního pokání: jestliže na jedné straně mohou potvrzovat negativní předsudky nebo pohrdavé a nepřátelské postoje – na straně druhé mají účast na příznačné, tajemné přitažlivosti „ukřižovaným Bohem“.⁹⁷ Dále se musí počítat se skutečností, že v nynějším kulturním rámci, především na Západě, zahrnuje výzva k očištění paměti společně věřící i nevěřící. Již tato společná práce je pozitivním svědectvím učenlivosti vůči pravdě.

– Konečně ve vztahu k *občanské společnosti* se musí uvážít rozdíl mezi církví jako tajemstvím milosti a jakoukoli časnou společností. Musí se ale také zdůraznit, jakým příkladem může prosba církve o odpuštění být a jakým může být podnětem pro obdobné kroky očištění paměti a smíření v nejrůznějších situacích, kdy je pocíťována jeho naléhavá nutnost. Jan Pavel II. prohlašuje: „Prosba o odpuštění se týká [...] na prvním místě života církve, jejího poslání zvěstovat spásu, jejího svědectví o Kristu, jejího úsilí o jednotu, jedním slovem důslednosti, jakou se má vyznačovat křesťanská existence. Avšak světlo a síla evangelia, z kterého církev žije, jsou s to osvěcovat a podírat, jakoby návdavkem, rozhodnutí a jednání občanské společnosti, za plného respektování její autonomie [...]. Na prahu třetího tisíciletí můžeme právem doufat, že se odpovědní politikové a národy, především ti, kteří jsou vtaženi do dramatických konfliktů, živeni nenávistí a vzpomínkou na často staré utrpěné rány, nechají vést duchem odpuštění a smíření, o němž svědčí církev, a budou se snažit o vyřešení rozporů upřímným a otevřeným dialogem.“⁹⁸

ZÁVĚR

Na závěr této úvahy je vhodné ještě jednou zdůraznit, že se církev ve všech formách pokání za viny minulosti a v každém gestu s nimi spojeném obrací především k Bohu s úmyslem oslavit jeho samého a oslavit jeho milosrdenství. Právě tak si je vědoma, že ctí i důstojnost člověka povoláného k plnosti života ve věrné smlouvě s živým Bohem: „Slávou Boží je živý člověk – životem člověka je patření na Boha.“⁹⁹ Tímto jednáním církev také dosvědčuje svou důvěru v sílu Pravdy, která osvobozuje (srov. Jan 8, 32): její „prosba za odpuštění nemá být chápána jako okázale předstíraná pokora, ani jako popření dvoutisíciletých církevních dějin, bezesporu záslužných v oblastech dobročinnosti, kultury a svatosti; naopak – odpovídá na nepopíratelnou potřebu pravdy, která vedle pozitivních stránek uzná omezení a lidské slabosti různých generací Kristových učedníků“.¹⁰⁰ A uznaná pravda je pramenem smíření a pokoje, protože, jak potvrzuje sám Svatý otec, „láska k pravdě, je-li pokorně hledána, je jednou z velkých hodnot, schopných sjednotit dnešní lidi rozmanitých kultur“.¹⁰¹ Také pro svou odpovědnost za pravdu „nemůže církev překročit práh nového tisíciletí, aniž by zároveň nepobízela své syny, aby se v pokání očistili ode všech omylů, nevěrností, nedůsledností a zpozdilostí. Uznat poklesky minulosti je aktem věrnosti a odvahy“.¹⁰² Tento akt otvírá všem nový zítřek.

Poznámky

- ¹ *Incarnationis mysterium*, 11 (ČBK, Praha 1999).
- ² Tamtéž. Již v četných projevech, a zejména v č. 33 apoštolského listu *Tertio millennio adveniente* (TMA), ukázal papež církvi, jakou cestou má očistit svou paměť od vin minulosti a dát jednotlivcům i občanským společnostem příklad pokání.
- ³ *Lumen gentium*, 8 (Praha, Zvon 1995).
- ⁴ Srov. *Extravagantes communes*, lib. V, tit. IX, kap. 1 (A. Friedberg, *Corpus iuris canonici*, sv. II, kap. 1304).
- ⁵ Srov. Benedikt XIV., list *Salutis nostrae*, 30. dubna 1774, '2. Lev XII., list *Quod hoc ineunte*, 24. května 1824, '2, mluví o „roku pokání, odpuštění a vykoupení, milosti, prominutí a odpustků“.
- ⁶ Tímto směrem jde definice odpustku, kterou uvádí Klement VI., když r. 1343 ustanovuje periodické slavení jubilea každých padesát let. Klement VI. vidí v církevním jubileu „duchovní naplnění“ starozákonního „jubilea odpuštění a radosti“ (Lv 25).
- ⁷ „Každý z nás má zkoumat, do čeho upadl, a sám sebe zpytovat přísněji, než to učiní Bůh v den svého hněvu“, v: *Deutsche Reichstagsakten*, nová série, III, 390–399, Gotha 1893.
- ⁸ *Unitatis redintegratio*, 7 (Praha, Zvon 1995).
- ⁹ *Gaudium et spes*, 36 (Praha, Zvon 1995).
- ¹⁰ Tamtéž, 19.
- ¹¹ *Nostra aetate*, 4 (Praha, Zvon 1995).
- ¹² *Gaudium et spes*, 43'6 (Praha, Zvon 1995).
- ¹³ *Lumen gentium*, 8; srov. *Unitatis redintegratio*, 6 (Praha, Zvon 1995): „Církev je při svém putování volána Kristem k této neustálé reformě, kterou trvale potřebuje, nakolik je institucí lidskou a pozemskou.“

- ¹⁴ *Nostra aetate*, 4 (Praha, Zvon 1995).
- ¹⁵ *Unitatis redintegratio*, 3 (Praha, Zvon 1995).
- ¹⁶ Srov. Pavel VI., apošt. list *Apostolorum limina*, 23. května 1974 (Enchiridion Vaticanum 5, 305).
- ¹⁷ Pavel VI., exhortace *Paterna cum benevolentia*, 8. prosince 1974 (Enchiridion Vaticanum 5, 526–553).
- ¹⁸ Srov. encyklika *Ut unum sint* z 25. května 1995, č. 88 (Praha, Zvon 1995): „Prosím o odpuštění všude tam, kde za tuto bolest neseme zodpovědnost.“
- ¹⁹ Papež například „prosí jménem všech katolíků o odpuštění za křivdy, kterých se v průběhu dějin dopustili na nekatolících“ u Moravanů (srov. kanonizace Jana Sarkandera v České republice, 21. května 1995). Přál si vykonat „smírný úkon“ a požádat za odpuštění Indiány Latinské Ameriky a Afričany vyvezené do otroctví (*Poselství americkým Indiánům*, Santo Domingo, 13. října 1992, a Promluva při generální audienci 21. října 1992). Už deset let předtím prosil Afričany o odpuštění za zacházení s černochoy (Promluva v Yaoundé, 13. srpna 1985).
- ²⁰ Srov. *TMA*, 33–36 (Praha, Zvon 1995).
- ²¹ Srov. tamtéž, 33.
- ²² Tamtéž, 33.
- ²³ Srov. tamtéž, 36.
- ²⁴ Srov. tamtéž, 34.
- ²⁵ Srov. tamtéž, 35.
- ²⁶ Tento poslední zmíněný aspekt se v *TMA* objevuje jenom v č. 33, na místě, kde se říká, že církev „před Bohem a před lidmi vždy uznává za vlastní své hříšné syny“.
- ²⁷ Jan Pavel II., exhortace *Reconciliatio et paenitentia* z 2. prosince 1984, 31.
- ²⁸ Tamtéž, 16.
- ²⁹ Srov. Mt 13, 24–30.36–43; sv. Augustin, *De civitate Dei I*, 35: CCL 47, 33; XI, 1: CCL 48, 321; XIX, 26: CCL 48, 696.

- ³⁰ O různých metodách četby Písma svatého: srov. dokument Papežské biblické komise *Výklad bible v církvi* (Praha, Zvon 1996).
- ³¹ V této řadě lze uvést například: Dt 1, 41 (pouštní generace uznává, že zhřešila, když odmítla pokračovat v cestě a vstoupit do zaslíbené země); Sd 10, 10.12 (v době soudců lid dvakrát říká: „zhřešili jsme“ proti Pánu, a míní službu baalům); 1 Sam 7, 6 (lid v Samuelově době prohlašuje: „Zhřešili jsme proti Pánu!“); Nm 21, 7 (tento text se vyznačuje tím, že zde lid Mojžíšovy generace připouští, že když si naříkal na pokrm, provinil se „hříchem“, neboť mluvil proti Pánu i proti svému lidskému vůdci Mojžíšovi); 1 Sam 12, 19 (Izraelité doby Samuelovy uznávají, že žádosti o krále přidali „ke všem svým hříchům“ ještě tento); Ezd 10, 13 (lid uznává před Ezdrášem, že „velmi zhřešil v této věci“ [že si bral za ženy cizinky]); 2l 65, 2–2; 90, 8; 103, 10 (107, 10–11.17); Iz 59, 9–15; 64, 5–9; Jer 8, 14; 14, 7; Pláč 1, 14, 18a.22 („Já“ = zosobnění Jeruzaléma); 3, 42 (4, 13); Bar 4, 12–13 (Sión připomíná viny svých dětí, které vedly k jeho zpusťování); Ez 33, 10; Mich 7, 9 („Já“).18–19.
- ³² Například: Ex 9, 27 (Faraó říká Mojžíšovi a Áronovi: „Opět jsem zhřešil. Hospodin je spravedlivý a já a můj lid jsme svévolníci“); 34, 9 (Mojžíš se modlí: „Promiň nám však vinu a hřích“); Lv 16, 21 (velekněz vyznává hříchy lidu nad hlavou „obětního kozla“ v den smíření); Ex 32, 11–13 (srov. Dt 9, 26–29: Mojžíš); 32, 31 (Mojžíš); 1 Král 8, 33n (srov. 2 Kron 6, 22n: Šalomoun se modlí, aby Bůh odpustil případné budoucí hříchy lidu); 2 Kron 28, 13 (izraelští předáci prohlašují: „Naše vina je už veliká“); Ezd 10, 2 (Šekanjáš říká Ezdrášovi: „Zpronevěřili jsme se svému Bohu, když jsme si přivedli ženy cizinky“); Neh 1, 5–11 (Nehemjáš vyznává hříchy, které spáchal izraelský

lid, on sám a dům jeho otce); Est 4, 17 (n) (Ester vyznává: „Avšak nyní jsme zhřešili před tebou, a ty jsi nás vydal do rukou našich nepřátel za to, že jsme oslavovali jejich bohy“); 2 Mak 7, 18.32 (hebrejští mučedníci prohlašují, že trpí pro „naše hříchy“ proti Bohu).

³³ Mezi příklady tohoto druhu národního vyznání můžeme poukázat na: 2 Král 22, 13 (srov. 2 Kron 34, 21: Jošijáš se bojí Hospodinova hněvu, „protože naši otcové neposlouchali slova té knihy“); 2 Kron 29, 6–7 (Chizkijáš tvrdí: „Naši otcové se zpronevěřili“); Žl 78, 8n („já“ shrnuje hříchy minulých generací počínaje Exodem). Srov. lidové rčení citované v Jer 31, 29 a Ez 18, 2: „Otcové jedli nezralé hrozny, a synům trnou zuby.“

³⁴ Jde o následující typ textů: Lv 26, 40 (vyhnanci jsou voláni, „aby vyznávali nepravost svou a nepravost svých otců“); Ezd 9, 5b–15 (kající modlitba Ezdrášova, v. 7: „Ode dnů svých otců až dodnes jsme se velice proviňovali“; srov. Neh 9, 6–37); Tob 3, 1–5 (Tóbit se modlí: „Neodsuzuj mě za mé hříchy a za prohřešky z nevědomosti mé i mých otců!“ [v. 3] a pokračuje konstatací: „Neplnili jsme tvá přikázání“ [v. 5]); Žl 79, 8–9 (tento společný náрек prosí Boha: „nepřičítej nám viny předků [...], vysvobď nás a odpusť nám hříchy“); 106, 6 („hřešili jsme jako naši otcové“); Jer 3, 25 („[...] zhřešili jsme proti Hospodinu, svému Bohu [...], my i naši otcové“); Jer 14, 19–22 („uznáváme svou svévoli, i nepravost svých otců“, v. 20); Pláč 5 („Naši otcové zhřešili, už nejsou, a my neseme jejich nepravosti“ [v. 7], „běda nám, neboť jsme hřešili“ [v. 16b]); Bar 1, 15–3, 18 („Hřešili jsme proti Hospodinu“ [1, 17, srov. 1, 19.21; 2, 5.24] – „nevzpomínej na nepravosti našich otců“ [3, 5, srov. 2, 33; 3, 4.7]); Dan 3, 26–45 (modlitba Azarjášova: „Po pravdě a podle spravedlnosti jsi na nás toto všechno uvalil pro naše hříchy“; v. 28); Dan 9, 4–19 („pro naše hříchy a viny našich otců je Jeruzalém a tvůj lid tupen [...],“ v. 16).

- ³⁵ Zahrnují nedostatky důvěry v Boha (tak např. Dt 1, 41; Nm 14, 10), modloslužbu (jako v Sd 10, 10–15), vymáhání lidského krále (1 Sam 12, 9), manželství s cizinkami v rozporu s Božím zákonem (Ezd 9–10). V Iz 59, 13b lid zmiňuje své „řeči o útisku, odpadnutí“, a že má „v srdci nápady a úvahy o klamných věcech“.
- ³⁶ Srov. obdobný případ zapuzování manželek – cizinek ze strany židů, o kterém je řeč v Ezd 9–10, se všemi negativními následky, které by to mělo pro dotyčné ženy. Otázkou jim (nebo i jejich potomkům) adresované prosby za odpuštění se tu výslovně neklade, protože zapuzení bylo ve všech těchto kapitolách pokládáno za požadavek Božího zákona (srov. Dt 7, 3).
- ³⁷ Zde přichází na mysl případ trvale napjatých vztahů mezi Izraelem a Edomem. Tento lid – přestože byl „bratrem“ Izraele – se podílel na pádu Jeruzaléma způsobeném Babyloňany a měl z něho radost (srov. např. Abdijáš 10–14). Izrael na znamení, jakou urážkou pro něho tato zrada byla, necítil žádnou potřebu žádat o odpuštění za masakr bezbranných edomských zajatců, provedený podle 2 Kron 25, 12 králem Amasjášem.
- ³⁸ Jan Pavel II., *Promluva* 1. září 1999, v *L'Osservatore Romano*, 2. září 1999, 4.
- ³⁹ Srov. *TMA*, 33–36.
- ⁴⁰ *TMA*, 33 (Praha, Zvon 1995).
- ⁴¹ Pomysleme na motiv vyskytující se u křesťanských autorů různých dob, na pokárání církve za její viny. Jedním z nejvýznačnějších příkladů je *Liber asceticus Maxima Vyznavače*: PL 90, 912–956.
- ⁴² *Lumen gentium*, 8 (Praha, Zvon 1995).
- ⁴³ *Katechismus katolické církve* (KKC), 770 (Praha, Zvon 1995).
- ⁴⁴ *Lumen gentium*, 8 (Praha, Zvon 1995).
- ⁴⁵ Tamtéž. Srov. též *Unitatis redintegratio*, 3 a 6.

- ⁴⁶ *KKC*, 827 (Praha, Zvon 1995).
- ⁴⁷ Pavel VI., *Credo del popolo di Dio* (30. června 1968), č. 19 (Enchiridion Vaticanum 3, 264n).
- ⁴⁸ *Lumen gentium*, 39 (Praha, Zvon 1995).
- ⁴⁹ *Lumen gentium*, 40 (Praha, Zvon 1995).
- ⁵⁰ Tamtéž, 48.
- ⁵¹ Sv. Augustin, *Sermo* 181, 5, 7: PL 38, 982.
- ⁵² Sv. Tomáš Akvinský, *Summa Theol.*, III, q. 8, a. 3 ad 2.
- ⁵³ *KKC*, 2839 (Praha, Zvon 1995).
- ⁵⁴ Sv. Ambrož, *De virginitate* 8, 48: PL 16, 278D: „Caveamus igitur, ne lapsus noster vulnus Ecclesiae fiat.“ O ránk způsobené církvi hříchem jejich dětí mluví také *Lumen gentium*, 11.
- ⁵⁵ *TMA*, 33 (Praha, Zvon 1995).
- ⁵⁶ K. Delahaye, *La Comunità, Madre dei credenti*, Cassano M. (Bari) 1974, 110. Srov. též H. Rahner, *Mater Ecclesia. Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millenio della letteratura cristiana*, Milano 1972.
- ⁵⁷ *Lumen gentium*, 64 (Praha, Zvon 1995).
- ⁵⁸ Sv. Augustin, *Sermo* 25, 8: PL 46, 938: „Mater ista sancta, honorata, Mariae similis, et parit et Virgo est. Ex illa nati estis et Christum parit: nam membra Christi estis.“
- ⁵⁹ Sv. Cyprián, *De Ecclesiae Catholicae unitate* 6: CCL 3, 253: „Habere iam non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem.“ Týž Cyprián jinde tvrdí: „Ut habere quis possit Deum Patrem, habeat ante ecclesiam matrem“ (*Epist.* 74, 7: CCL 3C, 572). A sv. Augustin: „Tenete ergo, carissimi, tenete omnes unanimiter Deum patrem, et matrem Ecclesiam“ (*In Ps 88, Sermo* 2, 14: CCL 39, 1244).
- ⁶⁰ Sv. Paulin z Noly, *Carmen* 25, 171–172: CSEL 30, 243: „Inde manet mater aeterni semine verbi concipiens populos et pariter pariens.“
- ⁶¹ *TMA*, 35 (Praha, Zvon 1995).

- ⁶² Sv. Ignác Antiochijský, *Ad Romanos, Proem.*: SCh 10, 124 (Th. Camelot, Paris 1958 (2)).
- ⁶³ TMA, 33.34. (Praha, Zvon 1995).
- ⁶⁴ Promluva k účastníkům Mezinárodního studijního symposia o inkvizici, pořádaného teologicko-historickou komisí Ústředního jubilejního výboru, č. 4, 31. října 1998.
- ⁶⁵ Srov. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano 1985.
- ⁶⁶ B. Lonergan, *Il metodo in teologia*, Brescia 1975, 173.
- ⁶⁷ TMA, 35 (Praha, Zvon 1995).
- ⁶⁸ Jan Pavel II., *Promluva* 1. září 1999 v: *L'Osservatore Romano*, 2. září 1999, 4.
- ⁶⁹ Srov. TMA, 34–36 (Praha, Zvon 1995).
- ⁷⁰ *Unitatis redintegratio*, 1.
- ⁷¹ Tamtéž, 13. TMA 34 říká, že v církevním společenství docházelo „mnohem více než v prvním tisíciletí (...) k bolestným rozkolům“.
- ⁷² *Unitatis redintegratio*, 13.
- ⁷³ Tamtéž.
- ⁷⁴ Srov. promluva na zahájení druhého zasedání koncilu 29. září 1964: *Enchiridion Vaticanum* 1, [106], č. 176.
- ⁷⁵ Srov. dokumentaci o dialogu lásky mezi Svatým stolcem a ekumenickým patriarchátem cařihradským v *Tomos Agápes: Vatikán – Fanar (1958–1970)*, Roma – Istanbul 1971.
- ⁷⁶ *Unitatis redintegratio*, 7.
- ⁷⁷ Tamtéž.
- ⁷⁸ TMA, 35 (Praha, Zvon 1995).
- ⁷⁹ Jan Pavel II., *promluva* 1. září 1999, v *L'Osservatore Romano*, 2. září 1999, 4.
- ⁸⁰ TMA, 35. Citát je z *Dignitatis humanae*, 1 (2. vat. koncil).
- ⁸¹ O tomto problému s přísností pojednává deklarace 2. vat. koncilu *Nostra aetate*.
- ⁸² Srov. Jan Pavel II., *promluva* v římské synagoze 13. dubna 1986,4: *AAS* 78 (1986) 1120.

- ⁸³ Toto je úsudek nedávného dokumentu komise pro náboženské vztahy s židovstvím *Noi ricordiamo: úvaha o Šoah*, Roma, 16. března 1998, 3.
- ⁸⁴ Tamtéž, 7.
- ⁸⁵ Tamtéž, 5.
- ⁸⁶ Tamtéž, 6.
- ⁸⁷ Tamtéž, 5.
- ⁸⁸ TMA, 36 (Praha, Zvon 1995).
- ⁸⁹ *Gaudium et spes*, 19 (Praha, Zvon 1995).
- ⁹⁰ Tamtéž.
- ⁹¹ TMA, 33 (Praha, Zvon 1995).
- ⁹² Pomysleme jen na znamení mučednictví, srov. TMA, 37.
- ⁹³ *Unitatis redintegratio*, 6. Tentýž text prohlašuje, že „církev je při svém putování volána Kristem k této neustálé reformě, kterou trvale potřebuje, nakolik je institucí lidskou a pozemskou.“
- ⁹⁴ „Opus renovationis nec non reformationis“: tamtéž, 4.
- ⁹⁵ Tamtéž, 6: „Všechna obnova církve spočívá podstatně v růstu věrnosti jejímu vlastnímu povolání.“
- ⁹⁶ TMA, 36 (Praha, Zvon 1995).
- ⁹⁷ Formule, obzvláště silná, je od Augustina: *De Trinitate* I, 13, 28: CCL 50, 69, 13; *Epist.* 169, 2: CSEL 44, 617; *Sermo* 341A, 1: *Misc. Agust.* 314, 22.
- ⁹⁸ Jan Pavel II., promluva k účastníkům mezinárodního studijního symposia o inkvizici pořádaného teologicko-historickou komisí Ústředního výboru jubilea, 5, 31. října 1998.
- ⁹⁹ „Gloria Dei vivens homo: vita autem hominis visio Dei“: svatý Irenej Lyonský, *Adversus haereses* IV, 20, 7: SCH 100, sv. 11, 648.
- ¹⁰⁰ Jan Pavel II., promluva 1. září 1999, v *L'Osservatore Romano*, 2. září 1999, 4.

- ¹⁰¹ Promluva v Evropském středisku pro jaderné výzkumy, Ženeva, 15. června 1982, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II.*, V, 2, Vaticano 1982, 2321.
- ¹⁰² TMA, 33 (Praha, Zvon 1995).

Ediční poznámka:

Číslování kapitoly 5.4. Křesťané a židé je zopakováno u originálu o stránku dále (str. 44) jako 5.4. Naše odpovědnost za zlořády dneška. Český vydavatel respektuje z důvodů citací v originálu tento omyl.

Poděkování patří týmu překladatelů, který pro ČBK dokument přeložil a odborně korigoval. Jsou to:

Terezie Brichtová OP

Vojtěch Novotný

Mgr. Hana Pohořalá

ThLic. Josef Hřebík

Mgr. Jiří Plhoň

OBSAH

| | |
|---|----|
| Úvod..... | 5 |
| 1. Problém: včera a dnes | |
| 1.1. Před 2. vatikánským koncilem..... | 9 |
| 1.2. Učení 2. vatikánského koncilu..... | 10 |
| 1.3. Prosby Jana Pavla II. za odpuštění..... | 11 |
| 1.4. Vyvstálé otázky..... | 13 |
| 2. Biblický přístup | |
| 2.1. Starý zákon..... | 16 |
| 2.2. Nový zákon..... | 18 |
| 2.3. Biblické jubileum..... | 22 |
| 2.4. Závěr..... | 23 |
| 3. Teologické základy | |
| 3.1. Tajemství církve..... | 24 |
| 3.2. Svatost církve..... | 26 |
| 3.3. Nutnost ustavičné obnovy..... | 27 |
| 3.4. Mateřství církve..... | 28 |
| 4. Soud dějinný a soud teologický | |
| 4.1. Výklad dějin | 32 |
| 4.2. Historické bádání a teologické zhodnocení..... | 34 |
| 5. Etické rozlišování | |
| 5.1. Některá etická měřítka..... | 36 |
| 5.2. Rozdělení křesťanů..... | 39 |
| 5.3. Používání násilí ve službě pravdě..... | 42 |
| 5.4. Křesťané a židé..... | 43 |
| 5.4. Naše odpovědnost za zlořády dneška..... | 44 |
| 6. Pastorační a misijní výhledy | |
| 6.1. Pastorační cíle..... | 46 |
| 6.2. Důsledky pro církev..... | 47 |
| 6.3. Důsledky v rovině dialogu a misie | 49 |
| Závěr..... | 52 |
| Poznámky..... | 53 |

Mezinárodní teologická komise

**PAMĚŤ A SMÍŘENÍ:
CÍRKEV A VINY MINULOSTI**

Vydalo nakladatelství Katolický týdeník s. r. o. v roce 2000

ISBN 80-902708-6-7
Doporučená cena 75 Kč.