

Manfred Adler

SYNOVÉ TEMNOTY

Obsah

Díl první – Připravovaná světová vláda

Místo předmluvy	4
SVĚTOVLÁDCI TEMNOT	5
1. Sen o One World	7
2. Spiknutí insiderovských imperialistů	13
3. Bilderberská skupina	18
4. Vatikán a světovládci temnot	26
5. Ježíš Kristus – Pantokrator	29
Texty k zamyšlení	31

Díl druhý – Světová velmoc sionismu

Texty k rozjímání	34
1. Násilí a zastrašování	37
2. Konečný cíl sionistického mesianismu	45
3. „Mezi katy a pokrytci“	54
4. Sionisté a Palestinci	60
a) Role UNRRA během exodu	65
b) „Nejnebezpečnější muž v Izraeli“	68
c) Teror, odplata, masové vraždy	70
d) Obyvatelka Izraele vypovídá	74
5. Slovo ke křesťansko-židovskému dialogu	77

Díl třetí – Teologické temno

Předem slovo Boží k zamyšlení	79
I. VÍRA V SATANA	
1. Omyl nevíry	80
2. Pravda víry	90
3. Vlastní svědectví démonů	101
II. VÍRA V BOHA	
1. Konečné řešení otázky Boha v <i>a</i> -teistické teologii	113
2. Nová víra Teilharda de Chardin	127
3. Znamení živoucího Boha	150
Závěr	157
Dodatek	158
Další aktuální práce na toto téma	164

Z německého originálu „Die Söhne der Finsternis“, 4. Auflage, Miriam-Verlag, Jestetten 1992, přeložil © Jaroslav Voříšek

I. díl

PŘIPRAVOVANÁ SVĚTOVÁ VLÁDA

Místo předmluvy

Jeden přesvědčený nadšenec propagandy One World napsal:

„Pokud se lidstvo nechce samo zničit, musí se sjednotit v jediný, doslova celosvětový stát. Ten by však mohl na zastánce ještě stávajících autonomních náboženství klást stejné nároky, jako kdysi Římská říše na dřívější křesťany.“ (A. Toynbee)

A co říká Písmo?

„Neboť bojování naše není proti krvi a tělu, nýbrž proti knížectvím a mocnostem, proti světovládcům této temnosti, proti duchům zlým v povětrí.“

Proto vězmete plnou zbroj Boží, abyste mohli odolat v den zlý, a vykonajíc všechno státi vítězně“ (Ef 6,12 ad.).

SVĚTOVLÁDCI TEMNOT

V pojednání o „Zednářích a jejich světovém názoru“ K. von Stotzingen píše: „Zednářství je eticko-religiozní společenství. Nazývá se ‚královským uměním‘ výstavby chrámu humanity ve své nejvelkolepější, konečné a čistě lidské formě. Podle tzv. ‚Starých povinností‘ (základního zákona z roku 1723) je zednářstvo zbudováno jako svazek lidstva v malém. Představuje duchovní elitu skutečně svobodných mužů, stojících nad všemi náboženskými, politickými i společenskými předsudky, a chce odstranit veškerá rozdělení v náboženském, politickém i společenském ohledu. Zednářstvo chce... uskutečnění čistého ideálu humanity volnosti, rovnosti a bratrství. Usiluje o zavedení zlatého věku naprosté emancipace lidí v zednářské světové republice.“¹

V této definici, stejně jako i v celé zednářské literatuře, hraje podstatnou roli idea humanity, tj. čistého lidství. Citovaný autor tento pojem humanity analyzuje a spolu s vůdčími zednáři mu rozumí tak, že „člověk je svým vlastním pánem a není jiné autority nad ním a mimo něj než člověk sám. Jinými slovy to znamená, že *humanita je princip duchovní a mravní autonomie člověka* na jakékoli mimo něj stojící autoritě. To je také základním článkem veškerého skutečného zednářstva. Takový postoj pak přirozeně neponechává *žádné místo pro osobního, mimo svět jsoucího Boha, ani místo pro silnou a na Bohu závislou vládní moc*. Při důsledném provedení musí takový světový názor vést dříve či později k naprosté anarchii ve všech oblastech a k boji všech proti všem, protože bez teisticko-mravního řádu ztrácí veškerý právní a společenský řád svoji pevnost.

V zednářství sice byly případy zemí, které důsledky, vyplývající ze zmíněného základního článku neprovedly až do samého konce, ovšem na jádru věci to nic nemění. Kdyby všechny důsledky byly provedeny všude, nastoupil by obecně stejný stav jako v bolševickém Rusku.

Víme-li o této podstatě zednářství, musí nás automaticky napadnout i jeho spojitost se světovým *liberalismem* všech druhů, ba dá se dokonce říci, že zednářstvo představuje organisovaný liberalismus a tvoří jeho „velký generální štáb“. A skutečně také všude nacházíme zednáře jako přední představitele liberálních světových názorů. Liberalismus jako každé ztělesnění polovičatosti se ovšem omezuje na uznávání principu humanitních myšlenek, *zatímco jeho důsledky odmítá*.

Mnohem důsledněji a až do konce domyslel humanitní myšlenky *socialismus*, vycházející z liberalismu. Ten i jeho radikální následníci se také nijak neostýchali proměnit je v skutek... Myšlenka humanity nejenže vede k revoluci, ona sama je revolucí. Svůj souhrnný a stručný výraz našla v tzv. „*lidských právech*“ francouzského Národního shromáždění roku 1789. Radikalismus je nejopravdovější vlastností humanity až do těch nejkrajnějších důsledků...

Studium vnitřní podstaty zednářstva nám však osvětlí i další spřízněnost, totiž mezi *lůžemi a Židovstvem*. Moderně vzdělaný Žid totiž až na nepatrné výjimky tíhne k liberálnímu světovému názoru, který se stále víc a víc vzdaluje od pevných základů pozitivní víry. Vůdčí židovští duchové to vyjádřili zcela otevřeně...

Je proto jen přirozené, že se Židovstvo velice brzy věnovalo zednářství a se svou vynikající přizpůsobivostí v něm rychle nabylo trvale rostoucího vlivu.

¹ *Gelben Hefte*, listopad 1929, Mnichov. Vyšlo také jako zvláštní samostatný tisk, zde str. 1.

Přes Židovstvo potom vede spojnice z lóží rovněž k největší části židovských *světových financí*. Obchodně zdatný bankovní svět brzy rozpoznal neocenitelnou hodnotu tohoto internacionálního bratrstva pro své účely... Faktickou *světovládou vysokých financí* už dnes nemůže nikdo popřít. Proto je také ustavení „*světové republiky*“ pouze otázkou času, pokud se proti ní nezdvihne v poslední hodině *cílevědomý odpor*...

Celý princip humanity není v zásadě nic jiného, nežli ono prastaré ‚Non serviam‘ ... Zednářský řád dnes představuje nesmírnou mocnost, která je - řečeno čistě lidsky - *největší internacionální mocí světa*.

Mocenské postavení lóží a s nimi provázaného Židovstva je v kulturní oblasti třeba ve Spojených státech naprosto jedinečné. V současné době je New York hlavním městem světového Židovstva a tedy také světového zednářstva“.²

Tato slova, napsaná roku 1929, dodnes neztratila nic na své aktuálnosti. Světové mocnosti, které dnes usilují o světovládou v univerzální celosvětové republice, jsou tytéž jako tehdy. Svého cíle sice ještě zcela nedosáhly, ale o značný kus se mu od té doby přiblížily...

² Tamtéž, str. 2 ad.

1. Sen o One World

Při zevrubném pohledu na duchovní dějiny zednářstva lze konstatovat, že *One World* v podobě jediné světové republiky je nejen konečným cílem, nýbrž byl i jeho prapůvodním cílem od samého začátku. Roku 1717 v Londýně založená velkolóže duchovního zednářstva zcela vědomě narušila tradiční západní křesťanský duchovní svět a zaměřila se na jeho rozložení a zničení. Tento proces, který stále ještě probíhá, nazýváme *sekularizací*. Místo Božího světového řádu se stává vládnoucím principem dějin osvícenecký humanismus. Božská prozřetelnost má být vymazána z lidského rozumu a zjevená víra je prohlášena za pověru. Rozum, jak se nyní hlásá a věří, jde nezadržitelně cestou pokroku humanistické revoluce a vyřeší všechny problémy, na něž zjevená víra nestačila. Člověk je pozdvižen nejen na „měřítko všech věcí“, nýbrž na „nejvyšší bytost“. Již dávno před Karlem Marxem nastoupilo na místo *univerzální Boží vlády* světské *panství lidí*. Zde je duchovní kořen koncepce Jednoho světa, One World. V něm má zoufalý člověk najít svoji konečnou spásu a v neposlední řadě i věčný mír. Víra v One World je tedy v nejpůvodnějším jádře sekularizovanou spásnou vírou a jako taková je jasným odřeknutím se víry v spásu, kterou nám definitivně přislíbil Ježíš Kristus pro nové nebe a novou zemi. Ideologie zednářstva chce snést nebe na Zemi a v podobě světového státu, světové republiky, udělat nebe na zemi. Přestože zde dodnes nic z toho není, tj. ani zednářská světová republika, ani nebe na zemi, upínají i křesťanské davy svoje naděje k tomuto utopickému státu.

Nepřekvapuje příliš, že v knížce, vydané již roku 1730 v Bruselu pod titulem „Tajemství zednářstva“ čteme tuto lapidární programovou větu: „*Nejvyšším cílem zednářstva je zřízení jediné světové republiky.*“³ - Rovněž nepřekvapuje, že všechny aktivity nejrozličnějších směrů světového zednářstva vycházejí z tohoto základního principu, ať už je to v oblasti politiky, kultury nebo hospodářství. A konečně stejně tak nepřekvapuje, že zednáři ve všech společenských oborech pracují neúnavně, usilovně a všemi prostředky na uskutečnění svého internacionálního a kosmopolitního programu. Co však překvapit musí, je zářející skutečnost, že sami „vynikající“ teologové a diplomaté katolické Církve nerozpoznali protikřesťanský charakter nereálné jednosvětové utopie.

Mezitím stoupenci a vykonavatelé One World pokračují všemi prostředky - včetně brutálního násilí - ve svých iluzorních světových plánech. Monarchie z Boží milosti a tzv. aristokracie jsou prakticky odstraněny, téměř všude jsou na jejich místě demokratické republiky nebo dokonce „lidové demokracie“. Kdo se vzpírá progresivnímu - protože rozumovému - světovému a mírovému řádu stavitelů One World, je považován za „netolerantního“ nebo „reakčního“, a jako takový musí být „převychován“ nebo odstraněn. Národní a vlastenecké ideje jsou vykřičeny a zesměšňovány jako zpátečnické a „nacionalistické“. A tento zednářský výchovný a osvětový proces běží po více než dvě století.

³ J. Maler: *Wie der Völkerbund entstand (Jak vznikla společnost národů)*, Buenos Aires 1967, str. 2; srv. také F. Wichtl/R. Schneider: *Weltfreimaurerei, Weltrevolution, Weltrepublik (Světové zednářstvo, světová revoluce, světová republika)*, Mnichov/Berlín, 1914/1943.

Již roku 1737 jsme se od mluvčího francouzské velkolóže mohli dozvědět, že zednářstvo má za úkol vytvořit z nejrůznějších států „*jediný duchovní národ*“, neboť „svět je jedna velká republika, v níž je každý národ rodinou a každý obyvatel je jejím dítětem.“ Podle jeho názoru tehdy musela Francii jako „*nejduchovnějším národu*“ připadnout vůdčí duchovní a politická role uvnitř světového zednářstva. *Francouzský nárok na hegemonii* neztratil od počátku až dodnes na svém významu, a v organizaci Velkého Orientu Francie je stále přítomný, byť ne již v oblasti politiky, ale na poli duchovně filosofickém.

Neméně vědoma si své moci a poslání se ukazuje být od počátku také *mateřská země zednářstva*, kde se již „čtyři roky po založení první velkolóže podařilo získat za velmistra vysokého šlechtice z Royal Society, vévodu z Montagu. Tím se zednářstvo nejen usadilo ve společnosti, nýbrž se stalo tak říkajíc národním obyčejem šlechty, důstojnictva a vysokého úřednictva příslušet k zednářské lóži. A tak již od roku 1721 až podnes stojí příslušníci vysoké anglické šlechty i královského domu v čele anglických velkolóží a zajišťují tím historickou národní výsadu v zednářstvu, postaveném na světoobčanství.

V současné době anglické zednářstvo hraje přinejmenším de jure vedoucí roli v oblasti tzv. regulérních lóží. *Vůdčí politická moc světového zednářstva* se mezitím soustředila v *severoamerických vysokostupňových lóžích*, v nichž je cítit duchovní vliv jak anglické velkolóže, tak francouzského Velkého Orientu. Naproti tomu zednářstvo v Německu nikdy ve své historii nedospělo k vlastnímu duchovnímu výrazu, ani nezastávalo nějakou vůdčí politickou pozici.

Zednářstvem plánovanou světovou republiku jsme výše označili za iluzi a nereálnou utopii. Jistí teoretici jsou však opačného mínění. Jejich teze ostatně nepocházejí z minulého století, nýbrž se vyvinuly teprve po II. světové válce. Nejdříve v roce 1946 vyšla v nakladatelství zednáře Franze Mittelbacha (Stuttgart) kniha prof. R. Wilbrandta s titulem „Příprava k světovému spolkovému státu“. Říká se tam: „Spojené státy světa si můžeme představit jako kterýkoli jiný spolkový stát, tedy třeba Německou říši, Spojené státy americké, a v malém jako švýcarské spříseženstvo“ (str. 45). „Předpokládejme, že světový spolkový stát je skutečností. Už nebudeme mít žádného Alexandra Velikého nebo Césara, žádného Bedřicha Velikého nebo Napoleona, zkrátka žádného ‚velikána‘, kteří stále znovu a znovu povstávali, aby - třeba jen na přechodnou dobu - přetvářeli mapy světa. Nebudou zde už žádné ‚světové dějiny‘ ani žádný Bismarck... Už nebude žádná zahraniční politika; sfinga v našem zahraničním úřadu, symbol zahraniční politiky přestane mlčet. Pak už se můžeme dobře obejít bez této univerzity macchiavelismu a školní děti budou zbaveny dat nových bitev a válek. Může se však lidská duše bez toho obejít?“ (str. 71).

P. Wilbrandt se dále ptá, jak došlo ke „zbožštění státu a národa“, a odkud „se berou teror a nelidskost, které se výsměšně šklebí do tváře křesťanství?“ Jeho odpověď zní: „Proto, že rovněž vlivem Nietzscheho byly zbožnost a mravy křesťanů zdiskreditovány. Na jejich místo nastoupila pozemská božstva, stát a národ. Je zde zapotřebí něčeho většího, než je malé vlastní Já, je třeba spojení s vlastním původem. Tím mohou být vlastní předci jako třeba v Číně. Nebo je zde větší okruh, vlast, případně vlastní národ, vlastní stát, ačkoliv i to jsou opět jen květy na kmeni lidstva, květy střídající se a pomíjející, jak zpívá Freiligrath“ (str. 76). Zbožnost, která je nezbytná k nastolení světového spolkového státu, pak Wilbrandt nazývá „Božím královstvím v nás samých“.

Spolu s Carlem Bornhausenem tím míní, že „bezvýhradné překonání sobectví je jedinou cestou k Bohu“. - Křesťané tohoto cíle sebezpřekonání, jak R. Wilbrandt doslova píše, dosáhli tehdy, když „*nežili dogmatem, nýbrž činem, když milovali nezištně a ne-sobecky, protože jen taková je pravá láska*“. V tom jsou jistě všichni zednáři světa s Wilbrandtem zajedno. Ne však již křesťané, byť i třeba takový Karl Rahner na synodní meditaci 22. května 1974 ve würzburšském dómu blouznil podobné smyšlenky o smrti Církve, úvahy, kterým je přinejmenším možno rozumět ve smyslu R. Wilbrandta, pokud se chce. Jedno je jisté: Křesťanství v chystaném světovém státě může být pouze *křesťanstvím bez dogma, křesťanstvím činu*. Dogma jako výraz náboženského „sobectví“ musí být obětována, a toto „sebezpřekonání“ je jedinou cestou k Bohu. Není to snad zednářská ideologie v té nejčistší podobě? Na okraj ještě poznamenejme, že ve Wilbrandtově knize na sedmi různých místech objevují tři body ve tvaru pyramidy (:.), tedy symbol zednářů, z čehož lze usuzovat, že číslo sedm zde má symbolický význam.

Druhým autorem, který se vyjádřil nejen o otázce světového státu, ale i revolucích, které jsou předpokladem jeho vytvoření, je bývalý kulturní atašé francouzského vyslanectví ve Washingtonu J. F. Revel. Ve své knize „Ni Marx ni Jésus - la nouvelle révolution mondiale est commencée aux Etats-Unis“, která vyšla roku 1970 ve Francii a o rok později německy pod titulem „Die Revolution kommt aus Amerika“ („Revoluce přichází z Ameriky“) v hamburském zednářském nakladatelství Verlag Hoffmann und Campe, píše po úvodním chvalozpěvu o první revoluci, která se nazývá francouzská: „Co se týče druhé revoluce, může mít jen jediný cíl, od něhož jsou ostatní početné cíle odvozené, a tím je *dosazení jediné světové vlády*. Stejně jako měla první za cíl nahrazení svévole despotů zákonně zakotvenými institucemi, může k druhé dojít je proto, aby nahradila svévoli mezinárodních vztahů institucionálními úpravami, nebo přesněji řečeno, aby tyto internacionální vztahy odstranila. Na tom závisí všechno ostatní, včetně hospodářské rovnosti a konce sociálních tříd“ (str. 93). „Revoluce 20. století bude buď světovou revolucí, nebo vůbec žádnou. A co se rozumí pod pojmem ‚revoluce 20. století‘? Podle všeho revoluce, která vyřeší problémy tohoto století. Jaké jsou to problémy? Abych se zmínil alespoň o některých, na nichž závisí nejen pokrok, nýbrž i samotné přežití lidstva: Musí být odstraněno nebezpečí atomové sebevraždy, musí se všeobecně odzbrojit a skoncovat s válkami, je nezbytné prosadit kontrolu porodnosti, vyrovnat životní standard, chránit přístupné soukromé energetické zdroje a využívat jich podle rozvojového plánu do té doby, než se jich chopí celosvětová vláda. Ta vytvoří poměry, kdy vládní vztahy budou nahrazeny vztahy na úrovni obcí, aby se tak dosáhlo scelení všech materiálních i duchovních zdrojů lidstva. Tato *světová vláda je dnes jediným možným cílem revoluce*, a také jenom ona může revoluci umožnit“ (str. 95 ad.).

V poslední větě se J. F. Revel dostal viditelně do rozporu s logikou, neboť světová vláda *nemůže být současně cílem i předpokladem revoluce*. Odstranění zahraniční politiky zdůvodňuje Revel tím, že je „nezbytností... Člověk po roce 1945 je prvním tvorem, který musí žít s možností vlastního zmizení jako druhu. Pokud ještě existuje volba mezi vnuceným mírem a kolektivní sebevraždou, jsou šance na mír stále relativně dobré“ (str. 97). - Přesto to však zní velmi problematicky. Vždyť odhlédneme-li už od skutečnosti, že *vnucený mír* může být za určitých okolností ještě horší než válečný

konflikt, proč by zde měla být *pouze* alternativa mezi vnuceným mírem a kolektivní sebevraždou. Autor ostatně svůj extrémní nesmysl sám vyvrací, když o něco dále konstatuje, „že od roku 1945 vypukl v průměru každých pět měsíců ve světě ozbrojený konflikt“ (str. 98).

Dále pak důsledně hlásá: „Druhá světová revoluce tedy bude záležet v tom, že se skoncuje s pojmem, který je zdrojem všeho zla, a sice s pojmem *národní suverenity*“. K ospravedlnění toho má sloužit připomínka, že nesmí být připuštěno, „aby jakési náhodně vzniklé skupiny, které se nazývají národy, přiváděly pod záminkou zdánlivé suverenity do nebezpečí celé lidstvo. A to je právě případ této epochy neukončené války a nukleárních nebo bakteriologických katastrof.“ - Stejně nehorázně jako lehkovážně nám zní naivní Revelovo tvrzení, že národy jsou „náhodně vzniklé skupiny“. - *Neznám žádný národ, který by vznikl pouhou náhodou*. Avšak hledáme-li u Revela vysvětlení, jak by bylo možno odvrátit hrozbu celému lidstvo, dostaneme neméně naivní odpověď: „Pouze multilaterální dohoda o vzájemné kontrole, postavená na mnohonárodním, *celosvětovém právu*, by nás mohla vyvést z této absurdní situace. Bilaterální dohody musí být odstraněny, protože představují pouze válečnickou zahraniční politiku, lokální mocenskou převahu a chystané nebo skutečné imperialistické mocenské vztahy...

Jednou bude něčím zcela přirozeným internacionální suverenita, a nikoli suverenita národní“ (str. 100 ad.). - Jako nesnesitelná nám připadá troufalost autora tam, kde se dostává k citovanému absurdnímu tvrzení, že „bilaterální dohody... představují válečnickou zahraniční politiku“. Ostatně v Revelově knize jsou podobné nesmysly, nesrovnalosti a protimluvy velice četné. Tak např. píše: „Zkušenost ukázala, že v totalitním režimu není vnitřní revoluce možná, a takový režim že se může obecně zhroutit jen v případě vojenské katastrofy, která přijde do země zvenčí“ (str. 108). - Avšak podle našich dosavadních zkušeností platí toto konstatování bez omezení pouze pro etablované levicové diktatury, a ze *svého* pohledu tedy Revel usuzuje správně, když pak z něj vyvozuje následující závěr: „Je opravdu omylem věřit, že se komunistické země budou postupně otevírat demokracii poté, co ‚zkonsolidovaly‘ základy socialismu. Ve skutečnosti je tomu opačně: Čím déle diktatura trvá, tím křehčí jsou tyto základy, a tím nezbytnější je diktatura“ (str. 112). - Na tomto místě se dostáváme k základní otázce, na níž v celém svém široce pojatém díle Revel neodpověděl: Jak si lze představit překonání komunistické diktatury i v Sovětském svazu, kde je po více než padesát let utlačováno obyvatelstvo, které nikdy nepoznalo osobní svobodu? Každý pokus o jeho osvobození silou zvenčí by musel skončit nukleární sebevraždou celého lidstva. Avšak revoluce zevnitř je podle Revelova přesvědčení nemožná; toto dilema tedy neumí vyřešit. Jak by se mohla stát skutečností *jediná* světová vláda v *jediném* světovém státě, když by z ní musely zůstat vyloučeny některé státy? Pak zde *logicky zůstává pouze možnost komunistické, resp. socialistické světové vlády ve formě rudé světové diktatury*. A přece o této jedině možné světovládě Revel nemluví. Úmyslně se vyhýbá logicky se vnučujícím důsledkům a uchyluje se k patetickému revolučnímu blouznění, do iracionálního světa fantazie. V jeho podání to pak zní takto: „Kdo říká revoluce, mluví o nové události, jaká zde ještě nikdy nebyla. a která přijde jinými cestami, než jak je známe z historie. Kdo říká revoluce, mluví o něčem, co nelze vymyslet ani si představit, vycházíme-li ze starých koncepcí“ (str. 132 ad.). - Revel tedy káže zcela novou, nikdy nebývalou revoluci, která již začala v Americe, odkud se pak

rozšíří do celého světa a povede k jediné světové vládě. Tato revoluce bude vedena americkou levicí, „která dnes pravděpodobně představuje jedinou naději světu, že se dožije revoluce a nikoli zničení současného lidstva“ (str. 138).

Revel pak se zadostiučiněním konstatuje, že protest mladých Američanů „vyvedl z rovnováhy všechny obory moci, tj. moci politické, hospodářské i kulturní“ (str. 139). „V oblasti kultury se zříkají americké etiky výkonné společnosti, odmítají jakékoli přinucování ve výuce, uvádějí do pohybu sexuální revoluci a vytvářejí životní sloh, jehož všechny aspekty (odívání, drogy, hudba, opovrhování penězi, promiskuita) spolupůsobí na zničení šosáctví, tohoto starého ideálu středního stavu“ (str. 140).

Mnozí z dosud morálně zdravých čtenářů si při výčtu těchto revolucionářských „ctností“ jistě řeknou: Dost, to stačí!, avšak Revel výše citovaným ještě ani zdaleka neřekl všechno o své nové revoluci. Podle něho je americká revoluce „bezpochyby první revolucí v dějinách, v níž názorové rozdíly o hodnotách a cílech mají přednost před názorovými rozdíly na životní standard. Američtí revolucionáři nepožadují lepší rozdělení koláče, chtějí zcela jiný koláč“ (str. 160). - A dále říká, že elektronická média, obzvláště televize, hrají „v americké kultuře roli revoluční síly“ (str. 163). - Vyvolávají „revoluci informací“, která je „současně revolucí politickou i intelektuální. Stejnou měrou zpochybňují moc i kulturu, napadají rozdíl mezi vůdci a ovládanými, mezi inteligencí a masou“ (str. 191). - Že právě tato tolik vychvalovaná „revoluce informací“ v Americe i jinde již skutečně svádí a mate v dosud nevídaném rozsahu masy i inteligenci, to Revel samozřejmě nevidí. Umí se mistrovsky vyhýbat realitě a imponovat čtenáři nejrůznějšími myšlenkovými konstrukcemi. Tak například zavádí pojem totální revoluce, kterou chápe jako nezbytné spojení nejrůznějších aspektů revoluce: „Politická revoluce, sociální revoluce, technologická a vědecká revoluce, revolucionarizace kultury, hodnot a mravů, revoluce ve vztazích mezi národy a rasami - to je pět revolucí, které se buď rozvinou současně, nebo vůbec ne“ (str. 194). - „Osvobození je buď naprosté, nebo není vůbec žádné“ (str. 212). Příkladem jednokolejné revoluce je podle Revela revoluce bolševická z roku 1917, protože její vůdcové potlačili veškeré osvobození kultury a mravů“ (str. 213) Kritizuje Lenina, že nevázanost sexuálního života označil za úpadkový buržoazní jev (str. 214), a sexuální svobodu považoval za signál ke zničení autoritativních vztahů v nejrůznějších oblastech (str. 215). Nakonec pak Revel požaduje absolutní individuální a kulturní svobodu „bez jakékoliv morální kontroly... Jestliže by se toho dosáhlo, měli bychom zde nanejvýš pravděpodobně *homo novus*, který by byl zcela jiný, než běžně nám známý člověk“, říká Revel doslova (str. 223).

Ohledně náboženských složek totální revoluce mluví dále o „znovuobjevení křesťanství a připomíná tradiční princip, „který byl v Americe tak úspěšný, že totiž nejlepší náboženství jsou ta, která se zřídí sama“ (str. 225). Je ovšem pochybné, zda si Revelem v této formě líčený proces úpadku vůbec zaslouží označení „revoluce“. Má-li se mluvit o revoluci, pak je zde revoluce, *vedená proti Bohu a přírodě*, proti člověku a jeho svobodě, zcela a naprosto nemorální revoluce, byť i třeba některé z jejích aspektů mohou být morálně ospravedlnitelné. Jestliže by se takovéto hnutí, na které nečekáme a už vůbec si ho nepřejeme, přesto mělo z Ameriky rozšířit do celého světa, muselo by s neúprosnou důsledností vést k totální anarchii. A k jejímu ukončení by pak byla *stejně tak neúprosně nezbytná totální diktatura*.

Vidíme tedy, jak i v této otázce se vzájemně těsně dotýkají extrémní svobody a totálního přinucení. Z historicko duchovního hlediska nese revoluce, vycházející z Ameriky, jasný podpis zednářstva, neboť „Spojené státy americké jsou jeho dítětem. Kdyby nebylo zednářstva, nikdy by zde nebyly Spojené státy v této formě.“⁴ - Americká společnost je ve své nezákladnější struktuře zcela proniknutá a ražená duchem zednářstva. Základní princip zednářství, tj. duchovní a mravní autonomie člověka, jinak řečeno autonomní humanismus, je v současné době určitou částí amerického obyvatelstva již uskutečněn do posledních důsledků. Výsledkem je totální revoluce v Revelově smyslu, rebelie dekadentní společnosti, která odvrhla jakoukoli morální kontrolu a tím vytvořila nelidské poměry. Stačí si jen připomenout nazadržitelnou eskalaci kriminality a otřesnou ztrátu morální a náboženské podstaty, která je viditelná ve všech společenských oblastech, především v manželství a rodině. Zničení rodiny jakožto přirozené základní buňky určité společnosti vede nevyhnutelně i k jejímu vlastnímu zániku. Morální bankrot USA a jejich satelitů bude tím rychlejší, čím více se ztrácí jejich křesťanská substance. Stále více sílí odkřesťanštění a sekularizace zemí, zpustošených americkou revolucí, pak důsledně vede k ještě radikálnějšímu prosazování zednářského principu duchovní a mravní autonomie, a na konci je pak - řečeno s von Stotzingem - „stejný stav jako v bolševickém Rusku“. Ostatně Lenin jasně rozpoznal vnitřní souvislost mezi zánikem morálky a bolševizací země. Jak se zdá, Západ zůstává vůči této realitě slepý. A přesto je tomu tak: *Americká revoluce*, nebo jinak řečeno *zednářská vzpoura proti Bohu a přírodě*, vede znenáhla k *totální komunistické světové diktatuře*, která je cílem *rudých internacionalistů* od časů Leninovy Říjnové revoluce 1917.

⁴ J. Maler: *Gegen Gott und Natur (Proti Bohu a přírodě)*, Buenos Aires 1971, str. 11.

2. Spiknutí insiderovských imperialistů

Zednářský sen o *svobodné* světové republice podle vzoru Spojených států, bývalé Německé říše nebo švýcarského spříseženstva nemá podle názoru R. Wilbranta žádnou šanci na realizaci. Zřízení univerzální světové socialistické republiky se naproti tomu zdá být jen otázkou času. K takovému závěru může dospět každý, kdo zná gigantickou síť internacionálního spiknutí, řízeného z Ameriky. Na tomto spiknutí zúčastněné skupiny si již v západním světě vybudovaly mocenský aparát, který jim umožňuje vyřazení každého odpůrce svých plánů a cílů, takže se svými původně tajnými záměry již nemusí před veřejností skrývat. Přesto se však o nich v Evropě stále ještě ví velice málo. Kdo jsou tito spiklenci? Mužem, jemuž děkujeme za první senzační informace v této otázce, je prof. Carroll Quigley. Je řádným profesorem dějin na Foreign Service School georgetownské univerzity ve Washingtonu, a dříve učil Harvardu a Princetonu. Ve své velkoryse pojaté knize „Tragedy and Hope - A History of the World in our Time“,⁵ vydané roku 1966 v New Yorku a Londýně, odhalil spikleneckou síť, jejímiž zákulisními vůdci jsou internacionální bankéři a karteloví kapitalisté, tedy představitelé mezinárodních vysokých financí. Ti kolem sebe shromáždili hejno politiků a ekonomů, svých agentů a loutek, jejichž prostřednictvím provádějí svou vysokou politiku a přirozeně i své obrovské obchody. Systém jejich nadvlády, který není v sebemenším souladu ani s ústavou USA, ani s politickou vůlí amerického lidu, avšak pod clonou demokratické legitimacy vykonává skutečnou moc v zemi, se ve Spojených státech nazývá *Eastern Establishment*, zatímco jeho aktéři jsou známi pod označením *taikune* nebo *insideři*.⁶ Profesor C. Quigley, který se ve všem všudy s programem finančního establishmentu ztotožňuje, nedokáže pochopit, proč by jeho cíl měl být držen v tak přísné tajnosti. Píše doslova: „Vím o operacích této sítě, protože jsem ji přes dvacet let studoval, a počátkem šedesátých let mi bylo dovoleno po dva roky prohlížet dokumenty a protokoly. Nemám k ní žádný odpor, stejně jako k většině jejích cílů, a velká část mého života byla úzce spojena s ní i s jejími nástroji. Dokonce jsem v minulosti i ještě nedávno vznesl kritiku proti některým jejím politickým opatřením... Avšak v zásadě je mojí hlavní názorovou námitkou fakt, že chce zůstat v anonymitě. Domnívám se, že její role v dějinách je dostatečně významná, aby byla také známá“ (str. 950).

Oč insiderovští imperialisté usilují především, je „*celosvětový systém kontroly financí*, který by byl schopen ovládat politický systém každé země a hospodářství celého světa“. Předpokládaná kontrola jde tak daleko, že pojímá veškerá data jednotlivého občana: „Svoboda individua a volnost jeho rozhodování mají být při nepatrném osob-

⁵ Tragédie a naděje - Historie světa a jeho doby.

⁶ O tzv. „Eastern Establishment“ (tj. „východním“) se mluví proto, že jmenovaný systém je usedlý převážně na východním pobřeží USA. Vzhledem k široce rozvětvenému rozšíření tohoto finančního establishmentu to asi není právě nejšťastnější označení. Japonské slovo „taikun“ znamená „velký princ“. V americké lidové mluvě pak dostalo význam „business magnate“, tedy „hospodářští magnáti“. Srv. k celému: G. Allen, *Die Insider*, Verlag für angewandte Philosophie, Wiesbaden 1974; J. Igazságot, *Kissinger*, Verlag für zeitgenössische Dokumentation, Euskirchen 1975; W. Cleon Scousen, *The naked Capitalist*, Salt Lake City (USA), 8. vyd. 1971; G. Knüpfner, *Der Kampf um die Weltmacht*, Kritik-Verlag, Mohrkirch 1974; *Washington Observer*, čtrnáctideník s množstvím utajovaných informací.

ním prostoru kontrolovány tím, že každý bude od samého narození očíslován, a pak se průběžně povedou všechny jeho údaje již jenom jako pouhého *čísla* o vzdělání, vojenské nebo jiné veřejné službě, daňovém účtu, zdravotním a lékařském ošetření i o příčinách úmrtí.“

Co nám zde americký vědec slibuje, stalo se už v současné Německé spolkové republice skutečností. Zemským zákonem nám byly nařízeny „*osobní identifikační značky*“, tzn. že každý z nás je *registrován pod určitým číslem*. Do doby napsání těchto řádků zatím Spolkový sněm nerozhodl o „*spolkovém ohlašovacím zákonu*“ (BMG), jak zní jeho nenápadně neškodný název. Jak ale již bylo oznámeno, má ke schválení dojít ještě před letní zasedací přestávkou 1975. Návrh zákona, který byl 7. německému sněmu předložen jako tiskovina 7/1059, ve třetím odstavci pod názvem „*Osobní identifikační značka*“ stanoví

v § 11,1: „Jako pořádková značka pro osobní data bude osobní identifikační číslo přiděleno

1. každému obyvateli;
2. každému Němci ve smyslu článku 116 ústavy, který i bez toho, že by byl obyvatelem, žádá o vystavení nebo prodloužení platnosti pasu nebo jiného rovnocenného dokladu Německé spolkové republiky.

v § 11,2: V ostatních případech může být osobní identifikační značka přidělena i tehdy, pokud to úřady potřebují.“

V § 12 je stanovena struktura tohoto osobního čísla. V článku 1 se říká: „*Osobní identifikační značka sestává z dvanáctimístné číselné řady*, která je sestavena jak následuje:

1. Den, měsíc a rok narození, vždy po dvou číslicích (1. až 6. místo)
2. Údaj o století narození a označení pohlaví (7. místo)
3. Číslo série a rozlišení osob stejného pohlaví a narozených v týž den (8. až 11. místo)
4. Zkušební číslo (12. místo)

Ukázka jistě postačí k ozřejmění toho, jak plánovitě a cílevědomě je i tento dílčí program insiderovských imperialistů převáděn do politické reality. Člověk je ponížen na pouhé číslo. Není snad již tento samotný fakt důkazem cynického opovrhování člověkem? A k čemu je takové číslování vůbec dobré? Osobně jsem přesvědčen, že i většina samotných poslanců Spolkového sněmu, kteří tomuto zákonu dají svůj souhlas, nebude vůbec vědět, jakému konečnému cíli toto zákonné očíslování každého jednotlivce slouží; tím méně to pak ví obyvatelstvo, jehož naprostá kontrola bude takto „*právně*“ k dispozici. Kdyby se snad někteří starostliví demokraté ptali po smyslu a účelu tohoto zákonného rozhodnutí, uvede se jako důvod technicky správná nezbytnost, nebo se jim - jak je to uvedeno v 1. odst. § 1 návrhu zákona - sdělí, že je to „*potřebné k zákonnému řízení veřejných záležitostí*“. - Profesor Quigley by se nad takovým vysvětlením jistě jen pousmál, protože zná skutečné důvody takového kontrolního mechanismu a také se nijak neostýchá nazvat je pravým jménem. Insiderovští imperialisté nechtějí nic více a nic méně než *totální kontrolu a vládu nad celým světem*. A protože je tento dvojediný cíl optimálně dosažitelný pouze v socialistickém systému, usilují o *One World ve smyslu jediného socialistického světového super státu*. Jejich spiknutí především se sovětskými komunisty, s nimiž po desetiletí úzce koopera-

vali a kooperují, není už dnes pouhým neprokazatelným tvrzením, nýbrž zjištěnou skutečností, o níž se může informovat každý, kdo umí číst - což každý nedokáže, protože mnozí na to „nemají čas“. Kniha profesora Quigleye je nyní i v samotné Americe stěží k dostání. Byla totiž „zajímavými kruhy rychle skoupena ze všech knihkupectví a stěží se na ni narazí dokonce i ve specializovaných vědeckých knihovnách“.⁷ Jsou však i knihy, které v souvislosti s Quigleyem dokládají průběh a cíle tohoto gigantického světového spiknutí takovým množstvím doložených faktů, že *jakákoli pochybnost o jeho existenci už není ospravedlnitelná*. Přestože všechna masmédia v rukou insiderů, nebo přinejmenším na nich závislá, tuto úděsnou konspiraci vytrvale zamlčují, proniká z USA do Evropy (a dokonce i do informačně tak velice zaostalého Německa) stále více zpráv, takže skuteční manažéři socialistické světové diktatury se svými skutečnými cíli jsou dobře rozpoznatelní, a snad bude možno i touto cestou jejich úmysly zmařit. Protože by bylo zbytečné znovu zde opakovat, co již jiní napsali, poukáží zde alespoň naléhavě na odhalující spisy, které v Německu roku 1974 a 1975 o insiderech vyšly.⁸ Ukážeme si pouze nejdůležitější jména a méně známé skutečnosti v souvislosti se zednářstvem.

Samozřejmě že se při tom vyhneme každé přehnané a tendenční generalizaci. Globální spiknutí insiderů jistě *není dílem pouze zednářů, sionistů nebo komunistů*. Také nemůže být přesouváno *výhradně* na konto *internacionálních finančních dynastií*. Když si však položíme otázku po motivujících i hnacích idejích, a po mužích a institucích, kteří v historii tyto ideje učinili skutkem, pak všude narážíme na hnutí a ideový svět zednářstva, v němž průběhem doby nabyl sionistický element bezesporu rozhodující vliv. Podívejme se nejdříve na zednářský vliv jako takový, který bývá autory knih o insiderovských silách opomíjen, nebo jimi není přinejmenším zmiňován. Jedním z nejmocnějších agentů insiderů v období kolem I. světové války byl např. „tajemný ‚plukovník‘ Edward Mandel House, tradičně britsky vychovaný syn jednoho představitele anglických financí na americkém jihu... Byl nekompromisním vodičem loutek v zákulisí, a některými historiky je označován za skutečného prezidenta Spojených států Wilsonovy éry. House napsal knihu s názvem ‚Philip Dru, administrátor‘ (1912)... Za ledabyly předstíranou románovou fikcí v ní předkládá plán dobytí Ameriky zavedením socialismu, o němž snil již Karel Marx... „Roku 1919 se House setkal s představitelem britské tajné společnosti ‚The round Table‘ (Kulatý stůl). Vypracovali koncepci organizace, jejímž účelem bylo *ukázat občanům Ameriky, Anglie a západní Evropy přednosti a příjemné stránky světové vlády, a udělat jim ji takto přijatelnou a hodnověrnou*. Hlavním argumentem této propagační kampaně měl být přirozeně ‚mír‘... Organizace ‚The round Table‘ vznikla v zájmové sféře zlatého a diamantového magnáta Cecila Rhodese, který usiloval o ‚nový světový řád‘. Autorka jeho životopisu Sara Millinová nazvala totéž poněkud konkrétněji ‚upřímným přáním po světové vládě‘... Ve své první závěti pak Rhodes svůj cíl vyložil podrobně jako ‚rozšíření britského panství na celý svět... vytvořením tak mohutné mocnosti, že by již byla jakákoli nová válka nemožná, a ovšem také zdůrazňováním významu humanity‘.“⁹

⁷ J. Igazságot: *Kissinger*, str. 43

⁸ Srv. poznámku č. 6, G. Allen: *Die Insider*, J. Igazságot: *Kissinger*, G. Knüpffer: *Der Kampf um die Weltmacht*.

⁹ G. Allen: *Die Insider*, str. 65; 108 ad.

Cecil Rhodes sám byl osvíceným a zasvěceným zednářem. Již takřkajíc ve škole zednářstva se seznámil s plánem a snahami o světovou vládu a vytvořením tajné spiklenecké organizace podle vzoru iluminátského řádu *Adama Wieshaupta*. Ten založil 1. května 1776 svůj pověstný řád, jehož nejvlastnějším cílem podle Weishaupta nebylo „nic jiného, než získat takovou moc a majetek, jimiž by bylo možno podvrátit všechny světské i duchovní vlády a zmocnit se panství na světě“.¹⁰ - Nejen on, ale i další z předních iluminátů byli zednáři. Weishaupt zavedl pověstný systém organizačních buněk, který později převzali komunisté. A jistě také ne náhodou měl řádové jméno „Spartakus“. Konečně se s pomocí peněz od Cecila Rhodese podařilo roku 1891 založit vlastní jádro tajné společnosti „Round Table - Kulatého stolu“, které pod vedením zednáře lorda Alfreda Milnera pracovala v zákulisí britské vlády a v podstatě určovala zahraniční politiku i chování Anglie v I. světové válce. Za zmínku jistě stojí, že lord Milner byl jedním z „klíčových financérů bolševické revoluce“.¹¹ - Ze skupiny „Round Table“, která se koncem I. světové války musela nepochybně výrazně rozšířit, se pak v režii plukovníka House vyvinula v nejmocnější insiderovskou instituci USA své doby, v tzv. „Council on Foreign Relations“ (CFR), která byla ve Spojených státech také nazývána „establishment“, „neviditelná vláda“ či „Rockefellerovo ministerstvo zahraničí“. Konferenci „Kulatého stolu“ v pařížském hotelu Majestic pak bylo dne 19. května 1919 svěřeno vlastní vytvoření CFR. Mnohé z vůdčích osobností této polotajné instituce jsou zednáři; svého času zveřejnil G. Allen členský seznam CFR ve své knize o insiderech. Hlavním cílem této levicové, prosovětské skupiny je přirozeně etablování světové vlády, One World, neboli jak se říká v „Study Nr. 6“, vydané CFR dne 25. listopadu 1959, „vytvoření řádu, který musí odpovídat požadavku světa po míru a sociálních a hospodářských změnách..., nový mezinárodní řád (zakódovaný výraz pro světovou vládu)... včetně států, které se samy označují za ‚socialistické‘ (komunistické)“.¹²

CFR, která je vlastně pouhým soukromým sdružením bez jakéhokoli oficiálního charakteru, může být přesto právem „považována za vlastní rozhodující ústředí americké zahraniční politiky, z něhož je úřední politika státního departmentu i vnější politika Bílého domu dopředu programována a prejudikována... Téměř všichni vynikající politici USA v oboru zahraniční politiky byli členy ‚Council on Foreign Relations‘... a každý prezident od F. D. Roosevelta po G. Forda si musel vyžádat dobročinné pomoci tohoto ušlechtilého klubu, aby si takto zajistil i souhlas tzv. ‚Eastern Establishmentu‘... Nelze také přehlížet, že ideologie establishmentu vychází ze *splynutí rozdílných společenských systémů na Východě i Západě*, a stejně tak jako teoretici konvergence horuje pro ‚Jeden svět‘, v němž by kremelští otrokáři a ‚Eastern Establishment‘ z Wall Streetu ovládali celé lidstvo v jistém typu kondomia.“¹³ - Jakýmsi šéfmanažérem, který díky své mohutné a široce rozvětvené hospodářské a finanční moci disponuje největším vlivem jak v samotné CFR, tak i v americké politice vůbec, je v současnosti Nelson Rockefeller. Po dlouhá léta kontroloval ze zákulisí politiku

¹⁰ Cit. podle Juana Malera: *Die sieben Säulen der Hölle (Sedm sloupů pekla)*, Buenos Aires 1974, str. 101.

¹¹ G. Allen: *Die Insider*, str. 98 ad.; 111.

¹² Tamtéž, str. 119.

¹³ J. Igazságot: *Kissinger*, str. 22 ad.

USA, pak se stal viceprezidentem, a jeho nejrenomovanějším chráněncem a „poslích-kem“ byl Henry Kissinger, šéf ministerstva zahraničí. Oba jsou v USA celkem veřejně kritizováni a napadáni jako sovětsí agenti. Tak např. v jednom letáku zetě bývalého prezidenta Roosevelta plukovníka Curtise B. Dalla z 5. září 1974, který rozšiřovala tzv. „Liberty Lobby“, můžeme číst následující závažnou výtku: „Jenom málo lidí ví, a tisk se o tom nikdy nezmiňuje, že Nelson Rockefeller je znám jako ‚agent‘ Sovětského svazu. Spolu s proslulým prosovětským internacionalistou Cyrusem Eatonem má Rockefeller monopol na zahraniční obchod USA se SSSR! Skutečnosti o tom publikoval ‚Liberty Lowdon‘ již v dubnu 1968. Není divu, že od té doby, co přišel do Ameriky a stal se Rockefellerovým mužem, podporuje Henry Kissinger takzvané ‚uvolnění‘ vůči komunistům. Obrovité monopolní zisky pro stovky bank a akciových společností, které Rockefellerovi patří nebo jsou jím kontrolovány, je jen stěží možné si alespoň představit. Dokázal by Rockefeller obětovat své zisky a zisky rodiny národním zájmům Ameriky?“

Od výše zmíněného Cyruse Eatona, který spolu s Rockefellerem založil roku 1947 monopolní společnost pro obchod s Východem „International Basic Economy Corporation“, pocházejí následující slova: „USA a Sovětský svaz musí jednou vzájemně splynout.“¹⁴ - Cyrus Eaton za svou prosovětskou politiku obdržel Leninovu cenu míru.¹⁵ - Henry Kissinger, který sám sebe označil za přítele Egona Bahra, měl být podle informace „Washington Observer“ (WO) rovněž „dlouholetým osobním přítelem“ Güntera Guillaumeho, bývalého osobního tajemníka německého kancléře Willy Brandta. Proti zprávě, která se odvolává na pramen americké tajné služby, ani Kissinger osobně, ani americká vláda dodnes neučinili žádné právní kroky. Proč by to také dělali? Masmédia USA i Evropy tuto úděsnou zprávu tak jako tak potlačila, čemuž se opět není proč divit, víme-li, že tyto sdělovací prostředky jsou téměř úplně kontrolovány insiderovskými imperialisty.¹⁶

Ve zmíněné zprávě WO se říká doslova: „Známý vlastenecký novinář Frank A. Cappel před nedávnem hlásil: ‚Jeden bývalý vysoký funkcionář komunistické tajné služby, který jako dvojitý agent pracoval ve prospěch Spojených států, sdělil, že když Kissinger vyslyšel lidi kvůli jejich vztahům k nacistům, umožňoval členům sovětské tajné služby přístup k dobře použitelným informacím. Získání Henry Kissingera sovětskou tajnou službou se datuje již od světové války.“¹⁷ - I těchto několik málo zlomků o roli Nelsona Rockefellera a Henryho Kissingera postačí k lepšímu porozumění politiky nejvlivnějších reprezentantů CFR a jejich „boys“, k nimž v Americe patří také vysokostupňový zednář Gerald Ford.

¹⁴ Tamtéž, str. 71 a 56, resp. 90.

¹⁵ W. Cleon Skousen: *The naked Capitalist*, str. 112 ad.

¹⁶ Srv. G. Allen: *Die Insider*, str. 120 ad.

¹⁷ J. Igazságot: *Kissinger*, str. 14 ad.; 78.

3. Bilderberská skupina

Američtí insideri CFR od té doby svou organizaci zvětšili a rozšířili i na Evropu. Roku 1954 nechali instalovat tzv. Bilderberskou skupinu, jejíž úlohou je až do dosažení konečného cíle socialistického One World koordinovat hospodářské a politické zájmy amerických a západoevropských insiderů. Jako vývěsní štít v podobě „zakladatele“ bilderbergů použili rockefellerovští imperialisté holandského prince Bernharda, manžela královny Juliany, „považované za nejbohatší ženu Evropy a možná celého světa. Syn knížete bývalého německého miniaturního knížectví dnes předsedá každoročním schůzím bilderbergů, pořádaných střídavě v Americe a Evropě za *mimořádně přísných bezpečnostních opatření* a obklopených neobyčejným tajnůstkářstvím“.¹⁸

Pod titulem „Bilderberská skupina - jeden z příkladů pro Quigleyho ‚globální establishment‘ v akci“ Američan W. Cleon Skousen píše: „Stále znovu a znovu opomíjí síť insiderů nezbytnou opatrnost a utajení, přinejmenším dost dlouho na to, aby nám umožnilo stejně tak letný jako děsivý pohled na mamutí mechanismus, o němž dr. Quigley soudí, že je nyní již dostatečně velký, než aby se dal ještě zastavit. Sledujeme-li jednotlivá kolečka celosvětového soukolí, které si tato mocenská struktura vybudovala, nemůžeme se ani příliš divit, když dr. Quigley tak zcela spoléhá na jeho konečné a neodvolatelné vítězství.“

Podívejme se alespoň na některé z ‚konferencí‘, svolané globálním establishmentem. Pořádají se každoročně jako mistrovsky organizovaná ‚konkláve‘, jsou tajná a přítomen je vždy jen omezený počet ‚hostů‘, osvědčených jako zhruba stovka mužů užšího vedoucího kruhu, reprezentující čtyři velké dimenze moci: 1. mezinárodní bankovní dynastie, 2. jejich gigantické internacionální podniky, propletené s akciovými společnostmi (korporacemi), 3. od daní osvobozené americké nadace, 4. a konečně představitelé establishmentu ve vysokých vládních a státních úřadech, především ve Spojených státech.

Tyto konference mají vždy stejného předsedu, totiž Jeho Královskou Výsost prince Berharda, který se svou rodinou vlastní obrovský akciový podíl na koncernu Royal Dutch Shell Oil Corporation. V jeho těsné blízkosti je vždy k vidění David Rockefeller, který zastupuje svoji rodinu a především Standard Oil z New Jersey, jednu z vůbec největších společností světa. Jistě není bez zajímavosti, že obě tyto společnosti *pravidelně obdržely všechny naftové koncese na naftu v důsledku politických revolucí, které vypukly během posledních dvou století v nejrůznějších částech světa*. V mimořádném měřítku se to týká především Afriky, Blízkého i Dálného východu a Jižní Ameriky. A jsou to opět tyto dvě společnosti, jejichž zařízení byla v *posledních válkách podivuhodně uchráněna bombardování všech bojujících stran*. Uvádím to jenom jako doklad pravdivosti tvrzení dr. Quigleye, že politické a hospodářské síly světa jsou navzájem propleteny a propojeny do jediného, gigantického monolitního bloku totální světové moci. Raymond B. Fosdick, který byl účastníkem téměř všech konferencí, kdysi prohlásil, že bilderbergové tkají ‚nekonečné (hospodářské i politické) vlákno, které váže kytici míru‘ (cit. podle Review of the News, 21. září 1966, str. 22). Tímto ‚mírem‘ je samozřejmě myšlena *umělá spolupráce, kterou by bylo možno lidstvu vnutit socialis-*

¹⁸ Tamtéž, str. 30.

tickou světovou vládu a vyloučit jakýkoli významnější odpor. To by byl ‚mír‘, jaký si oni představují.“

Princ Bernhard svolal první konferenci v květnu 1954 do hotelu Bilderberg v holandském Oosterbeeku, a odtud je organizace nazývána ‚Bildeberskou skupinou‘. Její členové se však scházejí na nejrůznějších místech. Konference roku 1957 se např. konala na pobřeží amerického státu Georgia, mimochodem nedaleko ostrova Jekyl, kde roku 1908 proběhlo tajné setkání za účelem stanovení statusu Americké ústřední banky, později známé jako Federal Reserve Board. Roku 1964 se bilderbergové sešli ve viržinském Williamsburgu, a konferovali již také v Kanadě, Turecku, Německu, Anglii a ve Francii. Jak již bylo předesláno, všechna jejich jednání jsou zásadně tajná. Žádný tajemník si z nich nedělá poznámky, debat se neúčastní ani jediný reportér, a ani poté, kdy princ Bernhard úderem předsednického kladívka zasedání ukončí, není tisku předáno žádné prohlášení, politické zprávy či kopie přijatých usnesení. Účastníci jednání se rozejdou na všechny strany světa, ale svět sám se nemá nikdy dozvědět ani zákmit toho, co bylo rozhodnuto. Zvláště pro kongres Spojených států musí být frustrující snaha po vypátrání činnosti bilderberských konferencí. Dokonce když byl i tak vysoký vládní úředník, jakým je státní tajemník námořnictva Paul Nitze, vyslechnut pod přísahou, nebylo možné od něj zjistit cokoli významného. Jedinými přítomnými představiteli tisku jsou oddané osobnosti establishmentu jako prezident a vydavatel ‚New York Times‘ Arthur Hays Sulzberger, procastrovský vydavatel ‚Atlanta Constitution‘ Ralph E. McGill, vydavatel časopisu ‚Look‘ Gardner Cowles nebo třeba C. D. Jackson z časopisu ‚Life‘ (je to ostatně tentýž Jackson, který vydal roku 1961 ‚Holywoodskou odpověď na komunismus‘, a snažil se uchlácholil inzerenty, kteří stáhli své annonce ve výši stovek tisíců dolarů, když ‚Life‘ začal napadat antikomunistické hnutí).

Neobyčejný odpor bilderbergů k veřejnosti pramení nepochybně z obavy před prozrazením a možnou infiltrací. Proto se mnohokrát snažili vzbudit zdání, že jejich setkání jsou veřejně známá a dokonce potvrdili, kdo je k nim přizván, aby tak přítomnost světově známých osobností odvrátila podezření, že se jedná o spiknutí nebo podobnou záhadu. To všechno vedlo alespoň k zjištění, kdo je na těchto konferencích zastoupen a jací společníci se to scházejí k poradám. Následuje výčet již výše zmíněných i dalších osob, které tuto konferenci navštívily:

* Joseph E. Johnson, prezident Carnegie Endowment for International Peace (jenž většinou konference financuje),

* Dr. Joseph Retinger, komunistický jednatel Polska v sovětském Rusku, který pomáhal princovi Bernhardovi při první konferenci roku 1954,

* Mc George Bundy, bývalý profesor Harvardské univerzity, prezidentský poradce a později prezident Ford Foundation,

* Geroge W. Ball, bývalý státní podtajemník,

* Christian Herter, bývalý ministr zahraničí,

* Dean Acheson, bývalý ministr zahraničí,

* Dean Rusk, bývalý ministr zahraničí USA a pozdější prezident Rockefeller Foundation,

* Lester Pearson, bývalý ministerský předseda Kanady,

* Shephard Stone, ředitel zahraničních záležitostí Ford Foundation,

- * Pierre-Paul Schweitzer, ředitel manažmentu United Nations Monetary Fund,
- * Dirk U. Stikker, generální tajemník NATO,
- * Gardner Cowles, šéfredaktor a vydavatel časopisu ‚Look‘,
- * J. William Fulbright, senátor za stát Arkansas,
- * Paul G. Hoffmann, ředitel zahraniční pomoci USA,
- * George F. Kennan, bývalý velvyslanec ve SSSR,
- * Paul H. Nitze, ministr námořnictva USA.“

Ve svém seznamu, vydaném roku 1971, zmiňuje Scousen z německých účastníků Fritze Berga, bývalého předsedu Spolkového svazu německého průmyslu a Alexe W. Menneho, presidenta Sdružení německého chemického průmyslu. Vedle ostatních, nám méně známých osobností, pak Scousen ještě závěrem uvádí Johna J. Mc Cloye, bývalého prezidenta Chase Manhattan Bank, a Henryho Kissingera, který byl tehdy poradcem prezidenta Nixona pro otázky národní bezpečnosti.¹⁹

Kromě toho od G. Allena víme, že holandský princ Bernhard zaujímá významné postavení také v Société Generale de Belgique, obrovském kartelovém konglomerátu s pobočkami po celém světě. Podle prince je „ultimativním cílem bilderbergů jedonosvětová vláda...“

Mezi bilderbergery patří ze světa vysokých financí mj. baron Edmund de Rothschild, C. Douglas (CFR) z banky Dillon Read a. Co., Robert Mc Namara ze Světové banky a Sir Eric Roll z banky S. G. Warburg a. Co. ... Ovšem ne každý, kdo navštívil tajné setkání bilderbergů, je hned insiderem, ale mužům levice je dovoleno účastnit se soukromých setkání po všeobecné schůzi. *Nejznámější socialistické strany Evropy jsou zde početně zastoupeny, což je dalším důkazem propojení představitelů vysokých financí s údajnými vůdci proletariátu. Základní směrnici bilderberské politiky neurčují účastníci plenární konference, nýbrž elity převodových výborů insiderů, které se skládají z 24 Evropanů a 15 Američanů...*

Přestože setkání předních jednatelů světa a průmyslových magnátů, na nichž se projednávají plány zahraniční politiky současných národů, zůstávají v tajnosti, bylo by možno očekávat, že tato skutečnost bude masmédií konstatována s rozhořčením... Místo toho ovšem tisk i rozhlas přecházejí schůzky bilderbergů mlčením a naopak obracejí pozornost veřejnosti na zcela vedlejší události. Protože lze bilderbergery přiřadit k levičákům (neboli jsou „progresivní“, jak by řekli liberálové), mohou klidně sprádat své plány...

Jejich setkání „trvají obvykle tři dny a jsou pořádána na odlehlých, ale vždy prvotřídních místech. Všichni účastníci jsou dopraveni na místo a chráněni hustou bezpečností sítí... Fordova, Rockefellerova i Carnegieho nadace jistě tyto akce nefinancují bez důvodu.“

Bilderberské setkání roku 1971 proběhlo ve vermontském Woodstocku ve dnech 23. až 25. dubna. Rutlandský časopis „Herald“, jehož reportérovi se podařilo získat alespoň povšechné informace, referoval o věci takto: „Kolem konference byla vztyčena téměř neproniknutelná hradba mlčení. Bilderbergové uspořádali své setkání za zavřenými dveřmi minulý týden ve Woodstocku... Jeden z jeho účastníků v pondělí výslovně ujišťoval, že setkání je ‚mezinárodní mírovou konferencí‘, o níž budeme infor-

¹⁹ W. Cleon Scousen: *The naked Capitalist*, str. 107 ad.

mování. Jiné spolehlivé prameny však uvedly, že konference má co dělat s mezinárodními financemi. Hotel ve Woodstocku byl zcela zjevně strážěn stejně přísně jako Fort Knox.²⁰ Není dovoleno žádné tiskové zpravodajství s výjimkou prohlášení, vydávaného na závěr zasedání...“ - G. Allen k tomu na doplnění dodává: „Když princ Bernhard vystoupil na bostonském letišti Logan, připustil novinářům, že tématem konference je ‚změna role Spojených států ve světě‘. Není snad povznášející vědět, že role Ameriky se změní díky princovi Bernhardovi? Taková je skutečná demokracie v praxi, jak se nám předstírá. Na osvětleném jevišti byl přítomen také poslůček rockefellerovské CFR a prezidentův poradce pro zahraniční záležitosti Henry Kissinger, aby převzal příslušné rozkazy pro mr. Nixona. Krátce po setkání ve Woodstocku došlo ke dvěma zlověstným a ‚změnu úloh napovídajícím‘ událostem: Henry Kissinger odcestoval do Pekingu k zaranžování přijetí rudé Číny do rodiny ‚obchodujících‘ národů, a vypukla mezinárodní měnová krize, které vedla k silnému znehodnocení dolaru. Britský politik 19. století a Rothschildův důvěrník Benjamin Disraeli napsal ve svém románu Coningsby: ‚Jak vidíte, můj milý Coningsby, svět je řízen zcela jinými lidmi, nežli si myslíš, kdož nestojí za kulisami‘.“²¹

Ve dnech 19.-21. dubna 1974 rokovali bilderbergové ve francouzském Mégève. O tomto mimořádně významném a přísně tajném setkání referoval „Washington Observer“ z 15. května téhož roku: „Jakkoli byly všechny informace o této důležité události všemi zpravodajskými kancelářemi a služebnami pečlivě potlačeny, zjistilo se, že stovka nejbohatších mužů světa konferovala v důkladně izolovaném luxusním hotelu Mont d'Arbois, mimochodem patřícím baronu Edmundu de Rothschildovi.

Utajení konference a bezpečnostní opatření, která ji obklopovala, bylo tentokrát ještě větší, než při setkání ve dnech 22.-25. dubna 1971 ve vermontském Woodstocku...“

Dále pak „Washington Observer“ otiskl seznam účastníků mégèverského setkání, který se podařilo jednomu reportérovi získat za cenu osobního rizika. Zmíněná listina obsahovala pouze jména přímo pozvaných hostů za účelem vzájemného poznání; ostatní zúčastněné osoby na ní uvedeny nebyly.²²

Nejvýznamnějším zástupci USA zde byli bratři David a Nelson Rockefellerové. Z Německa se dostavili tito hosté: Karl Kaiser, Walther Leisler Kiep (CDU), tehdejší ministr financí Helmut Schmidt (SPD), Gerhard Schröder (CDU), šéfredaktor listu „Zeit“ Theo Sommer, Hans Jürgen Wischnewski (SPD) a Otto Wolf von Amerongen. Evropské společenství zastupoval Ralf Dahrendorf.

Pozorné pozorovatele politické scény nemohlo překvapit, že zrovna tito jmenovaní pánové se scházejí v tak vybrané společnosti. Přesto je nezbytné blíže poznat alespoň jednoho z nich, totiž Walthera Leislera Kiepa. Kdo je tento muž? Úřední almanach 7. německého spolkového sněmu nabízí následující stručnou biografii (str. 220):

KIEP, Walther Leisler, pojišťovací agent, 6242 Kronberg, Taunus, Philosophenweg 9a, úřední adresa 5300 Bonn 12.

Hessensko, zemská listina CDU.

Narozen 15. ledna 1926 v Hamburku, evangelík, ženatý. Základní škola v Hamburku, pak Istanbul (Turecko) až do r. 1939. Maturita ve Frankfurtu r. 1943. Pracovní a

²⁰ Původně vojenská pevnost, v níž je dnes uložen zlatý poklad USA; p. překl.

²¹ G. Allen: *Die Insider*, str. 126 ad.

²² Listina hostů v Mégève je v plném rozsahu přetištěna u I. Igazságota: *Kissinger*, str. 30 ad.

vojenská služba. Od r. 1945 studium dějin a národohospodářství, neukončeno. Obchodní učení se závěrečnými zkouškami. Od r. 1949 činný v pojišťovnictví. Od r. 1955 zaměstnán u firmy Gradmann und Holler KG, prokurista firmy Gradmann und Holler KG, odchodní vedoucí firem skupiny Gradmann und Holler, pojišťovací agent a makléř. Člen dozorčí rady Deutsche Texaco AG v Hamburku, strojíren Grevenbroich AG, Marsh & McLennan v Bruselu, Tower-Chisholm Ferguson Ltd. Toronto, Pallas Gradmann und Holler Sao Paulo, a člen rady Deutsche Bank AG ve Frankfurtu. Od r. 1961 člen CDU. Člen spolkového prezidia, spolkový pokladník CDU a člen prezidia zemského svazu CDU v Hesensku. Od r. 1965 poslanec Spolkového sněmu.

Je třeba pouze doplnit, že Kiep byl na spolkovém sjezdu CDU v Saarbrückenu 1971 delegován za pokladníka strany a roku 1973 byl prezidiem CDU jmenován mluvčím strany v zahraničních záležitostech. Kiepova zahraničně politická orientace je všeobecně známa jako prosovětská. Vydatně prosazoval dohody koalice Brandt-Scheel s Východem, tak naléhavě požadované americkými insidery. Při jedné parlamentní debatě o dohodách se např. hlásil o slovo k podpoře „výprodeje Německa“, a bylo mu v tom zabráněno pouze složitým jednacím trikem.

Ve frakci CDU/CSU seskupil semknutou „frondu“ stejně smýšlejících, s jejíž pomocí se mu podařilo zlomit odpor odmítavě naladěné frakční většiny, což nakonec vedlo k ostudnému hlasování politického středu.

Tzv. fundamentální dohodu s režimem v sovětské zóně Německa Kiep svým hlasem podpořil... Samozřejmě nešlo o žádnou náhodu, nýbrž o promyšlené budování vlastní kariéry, která měla již brzy najít dosáhnout svého předběžného vrcholu v úřadu zahraničních věcí. Jeho postoj ve Spolkovém sněmu byl pouze prvním stupínkem, z něhož si Kiep otvíral dveře ke všem nepřátelům Německa ve Východním Berlíně, v Moskvě i Washingtonu/New Yorku.

Ve Východním Berlíně byl Kiep persona grata od té doby, kdy v sídle úředního zastoupení Spolkové republiky jednal s tzv. představiteli strany, což byli vesměs agenti východoněmecké státní bezpečnosti Stasi.²³ Kiepova východoberlínská cesta vyvolala začátkem ledna 1975 velký rozruch i v samotné CDU, v neposlední řadě také proto, že se tam měl setkat s jistým agentem KGB. Na početné dotazy zněla odpověď CDU takto: „Návštěva pana Kiepa ve Východním Berlíně měla povahu soukromé návštěvy. Jeho styky s politiky východní zóny nebyly vedeny z pověření vedení CDU.“ - Toto sdělení je velice poučné; na dotaz, zda se Kiep roku 1974 zúčastnil bildeberské konference v Mégève jménem CDU nebo jako soukromník, nikdy od vedení strany nepřišla žádná odpověď. Po rozhovorech ve Východním Berlíně odcestoval Kiep v únoru 1975 s delegací tzv. „Bergedorfského kroužku“ do Moskvy. Podle jedné tiskové zprávy zde byl Kiep „cílevědomě vybrán z ostatních delegátů a představen soudruhu Zagladinovi, který byl tehdy také partnerem důvěrných rozhovorů s Wehnerem. Po více než pět hodin byl Kiep v Moskvě zkoumán experty nejvyššího sovětského vedení...“²⁴ - Výraz „zkoumán“ pro označení tohoto rozhovoru nebyl asi zvolen nejlépe. Šlo totiž o víc - Kiep má důvěru sovětů, protože se těší důvěře Rockefellera. Je „důvěrníkem“ obou stran, což jej činí *nezpůsobilým a nepřijatelným* pro národní německou politiku, natož pro politiku „křesťansko-demokratické“ strany.

²³ H. Grawunder: *Die CDU-Linke formiert sich*, otištěno v: *Deutsche Wochenzeitung* z 28. února 1975.

²⁴ *Neue Bildpost*, 2. 3. 1975.

Zcela chybějící informovanost našeho obyvatelstva dosud brání jeho přiměřené reakci. Natrvalo ovšem bude nemožné skrývat před Němci spiknutí insiderů, které americký kritik systému Curtis B. Dall nazývá „kriminálním spiknutím“. Že by se pak takto poučené a svéprávné občany naší země podařilo bez jejich energického odporu zavléci do kolektivního otroctví plánovaného socialistického světového státu, to osobně nepovažuji za pravděpodobné.

Rozhodnutí druhé strany je ovšem stejně pevné jako nevyhnutelné. Rockefellerovští imperialisté v každém případě zvítězí, a s nimi tudíž i rudá internacionála. Podle přesvědčení svých hlavních plánovačů je nástup socialistické světové diktatury v Jednom světě nezadržitelný. Již roku 1950 prohlásil James Warburg před senátním výborem pro zahraniční záležitosti zcela srozumitelně a jednoznačně: „Základní otázka naší doby nezní, zda může být One World dosaženo mírovými prostředky nebo nikoli. Ať je nám to vhod nebo ne, One World zde budeme mít. Otázkou pouze je, *zda s pokojným souhlasem všech, nebo pomocí násilí.*“²⁵

Insideri v průběhu doby vyvolali krize všeho druhu, revoluce a dokonce i světové války, aby postupně mohli uskutečnit svůj „internacionální mírový řád“ v Jednom světě. Je jasné, že ani v budoucnosti necouvnu před podobnými a ještě horšími zločiny, aby dosáhli svého cíle.

Toto konstatování neztrácí na platnosti, byť se i v nejnovější době objevují náznaky tendencí, že v průběhu „uvolňování Východ-Západ“ už nebude ve větším rozsahu použito ničivého násilí. Je to zřetelné především ohledně sovětizace Evropy, která je prováděna zcela plánovitě a cílevědomě. V průběhu tohoto procesu jsou „osvobozovány“ především a nejdříve „fašistické“ státy. Např. v Portugalsku už byl úspěšně vykonán první krok. Ve Španělsku, kde toto „osvobození“ bylo připravováno zatím ještě vskrytu, se čekalo s tichým převratem na okamžik Frankovy smrti. Podívejme se alespoň zběžně na „revoluci“ v Portugalsku. Jak se zde postupovalo a jaké poučení si z revolučního procesu v této zemi můžeme pro sebe vzít?

Podle zahraničních tiskových zpráv nejenže měli bilderbergové takřikajíc své prsty v převratu z 25. dubna 1974, nýbrž v něm sehráli přímo rozhodující roli. Jak napsal v Paříži vycházející „Permanences“ (č. 112, srpen/září 1974), následovala zničení „fašismu“ v Portugalsku záplava podvrtné a pornografické literatury. V konečně „osvobozené“ zemi se začaly masově šířit filmy a časopisy na téma „sex“, a jakmile se tím začal zabývat zákonodárce, přišly i nezbytné antikoncepční tablety, sexuální osvěta, plánované rodičovství i „svobodné“ rozhodování o potratech a rozvodech. „Portugalsko... se ocitlo ve víru morálního, sociálního a politického ‚osvobození‘... v naději, že na jeho místo pak nastoupí totalitní komunistický řád... Stojíme tu před specificky portugalským jevem, nebo máme spíše co dělat pouze s jednou epizodou spiknutí internacionálních zájmů?“ - Švédské noviny „Dagens Nyheter“ na otázku zčásti odpověděly, když psaly: „Vysoké mezinárodní finance a portugalské bankovní kruhy sehrály podstatnou roli v převratu z 25. dubna (1974).“ - A dánské noviny „Politiken“ stručně konstatovaly: „Spojené státy měly lví podíl na vojenské revoltě v Portugalsku.“ I zde byl vyřčen slušný díl pravdy.

²⁵ Cit. podle J. Schwarzenbacha v: I. Igazságot, *Kissinger*, str. 103.

O jakou roli se při tom jednalo, odhalil madridský list „ABC“ dne 5. července 1974 v článku o „tajemném setkání bilderberského klubu“. Míněno je setkání v Mégève ve dnech 19.-21. dubna 1974, o němž bylo celkem správně řečeno, že se zde rozhodoval osud západního světa.

„Postačí pouhé seznámení se jmény účastníků tohoto shromáždění, abychom pochopili jeho význam: Nelson Rockefeller... vrchní velitel spojeneckých branných sil v Evropě generál Goodpaster... generální tajemník NATO Joseph Luns... a kromě toho i portugalský zmocněnec Thorsen Anderson, který měl za úkol vysondovat Lunsův názor na možné reakce NATO vzhledem k chystané změně vlády v Portugalsku.“

A jak na Andersonovy dotazy generální tajemník NATO Luns tehdy v Mégève odpovídal? List „Permanences“ vidí odpověď v „činnosti válečných lodí NATO před Lisabonem již v prvních hodinách převratu. Jejich přítomnost měla být výstrahou pro ty z „ultras“ generálů, kteří by případně mohli v poslední chvíli dostat záchvat opoziční nálady vůči probíhajícímu puči. Každý obyvatel Lisabonu mohl sám vidět, jak 24. dubna vpluly ozbrojené síly NATO do místního přístavu.

Lodě a ponorky jedenácti zemí NATO se měly účastnit velkých leteckých a námořních manévrů Dawn Petrol 1974 ve Středomoří a podél atlantického pobřeží, naplánované na 26. duben. Anglické a americké bojové letouny byly - stále v rámci manévrů - umístěny na letišti Montijo pouhých 30 kilometrů od Lisabonu. Avšak krátce předtím, nežli ‚junta‘ vyhlásila v televizi změnu vlády v zemi, byl oznámen konec atlantických manévrů. Portugalské lodě, které byly v té době na volném moři, se mohly vrátit zpět do zátoky Taja a klidně zakotvit před Lisabonem. Vrchní velení námořnictva kolem 16. hodiny muselo oznámit, že se přidává k „Junte de Salut National“.

Z těchto událostí viní „Permanences“ nejen finanční a hospodářské organizace „Západu“, ale také náboženské autority. Podle některých časopisů, mezi nimi i zmíněného „ABC“, dbal generál Spinola na to, aby se informoval ve Vatikánu po jeho názoru. Časopis „ABC“ z 5. července 1974 napsal: „Mgr. Pereyra Gomes, vůdce liberálního křídla Církve v Portugalsku, obhajoval Spinolův plán před kardinálem Villotou.“ - Neexistují sebemenší náznaky, že by Vatikán vyjádřil projev nesouhlasu s připravovanou akcí, právě naopak. Takto byl plán spiklenců po všech stránkách předem „mistrovsky“ připraven a zajištěn. A mnozí z těch, kteří byli akci „ochotni pomoci“, zjistili bohužel až příliš pozdě, oč ve skutečnosti jde a za koho to vlastně tahali kaštiny z ohně. List „Permanences“ k tomu správně poznamenal: „Horlivé rozšiřování děl s marxistickými idejemi, levicové hnutí z Coimbre jakož i blouznivé horování značné části katolické elity o katolicko-marxistické ‚syntéze‘ napomohlo akci mnohem více, než taktická obratnost dvou stovek ‚rudých pohlavárů‘, kteří se 25. dubna chopili moci.“

Zednářští bratři nakonec měli všechny důvody k jásovu. Grand Loge de France vyjádřila svoji radost z portugalských událostí těmito slovy: „Náš řád, který za diktatury žil v podzemí, nabyl konečně v Portugalsku opět sil a znovu zaujal své místo ve velkém orchestru světového zednářstva.“

Rok po portugalském převratu (konec července 1975) pak přední zednáři v čele s vysokostupňovým bratrem Geraldem Fordem společně se sovětskými imperialisty pod vedením Leonida Brežněva uspořádali v Helsinkách *svoji* tzv. „Konferenci o bezpečnosti a spolupráci v Evropě“, která se těšila sympatiím a „morální podpoře“ Svaté-

ho stolce. Na konferenci nepohřbili pouze Východní Evropu, nýbrž - jak správně řekl A. Solženicyn - také slavnostně, neodvolatelně a definitivně potvrdili *konec politické morálky*.

Zastánci jednosvětové vlády oslavovali helsinskou tragédii jako velké vítězství, a zaslepení blouznivci dekadentního „svobodného světa“ jim k tomu přizvukovali nadšeným potleskem. Bohužel tak mnozí se z portugalského příkladu ničemu nenaučili. Přesto může být považována za potěšující a povzbuzující skutečnost, že alespoň část našeho obyvatelstva falešnou hru jednosvětových spiklenců a jejich naivních spoluhráčů prohlédla a s upřímným rozhořčením ji odsuzuje.

4. Vatikán a světovládci temnot

Architekti One World nicméně mohou hledět svému cíli vstříc s důvěrou a zadosti-
učiněním, protože jediná duchovní mocnost, jež by jim v tom mohla zabránit, se *dobrovolně snížila ke spolupráci* na výstavbě budoucího světové vlády a předem jí dává své požehnání. Zednářská propaganda, která veřejnosti již po desetiletí vtluoká do hlav nezbytnost One World v zájmu míru, nezůstala bez účinku ani ve Vatikánu. Arcibiskup Casaroli, tajemník Rady pro veřejné záležitosti Církve, přednesl 10. prosince 1974 před italskou Společností pro mezinárodní spolupráci velice významný projev na téma „Svatý stolec a mezinárodní společenství“.²⁶ Bylo tam řečeno doslova, že Svatý stolec „neustává poukazovat nejen na prospěšnost, nýbrž i na nutnost celosvětové organizace národů, tedy všemi uznávané a respektované autority, jejímuž vytvoření a udržení je třeba napomáhat ze všech sil. Její existencí by automaticky zmizely všechny pokusy o násilné prosazování vlastních mocenských cílů, stejně jako nemilosrdný zákon obrany vlastní cti a oprávněných zájmů, ne-li dokonce svobody a života. Na jeho místo by pak nastoupila možnost odvolání se ke spravedlivé a nestrannému soudu, který by musel být schopen hájit práva a povinnosti všech.“

Z obsáhlé Casaroliho řeči jsou nejzávažnější právě tyto tři věty. Pokusme se o jejich podrobnou analýzu. Předně se prohlašuje, že Svatý stolec neustává poukazovat na prospěšnost a nezbytnost „celosvětové organizace národů“, již nemůže být myšleno *nic jiného než One World*. Má tudíž být všemi uznávána a jako „autorita“ respektována organizace, k jejímuž vytvoření a udržení je třeba napomáhat ze všech sil. A v čem že má spočívat velký užitek a požehnání takového „mezinárodního společenství“? Odpověď zní: One World by především osvobodil svět od „všech pokusů o násilné prosazování vlastních mocenských cílů“. Zde se ovšem automaticky vynoří reálná politická otázka: Kdo by pak vlastně vykonával v One World skutečnou a naprostou moc? Reálná politická odpověď může znít pouze takto: Samozřejmě že opět jen ty mocnosti, které ji už nyní částečně mají a usilují o univerzální a totální moc nad celým světem. A z téhož reálně politického aspektu jsou to *zednáři a komunismus*. Věřil pan Casaroli skutečně tomu, že světovládci temnot, kteří by po dlouhém boji konečně dosáhli svého jednosvětového cíle, by se mohli nebo chtěli svých vlastních mocenských výsad nějakým způsobem vzdát? Pravdou je pochopitelně pravý opak: V takovém případě by museli svoji moc vykonávat a prosazovat vůči všem protivníkům *totálně* s neomezenou svévolí a terorem, museli by ji tedy brutálně prosazovat. V podstatě by k takovému postupu byli nuceni, protože jinak by se jimi ovládaná „celosvětové organizace národů“ rozpadla a zhroutila. V jednom má ovšem Casaroli pravdu: *Pro utlačené a zotročené poddané této „celosvětové organizace národů“ by už neexistovala možnost pokusu o „násilné prosazení vlastních mocenských cílů“*. *Bezmocní by byli zcela vydáni na pospas diktatuře mocných*. *V One World by totiž byla moc vládnoucích i bezmocnost ovládaných otroků totální a univerzální*. Z takového totalitního světového státu by mj. nikdo nemohl emigrovat. Dále pak Casaroli soudí, že v One World by automaticky odpadl „nemilosrdný zákon obrany vlastní cti a oprávněných zájmů“. Tomu lze rozumět buďto tak, že jednosvětová společnost by byla perfektním právním státem, v

²⁶ *L'Osservatore Romano* z 29. 12. 1974. Kompletní německý text přednášky byl otištěn v německém vydání *Osservatore* z 28. února 1975.

němž by jeho šťastní občané byli zbaveni nutnosti obhajování vlastní cti a oprávněných zájmů, nebo brutálním nespravedlivým státem, v němž by už slabí a ujařmení nikdy neměli možnost prosazovat jakákoli práva. Z reálně politického pohledu je myslitelná *pouze druhá možnost*. - A konečně náš pochybný „církevní“ diplomat soudí, že by dokonce v jednosvětovém státě odpadla „nutnost obhajování svobody a života“. Zde má jistě pravdu, protože v Jednom světě by existovala osobní svoboda ve smyslu Karla Marxe, tzn. že by zbyla pouze „svoboda“ uznávat a vzývat socialistický světový establishment. Nečinit tak, nebo dokonce proti systému bojovat, by znamenalo riskovat svůj život. Pak už opravdu nebude existovat možnost hájit svoji svobodu a život. Co tedy ještě zbývá jako poslední naděje? Arcibiskup Casaroli říká, že je jí „možnost odvolat se ke spravedlivému a nestrannému soudu, který by musel být schopen hájit práva a povinnosti všech.“ - To je ovšem čistě idealistická, od reality vzdálená fráze, utopie, zkrátka holé nic. Vládnoucí třída, jinak řečeno establishment One World, by nikdy nemohl být schopen zajistit a uhájit svobodné a stejné právo všem, protože by pracoval na vlastním zničení, kdyby jinak smýšlel, tedy svým protivníkům, garantoval přírodou daná práva. Pokud jde o nestranný a spravedlivý světový tribunál, zažili jsme již např. v Norimberku vzorový případ takového mezinárodního soudu při práci. Z mezinárodního práva se stala fraška a celému světu byla demonstrována moc silnějšího. Zednáři, sionisté a komunisté tam soudili nacistické válečné zločince. Tak by to správné, kdyby ovšem stály před soudem a byly souzeny také zednářské a komunistické zločiny. Byl snad odsouzen za zničení Drážďan a vyvraždění jejich obyvatel Churchill, jinak „velký“ zednář a Evropan? Byl spravedlivě potrestán vysokostupňový zednář a masový vrah z Hirošimy a Nagasaki Truman? *Právo je buďto nedílné, nebo je pouhou fikcí*. Pokud by však v totalitním světovém státu byla moc naprostá, pak by muselo být naprosté i bezpráví. To je totiž podle zákonů logiky i pouhého zdravého rozumu vyzkoušená pravda. Nebo se snad diplomacie Svatého stolce řídí jinou logikou?

Proti předneseným argumentům lze namítat: Je snad nevyhnutelný předpoklad, že by One World musel být ovládán totalitním a brutálním režimem? Nelze si třeba představit svobodnou a demokratickou světovou vládu, která by občanům poskytla a zajistila co největší možnou míru svobody? Ale jistě, v idealistické fantazii to všechno naprosto představitelné je, avšak něco takového je zhora nemožné v reálném světě, který je ovládán zednáři, komunisty a sionisty, a jehož definitivní podoba socialistického světového superstátu je pevně naprogramována západními insidery a jejich komunistickými spřeženci. *Ve světě politiky platí pouze faktická realita a nikoli fantastická přání a sny*. Na závěr projevu si pak také sám Casaroli klade řečnickou otázku, zda koncepce jeho politiky není nakonec přece jen utopie. Nic takového samozřejmě neshledává, avšak přesto takovou možnost s absolutní jistotou nevyklučuje, když říká: „Jestliže však zde přesto byla řeč o pouhé utopii, pak jsem oprávněn prohlásit, že je Svatým stolicem podporována z upřímného přesvědčení...“

Vzápětí svým posluchačům zdůraznil, že „Svatý stolec je přítelem všem“, a případné kritiky ujišťuje, že „Svatý stolec v jednom z nejtěžších a nejdramatičtějších období svého trvání své jednání a postoje - byť i tak často narážel na obtíže a nepochopení - může s klidným svědomím přenechat přísnému, ale spravedlivému soudu historie...“

Casaroli se ve své řeči dokonce odvážil předpovědi, „že stránky historie, psané v našich dnech římským papežstvím a tedy katolickou Církví, budou jednou počítány k nejpozoruhodnějším v celé její dávné existenci“.

Za povšimnutí jistě stojí, že sluha Boží mluví o *soudu dějin*, nikoli o *soudu Božím!* Budoucí historie, která je stále více utvářena světovládcí temnot, tedy zlými nadpозemskými duchy (a může být, že od mnohých pomýlených exegetických vykladačů už dnes nebudou rozpoznáni jako osobní duchové),²⁷ taková historie může soudit, jak sama chce. Pro nás není rozhodující soud dějin, nýbrž soud živoucího Boha, jemuž všichni bez výjimky podléháme.

²⁷ *Deutsche Tagespost* z 13. 8. 1975, článek „Víra v ďábla - pro a proti“.

5. Ježíš Kristus - Pantokrator

Pochmurné vyhlídky, naznačené v této knize, jistě nejsou nijak nereálné, zvláště pomyslíme-li na příští desetiletí. Mnohý je dokonce trápen úzkostnou otázkou: Stojí vůbec zato žít ve světě, který je stále více ovládán a utlačován syny temnot? Vzhledem k bezmocnosti, kterou synové světla viditelně trpí, jsou pesimistické náhledy tohoto typu sice pochopitelné, ale přesto neoprávněné. Věřící křesťan, který nestaví na písku, nýbrž na *Ježíši Kristu*, je každopádně skálopevně přesvědčen o tom, že *věčná budoucnost* patří tomu, který řekl. „Já jsem světlo světa; kdo mne následuje, nebude chodit ve tmě, nýbrž bude mít světlo života“ (J 8,12).

Ježíš Kristus je *jediný*, kdo nás vysvobodí z moci temnot. Pouze v Jeho jménu nachází svět spásu a záchranu (Sk 4,12). On je spasitelem všech lidí dobré vůle. Nižádná lidská učenost ani moc jak politických stran, tak náboženských institucí, představovaná hříšnými a nedostatečnými lidmi, není schopna *vlastními silami* zvítězit nad démonickými světovládcí temnoty a jejich agenty z masa a krve (Ef 6,12 ad.). Avšak náš Pán Ježíš Kristus svým spasitelským působením síly temnot již překonal, a jedině On je také v soudný den definitivně zbaví moci (Ř 2,16; 2 P 2,9; 3,7; 3,10 a jinde). Když Krista zajali, řekl ozbrojeným strážcům: „Toto jest hodina vaše a moc temnoti“ (L 22,53). Jeho nepřátelé se mu posmívali, bičovali jej a nakonec i ukřižovali, zatímco On se za ně modlil a dobrovolně se vydal jako „*oběť smírná za hříchy naše, nýbrž i za (hříchy) celého světa*“ (1 J 2,2). Při jeho smrti mohli synové temnot přechodně triumfovat, *Jeho vzkříšením však byli definitivně poraženi*.

Pantokrator (vševládce) Ježíš Kristus nám neslabil ani nebe na zemi, ani osvobození od strachu a utrpení v tomto světě, naopak vyzývá své stoupence, aby *denně na sebe brali Jeho kříž* a následovali Ho, až přijde Jeho „*velký a slavný den*“. Do té doby je a zůstane naše historie bolestnou cestou, *příběhem utrpení*. V neposlední řadě proto, že viny světa *musí* být také viníky odčiněny. Pokud by se i plány světovládců temnot měly splnit a celé lidstvo by ztratilo svobodu v nemilosrdné socialistické světové diktatuře, pak by tato ztráta byla jen *spravedlivým trestem Božím a nezbytným pokáním* za zneužívání naší svobody v hříchu. Ještě nikdy se nehřešilo tak lehkomyšlně a nestoudně jako v našem století masového zločinu. Hromadný odpad lidí od Boha a Jeho Syna nezbytně vede k otroctví hříchu a svolává na svět *soud Božího hněvu*, jak dosvědčuje Písmo (Ef 6,6). Přesto však každý, kdo se obrátí ke Kristu, uvěří v Něj a bude vzývat Jeho jméno, *dojde spásení* (Sk 2,21) a *věčného života* (J 3,36 a jinde).

Hodina temnoty ještě neminula. Kloní se však nezadržitelně svému konci a „*velký a slavný den Páně*“ (Sk 2,20) se nám s absolutní jistotou přibližuje. V této rozhodující době je stejnou měrou pro věřící i nevěřící pamětihodné vyznání, které zaslal jako otevřený dopis „Akční kroužek katolických mužů Přední Falce“ dne 14. května 1973 generálnímu tajemníkovi KSSS Leonidu Brežněvovi: „Kdo zná dějiny, velmi dobře ví, že bez výjimky každý, kdo dosud vyvolal revoluci proti Bohu, ztroskotal na cestě. Stejně jako dříve platí i dnes slovo Páně: ‚Bůh se nenechá posmívat‘ (Ga 6,7) a ‚Hrozné je upadnout v ruce Boha živého‘ (Žd 10,31)... Ježíši Kristovi, Synovi živého Boha, je ‚dána veškerá moc na nebi i na zemi‘ (Mt 28, 18). Přemohl všechny nepřátele, kteří proti němu v průběhu dějin vystoupili, a udělá konec i moci ateistického a protikřesťanského komunismu, až nastane Bohem k tomu určená hodina.“

**S Kristem a Marií, „vítězkou ve všech bitvách“,²⁸ pak děti světla na-
konec zvítězí a po čase bojů a osvědčení budou žít v říši věčného míru,
kterou Bůh daruje těm, kdo Ho milují.**

²⁸ Srv. M. Adler: *Zeichen der Zeit (Znamení doby)*, Leutesdorf 5/1975

Texty k zamyšlení

„I uviděl jsem z moře vystupovat šelmu...“ (Zj 13,1).

„Uviděl jsem jinou, ana vystupuje ze země“ (Zj 13,11).

„I působila k tomu, aby všichni, malí i velicí, bohatí i chudí, svobodní i nevolníci učinili si znamení na pravé ruce své nebo na čele svém, a aby nikdo nemohl koupit nebo prodat, leč kdo by měl znamení, buď jméno šelmy nebo číslo jména jejího“ (Zj 13,16-17).

„A jiný anděl, třetí, následoval po nich, volaje hlasem velikým: ‚Bude-li kdo klanět se šelmě a obrazu jejímu a přijme-li znamení na čelo své nebo na ruku svou, bude také píti z vína hněvu Božího, které bude smíšeno čisté v kalichu prchlivosti jeho, a bude trápen ohněm a sírou před anděly svatými a před Beránkem. A dým trápení jejich bude vystupovat na věky věků, a nebudou mít odpočinku ve dne ani v noci ti, kteří se klaněli šelmě a obrazu jejímu a kteří přijmou znamení jména jejího. Tu jest na místě trpělivost věřících, kteří zachovávají přikázání Boží a víru Ježíšovu.‘“ (Zj 14,9-12)

II. díl

SVĚTOVÁ VELMOC SIONISMU

**Z pocitu sounáležitosti
s bližními věnováno
obětem sionismu**

Texty k rozjímání

Pravil Pán Šalamounovi: „Jestliže se ode mne odvrátíte vy i vaši synové a nebudete dodržovat má přikázání a má nařízení, která jsem vám vydal, a půjdete sloužit jinám bohům a klanět se jim, vyhladím Israele z povrchu země, kterou jsem jim dal, a zřeknu se domu, který jsem oddělil jako svatý pro své jméno. Izrael se stane pořekadlem a předmětem výsměchu mezi všemi národy. Nad tímto domem, ačkoli byl nejvyšší ze všech, ustrne každý kolemjdoucí. Bude se říkat: ‚Proč Hospodin takto naložil s touto zemí a s tímto domem?‘ A bude se odpovídat: ‚Protože opustili Hospodina, svého Boha, který vyvedl jejich otce z egyptské země, a chytili se jiných bohů, klaněli se jim a sloužili jim. Proto na ně Hospodin uvedl všechno toto zlo‘“ (1 Kr 9,6-9).

Pán ježíš Kristus pravil: „A nebojte se těch, kteří zabíjejí tělo, duše však zabítí nemohou, ale bojte se spíše toho, jenž může duši i tělo zatratit do pekla“ (Mt 10,28)

„... a nezúčastňujete se v neúčinných skutcích temnosti, nýbrž spíše je kárejte“ (Ef 5,11).

Sionistický imperialismus

Jan XXIII. nikdy příliš nedal na „proroky neštěstí“. Slovy „Jsem Josef, váš bratr“ projevil nejen svou upřímnou pospolitost s odloučenými křesťanskými bratry, ale i s rozptýlenými dětmi Izraele. Razil cestu porozumění mezi křesťany a Židy, a poctivě se snažil odstranit každou překážku, která stála v cestě usmíření s židovským národem.²⁹ Světlá postava tohoto bratrského i otcovského papeže, vyzařující tolik víry, naděje, lásky a optimismu, měla však jen málo pochopení pro propastnou realitu temnoty, kterou sice nepopíral, ale také nebral příliš vážně. Přesto by však pravděpodobně polekaně naslouchal, kdyby mohl být konfrontován s „neblahým proroctvím“ z Izraele, které prošlo koncem roku 1974 světovým tiskem: „Jestliže americký národ vydá Izrael Arafatovi, bude to *koncem Izraele i koncem celého světa*.“

Tato strašlivá výhrůžka pochází od socialistické sionistky a bývalé izraelské předsedkyně vlády Goldy Meirové. Svým děsivým výrokem však nevyvolala ani bouři protestu „světového svědomí“, ani spící „občany světa“ neprobudila z jejich spánku. Přesto se jí však alespoň podařilo vyprovokovat vytvoření této skromné studie o „světové velmoci sionismu“.

Samotné téma „sionismus“ je ve „svobodném světě“ téměř naprosto tabu. Sotva kdo se odváží jen sáhnout po tomto nejožehavějším ze všech choulostivých předmětů. S kritickým přístupem k temným stránkám sionismu, zvláště pak k jeho bezohledné a brutální mocenské politice i s ní spojeným terorem, se v západních masových médiích z pochopitelných důvodů prakticky nesetkáme. Pro toho, kdo by se takové kritiky odvážil, je *na jedné straně spojena s rizikem a nebezpečím, na druhé straně je téměř nemožné ji vůbec veřejnosti slyšitelně sdělit*. Není na tom nic nepochopitelného, víme-li ovšem, že masové prostředky komunikace jsou v našem světě ovládnuty převážně zednáři a sionisty. Ti poslední pak okamžitě spustí pokřik „antisemitismus“, jsou-li napadeni nebo při něčem nepěkném odhaleni, a *s pomocí tohoto téměř všemocného hesla se jim až dosud výtečně daří demonizovat každé proti nim zaměřené kritické vyjádření, a to prakticky vždy již v samém zárodku*. Ačkoliv je samo o sobě nesmyslné stavět na roveň „antisionismus“ s „antisemitismem“, neboť mezi Izraelci a Židy přece také existují antisionisté, přesto s touto slovní ekvilibristikou sionisté mají trvale výrazný úspěch. *Není už to samo o sobě důkazem jejich světové moci?* Každý dnes může kdykoli a kdekoli jednat a vystupovat jako „antikřesťan“; nestane se mu samozřejmě vůbec nic. Dokonce jako takový může být přijat i ve Vatikánu. Doby, kdy antikřesťané byli stavěni před soud a odsouzeni nebo je čekaly jiné společenské sankce, už dávno minuly. *Světská moc křesťanství poklesla na nulu*. Zde v Německu i v ostatních nekomunistických zemích lze být dokonce ještě i dnes „antikomunistou“, aniž by se bylo třeba obávat o svobodu či život. Bude to možné přinejmenším až do roku 1985, protože podle moudrého orákula, učitelského synka Henry Kissingera, někdy kolem té doby bude celá Evropa marxistická, tj. komunistická. Nyní je tedy i ohromná moc sovětského komunismu ještě držena v pevných mezích. Zcela jinak je tomu v případě sionismu, jehož mohutný vliv již dnes daleko zastiňuje i komunismus. „Antisemitismus“ (a to dokonce i ve smyslu antisionismu) je v naší společnosti tím nejostudnějším zločinem,

²⁹ Srv. A. Bea: *Die Kirche und das jüdische Volk*, Freiburg 1966; také J. Rieder: *Das neue Verhältnis Kirche-Judentum*, otištěno v: *Klerusblatt*, Mnichov, roč. 55, č. 3 (15. 3. 1975).

nejtěžším ze všech hříchů, ohavným činem, který je přísně a nemilosrdně stíhán a trestán.

Kupodivu se zde postupuje velice nekonekventně a nelogicky, když se v této souvislosti pod pojmem „Semité“ myslí výhradně Židé, přestože jimi jsou jak Arabové, tak i jejich nepřátelští sionističtí rasoví bratři.³⁰ To je sice téměř všeobecně známo, ale o to méně se na věc poukazuje. Jaká sebechvála a domýšlivá arogance je skryta už v samotném bojovém hesle „antisemitismus“, je-li ho užíváno výhradně k označování protizidovských postojů a vystupování, jakoby byli Židé jedinými Semity! V naší době tzv. kritického vědomí by přece nekritický výraz „antisemitismus“ měl být vysvooben ze svého nelogického pojmového zúžení, ovšem brání tomu postoj jistých židovských kruhů, které se soudobého výkladu „antisemitismu“ nechtějí vzdát jako *vyvikajícího mocenského nástroje pro své vlastní zájmy*.

Podle slov papeže Pia IX. jsou všichni křesťané „duchovně“ Semity, a proto žádný skutečný křesťan nemůže být „antisemitou“. V plném smyslu slova to znamená, že žádný křesťan nemůže zásadně být nepřátelsky nebo dokonce nenávistně zaměřen proti židovským, arabským nebo jiným lidem semitského původu. Když však někdo na základě svých vědomostí nebo z vlastní zkušenosti poznal sionismus jako temnou světovou velmoc a z toho důvodu jej ve svém svědomí rozhodně odmítá, pak je takový postoj sice antisionistický, v žádném případě však ne antisemitský! Křesťan se však může i jako antisionista chovat k sionistům bez nepřátelství nebo nenávisli, protože Kristova etika - a především zákon lásky - je univerzální a nezná žádná omezení národnostní, rasová, ani světonázorová. Jsou-li v tomto pojednání předkládány čtenáři určité skutečnosti o sionismu, které by pro něj nemusely být právě lichotivé, pak se tak děje v právě vylíčeném křesťanském smyslu a s pevným přesvědčením, že pravda o spravedlnosti a míru nesmí být zamlčována. Jednostranné a falešné informace je vždy potřeba doplňovat a korigovat, byť si i při tom pro dotčené vyjdou najevo nepříjemné a tvrdé skutečnosti. Kdo se totiž neostýchá vyhrožovat „koncem světa“, musí každopádně počítat s ostrou reakcí!

³⁰ „Semité“ jsou příslušníky skupiny národů semitského *jazyka* (např. akkadštiny, hebrejštiny, fěničtiny, arabštiny, aramejštiny). Jako první začal toto označení užívat r. 1781 A. L. Schlözer, a nevypovídá nic o národní nebo rasové příslušnosti, i když se u prapůvodních semitů národní nebo rasová jednota předpokládá a přijímá. Tito prasemité se v průběhu věků při svém putování mísili s ostatními národy a tím přijali i cizí rasové elementy. Dnešní obraz semitů je určován především orientální a předoasijskou rasou. Jejich skutečná pravlast není s jistotou známa. Rozčlenění lidstva v I. knize Mojžíšově (Genesis) nazývá tyto národy jako „syny Séma“, které dnes počítáme k semitům. Tato biblická „tabule národů“ není totiž sestavena podle jazykového hlediska.

Pod „antisemitismem“ v širším slova smyslu se rozumí výhradně nepřátelství vůči Židům, jejich všeobecné odmítání a boj proti nim a všemu židovskému. V užším významu pak „antisemitismus“ od doby W. Marra (1879) znamená nepřátelství vůči Židům a jejich hanobení jako příslušníků údajně „semitské rasy“, která působí jako „rozkladný živel“ v hostitelských národech. Antisemitismus může mít motivy rasové, náboženské nebo hospodářské.

1. Násilí a zastrašování

Skandální výrok Goldy Meierové si rovněž zaslouží důkladného přemýšlení a analýzy, protože obsahuje určité prvky, které se při důkladném pozorování ukazují jako charakteristické a typické pro sionistickou mentalitu. Znalec tolik vykřičených a spory vyvolávajících „Protokolů sionských mudrců“³¹ si okamžitě vybaví, že se v nich objevuje tentýž duchovní postoj. Tak kupř. již v prvním protokolu čteme, že „větší úspěch přinese násilí a zastrašování, než učené projednávání... Naše právo spočívá v síle... Účel světí prostředky. Při našich plánech se nesmíme příliš starat o to, co je dobré a morální, ale spíše o to, co je nutné a užitečné... Jen síla sama může mít v politice úspěch.“ - Takové machiavelistické zásady najdeme téměř na každé stránce „Protokolů“, a stejně tak se s nimi setkáváme na každém kroku v sionistické politice posledních desetiletí. Jsou tedy typicky sionistické a Golda Meirová se svým siláckým výrokem rozhodně nestojí stranou jako nějaký outsider sionismu. Naopak je jako žačka Ben Guriona a ostatních sionistických velmocenských politiků pevně zakořeněna v dlouhé a souvislé tradici. Již roku 1920 Chaim Weizmann ve svém známém jeruzalémském projevu bezostyšně vyhrožoval na adresu Anglie, tehdejšího protektora sionistů a sionismu, když prohlásil: „Můžete náš příchod (do Palestiny) urychlit nebo oddálit. Bude však pro vás lepší, když nám pomůžete, protože jinak se naše tvořivá síla změní v ničivou, která uvrhne celý svět do bouří.“³²

Taktický manévr Meirové je principiálně stejného druhu. Obrací se k „americkému národu“, soudobému mocenskému protektoru sionismu, a předhazuje mu, resp. podouvá, že by podle okolností byl schopen vydat „Izrael“ Arafatovi. Takový „zločin“ by však musel být zaplacen nejvyšší myslitelnou cenou, „koncem světa“, zahrnujíc v to samozřejmě i samotné Američany. A něčeho takového se Američané obávají více než všeho ostatního, co je děsí na zemi i v pekle. Tímto rafinovaným způsobem se tedy sionisté pokusili americký lid (který je *sám o sobě* stejně nevinný sionistickou blízkovýchodní politikou jako kterýkoli jiný národ světa) zaplést do pochybné politiky sionistického násilí, a zastrašováním podřídit Spojené státy zájmům sionistických imperialistů. Golda Meirová přitom ví stejně dobře jako my, že se obrátila na nesprávnou adresu. Mluví o americkém národu, má však na mysli *jeho politiku*. Protože někteří z nich projeví vůči sionistickým požadavkům jisté pochybnosti, vyhrožuje celému národu, aby ten na své politiky vykonával odpovídající nátlak. A Meirová tak postupuje i přesto, že opět velice dobře ví, jak jsou politici USA ve svých rozhodnutích zcela výhradně závislí na oněch třech procentech obyvatelstva Unie, které „zemi neomezených možností“ ovládají svým ohromným politickým vlivem, především v oblasti financí, masmédií a hospodářství. Ve všech mocenských centrech USA jsou totiž pevně usazeny osobnosti, které jsou Goldě Meirové a ostatním izraelským sionistům velice blízké v tom smyslu, že jsou spolu solidární. Jestliže se tyto osobnosti mnoha Američanům zdají neúnosné a ojedinele i vyvolávají odvážnou kritiku, je to zcela pochopitelné. Tak například senátor J. W. Fulbright ve svém interview listu „New York Times“ prohlásil: „Izrael ovládá *senát* Spojených států, který se mu podle mého názoru podvoluje čím dál více. Měli bychom se více orientovat na vlastní zájmy USA, než dělat jen to,

³¹ Citáty z *Protokolů* jsou převzaty z ruského vydání Sergeje Alexandroviče Niluse.

³² *Jüdische Rundschau*, Berlín 1920, č. 4.

co si přeje Izrael. Většina senátu Spojených států - přibližně kolem 80 procent - je dnes zaměřena skoro výhradně na podporu Izraele, a to bez ohledu na to, co Izrael požaduje. Ukazuje se to jasně a stále znovu a znovu. A to je také příčinou, proč je situace naší vlády tak obtížná.³³

O rok později si vysoký důstojník Spojených států, náčelník generálního štábu George S. Brown, postěžoval na velký vliv Izraele na kongres ve Washingtonu. V jednom rozhovoru tento vliv označil za „tak silný, že tomu ani nebudete věřit. Izraelci k nám přicházejí, aby od nás dostali výstroj i výzbroj. Říkáme jim, že my nemůžeme kongres pohnout k tomu, aby takový program podpořil. Oni nám na to odpovídají, abychom si s kongresem vůbec nelámali hlavu, to že si vezmou na starost oni sami“. Jde o lidi z cizího státu, avšak oni to klidně mohou udělat. Jak víte, patří jim banky i noviny této země. Jen se podívejte, kde všude v této zemi jsou židovské peníze.“

Citovaný výrok náčelníka generálního štábu samozřejmě vyvolal velké rozpaky jak u jmenovaných, tak u *jimi řízené* vlády USA. Početné židovské organizace, počínaje Jewish Anti-Defamation League přes zednářský řád B'nai B'rith až po Jewish War Veterans proti výroku generála Browna protestovaly a požadovaly jeho „okamžité propuštění“. V telefonickém rozhovoru pro „Washington Post“ generál svůj výrok potvrdil slovy, že pro každého, kdo si jenom zamane, je strašně jednoduché odvodit jeho antisemitismus, což ovšem ‚není pravda‘.³⁴

Tato cílevědomě řízená, v Izraeli a USA s obrovským nasazením sil vedená zastrážovací kampaň měla - jak se ani jinak nedalo čekat - naprostý úspěch. Doslova zahanbujícím způsobem nakonec vláda Spojených států kapitulovala před světovou mocností sionismu, jak ukazuje informace listu „Philadelphia Bulletin“, který pod titulkem „Pentagon zbavuje armádu sil“ přinesl následující sdělení:

„Ministerstvo obrany USA stojí před obtížnou situací, jak vyhovět izraelskému požadavku na dodávky zbraní, a současně modernizovat výzbroj vlastních ozbrojených sil. K vyplnění přání izraelské armády je ministerstvo donuceno odebrat vojsku i Národní gardě tanky, jejichž počet podle informace samotných úředníků Pentagonu ani tak ještě nedosáhl stanovené kvóty. Ukázkou toho je např. 210. obrněná brigáda Národní gardy v Albany (N.Y.).

Když demokratický poslanec Samuel S. Stratton, člen výboru pro brannou službu, obdržel protesty příslušníků Národní gardy, prohlásil jim, že dostal z Pentagonu zprávu o rozkazu divizi, aby připravila k nalodění 43 tanků M-48 pro Izrael, což je prakticky veškerý stav obrněné techniky této jednotky.

Odpovědní úředníci sdělují, že stejný problém je i s ostatními druhy zbraní, jichž je nedostatek, jako např. protitankové zbraně TOW, bomby typu ‚Smart‘ a nejnovější model bitevního letounu F-4.

Izrael, který v jediném roce nakoupil na úvěr z USA zbraně v ceně asi 300 miliónů dolarů, zvýšil pro tento rok své požadavky na 2, 2 miliardy dolarů, aby mohl dále vyvíjet své ozbrojené síly.

Pentagon musel pouze konstatovat, že tyto izraelské požadavky již nadále nelze plnit z běžné produkce a sáhl proto na jak válečné rezervy, tak i na výzbroj pravidelné armády a jejich záložních jednotek. Ze zmíněné informace úředníků vyplývá, že v pří-

³³ Citováno podle *Unabhängige Nachrichten* (UN) 1-75, str. 9.

³⁴ Srv. *Münchener Merkur*, 14. 11. 1974.

padě vydání zbraní Izraeli bude nevyhnutelně narušen výcvik a pohotovost branných sil Spojených států.“

Této alarmující zprávě se může ovšem podívat pouze ten, kdo nezná nesmírný vliv sionistů na politiku USA. Stačí pouze letmý pohled na nejbližší okolí prezidenta Geralda Forda, aby bylo zřejmé, kdo skutečně dělá politiku Spojených států. V Mariettě (Georgia) vycházející „Thunderbold“ otiskl následující insiderovský přehled osobností, které jsou činné ve vládě USA:

Henry Kissinger	ministr zahraničí a předseda Rady pro otázky národní bezpečnosti
James Slesinger	ministr obrany
Arthur Burns	předseda Federal Reserve Bank (Ústřední banky USA, v soukromých rukou)
Caspar Weinberger	šéf H. E. W.
Alan Greenspan ³⁵	šéf Výboru hospodářských poradců prezidenta Spojených států
Ron Nesson	tiskový mluvčí prezidenta Spojených států
L. H. Silberman	zástupce generálního prokurátora (do jmenování Edwarda Leviho řídil ministerstvo spravedlnosti)
Don Paarlberg	hlavní ekonom v ministerstvu hospodářství
Isaac Fleischman	vedoucí Patentového úřadu USA
Stanley Pottinger	vedoucí oddělení civilního práva v ministerstvu spravedlnosti a šéf dokumentace všech případů žalob na pracovní diskriminaci
Leonard Garment	vedoucí oddělení pro židovské záležitosti
Helmut Sonnenfeld	státní zástupce na ministerstvu zahraničí
Milton Friedman	šéf autorů prezidentových projevů
George Bernstein	federální správce pojišťoven
Sheila Weidenfeldová	Raab- tisková tajemnice prezidenta Spojených států
Nelson Rockefeller	viceprezident Spojených států (španělsko-sefardského původu)
rabín Morton Kanter	šéf oddělení mládeže v H.
Harris Friedmann	hlavní ekonom ve Federální úvěrové bance, rozhoduje o všech domácích úvěrech.

³⁵ Pozdější předseda Federal Reserve Bank; p. překl.

Tento dílčí seznam by klidně mohl dále pokračovat stovkami dalších jmen v obrovité federální byrokracii.³⁶

Do jaké míry jsou výše jmenovaní členové a funkcionáři sionisty v užším slova smyslu, ponechme zde zatím otevřené. V každém případě se však do svých postavení nedostali jen tak náhodou. Nebo si snad může vůbec někdo vážně myslet, že Henry Kissinger a James Schlesinger obsadili nejdůležitější ministerstva USA čistě „náhodně“? Ani oni, ani kterýkoli další z rozhodujících úředníků vlády si nemohou dovolit provádět antisionistickou politiku. A kdyby se snad o to i pokusili - jako to měl údajně udělat Nixonův bratr -, byly by jejich dny ve vládě byly sečteny. Sionisté se považují za „mesiánskou“ elitu Židovstva a očekávají, že všichni Židé světa budou s jejich cíli solidární. Běda těm, kteří by tak nečinili! Co se očekává od politiků, formuloval jistý židovský hlas takto: „Každý poslanec a senátor zná prominentní osobnosti svého volebního obvodu, včetně prominentních Židů. Žádný senátor nebo poslanec si tyto lidi nechce znepřátelit.“

Vraťme se nyní po malém odbočení znovu k výroku Goldy Meirové a pokusme se analyzovat jej ještě hlouběji. Kromě již zmíněných prvků zastrašování a násilí je nápadné, že Meirová identifikuje osud Izraele s osudem celého světa, a budoucnost světa staví do závislosti na budoucnosti Izraele. Konec Izraele by tedy měl znamenat i konec světa, říká Golda Meirová. Lze takovou výhrůžku nebrat vážně? A co vlastně tento stát „Izrael“ je? Jde o stát, který byl 14. května 1948 Ben Gurionem a Národní židovskou radou svémocně vyhlášen na cizím území a násilně zřízen proti vůli arabských obyvatel, kteří toto teritorium po staletí obývali, a byli a jsou z něj ve statisících vyháněni, protože si sionisté přejí zřídit všemi prostředky „homogenní židovský stát“, který by „byl tak židovský, jako je Anglie anglická.“³⁷ Izrael je stát, který ani po 25 letech od svého založení nemá psanou ústavu, nýbrž je spravován podle různých základních zákonů, přijatých v únoru 1958. Je to také stát, který nemá žádné pevné hranice podle mezinárodního práva, nýbrž pouze nejisté „linie příměří“ (jak řekla roku 1969 Golda Meirová) a který prosazuje nelidskou a nepřijatelnou politiku bezohledných anexí a expanze. Každému Židovi na zeměkouli je zde přiznáno bezpodmínečné právo příchodu do Izraele a pobytu, zatímco nespočetným palestinským uprchlíkům a vyhnančům je nemilosrdně odírána nárok na vlastní domovinu. Tím není o státu Izrael ještě zdaleka řečeno všechno, avšak i to málo jistě postačí k položení otázky, zda je vůbec morálně a politicky zdůvodnitelné takový stát uznávat. Skutečností zůstává, že obě supervelmoci, USA i SSSR, uznaly Izrael velice rychle (15.-17. května 1948!) a již o necelý rok později byl tento stát přijat do OSN. Na tomto místě je třeba podotknout, že Vatikán - resp. Svatý stolec - až do této doby stát Izrael oficiálně neuznal.³⁸ Proto ještě nemůže být Řím podezírán z „antisemitismu“, a kdo by tak činil, dopouštěl by se té nejspinavější demagogie. Pavel VI. je stejně tak málo „antisemita“, jako by se to dalo tvrdit o jeho předchůdcích, byť i byly učiněny nechutné pokusy obžalovat z „antisemitismu“ velkého papeže Pia X. kvůli jeho tehdejšímu „mlčení“, přestože je dobře známo, že v dobách nacistického pronásledování zachránil život mnoha Židům. Sám bý-

³⁶ Srv. *Europakorrespondenz* 239/240 (III./IV. 75), str. 10 ad.

³⁷ Srv. Uri Avnery *Israel ohne Zionisten*, Gütersloh 1969, str. 204 ad. - U. Avnery je Izraelec, člen Knessetu a antisionista.

³⁸ Od napsání těchto řádků už i k této ostudné události došlo; p. překl,

valý zednář a prezident říšskoněmecké banky Hjalmar Schacht o této otázce soudí jinak, než pan Hochhut a jeho duchovní soupeřníci. Napsal o tom: „Když jsem byl při své poslední návštěvě v Chicagu dotazován v televizním pořadu (šlo o Hochhutova ‚Náměstka‘),³⁹ jaký vliv by tehdy měl hlasitý papežův protest vůči pronásledování Židů, musel jsem po pravdě odpovědět: ‚Vůbec žádný‘.“⁴⁰

Jako křesťané hájíme právo každého člověka na život, ať je již narozený nebo dosud nenarozený. S plnou rozhodností také vystupujeme proti nenávisti antižidovských nebo antisionistických fanatiků, kteří bezohledně slepým terorem napadají životy nevinných lidí, ať již Židů či Nežidů, aby tím na sebe upozornili. Takové pochybné akty bezmocných a bezprávných, byť se i z lidského hlediska zdají častokrát pochopitelné, jsou vždy morálně neospravedlnitelné. Každý objektivní pozorovatel, který se poctivě snaží soudit podle práva a spravedlnosti, musí dojít přesto k závěru, že je velmi obtížné až nemožné najít pro současný stát Izrael nějaký právní základ. Nezapomeňme, že právo na život každého jednotlivého Žida je zde mimo jakoukoli otázku; sporná je pouze právní existence státu Izrael. *Ale právě od existence tohoto pochybného státu odvozuje Golda Meirová otázku bytí či nebytí celého světa*, tzn. veškerého lidstva. Jinými slovy říká, že bude-li tento stát „Arafatem“ zlikvidován, znamená to zničení a konec všech lidí na světě! Sionistický imperialismus zde tím nejšilenějším způsobem dosáhl svého vrcholného projevu. Lidstvo po dlouhá staletí žilo bez Izraele, a najednou nyní, kdy tento sporný stát vznikl, by bez něj nemohlo - nebo nesmělo - existovat? Jaké tajemství se skrývá za tímto sionistickým nárokem na světovládu?

Na otázku jsou dvě odpovědi. První je povahy více reálně politické, druhá vyplývá z mesiánské „mystiky“ sionismu. Zabývejme se tedy nejprve jejím reálně politickým aspektem. Kdo zná alespoň zběžně sionistickou mocenskou politiku, nikdy nezapochybuje o tom, že se stát Izrael bude bránit *všemi* prostředky proti vnějšímu ohrožení. Těmito *všemi* prostředky jsou v extrémním případě myšleny jaderné zbraně. Výhrůžka Goldy Meirové by nebyla ničím jiným než prázdnou frází, kdyby Izrael, v současnosti (1975) vojensky silnější nežli branné síly celé evropské větve NATO, nedisponoval nejmodernějšími zbraněmi hromadného ničení. A že by těmito zbraněmi mohl být povolán konec lidstva, je smutná, ale zcela reálná možnost. Otázkou zůstává, zda je toho izraelský David schopen. Jakkoli neskromně může naše otázka znít, odpověď zní neméně zdrženlivě: Izrael atomové zbraně vlastní! *Ve Spojených státech neexistuje jediný typ nebo druh zbraně, která by neznali také Izraelci a nebyla jim k dispozici*. Zní to možná poněkud neuvěřitelně, ale následující skutečnost pouze dokládá nepředstavitelný vliv sionistů v USA: „Koncem roku 1970 předložili Izraelci americkému ministru obrany seznam zbraní, jejichž dodávku od USA požadovali. Ministr byl nelíčeně překvapen, protože ani on sám většinu těchto zbraní vůbec neznal. Musel být teprve přesvědčen, že vůbec existují takové moderní zbraně, které pak skutečně Izraeli dodány byly!“⁴¹

Díky své inteligenci, příslovečné obchodní zdatnosti i politické bezohlednosti se sionistům podařilo dostat zcela do svých rukou amerického Goliáše. Americký velvy-

³⁹ „Náměstek“, nejznámější divadelní hra (západo)německého dramatika a publicisty šedesátých let, Rolfa Hochhuta, který „proslul“ především svým levičáctvím a filosemitismem; p. překl.

⁴⁰ H. Schacht: *Magie des Geldes*, Düsseldorf-Wien 1966, str. 228.

⁴¹ Hussein Ahmad: *Palästina - meine Heimat*, Frankfurt 1975, str. 95.

slanec v Tel Avivu jednou tento poměr závislosti USA na Izraeli výstižně komentoval těmito slovy: „Dříve se věřilo, že Izrael je státem USA. Dnes je jasné, že USA jsou státem Izraele.“⁴²

Z dosud zde řečeného lze z jistotou vyrozumět, že všechny v USA známé typy a druhy zbraní jsou také v držení Izraele. Obráceně ovšem není naprosto vyloučené, že izraelská armáda disponuje zbraněmi, které ve Spojených státech nebo jinde ještě známy nejsou. Jeden vynikající znalec Blízkého Východu napsal již roku 1966 o izraelské atomové bombě toto: „Tisk i zprávy diplomatů shodně uvádějí, že Izrael pracuje na vývoji vlastní jaderné bomby ve výzkumném středisku Rehovoth. Indiciemi v tomto směru jsou v posledních letech velké francouzské dodávky reaktorů a štěpného materiálu, nákup surového uranu ve Francii na účet Izraele a odmítavý izraelský postoj k povolení inspekce pracovníků vídeňské komise OSN v izraelských reaktorech, určených údajně k mírovému využití. Tyto okolnosti pak podnítily anglické listy, aby v březnu a dubnu 1964 začaly otevřeně mluvit o možnosti vlastní izraelské jaderné bomby. Její existence by mohla být vzpruhou i oněm kruhům v Tel Avivu, které v ní během nepodařené preventivní války roku 1956 ještě nespátřovaly klíčový experiment.

Koncem roku 1964 bylo také známo, že čtyřiadvacetimegawattový reaktor v Dimoně není velice pravděpodobně „textilní továrnou“, jak udával Tel Aviv, nýbrž že pracoval na uskutečňování vojenských cílů. Americká vláda od Izraele opakovaně žádala o povolení k inspekci objektu, což Izrael naprosto odmítl. Americké válečné letectvo pak proti „textilce“ několikrát použilo výzvědné letouny, které však byly izraelskými stíhačkami odrazeny anebo donuceny k přistání. Francouzská jaderná elektrárna v Marcoule již dříve Izraeli poskytovala služby izotopového třídění. To všechno pak vedlo mezinárodní odborníky k závěru, že Izrael pracuje na vlastním jaderném zařízení. Když v březnu 1965 mimořádný americký vyslanec Harriman nabídl Eškolovu kabinetu dodávky zbraní pod podmínkou, že Izrael bude informovat Washington ohledně svých plánů s arabskými pracemi na odvedení vodních zdrojů Jordánu, Izrael nabídku odmítl jako „zbytečnou“. Dalo se to chápat jako další indicie v tomto směru.

Ze všech arabských států je ohledně jaderného průmyslu schopen něčeho podobného pouze Egypt. Jeho dvoumegawattový reaktor v Inšasu je sice příliš malý na produkci potřebného štěpného materiálu, avšak Egyptané vyvíjejí rakety středního dolety s akčním radiem 700 km, pro něž nakupují jako nálože radioaktivní kobalt. Dále pak Čína na jaře 1965 nabídla egyptským jaderným odborníkům možnost zapracování v čínských nukleárních zařízeních. V každém případě existence jaderného potenciálu na Blízkém Východě jen násobí už tak velká rizika konfliktu v oblasti. Zdá se, že především Kreml je rozhodnut nenechat své arabské přátele na holičkách v případě, že jim bude pohroženo užitím jaderné zbraně, a proto se také soustavně zasazuje za zřízení regionální bezjaderné zóny.“⁴³

V naší souvislosti je velmi zajímavé i následující skutečnost: Plán vyzbrojení Izraele na „nukleární kapacitu“, zajištění jeho průmyslového a technologického pokroku a dosažení naprosté nezávislosti vznikl v době velkých izraelských výbojů, jakým bylo bleskové přepadení Sinajského poloostrova roku 1965, které zpočátku vypadalo jako obrovské vítězství, ale později se změnilo v osobní porážku Ben Guriona, když byly

⁴² *Der Spiegel*, 4. 1. 1971.

⁴³ H. Henle: *Der neue Nahe Osten*, Hamburg 1966, str. 207 ad.

izraelské jednotky pod nátlakem velmocí donuceny se stáhnout na původní linii. Právě v této hodině trpkosti a zklamání navrhl Šimon Perez, bývalý přední činitel ministerstva obrany a dnešní ministr obrany, Ben Gurionovi plán k využití přátelských styků s Francií k získání pomoci při rozvoji izraelského jaderného potenciálu. „Ben Gurion dal souhlas se stavbou reaktoru pozoruhodných parametrů v Dimoně ve spolupráci s francouzskými odborníky. Celá operace byla realizována v tak přísném utajení, že trvalo ještě mnoho let, než se okolní svět o ní vůbec něco dozvěděl. Někteří z nejznámějších izraelských vědců - mezi nimi i ředitel Weizmannova institutu Meyer W. Weisgal, - naléhali na Guriona, aby od projektu ustoupil. Ten však všechna varování ignoroval a projekt běžel dále podle plánu. Ministerstvo obrany bylo s Perezovou pomocí rozšířeno a přetvořeno na jakési dynamo, které se mělo starat o modernizaci ozbrojených sil a rozvoj domácího průmyslu, a to především zbrojního. Ben Gurion tehdy dobře věděl, co dělá... Snažil se změnit izraelský postoj k novému Německu, což vedlo k dohodě o reparacích a nápravě křivd, podepsané v září 1953...“⁴⁴ - Na základě této smlouvy, signované kancléřem Adenauerem, vyplatila německá spolková vláda až dosud Izraeli přes tři miliardy marek jako odškodnění. Kromě toho Adenauer 14. března 1960 na setkání s izraelským premiérem Ben Gurion v newyorském hotelu Waldorf-Astoria ujednal, „že v rámci odškodnění obdrží Izrael od Německa jako *rozvojovou pomoc* dodatečné dvě miliardy marek. Z této částky bylo k dnešnímu roku již předáno Izraeli 1, 94 miliard marek, takže zbývá již jen několik miliónů, aby byl starý slib splněn... Bonnští pozorovatelé i poté, co Adenauerův závazek je prakticky splněn, očekávají pokračování rozvojové pomoci jako politicky zcela bezproblémové. Vzhledem ke svému hospodářskému potenciálu Izrael dávno nepatří mezi rozvojové země třetího světa. Podle zcela nepodezřelých údajů Světové banky dosáhl Izrael již roku 1971 hrubého společenského produktu na hlavu ve výši 2 190 dolarů. Naproti tomu třeba Japonsko a Itálie, tedy státy, které samy již dávno poskytují kapitálovou pomoc jiným, dosáhly v témže roce ukazatele 2 130 a 1 860 dolarů. Organizace pro hospodářskou spolupráci a rozvoj (OECD) již od jisté doby zamýšlí vyškrtnout ze své listiny rozvojových zemí takové státy, jako jsou Španělsko, Řecko, Mexiko a Argentina, aby mohla svoji pomoc soustředit na skutečně potřebné. Jmenované čtyři státy jsou však v hrubém příjmu na hlavu *daleko za Izraelem.*“ - Vzdor tomuto konstatování, které přinesl 31. srpna 1974 list „Frankfurter Allgemeine Zeitung“, dostalo se předsedovi „Jewish Claims Conference“ Nahumu Goldmannovi při jeho tajné návštěvě kancléře Schmidta a ministra financí Apela 8. října 1974 příslibu dalších více než *600 miliónů marek* v rámci „usmíření“. Částka *60 miliónů marek*, určená pro *nežidovské oběti* nacistického pronásledování, má být vyplácena od roku 1975 ve třech splátkách.⁴⁵

Izraelský jaderný výzkum a průmysl tedy mohl s vydatnou pomocí německých peněz dosáhnout v posledních letech sotva tušeného rozmachu. Podle J. Malera bylo v „jaderném středisku u Bersheby, vybudovaném se západoněmeckou pomocí pod vedením profesora Bergmanna, dohotoveno do října 1969 šest jaderných bomb a náplně pro rakety středního doletu typu MD-660 s akčním radiem do 1 500 kilometrů, které Izrael sám vyrábí.“⁴⁶

⁴⁴ J. Kimche: *Zeitbombe Nahost*, Hamburg 1970, str. 236.

⁴⁵ *UN I-75*, str. 6.

⁴⁶ J. Maler: *Gegen Gott und die Natur*, Buenos Aires 1971, str. 194.

Co se od té doby až podnes dělo s jadernou výzbrojí Izraele, to zůstává přísně střeženým tajemstvím několika málo vyvolených v sionistické vůdčí elitě. Znamý prognostik Hans Baum vyslovil ve své studii ze 6. ledna 1975 domněnku, že v Izraeli je již k možnému použití připravena „mašinérie k zničení světa“, jejíž vytvoření „očekával expert Hermann Kahn teprve v příští generaci“. Tato „dokonalá atomová bomba,“ píše Baum, „je ‚zárukou‘ řetězové reakce, která by znamenala harakiri nejen pro Izrael a Araby, nýbrž obětovala by současně i *celé lidstvo* ‚hrůzám totálního zpusťování‘.“ Závěrem pak s odvoláním na známou výhrůžku Goldy Meirové klade otázku: „Kdo mi může v celých dějinách lidstva ukázat alespoň přibližný předobraz tohoto rouhačského pseudo-Jehovy Izraele, hrůzně mstivého bůžka židovského nacionalismu a rasismu?“

Baumovo tušení a obavy nelze jen tak odbýt jako lehkomyšlnou a fantastickou spekulaci. Izraelský prezident Ephraim Katzir totiž lakonicky prohlásil: „*Izrael disponuje jaderným potenciálem.*“⁴⁷ A již o rok dříve se nechal slyšet izraelský generál Arik Šaron: „*Izrael je vojenská supervelmoc... Všechny armády Evropy jsou slabší než my.*“⁴⁸

Nejsou snad slova tohoto druhu dostatečně zřetelná? Nevypovídají dostatečně jasně o tom, že sionismus je skutečnou světovou mocností? Uvažíme-li znovu citát Goldy Meirové z tohoto zřetele, pak získáme ještě hlubší pohled na extrémní mocenské ambice sionistické elity, mocenské choutky opravdu jedinečných rozměrů. Ani „světová elita“ (jak nazývá jeden jezuitský historik zednáře), ani „satanská elita“ (jak označil jistý sovětský důstojník své bojové soudruhy) ještě nikdy nevyslovila podobnou výhrůžku jako sionistka Golda Meirová. Protože hrozba „koncem světa“ vychází jediné a výhradně se světa sionismu, pak se doslova vnucuje otázka, k jaké to vlastně „elitě“ patří paní Golda Meirová a sionističtí politici? Zednáři ani komunisté nechtějí svět zničit, nýbrž ovládnout. Sionisté rovněž usilují o vládu nad světem, avšak nehodlají strpět, že by se tak dělo bez nich. Raději tedy připraví zkázu světa, než aby svět dále existoval bez sionistického státu. Abychom vůbec byli schopni porozumět takové mentalitě, je nezbytné sestoupit do hlouběji skrytých slojí sionismu a odhalit nejhlubší kořeny sionistického duchovního světa.

⁴⁷ *Die Zeit*, 6. 12. 1974.

⁴⁸ *Der Spiegel*, 15. 10. 1973.

2. Konečný cíl sionistického mesianismu

Poté, co jsme si nastínili reálně politický aspekt sionistického nároku na světovládu, musíme se zabývat náboženským základem sionismu, jeho mesiánskou „mystikou“ konce času.

Nevyhnutelně při tom narazíme na samotnou podstatu sionistické ideologie, na druhý aspekt sionistické touhy po vládě nad celým světem. Někteří židovští myslitelé a náboženští filosofové již v minulém století současně s postupným růstem nacionalismu v Evropě začali znovu oživovat vědomí mesiánského poslání židovského národa. Ústředním bodem tohoto hnutí je myšlenka na Sión, biblicko-teologický pojem, interpretovaný a propagovaný vůdčími židovskými náboženskými filosofy a teology, který dodnes představuje mystický základ veškeré sionistické politiky. Známým a vynikajícím představitelem sionistické „mystiky“ byl filosof Martin Buber. V díle „Sión jako cíl a poslání“, která čtenář uvádí do tajemství sionistické myšlenky, píše mj. toto: „Žid může své poslání mezi národy skutečně naplnit pouze tehdy, že znovu a s veškerou svou nedotčenou a ryzí prasílou usiluje o uskutečnění toho, co jej naučila zbožnost a náboženské cítění minulosti - zakořenění v rodné půdě, zachovávání správného života v stísněných poměrech, předobraz podoby lidského společenství na úzkém pruhu kanaanské země... Musí zde být především řečeno, že Jeruzalém stále ještě, ba více než dříve je tím, čím byl ve starověku, totiž branou národů... Musíme hledat spásu v Jeruzalémě, který je spásou národů... Při práci na novém lidstvu se nelze obejít bez specifické moci a síly Židovstva, bez síly, která lidem dává nejsilnější podnět ke skutečnému životu. Tato síla nevymřela, nýbrž žije dále v současném úpadku i oslabení, a chová v sobě zárodek spásy pro budoucnost...“

Nové lidstvo nás potřebuje. Nemůžeme mu však prospět v rozptýlení a odstředivém směřování, nýbrž pouze v shromáždění, sjednocení a připravenosti, nikoli příznávající se slovy k Bohu a životem ho zrazující, nýbrž Bohu věrně sloužící výstavbou lidského společenství podle jeho plánu... My však jsme těmi, kdo z bloudění duší udělali cestu k cíli... To my, zakořenění pevně ve svém konečném cíli, my „synové mesiáše“... chceme vytvořit pospolitý židovský život, který v současné době neexistuje...

Pouze Židům vlastní schopnost spasit zemi Izrael pak zakládá vznášení našeho nároku vůči všem cizím majetnickým právům a požadavkům. My neuplatňujeme nějaký „historicko-právní nárok“..., nýbrž nárok, pramenící z nejvyššího lidského práva, z požadavku produktivity. My jsme ti, kdo z této země dokážeme udělat to nejlepší, my jediná. Tato zem patří nám...

Sión je něčím víc než pouhým kouskem země v Přední Asii, Sión je větší než pospolitý židovský život v této zemi, Sión je vzpomínkou, napomenutím, příslibem... Ze Siónu má jednou znovu vyjít učení. Je základním kamenem mesiánské budovy lidstva... Na vás, na mládeži bude, zda se Palestina stane středem lidstva nebo židovskou Albánií, spásou národů nebo hříčkou mocností... Principem, určeným k obnově společnosti, je... socialismus.

Sionismus je něco jiného než židovský nacionalismus..., neboť Sión je víc než národ. Sión není druhový pojem jako „národ“ nebo „stát“, nýbrž je jménem, označením pro něco jedinečného a nesrovnatelného... Co zde mělo být a jednou pořád ještě bude, je v řeči Bible počátek kralování Božího nad celým lidským rodem... Kdo se opravdo-

vě zná k Siónu, hlásí se tím sice k národní věci, avšak ještě více k *nadnárodnímu poslání*... Poznali jsme a uznáváme, že národní konsolidace musí být uskutečněna kvůli splnění nadnárodní úlohy...⁴⁹

Protože se Buberovy teze odvolávají na Bibli a každý sionismus má nějakým způsobem své kořeny v interpretaci nebo tradici, založené Bibli, musíme si nyní položit otázku po obsahu a podstatě starozákonního pojmu Sión, a pak jej porovnat s ideou Siónu moderního sionismu.⁵⁰

Význam slova „Sión“, v předizraelitské době jména pro pahorek v jihovýchodní části Jeruzaléma, nemohl být dodnes uspokojivě osvětlen. Byly vyslovovány domněnky, že později byla „Siómem“ označována pevnost v jihovýchodním cípu chrámové hory pod Ophelem, tedy pevnost, kterou kdysi dobyl král David a přejmenoval ji na Davidovo město. Zatímco pojem „Sión“ se v dějepisných knihách Starého zákona skoro vůbec nevyskytuje, v písemnictví proroků a v Knize žalmů hraje vynikající roli. Setkáváme se s ním zde téměř stopadesátkrát, je vztahován na chrámovou horu a sídlo Hospodina, na celý Jeruzalém jako město Boží (Iz 60,14; Ž 48,2 ad.) a je opěvován jako cíl poutnických procesí. Ve Starém zákonu je obyvatelstvo Jeruzaléma triadvacetkrát personifikováno jako „dcera Siónu“, příležitostně také jako „panna, dcera sionská“ (2 Kr, 19, 21). U Jozue je pojem „Sión“ použit pro celý Izrael, u Jeremiáše je stavěn na roveň s Judejí, a konečně v Žalmech jsou judejská města nazývána „Siómem“ nebo k němu řazena. V dobách exilu a po něm se „Siómem“ označuje převážně Jeruzalém, město spásy na konci času, na které Bůh (Jahve) v jeho ponižení nezapomněl (Iz 49,14 ad.), v němž on a jeho jméno přebývá (Jl 4,17; Za 2,10), odkud bude *vládnout všem národům*, jak prorokuje: „I stane se v posledních dnech, že se hora Hospodinova domu bude tyčit nad vrcholky hor, bude povznesena nad pahorky a budou k ní proudit všechny pronárody. Mnohé národy půjdou a budou se pobízet: ‚Pojďte, vystupme na horu Hospodinovu, do domu Boha Jákobova. Bude nás učít svým cestám a my po jeho stezkách budeme chodit.‘ Ze Siónu vyjde zákon, slovo Hospodinovo z Jeruzaléma. On bude soudit pronárody, on ztrestá národy mnohé. I překují své meče na radlice, svá kopí na vinařské nože. Pronárod nepozdvihne meč proti pronárodu, nebudou se již cvičit v boji“ (Iz 2,2 ad.).

Vyvolený služebník Boží „přinese národům právo... Neochabne, nezlomí se, dokud na zemi soud nevykoná...“ (Iz 42,1 a 4). „Nyní toto praví Hospodin, tvůj stvořitel, Jákoobe, tvůrce tvůj, Izraeli: ‚Neboj se, já jsem tě vykoupil, povolal jsem tě tvým jménem, jsi můj!... Neboj se, já budu s tebou! Tvé potomstvo přivedu od východu, shromáždím tě od západu, severu poručím: Vydej! a jihu: Nezdržuj! Přived’ mé syny zdaleka, a mé dcery od končin země’...“ (Iz 43).

Podobných slov přípovědi, jako je právě citovaná Izajášova, by zde bylo možné uvést ještě mnoho. Pro „věřící“ sionisty ovšem starozákonní proroctví mesiánské spásy a božího panování s hory Sión není historickou minulostí, nýbrž - jak říká M. Buber - něčím, „co zde mělo být a pořád ještě jednou bude“, „*věčným posláním duše židovského národa*“, posláním, které přísluší jen vyvolenému národu smlouvy s Bohem, „synům mesiáše“. Ti mohou svoji úlohu splnit pouze v *zemi Izrael* („Erez Israel“), „jejíž osídlením se tento národ kdysi stal národem“. - Tam se musí celý Izrael obnovit,

⁴⁹ M. Buber: *Sion als Ziel und Aufgabe*, Berlin 1936, str. 18 ad.

⁵⁰ *Bibel-Lexikon*, hrsg. von H. Haag, Einsiedeln-Zürich-Köln 2/1968, sl. 1600 (heslo „Sion“).

aby byl schopen splnit svoji nadnárodní mesiánskou úlohu, vysvobození světa. K dosažení tohoto cíle se musí postavit „hrozivé tyranii nesmyslných, bezduchých a neživotných hodnot, které Západ... přivedly tam, kde dnes je“. Není to možné „nijak jinak“, píše M. Buber, „než když zřídíme *diktaturu tvůrčího ducha*, jemuž se podvolí veškerá moc a velkolepost ‚soukromé iniciativy‘ a bude jej poslouchat. Diktatura tvůrčího ducha, který bude nařizovat své zákony ‚hospodářského rozmachu‘ s plným sebevědomím své síly“.⁵¹

V jednom ze svých dřívějších spisů nám M. Buber dokonce nabízí ještě hlubší nahlédnutí do své „víry“, kde prohlašuje: „Židovstvo nemá především svou minulost, nýbrž budoucnost. Věřím, že náš lid se ještě nedostal ke svému skutečnému dílu, a obrovské síly, které jsou v tomto nejtragičtějším a nejnevysvětlitelnějším ze všech národů, ještě své nejvlastnější slovo v dějinách neřekl... Stejně jako se odevzdali jedinému Bohu naši praotcové, aby se osvobodili z rozpolcení duše, ze svých ‚hříchů‘, musíme se osvobodit i my, nacházející se v jiném, zvláštním dualismu. *Ne však odevzdáním se jednomu Bohu, který už pro nás není opravdový*, nýbrž oddáním se základu a smyslu našeho bytí, jednotě podstaty v nás, jenž je tak jediná a jedinečná, jako je jediný a jedinečný Bůh, který tehdejší Židy pozdvihl z jejich touhy po jednotě na nebesa jejich bytí a budoucnosti.“⁵²

Buberovo krédo tedy už není identické s vyznáním víry „praotců“ nebo-li „tehdejších Židů“, protože jejich víra a jejich „odevzanost Bohu“ pro něj „již není opravdová“. Na místo oddanosti Bohu u Bubera nastupuje „oddání se základu a smyslu našeho bytí“, to znamená oddání se a spoléhání jenom na sebe samé. Je to důležité poznání, zvláště tam, kde Buber mluví o svém „Bohu“. Úhrnem již tedy Buberova „víra“ není původní zjevenou biblickou vírou v živého Boha. Z toho pak rovněž plyne, že *ani jeho sionistická idea nemůže být biblická*. Mesiánský sionismus Martina Bubera je zcela *sekularizován* a svou podstatou je pouze verbální; *nemůže se však reálně zakládat na Bibli*. Jde o pouhý humanistický mesianismus, sekularizovaný podobně jako socialistický mesianismus Žida Karla Marxe, který se ovšem na rozdíl od Buberovy ideologie spásy zřiká biblického odůvodnění.

Za pozornost také stojí, co Buber vykládá o podstatě Židovstva. Jeho osudem je, „že v sobě spojuje nejvyšší s nejnižším, nejvznešenější s nejhanebnějším. Židovstvo není jednotné a jednoznačné, nýbrž plné protikladů. Je typickým fenoménem polarity... Židovský národ také tak sám sebe posuzuje. Stále znovu a neústupně v něm vystupují protiklady jako v žádném jiném sociálním útvaru, a jsou zjevné i navenek: Statečná pravdivost hned vedle neupřímnosti a lživosti v nejvnitřnější podstatě života, nejvyšší odhodlanost k obětem vedle chamtivého sobectví. Žádný jiný národ nemá tak podlé komedianty a zrádce, žádný jiný nedal světu tak vznešené proroky a vykupitele... Ve všech Židech toto jistým způsobem žije...“

V Bibli, velkém „písemném dokladu antiky“, nachází M. Buber „všude úsilí po jednotě... Po jednotě v jednotlivém člověku, po jednotě mezi částmi národa, mezi národy, mezi lidstvem a vším živým. Po jednotě mezi Bohem a světem“.

„A sám tento Bůh vznikl z úsilí po jednotě... Nevyvinul se z přírody, nýbrž ze subjektu. Věřící Žid se neptá po nebi a zemi, když už je má: *Nevyhlíží jej v nebesích a na*

⁵¹ M. Buber: *Sion als Ziel und Aufgabe*, str. 32 ad.

⁵² M. Buber: *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt 1911, str. 29 ad.

zemi, ale zbudoval si ho jako jednotu na vlastní rozpolcenosti, jako spásu ve vlastním utrpení... Žádný věřící Žid... jím v budoucí mesiánské době nedojde záchrany, ale osvobodí se v něm od vlastní duality... Je to usilování o jednotu, které dělá Židy tvůrčími lidmi... Je a zůstane základním významem Židovstva pro lidstvo, že si je jako nikdo jiný vědomo prapůvodní nejednoty ve své nejvnitřnější podstatě... Zvěstuje svět, v němž je, boží svět, který chce uskutečnit, svět jednoty.⁵³

V Buberově „víře“ snadno rozpoznáváme *blízkou příbuznost s duchovním světem zednářstva*. Zde i tam nacházíme lidi, usilující o výstavbu sebeosvobozujícího chrámu ducha a toužící po jednotě spásy. „Kdo se snaží usilovat, toho můžeme *my* vysvobodit!“ Čím je v zednářstvu symbolický „Všemohoucí Stavitel Všemohíru“, tím je v mesiánském sionismu M. Bubera nikoli snad objektivně existující osobní Bůh Písma, nýbrž lidmi a jejich hledáním spásy subjektivně vykonstruovaný a vytvořený „Bůh“, tedy Bůh, jehož si „věřící Žid... vytvořil jako osvobození z vlastního utrpení“. Zde tedy není Bůh tvůrcem a stavitelem lidstva, nýbrž člověk je tvůrcem Boha, jinak řečeno s ateistickým filosofem Feuerbachem: „Člověk vytvořil Boha ke svému obrazu a ne naopak, jak nám zvěstuje Bible.“ - „Bůh“ je tedy stvořitelem dílem člověka a proto už není boží, transcendentální a nadlidskou skutečností. Krátce řečeno, světský a humanisticky sekularizovaný sionistický mesianismus M. Bubera není v nejmenším souladu s mesianismem, zvěstovaným nám Božím slovem Písma. Duchovní propast mezi *biblickým a sionistickým* mesianismem je stejně nepřekročitelná, jako propast mezi humanistickým náboženstvím zednářstva a pravou, tradiční křesťanskou vírou. A to i přesto, že obě strany citují Bibli a odvolávají se na ni. *Falšování smyslu Bible začíná vždy tam, kde se nechápe jako zjevení slova živoucího Boha, nýbrž pouze jako symbolický návod k výstavbě*. Avšak i když od všeho toho odhlédneme, mívá se sionistický mesianismus cíle už jen proto, že proroctví mesiánské spásy Starého zákona se již vyplnilo v osobě královského Mesiáše Ježíše Krista a jeho Církve (una sancta catholica) a dojde svého konečného uskutečnění ve zvěstovaném Božím království. Podle neomylného slova Písma nebude toto království Boží uskutečněno náruživými a mesiánským sebevědomím posedlými horlivci, nýbrž výhradně a jedině Jeho vůlí.

Již před Buberem povstalo v 19. století uvnitř sionismu mystické hnutí, které usilovalo o židovský národní stát jako znovuzrození a pokračování starého izraelitského království. Právě zde bylo rozvinuto učení o třetím království Izraele a třetím chrámu. Podle něj pak první židovské společenství tvořila izraelitská království s prvním chrámem jako střediskem, vystavěným Šalamounem. Po návratu z babylonského zajetí přišel čas druhého židovského království s druhým chrámem jakožto svým centrem. Nyní by tedy mělo po bezmála dvoutisíciletém přerušení vzniknout třetí království Izraele s třetím chrámem jako duchovně-náboženským a politickým středobodem. Lid dávných dějin by se měl vrátit ke svému duchovnímu prapůvodu v historické zemi, s níž je neoddělitelně svázán. To je vlastním duchovním kořenem mýtu o Erez Israel. Od prvního království Izrael krále Davida přes druhé království pod vládou Asmodeovců po makkabejském povstání proti nástupcům Alexandra Velikého měla vést historická spojnice k třetímu chrámu. A tak již tehdy byla politická idea sionismu „prostoupěna náboženským mysticismem a dostala díky tomu mohutný mesiánský impuls. Přestože

⁵³ Tamtéž, str. 37 ad.

Herzlovi, typickému židovskému intelektuálovi z Vídně, bylo tohle všechno poměrně cizí, jakmile se dostal do styku s židovskými masami ve východní Evropě, dospěl k přesvědčení, že mysticismus je pro hnutí nezbytný⁵⁴.

„Třetí království Izraele“ už bylo mezitím v novém židovském státě vyhlášeno. Po vojenské agresi Izraelců roku 1956 (v řeči tohoto státu jde o „preventivní zásah“), která měla za následek obsazení Sinajského poloostrova, bylo zmíněné království v slavnostní formě proklamováno. Ale již o čtyřiaadvacet hodin později musel jásající vítěz zlomeným hlasem oznámit, že ustoupil požadavku amerického prezidenta Eisenhowera a nařídil stažení izraelských jednotek z dobytého (čti *uloupeného*) území.

K třetímu království ovšem také patří i třetí chrám. Jeho „znovuzřízení“ věnují sionisté v současné době největší starost a péči. Již „Encyclopaedia Britannica“ z roku 1926 definovala sionismus jako „židovské hnutí, které usiluje o znovuzřízení Izraele, o soustředění Židů v Palestině a *obnovení chrámu*“.

Kde má být tento třetí chrám vlastně zbudován? 30. listopadu 1930 obdržel jeruzalémský velký mufti dopis od vrchního rumunského rabína, v němž byl vyzván, aby dal Židům k dispozici mešitu Al-Aksa, druhý největší svatostánek islámského světa a současně jednu z nejvýznamnějších stavebních památek celého světa vůbec. Kdosi totiž vymyslel legendu, že na půdě mešity kdysi stával Šalamounův chrám. Přestože neutrální odborná komise, pověřená Společností národů k objasnění této otázky, již 14. ledna 1930 konstatovala, že židovské tvrzení nemá žádný reálný podklad, byl se židovské strany požadavek na vydání mešity vznesen. „Sir Alfred Mond Milchet, sám Žid a člen britského vládního kabinetu, tehdy prohlásil: ‚Den znovuoobnovení Šalamounova chrámu se přiblížil a já věnuji zbytek svého života k jeho zbudování na místě mešity Al-Aksa.‘ Po vyhlášení židovského státu oznámil vrchní izraelský rabín, že ‚nikoliv Tel Aviv, nýbrž Jeruzalém bude hlavním městem, protože právě tam stával Šalamounův chrám, a veškerá izraelská mládež je připravena obětovat život za dobytí půdy svého posvátného chrámu.‘ Předseda vlády Ben Gurion prohlásil: ‚Izrael je zcela nesmyslný bez Jeruzaléma, a Jeruzalém nemá význam bez chrámu.‘ Ještě 30. června 1930 vyšel v listu ‚Times‘ poučný článek s titulem ‚Bude chrám zřízen?‘ (‚Should the Temple be Rebuilt?‘). Tím byl Společností národů již definitivně odbytý podvod se zbytky starého chrámu znovu oživen: ‚Budeme-li předpokládat, že Izrael má v rukou prastarý násep, který obsahuje jedny z mála zbytků druhého židovského chrámu, pak se také přiblížil čas pro zřízení třetího chrámu... I když sionismus představuje dalekosáhle sekularizované hnutí, je přesto jedním z jeho ideových zdrojů židovská modlitba za návrat do Palestiny, aby tam mohl být zřízen nový chrám. Izraelská euforie je dnes tak velká, že mnozí Židé již vidí dostatek teologických důvodů k diskusi o znovuzřízení chrámu. Jejich argumenty spočívají na tvrzení, že Izrael již vstoupil do své mesiánské éry a poukazují na konstatování vrchního izraelského rabína z roku 1948, že zřízením židovského státu a shromážděním exulantů se tento věk naplnil... Historiograf Izraele Eldad prohlásil: ‚Stojíme tam, kde kdysi stál David, když osvobodil Jeruzalém. Od té doby až po zřízení chrámu Šalamounem přešla pouze jedna generace. Přesně to čeká i nás.‘ A co se má stát s posvátnou stavbou muslimů? Zde je Eldadova odpověď: ‚To je ovšem ještě otevřená záležitost. Kdopak ví, co se může stát? Možná přijde zeměřesení!‘“

⁵⁴ Uri Avnery, cit. místo str. 41, 145 ad.

Dnes už to ovšem „otevřená záležitost“ dávno není. Počátkem roku 1969 objednala izraelská vláda v zahraničí přesně opracované stavební kameny pro nový chrám a rovněž oba bronzové sloupy, popsané ve Starém zákonu, už také dorazily do Palestiny. A pak tedy přišlo „zemětřesení“!

21. srpna 1969 vyhořela mešita Al-Aksa. Londýnský „Observer“ přinesl o tomto skandálním činu následující výpověď očitých svědků: „Když jsem se blížil na místo, bylo mi řečeno, že požár vypukl asi před hodinou. Scéna jako z Dantova Pekla! Po příchodu se na mne sesypali mladí Arabové, chytali za ruku, a s pláčem volali: ‚To udělali Židé!‘ S bolestí staženými obličejí říkali: ‚Chtějí nás všechny zabít! Dokonce i naše posvátná místa ničí...‘ Ptali se mne, zda jsem Izraelec nebo Američan (na ty druhé se zde pohlíží jako na pomocníky Izraele). Několik starších Arabů mne zavedlo ke svému duchovnímu vůdci v dlouhém plášti, který stál uprostřed hlučícího davu neda-leko vchodu domešity. Řekl mi: ‚Mešita byla zapálena pod izraelským panstvím. Řek-něte to světu. Ještě nikdy předtím se to nestalo. Co se dnes odehrává, nelze slovy po-psat. Tento strašný požár mluví sám za sebe... V obvodu mešity pobíhali Arabové s hadicemi, z nichž mnohá byla bez vody. Muži se s výkřiky ‚Bůh je veliký‘ snažili po-lévat střechu budovy. Většina přihlízejících plakala, někteří zdvíhali pěsti k nebi. Jed-nu chvíli se těsně vedle zachránců zřítilo několik obrovských trámů. Stará kazatelna, postavená za časů sultána Salahuddina Ajubiho, se doslova rozpadla na drobné zuhel-natělé kousky. Uviděl jsem jednoho starého šejka v turbanu a dlouhém plášti, jak s vědrem v ruce opatrně vystupuje na okraj střechy... Pak bylo slyšet výdech všeobecné úlevy, když konečně přijela na místo vodní cisterna. Byla sem poslána až z Hebronu, mohamedánského města jižně od Jeruzaléma... Izraelští vojáci, podle vzhledu východ-ní Židé, strhávali na arabskou mládež poblíž Via Dolorosa... Vojsko pak uzavřelo ob-chody, odehnalo náhodné turisty a obsadilo městské zdi, takže celé město bylo nepro-dyšně uzavřeno... Nikdo nemluvil, ze všech očí hleděl strach. Neviděl jsem však ani jediného Araba, dokonce ani mezi příslušníky starší a zámožnější generace, který by se netrásl hněvem, zármutkem a odporem. Každý předpovídal nepokoje... Jeruzalém byl tak plný hořkosti, jak jsem ještě nikdy neviděl. Čekalo se jen na následky požáru...

Městská mohamedánská rada v Jeruzalémě celý komplex okamžitě uzavřela pro ne-islámské návštěvníky. 15. září se na místě objevil Moše Dajan⁵⁵ s ozbrojeným dopro-vodem a vniknul do mešity, aby si ji prohlédl. Něco tak opovržlivě bezcitného se ne-stalo dokonce ani v Německu roku 1945!

Ukázalo se pak, že hasičské sbory přijely na místo až po několika hodinách, požár že byl založen současně na několika místech a použilo se k tomu speciálních vysoce hořlavých látek, k nimž mají přístup jen určité složky, stejně jako že Australan Rohan - jeruzalémský Van der Luebbe⁵⁶ - nemohl do mešity vniknout severní branou, nýbrž jen tzv. Moorovou branou, hlídanou izraelskými bezpečnostními jednotkami. Vyšetření příčin požáru neutrální komisí bylo izraelskými úřady zamítnuto, ‚zhář‘ během proce-su své výpovědi neustále měnil svá ‚přiznání‘, a potom je - zjevně podle příkazu - znovu zopakoval ze své pancéřované kabiny, podobné té, v jaké byl umístěn během svého procesu Adolf Eichmann. Nikdo v Jeruzalémě nevěřil z jeho výpovědi ani jedi-

⁵⁵ Tehdejší izraelský ministr obrany; p. překl.

⁵⁶ Obviněný z požáru Říšského sněmu v Berlíně; p. překl.

nému slovu. Mohamedánské autority města se na izraelské justiční komedii odmítly jakkoli podílet.⁵⁷

Zbývá ještě promluvit o sionistické morálce M. Bubera. Jde o morálku původního chasidismu, v němž Buber vidí „velké hnutí, která zasahuje samé jádro pravdy a hýbe nitrem národa“. Chasidismus přinesl „obnovu ideje činu. V činu se projevuje skutečný smysl života. Nejde jako u původních křesťanů ani tak o to, *co* bude uděláno, nýbrž jde o jakékoli jednání, tedy jinak řečeno: co se stane v intencích božského, je cestou k srdci světa. Nic není samo sobě zlé: každá náruživost se může stát ctností, každý pud může být cestou k Bohu. Nerozhoduje materie činu, rozhodující je úmysl. Každé konání je posvátné, pokud je zaměřeno ke spáse. Pouze duše původce určuje podstatu jeho činu. Teprve tím se čin skutečně stává životním centrem religiozity. Současně je také osud světa vložen do rukou původce činu. Skrze intencí posvěcené konání budou padlé božské jiskry, rozptýlené ve věcech i bytostech, osvobozeny v těchto bloudících duších, a tím, že tak činí, působí jednající na vykoupení a osvobození světa. Ba působí tím i na vysvobození samotného Boha, protože ten se jeho činem přibližuje svému zdroji boží nádhery, do něhož může vstoupit... Proto je pro chasidismus posledním účelem stát se sám zákonem, tórou...“⁵⁸

Základní princip výše nastíněné subjektivní morálky činu je stejný jako u kterékoli jiné autonomní morálky, ať si již je zednářská, marxistická nebo nacistická. O dobru a zlu rozhoduje „duše původce činu“, jehož na blaho a zdar usměrněná „intence“ vlastní jednání „posvěcuje“. *Sionistický socialismus tedy stojí v jedné řadě a na téže úrovni s kteroukoli jinou formou socialismu, a také odpovídá ve svém mravním vědomí zednářskému učení spásy i všech ostatních směrů autonomního duchovního světa.* Podle této ideologie je „dobrem“ vždy to, co prospívá cílům a účelům těch kterých „spasitelných“ institucí. Všechny prostředky jsou svaté, jsou-li zaměřeny ke „spáse“, přičemž samozřejmě každá jednotlivá ideologie sama určuje, co je „spása“. Všechny tyto mravní teorie, zcela radikálně protichůdné morálce, křesťanům stanovené Bohem, nepřinesly národům žádnou skutečnou spásu, nýbrž nezměřitelné zlo. To potvrzují zcela dostatečně samotné dějiny. Jestliže je každý člověk sám sobě zákonem, což je podle Buberova chasidismu⁵⁹ „nejvyšším účelem lidí“, pak *v konečných důsledcích musí jeho morálka činu vést ke kolektivnímu neštěstí.* Dějiny posledních desetiletí nesvaté „Svaté země“ Palestiny ukázaly, kolik zla a neštěstí přinesla statisícům a miliónům arabských „Semitů“ sionistická vůdčí elita a jí podřízený židovský národ. Ideje M. Bubera, a v neposlední řadě právě jeho sionistická morálka, měly na sionistickou elitu mimořádně silný vliv, a bohužel jsou až dodnes rozhodující normou pro veškeré společenské a politické dění v Izraeli. Platí to rovněž i pro nereligiózní a antireligiózní si-

⁵⁷ Martin Buber: *Drei Reden über das Judentum*, str. 86 ad.

⁵⁸ J. Maler: *Gegen Gott und die Natur*, str. 163 ad.

⁵⁹ Výraz je odvozen od židovské sekty chasidů, tzn. „zbožných“, která je rozšířena především na jihozápadě Ruska, části Polska a východního Maďarska. Rabíni této sekty užívají titul „rebbe“ nebo „cadik“. Podle chasidského učení jsou součástí Boha, sami jsou duchem božím, a proto jsou také neomylní. Každý z těchto rabínů žije i v okolních nuzných poměrech v blahobytu, má své vlastní dvořany a početné služebnictvo. Hodnost „cadiků“ je dědičná a syn takového „cadika“ je posvěcen již v matčině těle. - Srv. Ulrich Fleischhauer, *Die echten Protokolle der Weisen von Zion, Sachverständigengutachten, erstattet im Auftrage des Richteramtes V in Bern*, vyd. nakl. U. Bodung-Verlag, Erfurt 1934; p. překl.

onisty, kteří se sionistické „mystiky“ více či méně přidržují a archetypicky, nevědomě podle ní i žijí a jednají.

Velkým cílem, konečným mesiánským cílem, o nějž všichni sionisté usilují, je panství nad „všemi národy“, což jinými slovy znamená *světovláda*! Ta je identická s mesiánskou spásou konce času, jejíž uskutečnění je „nadmárodním posláním synů mesiáše“, neboli „vyvoleného národa“. U Bubera je to vyjádřeno skrytě pod náboženským zakuklením: „Království Boží nad ‚všemi národy‘ ve ‚světě jednoty‘. Protože výraz „Bůh“ je u něj pouze pomocnou formulkou pro „tvůrčí Židovstvo“, neliší se v podstatě jeho sionistická „religiozita“ a mystika od radikálně sekularizovaného sionismu, který se vzdal tohoto náboženského přívěsku ke zdůvodňování vlastních konečných cílů.

A ještě v jiném přesvědčení jsou všichni praví sionisté zajedno. Považují totiž za samozřejmé, že světová mocnost sionismu potřebuje pevné ústředí svojí světovlády, kterým je právě „Sión“, tj. Jeruzalém a Palestina. Sionista Nahum Goldmann, který je od roku 1949 prezidentem „Židovského světového kongresu“, vyjádřil toto přesvědčení s tolik žádoucí plnou otevřeností a do všech důsledků, když prohlásil: „Židé by mohli mít k dispozici třeba Ugandu, Madagaskar nebo jiné země k výstavbě své židovské ‚domoviny‘, ale jednoduše nechtějí nic jiného, než Palestinu..., protože ta je průsečíkem mezi Evropou, Asií a Afrikou, protože je skutečným centrem světové moci, strategickým středem světovlády.“⁶⁰

Proces mezi sionisty a antisionistickými Židy, který byl nedávno veden v USA, nám znovu dovolil poznat, co je skutečným a konečným cílem sionismu. Před soudem v Distrikt of Columbia (Civil-Action Nr. 3271-67) se odehrálo následující: „Věřící Žid Saul E. Jofes byl generálním tajemníkem rady židovského zednářského řádu B'nai B'rith. Ve svém postavení se obrátil proti kontrole sionistů nad řádem i dalšími židovskými organizacemi ve Spojených státech. Následkem tohoto počínání byl ze svého úřadu odstraněn prostřednictvím dr. Williama A. Waxlera na nátlak Nahuma Goldmanna, prezidenta světové sionistické organizace. Protože mu však byl dr. Waxler osobně nakloněn, byl znovu dosazen do funkce vedoucího informačního oddělení (research) B'nai B'rith. I v tomto novém postavení vedl Jofes nadále opozici proti ‚sionisaci‘ v amerických židovských organizacích. Sionisté proti němu vytáhli staré osvědčené zbraně pomluv a hanobení, přičemž ‚první kolečko‘ patřilo viceprezidentovi B'nai B'rith rabínu Jay Kaufmanovi, a jako svědci byli slyšeni početní z předních Židů. Ti mimo jiné vypověděli, že B'nai B'rith skrytě sehrál významnou roli v norimberském procesu s válečnými zločinci, že funkcionáři řádu vyvlastňovali majetek Němců, a že B'nai B'rith ve spolupráci se sionisty nutil tehdejší západní zónu Německu k financování války v Palestině roku 1948, takže ze všeho jasně vyplynula spiklecká povaha světového sionismu...“⁶¹

Avšak nejdůležitější poznatek, který vyšel z procesu židovských bratří B'nai B'rith najevo, formuloval jeden americký zpravodajský list takto: „Most people think purpose of the so-called Zionist movement is to establish a homeland for refuge Jews in Palestine - not at all. The real purpose of Zionism is to establish totalitarian global control via a World Supergovernment.“ Tj. *„Mnozí lidé si myslí, že účelem tzv. sionistického hnutí je vytvoření palestinské domoviny pro židovské bezdomovce. To však v žád-*

⁶⁰ Srv. G. Knüpfner: *Der Kampf um die Weltmacht*, Mohrkirch 1974, str. 22.

⁶¹ J. Maler: *Gegen Gott und die Natur*, str. 51.

*ném případě. Pravým účelem sionismu je dosažení totální celosvětové kontroly pomocí světové supervlády’.*⁶²

K dosažení tohoto cíle jsou izraelskému obyvatelstvu v současné době všemi možnými prostředky politické a ideologické propagandy od tisku až po školy předkládány následující „základní články sionistického přesvědčení“:

a) Všichni Židé tvoří společně jediný národ. b) Izrael je židovským státem, vytvořeným Židy pro Židy celého světa. c) Současné rozptýlení Židů je časově ohraničeným stavem a na základě nevyhnutelných protižidovských pogromů musí dříve či později všichni Židé přijít do Palestiny. d) Shromáždění všech vyhnaných Židů je *raison d’être*⁶³ Izraele a této nejdůležitější úloze musí být všechny ostatní cíle podřízeny. Tato politická linie je pak základem a podstatou soudobého státního řádu.⁶⁴

Přirozeně že nejen mezi Židy obecně, ale i mezi sionisty existuje v tomto bodě rozdílnost názorů, jako je tomu ostatně vždy i v jiných záležitostech. Nesmíme však nikdy zapomínat na následující - mohou být a jsou spory o způsobu nejlepšího a nejspolehlivějšího dosažení konečného cíle sionismu, avšak *cíl sám je mimo každou pochybnost; přinejmenším pro „zasvěcence“ a „vědoucí“ mezi sionisty.*

⁶² *The Washington Observer*, 15. 12. 1969.

⁶³ *raison d’être* (rezó détr) = důvod existence; p. překl.

⁶⁴ Uri Avnery, str. 160.

3. „Mezi katy a pokrytci“

Je-li rasové poblouznění kombinováno ještě s mesiánskou ideologií, obvykle vede k masovému vraždění, nejhanebnějšímu zločinu proti lidskosti v našem dvacátém století. Rasová ideologie Adolfa Hitlera byla důvodem k chladnokrevnému likvidování nespočetných lidí, mezi nimi i Židů, byť i celkový počet jejich obětí je velice sporný. Zatímco sionisté permanentně mluví o šesti miliónech mrtvých, za něž požadují nehorázné odškodnění, uvedl židovský právník a statistik dr. Listojewksy roku 1952 v jedněch amerických novinách: „Jako právník a statistik jsem se po dva a půl roku intenzívně věnoval zjišťování skutečného počtu Židů, zemřelých anebo pohřešovaných během let hitlerovského režimu (1933-1945). Dospěl jsem k závěru, že se konečná čísllice pohybuje mezi 350-500 tisíci osob. Když my Židé mluvíme o šesti miliónech, pak je to nestydatá lež!“⁶⁵ - O skutečném počtu židovských obětí mohou být vedeny spory i mezi dnešními Židy, ale to nic nemění na skutečnosti, že nacistické vyhlazování Nežidů i Židů je do nebe volající hanebností, jednou z nejtemnějších stránek historie německého lidu, byť i je vyloučena kolektivní vina Němců. Na druhé straně ovšem musí být v zájmu pravdy konstatováno, že zde již dávno před nacistickou rasovou vypínavostí byla sionistická posedlost „vyvolením“, spočívající na křiklavě chybném výkladu božího vyvolení starozákonního lidu a jeho jednorázovým posláním, které je v Novém zákonu popsáno tajuplnými slovy: „Spása jest ze židů“ (J 4,22).

Asher Ginzberg (1856-1927), zvaný Achad Ha-Am⁶⁶ (tj. „jeden z národa“), rovněž chasida jako M. Buber, přední talmudista a zakladatel tzv. „duchovního sionismu“, byl na základě chybného výkladu Bible natolik přesvědčen o myšlence židovského vyvolení, že napsal: „Všichni (Židé) považují za samozřejmý (!) axiom, že na stupních žebříčku všeho stvoření jsou: minerály, rostliny, zvířata, lidé a nejvýše Židé.“⁶⁷

Achad Ha-Am také založil spikleneckou organizaci „B'nai Zion“, jejíž pomocí bojoval ve východní Evropě proti převážně politickému a hospodářskému sionismu Theodora Herzla (1860-1904). Působením svého časopisu „Ha Shilvah“ („Cesta“) se mu na sionistických kongresech roku 1911 a 1913 podařilo stále více prosazovat svoji myšlenku nacionálního sionismu. Roku 1913 v Petrohradě vydaná „Židovská encyklopedie“ pak charakterizuje jeho duchovní koncepci takto: „Podle Achada Ha-Am spočívá poslání židovského národa v tom, aby se stal ‚nadrádem‘, národem proroků, který z pokolení na pokolení v sobě ztělesňuje nejvyšší druh mravnosti a nejvěrnějšího nositele nejzávažnějších etických povinností. Povinností bez uvažování, zda jimi člověk způsobí škodu nebo užitek, nýbrž výhradně povinností ve jménu tohoto nejvyššího typu.“⁶⁸

V tolik posmívaných a zlehčováných „Protokolech Siónských mudrců“ se nacházejí početná místa, která se nápadně shodují s myšlenkovým světem Achada Ha-Am i ostatních vůdčích sionistů. Tak například v protokole 5,7 se říká: „Proroci nám oznámili, že jsme samotným Bohem vyvoleni k vládě nad celým světem. ... A Bůh nám také dal schopnosti toto poslání naplnit.“ - V protokole 11,7 čteme: „Je velikou milostí

⁶⁵ Srv. UN 5-75, str. 3.

⁶⁶ V příslušné literatuře je uváděna také podoba jména: Achad Haam; p. překl.

⁶⁷ Achad Ha-Am: *Am Scheidewege*, Berlín 1923, díl II., str. 103 ad.

⁶⁸ J. Maler: *Die große Rebellion*, Buenos Aires 2/1972, str. 147.

milostí Boží, že dal svému vyvolenému lidu rozptýlit se po světě, a v této zdánlivé slabosti naší rasy je veškerá síla, která nás v těchto dnech vynesla až na vrchol světové moci.“ – A dále 1,16: „Účel světí prostředky.“ - Prot. 1,27: „Učení, založené na chladnokrevných výpočtech, je stejně účinné jako prostředky, jichž používá. Proto nezvítíme a nepodrobíme všechny naší nadvládě jenom těmito prostředky, ale také bezohlednou přísností naší nauky. Stačí, aby si vlády uvědomily, že jsme neúprosní a jejich neposlušnost zmizí.“ - Protokol 15,13: „Smrt je nevyhnutelným koncem každého člověka. Je proto lepší uspíšit smrt těch, kteří se staví do cesty našemu dílu, než přihlížet konci nás, jeho tvůrců. Rozsudky smrti vynášíme a provádíme v zednářských lóžích tak, že nás nikdo mimo lóže nemůže ani v nejmenším podezírat.“ - 15, 26: „Protože naše samovláda bude důsledná, bude respektován každý projev naší svrchované moci a každý bude bez reptání poslouchat.“ - 22, 2: „V našich rukou je již největší moc současné doby: peníze! Během dvou dnů je můžeme v libovolném množství stáhnout z oběhu. Potřebujeme si ještě nějak jinak dokazovat, že naše panství je předurčeno Bohem?“ - 22, 4: „Skutečná moc se nesmí zastavit před žádným právem, dokonce ani před Božím. Pak se nikdo neopováží pokusit se vzít jí třeba i jen malý kousek její síly...“

Hitler prý kdysi prohlásil, že se z „Protokolů“ učil. Jak víme, na nejvyšším místě výše citovaného žebříčku tvorstva nahradil Židy „Árijci“ a prohlásil je za panskou rasu. Mýtus „krve a půdy“ měl sloužit k ideologickému ospravedlnění dějinného poslání árijské rasy, která zajistí vzestup a pokrok lidstva vyhlazením údajně rasově méněcenných elementů. Tím vypustil do světa tzv. „plavou bestii“ a jejím prostřednictvím chtěl odstranit své protivníky na cestě ke světovládě. I na tomto příkladu vidíme, že jeden jediný „omyl“ dokáže celému lidstvu připravit nepředstavitelné utrpení a bezpráví.

Dnes se můžeme občas setkat i s dobře informovanými Židy, kteří rozhodně tvrdí, že Hitler a jeho klika nebyli ani zdaleka jedinými viníky na masovém vyhlazování Židů, a někteří z nich vyslovili dokonce své pevné přesvědčení, že vzdor proklamované Hitlerově nenávisti vůči Židům k jejich hromadné likvidaci koncem války vůbec nemuselo dojít. Strašné tragédii vraždění Židů by bylo možno z největší části zabránit, kdyby tehdy někteří z předních sionistických vůdců souhlasili s odsunem německých a dalších evropských Židů z tehdy ještě Hitlerem neobsazených území, kdyby tento záměr podporovali a konečně kdyby neodmítali nabídky různých zemí k přijetí a usídlení židovských emigrantů. Je jistě velmi politováníhodné, že plán bývalého prezidenta říšské banky Schachta z roku 1938 na vystěhování německých Židů za přijatelných podmínek, který našel souhlas i u Hitlera, byl nakonec sionistickou stranou odmítnut bez udání sebemenších důvodů. Nepochybný finanční stratég a stejně tak nepochybný a upřímný přítel Židů Hjalmar Schacht uvádí ve své reakci na násilnosti vůči Židům tzv. „křišťálové noci“ i vlastní odpovídající plán na jejich záchranu: „Je známo, že po připojení Rakouska Hitlerem se řada vídeňských a budepešťských Židů chtěla zachránit před pronásledováním útekem do ciziny. Svobodu si vykoupili odevzdáním značných devizových částek. Po ostudných událostech v listopadu 1938, které vyvrcholily zničením židovských kulturních i náboženských památek, jsem proti těmto teroristickým činům vystoupil zcela veřejně. Při příležitosti předvánoční oslavy pracovníků Říšské banky, mezi nimiž bylo přítomno i mnoho stranických předáků, jsem prohlásil: „Podpalování synagog, ničení a vykrádání židovských obchodů a špatné zacházení s židovskými státními občany bylo tak zločinným jednáním, že se za ně každý řádný Němec

musí stydět. Doufám, že se nikdo z vás na těchto věcech nepodílel. Pokud snad ano, pak mu dobře radím, aby se urychleně vzdálil z budovy naší banky. V našem seriózním ústavu není místo pro lidi, kteří nemají úctu k životu, majetku a přesvědčení druhých. Říšská banka spočívá na zásadách věrnosti a víry.'

Můj postoj jasně ukazuje, že jsem se upřímně snažil najít pro Hitlera přijatelné řešení židovské otázky. Přednesl jsem mu, jakou politickou chybou je teroristické zacházení se Židy, a že se k odstranění Židů musí použít jiných prostředků. Poukázal jsem také na skutečnost, že Říšská banka odhaduje židovský majetek v Německu na šest miliard marek, a navrhl jsem Hitlerovi, aby byl tento majetek postaven pod správu mezinárodní komise. Na základě majetkové záruky těchto šesti miliard marek by bylo možno vypsát dolarovou půjčku asi ve výši půl druhé miliardy marek, která by byla upisována zahraničními Židy. Věřil jsem, že při velkém počtu zámožných zahraničních Židů by bylo možné takovou půjčku spolehlivě umístit. Z dolarového výnosu půjčky by pak mohl být uvolněn přiměřený obnos každému Židovi, který by chtěl opustit Německo a založit si novou existenci v zahraničí. Vyšlo by se tak vsťříc nejen jim samým, ale také zemím, ochotné přijmout na své území Židy, kteří kvůli nedostatku prostředků se svým vycestováním z Německa váhají. Německá říše by se zavázala uročit půjčku v dolarech a umořit ji během následujících dvaceti let.

Užasl jsem, když Hitler návrh přijal a pověřil mne sondováním u mých londýnských přátel, zda by byl plán proveditelný. Počátkem ledna 1939 jsem odejel do Londýna a nejprve jsem záležitost předložil Montagu Normanovi, guvernérovi Bank of England, který ji schválil a zprostředkoval mi rozhovor s nejváženějším londýnským Židem lordem Berstedtem, šéfem světoznámé firmy Samuel & Samuel. I on vyslovil svůj souhlas s naším plánem, avšak poznamenal, že o něm musí předem promluvit s duchovním vůdcem londýnských Židů panem Chaimem Weizmannem. Po dvou dnech mne lord Berstedt opět vyhledal a sdělil mi, že bohužel musí můj plán odmítnout, protože pan Weizmann se proti němu důrazně vyslovil. Žádné zdůvodnění mi neuvedl. Musel jsem se pak tedy smířit se skutečností, že můj pokus o umožnění osobní a politické svobody německých Židů pomocí finanční transakce zcela ztroskotal. A to i přesto, že se nejednalo o nic pochybného, nýbrž o řádně zúročenou a spolehlivě splatnou půjčku, která by ještě navíc Židům zachovala jejich majetek v Německu. Pro takový postoj jsem nikdy nedokázal najít pochopení. Vždyť i skutečnost Hitlerova souhlasu s mým návrhem ukazuje, že byl tehdy koncem roku 1938 ještě připraven ke kompromisům. Zda byli Židé celého světa stavu zachránit své německé souverce před pozdější likvidací, zůstane asi navždy předmětem diskusí mezi lidmi dobré vůle. Zločinná myšlenka ‚konečného řešení‘ dozněla teprve později. I když se s něčím takovým tehdy ještě nepočítalo, byla touha mnoha německých Židů po vystěhování zcela pochopitelná. Odmítnutí našeho návrhu židovskou prominencí bylo všestranně přetřásáno a posuzováno i v židovských kruzích.⁶⁹

Izraelský politik Uri Avnery ve své vynikající knize „Izrael bez sionistů“ se tohoto „přetřásání“ dotkl a konstatuje: „Druhá světová válka dodala myšlence židovského státu rozhodující a definitivní impuls. Tragédie evropských Židů (hebrejsky „haschoah“ = masová likvidace) pak způsobila zásadní změnu psychologické i politické situace. Během války ovšem sionistické vedení nepodniklo prakticky nic k záchraně Židů v

⁶⁹ H. Schacht, cit. místo 77 ad.

Evropě. I v dnešním Izraeli je to stále ještě námětem sporů a diskusí... Hodně Izraelců věří, že v tomto ohledu mohli mnozí tehdy udělat a že to uděláno být mohlo... Přesto však tehdy všichni sionističtí předáci prosazovali nikoli židovskou politiku, nýbrž politiku Palestiny... Trvalo téměř do konce války, než konečně prosákly zprávy o masovém vyvražďování.⁷⁰

Ještě tvrději a ostřeji odsuzuje sionistické vůdce Žid J. G. Burg. S neúplatnou upřímností líčí ve své zevrubně napsané a do nejmenších detailů doložené knize „Vina a osud - Evropští Židé mezi katy a pokrytci“, jak sám říká, „démonické zapletení Židů do světového dění“.⁷¹ V kapitole „Norimberk“, kde klade otázku „spoluviny“ na tragickém osudu evropských Židů, píše takto: „Německá říšská vláda vyvinula v třicátých letech veškeré úsilí k masovému vycestování Židů. Nejenže je povolovala, dokonce je i částečně podporovala. Řešení židovské otázky v Německu bylo tehdy spatřováno v kompletní židovské emigraci. Teprve když se to nezdařilo a válka začínala hrozit Německu katastrofou, dostalo zelenou masové vyvražďování.“

20. ledna 1942 se v Berlíně-Wannsee sešlo asi dvacet představitelů příslušných služeb, které se zabývaly židovskou otázkou. Jednání předsedal šéf hlavního bezpečnostního úřadu SS Reinhard Heydrich, jenž přítomným oznámil své pověření vypracovat konečné řešení židovské otázky v Evropě, a předložil jim přehled dosavadních pokusů a výsledků. Na Göringův příkaz byla již v lednu 1939 zřízena říšská ústředna pro židovskou vystěhovalectví, pověřená vypracovat opatření k přípravě zintenzivnění emigrace Židů, regulovat proud vystěhovalců a urychlovat podle možností jednotlivé případy. Heydrich vypočítal potíže, které by přitom vznikly nejen v Německé říši samotné, nýbrž v celé Evropě.

Přesto až do 31. října 1941 vycestovalo z Německé říše 537 000 Židů. Z toho bylo od 30. ledna 1933 z území původního Německa kolem 360 000, od 15. března 1938 z Rakouska asi 147 000, a po 15. březnu 1939 dalších zhruba 30 000 osob. Bohatí Židé museli svým chudším souvěrcům financovat náklady na vycestování a světové Židovstvo poukázalo formou darů asi 9, 5 miliónů dolarů na účely masového vystěhovalectví.

S ohledem na nebezpečí hromadné emigrace během války a jmenovitě na možnosti, které nabízely ohromné volné prostory na východě a konkrétně v Polsku, Himmler další pokusy o organizování masové emigrace Židů zakázal.

První ministr vnitra státu Izrael dr. Grünbaum přijel necelý rok po norimberském procesu do Vratislavi. A tento zarputilý Žid se tam měl vyjádřit: „Hlavními viníky židovské tragédie byli především bohatí židovští Američané, jež nechal osud svých ohrožených židovských bratří zcela lhostejnými a kteří jim až příliš málo pomohli. V druhé řadě to byly všechny anglické vlády, včetně socialistických, jež násilím bránily židovskému přistěhovalectví do Palestiny, a teprve v třetí řadě to byli nacisté.“

Jestliže dr. Grünbaum skutečně toto řekl, jak se traduje, pak se nemýlil. Pouze je mu třeba vyjádřit uznání za odvalu k vyřčení pravdy.

Bohatí američtí Židé opravdu milovali více dolary než život svých ohrožených bratří. Anglické vlády skutečně bránily i použitím zbraní masovému přistěhovalectví Židů

⁷⁰ Uri Avnery, cit. místo 94 ad.

⁷¹ J. G. Burg: *Schuld und Schicksal - Europas Juden zwischen Henkern und Heuchlern*, Verlag K. W. Schütz, 4994 Preuß. Oldendorf 5/1972, III.

do Palestiny. A konečně sami nacisté, kteří zpočátku byli připraveni vystěhovalectví Židů povolit a podporovat, si pak schladili své obavy a vztek z hrozivého výsledku války na těch, kteří tím byli vinni ze všech nejméně - to je na masě chudých Židů.

Bohatí Židé nebyli až na zcela zanedbatelné výjimky nacistickou likvidací postiženi. Dokonce i v Třetí říši si bylo možno vykoupit život za peníze, pouze ceně se jednoduše říkalo daň za útěk z Říše.

Vrahové a kati byli v Norimberku souzeni a odsouzeni. A co stalo s pokrytci, kteří jim posloužili jako náhončí a dokonce je i částečně provokovali tak dlouho, až k masovým vraždám skutečně došlo?

Vyvázli bez trestu! Nehnuli brvou, když byli odsouzeni k smrti nacističtí předáci jako např. Göring nebo Ribbentrop, kteří byli od začátku připraveni propustit Židy z nastupujícího nacistického chaosu. Šlo o ochotu, která pak v neposlední řadě ztroskotala na odporu spojenců a sionistů.⁷²

J. G. Burg líčí celý průběh a zhroucení záměrů zmíněného Schachtova memoranda a závěrem poznamenává: „Jedna z největších šancí na záchranu německého Židovstva byla zmařena hlavně tím, že Chaim Weizmann s plánem nesouhlasil.“⁷³

Dále pak autor také zevrubně informuje o snahách v ostatních zemích jako ve Švédsku a Maďarsku, zaměřených na záchranu Židů. Tuto část jeho knihy nelze číst bez silného pohnutí. Jednostranně a nedostatečně informovaný současník musí být jistě upřímně překvapen, když se dozvídá dramatickou a současně pobuřující historii kontaktů Adolfa Eichmanna s maďarským Židem Joelem Brandem. Toho sice den po požáru Říšského sněmu v Berlíně zatkli, ale jako maďarský občan byl roku 1935 vypovězen z Německa. Usadil se v Budapešti, přidal se k sionistům, a aktivně pracoval v židovském podzemním hnutí. S pomocí maďarských úředníků a s tichým souhlasem služeben se mu dařilo stále znovu a znovu „pašovat“ z Maďarska početné Židy. Joel Brand byl ještě 25. dubna 1944 (!) předvolán do hlavního stanu SS v budapešťském hotelu Majestic a přijat tam Eichmannem. „Nabídl mu ‚prodat‘ milión Židů a za každých sto z nich požadoval nákladní automobil. ‚Vzhledem k beznadějně vojenské situaci byl Eichman ochoten Židy propustit. Jistá místa v SS se pravděpodobně snažila touto akcí o určité alibi pro případ porážky Německa. Ohledně šancí na záchranu Židů však bylo lhostejné, z jakých pohnutek to Eichmann dělal,“ píše Burg.

Brandova neúnavná činnost však nenašla sebemenší pochopení ani u židovských organizací, ani u Angličanů, na něž se obrátil. „Jak si to vlastně představujete, Mr. Brand? Co bych s tím miliónem Židů dělal? Kam je mám dát, kdo je přijme?“, odvětil mu vysoký anglický úředník v britsko-egyptském klubu v Káhiře. Rovněž od ústřední židovské organizace Sochnuth se Brand nedočkal žádné pomoci. Jeho úsilí „ztroskotalo nejdříve na Britech a pak i na sionistech.“

Mezitím židovská komise s názvem „Waad“ dál vyjednávala s vedením SS v Budapešti. Nakonec se jí podařilo, že asi 18 tisíc Židů bylo v šesti turnusech dopraveno z Maďarska do Rakouska, kde přečkali konec války ve zvláštních táborech, převážně v Straßhofu. Místo Branda vedl tou dobou jednání už dr. Rezső Kastner. Když se vojenská situace na východní frontě vůčihledně horšila, zabývala se maďarská vláda plánem na totální likvidaci budapešťských Židů. Andreas Biß jako představitel Waadu

⁷² Tamtéž, str. 113 ad.

⁷³ Tamtéž, str. 124.

horečně vyjednával s veliteli SS v Budapešti. Generál policie Winkelmann se u Himmlera osobně zasadil za 84 tisíce budapešťských Židů, a ten pak v ‚zájmu Říše‘ maďarský úřadům zakázal chystanou likvidaci tamějšího ghetta. Budapešťští Židé byli tedy zachráněni díky odvážnému a vytrvalému úsilí svých místních funkcionářů Waad - a také německých SS. Naživu ovšem nezůstal dr. Kastner, který po osvobození Maďarska neváhal pozdvihnout svůj hlas v Izraeli a pravdivě vyličit skutečný průběh aféry Eichmann/Brand. 3. března 1952 byl sionisty v Jeruzalémě zastřelen na ulici.⁷⁴

„Již v říjnu 1934 přišel do Berlína plukovník Meinertzhagen, dlouholetý politický poradce generála Allenbyho, a přimlouval se u Hitlera ve věci židovské otázky. Hitler měl tehdy vyjádřit souhlas s vystěhováním Židů, přičemž každý z nich si mohl vzít sebou na hotovosti 1 000 anglických liber a předměty v ceně 20 000 marek. Meinertzhagen po návratu do Londýna o této šanci okamžitě vyrozuměl Chaima Weizmanna. Ten ihned vznesl protipožadavek - veškerý majetek, zřízení živnostenských kurzů a zajištění výuky hebrejštiny pro židovské děti. Weizmannovi záleželo pouze na emigraci pro Palestinu, jinak na ničem! Angličan pak skutečně znovu odcestoval do Berlína a vedl tam nový rozhovor s Hitlerem v přítomnosti Ribbentropa a Hesse. Obzvláště Hess byl velice přístupný a také Ribbentrop Meinertzhagena ujistil, že vláda i vedení Říšské banky budou souhlasit s každým rozumným návrhem v záležitosti židovského vysídlení. Přesto však pro říšskou vládu bylo nemožné jednat o tom s Weizmannem nebo jiným Židem. Ribbentrop navrhl, aby o věci rozhodla vláda jako poručník Židů.

Angličan se poté ihned vrátil do Londýna a předložil Weizmannovi o jednání podrobnou zprávu. Rozhodující sionistický vůdce se rozzuřil a kousavě řekl: ‚Vůbec mi nezáleží na tom, jestli na Německo přijde cholera nebo bolševismus. Pro mne za mne třeba i obojí. Raději bych viděl zkázu německých Židů, než zánik země Izrael pro Židy‘.⁷⁵

Tak brutální a bezohledný postoj vůči svým soukmenovcům, jakým je ochota spíše je vydat katovi a obětovat, než se vzdát vlastních mocensko-politických principů, je pravděpodobně možný pouze u sionistů. Výše zmíněný sionista dr. Grünbaum již roku 1928 vyvolával v Polsku protižidovskou náladu, když řekl: „Židé zde otravují vzduch.“ - Na tiskové konferenci ve Varšavě, určené výhradně pro křesťanský tisk, vybičoval Ben Gurion protižidovské emoce ještě víc, když znovu potvrdil: „Pro polské rolníky, ženy i vojáky jsou Židé skutečným balvanem v cestě a otravují jim vzduch!“ - Smysl jeho slov je jasný; mínil tím, že jediným východiskem z tohoto dilema je totální židovská emigrace z Polska.⁷⁶

Když v září 1937 zmocněnci „Židovského světového kongresu“ předali Společnosti národů memorandum, v němž byla předložena řada návrhů „jak vystavit Anglii tlaku, aby povolila vyšší přistěhovaleckou kvótu do Palestiny“, nepadlo při tom „ani jediné slovo protestu na adresu těch států, v nichž se začal stále zřetelněji a hrozivěji ukazovat antisemitismus... Dokonce i ‚Sionisticko-izraelitský týdeník‘ z Curychu musel v té době s ironickou hořkostí napsat, že sami jednou uvidíme, jak dr. Nahum Goldmann vede seriózní rozhovory s antisemitskými státy a nenajde si přitom příležitost k přednesení jediného slova proti pronásledování Židů....

⁷⁴ Tamtéž, str. 125-138.

⁷⁵ Tamtéž, str. 71 ad.

⁷⁶ Tamtéž, str. 29.

A polský ministr zahraničí plukovník Beck na tiskové konferenci s vůdcem světového sionismu Weizmannem prohlásil: ‚Ve všech otázkách vystěhovalectví Židů jsme s panem doktorem zajedno.‘ Však také Weizmann, Goldmann a Shertok (který si nyní říkal Sharett) a další jen tak nadarmo neujišťovali: ‚Kdyby mělo dojít ke konfliktu mezi zájmy židovského státu a Židy v galutu (diaspoře), musí být ti druzí obětováni!‘ Zcela zákonitě pak jeden z těchto ‚obětovaných‘ Židů dospěl k závěru: ‚*Nejenže je sionismus duchovně spřízněn s antisemitismem, on bez něj nemůže vůbec existovat. Strašné je, že právě sionisté mají největší zájem na antisemitismu. Čím více příkoří musí Židé ve světě trpět, čím více jsou pronásledováni, tím lépe stojí vyhlídky sionistů*‘.⁷⁷

Tak drtivý odsudek, jaký jsme výše slyšeli od statečného a pravdomluvného východního Žida, stěží najdeme v celé literatuře o sionismu, protože Nežid by se takové kritiky vůbec neodvážil. Jakkoli jsou zločiny Hitlera a dalších mocných lidí Třetí říše proti židovskému národu v každém případě neomluvitelné, přesto se klade otázka, kdo za ně bude před soudem živého Boha nejvíce odpovědný. Tuto otázku my lidé zodpovědět nemůžeme, avšak na zásadě pravdy postavené dějepiscectví by před touto realitou nemělo zavírat oči. Jednou ji lidé musí vzít na vědomí a vyvodit patřičné závěry pro pravdu a spravedlnost.

Dále je k zamyšlení, že protižidovská mentalita nacistů byla ještě dodatečně posilována různými protiněmeckými publikacemi, *rozšiřovanými židovskými autory a organizacemi v zahraničí*, což významně přispělo k vybičování hnědého rasismu a slepě nespoutané nenávisti k Židům. Tak již 24. března 1933, krátce po nástupu Hitlera k moci, stálo v londýnských novinách „Daily Express“ toto: „Izraelský národ celého světa vyhláší Německu hospodářskou a finanční válku. Vyzdvižení hákového kříže na symbol nového Německa probudil k novému životu starý bojový symbol Judův. Čtrnáct miliónů Židů povstalo jako jeden muž, aby vyhlásilo válku Německu...“ – A sionista W. Jabotinsky v lednu 1934 prohlásil: „*Naše židovské zájmy vyžadují zničení Německa. Celý německý národ dohromady je pro nás nebezpečím. Proto je nemožné připustit, aby Německo pod současným vedením bylo mocné.*“ - V roce 1935 se židozvednářský časopis „B'nai B'rith“ (č. 10, vycházející v americkém Cincinnati) zabýval dvěma židovskými generály sovětské Rudé armády, a napsal: „Naše obrazotvornost si ráda zahrává s jistými možnostmi, které vyplývají ze skutečnosti, že v sovětské armádě jsou dva významní židovští generálové. Předpokládejme, že Rusko a Německo jsou ve vzájemné válce, a položme si otázku, kdo velí dvěma nejaktivnějším divizím Ruska. Nikdo jiný, než generálové Rappoport a Zeitlin. Kroky jejich divizí se hrozivě blíží k branám Třetí říše. Árijský generální štáb stojí v pozoru před vůdcem: ‚Excelence! Rappoport stojí na hranicích Říše! Zeitlin pochoduje vedle něho! Vůdce je omráčen a neschopen slova. Dva Židé stojí u pohraničních sloupů Německa, chtějí s ním bojovat a pustit se tak do podniku, o němž se říká, že nikdy pro Židy nebyl...“ - V ústředním listu holandských Židů byl v září 1939 tento článek: „Milióny Židů, žijící v Americe, Anglii, Francii a severní i jižní Africe, aniž by zapomněly na Palestinu, jsou rozhodnuty vnést vyhlazovací válku do Německa až do jeho totálního zničení.“ - 26. února 1940 vůdce britského oddělení Světového židovského kongresu prohlásil (podle „Toronto Evening Telegram“): „Světový židovský kongres je posledních sedm let ne-

⁷⁷ Tamtéž, str. 32 ad.

přetržitě ve válce s Německem.“ - Nakonec zde budiž ještě alespoň zmíněna pověstná kniha Th. N. Kaufmanna, která vyšla na jaře 1941 v americkém Newarku pod titulem „Německo musí zaniknout“,⁷⁸ a v níž je mj. navržen i následující vyhlazovací plán: „Obyvatelstvo Německa s výjimkou jím obsazených a k němu přičleněných území tvoří kolem 70 miliónů... Za účelem postupné likvidace Němců by byla žádoucí sterilizace asi 48 miliónů, tj. číslo, z něhož jsou vyňati muži nad 60 a ženy nad 40 let věku vzhledem k jejich omezené schopnosti plození potomstva.“

Pozdější „mírový kancléř“ Willy Brandt měl možná na mysli právě citovaná slova nebo jiné podobné skutečnosti, když koncem války spojencům doporučoval, aby nedovolovali návrat Židů na území bývalé Říše. Podle dokumentů amerického ministerstva zahraničí, které byly začátkem roku 1975 předány Národnímu archivu USA, Brandt tehdy prohlásil: „I když musíme hluboce politovat tvrdých opatření proti Židům, přesto je třeba pro budoucnost Německa požadovat, aby spojenci nedovolili návrat izraelitů na říšské území. Veřejné mínění je proti nim silně popuzeno a my bychom se kompromitovali, kdybychom přijali jejich věc za svou. Nelze kárat Němce za nepřátelství vůči Židům, jehož jsou Židé sami příčinou, a za něž nesou odpovědnost.“ - Otázka je, zda si Brandt na svůj citovaný výrok ještě vzpomněl, když později v Polsku demonstrativně padl na kolena před památníkem zavražděných Židů.

Jistě nelze zacházet tak daleko a označovat výhradně „Židy“ za „příčinu“ tohoto nepřátelství, za něž nesou „zodpovědnost“ pouze oni. Ale *stejně tak by nebylo spravedlivé a odpovědné hledat příčinu tzv. „antisemitismu“ výhradě v Nežidech*. Skutečnosti v této kapitole zcela jasně ukázaly, že přední sionisté nesou nemalou část spoluviny na tragickém osudu židovského národa, i když se jim díky své politické moci daří vyhnout se zodpovědnosti před každým pozemským soudem. Božskému soudci však „synové temnot“ zcela jistě neujdou. Živoucí Bůh, jemuž je všechno „podle míry, počtu i váhy podřízeno“, jak učí Kniha moudrosti (11,20), již dny jejich panství dávno sečetl. Toto konstatování nemá s „antisemitismem“ naprosto nic společného, nýbrž vychází z víry v existenci spravedlivého Boha, o němž se ve Starém i Novém zákonu říká: „Má je pomsta i odplata; mně patří pomsta, já odplatím, praví Hospodin“ (Dt 32,35; Ř 12,19). Od nás všech však Bůh vyžaduje, abychom „neodpláceli zlem za zlo“, ukládá nám „mít pokoj se všemi lidmi“ a nemstít se sami (Ř 12,17-19).

⁷⁸ V originále: Th. G. Kaufmann: *Germany must perish*.

4. Sionisté a Palestinci

„Svatá země“ Palestina s hlavním městem Jeruzalémem, „Městem míru“, utrpěla ve svých proměnlivých dějinách tolika nepokoji, válkami, vojenskými taženími a nespočetnými politickými i vojenskými střety jako sotva která jiná část světa. Půda této země je posvěcena slzami Vykupitele Ježíše Krista i skropena krví a slzami nespočetných lidí jako bojiště mnoha národů názorů a ideologií.

V Ježíšově době byla Palestina římským posádkovým územím. V polovině 7. století prosadili nad Palestinou svou vládu arabští kalifové. Roku 1516 byla země dobyta Turky a jako provincie zůstala pod panstvím Osmanů, až se roku 1918 stala britským mandátním územím. Když se sionistům po dlouhém a houževnatém úsilí podařilo získat od anglické vlády ujištění o zřízení „národní domoviny“ v Palestině, stala se tato zem znovu sporným územím, ohniskem krize, která jednoho dne může vyvolat dosud nevídanou světovou katastrofu.

Dne 2. listopadu 1917 vyjádřil britský ministr zahraničí Balfour v deklaraci lordu Rothschildovi následující ujištění: „...Vláda Jeho Veličenstva s blahovůlí pohlíží na utvoření národní vlasti v Palestině pro židovský lid a vynasnaží se všemožně usnadnit dosažení tohoto cíle, přičemž se jasně musí rozuměti, že nesmí se státi nic, co by mohlo prejudikovati občanským a náboženským právům stávajících nežidovských obcí v Palestině, nebo právům a politické pozici Židů v některé jiné zemi...“

Tímto prohlášením začala izraelsko-arabská tragédie našeho století. Když se roku 1918 ujali Britové mandátu nad Palestinou, žilo podle britských statistik v této zemi, která byla pod tureckým panstvím zcela arabizovaná, 567 000 arabských muslimů, 63 000 křesťanských Arabů a 70 000 Židů. „Tyto počty a jimi vyjádřený poměr obyvatelstva musí představovat jedinou základnu k jakýmkoli dalším diskusím, má-li se dospět k přijatelné odpovědi na palestinský problém. Kromě toho ve staré Palestině nepřevažoval arabský prvek pouze početně, nýbrž vytvořil i kulturní a náboženskou tradici, která je islámskému světu nejdražší.“⁷⁹

Přestože byla Palestina po staletí jednoznačně a nepochybně arabským, Palestinci obývaným územím, pracovali sionisté plánovitě a cílevědomě na postupném dobytí cizího teritoria a zřízení homogenního nezávislého izraelského státu na jeho místě. Statisíce původních obyvatel Palestiny museli buď před Izraelci uprchnout, resp. byli jimi vyhnáni, nebo se na Izraelci okupovaných územích museli smířit s beprávným a nesvobodným životem.

Poznenáhle dobývání Palestiny sionistickými přistěhovanci začalo roku 1882, tedy v době, kdy Leo Pinsker vydal v Berlíně svou knihu „Autoemancipace, varování ruského Žida vlastní rase“, v níž žádal, aby se „Židé semkli v jediném státě“. „Komunistický rabín“ Moses Heß (1812-1875), který nazýval Karla Marxe svým „božstvem“ a o němž řekl, že „zasadí poslední úder středověkému náboženství a politice“, zastával ještě před Pinskerem názor, že židovský státní ideál je cílem historickém vývoje a Židovstvo se *musí stát* mesiášem lidstva. Martin Buber v něm právem vidí „zakladatele moderní myšlenkové budovy sionismu“ a zdůrazňuje, že „v této stavbě

⁷⁹ H. Henle, cit. místo 180 ad.

moderní myšlenkové budovy sionismu“ a zdůrazňuje, že „v této stavbě není ani jediný princip, který by Heß již dříve nepředložil ve své knize ‚Řím a Jeruzalem‘.“⁸⁰

Tento spis, který vyšel přesně dvacet let před Pisnkerovou „Autoemancipací“, pak o čtrnáct let později (1896) následoval „Židovský stát“ Theodora Herzla. Pro něj nebyla židovská otázka záležitostí ani sociální, ani náboženskou, ale jednoduše národní. Když roku 1893 použil Nathan Birnbaum výraz „sionismus“, bylo už samotné hnutí rozpolceno v různé směry. Nebylo snadné sjednotit převážně duchovně-náboženské a nacionálně-politické proudy a tendence do „syntetického sionismu“, jak to propagoval Chaim Weizmann. Obtížná otázka po místě, kde by měla být národní domovina pro Židy zřízena, byla nakonec rozhodnuta důvody náboženskými. Zatímco Herzl původně nemyslel na Palestinu, přesto se prosadila myšlenka „Siónu“ a „Erez Israel“, čímž přistěhovalecké hnutí do Palestiny dostalo mohutný impuls, zvláště pak po I. světové válce. Jestliže se až do konce této války vystěhovalo do Palestiny asi 50-70 000 Židů, tak jenom roku 1925 jich přišlo 34 000 a roku 1933 už 40 000. V létě 1939 měla židovská kolonie v Palestině asi 500 000 členů, což byla třetina celkového počtu obyvatel země. Vzdor energickým protestům ze strany původních arabských obyvatel a bez ohledu na jejich nespočetná vzbouření, stávkové akce a další protiopatření, však proud židovských přistěhovalců neustával. Právě naopak byl po II. světové válce ještě mohutnější! V roce založení státu Izrael (1948) přicestovalo 119 000 Židů, roku 1949 dokonce 240 000, roku 1950 jich bylo 170 000 a o rok později dalších 175 000. Jestliže ještě v roce 1947 žilo v Palestině celkem 600 tisíc Židů mezi 1 400 000 Araby, pak k roku 1951 už počet židovského obyvatelstva vystoupil na dvojnásobek. Výpočty sionistů vyšly. Protože roku 1948 asi 800 000 Palestinců, bez výjimky Arabů, opustilo zemi, byla v roce založení státu Izrael poprvé zaznamenána výrazná početní převaha židovského obyvatelstva v Palestině.

V roce 1973 měl Izrael (bez r. 1967 obsazených území) na výměře 20 710 km² celkem 3, 15 miliónů obyvatel, z toho 2, 75 miliónu Židů. K tomu pak ještě přistupují okupované oblasti Západní Jordánsko (5 878 km²), dále Golanské výšiny (1 150 km²) a pásma Gazy (363 km²) a Sinajský poloostrov (61 198 km²). Válkou z roku 1973 navíc Izraelci získali nové území na Golanských výšinách, naproti tomu pozdějším stažením od Suezského kanálu na území ztratili. V okupovaných oblastech žilo roku 1973 celkem 1, 1 miliónu Arabů. Přibližně 1, 5 miliónu Palestinců žije dnes v postavení uprchlíků mimo Izrael, z toho asi 600 000 v táborech blízko izraelských hranic, především v oblasti Gazy, v Jordánsku, Sýrii a Libanonu. Židovské obyvatelstvo Izraele žije z 85 % ve městech; na 53 % jich bydlí v aglomeraci Tel Aviv-Jaffa. Naproti tomu arabské obyvatelstvo žije z 75 % na venkově.

Historický vývoj si zde ještě ukážeme alespoň na několika málo příkladech. Vzhledem k arabskému odporu proti sionistické palestinské politice, který po Balfourově deklaraci ještě zesílil, uvažovala Velká Británie roku 1937 o rozdělení Palestiny na židovský a arabský stát, což byla politika, která pak pokračovala i roku 1947, kdy Britové předali palestinskou otázku do kompetence OSN. 29. listopadu 1947 pak OSN doporučila rozdělení Palestiny při zachování hospodářské jednoty a neutralizaci Jeruzaléma. „Usnesení o rozdělení“ bylo Araby odmítnuto, kdežto sionisty akceptováno.

⁸⁰ M. Buber: *Israel und Palästina*, Curych 1950, str. 140.

Po vyhlášení státu Izrael Ben Gurionem 14. května 1948 došlo k první izraelsko-arabské válce, která pro zúčastněné arabské státy skončila těžkou porážkou. V rozmezí od 24. února do 20. července 1949 byly uzavřeny čtyři dohody o příměří: pásmo Gazy zůstalo pod egyptskou kontrolou, Zajordánsko dostalo část území západně od Jordánu a rozdělení Jeruzaléma bylo potvrzeno. Nový stát Izrael zaujímal 77 % plochy celé Palestiny. Následkem masového exodu Arabů vznikly v pohraničních arabských státech obrovské utečenecké tábory s nespočetnými sociálními a politickými problémy. Zorganizovalo se palestinské osvobozené hnutí a zvláště po roce 1955 výrazně zesílila arabská guerillová válka.

Britsko-francouzskou suezskou krizí 1956 začal Izrael druhou izraelsko-arabskou válku. Sinajské tažení pod vrchním velením Moše Dajana však přesto Izraelcům nepřineslo velké trvalé vítězství, protože se z dobytých území Sinajského poloostrova a pásma Gazy museli znovu stáhnout. V pásmu Gazy byly umístěny bezpečnostní síly OSN a zorganizoval se Al Fatah. Dne 5. června 1967 tak začala třetí izraelsko-arabská válka izraelským útokem na Egypt (znovu pod velením Moše Dajana). Po šesti dnech bojů OSN vynutila příměří, které nebylo Sýrií akceptováno. Po příměří okupoval Izrael území, které bylo třikrát větší než on sám. Přestože se v rezoluci Rady bezpečnosti OSN č. 242 z 22. listopadu 1967 zdůrazňovalo, že „není přípustné získávat ‚území válkou‘ a nařizovalo se ‚stažení izraelských vojenských sil z území, obsazených během nejnovějšího konfliktu‘,“ Izrael se dodnes nestáhl. A bezprostředně po červnové válce, která vešla do historie jako „šestidenní válka“, Izrael obsadil a převzal celý Jeruzalém. „16. června 1967 to izraelský ministr vnitra komentoval takto: ‚I kdyby OSN hlasovala 121:1 proti Izraeli, obsazená území nikdy nevyklidíme‘.“⁸¹ Jak se zdá, je proti aroganci světové velmoci sionismu bezmocná nejen Organizace světových národů, nýbrž i celý svět. Sionističtí lupiči svoji kořist nevydají. Mezi arabským obyvatelstvem, žijícím na Sinajském poloostrově, Golanách, Západním Jordánsku a v Gaze, se stále ještě nachází 300 tisíc uprchlíků z roku 1948. Odpovědí palestinské guerilly jsou od roku 1967 pořád silnější teroristické akce, na něž Izrael pravidelně odpovídá protiterorem, který je ovšem v žargonu Izraelců nazýván „odvetnými údery“... Jedním z následků izraelské politiky násilí je stupňující se izolace tohoto státu, především ze strany mnoha afrických a asijských zemí. 6. října 1973 začala čtvrtá izraelsko-arabská válka, tzv. „válka Jom Kippur“.⁸² Tentokrát šlo o egyptsko-syrskou útočnou akci, která se sovětskou podporou umožnila Egyptu obsazení východního břehu Suezského kanálu. Teprve v posledních dnech války se Izraeli podařilo vybudovat předmostí na západním egyptském břehu a posunout vojenskou linii golanské fronty na východ. Následně pak byly podepsány dohody o příměří u Suezského kanálu, a na Golanských výšinách i v nárazníkovém pásmu na Sinajském poloostrově byly rozmístěny jednotky OSN.⁸³

Taková je tedy v hrubých rysech situace zneprátelených „semitských“ bratří na Blízkém východě, ve válečné oblasti Izrael-Palestina. Následující řádky přinesou ně-

⁸¹ Hussein Ahmad, cit. místo 100.

⁸² „Jom Kippur“, Den smíření, je nejvýznamnějším svátkem náboženského roku Židů (srv. Lv 16). V tomto dni se má uskutečnit náboženské a mravní obnovení jednotlivých věřících lítostí a rituálním pokáním. Jom Kippur je posledním z deseti „kajících dnů“, začínajících židovským Novým rokem „Rosch Hoschana“, slaveným počátkem podzimu.

⁸³ Srv. k celému Meyers *Enzyklopädisches Lexikon*, Mannheim 1974, sv. 12, sl. 775 ad.

kteří další detailní informace o pozadí židovského exodu z Východu do „zaslíbené země“ i dalších neblahých událostech v Izraeli.

a) Role UNRRA během exodu

Stát Izrael by nemohl být zřízen bez východních Židů, kteří do Palestiny přišli ve statisících po II. světové válce. Mnozí si vzhledem k tak velkoryse prováděnému exodu kladli otázku, zda všichni tito vystěhovalci (a tedy i přistěhovalci) přicházejí do „Erez Israel“ jen z horoucího nadšení, kdo toto velké stěhování organizuje, a konečně také jak je financováno. Celá pravda o plánování, organizování a provádění tohoto podniku asi sotva někdy vyjde najevo. Přesto však z šedé zóny sionistického podzemí na světlo veřejnosti proniklo na světlo veřejnosti alespoň to, co by jednoduše nemělo být zamlčováno. Anglický novinář Douglas Reed, bývalý hlavní dopisovatel listu „Times“ pro Střední Evropu se ve své knize „From Smoke to Smother“ (1948) odvážil zveřejnit v této souvislosti některé důležité skutečnosti. Chystaný překlad jeho knihy bohužel nesměl v Západním Německu vyjít, přesto nakonec dílo vyšlo i německy roku 1952 (překlad James Schwarzenbach) v curyšském nakladatelství Thomas-Verlag. Dnes ovšem už není prakticky k dostání. Již jenom proto je užitečné z Reedova díla zde citovat. D. Reed píše:

„Ohlédnutí na ničivé hrůzy obou (světových) válek, na nespočetné likvidace životů a na uplynulých třicet let celkově jasně ukazuje, že v podstatě byly vytýčeny jen dva velké cíle, stanovené již před těmito událostmi, z nichž povstal užitek... Nezáleželo na tom, jak zní hesla okamžiku, bylo lhostejné, jaké ostatní mocnosti se domněle srazily - posilovaly se a šířily pouze dva mocenské faktory. Tyto cíle se jmenují komunismus a politický sionismus... a stejně tak vycházejí z téhož místa, z Ruska. V témže okamžiku se chápou viditelné moci, totiž v říjnu a listopadu 1917, kdy se v Rusku dostali k veslu komunisté a požadavek politických sionistů byl písemně uznán britskou vládou. Oba si počínají hlučně a pochybně. Pracují ruku v ruce, a v následujících třiceti letech se vzájemně podporují... Oběma se dostává podpory britských i amerických politiků, zbraní a peněz k podpoře jejich cílů, zvláště v chaosu obou světových válek. Oba vycházejí z první války mocnější, z druhé ještě mnohem mocnější a silnější... Politický sionismus není starší než šedesát let. Většina Židů se ho od počátku obávala, nyní drží většinu z nich mocí svého často mystického, hlavně však teroristického kouzla.“

O těsném a pevném partnerství komunismu a sionismu Reed říká, že „už po roce 1917 nešli různými cestami, nýbrž se i nadále nazvájem podporovali. Židé výrazně přispívali k šíření komunismu mimo Rusko. Sovětské impérium sice sionistickou doktrínu v samotném Rusku veřejně netrpělo..., avšak její plán podporovalo v Palestině stejně tak, jako to dělali Američané a Angličané“.

Tento podivný postup byl veřejnosti jasný teprve bezprostředně po skončení druhé světové války, přestože ho mohla rozpoznat již dříve. V dřívějších válkách byla vládní správa obsazených nepřátelských zemích vždy vykonávána okupační armádou a vítězem dosazenými úředníky. Avšak po této válce se stalo něco úplně nového. V americké a britské okupační zóně dostala velkou moc ještě třetí strana, která byla známa pouze svými iniciálami: UNRRA. Pětapadesát procent obrovských peněz této organizace

plynuly ze Spojených států, Anglie a Kanady. Aniž by se ptala poplatníků, poskytla britská vláda 155 000 000 liber z daňových výnosů, a celková suma bez protizávazku jako „dary rozdaných peněz“ vystoupila na 920 000 000. Podstatná část těchto darů ve zboží i penězích šla do Sovětského svazu a sověty obsazených států, kdy bylo darované zboží buď prodáváno místnímu obyvatelstvu (přičemž zisky plynuly do státní pokladny) nebo bylo rezervováno pro privilegované vrstvy byrokracie.

Zvídavý historik si tedy právem položí otázku, kdo zde vlastně komu pomohl na nohy... Vážený britský důstojník generálporučík sir Frederik Morgan, který byl postaven do služeb UNRRA, se musel zabývat trnitým problémem tzv. „Displaced Persons“, chudých bezdomovců, obětí válečné bouře. Co při tom odhalil, jej přimělo, aby dal svému rozhořčení veřejně průchod.

Generál Morgan konstatoval, že ‚existuje tajná organizace‘ k realizaci masového vysídlení Židů z Evropy. Dále se měl vyjádřit, že ‚je vypracován plán druhého exodu‘. Šlo o jasné odhalení skutečnosti, že ve vší tichosti byly zosnovány obrovské politické projekty s podporou amerických a anglických peněz.

A pak se objevilo cosi jako prudký výpad sice skrytého, avšak číhajícího obra... Jistý pan Lehmann, tehdejší generální ředitel UNRRY, požadoval z druhé strany Atlantiku okamžité odvolání generála Morgana. Nakonec však generál dostal povolení zůstat, když prohlásil, že nechová žádné ‚antisemitské úmysly‘... Jenže v srpnu ‚se dopustil‘ dalšího podobného odhalení a byl novým generálním ředitelem transatlantické UNRRA, jistým panem La Guardia, ze svého postavení ‚sesazen‘ a nahrazen jistým Meyr Cohenem. Zbývá dodat, že oba generální ředitelé byli zapřisáhlí sionisté.

Britská vláda proti takovému zacházení se svým vysokým důstojníkem nevniesla sebemenší protest; v prosinci (1946) byl ‚na vlastní žádost‘ propuštěn. Avšak právě tou dobou se několik britských poslanců, členů ‚odhadního výboru‘ dolní sněmovny, vydalo do Rakouska, aby se podívali, jak jsou tam vynakládány peníze britských daňových poplatníků. V jejich zprávě (H. M. Stationery Office, No. 190, 5. November 1946) se říká, že obrovský počet Židů, připomínající druhý exodus, vycestoval z východní Evropy do amerických okupačních zón v Německu a Rakousku, viditelně s úmyslem dospět nakonec do Palestiny. Je zcela zřejmé, že se zde jedná o skvěle zorganizované hnutí, které disponuje enormními financemi a mocnými příznivci. Komisi se však nepodařilo získat nějaké průkazní doklady o pravých původcích této organizace. - I tak to bylo přesné potvrzení výpovědi generála Morgana, posílené ještě zprávou válečné vyšetřovací komise, kterou vyslal americký senát do Evropy. Uvádí se v ní, že masivní vystěhovalectví Židů z východní Evropy do americké zóny v Německu je ‚součástí pečlivě organizovaného a zvláštními skupinami z USA financovaného plánu‘.

Tím byly skutečnosti postaveny otevřeně všem před oči. Obrovský odchod obyvatelstva se uskutečnil především ze sověty kontrolované poloviny Evropy, kterou bez jejich povolení nemohl prakticky nikdo opustit. Příslušníky tohoto stěhování nebyly ovšem žádné ‚Displaced Persons‘; většina z nich pocházela ze židovských komunit Ruska i sověty obsazeného Polska, Rumunska a Maďarska. Byli na cestu vysláni sovětským impériem a jejich průchod byl ulehčen britskými a americkými penězi. Vše možně se jim pomáhalo dostat do Palestiny, aby ještě vyostřili tamější situaci. *Komunismus tedy stejně jako americký finanční svět podporoval politický sionismus...* Ještě dnes jsou pověstné ‚lodi do pekla‘ představovány britským čtenářům novin jako plavi-

dla, jejichž náklad tvořily Hitlerem z vlasti vyhnání lidé, kteří nevěděli kam se uchýlit! 12. srpna 1947 interpeloval poslanec dolní sněmovny major Beamish britskou vládu, zda se polského státního vedení zeptala na důvody židovského exodu z Polska. Připomenul pak, že tři nejmocnější ministři v Polsku byli Židé. Major Beamish se odpovědi na svůj dotaz nedočkal... Úřady britské admirality objevily v jedné z ‚lodí do pekla‘ dokumenty, z nich vyplynulo, že americkému kapitánovi má být vyplaceno celkem 45 540 liber (tj. 10 liber na hlavu), jestliže své ‚utečence‘ vylodí v pořádku na březích Palestiny...

Způsob, jakým bylo tehdy naloženo s generálem Morganem, je už dnes všeobecně běžný. Pomocí lsti a podobných triků se hladce podařilo znemožnit jakoukoli diskusi o politickém sionismu, o židovském vlivu v komunismu i o příbuznosti či společenství mezi oběma hnutími. Udělalo se to jednoduše tak, že jakýkoli odkaz na tuto otázku byl okamžitě označen za ‚antisemitismus‘.

Do všech těchto událostí mohla masa Židů mluvit stejně tak málo jako masy Rusů, Němců nebo Angličanů do rozhodování o vlastním osudu. Masy Židovstva upadly do područí a moci politického sionismu.

Americký Žid Henry H. Klein vyličil v jedné tiskovině moc, jakou nad Židovstvem získala fanatická skupiny, známá jako *sanhedrin*. Ta má podle jeho zprávy za cíl zničení křesťanského světa, tedy záměr, který je již z větší části uskutečněn (psáno r. 1945!). Henry Klein byl extrémními sionisty pronásledován a přiveden do špatné pověsti. Jestliže se někdo odváží odporovat jejich plánům, neptají se už po tom, zda je Žid nebo Nežid.

Moc, která libovolně pohání židovské masy jako stádo ovcí a naočkovala jim fanatickou nenávist, přešla do rukou podivných polotajných organizací, které úzce spolupracují s komunistickým impériem, a jimž se nedovází vzepřít žádný nežidovský politik... Jejich hlavní stan se nachází v Americe a pobočka v sověty ovládané polovině Evropy. V našem století přesídlilo jádro Židů z Ruska do Ameriky... Od roku 1940 přišel nový silný příliv Židů do Ameriky, který se časově kryje s židovským vystěhovalectvím z ruských území do Palestiny.

Jedno však Nežidé vůbec netuší, protože ‚jejich‘ noviny je o tom neinformují, a tím je teror, jaký vůči těmto masám židovských vystěhovalců používají ‚neviditelní tahači drátků‘. Osobně jsem mluvil s britskými důstojníky, kteří byli na palubě ‚lodí do pekla‘ v palestinských pobřežních vodách. Vyprávěli neslýchané věci o židovských vystěhovalcích, jež neměli tušení, kdo je vyslal na cestu, kteří měli přísně nakázáno používat jen několika povolených slov, a z obavy o život odmítali vůbec mluvit. Na lodích byli svými brutálními vůdci drženi násilím a skutečným terorem. To všechno nám dává obrázek ještě tyranštějšího systému, než nacismus a komunismus.

Politici sionisté... nabyli v posledních třiceti letech celosvětově nebyvalé moci. V první světové válce se jim podařilo nepozorovatelným tlakem na jeden z válčících národů dosáhnout cíle, který s vlastními válečnými záměry neměl vůbec nic společného. Vynutili si na britské vládě příslib ‚národní domoviny‘... Po druhé světové válce se jim podařilo... získat nejen amerického prezidenta a dokonce i ‚Spojené národy‘ pro své požadavky, ale i sovětskou vládu k zinscenování ‚druhého exodu směr Palestina‘ ...⁸⁴

⁸⁴ D. Reed: *Der große Plan der Anonymen*, Zürich 1952, str. 281 ad.

Na konci Reedových vývodů se může čtenář zeptat, proč jsou zde uváděné skutečnosti mnoha našim zdánlivě „dobře informovaným“ současníkům prakticky naprosto neznámé. Snad proto, že informační masmédiá jsou v naší společnosti v rukou lidí, kteří nemají sebemenší zájem k odhalení sebe samých a svých cílů? Nebo proto, že ti nemnozí, kteří o nich vědí, jsou příliš zbabělí, než aby o pravdě mluvili a psali, protože se bojí obrovité moci a teroru sionistů?

b) „Nejnebezpečnější muž v Izraeli“

Mezi izraelskými politiky, kteří se rozhodujícím způsobem podílejí na výstavbě sionistického státu v Palestině - přede všemi pak Ben Gurion - a bez jejichž radikálního úsilí by Izrael nikdy nebyl tím, čím je dnes, zasluhuje zvláštní pozornosti Moše Dajan. Izraelský politik a spisovatel Uri Avnery podal ve svém díle příšerný, negativní portrét tohoto „osamělého vlka“, který bychom alespoň v hlavních rysech měli znát. Mimo jiné napsal:

„Dajanův život a kariéra si zaslouží prostudování ne tak pro svůj vliv, který vykonával na izraelskou politiku, nýbrž především proto, že on sám je odstrašujícím produktem sionistické historie. Dajan je ‚sabra‘, tedy rozený Palestinec... muž mnoha rozporů. Jeho zvláštní znamení, černá páska přes oko, je také samo o sobě symbolické. Je totiž snem muže tzv. Public-Relations... V přemnoha filmových zpravodajstvích ukazovali, jak velká skupina důstojníků prochází Lví branou ve staré části Jeruzaléma. Pozornost diváka se podvědomě soustřeďuje na černou oční pásku muže ve středu skupiny... Dajan byl zraněn roku 1941 jako kontaktní důstojník s australskými jednotkami, které při tažení Britů a Svobodných Francouzů proti vichystickému režimu pronikly do Sýrie a Libanonu... Při dobývání policejní budovy vyšplhal Dajan na střechu a s typickou bezstarostností pozoroval obleženého nepřítele dalekohledem. Francouzský ostřelovač zasáhl dalekohled, který vnikl Dajanovi do levého očního důlku. Po mnoho let pak Dajan vyhledával po celém světě nejlepší oční specialisty, aby mu aplikovali oční protézu, ale vzhledem k povaze zranění to nebylo možné...“

Dajan je v Izraeli považován za symbol mládí a mládeže. Mnoho lidí skutečně užaslo, když se dozvědělo, že je už dědečkem a že v květnu 1967, před svým jmenováním ministrem obrany, slavil už dvaapadesáté narozeniny.

Jeho „úsměv je bez sebemenší stopy vřelosti, nemá v sobě nic radostného... Rozhoduje se rychle, avšak často přijme druhý den náhle nové rozhodnutí, které je v rozporu s včerejším... Moše Dajan nikdy přímo neřekne, co si opravdu myslí. Pravda nebo lež jsou zkrátka nepoužitelná kritéria na jeho slova, protože jimi vůbec nemá v úmyslu podat nějakou realitu objektivního či subjektivního charakteru. Pro Dajana jsou slova zbraněmi, jimiž se snaží dosáhnout toho, oč právě usiluje...“

Nedostatek jakékoli úcty před slovem vychází z jiné, hlouběji skryté Dajanovy zvláštnosti, v níž je možná uložen klíč k celé jeho osobnosti: naprosté absence komunikace s bližními. Nemá ani žádné užší svazky, ani přirozený okruh rodiny nebo sociální skupiny. Zkrátka nemá na celém světě jednoho jediného přítele. Vlastní dcera Jael o něm napsala: ‚Když má dobrou náladu, dokáže být okouzlující, avšak nikdy neměl trpělivost vyčkávat, než něčeho dosáhne... Většinou jej lidé prostě nudí. Někteří hned, jiní nejpozději po půlhodině...‘ Dajan nikdy neměl kolem sebe družinu, zástup rádců a

důvěrníků. Sám také na žádnou radu nikdy neslyší a nikomu nedůvěřuje, ...protože si nikoho neváží a se svým opovržením se také nikdy neskrýval...

Na všem, co Dajan dělá, je cosi nápadně mladistvého. Tak například své tři děti včetně děvčátka učil, jak se zachází se zbraní... Doporučil nejstaršímu synovi vstoupit do vojenského námořnictva a mladšího podporoval v úmyslu stát se parašutistou...

Zamlada se oženil s Ruth Schwartzovou, dcerou dobře situovaného právníka z Jeruzaléma... Avšak ‚Dajanova rodina‘ ve skutečnosti nikdy neexistovala... Po svatbě žili členové rodiny včetně dětí v samostatných místnostech, přicházeli a odcházeli jak se jim líbilo, starali se o své vlastní záležitosti a s ostatními členy rodiny se stýkali jen velice zřídka... Dajan jednou své dceři řekl: ‚Kdybych mohl svůj život prožít ještě jednou, nikdy bych neměl rodinu...‘

Jeho starý mentor generál Jischak Sadeh, legendární komandant ‚Palmachu‘, podzemní skupiny ‚Hagany‘, z níž vyšli nejschopnější velitelé izraelské armády, mi krátce před svou smrtí řekl: ‚*Je to nejnebezpečnější člověk v Izraeli. Je třeba ho stále pozorovat. Nezná žádné skrupule, žádné zábrany, žádnou morálku. Krátce, je schopný všeho.*‘ K vysvětlení řečeného mi vyprávěl tuto historku: ‚Jednoho dne Ben Gurion shromáždil všechny armádní velitele a sdělil jim, že Jischak Sadeh musí být zatčen. Jeden generál za druhým se pod nejrůznější záminkou zdráhali příkaz provést. Jen jediný z nich byl k tomu ihned připraven. Byl to Moše Dajan.‘ Po krátkém zamyšlení pak Sadeh dodal: ‚Ovšem kdyby měl být zatčen Dajan, pak bych to také udělal‘... Dajan není rozhodně intelektuál... Sotva kdy vezme do ruky knihu a jeho vzdělání je minimální a omezené... Muž, kterého nezajímají ideje a jenž opovrhne rádci..., se také nemůže pohybovat v určitém ideovém okruhu, což je důvodem jeho ‚klikatého‘ kurzu... Přesto veškerým jeho jednáním prochází jistá linie... Dajan byl, je a bude bojovníkem proti Arabům, který je pevně přesvědčen, že již pouhá myšlenka na mír demoralizuje...

Během arabského povstání se Dajan setkal s mužem, který na něj měl pak mít trvalý vliv. Byl jím britský důstojník armády Charles Orde Wingate... To on vymyslel techniku odvetných přeпадů, prováděných malými jednotkami pečlivě vybraných a speciálně vycvičených mužů. V noci pronikali hluboko do arabského území, zničili několik domů, někdy při tom zabili pár lidí a zas se vraceli zpátky na základnu... Wingateho myšlenky silně a trvale zapůsobily na ‚Haganu‘, jejíž úderná jednotka ‚Palmach‘ tuto taktiku v zásadě používala... Odtamtud pak jeho ideje přešly i do izraelské armády.

Jako politický vůdce zastával Dajan věc ‚aktivismu‘. Je názoru, že mír je pouhou iluzí a izraelsko-arabský konflikt že potrvá ještě dlouho. Z takového postoje nevyhnutelně vzešla myšlenka zahájení preventivní války dříve, než by Arabové získali zbrojní převahu nebo hrozili se mezi sebou domluvit a spojit... Pro Izraelce je Dajan nerozlučně spojen s hebrejským slangovým heslem, které lze přibližně překládat takto: ‚Udeř, a věc je vyřízena!‘ Tento postoj také vedl k izraelským přeпадům z let 1953 až 1956 i k sinajskému tažení, jímž se pak Dajan stal světovou postavou.

K ústřední otázce, co se má stát s obsazenými územími, řekl sice Dajan dost, ale také většinou rozporného. Během prvních měsíců po válce (1967) vydal půl tuctu prohlášení, z nich každé rušilo smysl předcházejícího... Odmítl pro dohlednou dobu jakoukoli naději na mír s Araby... Prohlásil, že šestidenní válkou se mír ještě více vzdálil a že od Arabů se nedá očekávat uznání Izraele, který takto ještě zesílil a drží území, vzdálené pouhých 65 kilometrů od Damašku. Dajan přirozeně naprosto vyloučil možnost stažení Izraele z těchto území.

Moše Dajan je typickým Izraelcem, ukázkovým produktem hebrejského nacionalismu.⁸⁵

c) Teror, odplata, masové vraždy

Je nemožné zabývat se zde podrobně všemi většími i drobnějšími izraelsko-arabskými akcemi teroru posledních desetiletí. Ostatně to není ani účelem našeho pojednání a proto se zde spokojíme s vylíčením několika charakteristických případů masové vraždy, teroru a „odvetných opatření“, kterých se dopustila sionistická strana a o nichž náš se náš „svobodný svět“ dozvídá z masmédií podstatně méně než o terorismu zoufalých Palestinců. Jejich činy jsou pochopitelně rovněž odsouzeníhodné jako nesmyslné a zločinné.

Sionisté zorganizovali v Palestině své vojensko-teroristické skupiny již dávno. Nejhorší a nejpopověšnější z nich byly „Irgun Zvai Leumi“ a bandy „Stern“. 22. července vyhodili teroristé „Irgunu“ do povětří jeruzalémský hotel Král David, v němž byl tehdy hlavní stan britského generálního štábu. Při výbuchu přišlo o život více než sto Angličanů, počet zraněných byl obrovský. Tímto zločinným útokem začal „v Palestině boj všech proti všem... Arabové bojovali proti sionistům a Britům, sionisté proti Arabům a Britům, a Britové proti sionistům i proti Arabům. Londýnská vláda nakonec neviděla ze situace žádné východisko a rozhodla se vzdát mandátu v Palestině... Sotva Angličané svůj záměr oznámili a naskytl se vyhlídka na vyhlášení židovského státu, rozšířily sionistické bandy strach a hrůzu i do arabských osad. Hořely domy, polní kultury byly zničeny. Stále častěji hrozily domácím obyvatelstvu noční i denní výbuchy bomb a vyžadovaly si nové a nové oběti. Světová veřejnost se ovšem dozvídala pouze o občasných pochybných protiakcích Arabů. O systematických teroristických útocích a zločinech sionistů nevěděla nic“, píše Žid J. G. Burg.⁸⁶

Jen pět týdnů před vyhlášením státu Izrael byla 9. dubna 1948 spáchána otřesná masová vražda ve vesnici Deir Jasin, podle Husseina Ahmada „jeden z nejstrašnějších zločinů v dějinách Palestiny“.

Líčí ji takto: „Deir Jasin byla tehdy vesnice s přibližně dvoutisícovkou obyvatel, asi čtyři kilometry západně do Jeruzaléma. V době zločinu ve vesnici nebyli prakticky žádní muži; pracovali buď na poli nebo v blízkém městě. Když do osady vtrhlo izraelské komando, nacházeli se tam jenom starci, ženy a děti.

Sionističtí zločinci z „Irgun Zvai Leumi“ pod vedením pozdějšího předního politika Menachema Begina⁸⁷ zavraždili přes 250 žen, dětí i starců a jejich těla naházeli z větší části do studní. Z povrchu země později zmizely i zbytky vesnice a na dnešních mapách „Izraele“ nešťastná osada jednoduše není. Po mnoho dní nedovolili bojůvkáři „Irgunu“ nikomu přístup do vsi, kterou později navštívila inspekce Červeného kříže. Řada židovských autorů se od tohoto zločinu distancovala, stejně jako i „Jewish Agency“. Hlavní pachatel zločinu Menachem Begin však mohl zcela beztretně prohlásit: „Bez Deir Jasinu by dnes nebyl Izrael.“ Deir Jasin se tak stal pro sionisty signálem k ještě

⁸⁵ Uri Avnery, cit. místo 127 ad.

⁸⁶ J. G. Burg, cit. místo 272 ad.

⁸⁷ A ještě později dokonce ministerského předsedy (!) Izraele; p. překl.

brutálnějšímu postupu a pro Araby byl výstrahou a současně i výzvou k opuštění vlasti. Moji němečtí přátelé mohou sami porovnat, že tento obrázek je prakticky kopií poválečného vyhnání Němců z východu. Doufám, že si dokážou domyslet, jak nám asi je, když celosvětová sionistická propaganda označuje palestinské bojovníky za svobodu za teroristy a zločince. Přitom moji krajané nebojují za nic jiného, než za své právo na zákonnou vlast. Naopak sionisté jako podlí zločinci a vrazi usilují všemi prostředky o bezprávi, totiž o zem, která jim nepatří. K tomu ještě přistupuje okolnost, že palestínští bojovníci za svobodu provádějí své zoufalé akce často přímo proti vůli arabských vlád. Izrael se dodnes dopouští týchž zločinů jako jeho teroristické bandy roku 1948, když posílá své tanky a stíhačky k likvidaci arabských vesnic na cizím území. Gangster zůstane gangsterem! A navíc - dočetli jste se někdy ve svých německých novinách, že izraelská letadla shazují na palestinské utečenecké tábory dětské hračky se skrytou výbušninou...?⁸⁸

Žid J. G. Burg k tomu pro doplnění podotýká: „Jewish Agency sice oficiálně vyjádřila svůj odpor k zločinu v Deir Jasinu, avšak pověst nejen Izraele, ale i celého Židovstva bude navždy poznamenána tímto strašným činem. Bohužel existuje řada takových událostí, o nichž se ovšem sotva co ví. O masakru v Deir Jasinu referoval později Glubb Pascha ve svém pamětním spise ‚Na druhé straně Jordánu‘ a tím vědomost o zločinu rozšířil do celého světa... Na rozdíl od zmíněného spisu, který uvádí 200 mrtvých, přiznávají samy izraelské kruhy zmasakrování 254 Arabů, mezi nimi většinou žen a dětí; zbytku vesničanů se podařilo zachránit. Skutečností bezesporu zůstává, že tato masová vražda byla impulsem k pozdějšímu hromadnému útěku arabského obyvatelstva.“⁸⁹

Po vyhlášení státu Izrael 14. května 1948 vypukla první izraelsko-arabská válka. Příměří v období od 1. června do 8. července 1948 bylo sjednáno z iniciativy prostředníka OSN, švédského hraběte Bernadotta. Navrhl rovněž zřízení židovsko-arabského spolkového státu, což obě strany rozhodně odmítly. Hrabě Bernadotte tedy navrhl nový plán územního rozdělení Palestiny, podle něhož by Židům připadla Galilea a pruh pobřeží s Hajfou a Tel Avivem, zbytek Palestiny a Negev Arabům. Jeruzalém by byl postaven pod kontrolu OSN. Ve zmíněném dokumentu hrabě uvedl, že „Spojené národy by měly potvrdit právo arabských uprchlíků na návrat do svých domovů i na územích ovládaných Židy, a to pokud možno co nejdříve“. - Bernadotte svoji zprávu uzavřel 16. září. O den později byl členy sionistické bandy „Stern“ v Jeruzalémě zavražděn.⁹⁰

Byl zastřelen v židovské části města. „Jeho limuzíně zablokovalo ulici auto útočníků, takže zprostředkovatel OSN byl vydán na milost salvám z automatických zbraní. Pachatelé samozřejmě nebyli nikdy vypátráni. Jisté je tolik, že pouze nejvyšší místa v Izraeli měla vědomost o tom, kdy bude vůz jednatele OSN projíždět demarkační linií a že atentátníci museli mít přesné informace o času a trase jízdy.“⁹¹

O masakru v obci Kibieh zase referuje Izraelec Uri Avnery: „15. října napadla jednotka izraelské armády jordánskou obec Kibieh. Během této ‚odvetné akce‘ bylo zni-

⁸⁸ Hussein Ahmad, cit. místo 68 ad.

⁸⁹ J. G. Burg, cit. místo 276 ad.

⁹⁰ J. Kimche, cit. místo 267.

⁹¹ J. G. Burg, cit. místo 278.

čeno čtyřicet domů a zavražděno padesát Arabů, mužů, žen i dětí. Masakr šokoval celý svět, a šokoval i izraelskou vládu. Vina byla přičítána generálovi Moše Dajanovi, tehdy druhému muži armády. Pro takové případy totiž vytvořil zvláštní útvar, tzv. „jednotku 101“ (Jejím velitelem byl mimochodem Arik Sharon!).⁹²

O tři roky později následovala masová vražda v Kafr Kasemu. Bylo to v první den sinajského tažení 29. října 1956. Izraelský major, pověřený zajištěním bezpečnosti v oblasti oznámil v 16 hodin muchtarovi (představenému) vesnice Kafr Kasem, že od 18. hodiny platí v celé obci přísný zákaz vycházení. Avšak obyvatelé vesnice byli tou dobou z největší části na polích a obvykle se vraceli domů kolem 19. až 20. hodiny. Protože v krátkém rozpětí dvou hodin bylo nemožné vyrozumět všechny rolníky o vyhlášení zákazu vycházení, pořádal představený obce izraelského majora o posunutí jeho začátku alespoň v první den. Major zavolal svému nadřízenému a po poradě s ním prohlásil, že žádná výjimka není možná. Když se pak vesničané ze vzdálenějších polí vraceli kolem 19. hodiny domů, byli pohraniční hlídkou zadrženi. Šlo celkem o 47 osob, převážně mužů, ale také několik žen s dětmi. Izraelci je dopravili nákladním autem na okraj vesnice, postavili ke zdi a dílem je postříleli, probodali bajonety nebo umlátili pažbami. „Svět by se o tomto hrůzném činu nikdy nedozvěděl, kdyby Uri Avnery ve svém týdeníku neuveřejnil pod titulem „Setba násilí“ podrobnosti masakru, držené vládou v tajnosti. „Nemůžeme si jednoduše umýt ruce,“ psal Avnery, protože jsme všichni strpěli, aby byl položen zárodek nenávisti.“ Aby čtenářům ukázal, jak daleko již celá věc došla, uspořádal Avnery anketu mezi izraelskými dětmi ve věku od 6 do 16 let o jejich postoji k Arabům. Většina odpovědí zněla: „Arabové jsou špinavci a zapáchají“. „Měli by se všichni do jednoho pobít“. K Avnerymu se přidal i časopis levicových socialistů „Mapam“ a intelektuálské kruhy kolem Martina Bubera. Pod jejich tlakem se konečně izraelská vláda rozhýbala a nařídila vyšetřování případu. O dva roky později byl proti majorovi armády zahájen proces, ne však už proti brigádnímu generálovi, který rozkaz k vraždě schválil, jak bylo všeobecně známo. Sám major vyšel od soudu se směšným a navíc podmíněným trestem.⁹³

Mohamed Lakhdar Hagmina mezitím natočil film s názvem „Kafr Kasem“, za nějž na mezinárodním filmovém festivalu v Cannes dostal na jaře 1975 Velkou cenu. Film podle pravdy dokumentuje celý průběh hromadného vraždění a je zpracován výhradně z izraelských pramenů. Po této ostudě už izraelské vládě nezbylo než nechat vynést rozsudky dlouholetého vězení pro pachatele masakru, ale po pouhých 18 měsících byli všichni odsouzení znovu na svobodě. „Poručík Gabriel Dahan, který měl sám na svědomí 43 mrtvých, byl odsouzen na 15 let, přesto se však již v září 1960 stal „pověřencem pro arabské záležitosti“ v Ramié. O další rok později je už zpravodajským důstojníkem a atašé izraelského velvyslanectví v Paříži.“⁹⁴

Nemůžeme zde pominout ještě mnohem strašnější zločin, hromadnou likvidaci egyptských vojáků po šestidenní válce roku 1967. Juan Maler o tom informuje takto: „Zatímco s egyptskými důstojníky, zajatými na Sinaji, bylo zacházeno slušně a poměrně brzy byli letecky dopraveni do vlasti, izraelský brigádní generál Yesha'ahu Gaviš hnal na Dajanův rozkaz egyptské pěšáky pouští, kde postupně umírali žízni, hla-

⁹² Uri Avnery, cit. místo 112.

⁹³ J. G. Burg, cit. místo 290 ad.

⁹⁴ Podle zprávy H. Katera (Paříž), čtenářský dopis v *Deutsche Wochenzeitung*, 13. 6. 1975.

dem a vedrem. Z tohoto příšerného pochodu smrti pořídily posádky amerických letounů stovky dokumentárních fotografií. Počet takto umučených egyptských vojáků se odhaduje na 50 000. Americký ministr obrany Mc Namara výslovně zakázal (!) shodit nešťastníkům do pouště kontejnery s vodou poté, co se Dean Rusk, Goldberg a Walt Rostow telefonicky vyslovili pro takovou pomocnou akci...“

Maler dále upozorňuje, že v rámci „přesídlení“ byly u Hebronu zničeny výbušninami celé vesnice doslova dům od domu. Při veřejném shromáždění v Gaze izraelští vojáci v únoru 1969 brutálně pobili více než sto arabských žen ve věku od 16 do 20 let. Moše Menuhin, otec známého houslisty Yehudi Menuhina, k tomu v některých amerických listech prohlásil: „Mým náboženstvím je ‚prorocké‘ Židovstvo, ne ‚nā-palm‘. ‚Židovští‘ nacionalisté, nová sorta bojovného Židovstva, nejsou podle mého přesvědčení Židé, nýbrž ‚židovští‘ nacisté, kteří ztratili veškerý smysl pro židovskou morálku a lidskost. Antisionismus proto není a nemůže být antisemitismem.“⁹⁵

Bylo by zajímavé vědět, zda se tento přísný odsudek týká i Goldy Meirové, která ve funkci předsedkyně vlády podle některých informací vydala rozkaz k sestřelení libyjského linkového letadla se 104 cestujícími a 9 členy posádky, které ztratilo kurz a místo do Káhiry zamířilo omylem nad Suezský kanál. Přestože francouzský kapitán letadla izraelskou vzdušnou obranu včas informoval, že jde o civilní stroj a chybu v navigaci, Izraelci stroj sestřelili.

Závěrem této pochmurné kapitoly zde dáme ještě jednou slovo J. G. Burgovi. „Nikdy bych nevěřil, že by se židovský stát mohl dostat do tohoto začarovaného kruhu nenávisti, nesnášenlivosti a zločinu. Fanatický šovinismus sionistů, především sionistických sociálních demokratů, nás všechny bohužel tak daleko dostal. Jako Židé asi nikdy nedokážeme odčinit vinu, kterou nás zatížila tato nesvědomitá izraelská klika! Dosud stáli Židé před světem jako lidé, jimž je třeba spravedlnosti. Svým jednáním vůči Arabům Izrael spravedlnost sám pošlapal.

Skutečnost, že v Izraeli žije pouze menší část světového Židovstva a že většina izraelského obyvatelstva nechce s těmito hrůznostmi mít nic společného, si světová veřejnost uvědomuje asi stejně tak málo, jako že masa německého národa neměla co dělat s hroznými následky protižidovské štvance.“⁹⁶

d) Obyvatelka Izraele vypovídá

„Pokroku na Blízkém východě může být dosaženo pouze realizací národních práv Palestinců i Izrealců, to znamená vzájemným akceptováním obou národů, které mají společnou vlast,“ je krédo izraelské Židovky Edny Politiové, jak je vyjádřila ve svém filmu „Za Palestince“.⁹⁷ Vystupuje v něm rozhodně za práva palestinského lidu, „jenž z poloviny žije v utečeneckých táborech, z poloviny na okupovaném území“, a převádění svého filmu v Evropě zdůvodňuje tím, že „informace o Palestincích jsou často

⁹⁵ J. Maler: *Gegen Gott und die Natur*, str. 194.

⁹⁶ J. G. Burg, cit. místo 292.

⁹⁷ Film byl natočen r. 1975 v produkci Německé filmové a televizní akademie v Berlíně (1 Berlin 19, Pommernalle 1) k vyučovacím účelům, a zasloužil by si co největšího rozšíření v německy mluvících zemích.

chybné nebo dokonce falešné“. Jde jí o to, aby už „skončilo bezpráví, které se stalo jejich osudem“.

Ukazuje, jak problém palestinských uprchlíků vznikl. „Válečné operace se svými projevy v blízkosti jejich vesnic donutily arabské rolníky hledat bezpečí mimo své domovy, třeba v horách nebo v jiné vsi. Po skončení bojů Izraelci návratu uprchlíků do jejich domovů bránili, protože se nechtěli vzdát dobytých území, a většina palestinských obyvatel Izraele, který měl být státem židovským, nechtěla rovněž. Takto Izraelci nechali zpustnout nejméně 250-300 osad. Z jejich obyvatel se stali obyvatelé utečeneckých táborů, většinou v sousedních arabských zemích. Tehdy ještě nevěděli, že tyto tábory zůstanou jejich domovem i po 26 letech doufání v návrat do svých domovů. Někteří z Palestinců uprchli do osad, které upadly pod izraelskou nadvládu. Stali se z nich izraelští občané, avšak do svých vesnic se vrátit nesmí.“

Film dále předvádí, jak Izraelci na místě zničených vesnic vyhnaných obyvatel nechávají vysazovat lesní porosty, které mají zakrýt oba zločiny: vyhnání a zničení. Sazenice jsou většinou placeny z darů dobromyslných, ale neinformovaných lidí. Svě peníze dávají na dobrý účel, na boj Izraele s neúrodnou pouští.... Avšak stromy zde nerostou „na poušti“, nýbrž na zpustošené zemi.

Pod názvem „Palestinci v Izraeli, oloupení nevolníci ve vlastní zemi“ se líčí, jaké metody slouží k vyvlastňování jejich majetku. Jeden z Arabů v rozhovoru stručně konstatuje: „Naše vesnice měla 3 600 hektarů, z nich nám 2 800 zkonfiskovali Izraelci... Roku 1948 přišli, jednoduše narýsovali kolem vesnice jakousi linii a prohlásili: Co leží mimo linii, už vám nepatří, co leží v ní, můžete si ponechat. A to bylo zákonné jednání! K našemu vyhnání Izraelcům stačilo jednoduše sáhnout po výjimečných zákonech z časů Angličanů. Později se objevil nový zákon, podle něhož ztrácí půdu každý, kdo ji po tři roky neobdělával. Já jsem např. pracoval jako nádeník pro kibuc na statku, který patřival mému dědovi. Ovšem jako nádeník jsem na pole svého děda nesměl vstoupit. Izraelci mi tedy mohli nakonec říci: Na svých polích jsi po tři roky nepracoval a podle zákona tedy půda patří nám. Tak nás připravili o veškerou zem.“ - Bylo by poučné vědět, kdo z občanů Německa a celého „svobodného světa“ ví o těchto vyvlastňovacích metodách izraelských lupičů? A kdo k nim dává souhlas? Proč mlčí naše masmédia?

Vyvlastnění, tj. okradení jsou ovšem zbavováni svých práv i v jiných ohledech. Edna Politi cituje např. z následujícího „omezovacího příkazu“: „Na základě svého oprávnění podle § 6 a 109 výjimečného zákona z roku 1945 v zájmu bezpečnosti státu Izrael tímto nařizují, že Jahsi Joseph Schavita se nesmí zdržovat nikde na území Izraele s výjimkou okresu Sharon, a to na základě povolení, o něž může požádat na nejbližším revírním velitelství policie. Dáno 27. 5. 1973. Podepsán generál Rechav am Zeevi.“

Edna Politiová to komentuje: „Takové příkazy se v Izraeli vydávají pouze palestinským občanům. Dnes to už platí převážně jen pro určité osoby, avšak do roku 1965 byly ještě celé oblasti, jejich obyvatelé museli při jakékoli cestě požádat o souhlas vojenské velitelství. Zmíněné příkazy byly vydávány na základě zákonů o výjimečném stavu, které dávaly izraelským úřadům absolutní moc nad svobodou jednotlivců, a také ji užívali k posílení tlaku na politicky nepohodlné osoby.“

Zde je příklad několika takových zákonů:

§ 109

Vojenský velitel je oprávněn osobám

- a) vyslovit zákaz vstupu do určitých oblastí,
- b) nařít jim pobyt v určitém místě.

§ 110 Vojenský velitel je oprávněn postavit osoby pod policejní dohled tím, že

- a) tyto osoby jsou povinny se zdržovat výhradně v oblasti, určené velitelem,
- b) je jim zakázáno změnit místo svého pobytu bez policejního povolení,
- c) uloží jim hlásit ve pravidelně stanovenou hodinu na příslušném policejním revíru,
- d) těmto osobám přikáže nezdržovat se od západu do východu slunce mimo určenou oblast.

§ 111

Vojenský velitel je oprávněn vydávat zatýkací rozkazy. (Rozkaz nemusí být zdůvodněn, soudní řízení se nekoná. Zatčená osoba může být na základě tohoto rozkazu zadržována po dobu tří měsíců, a jeho vydání může být libovolně obnoveno.)

K faktu „politického útlaku na obsazených palestinských územích“ Edna Politiová říká: „Ulice a cesty obsazených oblastí v Izraeli neustále kontrolují vojenská vozidla. Mají zvláštní poznávací značky, které jsou od běžných výrazně odlišitelné. Na kontrolních stanovištích musí zastavovat pouze Palestinci. K udržení relativního klidu v palestinských oblastech dnes většinou stačí hlídky, kontroly dokladů a pouliční zátarasý. V prvních letech po okupaci tomu bylo jinak. Palestinci se zdvihli k odporu a Izraelci reagovali železnou rukou: kolektivními tresty, ničením domů, terorem.

Jeden izraelský generál se o tom vyjádřil: „Zavedli jsme takový pořádek, o jakém se Američanům ve Vietnamu sotva jen snilo.“

Na závěr si zde ještě ocitujeme rozhovor s izraelskou obhájkyňou F. Langerovou:

„Paní Langerová, můžete nám říci, kolik Palestinců se v současné době nachází v izraelských věznicích?“

„Nejprve dovolte, abych odpovídala hebrejsky, moje němčina není příliš dobrá. Teď k vaší otázce. Podle mého odhadu jde asi o 3 000 vězňů. Všichni pocházejí z obsazených území.“

„Řekněte nám, jak se k nim staví izraelská justice, a jak se s nimi zacházeno.“

„Bohužel je s nimi jednáno jako s kriminálními zločinci bez ohledu na skutečnost, že jde jasně o vězně politické. To znamená, že nepožívají žádné z práv, jaká jsou ve světě politickým vězňům běžně zaručena.“

„Za jaké činy jsou tito lidé stavěni před soud?“

„Trestné činy jsou rozdílné. Osobně se zabývám převážně činy politického odporu. Podle zákona, uplatňovaného v obsazených územích, neexistuje žádná legální forma odporu. Každá je ilegální, ať už se jedná o rozšiřování letáků, demonstrace, stávky a výzvy k nim, vylepování hesel atd. Měla jsem za mandanta mladíky, kteří rozšiřovali letáky nebo malovali po zdech různá hesla, jako byl například jeden, který napsal na zeď, že národ musí vzít svůj osud do vlastních rukou. Byl potrestán několikaměsíčním vězením. Nebo to byli školáci, kteří chtěli stávkovat na protest proti izraelské okupaci. Kdo by podal sklenici vody osobě, podezřelé jako ‚fidai‘, byť by to byl její vlastní bratr nebo matka, následuje vždy tentýž trest.“

Jsou zde i takoví, kteří jen kráčeli v pokojném protestním průvodu, nebo jiní, kteří se pokoušeli proti okupaci nějak zorganizovat (k nim patří i zcela nepolitické studentské spolky). A jsou zde ovšem i lidé, kteří bojovali proti okupantům se zbraní v ruce. Ve své praxi jsem se však nesetkala s jediným případem nezodpovědného dobrodružství, jakým je například únos letadla a podobně.“

„Můžete nám podle svých zkušeností říci, proč se lidé takových činů dopouštějí? Proč na sebe vůbec takové riziko berou?“

„V zásadě jde o motivaci národní a národnostní, která je společným jmenovatelem všech mých klientů. Mají silné národní vědomí a jsou připraveni zemřít za svobodu své vlasti, Palestiny. Rovněž i Palestinci, kteří v současné době žijí třeba v Káhiře nebo Kuvajtu, cítí stejně silný vztah ke své rodné zemi. Je zcela srovnatelný se vztahem židovského národa ke své domovině a národnosti.“

Chtěla bych ještě dodat, že velká část mých mandantů pochází z utečeneckých rodin, tedy lidí, kteří roku 1948 museli opustit města jako Jaffa, Ramlé a Lool. nebo utečenci z roku 1967.

Jsem přesvědčena, že ke spravedlivému míru a mírové koexistenci s Palestinci můžeme dojít pouze tak, že budeme brát ohled na národní cítění a úsilí palestinského lidu.“

Film Edny Politiové znovu dokazuje, že i v Izraeli jsou lidé, kteří spolu s Uri Avnerym a dalšími hájí práva bezprávných a utlačovaných. Kdo však naslouchá hlasu volajícího na poušti?

5. Slovo ke křesťansko-židovskému dialogu

V závěru tohoto pojednání by nemělo chybět slovo ke křesťansko-židovskému dialogu. Patří přece k nejnadějnějším a nejpovzbudivějším znakům naší doby. Vždyť jsme všichni odkázáni na pochopení, dorozumění a smíření.

V říjnu 1974 vytvořená „Komise pro náboženské vztahy k Židovstvu“, vedená kardinálem Janem Willebrandsem, vypracovala nový dokument o vztahu křesťanů k židům, který byl zveřejněn v Římě 3. ledna 1975 pod titulem „Směrnice a pokyny k provádění koncilního prohlášení ‚Nostra Aetate‘ čl. 4“.

O půl roku později vydala rada EKD studii „Křesťané a židé“, která je stejně jako zmíněné katolické prohlášení schopna dát nezbytnému dialogu mezi křesťany a židy nové rozhodující impulzy. Protože v takovém dialogu mají být otevřeně a neomezeně diskutovány nejen čistě teologické, nýbrž i politické otázky a nic nemá být tabu, doufá autor, že předkládaná studie nebude chápána jako negativní přínos. Je třeba znát a rozpoznávat fakta a realitu stejně tak, jako je nezbytné překonat bezpráví a nespravedlnost, máme-li dospět k prohloubenému porozumění mezi křesťany, Židy a Araby.

III. díl

TEOLOGICKÉ TEMNO

Předem slovo Boží k zamyšlení

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

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

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

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

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

I. VÍRA V SATANA

1. Omyl nevíry

Po vnějškově tak skvělém II. vatikánském koncilu se nad nesmírnou oblastí katolické teologie rozprostřela duchovní a duševní temnota, jaká nemá v církevních dějinách obdoby. Moderní teologické temno daleko přesahuje dokonce i epochu zmatků z počátků Církve, spojovanou s Ariovým jménem. Tenkrát se v podstatě jednalo o ústřední body křesťanské víry, která je *nyní zpochybněna jako celek*. Jak se to vůbec mohlo stát, že jako následek největšího koncilu dějin, jehož cílem měla být obnova Církve, je zde duchovní směr, který kdysi Pavel VI. nazval „autodestrukci“, tj. sebezničením. Tuto otázku si dnes jistě kladou mnozí a hledají vysvětlení v neblahé situaci, do níž se dostala naše Církve a její teologie. Bylo právem poukazováno na skutečnost, že již na koncilu proběhly vzrušené a ostré debaty a spory, které tak ukázaly nikoli nepodstatné, nýbrž zásadní a hluboké diference mezi jednotlivými koncilními otcí. Jeden jasnovidný komentátor tehdy poznamenal, že tento styl „diskutujícího koncilu“ pokračoval i po něm a stal se pak jakýmsi vzorem. Jak můžeme dnes konstatovat, jeho odhad situace byl správný. Ani jednota a semknutost koncilních otců při schvalování jednotlivých koncilových dokumentů už nemůže na tomto jednou zahájeném trendu nic změnit. Nový duch „svobody“ zasáhl do teologického bádání a vedl až k teologickému pluralismu, který je s autentickou vírou církevní tradice trvale neslučitelný. Progresivní styl demokratizace a nově objevené „tolerance“ v Církví přispěl k rozdrobení a nakonec pak i likvidaci jednotné katolické fronty stejně tak, jako nový ekumenický entusiasmus a do všech stran otevřený „dialog“, který byl jako nová revoluční metoda nejdříve propagován francouzskými zednáři a později i papežem Pavlem VI., který jej oficiálně podpořil a potvrdil jako „novou cestu Církve“. Zmíněné tendence by ještě samy o sobě nemusely nutně vést ke škodě Církve a k neblahému duchovnímu temnu v oblasti teologie a víry, kdyby se už před koncilem a hlavně pak po něm nevířil mnoha otevřenými branami do Církve duch temnoty, a nezačal tam jménem pokroku skrytě i otevřeně své zhoubné dílo. Již Pius XII. se musel energicky bránit proti záškodnému a velmi mocnému vlivu, který měl „bůh tohoto světa“ (2 K 4,4) na modernistické a progresivistické teology. Tomuto démonickému vlivu však nezamezil. Duch temnot, „bůh tohoto světa, zvaný též ďábel a satan“ (Zj 12, 9; 20,2), konečně po II. vatikánském koncilu dostal v Církví volný prostor, což jistě musí být označeno za skandální, ale hlavně je to jeden z jeho největších úspěchů v boji proti Církví a jejím chabým pastýřům. Jejich „pokorná“ a bezmocná tolerance není inspirována Duchem svatým.

Ať už je tomu jakkoli, „bůh tohoto světa“ dosáhl opravdu jedinečného úspěchu. Babylonské zmatení jazyků v moderní teologii, víru rozkládající teologický pluralismus a jím vyvolané zaslepení mnoha tzv. teologů, to všechno je jeho dílem. Svým falešným světlem duchovně oslepuje masy, které se mu otvírají, aby se jim v srdcích „nerozsvítilo světlo evangelia o velebnosti Krista, jenž jest obrazem Božím“ (2 K 4,4 ad.). Těmito slovy Písma nám dává sám Bůh odpověď na trýznivou otázku znepokojených křesťanů, jak mohla královna všech věd teologie klesnout tak hluboko do propasti temnot. Skutečná teologie, která pokorně a uctivě reflektuje a hloubá o zjeveném

slově Božím, své přednostní postavení mezi vědami opravdu má. A to proto, že za svůj předmět nemá jen člověka a svět, ale především Boha a stvořitele světa. Sebesdělení a zjevení Boží v Bohočlověku Ježíši Kristu, které je zkoumáno teologií a sdělováno i svěřováno lidem, je pro spásu lidstva nekonečně důležitější než všechny poznatky a pravdy ostatních věd, aťsi sebetřebnějších pro pozemský život. Konečné, věčné a neomylné pravdy, jako jsou bytí a podstata Boha, smysl a cíl lidského života i dějin, nemůže stvořený člověk svým ohraničeným přirozeným rozumem nikdy poznat. K tomu potřebuje pomoc Ducha svatého, bez jehož přispění musí nadpřirozené zjevení Boží zůstat pro člověka tajemné a uzavřené. Teologové, jejichž duch je zatemněn, a není proto schopen poznání božských pravd, nezřídka zabloudí i přes svou mnohdy vysokou inteligenci do slepé uličky bezbožné teologie, protože jim schází pokora, která je nezbytným předpokladem pro poznání hlubin Božího tajemství. „Bůh se pyšným protiví, ale pokorným dává milost“ (Př 3,34; Jk 4,6; 1 P 5,5). „Hospodinu se každý domýšlivce oškliví“ (Př 16,5). Domýšlivost, pýcha a vzdor lidí vede k odpadnutí od Stvořitele, jak řekl Ježíš Sirachovi (10,12).

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

Ve věku osvíceného a autonomního humanismu, kdy je člověk mírou a středem všech věcí (antropocentrismus) a je postaven na místo Boha, není pro teology snadné zasazovat se nekompromisně za neviditelného, věčného a samojediného Boha a odvázně čelit Bohu odcizené společnosti. Mnozí z nich podlehli svůdnému lesku dekadence a upadli do teologické temnoty. Aniž by to zpozorovali, stali se z nich duchovní zaslepení a vůdci slepých, s nimiž nakonec i společně padají do jámy. „Teologie“ těchto zaslepenců už není duchovní rozpravou o Bohu a jeho velkolepých počinech, nýbrž pouhým bezduchým tlacháním, a nezřídka je pak s trapnou arogancí šířeno slovem i písmem a dáváno k lepšímu na trh teologická blouznivost. K produktům tohoto typu patří dílo „Víra v satana“.⁹⁸

Autor se v knize s obrovským úsilím pokouší „vědecky“ vyložit, o čem si již v mäsách věřících cvrlikají vrabci na střeše - že křesťanská víra v existenci osobního ďábla ve smyslu jeho světské i transcendentní duchovní podstaty je podle „moderní teologie“ definitivně překonána. Přinejmenším to tvrdí „katolický“ teolog Herbert Haag, profesor na tübingské univerzitě. Roku 1968 přednášel jako host teologické fakulty univerzity ve Štýrském Hradci na téma „Vývoj biblických představ o satanovi“. V edici „Teologické meditace“, redigované Hansem Küngem, vydal o rok později (Einsiedeln 1969) spis „Rozchod s ďáblem“.⁹⁹ Značný zájem i rozpačité, zčásti až popuzené reakce, které jeho dílo vyvolalo, přiměly Haaga pokračovat v šíření svých myšlenek řadou přednášek (včetně rozhlasových a televizních), a nakonec pak roku 1974 k vydání zmíněné velké „vědecké práce“ s titulem „Víra v satana“.

⁹⁸ H. Haag: *Teufelsglaube*, Tübingen 1974. Mit Beiträgen von K. Elliger, B. Lang und M. Limbeck.

⁹⁹ V originále *Theologische Meditationen* a *Abschied vom Teufel*.

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

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

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

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

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

Podle Haaga si zvláštní pozornosti zasluhuje skutečnost, že ďábel se „pro generaci žáků (počínaje Barthem a Bultmannem) stal viditelně nezajímavým a je lhostejné, zda byl J. Moltmann ovlivněn Barthem, nebo H. Braun, E. Fuchs či M. Mezger vycházejí z Bultmanna, nebo konečně stojí mezi oběma jako třeba W. Pannenberg a D. Sölle. Satan už u nich není dále vůbec zmiňován a stala se z něj pouhá mytologická postava. Naprosto stejně, jako jsou chápány biblické představy ‚posledních věcí člověka‘ (nebe a peklo) za pouhé symboly, nepředstavitelně vzdálenou skutečnosti, má se i ‚posledním soudem‘ ve všech ambivalentních existenčních zkušenostech... znázorňovat konečný smysl života, jsou i andělé a démoni symbolem ohraničenosti a relativity našeho obrazu světa a vyžadují trvalého rozšiřování do transcendentální skutečnosti. Rovněž otázku po prapříčině zla moderní teologie odmítá jako spekulativní. Nahlédla totiž, že rozpor mezi dobrým a logickým Bohem a zkušeností o nesmyslnosti, utrpení a zlu prostě není řešitelný. Avšak právě tato teoretická neřešitelnost problému vedla k novému teologickému vzepětí, k otázce po konkrétním zlu, které se projevuje především v nezaviněném utrpení... Otázka po příčině zla se tedy stala otázkou po křesťanské existenční dostatečnosti...

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

Právě načrtnuté představy „moderní teologie“ si zaslouží důkladnou kritiku. Předně je udivující, s jakou lehkovážeností - abychom se vyhnuli výrazu „neomaleností“ - se tento „historicko-kritický“ vzdělaný biblista odvažuje soustavně vydávat fantastické výplody určitého teologického směru (vedle mnoha dalších) za výsledky „moderní teologie“. Demytologizující ideologie R. Bultmanna a jeho přítakávačů se plně nepro-

sadila ani v rámci moderní evangelické teologie, a zvláště pak v současné katolické teologii mnozí moderní teologové Bultmannův demytologizující program odmítají, protože spočívá na dvou chybných předpokladech:

- 1) na jeho překonaném „moderním obrazu světa“ a z něho plynoucího nesprávného porozumění skutečnosti,
- 2) na chybném interpretačním schéma existencialistické filosofie, které z jednostranně zúženého pojmu skutečnosti odvozuje do sebe uzavřený, empirický „svět“¹⁰⁰, čímž zcela opomíjí svět transcendentní.

Existenciální interpretace Bible je počinem, cizím jejím světu, a proto také nemůže být práv ani jejím obsahu a postatě. Nové poznatky v oboru jaderné fyziky už dávno překonaly Bultmannovu představu o světě, která ostatně není vůbec moderní a pochází ještě z 19. století. Přesto se teologii ještě všude nepodařilo rozptýlit temnotu „moderní teologie“ a znovu získat nezamlžený pohled. Tak např. lze jen politovat, že i tak uznávaný katolický exegeta jako R. Schnackenburg roku 1971 v doslovu ke své studii z roku 1952 o „smyslu pokoušení Ježíše u synoptiků“¹⁰⁰ napsal: „Znovu se také stala aktuální otázka, zda je nutné (bez ohledu na všechny mytologické a antropomorfní představy) interpretovat satana jako osobní duchovní mocnost nebo jenom jako ztělesnění zla, které je jednáním člověka historicky dané. Dnes už bych pro první pojetí nevystupoval tak rozhodně jako tehdy. Debata o demytologizaci nabádá k opatrnosti. Jak má a může být bez vzdání se vnitřního obsahu zjevení pro naše dnešní chápání interpretována výpověď Nového zákona, spojená s překonaným pohledem na svět, je obtížná otázka, kterou nemůže zodpovědět jeden exegeta. To platí i pro dnes znovu rozvířený spor o anděly a ďábla. Variabilita výpovědí, daný jazykový sloh i jeho rozličné kořeny nás svádí přijímat takový druh svědectví, který není pojmově a reálně vyložitelný“ (str. 274 ad.).

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

K Haagem podanému pojetí „moderní teologie“ o demytologizaci „posledních věcí“ zbývá připojit ještě jednu kritickou poznámku. „Nebe a peklo“ jsou něčím víc než pouhými symboly „nepředstavitelně budoucí skutečnosti“. Jsou to pojmy, vyjadřující definitivní a věčný konečný osud lidí, ať jde o věčný život v „oblažujícím vzhlížení k Bohu“ a v nádheře nadzemského Božího království, nebo věčné zatracení v nepředstavitelné trýzni konečného vyloučení z jeho radosti a pokoje. Podle jednoznačné výpovědi Nového zákona jsou věčný život a věčná trýzeň („pláč a skřípění zubů“, „věčný oheň“) jako kvalitativně stanovené skutečnosti něčím zcela jiným než „nepředstavitelně vzdálenou skutečností“, o níž nadto není řečeno, zda se jí míní nadzemsky věčná nebo pozemská a tedy i časově limitovaná budoucnost. Protože v Bultmannově představě světa je pozemské a nadpozemské, časné a věčné nemyslitelné, může v jeho pojetí přicházet v úvahu pouze budoucnost časově ohraničená. Totéž platí o demytologizaci „posledního soudu“, který v Písmu svatém znamená nejen „konečný smysl života“, nýbrž i definitivní, poslední rozhodnutí pro věčný život ve spole-

¹⁰⁰ Zde autorů synoptických evangelíí Matouše, Marka a Lukáše; p. překl.

čenství Trojjediného Boha (v nebesích), nebo pro definitivní odsouzení do „věčného ohně“ (pekla). Avšak tento reálný obsahový smysl lstivě zchytralá demytologizující sofistika „moderní teologie“ vylučuje, když blouzní o „nepředstavitelně budoucí skutečnosti“. K dalšímu potvrzení řečeného postačí upozornit na skutečnost, že u bultmannovců je demytologizován nejen ďábel, nýbrž i samotný Bůh, a zneskutečněn na lidský existenční fenomén, jak si dále podrobně ukážeme. Byť i jako předtím mluví o „Bohu“, přesto tím již nemyslí osobního, živoucího, transcendentálního a imanentního Boha, jenž je objektivním bytím sám o sobě, nezávisle na lidech a světu. Podle Bultmannovy existenciální teologie je Bůh pouhou „jistotou lidského bytí“, tzn. že existuje jenom v lidech nebo s lidmi, ne však bez nich. Logicky pak tento „Bůh“ nemůže jako „já“ stát objektivně naproti člověku. Bultmann jakoukoli objektivizaci Boha rozhodně odmítá. Není-li však Bůh osobním protějškem člověka, nelze se k němu ani modlit, ani od něho očekávat zjevení pravdy. Víru v takového „Boha“ zle označit pouze za víru v sebe sama, v lidskou jistotu, tedy - řečeno s H. Braunem - věřit v „bližní“.

Když výše H. Haag poznamenává, že podle „moderní teologie“ má rozhodnutí „Bůh nebo ďábel“ stejný význam jako „víra nebo nevíra“, pak je nám již dostatečně jasné, že touto demytologizující frazeologií může být míněno všechno možné, jenom ne opravdová víra v osobního Boha Bible a ve slovo Jeho zjevení. Analogicky také nemůže být „nevíra“, o níž „moderní teologie“ mluví, nevírou ve smyslu rozhodného odmítání nebo popírání osobního Boha, který se v Kristu Ježíši stal člověkem, a vyjevilo se a dosvědčilo ve své Církvi. Zcela konsekventně pak zde už pro tyto výrobce falešných mincí není také žádné nadpřirozené a nadlidské mystérium. Zůstává jim pouze holý positivismus a racionalismus, bezútěšná ideologie ghetta pro zajatce tohoto světa, kteří se musí nakonec uchýlovat ke kličkám jakéhosi „principu naděje“, aby se zbavili alespoň na chvíli pochybností. Na otázku po pramenné příčině zla a Haagem zmiňovaném „rozporu mezi dobrým a logickým Bohem a zkušeností o nesmyslnosti, utrpení i zlu“ již pochopitelně žádná odpověď není. Jestliže však „moderní teologové“ neuznávají žádné skutečné mystérium, nýbrž se „teoretickou neřešitelností problému“ snaží skrývat tím, že se věnují úloze „vypořádávání se se zlem a utrpením na světě“ - což je pro každého realisticky myslícího člověka zcela nemožné -, uchylují se pouze k novému sofistickému triku. Vždyť „racionálně neuchopitelné zlo“ nelze zdolat jako zlo „konkrétní“. Ostatně každé zlo je vždy také konkrétní, a proto je rozlišování mezi teoretickým a konkrétním zlem zcestné. V této souvislosti je odhalující také Haagův „pokaz na člověka jako pramen a míru zákonů a odpovědnosti“, protože nám potvrzuje, že autonomní člověk je zodpovědný *pouze sobě samému*. Je to myšleno konsekventně, protože podle Bultmannovy ideologie neexistuje osobní Bůh onoho světa, před nímž se můžeme rozhodovat a jemuž se musíme zodpovídat. Zůstává však zde teoreticky i prakticky nepřekonatelný problém zla, nebo jak říká Haag „nadmírná dimenze zla“. To však naprosto nemůže být překonáno a odstraněno ničím, protože právě „nadmírná dimenze zla“ - „Ďáblu a démonům zbývá ještě tak úloha na toto poukazovat,“ jak si můžeme u Haaga přečíst.

Je možné nepocítit po textové analýze odpor a ošklivost z moderní teologie, která ve skutečnosti není žádnou teologií, nýbrž satanským systémem lži? S odmytologizováním ďábla a popíráním jeho reálné osobní existence je neoddělitelně

spojeno i odmytologizování Trojjediného Boha, byť i tento neúprosný důsledek tzv. „moderní teologie“ mnozí katoličtí teologové možná dodnes neprohlédli. Omezující výraz „možná“ zde byl použit proto, že není jisté, zda přece jen nerozpoznali, jak moderní demytologizující kampaní dochází ke skutečnému výprodeji a likvidaci křesťanské teologie. Popírání transcendentna ve smyslu nadlidské a mimosvětové skutečnosti nezbytně vylučuje víru ve skutečnost věčného nebe a věčného pekla. H. Haagovi bylo právem vytýkáno, že spolu s ďáblem popírá i peklo. Je to jasné každému, kdo umí logicky myslet, ne však profesoru Haagovi, který se proti takové výtce ohrazuje, a prohlašuje: „Téma ‚peklo‘ je z této knihy striktně vyloučeno, přestože trvale zaznívají námitky, že když není ďábel, není ani peklo. Ovšem pojmy ‚ďábel‘ a ‚peklo‘ nejsou zásadně v žádné nezbytné souvislosti“ (str. 23). - Zde se Haag buď zmýlil, nebo své čtenáře vědomě klame. Vždyť podle slov Ježíše Krista „je oheň věčný připraven ďáblu a jeho andělům“ (Mt 25,41). - Není-li tedy ďábel a jeho andělé, zlí duchové, pak pro ně není ani připraveno peklo. To je jediné možný logický závěr. Je-li zde pokus vyhnout se mu poznámkou, že „moderní teologie“ ho nemá zapotřebí, protože „ďábel“ je pro ni pouze symbolickou postavou, pak ani tato výmluva nic nemění na faktu, že i peklo je pro ni pouze symbolickým pojmem, ale ne už věčnou skutečností. Pak ji rovněž nelze věřit věčné pravdě, že existují věčné nebe a věčné peklo ve svém skutečném smyslu. Je-li ďábel už jen pouhou symbolickou postavou, musí se i peklo chápat pouze jako mýtus. Ostatně Haag to sám připouští, když říká, že „biblické představy ‚posledních věcí člověka‘ (nebe a peklo) lze dnes chápat jako pouhé symboly nepředstavitelně vzdálené skutečnosti“ (str. 72). Tato „nepředstavitelně vzdálená skutečnost“ však nemůže být v případě pekla „věčným ohněm“, nýbrž pouze nejistou světskou, tj. časově ohraničenou pozemskou budoucí skutečností, která by se v jistém smyslu dala nanejvýš označit za „peklo na zemi“. Protože pro Bultmanna přestal platit „dualismus“ tohoto a onoho světa, dočasnosti a věčnosti, a individuální člověk má pouze časově ohraničené bytí, nemůže pro něj být žádná individuálně zažitelná věčnost, tedy ani věčný život nebo věčné zatracení. Podle učení Nového zákona však existuje obojí. *Každému střízlivě uvažujícímu člověku je jasný hrozivý dosah nového pojetí víry v satana, jak je rozvíjena „moderní teologií“ a přijímána i „vědecky“ vykládána „katolickým“ teologem H. Haagem. Navíc se nám jasně odhaluje a ukazuje jako ďábelská ideologie.*

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

O pracovní knížce G. Millera a J. Quadfliega z roku 1969 pro náboženskou výuku s názvem „Věřit - žít - jednat“ H. Haag se zadostiučiním poznamenává, že „se už v ní nemluví o satanovi nebo ďáblu, nýbrž o zlu nebo moci (mocnostech) zla... Přidržíme se tedy existence zlých mocností podle výpovědí Bible, ale už nemusíme věřit v jejich osobní působení. Proto se také v souvislosti se křtem už nevyslovuje exorcismus či odřeknutí se ďábla. Říká se pouze: ‚Když je člověk pokřtěn, odřeká se všeho,

co ho odděluje od Boha. Odřiká se zla a přimyká se ke společenství Církve... Křtem je člověk skrze lásku Kristovu osvobozen od nadvlády hříchu.' Při ‚posledním soudu‘ už nakonec vůbec není řeč o pekle nebo satanovi.“

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

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

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

Rovněž ekumenická práce ‚Nová věroučná kniha‘ se rozloučila se starými představami o d'áblu...¹⁰¹ V souvislosti s novozákonními texty se sice i zde o něm mluví, ale dotyčné pasáže jsou uváděny do teologických souvislostí. Tak například vymítání d'ábla Ježíšem Kristem (Mt 12,28) je podáváno v tom smyslu, že se Ježíš chtěl ukázat evangelistům jako ‚nositel Ducha‘ (str. 238). Vysvobození ze satanovy nadvlády znamená založení nového světa uprostřed starého, ‚světa beze strachu, plného důvěry a naděje, útěšného, zdravého, jedním slovem svobodného. Ježíš tím současně odstraňuje hranici, kterou podle jeho slov satan lidem vymezil a otvírá jim svobodný prostor‘ (str. 136). A když učedníci dostávají od Ježíše příkaz k vymítání zlých duchů (Mk 3,14), děje se tak proto, aby měli podíl na jeho působení. Tvrdá slova: ‚Vy jste z otce d'ábla...‘ (J 8,44) jsou dokladem nastupujícího novozákonního ‚démonizování‘ Židů, a označení satana za ‚otce lži‘ zde slouží jako kontrapunkt k Ježíšově požadavku absolutní pravdy (str. 493). Autor 8. kapitoly J. Blank výslovně odmítá představu, ‚že se

¹⁰¹ J. Feiner/L. Vischer (Hrsg.): *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg-Zürich 9/1973.

při Ježíšově smrti odehrálo vykupitelské drama nejvyššího řádu, tedy cosi jako boj mezi Bohem a ďáblem. Takové myšlenkové modely, jak tomu dnes říkáme, se nám rozhodně odcizily' (str. 156). Démonické síly a mocnosti už nejsou ničím (str. 402). Jde o pozůstatky antického pohanství (str. 66). ‚Dnes už prostě nevěříme na duchy v povětrí, jimž je člověk vydán na pospas (str. 439), a taková tvrzení (např. Ř 8,38 ad.; Ko 2,14 ad.; Ef 2,13 ad.) jsou pro nás pouze mytologická' (str. 424). Vždyť zlo vychází pouze z lidských srdcí. ‚Příběh dědičného hříchu nám ukazuje člověka takovým, jakým opravdu je a navždy bude, tj. tvorem vždy znovu a znovu podléhajícím hříšným pokušením a rozhodujícím se proti Bohu. Náchylnost ke zlu viditelně patří k přirozenosti člověka, jak jej známe' (str. 324). Tak jako zde nejsou žádní očití svědkové ‚prvních věcí člověka', stejně tak neexistují žádné prognózy pro jeho ‚věci poslední' (peklo) (str. 530). ‚O takových posledních věcech nevíme nic' (str. 540). Do citovaných katechetických směrnic jsou tedy již převzaty výsledky dlouholetého exegetického a biblistického bádání. Současně to také znamená, že překonaly oficiální vyhlášení Učitelského úřadu v otázkách satana.“

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

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

Nebylo však už řečeno, zda uvedené statistické údaje jsou skutečně reprezentativní. Stejně tak je nejisté, na jako skupinu teologů by se případně měly vztahovat. Přesto se však v dekadentním západním světě najde mnohem více stoupců této degenerované teologie než v zemích, které pociťují síly temna bezprostředně na vlastním těle. Jisté je, že všichni teologové a křesťané, nevěřící již v existenci osobního zla, stojí „mimo biblické a církevní učení“, jak prohlásil papež Pavel VI. při generální audienci 15. listopadu 1972. Papež tehdy řekl: „Zavrhujeme hříchy, které jsou zvrácením lidské svobody a nejhlubší příčinou smrti, protože nás oddělují od Boha, zdroje života. A na druhé straně dávají temnému a nepřátelskému původci zla, satanovi, příležitost k účinnému zasahování do nás samých i do světa. Zlo už není jenom nedostatkem nebo závadou, nýbrž skutečnou mocností, živoucí duchovní bytostí, zkaženou a kazící, strašlivou, tajemnou a znepokojující realitou. Kdo popírá existenci této reality, sám se staví mimo biblické a církevní učení, podobně jako ti, kteří z toho vyvozují svévolně princip, že nic nemá svůj původ z Boha, nebo kdož satana vyhlašují za pouze zdánlivou skutečnost a považují ho za vymyšlenou, fantastickou personifikaci neznámých příčin našich běd.“¹⁰²

I když jistě není vždy snadné s naprostou jistotou v jednotlivých případech rozlišovat a vzájemně oddělovat nemoci a démonické vlivy, jako například posedlost, přesto je scestné a neslučitelné s církevním dogma, když R. Schnackenburg, který sám snad v existenci ďábla věří, zastává v souladu s O. Semmelrothem názor, že „jako katolík

¹⁰² Podle textu papežova projevu z 15. listopadu 1972 v *L'Osservatore Romano* 47/1972 (24. 11. 1972).

nemůže s jistotou potvrdit existenci osobních zlých duchů, stejně tak nemůže ještě jistěji prohlásit, že neexistují. V Církvi by měl být možný teologický pluralismus“.¹⁰³

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

Jeden poněkud domýšlivý profesor teologie, reagující na papežovu řeč z 15. listopadu 1972 poznámkou, že Pavel VI. „ví o teologii méně než student prvního semestru v Tübingenu“,¹⁰⁴ by se měl cítit trapně z posměchu svých neosvícených současníků, který na sebe takto přivolal. Cožpak si tento blazeovaný *nadpapež* nepovšiml, že on sám stojí mimo Bohem zjevené a na všechny časy platné pravdy? Nečetl snad jako znalec Bible již ve Starém zákonu, že se pyšným Bůh protiví a raní je zaslepením? Stejně politováníhodní jsou ovšem i ubozí slepci, kteří se dobrovolně takovým slepcem nechají (s)vést. Spolu s ním padnou do jámy, jak řekl Ježíš Kristus. Závažné slovo, Boží pravda, nad níž se vyplatí zamyslet.

Ještě nepochopitelnější ovšem je, že dnes může nemálo slepých nebo zaslepených teologů zneužívat své katedry k popírání věčných pravd naší víry a k vykládání bludů. Tím přece podvracejí nejen samotnou víru, nýbrž i důvěryhodnost celé Církve, z jejíhož pověření a jejímž jménem svou zlověstnou teologii předkládají. *Svoboda bláznovství jde po II. vatikánském koncilu tak daleko, že dokonce ani špičkoví heretici nepotřebují své bludy odvolávat.* Naopak své zhoubné „nové poznatky“ mohou zcela nerušeně šířit a působit tím nedozírnou škodu. Jejich příklad táhne a strhává i další a další stále hlouběji do katastrofálního chaosu, který dnes už i tak hrozivě zatemňuje a štěpí Církev. Synům temnot se sice nikdy nepodaří zcela zničit Církev, postavenou na nepřevné skále Petrově, ale až příliš mnoho lidí bude zavedeno do zkázy a zatracení démonickým leskem jejich idejí a řečí. Jejich moc je dnes již tak veliká, že mnoho odpovědných učitelů a strážců víry nemá odvahu proti nim vystoupit s potřebnou tvrdostí, rozhodností a neústupností. Je zcela reálná obava, že vyjdou na povrch mnohá ještě zatím skrytá rozštěpení a zmatení víry. Proto je dnes mnoho vrchních pastýřů, z „chytrosti“ zbabělých, a své důvěřivé ovečky nechává na pospas zuřivým vlkům. *Děsivé masový odpad od víry po II. vatikánském koncilu přece nelze ani popřít, ani zamlčet.* Očekávané obnovení Církve ve Svatém Duchu není zatím příliš znát, zato satan a jeho démoni mohou s hrdostí zaznamenávat velké a početné úspěchy. Démoni temnot zapříčinili duchovní temno v Církvi i světě, jaké dějiny dosud nepoznaly. A zcela nové a nepochopitelné na tom je, že toto temno bylo přijato s „tolerancí“. Kdyby se z toho satan a peklo mohli radovat, jistě by to dělali. Protože však nemohou přijímat ani dávat

¹⁰³ *Teufelsglaube - Für und Wider v: Deutsche Tagespost*, 18. března 1975, str. 6.

¹⁰⁴ Srv. F. Holböck: *Stimme des Glaubens*, srpen 1975, str. 13 ad.

lásku, nejsou také schopni radosti. Zbývá jim jen možnost pekelně skučet. A to dělají skutečně mohutně, protože k tomu mají vzhledem k „pokroku“ v Církvi po II. vatikánském koncilu všechny důvody.

2. Pravda víry

Slovo tvé jest pravda (J 17,17), které nám vyjevuje, kdo je satan a jakou roli se svými démony hraje v Božím plánu spásy a jejím příběhu.¹⁰⁵

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

Definitivní odpověď na otázku d'ábla jsme dostali teprve prostřednictvím Ježíše Krista a novozákonních knih. V evangeliu svatého Jana říká Ježíš o d'áblovi (diabolos = pán chaosu), že je „vrahem od počátku a nestál v pravdě, neboť pravdy v něm není. Když mluví lež, z vlastního mluví, neboť je lhář a otec lži“ (8,44). K správnému pochopení Kristových slov je třeba nezapomínat, že časovým určením „od počátku“ není myšlen prvopočátek stvoření, protože to bylo podle slov Božích původně „velmi dobré“ (Gn 1,31), nýbrž počátek příběhu spásy i zla, který nastal hříšným pádem satana a jeho andělů. Již tehdy před stvořením lidí nestál satan v pravdě, protože nechtěl brát za pravdu zjevené slovo Boží i skutečnost vlastního stvoření. Stal se lhářem, protože nechtěl být tím, čímž skrze Boha byl. Místo přijetí Boží nabídky spásy a splnění úlohy, kterou mu Bůh přisoudil, odmítl Mu sloužit a uzavřel se Jeho milosti v autonomní sebezolaci a sebezbožnění. Když odmítl pravdu zjevení a skutečnost stvoření, převrátil svou podstatu ke lži a stal se „otcem lži“, který „vyměnil Boží pravdu za lež“, jak se v listu svatého Pavla Římanům (1,25) říká o všech, kteří „ctili a klaněli se tvorstvu místo Tvůrci“. Když potom svedl první lidi k neposlušnosti vůči Bohu, stal se „vrahem od počátku“, jenž měl moc nad smrtí (Žd 2,14). „Skrze satanovu závist přišel na svět hřích, skrze hřích i smrt“ (M 2,24; Ř 5,12). Společně se satanem pak „andělé, kteří nezachovávali a nechránili své důstojnosti, nýbrž vzdali se svých obydlí“ byli Bohem

¹⁰⁵ Srv. k celému: H. Haag (Hrsg.), *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln 2/1968; J. B. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz-Wien-Köln 1959; G. Kittel, *Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart; E. v. Petersdorff, *Dämonologie* (2 Bde.), München 1956/57.

„uschováni ve věčných poutech v temnotách pro soud velkého dne.“ Podle Zj 12,7 vyšla vzpoura andělů proti Bohu od původce, od „draka“, který se „svými anděli“ bojoval s „Michaelem a jeho anděli, ale nepřemohli (Michaela), ani se nenalezlo již místo jejich v nebi“ (12,8). V synoptických evangeliích je satan farizeji a zákoníky nazýván „Belzebub“. Ten byl pokládán za „náčelníka“, za „knížete zlých duchů“ (Mk 3,22; Mt 12,24; L 11,14). Satan ztratil blízkost a náklonnost Boha. Ježíš jej viděl „jako blesk padat z nebe“ (L 10,18). „Byl svržen drak ten velký, had ten starý, jenž slove d'áblem a satanem, jenž svádí celý okrsek (zemský); byl svržen na zem, a andělé jeho byli svrženi s ním“ (Zj 12,9). Označení „drak“ a „had“ jsou symboly prapůvodního chaosu a charakterizují d'ábla jako moc chaosu.¹⁰⁶ Na zemi pak d'ábel provádí svoji neblahou a smrtonosnou práci. Kristus jej často nazývá „pánem (knížetem) tohoto světa“ (J 12,31; 14,30; 16,11), který může propůjčovat světské říše (L 4,6) a je opravdu velmi mocný a silný (Mt 12,29). Až do počátku království Boží v Ježíši Kristu (Mk 1,15) držel lidstvo spoutané a zotročené strachem ze smrti (Žd 2,15). Satan vykonává svou vládu temna skrytě a nepozorovaně koukol na pole Boží, jímž je svět (Mt 13,25.39). „Zloboh“ potají uchvacuje slovo Boží, které bylo zaseto v srdci člověka a svádí jej k nevěře (Mt 13,19; Mk 4,15). Příšerný a nebezpečný „pokušitel“ (Mt 4,3; 1 Te 3,5; 1 K 7,5; Jk 1,13) a „svůdce celého světa“ (Zj 12,9) se umí velice dobře připodobňovat za „anděla světla“ (2 K 11,14) a klamat lidi. „Nevěřící, při nichž bůh tohoto světa zaslepil mysl, aby se jim nerozsvítilo světlo evangelia o velebnosti Krista, jenž jest obrazem Božím“ (2 K 4,4). Satan tedy nevěřícím, jímž je bohem on, zakrývá světlo evangelia. Nicméně člověk upadá do satanova otroctví vlastní vinou (Sk 10,38), protože jím nikdo nemůže být k hříchu *donucen*, nýbrž pouze *pokoušen* (1 K 7,5). Kdo však hřeší, je do d'ábla, neboť ten hřeší od počátku (1 J 3,8). On je prapůvodcem hříchu (2 K 11,3), „působící nyní v neposlušnicích“ (Ef 2,2). Svoji moc vykonává spolu se zlými duchy (démony), kteří jsou mu podřízeni (Mt 25,41; 2 K 12,7; Ef 6,12). Z něho také vychází obětování modlám (1 K 10,20) a čarodějnictví (Sk 13,10). Stejně jako Bůh, hledá i satan, „bůh tohoto světa lidi, kteří ho vzývají, jak ukazuje jeho pokoušení Ježíše (Mt 4,9). Jeho nenávisť je zaměřena proti Ježíši Kristu i proti s ním příslému království Božimu a jeho svědkům. Od samého počátku napadal, pronásledoval a potíral Církev (L 22,31). Takto např. svedl Jidáše ke zradě (L 22,31; J 6,70; 13,2.27) a Ananiáše a Safiru k podvodu (Sk 5,3). Už v prvotních křesťanských společenstvích vyvolal rozštěpení a sváry (2 K 2,11; Zj 2,24) a všemi prostředky se snažil překážet apoštolskému zvěstování, především působení apoštola národů (1 Te 2,18; 3,5; 2 K 12,7). Je rovněž zodpovědný za mnohá onemocnění (L 13,16; 1 K 5,5). Ve Smyrně má svou „synagógu“ (Zj 2,9) a v ústředí císařského kultu v Pergamu své „sídlo“ (Zj 2,12-13). On také stojí za „šelmou mořskou“ i za „šelmou vystupující ze země“ (Zj 13) a skrze ně svádí a vládne obyvatelům země lži a tyranstvím. „Šelmě bylo dáno vést válku se svatými a přemoci je, a byla jí dána moc nad každým pokolením a kmenem i jazykem a národem“ (Zj 13,7). Svatí budou odvedeni do zajetí a usmrceni mečem (Zj 13,10). Přesto však její panství nepotrvá a „půjde v záhubu“ (Zj 17,8), protože svatí zvítězí s Kristem, který již d'ábla porazil a zlomil jeho vládu (Mt 12,28; J 12,31). Vždyť On přišel, aby „zkazil dílo d'áblovo“ (1 J 3,8). Kristovým vystoupením na zemi (L 10,18) a Jeho smrtí na kříži (J 12,31) již bylo vítězství nad satanem dosaženo. „Kníže tohoto světa“ je skrze

¹⁰⁶ M. Ziegler: *Engel und Dämonen im Lichte der Bibel*, Curych 1957, str. 114 ad.

Ježíše Krista již odsouzen, zbaven moci a „vyvržen“. To On je tím silnějším, který přemohl siláka a odebral mu kořist (Mk 3,27). Pro přívržence Krista ovšem boj proti satanovi a „světovládcům temnot“ (Ef 6) ještě neskončil, neboť jeho moc bude definitivně zdolána teprve Kristovým návratem (parusie) (Zj 12,7 ad.; 20,9 ad.; Mt 25,41; 1 K 15,24 ad.), kdy jeho konečné vítězství bude vyjeveno posledním soudem. Avšak již nyní je nadvláda Boha nad satanem a jeho královstvím pozorovatelná ve vymítání nečistých duchů (Mk 1,23 ad.; Mt 8,28 ad.; 17,14 ad.; Sk 5,16; 8,7; 16,16; 19,12), která učinil Ježíš a jím vybraní učedníci a dosvědčili tak již nynější království Boží. Osвобоzení posedlých z tyranie d'ábla ukazuje, že v Ježíši, v jeho slově a skutcích již přišlo království Boží a panství satana je zdoláno (L 11,20). Zprávy o vymítání démonů ostatně patří k nejstarším vrstvám synoptické tradice a jako historické skutečnosti nemohou být popírány a demytologizovány. Protože i dnes stále existují případy posedlosti a „moc temnoty“ má svoji „chvilí“ - stačí si zde pouze připomenout masové pokušení a stejně hromadný odpad do víry, o eskalaci zločinnosti a nemravnosti ani nemluvě -, měli by být věřící rozvášní a bdělí, neboť „protivník d'ábel obchází jako lev řvoucí hledaje, koho by pohltit“ (1 P 5,8). Nad stoupenci Ježíšovými, kteří mu „odporují pevní ve víře“, ovšem žádnou moc nemá. „Bůh pokoje“, který satana zdrtil, vytrhl děti světla „z moci temnota a přenesl do království milovaného Syna svého tím, že jim vykoupil (skrze krev Jeho) odpuštění hříchů“ (Ko 1,13 ad.). Pán Ježíš ve velekněžské modlitbě za své učedníky prosil, aby je Otec „ochránil zlého“ (J 17,15) a naučil nás, abychom Otčenášem prosili za vysvobození od „zla“. V obou modlitbách není „zlem“ míněno pouze zlo, nýbrž i d'ábel, tj. prapůvodce zla. Svoji moc má ovšem satan pouze nad těmi, kteří mu „dávají místo“ (Ef 4,27) tím, že se nechávají ovládat trojí žádostivostí (1 J 2,16) a neodolávají mu pevnou vírou a vytrvalými modlitbami (Mk 14,38).

Dnes již satan dostal velice mnoho lidí do područí své tyranie hříchu a smrti, a jeho moc je tím větší, čím více se blíží záhuba Antikrista (2 Te 2,8) a „konec věcí“ (1 P 4,7). D'ábel ví, že „má času málo“ (Zj 12,12) a brzy přijde „den Hospodinův“ (Sk 2,20) Proto roste jeho zuřivost i úsilí. Svého vrcholu dosahuje jeho panství právě v poslední době. „Satanova éra“¹⁰⁷ či „velká satanova ofenzíva konce času“¹⁰⁸ již, jak se zdá, nastala.

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

„Máme dojem, že nějakou trhlinou vnikl do chrámu Božího satanův zápach. Jsou zde pochybnosti, nejistota, zpochybňování, neklid, nespokojenost, různice. Už zde není důvěra v Církev... Stíny pochybnosti pronikly oknem, které smí být otevřeno pouze světlu... Zdálo se, že po koncilu vzejde slunce nad Církví. Místo slunce zde však má-

¹⁰⁷ Srv. A. Böhm: *Die Epoche des Teufels*, Stuttgart 1955.

¹⁰⁸ Srv. M. Adler: *Zeichen der Zeit*, Leutesdorf 5/1975, str. 18-36.

me mračna, bouří, temnotu, hledání, nevědomost. Kážeme ekumenismus a denně se oddělujeme od ostatních. Podkopáváme základy, místo abychom je zpevňovali.

Jak k tomu mohlo dojít? Soudíme, že se do věci vložila nepřátelské mocnost. Její jméno je ďábel, tajuplná bytost, na níž naráží svatý Petr ve své epištole (1 P 5,8-9). Jak často mluví v evangeliu Kristus o tomto nepříteli lidí! Věříme v něco (nebo někoho) nadpřirozeného, co přišlo do světa, aby jej zmátlo, aby zničilo ovoce ekumenického koncilu, a zabránilo Církvi vyzpívat svoji radost z toho, že se jí znovu podařilo nalézt plné sebevědomí. Proto musíme být dnes více než kdy předtím schopni dostát úloze, kterou pověřil Bůh svatého Petra, tj. posilovat naše bratry ve víře.¹⁰⁹

Při generální audienci 15. listopadu 1972 papež ve svém projevu znovu otevřel otázku po ďáblu a věřícím Církve opět zevrubně objasnil existenci, podstatu a působení jeho i démonických sil.¹¹⁰ Na otázku, co dnes Církev potřebuje nejvíc, pak Pavel VI. odpověděl: „Jednou z nejnaléhavějších potřeb Církve je obrana před zlem, které nazýváme satanem.“

V první části své řeči papež uvažoval o lidském životě, o božském tajemství spásy a nadpřirozeném konečném smyslu celého univerza. Prohlásil, že „křesťanský náhled kosmu a života je naplněn vítězným optimismem“. Pak tento pohled doplnil poukazem na skutečnost zla a špatnosti v dějinách, které jsou jako „zlo mravní“... současně namířeny jak proti lidem, tak proti Bohu“. Pak Svatý Otec vyložil v krátkém přehledu učení Písma o zlu a ďáblu a závěrem podotkl, že „kapitola o satanovi a jeho vlivu nejen na jednotlivce i společenství, nýbrž také na celé společnosti a světové události, by měla být jako velmi důležitá součást katolického učení znovu důkladně uvážena, což se ovšem dnes zatím neděje“. Moderní katolická teologie se skutečně o hlubší proniknutí do této všestranně obtížné látky příliš nezajímá. Například podle názoru Karla Rahnera není podrobné učení o satanovi potřebné pro konkrétní křesťanský život. Nadto je pro dnešního člověka přístup k tomuto učení relativně obtížný, a v mnoha velkých věroukách se zmínka o satanovi vůbec nevyskytuje. Rahner dále soudí, že „odvolávání se na spirituální fenomény a jimi vyvoávanou posedlost k obraně opravdu dogmatického učení o satanovi je dnes méně plodné než dříve, protože obojí... naráží na skepsi přírodovědné exaktní empirie“.¹¹¹

Vzdor tomuto a podobným názorům je třeba mít na mysli, že zamlčování nebo dokonce popírání existence satana a jeho působení v našem démonizovaném světě znamená pro mnoho lidí vážné ohrožení jejich spásy. Jestliže se úskočný smrtelný nepřítel člověka - a to je právě ďábel - už nebere vážně a nepotírají se jeho zákeřné útoky a pletichy, je tím pro množství lidí přímo zpochybněna možnost věčné spásy. V Rahnerově názoru je dále nesprávné tvrzení, že by měl „člověk přírodovědné exaktní empirie“ méně pochopení pro nadsmyslové fenomény. Zdá se tomu být spíše naopak, jak dokazuje velký zájem o parapsychologii i světový rozruch kolem filmu „Exorcista“. To je ovšem vedlejší. Pro potřebu intenzívnějšího probírání démonologie v teologii jsou rozhodující samotné teologické důvody. A právě v období demytologizace, kdy je ďábel jako osobní bytost popírán, se tak naléhavě ukazuje potřeba prohloubeného bá-

¹⁰⁹ Cit. podle B. Günthera: *Unser größter Feind - der Teufel*, Linz-Wien-Passau 1973, str. 6 ad.

¹¹⁰ Cit. podle německého týdenního vydání *L'Osservatore Romano* 47/1972 (24. 11.1972).

¹¹¹ *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Freiburg 1973, str. 227.

dání a podávání tajemství zloby (mysterium iniquitatis). Vědecké teologické pojednání o satanovi v žádném případě není a nemůže být okrajovým tématem a vedlejším projevem křesťanské teologie. S vírou v existenci v satana a jeho historické působení stojí a padá nejen křesťanské učení o posledních věcech člověka (eschatologie), nýbrž i učení o spáse (soteriologie) a tím samotné učení o Spasiteli (christologie). To poslední je však v nezbytné spojitosti s učením o Bohu v užším smyslu, tj. přímo s teologií. Jistě není náhodné, když teologie, která začala demytologizací d'ábla, pak v posledních důsledcích končí demytologizací a popíráním Boha. (To jsme si již výše naznačili a později se k tématu ještě podrobněji vrátíme.) Jestliže skutečně se satanologií stojí a padá i celá křesťanská teologie, je přímo nezodpovědné vytlačovat učení o d'ábloví na okraj nebo jej dokonce zamlčovat. Pavel VI. právem obhajuje stanovisko, že teologický výklad d'ábla a jeho působení ve světě je naléhavě potřebný.

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

Zatímco pravověrní věřící jasná slova papeže vděčně uvítali, reagovali někteří synové temnot s útrpným posměškem na tento „návrat do středověku“, jiní se ve slepé aroganci nechali strhnout k mentorování, ba dokonce až výsměšným a hanlivým poznámkám na adresu Pavla VI. Zaslepení mnohých takových „svéprávných křesťanů“ se projevilo v podobných formách, jaké bylo vidět po zveřejnění encykliky „*Humanae vitae*“ (1968), byť ne s touže vznětlivostí a ostrostí jako tehdy. Souvislost obou událostí se zdá být vcelku pochopitelná. Sexuální revolucí otupené duše už prakticky ztratily „anténu“ po duchovní realitu a staly se tím i slepé vůči satanovi, duchovnímu otci Bohu odporné a lidem nepřátelské sexuální dekadence, pomýlení a zmatení naší doby. Vyhlášení „katoličtí“ bludaři se po papežově lekcí z roku 1972 nejen neobrátili k pravdě, někteří z nich se dokonce pustili do nesmyslného pokusu o pseudovědecké zdůvodnění svých bludů. V knize „Víra v existenci satana“ z roku 1974 otázku „jsou biblické zprávy o satanovi, d'ábloví a démonech věroučné výpovědi, takže nás zavazují věřit ve zlé nadpozemské a osobní mocnosti?“ zodpověděli jednoznačným „ne“ (str. 24). V doslovu k dílu, které „chce vést k čisté a

24). V doslovu k dílu, které „chce vést k čisté a zralé víře“, se dokonce tvrdí, že „ve věci víry v d'áblovu existenci máme co dělat s čímsi pohanským a veskrze nekřesťanským... Víra v demony byla v náboženství starého Izraele vždy považována za neslučitelnou s Božím zjevením. Kromě Boha nejsou ve víře Izraele žádné nadpozemské mocnosti, které by mohly hrát nějakou roli v životě člověka... Starý zákon jako takový je v podstatě jediným odsouzením jakékoli víry v d'áblovu existenci... Avšak také výpovědi Nového zákona o satanovi... nejsou žádným svědectvím závazného Božího zjevení. Satan není předmětem Ježíšových kázání a poučení, stejně jako Ježíš sám nepovažoval svou činnost za boj proti d'áblovi. Šlo mu o spásu lidí a jejich vysvobození z hříchů, které byly v představách tehdejšího židovství dávány do spojitosti se satanem. Přestože Ježíš víru svého židovského okolí v satanovu existenci jasně odmítal, nezabránilo to tomu, aby si tato víra nenašla v různých podobách své místo v Novém zákonu...

Ďábel je pro vysvětlení zla ve světě nejen nepoužitelný, nýbrž i nepotřebný. Empirické vědy, jimž vedle dalších děkujeme za vhled do evolučního vzniku světa, nás učí i novému chápání zla. Ohledně evoluce P. Teilhard de Chardin říká: „Nevyhnutelnou stinnou stránkou zdařilého díla, uskutečněného tímto evolučním procesem je, že úspěch musí být zaplacen jistým procentem odpadu. V anorganickém řádu to jsou fyzické disonance a zkázy, v organickém řádu je to utrpení a bolest, ve svobodě zase hřích - neexistuje žádný řád vzniku, který by na všech svých stupních v sobě také nezahrnoval nepořádek“.¹¹² Ještě důležitější mi však připadá další poznatek, že totiž křesťanská víra odchodem d'ábla nic neztrácí, nýbrž naopak získává. Poselství evangelia, které bylo dalekosáhle převráceno v neblahou zvěst, je tak opět stává nezkráceným poselstvím radosti.... A právě proto, že Ježíš neviděl své poslání v překonání satana, nýbrž v přiblížení lásky Boží lidem prostřednictvím své vlastní lásky, tedy lásky, kterou naplnil na kříži, zůstal ‚původcem života‘ (Sk 3,15). Důsledkem toho se Kristus vidí povolán nedávat se přemoci zlému, nýbrž přemáhat zlé dobrým (Ř 12,21).

Proto Ježíšova smrt neztrácí bez d'ábla ani to nejmenší na svém významu a ceně. Zůstává neochvějným manifestem příslibu Boží lásky k lidem a jediným platným příkazem pro věřící. Pouze síla lásky je schopna prolomit neblahou přesilou zla a oslabit ji. Proto také evangelium, které nezná nic nežli ‚Ježíše Krista, a sice ukřižovaného‘ (1 K 2,2), nepotřebuje žádné doplnění o d'ábla“ (str. 503 ad.).

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

¹¹² Citováno podle A. Haase, *Teilhard de Chardin-Lexikon II*, Freiburg 1971, 354.

jisté je, že nakonec přišlo „Prohlášení“ kongregace pro věrouku z 25. června 1975. Téma: Křesťanská víra a učení o démonech.¹¹³

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

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

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

Dále pak „Prohlášení“ analyzuje skutečné výpovědi Nového zákona a především konstatuje, že pro Ježíše nebylo snadné předat svým současníkům víru v existenci démonů, protože všichni nevěřili ve stejné demony a anděly. Saducejové na rozdíl od farizejů např. nevěřili ani v zmrtvýchvstání, ani v anděly nebo duchy. „Jak je pak možné tvrdit, že Ježíš spolu s autory Nového zákona užíváním a předáváním své schopnosti vymítat ďábly neudělali nic jiného, než že nekriticky používali myšlenek a praktik své doby? Jistě, i sám Kristus a ještě více apoštolové byli lidmi své doby a přivlastnili si její kulturu. Přesto však Kristus z moci své božské podstaty a zvěstování, které přišel hlásat, převyšoval své okolí i dobu a stál nad jejím určujícím vlivem. Stačí si ostatně přečíst horské kázání, abychom se rychle přesvědčili o Jeho duchovní svobodě a naprosté věrnosti tradici... Když Ho farizejové obžalovali, že vymítá demony spolu s hlavou zlých duchů, mohl jejich obvinění snadno odrazit, kdyby se přidal k saduceům. Tím by však popřel svoji podstatu i poslání. Musel se tedy, aniž by se vzdal víry v existenci světa duchů a zmrtvýchvstání, kterou měl s farizeji společnou, jich odříci a v nemalé míře rovněž odporovat saduceům. Když se nám tedy dnes snaží tvrdit, Ježíšovy výpovědi o satanovi jsou pouze projevem učení, vypůjčeného z jeho kulturního

¹¹³ Dokument sepsal z pověření kongregace pro věrouku jeden francouzský teolog a v německém překladu byl zveřejněn v č. 27-28 německého týdeního vydání *L'Osservatore Romano* (4. a 11. července 1975). Švýcarské nakladatelství Christiana-Verlag (Stein am Rhein) vydalo roku 1975 identický text ve formě spisku s titulem *Christlicher Glaube und Dämonenlehre*.

prostředí, projevují se především jako zastánci pojetí, které je velice málo informováno o tehdejší době a o osobnosti Mistra... Rovněž nejdůležitější uzdravení posedlých vykonal Kristus v okamžicích, které jsou ve zprávách o jeho spasitelské činnosti rozhodující... Ježíš nikdy neučinil satana učinil ústředním bodem svých projevů a poučování; mluví o něm pouze ve zcela rozhodujících momentech, tedy ve svých nejzávažnějších prohlášeních... Všechny výpovědi se spojují v dokonalý celek, mnohokrát se opakují, a také spolu obsahově souhlasí. Nejsou náhodné a není také možné zacházet jako s vymyšlenými událostmi, které lze demytologizovat... Satan, jemuž se Ježíš vymítáním démonů postavil na odpor, s nímž se setkal na poušti i v hodině svého utrpení, jednoduše nemůže být výplodem lidské tvořivosti...“

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Roma locuta, causa finita?¹¹⁴ Tato stará zásada však již naprosto neplatí pro dnešní heretiky. Profesor Haag ve své knize o ďáblovi (1974) napsal rok před zveřejněním římského dokumentu, „že víra v existenci ďábla je anachronismus, a sice nejen pro ‚osvícené‘ lidi 20. století, nýbrž i pro křesťany“ (str. 388).

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

Profesor Haag nic takového neudělal, a také se ještě ani nedistancoval od svých bludů. Dokonce i *po* vydání prohlášení Kongregace pro věrouku zůstal stranou, jak vyplývá z přednášky, kterou přednesl v Západoněmeckém rozhlasu jako odpověď na římský dokument... Podle ní tento bludař předně shledává podivným, že namísto oficiálního vyhlášení Učitelského úřadu se ďáblem zabývá vatikánské „Prohlášení“, a to navíc v anonymní studii, vypracované jedním „expertem“ a doporučené věroučnou kongregací jako „pevná základna“. I kdyby snad bylo pravdou, jak tuší zastánci i kritici římského „Prohlášení“, že se tato forma dokumentu zvolila právě proto, že ne všichni římsští preláti a teologové byli ochotni připojit své podpisy pod materiál (z hlediska progresivistického) „pochybného věroučného závazku“, pak by to pořád ještě nebyl žádný doklad neexistence démonických mocností, ale spíše *důkaz skutečnosti, že satan a někteří jeho „teologové“ sedí ve Vatikánu a svůj vliv prosazují i v Kongregaci pro věrouku.* Satan je již v Novém zákonu nazýván duchem rozvratu. Je-li dále pravdou, že prefekt Kongregace již vícekrát požádal o uvolnění ze svých povinností, protože není srozuměn s jejím způsobem práce, bylo by to možné potvrzení naší teze. Profesor Haag je každopádně stejně jako dříve názoru, že se víra v jsoucnost ďábla nedá odvodit z Písma, a proto se ptá, z čeho vlastně má povstávat potřeba jeho spásy a v čem má přednost křesťan, věřící v satana a demony před křesťanem, který věří „pouze“ v Boha a Ježíše Krista. „Ale vlastně tím nejpodivnějším na novém vatikánském dokumentu o víře v existenci ďábla,“ uzavřel Haag svoji přednášku, „není jeho anonymita a vědecká neschopnost poznat ostatní stanoviska“, nýbrž ta skutečnost, že byl vůbec sepsán a zveřejněn v čase nepopsatelné tísně Církve“. V dnešní době, „otřásané celosvětovými hospodářskými, politickými a religiózními problémy, kdy se člověk strachuje o svou existenční základnu, kde tolik lidí se rezignovaně odvrací od Církve, kdy staré se zhroutilo a nové ještě není viditelné, v době, kdy člověk, ať křesťan či ne, volá po životní pomoci“, v takové situaci nemá římský dokument nic důležitějšího na práci, než lidi napomínat k pevnější víře ne v ‚Boha‘, nýbrž v existenci ďábla. Neumí udělat nic jiného, než znovu zeširoka předkládat staré, tradiční a v zásadě pohanské učení o ďáblovi a démonech bez sebemenšího porozumění pro tísnivý stav víry a nezájem mnoha věřících, maje starost pouze o to, aby se neztratila ani špetička z údajného věroučném pokladu, který stejně akceptuje jenom malá část věřících. Namísto odhození balastu hájí a ošetřuje staré břemeno, místo léčby a pomoci se do středu pozornos-

¹¹⁴ Řím promluvil, případ skončil; p. překl.

ti vtahuje okrajový jev, místo osvobození lidí pro pravou víru Boží se jim nasazují zbytečná a překážející pouta.¹¹⁵

Tímto postojem se „starozákoník“ Haag projevil a odhalil nejen jako zaslepený bludař, nýbrž i jako zaslepující demagog. Nehorázně nepravdivé obviňování, že „tento římský dokument nemá nic důležitějšího na práci, než lidi napomínat k pevnější víře ne v Boha, nýbrž v existenci ďábla, není opravdu ničím jiným než rafinovanou demagogií, která musí být ve jménu pravdy co nejostřeji odmítnuta“. Kdo si celý dokument pozorně a nepředpojatě přečte, nenajde v něm jediné slovo, které by Haagovo obvinění ospravedlňovalo. A stejně tak falešné je tvrzení, že římské „Prohlášení“ nechce lidem pomáhat v jejich věroučné tísní. Skutečné věroučné tísní nemůže být odpomoženo „historicko-kritickou metodou“, která demytologizuje pravou víru z Písma, nýbrž je třeba uvádět věřící hermeneutikou¹¹⁶ Ducha Svatého, Učitelského úřadu a Církve jako celku do všech pravd, a chránit je před zhoubnými bludy. Kdo vhod či nevhod hlásá nekompromisně pravdu, vždy tím prokazuje službu lidem a jejich svobodě. Kdo naproti tomu propaguje nepravdy a tím jen rozmnožuje „nepopsatelnou tíseň Církve“ a „celosvětové... problémy“, jimž lidstvo trpí. Zůstává zde však poslední otázka: *Jak dlouho ještě bude křesťanstvo trpět, aby bludaři jako H. Haag a jeho společníci směli jménem Církve falšovat její učení?*

¹¹⁵ Srv. *Publik-Forum*, 4. Jhrg., Nr. 24 (28. 11. 1975), str. 17.

¹¹⁶ Nauka o pravidlech a prostředcích výkladu Bible; p. překl.

3. Vlastní svědectví démonů

Pokouší-li se někdo jménem „vědy“ popírat nepopíratelné pravdy nebo je chce zamluvit, dostává se nezbytně do izolace, prohrává svou autoritu, zesměšňuje se před moudrymi a nikoli neprávem na sebe přivolává tvrdou kritiku. To platí i o oněch „autoritách“, které se pod zdáním „vědeckosti“ křečovitě snaží popírat fenomén démonické posedlosti nebo jej převracet do nereálna. Jeden vynikající znalec moderní satanistické esoteriky ve svém spisu o satanismu v zednářstvu napsal do „památníku“ většinou v tomto oboru nic netušících teologů a kleriků následující věty: „Probírá se od shora dolů Písmo svaté, aby se dokázal nebo popřel ďábel. Listuje se v knihách o parapsychologii, faktoru psí, telekinézi, hloubkové psychologii a Bůh ví ještě o čem, abychom se konečně zbavili obtížného ďábla, a přitom se přehlíží maličkost, která je přímo po ruce. Míním tím svědectví oněch mužů, kteří sledovali ďábla a jeho pohůnky často rozpovídáné a sklíčené tak, jako má soudce porotního senátu před sebou své ubohé hříšníky. Mám zde na mysli *exorcisty*. Zřikat se jejich svědectví, znamená hnát vlastní pýchu k samému vrcholu, znamená stavět vlastní předsudek proti výpovědi očitých svědků... Kdo bez jalového mluvení kolem jasných faktů vstupuje na pole disciplín jako je satanologie a démonologie, tedy tam, kde jako v každé skutečné vědě platí pouze fakta, ten na existenci satana nepotřebuje *věřit* nebo o ní spekulovat, ten o ní *ví*. Když se mluví o exorcismu a exorcistických zkušenostech, nelze nezmínit především obě knihy P. Adolfa Rodewyka.

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

Moderní člověk se stává svému tak vychvalovanému realismu velice rychle nevěrný vždy, kdy se setká s fenomény, které se nehodí do jeho obrazu světa, rozuměj *předsudku o něm*.¹¹⁷

K takovým fenoménům dnes vzdor světovému rozruchu kolem filmu „Exorcista“ bezesporu patří skutečnost démonické posedlosti, tj. zjevné přítomnosti démonů v lidech, považovaných za „posedlé“. U posedlých je „centrum osobnosti, tj. vědomě chtějí a jednající já ochromeno cizími silami, které ho příležitostně dohánějí až k sebezničení (Mk 5,5). Vlastní já posedlého bývá někdy ochromeno do té míry, že se duchové objevují i jako subjekt řeči“.¹¹⁸ Tento způsob zjevování se démonů by mohl snad překvapovat za předpokladu, že ďábel a zlí duchové nejraději zůstávají neznámí a nepoznaní a svou Bohu i lidem nepřátelskou činnost chtějí provozovat spíše vskrytu a nenápadně. Podle satanisty Ch. Baudelaira má největší trik satana spočívat v ponechá-

¹¹⁷ Srv. H. Baum: *Freimaurerischer Satanismus heute*, Stein am Rhein 1975, str. 12 ad.

¹¹⁸ W. Foerster v díle G. Kittela: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1935, Bd. II, S. 19.

vání lidí ve víře, že on sám vůbec neexistuje. Na druhé straně ovšem ďábel požaduje od lidí kultovní uctívání a vzývání, jak ukazuje pokoušení Ježíše i celé dějiny satanismu až po naše dny. V Božím plánu spásy je častý výskyt posedlosti v „době naplnění času“ rozhodně stejně tak málo náhodný jako pro tento čas ohlašované nesmírné rozpoutání moci démonů. S vystoupením Krista začalo zbavování satana jeho moci, jehož panství pak bude definitivně zlomeno novým příchodem Páně. Přítomnost a vítězství Božího království jsou již dnes zřejmé ve vymítání ďábla. Jestliže nyní jistí teologové popírají existenci démonické bytosti a tak mnoho zaslepených současníků už nevěří na démonickou posedlost a satanismus, je to příznakem velkého úspěchu satanova panství na konci času. „Otec lži“ umí skvěle sám sebe popírat, když se nechává kultovně uctívat, a přesto zůstává „nevěrohodným“. Vždyť ti, kdož na jeho existenci nevěří, činí všechno možné, aby odpovídajícím způsobem dali jiný smysl reálným fenoménům jako posedlosti a satanismu, nebo-li jak se dnes říká, aby je nově interpretovali. Tak například H. Haag posuzuje všechny formy satanismu jako „protest proti řízenému a pře-technizovanému světu..., který už nedává místo původní empirii“. Přitom je samozřejmě nasnadě, že „ve společnosti, formované křesťanskou tradicí právě tento rebelující prvek pervetováním pozbývá síly“. Nakonec se pak uchází i o S. Freuda, když soudí, že by toto pervetování „mohlo být označeno za obranný mechanismus, který se obrací v protiklad, přičemž oidipovská nenávisť v lásce se mění v negativní otcovské imago“ (str. 501).

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

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

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

Pan Ježíš Kristus prokázal své mesiánské poslání především vymítáním zlých duchů a zmocnil k tomu dvanáct apoštolů (Mt 10,8) i dvaasedmdesát učedníků (L 10,17 ad.) a nakonec i svou Církev jakožto znamení jejího vítězství nad satanem, „vládcem tohoto světa“ (Mk 16,17; Sk 8,7; 16,16 ad.). Že Kristus nemoci a posedlost jednoduše neztotožňuje, nýbrž tuto považuje za fenomén zvláštního druhu, „vyplývá ze srovnání mezi léčením nemocných a exorcismem, a to zvláště tam, kde nemocní i posedlí vykazují totožné příznaky. Porovnejme např. vyléčení hluchoněmého (Mk 7,33 ad.) s exorcismem na hluchoněmém posedlém (Mk 9,25). Vůči nemocnému vystupuje Ježíš jako účastný a laskavý lékař; jeho prosebná slova a léčitelská gestikulace jsou zaměřena k němu samému. Zcela jinak je tomu v případě posedlého. Zde se Ježíš obrací proti skrytému původci zla, který je jednoznačně označen za příčinu patologického chování posedlého (Mk 9,18; L 13,16). Vyslýchá ho (Mk 5,9), přikazuje mu zmlknout (Mk 1,25) a vyjít z člověka (Mk 1,25), vymítá jej (Mk 1,34 ad.) a z jediného posedlého vyhání celý zástup d'áblů do stáda vepřů (Mk 5,32). O posedlém se zde říká, že má zlého a nečistého ducha (Mt 9,32), který v něm pobývá (L 11,24), a že i jeho chování je rozhodující výpovědí o posedlosti. V přítomnosti Pána projevuje duch posedlého strach, stupňující se často až v paroxysmus (Mk 1,32), vrhá se před ním na zem (Mk 5,6), prosí o slitování, o odklad, o ušetření (Mt 8,29-31). Prohlašuje, že zná nadpřirozenou podstatu Páně (Mk 1,24.34; 3,12; 5,7), zpěčuje se a cloumá svou obětí v bezmocném vzteku (Mk 1,26; 9,26), musí však poslechnout rozkazu, kterým Ježíš občas působí dokonce i na dálku (Mk 7,29). Všechna novozákonní svědectví tedy exegetovi ani svědomitému historikovi prostě nedovolují zpochybňovat ani v nejmenším reálný fakt posedlosti“.¹¹⁹

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

Proto také zprávy o Ježíšově vymítání d'áblů jej v žádném případě nevyhlašují za toho, kdo bojuje proti moci d'ábla. Je zde něco jiného:

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

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

¹¹⁹ M. Prager v *Bibeltheologisches Wörterbuch* J. B. Bauera, str. 74 ad.

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

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

Nyní tedy už víme, co si máme o démonech a posedlosti myslet. To promluvila „moderní teologie“, nebo přesněji řečeno jeden z „moderních teologů“, který navíc nechal celý svůj rozum u Bultmanna. Tím však věc není zdaleka odbyta. Teorie Bultmannovy a Haagovy teologie vyvrací totiž i samotná empirie. V dějinách Církve jsou totiž klasické případy posedlosti a exorcismu, a to i v novější době, které vykazují přesně tytéž znaky jako případy, vyličené už v Novém zákonu, a jež jsou bez existence démonických duchovních bytostí nevysvětlitelné. Dříve než si to ukážeme na konkrétním příkladu, podíváme se souhrnně na fenomény posedlosti podle práce W. C. van Dama,¹²⁰ jak nám vyplývají z Nového zákona. Jsou to:

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

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

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

¹²⁰ W. C. van Dam: *Dämonen und Besessene*, str. 112.

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

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

P. Sutter¹²¹ jej uvádí, jak následuje:

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

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

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

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

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

¹²¹ *Satans Macht und Wirken*, Gröbenzell 6/1966. P. Sutter použil za základ svého díla následující dokumenty: Zprávy farního archivu v Illfurtu, poznámky prof. Lachemanna ze St. Pilt, zpráva policejního úředníka Wenera z Illfurtu prefektury v Mylhúzách, dokumenty faráře Breya a pana Spiese, otevřený dopis generálního vikáře Rappa ze Štrasburku, Theobaldův děkovný dopis duchovnímu ústavu v Schiltigheimu aj.

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

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

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

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

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

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

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

Často například řekl návštěvníkům naprosto přesně, co zlého kdy učinili. Předhodil jim jejich nejtajnější hříchy s takovými podrobnostmi, že se raději zase co nejrychleji vzdálili... Theobald několikrát předem oznámil smrt určitých osob. Dvě hodiny před skoncem paní Müllerové poklekl na posteli a posušky znázorňoval vyzvánění umíráčku. Jindy tatáž gesta opakoval celou hodinu. ‚Komu to vyzváníš?‘, ptali se ho. - ‚Gregoru Kunegelovi!‘, zněla odpověď. Náhodou byla přítomna dcera tohoto muže. Je přirozené, že se ulekla a Theobaldovi řekla: ‚Ty lháři, můj otec je přece úplně zdrav a

právě pracuje na novostavbě semináře v Zillisheimu jako zedník.' ‚Proč ne, ale právě se zřítíl z lešení. Jdi a přesvědči se!' - A bylo tomu skutečně tak; nešťastník spadl a zlomil si vaz. Byl mrtev přesně v tom okamžiku, kdy mu Theobald vyzváněl umíráčkem. Ani jediný člověk v Illfurtu samozřejmě tou dobou o neštěstí ještě nevěděl... Stav obou posedlých představoval nepřetržitá muka. Pro dobré niederbronnské sestry Severu a Methulu bylo opatrování a hlídání dětí skutečně nelehkým posláním. Okenní závěsy byly neviditelnou rukou strženy, jindy se zase pevně zavřená okna sama od sebe s příšernou rychlostí rozletěla, brzy zase se převracely stoly, židle a ostatní nábytek a byly zlým duchem hlučně vláčeny po místnosti. Celý dům se chvílemi chvěl jako při mohutném zemětřesení... Ubohé děti musely po celé čtyři roky trpět v tomto hrozném stavu... Jednou je z pouhé zvědavosti navštívil důstojník afrického pluku, který byl posádkou v Mylhúzách. Když to postřehly, přednesly mu v nejlepší francouzštině tak zevrubný stav jeho svědomí, že se důstojník dal na kvapný útěk a později se zcela obrátil k víře. Podobně se vedlo školnímu inspektorovi z Mylhúz a dvěma dalším pánům, které do Illfurtu přivedla také všetečnost. Rovněž z nich udělalo d'ábelské běsnění nakonec dobré křesťany.“

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

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

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

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

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

‚Co je to vlastně za vodu,‘ zeptal se soudní znalec. - ‚To je svěcená voda,‘ zněla odpověď.

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

Z podnětu altkirchenského děkana, kanovníka Lemaireho nařídil 9. dubna 1869 biskupský úřad kanonické vyšetření případu. „13. dubna se tři jmenovaní členové komise, ředitel kněžského semináře ve Štrasburku kanovník Stumpf, ensisheimský děkan Apollinarius Freyberger a Nikolaus Sester, městský farář z Mylhúz, odebrali do Illfurtu, aby tam zařídili všechno potřebné... Po sepsání protokolu, který se opíral o výpovědi svědků i o vlastní pozorování, pak komise předala svoji zprávu biskupskému úřadu, aby mohlo být přikročeno k dalšímu. Superior Stumpf navrhl dopravit chlapce do některého kláštera ve Štrasburku a tam provést exorcismus. Superior Spitz nabídl k tomu účelu sirotčinec v Schiltigheimu. Na přání generálního vikáře Marula byl do sirotčince převezen nejdříve jenom starší chlapců, kde pak zůstal v péči řádových sester pět týdnů až do svého vysvobození z moci démonů...“

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

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

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

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

Na podzim 1869 měli být trýznění chlapci a jejich rodina konečně vysvobozeni z několikaletého martyria. „Počátkem září byl starší z chlapců v doprovodu své ne-

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

V sobotu 3. října se přistoupilo k ceremoniálu zařikávání. Páter Souquat, který byl touto obtížnou úlohou pověřen, dlouho váhal. Nevěřil tak úplně v posedlost, protože až dosud skoro ani nepřišel do styku s oběma postiženými chlapci. ‚Táhni!‘, vykřikl ďábel, ‚klid‘ se odtud, podělanče!‘ V přítomnosti pěti duchovních, (superiora Spitze, ředitele kněžského semináře ve Štrasburku kanovníka Stumpfa, profesora Rosséa, duchovního sirotčince Hausera, kaplana Schrantzera), šesti řádových sester a chlapcovy matky začal Otec Souquat s litaní ke všem Svatým. Při slovech ‚Svatá Maria, oroduj za nás...‘ vykřikl ďábel děsným hlasem: ‚Táhněte z chlíva, smradlavci! Já nechci!‘¹²²

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

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

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

¹²² Tyto a dále citované výrazy posedlého jsou v originále ještě vulgárnější; p. překl.

Ďábel hned jména duchů neřekl, ale přesto se dala později rozpoznat jména Orobas a Ypes. Neuposlechli však rozkazu, aby odtáhli do pekla. Kněz, zpcený a chvějící se únavou, však s krucifixem v ruce pokračoval v zápasu. Ani ďáblové ovšem nechtěli povolit. „Konečně vzal kněz do ruky sošku Matky Boží a řekl: ‚Vidíš svatou Pannu Marii? Ještě jednou ti musí rozdrtit hlavu... Tak ty nechceš zmizet! Poroučel jsem ti to jménem katolické Církve, jménem Svatého Otce, ve jménu Nejsvětější Svátosti. Neslyšíš ani na hlas kněze. Tak tedy, satane, poroučím ti jménem svaté Matky Boží. Ta už tě donutí. Nuže, nečistý duchu, klid' se před Neposkrvněnou. To ona ti poroučí, odstup!‘ - Všichni přítomní se mezitím ustavičeně modlili. Ďábel prudce zařval hlubokým hlasem: ‚Musím ustoupit!‘ Naposled sebou ještě zazmítal jako rozšlápnutý had. Pak se z těla posedlého ozval tichý praskavý zvuk. Chlapec se narovnal a padl na zem jako mrtvý; ďábel ho opustil. Pro přítomné to byl hrozný pohled. Ještě před chvílí zuřivý vztek, hněvem přeplněný výraz a vzdorné odpovědi, a nyní tu před nimi chlapec leží dobrou hodinu jako ve smrtelném spánku. Už nereagoval na svěcenou vodu ani na krucifix, a nechal se klidně odnést do svého pokoje. Po nějaké chvíli se však probral, protřel si oči a udiveně pohlížel na neznámé osoby, které ho obklopovaly... Z prsou přeš'astné matky se vydral radostný výkřik; její Theobald znovu slyšel a byl vysvobozen ze zajetí pekelného ducha. Všichni pak poděkovali Bohu, že své svaté Církvi dal takovou moc nad peklm...“

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

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

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

S výkřikem. ‚Teď musím opravdu táhnout!‘ se chlapec narovnal, rozhlížel se na všechny strany, nadouval tváře a naposled sebou křečovitě trhl. Pak se uklidnil a zůstal bez pohnutí. Když mu uvolnili pouta, poklesly mu bezvládně ruce a hlava se zaklonila.

Po nějaké chvíli zdvihl paže a protáhl se jako člověk, který se probudil z dlouhého spánku... Všichni přítomní byli pohnuti. S vděčným srdcem se pomodlili Te Deum, litanii k Matce Boží, Salve Regina a další modlitby, které byly občas přerušovány vzlyky a radostným pláčem... Všichni tím dali najevo svůj obdiv k moci Královně Nebes, která zase jednou porazila pekelného draka!

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

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

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

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

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

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

Dovolí-li si někdo vydat takové „vědecké“ dobrozdání, vystavuje se pouze posměchu svých současníků. Kdo však ještě po sto letech vytáhne s nárokem na vědeckost

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

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

II. VÍRA V BOHA

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

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

Francouz André Frossard nám na tuto otázku dal zcela osobní odpověď ve své neobyčejné knize „Bůh je, setkal jsem se s ním“.¹²³ - Podle vlastních údajů pochází z rodiny, „v níž existence Boha vůbec nepřicházela v úvahu“. Bez svátosti křtu a náboženské výuky vyrůstal v socialistickém prostředí a patřil, jak sám píše, do kategorie naprostých nevěřících, „pro něž ateismus už není žádnou otázkou“. A přece tento ateista, „který si nikdy nekladl otázku po existenci Boha“, byl jako dvacetiletý náhle přesvědčen o jsoucnosti Boží s tak absolutní jistotou, že v existujícího Boha nejen *uvěřil*, nýbrž dokonce začal tvrdit, že o Boží existenci *ví* - a to proto, že se s ním sám setkal. Stalo se tak 8. července 1935 mezi 17,10 a 17,15 hodinou. Když v 17,10 vstupoval do malého kostela v pařížské Rue d'Ulm, aby tam vyhledal svého přítele, byl tento syn bývalého generálního tajemníka francouzské komunistické strany ještě netečným ateistou. O pět minut později byl už skálopevně přesvědčen o boží existenci a o pravdě katolické víry. Sám píše: „Vstupoval jsem do kostela jako skeptik a ateista nejkrajnější levice, ale ještě větší byla moje lhostejnost. Zajímal jsem se o jiné věci než o Boha a už vůbec mi nepřišlo na mysl popírat jeho existenci, protože tu jsem dávno připisoval na konto lidskému strachu a nevědomosti. O několik minut později jsem vycházel jako katolický, apoštolský a římský křesťan, unesený a povznesený, uchopený něčím zcela novým, přívalem nevyčerpatelné radosti... Mé pocity, můj vnitřní svět, myšlenková budova, v níž jsem se již tak pohodlně zabydlel, byly pryč, dokonce i mé zvyky zmizely a změnil se i mé záliby.“ Na tomto vyznání je nejúžasnější fakt, že zde našel Boha člověk, který Ho vůbec nehledal, který se po něm dokonce ani neptal. A našel Ho v tak posmívané katolické Církvi. André Frossard není ovšem jediným člověkem, jemuž byla darována taková milost. Světлана Alulijevová, milovaná dcera masového vraha Stalina, která byla stejně tak „od dětství vychovávána společností i rodinou k materialismu a ateismu“, ve svých pětatřiceti letech náhle poznala, že „nemá smysl žít bez Boha“ a nechala se pokřtít.¹²⁴ Zkušenosti

¹²³ *Gott existiert - ich bin ihm begegnet*, Herder-Taschenbuch Nr. 435, Freiburg 1970. Originální vydání pod titulem *Dieu existe. Je l'ai rencontré*, Paříž 1969.

Boha“ a nechala se pokřtít.¹²⁴ Zkušenosti a prožitky tohoto druhu však nevěřícím současníkům připadají jako více nebo méně pochybné případy sebeklamu, které nemají žádnou důkazní hodnotu. Komu ještě nesvitla záře božího světla, tomu se vede jako slepému, který nevidí slunce, ani když stojí v plném jasu na letní obloze. Obvyklá cesta k uvěření ostatně nevede přes takové mimořádné projevy milosti, nýbrž jejich zvěstováním přesvědčenými svědky víry. Víra je z kázání (Ř 10,17) slova Božího, které věřící přijímá a bere za své. Taková víra již není pouze záležitostí lidského rozhodnutí, nýbrž také a především Božím darem. Jak si ale potom vysvětlit, že tak mnoho křesťanů tento dar ztratilo, a že stojí nyní teoreticky nebo prakticky v táboře ateismu, který je v našem západním světě na postupu? A není snad největším pohoršením a kamenem úrazu našeho století, které bylo kdysi označeno za „století Církve“, že se nyní poprvé v historii podařilo ateismu proniknout i do křesťanské teologie a způsobit v Církvi takový chaos a zmatení, jaké dosud ještě nikdy nepoznala? Ateismus mas, natož ateismus teologie, nelze vysvětlit pouze přirozenými argumenty a důvody. Při jakkoli diferencovaném posuzování a názorech na mnohostranný problém současného ateismu musí být na prvním místě brána v úvahu výpověď Písma o satanovi, který „svádí celý okrsek zemský“ (Zj 12,9) a vyjmul Boží slovo ze srdce lidí, aby nebyli spaseni (L 8,12). Satan je opravdu duchovním otcem vzpoury proti Bohu i přírodě a nejvíce odpovědným původcem světové ateistické revoluce naší doby.

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

Celý tento podnik zde může být dále vyložen a objasněn jinak než pouze ve formě fragmentárního přehledu.¹²⁵ Průkopníky tak zvaného „konečného řešení“ byli teologo-

¹²⁴ Světlana Alilujevová: *Zwanzig Briefe an einen Freund*, Vídeň 1967, str. 109; srv. také její druhou knihu *Das erste Jahr*, Vídeň 1969, str. 131 ad.

¹²⁵ Srv. k celku L. Scheffczyk: *Gottloser Gottesglaube?*, Regensburg 1974; K Bockmühl: *Atheismus in der Christenheit*, Wuppertal 1969; J. Ratzinger (Hrsg.): *Die Frage nach Gott*, Freiburg 1972; H. J. Schultz: *Wer ist das eigentlich - Gott?*, Mnichov 1969; J. A. T. Robinson: *Honest to God - Gott ist anders*, Mnichov 1963; J. Schmitz: *Totengräber Gottes?*, Leutesdorf 1970; G. Siegmund: *Gott ist nicht tot*, Leutesdorf 1972; *Theologisches Forum*, sešit 1 a 2, Düsseldorf 1971; B. Schlink: *Zum ersten Mal, seitdem es Kirche Jesu Christi gibt...*, Darmstadt 1971; H. Zahrnt: *Die Sache mit Gott*, Mnichov 1966; H. Vorgrimmler/R. Vander Gucht: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, 4 sv., Freiburg 1970; J. Kahl, *Das Elend des Christentums*, Reinbeck 1968, Rohwolt-Taschenbuch č. 1093.

vé K. Barth, R. Bultmann, P. Tillich a D. Bonhoeffer. - Karl Barth, považovaný za „nejvýznamnějšího dogmatika moderního protestantismu“,¹²⁶ založil po první světové válce s několika dalšími kolegy „dialektickou teologii“, která se jako protihnutí k „liberální teologii“ 19. století nejen věnovala otázce Boha novou a zvýšenou pozorností, nýbrž jí také dala jinou interpretaci. Svým novým učením o Bohu se Barth stal nechtě pionýrem bohaprázdné teologie. V jednom článku o „Slově Božím v teologii“ z roku 1925 napsal: „Jako teologové máme rozmlouvat o Bohu. Jsme však lidé, a jako takoví o Bohu mluvit nemůžeme.“ - Mezi Bohem a člověkem existuje podle K. Bartha nekonečný kvalitativní rozdíl, který nemůže být překonán ani představami nebo pocity, ani myslitelským úsilím. Bůh není nikdy „identický s tím, co Bohem nazýváme, jak ho zažíváme, tušíme a vzýváme“. V Boha můžeme sice věřit, avšak víra neodstraňuje vzdálenost od „zcela jiného Boha“ a neumožňuje žádnou pospolitost s ním. Jestliže Boha od člověka oddělíme tak radikálně, abychom už Boha nepoznávali a nemohli o něm mluvit, pak je to prakticky předstupuň „křesťanského ateismu“, i když se bude ještě teoreticky držet Boží existence. Tradiční katolická teologie zná sice jiného Boha, jehož idea není naší ideou a jehož cesty nejsou našimi cestami, jak říká Izajáš (55,8 ad.), ale vždy učila, že mezi nadpozemským (transcendentním) Bohem a pozemským člověkem je na základě biblické výpovědi o lidech k obrazu Božím vztah podobnosti, který lidem umožňuje pravdivě vypovídat o Bohu a mít o něm opravdové vědomosti. Mají-li skutečně charakter podobnosti, a nepodobnost je přitom větší než podobnost, přesto nebyl nikdy stržen most, který vzájemně pojí Boha a člověka v analogii bytí (analogia entis). K. Barth však právě tento princip radikálně odmítá jako vynález Antikrista, a ve skutečnosti, že katolická teologie na něm neochvějně trvá, vidí jediný důvod, proč není možné být katolíkem.¹²⁷ Kritika Barthova pojetí je zde nevyhnutelná a byla vznášena již dříve i liberálními protestantskými teology, především A. von Harnackem, který záhy jasně rozpoznal důsledky Barthova teologického omylu a vyslovil přesvědčení, že „ten, kdo trhá svazek mezi stvořením a stvořitelem, mezi historií a vírou tak jako K. Barth, neuchrání se natrvalo barbarství a ateismu“.¹²⁸

Jako teolog, právě jehož úlohou je promlouvat o Bohu, musel nyní Barth hledat východisko k nějakému překonání nepřekročitelné propasti mezi Bohem a člověkem. Našel jej tím, že zavedl pojem Boží „aktuality“. Podle Barthova „aktualismu“ není Bůh skutečností, která má bytí a jsoucnost, nýbrž Bůh se stal pro lidi bytností teprve v tom okamžiku, kdy zjevil své slovo věřícím. „Zjevení není žádným vyjevením se“,¹²⁹ je to Bůh, který není přítomný, nýbrž pouze přicházející, a nemohou tedy o něm být s naprostou jistotou vynášeny žádné teologické výpovědi.“

Na tomto místě se musíme zeptat, jak je slučitelné se zákony logiky, aby Bůh mohl mít aktuálnost bez reálnosti. Kdo nemá skutečné bytí, nemůže přece být aktuální. Vzdor všem řečem o Bohu tak K. Barthovi zůstává nakonec ze skutečného Boha pouhopouhé jméno. Nabízí se jednoduchý a logický závěr: *Totálně zesvětšělý a „zcela jiný“ Bůh je Bohem beze světa, proti němuž dialekticky stojí svět bez Boha. O takovém Bohu ovšem není možné ani se skutečně a pravdivě vyjadřovat, ani nelze od něho oče-*

¹²⁶ *Theologisches Forum*, sešit 2, str. 64.

¹²⁷ *Kirchliche Dogmatik*, I 1, Mnichov 1932, VIII.

¹²⁸ L. Scheffczyk, cit. místo 78.

¹²⁹ Další příklady pro následující vývody tamtéž, str. 80 ad.

kávat závazná příkázání a nařízení pro mravní život. Pak také ale nemohou být ani žádné křesťanské normy pro společenský a politický život. V tomto ohledu mají stoupenci K. Bartha naprostou volnost a mohou coby „křesťané“ rozhodně odmítat nacismus třeba jako on sám, nebo spatřovat svou vlastní úlohu v boji proti antikomunismu, protože podle něho je západní antikomunismus údajně větším zlořádem než východní komunismus. Kdo se odvolává na takovou teologii, jakou předkládá K. Barth, nemůže si z jeho „víry“ pro tento svět a jeho záležitosti odvodit nic zavazujícího, protože takový Bůh, o němž zde byla řeč, je Bohem beze světa, Bohem němým, neskutečným. Tato teologie však současně dává svým stoupencům zelenou ke všem možným i nemožným dobrodružstvím, a je pak zcela zbytečné zabývat se otázkou, jakou má cenu.

Český marxistický filosof Milan Machovec ve své knize „Marxismus a dialektická teologie“ zastává názor, že Barthova teologie absolutním zesvětštěním Boha moderním ateismem jej už dávno vypudila ze všech oblastí tohoto světa.¹³⁰ Machovec považuje Barthovu teologii za jednu z etap na cestě křesťanstva k ateismu a soudí, že s dílem M. Bonhoeffera dospěla křesťanská teologie všeobecně ke svému konci.¹³¹ Machovec pak píše: „Můžeme v tom spatřovat logický závěr dvoutisícileté cesty teologie, ‚vědy o Bohu‘, která musela vyklízet jednu pozici za druhou, aby nakonec sama upustila i od svého úhelného kamene, Boha.“

Otázkou zůstává, zda je zasloužený takový soud o Barthovi, který přece stále mluví o „Bohu nahoře v nebi“? Teoreticky Barth dialektickou periodu Boha jistě nepopírá, ale radikálním odobjektivizováním a totálním odsouváním Boha do onoho světa se dopustil fundamentálního teologického bludu, a tím také učinil rozhodující krok k ateistickému zneskutečnění Boha. Chtěl asi vystoupit proti extrémní představě Boha v lidské podobě a zesvětštění Boha v občansko-křesťanském smyslu, ale upadl přitom do opačného extrému. Koncem roku 1963 v jednom rozhovoru s evangelickým teologem K. Bockmühlem přiznal, že se ve své teologii musel dopustit chyby. Tehdy vyšel německý překlad „Bůh je jiný“¹³² knihy anglikánského biskupa Johna A. T. Robinsona „Honest to God“. Toto dílo bylo napsáno s úmyslem prokázat, že víra v osobního Boha, jak je prokázána Biblií a jak jí dosud křesťané přijímali, je už překonána, a tudíž ani křesťanství se v dnešním světě nemůže vůbec udržet a přežít. Tato senzační kniha, která přišla na trh v úvodním nákladu dvou set tisíc výtisků, K. Bartha mimořádně zneklidnila. Vyjádřil obavu, že na tomto nejnovějším vývoji křesťanské teologie není zcela bez viny, a poznamenal: „Někdy si myslím, že sporná otázka Johna Robinsona je problémem K. Bartha. Co jsem udělal špatně, že to je nyní již zase možné, ta prudkost i rozsah takové reakce?“¹³³ Vedoucí představitelé americké teologie „Bůh je mrtev“ domysleli jako Barthovi přesvědčení stoupenci jeho náběhy až do konce. „Nelze jim v tom upřít jistou důslednost; kdyby Bůh existoval čistě mimosvětsky a nevstupoval by do skutečnosti tohoto světa, kdyby se v ní už nevyskytoval, pak bychom se ho mohli a museli vzdát, protože od světa a jeho skutečnosti odloučený Bůh není žádným skutečným Bohem. Bůh absolutní transcendence a nadskutečna nemůže lidi zajímat. Je

¹³⁰ Milan Machovec, narozen 1925, bývalý komunista, přednášel od roku 1968 a Karlově univerzitě v Praze. Signatář Charty 77 (!), v 70. a 80. letech činný v „opozičním hnutí“, organizoval tzv. bytové univerzity. Viz *Československý biografický slovník*, Academia 1992, str. 426; p. překl.

¹³¹ Srv. K. Bockmühl, cit. místo str. 101.

¹³² Mnichov 1963.

¹³³ K. Bockmühl, cit. místo str. 110.

konsekventní zřící se takového Boha a hledat za něj náhradu v zabsolutizování nějaké pozemské síly nebo danosti.¹³⁴ I když se Barth později snažil pojetí svých rannějších let revidovat, přesto tento pokus není zcela přesvědčivý, a nezastavil ani další rozvíjení jeho původních myšlenek o ateistickém křesťanství.

Avšak ještě více než on postrčil kupředu proces likvidace biblické víry v Boha R. Bultmann. Až dodnes je bezesporu nejvlivnějším i nejspornějším teologem protestantismu 20. století. Nejprve se spolu s K. Barthem významně podílel na vzniku a rozmachu dialektické teologie, ale později šel vlastní cestou. S jeho jménem je nerozlučně spojen tzv. demytologizační program, který zahrnuje i samotného Boha. Podobně jako Barth, zavrhnul i Bultmann víru v osobního Boha, který jako skutečná existence zde stojí naproti světu a člověku. Takovou objektivizaci Boha Bultmann odmítl s veškerou rozhodností. Již roku 1925 v článku s názvem „Jaký má smysl mluvit o Bohu?“ napsal následující, pro jeho celou teologii v zásadě programové věty. „Jestliže se pojmem ‚mluvit o Bohu‘ rozumí ‚mluvit o NĚm‘, pak takové mluvení nemá vůbec žádný smysl... Koho přimějí důvody k víře ve skutečnost Boha, ten si může být jist, že z Boží skutečnosti nic nepochytil a nepochopil, a kdo by chtěl s tímto vědomím o tom něco vypovídat, mluví o přízraku. Vždyť každé ‚mluvení o‘ předpokládá hledisko, stojící mimo o to, o čem se mluví. Takové hledisko mimo Boha však nemůže být, a proto se také nedá o Bohu mluvit ve všeobecných větách, ve všeobecných pravdách, bez vztahu ke konkrétní situaci mluvícího. O Bohu se dá mluvit asi stejně málo obsažně jako o lásce... Láska není žádná danost... trvá pouze jako jistota života samého...“¹³⁵ - S tímto základním pojetím se R. Bultmann poprvé dotkl aktualistické představy Boha K. Bartha, která však nyní byla rozšířena o existencialistickým vyznáním, rozumět Bohu jako „určitost“ lidského života. To znamená, že Bůh je zde radikálně zesvětštěn a zcivilizován. Ani v aktualismu K. Bartha, ani v existencialismu R. Bultmanna nemůže Bůh existovat nezávisle na lidech, neboť existuje-li jenom v „činu“, tzn. ve vztahu vůči lidem, na nichž má být tento „čin“ proveden, nemůže být bez lidí. Totéž platí pro existencialistickou představu Boha, v níž je redukován na jsoucnost lidí a vyčerpává se v pozemské existenci. Oba bludy se dnes v progresivistické formulaci vyjadřují takto. „Mluvit o Bohu znamená mluvit o člověku.“ Teologizující papoušci, kteří toto heslo horlivě opakují, však mnohdy vědí jen málo nebo vůbec nic o teologickém onom světě.

Bultmannova demytologizační teologie vychází z předpokladu, že poselství Bible, její obraz světa, lidí a pojetí Boha je napsáno v souladu s tehdejší primitivním stupněm vývoje, a tedy ne řečí vědy, nýbrž jazykem předvědeckého mýtu. Původní význam řeckého výrazu mýtus lze reprodukovat slovy sága, vyprávění. V teologické mluvě se mýtem rozumí „religiózní, zřejmě obrazná výpověď a výklad jsoucnosti, který je vystřídáván postupující teologií a filosofií. „Odmytologizováním“ se má pravdivé jádro zbavit „slupky“ situačních podmínek a takto zjasnit a zúrodnit pro budoucí čas“.¹³⁶ Jak by se to mělo konkrétně stát, to přirozeně zůstává otázkou výkladu. R. Bultmann se v souvislosti s filosofií Martina Heideggera rozhodl pro existenciální interpretaci. Existence v tomto smyslu není daným, objektivním bytím, nýbrž něčím stá-

¹³⁴ L. Scheffczyk, cit. místo 89.

¹³⁵ R. Bultmann: *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1958, str. 26 ad.

¹³⁶ A Läßle: *Biblische Verkündigung in der Zeitwende III*, Mnichov 1966, str. 164.

le se dějícím. V pojetí Heideggerovy existenční filosofie pak existence znamená tolik jako „být na světě, být při tom, rozumět, mluvit, chápat vlastní možnosti, mít obavy, strach. Co toto ‚existující‘ pojí v jedno, je časovost neboli dějinnost“.¹³⁷ Bultmannův obraz člověka a světa je sám o sobě jednotný a uzavřený, takže v něm rozrůznění dvou skutečností jako tento a onen svět, čas a věčnost, přirozenost a milost přichází stejně málo v úvahu, jako zasahování nadpřirozených sil do života s věta lidí. S tímto materialistickým a pozitivistickým světovým názorem 19. století, který je sice překonán novými přírodovědeckými poznatky, bohužel však ne vědomím všech současníků, se tedy R. Bultmann pouští do práce na demytologizaci. Negativně ji pojímá jako „kritiku mytického obrazu světa“, pozitivně pak jako „existenciální interpretaci tím, že chce ozřejmit vlastní intenci mýtu, totiž jeho záměr vypovídat o existenci člověka“.¹³⁸ Bultmannovo chápání tedy spočívá na *dvou chybných domněnkách*. Že za těchto okolností celý podnik demytologizace neodhalil žádné nové pravdy, není třeba dále vysvětlovat. Je známo, že Bultmann před konečnými důsledky své demytologizace sám couvl a Boha přece jen zúplna neodmytologizoval. Jako jediný totiž z ní vyjmul „čin Boží“ a připustil mu ve své teologii mytologický zbytek. Bultmannovi radikální kritici mu to nikoli neprávem vytýkají a jeho setrvávání na „činu Božím“, jemuž děkujeme za dar našeho původu, nekonečně označují za „posedlost exkluzivitou“. S touto výhradou však může být Bultmannovi činěna verbální výtky, že Boha klade na roveň existenci člověka, a že z Něj jako z „ustanovitele člověka“ dělá existenční známku člověka. Přesto však při spravedlivém posouzení celkové Bultmannovy výpovědi včetně kázání nelze mluvit o „činu Božím“ ve smyslu Boha, existujícího a konaajícího mimo smrtelného člověka a ohraničený svět. Je logické, že nelze Boha neodmytologizovat a pak z demytologizace vyjmout čin již odmytologizovaného Boha. Bůh, o němž Bultmann tak angažovaně mluví, není myslitelný ani jako protějšek člověka („objekt“), ani jako mimo člověka jsoucí osoba-existence („ty“), či nějaké nadzemské bytí. Proto také není možné se s ním osobně setkat ve vzývání, modlitbě a bohoslužbě. Pokud se přesto „modlí“ a slaví „bohoslužby“, musí se takovému lidskému počínání rozumět v demytologizovaném smyslu. Již z této pasáže je nevyhnutelně zřejmé, že existencialistické zesvětštění Boha vede k Jeho zneskutečnění stejně spolehlivě, jako Jeho radikální odsouvání do onoho světa K. Barthem. *Blud vyvolává další blud, jeden extrém se dotýká druhého*. Na jev, který sice má sice u Bartha i u Bultmanna jiný průběh, ale vede ke stejnému výsledku, lze použít přirovnání k radarovému přístroji a jeho účinnosti. „Tento přístroj je neúčinný, jestliže se letoun pohybuje buď nad výškou jeho dosahu, nebo se kryje terénem při hloubkovém letu. Řečeno neobrazně, Bůh nemůže být postřehnutelný ani radikálním zesvětštěním, ani radikálním odsunutím do onoho světa. V obou případech pozbývá platnosti, účinnosti a skutečnosti.“ Při objasňování Bultmannovy demytologizační metody se dále ukazuje, „že filosofické myšlenkové schéma existencialismu zavádí teology do duchovní soutěsky, v níž otázka po bytí a podstatě už nemůže být vůbec kladena...“¹³⁹

¹³⁷ J. Hirschberger: *Kl. Philosophiegeschichte*, Freiburg 3/1963, str. 204.

¹³⁸ R. Bultmann: *Zum Problem der Entmythologisierung*, v: *Kerygma und Mythos II*, Hamburk 2/1965, str. 184.

¹³⁹ L. Scheffczyk, cit. místo str. 110 ad.

Jestliže lze Bultmannově teologii ohledně otázky Boha ještě vytknout i jistou nejasnou a rozpornost, pak u jeho žáka Herberta Brauna už to možné není. Braun totiž nedůslednosti Bultmannova učení odhalil a proces zesvětštění Boha přímočaře dovedl do konce. Jako vykladač biblického textu (exegeta) to neudělal ani tak pomocí existenciální filosofie, jako spíše užitím exegeticko-pragmatické metody. Stejně jako Bultmann, zná i H. Braun pouze skutečnost, tzv. „skutečnost světa“, která podléhá zákonům přírody a je předmětem přírodních věd. Braun při tom vychází z předpokladu, že nám zatím ještě neznámé přírodní zákony budou jednou poznatelné. Nad a mimo tzv. empirickou skutečnost už pro něj neexistuje nic. Tím tedy nezbývá žádný prostor pro nadsvětského a mimosvětského Boha, a záznaky už nemohou být, v čemž se shoduje s Bultmannem. Existuje pouze tento, přírodními zákony řízený a dějinami uzavřený „skutečný svět“. Braunova teologie je tedy ve skutečnosti teologií bez Boha, tedy teologií ateistickou. Protože však pojem „ateistická teologie“ je sám o sobě více než absurdní - je nejenom nesmyslný, ale i pomatený -, neměly by být Braunovy smyšlenky nazývány „teologií“ (vědou o Bohu), nýbrž mnohem spíše „antropologií“ (vědou o člověku). Herbert Braun však ani přesto nepomýšlí na upuštění od nepoctivé hry se slovem „Bůh“. Demytologizuje biblický pojem Boha a předělává na „fenomén svědomitého, bezpečného a přesvědčivého činitele“. Slůvko „Bůh“ zde označuje jednoznačně fenomén lidské existence. V jiné definici, která rovněž vychází z mravní odpovědnosti člověka, nazývá „Boha“ čímsi, „odkud se berou podněty mého bytí. Ty jsou však určovány ‚já smím‘ a ‚já bych měl‘, určovány bezpečím a povinností. Bezpečí a povinnost však ke mě nepřicházejí odkudsi z vesmíru, ale odjinud, totiž od mých bližních“. Podle další teze je „Bůh“ tam, „kde je okamžik přijímán a prožíván ve své plnosti“. Nejznámější Braunova formulace, v níž současně shrnul své nejruznější výpovědi, zní nakonec zcela jednoduše a prostě: „Člověk je ve své lásce k bližnímu implicitně Bohem... Bůh by pak byl jistým druhem takové lásky.“¹⁴⁰

Nelze se pak divit, že takový druh „teologie“ vyvolal u věřících křesťanů všech konfesí rozhořčení a zděšení. Za zmínku však stojí skutečnost, že je odmítána a odsuzována i samotnými ateisty. Tak např. bývalý evangelický teolog Joachim Kahl ve svém rabiátském pamfletu „Bída křesťanství“ nazývá demytologizační praxi celkově „organizovanou nehorázností a obojetností“.¹⁴¹

Katolický dogmatik L. Scheffczyk navrhuje už nadále Braunovo pojetí Boha „lásky k bližnímu“ nenazývat „humanismem“, nýbrž přesněji „hominismem“, protože zde na rozdíl od všech ostatních forem bylo lidství (humanum) poprvé dosazeno namísto Boha.¹⁴² Pojem „ateistický“ není pro tento systém podle přísných pravidel logiky výstižný, protože právě lidské vlastnosti a láska ke spolubližnímu z něj udělaly „Boha“. Satanské zvrácení lidské podstaty Ježíše Krista je tím teologicky sankcionováno: Člověk se stal Bohem a je Bohem. Jak uboze levnými triky pozměňuje a znásilňuje exegeta Braun výpovědi Nového zákona o Bohu, to si zde ani nebudeme blíže ukazovat. Více než tisíckrát se v textu Bible objevuje živoucí osobní (teistický) Bůh jako „já“ a je lidmi oslovován „ty“. Chtít demytologizovat tohoto osobního Boha poukazem na pře-

¹⁴⁰ H. Braun: *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments*, v: *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 2/1962, str. 325-341.

¹⁴¹ *Rowolth-Taschenbuch*, č. 1093, str. 104.

¹⁴² L. Scheffczyk, cit. místo str. 123.

konaný antický obraz světa je v neposlední řadě nemožné už jen proto, že antické představy světa vůbec neznaly jediného (monoteistického) Boha, nýbrž byly ovládány a určovány polyteismem, tedy vírou ve více božstev.

Mezi průkopnickými teology protestantismu, kteří se rovněž vzdali víry v osobního Boha Písma, patří zvláštní postavení Paulu Tillichovi. Již roku 1929 zastával názor, že ústřední pojem křesťanství, především ale samo slovo „Bůh“ se stalo pochybným a nejistým, a naléhavě potřebuje novu interpretaci. Mluví o tom, že „uchvacující sílu slova ‚Bůh‘ je třeba nově chápat a nově ji formulovat“. Má to být tím nezbytnější, že stará formule o Bohu již není mnoha současníkům srozumitelná, což konečně vedlo k všeobecně známé neúspěšnosti Církve a ke krizi křesťanství. Ze stejných předpokladů vychází později i biskup Robinson. Pro oba je nejtrýznivější otázkou, jak můžeme nebo musíme udělat teologické výpovědi o Bohu a Jeho slovu tak atraktivními, aby se s nimi pochodilo u dnešních lidí? Tillich, který vidí kořenit příčinu současné krize víry nikoli v sekularizovaném světě, nýbrž v selhání teologického myšlení a církevního hlásání, vyslovuje proto požadavek: „Než můžeš spasit duše, musíš dříve zachránit pojmy.“¹⁴³

Jak hodlá P. Tillich zachránit pojem „Bůh“? Nejprve by rád reformoval starý pojem nadpřirozeného Boha onoho světa a přizpůsobil ho vědomí všejednoty moderních lidí a dějin v tom smyslu, že Bůh není jednoduše identifikovatelný se stvořeným světem. Poněvadž starý pojem představuje Boha tak, že ten je konkurentem člověka a člověk jeho otrokem, musíme se tohoto teistického pojmu Boha vzdát, což skutečně učinil Nietzsche svým heslem „Bůh je mrtev“. Nová představa Boha tedy podle Tillichovy formulky zní: „Bůh nad Bohem“, tzn. že nový Bůh přestupuje (transcenduje) starého tak, jak obecně „nekonečně“ přesahuje člověka i všechno konečné bytí. Tímto novým pojetím Boha chce Tillich lidstvo zbavit strachu z logické nesmyslnosti a pochybností, a dodat mu odvahu k pozemskému bytí. Jeho „Bůh nad Bohem“ není tedy žádná obsahově určená a daná bytost, nýbrž pouhá symbolická formule k překonání a překonatelnosti nesmyslnosti a zoufalství. Taková „absolutní víra“ ovšem opět není nic jiného než „odvahou k bytí“, která si nezoufá nad nebytím a nesmyslností, nýbrž staví se mu vzdorným „přesto“, je „odvahou zoufalství“, jak říká sám Tillich.¹⁴⁴ „Absolutní víra“ má své označení od toho, že je předmětově i obsahově oddálena od jakékoli víry a může existovat pouze ve vztahu k sobě samé. Jako taková je to „víra“ iracionální, bez jakéhokoli viditelného základu, a v nejlepším případě není ničím jiným než sugestivní frázi, která je odůvodněna jenom z člověka, tedy subjektivně. Přesto však Tillich vidí i jeden objektivní důvod pro tuto víru, totiž ve struktuře bytí; jeho nejhlubší důvod se jmenuje „Bůh“. Jestliže se dříve rozuměl Bůh vrcholem veškerého bytí, nyní je již nazýván jeho hloubkou. P. Tillich to deklaruje takto: „Jméno této nekonečné hloubky a nevyčerpatelného základu všeho bytí je Bůh. Je to ona hlubina, která je míněna slovem Bůh. A když slovo nemá pro vás příliš významu, pak se překládá a mluví se o hloubce vašeho bytí... od něhož se odvíjí to, co bez jakékoli výhrady přijímáte. Pokud tak činíte, budete možná muset zapomenout něco z toho, co jste se učili o Bohu, možná že i samotné toto slovo. Kdo ví o hloubce, ví také o Bohu.“¹⁴⁵

¹⁴³ Tamtéž, str. 130.

¹⁴⁴ Tamtéž, str. 133.

¹⁴⁵ P. Tillich: *Religiöse Reden I*, Stuttgart 3/1952, str. 55 ad.

Tillichův „Bůh“ jako základ nebo „mohutnost bytí“ tedy není přednostním bytím, nadřazeným všemu ostatnímu, nýbrž je pouze částí jednotně chápané celkové skutečnosti. Tím pro něj Bůh jako základní příčina bytí, jako předsvětský a nadsvětský stvořitel nepřichází v úvahu. Jeho Bůh nemá žádné bytí v sobě uzavřené celkové skutečnosti. Tillich výslovně odmítá, „že Bůh je osobou“. Pokládá Boha pouze za „fundamentální symbol toho, co se nás bez výjimky dotýká, a na jednom místě dokonce označuje „Boha“ za symbol pro Boha. Co tím myslí, objasňuje následujícími slovy: „Člověk, který vzývá Apollona, je konkrétním způsobem nezbytně uchvácen, protože jeho prosby a žádosti jsou symbolizovány v Apollonovi. Člověk, který uctívá Jehovu, Boha Starého zákona, má konkrétní ‚obraz‘ toho, co se jej dotýká. To je smyslem zdánlivě paradoxního konstatování, že ‚Bůh‘ je symbolem Boha.“ Smysl Tillichovy sofistické hříčky je jinými slovy tento: Skutečně existuje pouze člověk, jehož prosby a žádosti jsou identifikovány s „obrazem“ nebo „symbolem“ Boha. Bůh je tedy pouhým symbolem lidské jsoucnosti. P. Tillich sám říká, „že tímto výkladem pojmu Boha nemají diskuse o existenci či neexistenci Boží žádný význam... Jestliže se ‚existence‘ vztahuje na cosi, co se nalézá v celku skutečnosti, pak neexistuje žádná božská bytost... ‚Bůh‘ je základním symbolem víry, ale ne jediným... Víra není přitakávací postoj k dějinám, nýbrž je přijetím symbolů, které naše bytí vtisklo do obrazu Božího jednání“.¹⁴⁶

P. Tillich pak musí logicky odmítnout také důkazy o Bohu, a kromě toho už nerozumí modlitbě jako osobní rozmluvě člověka s Bohem. Ještě sice mluví o modlitbě, ovšem prosebná nebo přimluvná modlitba nemůže mít podle jeho pojetí ten smysl, „že se od Boha očekávala připravenost zasáhnout do existenciálních záležitostí“.¹⁴⁷ Vždyť dokonce říká, že „pozdvihovat modlitbu na rozmluvu mezi dvěma existencemi je blasfemické a směšné“. Podle jeho definice je modlitba spíše „přítomností mystéria bytí, manifestací toho, co se nás naléhavě dotýká“.¹⁴⁸ V tomto chápání mohou modlitby a meditace pouze znamenat ponoření se do hloubky vlastního bytí, kde jsme nakonec sami se sebou.

Tillichovy myšlenky byly tzv. teologií „Bůh je mrtev“ konsekvantně i radikálně rozvinuty. Americký teolog Altizer soudí, že Tillich ve své teologii nebyl důsledný a zůstal stát v půli cesty. On sám hodlá radikální Tillichovu interpretaci křesťanství dovést do konce. Když byl Tillich krátce před svou smrtí ještě konfrontován s touto teologií, měl prý prohlásit: „To už zachází příliš daleko.“¹⁴⁹

Tillich pravděpodobně sám nerozpoznal, jaký proces vlastně svou novou interpretací pojmu Boha zahájil a rozpoutal. Teologie „Bůh je mrtev“ je každopádně závěrečným bodem širokého teologického hnutí, které mylně věří, že je možné nahradit absolutního, živoucího osobního Boha biblického zjevení jinou, neosobní daností. Na konci tohoto osudného omylu je absurdní ateistická teologie, teologie „Bůh je mrtev“, jejímiž hlavními představiteli jsou američtí teologové Thomas Altizer, Paul van Buren a William Hamilton. Ti už nechápou svoji teologii pouze jako komentář k myšlenkám předních evropských teologů protestantismu, jakými jsou K. Barth, R. Bultmann, P.

¹⁴⁶ P. Tillich: *Wesen und Wandel des Glaubens*, Ullstein-Taschenbuch č. 318, Berlín 1961, str. 58 ad.

¹⁴⁷ P. Tillich: *Systematische Theologie I*, Stuttgart 1956, str. 307.

¹⁴⁸ Tamtéž, str. 153.

¹⁴⁹ Van de Pol: *Das Ende des konventionellen Christentums*, Vídeň-Freiburg-Basilej 1967, str. 377.

Tillich nebo D. Bonhoeffer, nýbrž jako samostatnou, novou americkou teologii. Přesto jsou bez výjimky žáky těchto starých učitelů. Všichni radikální američtí teologové jsou obzvláště silně ovlivněni Dietrichem Bonhoefferem, který byl profesorem systematické teologie v Berlíně. Pro svůj odpor vůči nacionálně socialistické tyranii byl zatčen a roku 1945 zavražděn v koncentračním táboře Flossenbürg. V době své vazby navrhl poprvé koncepci „ateistického křesťanství“. Píše: „Celé naše devatenáct století trvající křesťanské zvěstování je založeno na ‚náboženském apriori‘ lidí. Křesťanství bylo vždy formou (snad pravou formou) náboženství. Když se však jednoho dne jasně ukázalo, že toto ‚apriori‘ vůbec neexistuje, nýbrž že bylo historicky podmíněnou a pomíjející výrazovou formou lidí, když se tedy stali radikálně beznáboženskými - a osobně jsem přesvědčen, že tomu tak více či méně je -, co je to potom za ‚křesťanství‘? Celé naše dosavadní ‚křesťanství‘ bylo zbaveno svého základu i podstaty, a je to už jen pár ‚donkichotů‘ či intelektuálních nepoctivců, u nichž vítězí ‚náboženské‘. Mají snad být oni těmi několika málo vyvolenými? Máme se snad horlivě, podrážděně a útočně vrhnout právě na tuto pochybnou skupinu lidí, abychom jim ‚prodali své zboží‘? Máme snad těchto pár nešťastníků přepadnout v jejich slabé hodince a tak říkajíc je nábožensky znásilnit? Pokud všechno to nechceme, jestliže nakonec i my musíme západní podobu křesťanství posuzovat jako předstupeň úplného ateismu, jaká situace pak z toho plyne pro nás, pro Církev? Jak může být Kristus také pánem a vládcem ateistů? Existují ateističtí křesťané?...

Kladou se zde přece následující otázky: Co to znamená Církev, obec, kázání, liturgie a křesťanský život vůbec v ateistickém světě? Jak můžeme mluvit o Bohu - bez náboženství...? Jak to, že my ‚světští‘ lidé... mluvíme o Bohu? Jak můžeme být povoláni, aniž bychom se chápali jako nábožensky upřednostněni, když náležíme zcela tomuto světu...? Co vlastně v beznáboženství, v ateismu znamená náboženství a modlitba...? Známa otázka svatého Pavla, zda je obřizka podmínkou ospravedlnění, dnes podle mého názoru zní, zda je víra podmínkou spásy. Osvobození od obřizky je také osvobozením od víry. Jak takové ateistické křesťanství vypadá, jakou podobu přijímá a přijme, o tom opravdu mnoho přemýšlím... Snad právě nám ve středu mezi východem a západem připadá důležitá úloha.“¹⁵⁰

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

William Hamilton, hlavní představitel této teologie, označuje sám sebe za „tvrdého radikála“, pro něhož je na rozdíl od „ústupných radikálů“ problematická nejen forma, nýbrž i samotná věc biblické zvěsti. Jeho cesta začínala u K. Bartha, a přes D. Bonhoeffera a problém bídy a utrpení ve světě vedla nakonec k otázce smrti Boha, které se poprvé dotkl roku 1961 ve své knize „The new essence of Cristianity“ (Nová podstata křesťanství).¹⁵¹ Řečí o smrti Boha tehdy rozuměl nejen zánik falešného obrazu Boha a představ o NĚm, nýbrž již položil otázku, „zda se neztratil sám Bůh“. V této fázi své teologie byl Hamilton ještě tzv. „ústupným radikálem“, který chce „smrti Boha“ pouze vyjádřit Jeho nepřítomnost ve světě, ale naději na Jeho návrat ještě radikálně nevylu-

¹⁵⁰ D. Bonhoeffer: *Widerstand u. Ergebung*, Mnichov 1970, str. 305 ad.

¹⁵¹ Srv. k celku také J. Schmitz: *Totengräber Gottes?*, Leutesdorf 1970.

čuje. Později už přiznal, „že nevzýváme a nesloužíme..., že nevěříme...,“ nýbrž „se snažíme přesvědčit i ostatní, že zemřel Bůh - tzn. Bůh minulosti..., uspokojovatel potřeb a odklizeč problémů“. - Na příkladu ságy o Oidipovi prohlašuje, že po smrti Boha Otce nyní zmizela z našeho světa i Matka Církev. Cesta křesťanství, které v reformaci opustilo klášter a vydalo se do světa, musí tuto cestu sekularizace radikálně dojít do konce. Poté, co se smrt Boha stala pro Hamiltona neodvolatelně jistou, dal se i na ústup před poslušností vůči Kristu. Což po něj znamená tolik co nacházet Ježíše v bližním a být jim sám Ježíšem. Vždyť kdo je Ježíš, když už není živoucího Boha? Ježíš nastupuje na místo Boha a dává lidem veškerou potřebnou orientační pomoc a posilu. Jemu platí naše věrnost v aktivitách za lepší svět. Když však smrtí Boha zemřela nezbytně i víra a naděje, existuje pro lidstvo ještě naděje na budoucnost?

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

To by jako ukázka jistě mohlo stačit. Vidíme z toho totiž jasně, že i Hamilton nahradil Boha „principem naděje“. Jeho nový optimismus však vychází spíše z nereálného přání, než z odůvodněné naděje. Kdo ještě dnes nachází v životě současné Ameriky důvody k novému optimismu, sotva může být brán vážně. V této souvislosti by bylo lze postavit zde psychologicky zajímavou otázku, zda americká teologie „Bůh je mrtev“ není jen *teologií zoufalství a beznaděje, která zrcadlí společenský, morální i politický bankrot Ameriky a promítá jej na Boha*. Uvážíme-li, že supervelmoc Amerika, založená před 200 lety zednáři a dodnes jimi plně ovládaná, se nezadržitelně blíží svému zániku, pak je zcela dobře možný nástup takového druhu pohřebních nálad, které v již vykořeněné teologii nacházejí výraz naprostého zoufalství. Zdá se, že sám Hamilton cosi v tomto ohledu naznačuje, když ve svém pojednání „Podoba radikální teologie“¹⁵² poznamenává, že osobní zkušenosti čtyřiceti let (a proto nepoužitelné!) - vedle listů Bonhoefferových a celkové slabosti křesťanství - podstatně přispěly k jeho radikálnímu teologickému postoji.

Pro Paula van Burena, který je stejně jako Hamilton narozen roku 1924, ale v teologii „Bůh je mrtev“ je ještě radikálnějšího, byly vůdčí teologické myšlenky K. Bartha, R. Bultmanna a D. Bonhoeffera určující, stejně tak jako jazyková analýza Ludwiga Wittgensteina (1889-1951). Wittgenstein byl dostatečně naivní k přesvědčení, že svým roku 1918 vydaným dílem „Tractatus logico-philosophicus“ vyřešil všechny filosofické problémy. V jeho jazykové analýze, která předpokládá pouze v sobě uzavřený, přírodovědecky poznatelný empirický svět a jako takový se jej pokouší ukazovat a interpretovat, není pro otázku Boha žádné místo. Podle něj lze jazykem popsat pouze konečné stavy a jevy. Jde prý o atomizované jevy, které pak ve svém souhrnu představují skutečnost jako celek. Protože se v takovéto skutečnosti Bůh nevyskytuje, nebo jak Wittgenstein říká „světu se neukazuje“ (traktát 6,432), nelze se po něm také ptát. Otázka, která neexistuje, nemůže být logicky ani zodpovězena. Wittgenstein to pozi-

¹⁵² V německé verzi *Die Gestalt einer radikalen Theologie*, in: *Theologie im Umbruch*, Mnichov 1968.

tivně formuluje takto: „Pokud je vůbec možno položit otázku, může být také zodpovězena“ (traktát 6,5). Přirozeně i pro něj existuje „nevyslovitelné, nepojmenovatelné“. Říká k tomu: „O čem se nedá mluvit, o tom se musí mlčet“ (traktát 7). Nejvyšším závěrem takové moudrosti tedy je, že o Bohu se musí mlčet. Poslední výkřik této nerozumné teologie, jejíž články byly podle samotného Wittgensteina rozpoznány znalcem jako „konec konců nesmyslné“, bere „teolog“ van Buren naprosto vážně, když ve své knize „The secular meaning of the Gospel“¹⁵³ tvrdí, že nejen sám Bůh, nýbrž i samotné slovo „Bůh“ je mrtvé. Je to podle něho slovo nesmyslné, protože nevyjadřuje žádnou dokazatelnou skutečnost, a proto nemůže fungovat v řeči, kterou se mluví o skutečnosti.

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

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

Třetím představitelem americké teologie „Bůh je mrtev“, který by zde měl být aspoň stručně představen, je Thomas Altizer. Ve své knize „The Gospel of the Christian Atheism“¹⁵⁴ vychází z beznadějné situace křesťanské teologie a volá po nové podobě víry. Ta má spočívat na poznání, že v dějinách existuje pokračující, průběžné zjevení. Právě v současné době spatřuje Altizer příchod něčeho takového, co podle křes-

¹⁵³ *Rozpravy o Bohu v jazyku světa*, 1963.

¹⁵⁴ *Pokus o křesťanský ateismus*, Curych 1969.

řanské víry v rámci radikálně „světského“ světa může dávat smysl pouze skrze „smrt Boha“. Poselství o smrti Boha máme chápat jako spásnou událost a zvěstovat je jako evangelium, protože smrt křesťanského Boha znamená osvobození lidstva od tíživého břemene. Křesťanský Bůh byl přece odpůrcem lidských vášní a plnosti života. Smrt Boha, jeho odchod z dějin a z víry, je i pro Altizera neodvolatelnou událostí. Radikální křesťan a teolog ji prostě bude akceptovat, byť by i v důsledku toho musel popřít svoji teologii a její historickou podobu. Radikální křesťan *není reformátorem, nýbrž revolucionářem*.

Horizont této nové víry leží tedy opět v budoucnu, v očekávání „království“, v němž padnou všechny protiklady jako Bůh a svět, nadpozemské i světské. Bůh zaniká ve své původní, nadpozemské podobě a stává se zúplna tělem ve slově a postavě Ježíšově „a přestává tím, když Bůh je samotným Bohem, být současným i skutečným“. Proces negace Boha, píše dále Altizer, se netýká pouze „falešného Boha, nýbrž mnohem spíše Boha, kterého sami vzýváme, pokud žijeme minulostí. Takový Bůh musí zemřít, aby udělal místo nové víře, která má žít v současnosti... A protože právě my jsme dědici historie, v níž byl Bůh skutečně přítomen, nesmíme si nechávat jen pro sebe konkrétní skutečnost ústupu Boha z naší doby. Až dosud nebyla teologie schopna jasně promluvit o smrti Boha... Protože jsme se však my už poučili, že o Bohu nemůžeme mluvit, musíme se naučit mluvit o skutečnosti jeho smrti... Teologická zásada, která zvěstuje smrt Boha, musí znít v tom smyslu, že Bůh už ve slově víry není přítomen... My křesťané jsme vyzýváni k věrnosti pouze Kristovi... a proto máme již být připraveni na zjevení se Krista bez Boha. Právě tím, že svobodně chceme smrt Boha, můžeme se otevřít naší době, slovu, které se jednou stane naším tělem. Smrt Boha může opravdově a hodnověrně zvěstovat pouze křesťan“.¹⁵⁵

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

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

Není žádným tajemstvím, že teologie „Bůh je mrtev“ našla své početné přívržence také v Německu. Ve své nejradikálnější formě zastoupena je zde zastoupena např. Dorothee von Sölleovou. Její kniha „Zastoupení“¹⁵⁶ nese příznačný podtitul „Kapitola teologie po smrti Boha“. Vydala také soubor statí pod názvem „Věřit v Boha ateisticky“,

¹⁵⁵ Thomas Altizer, *Schöpferische Verneinung in der Theologie, in Theologie im Umbruch*, str. 83 ad.

¹⁵⁶ Dorothee Sölle, *Vetretung, Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes*, 1965.

a své ateistické vyznání víry shrnula roku 1969 ve stati „Existuje ateistické křesťanství?“¹⁵⁷ Píše se tam: „Autentický křesťanský postoj je v dnešní době prakticky postojem ateistickým... Kdyby dnes Kristus přišel znovu, byl by ateistou... Teistická pozice čeká na Boží pomoc a zásah, v čemž je nekřesťanská.“ - V návaznosti na „Podobenství o zahradníkovi, který vůbec není“¹⁵⁸ od Antony Flewse spatřuje D. Sölleová nejdůležitější úlohu současných křesťanů v politické akci. Protože Bůh jako zahradník světa neexistuje, zůstává jen naší věcí, „co bude ze zahrady světa“. Stejně jako Kristus, který se nemodlil k Bohu, nýbrž pomáhal sám sobě i bližním, v čemž paní Sölleová vidí „koncept“ či „étos Kristův“, má být i křesťan skutečnou láskou, uskutečňovanou v politické angažovanosti tak, jak tomu bylo v případě Ježíšova politického vystupování. Hlavní iniciátorka tzv. „politických nočních meditací“ očekává od sociálně revolučního křesťanského ateismu, který se ostatně liší jen názvem od nejruznějších hrátek levicově revolučního neomarxistického humanismu, účinný bojový prostředek k odstranění „ubohého stavu“ dnešního světa. Jako ovoce humanismu bez Boha se však podle našich nejnovějších dějin ukazuje pravý opak. Pouze slepí nebo nesvéprávní ideologové mohou ještě dnes věřit, že by nějaký bezbožný humanismus byl schopen vybudovat lepší, lidštější svět. Bude naopak „ubohý stav“ jen zhoršovat a rozšiřovat na celý svět.

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

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

¹⁵⁷ *Merkur*, Stuttgart 23/1969, sešit 249, str. 33-44.

¹⁵⁸ *Theolog. Forum*, Heft 1: *Gespräch mit dem Atheismus*, str. 34 ad.

2. Nová víra Teilharda de Chardin

Kdo se ptá po duchovních příčinách temna v katolické teologii, musí nejdřív začít uvažovat o ideologii Teilharda de Chardin.¹⁵⁹ Asi sotva kdo totiž více přispěl k *znejistění a zmatení katolické teologie a z toho plynoucího zfalšování katolické víry* než tento otec jezuita, který navíc, jak víme, *náležel nejen duchovně, nýbrž i formálně k zednářstvu*. N. M. Wildiers, který byl rovněž - přinejmenším vnitřně - úzce spojen se zednářstvem, píše o významu Teilhardovy teologie: „Jen velice zřídka se objevuje v historii teologie autor, který by v rozpětí několika málo let obsáhl témata tak početných a často náruživých zkoumání a diskusí. Je to tím pozoruhodnější, že autor sám sebe rozhodně nevydával za teologa a své spisy v tomto oboru považoval spíše za pouhé podněty. Počet a kvalita jeho pozorování z mnohdy opravdu rozdílných pohledů a postojů jasně ukazují, jak velice na sebe toto myšlení upoutalo pozornost teologů a v jak mimořádných rozměrech vyvolalo teologické reflexe naší doby...

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

¹⁵⁹ Literatura k celku: Desetidílné souborné vydání spisů Teilharda de Chardin vyšlo v německém překladu v nakl. Walter-Verlag v Oltenu a Freiburgu, a v nakl. Verlag C. H. Beck v Mnichově. Pod dozorem francouzské vydavatelské komise vyšlo Teilhardovo dílo v Edition du Seuil v Paříži, stejně jako svazek 1 (*Mensch im Kosmos*) a svazek 8 (*Die Entstehung des Menschen*), který vydal C. H. Beck. Německé vydání v nakl. Walter-Verlag vyšlo pod patronací Josepha Bernharta, Ladislause Borose, Hedwigy Conrad-Martiusové, Bernwarda Dietsche, Aloise Guggenbergera, Adolfa Hasse, Friedricha Heera, Johannese Hürzeler, Josefa Vital Koppa, Marcela Pobé, Adolfa Portmanna a Marie Schlüter-Hermkesové. Ve Walter-Verlag vyšly následující svazky: 2. *Der göttliche Bereich*; 3. *Das Auftreten des Menschen*; 4. *Die Schau in die Vergangenheit*; 5. *Die Zukunft des Menschen*; 6. *Die menschliche Energie*; 7. *Die lebendige Macht der Evolution*; 9. *Wissenschaft und Christus*; 10. *Mein Glaube*. - Nakl. Alber ve Freiburgu a Mnichově vydalo Teilhardovy dopisy z let 1914-1919 pod titulem *Entwurf und Entfaltung* (1963), Teilhardovy dopisy z cest z let 1923-1939 vyšly v témže nakl. již r. 1958. *Briefe an Léontine Zant*, Freiburg-Basel-Wien 1967 (Herderbücherei).

Z množství teilhardovské literatury si uvedme alespoň následující díla: H. de Lubac, *Teilhard de Chardins religiöse Welt*, Freiburg 1969; tentýž, *Der Glaube des Teilhard de Chardin*, Vídeň-Mnichov 1968; G. Crespy, *Das theologische Denken Teilhard de Chardins*, Stuttgart 1963; A. Haas, *Teilhard de Chardin-Lexikon*, 2. Bde., Freiburg 1971 (Herderbücherei); S. Daecke, *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie*, Göttingen 1967; *Teilhard de Chardin, Studien und Berichte der Kath. Akademie in Bayern*, sv. 39, Würzburg; 1967 *mit Beiträgen von Claude Cuenot, Adolf Haas, Norbert Luyten, Alois Guggenberger, Heimo Dolch und Emilie Rideau*; P. Chauchard a H. Cuypers, *Für und wider Teilhard de Chardin*, Roven-Verlag Olten a Mnichov 1963; E. Benz, *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*, Mnichov 1965; B. Delfgaauw, *Teilhard de Chardin und das Evolution-sproblem*, Mnichov 2/1966; W. Klein, *Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil*, Mnichov-Paderborn-Vídeň 1975; H. E. Hengstenberg, *Evolution und Schöpfung*, Mnichov 1963; tentýž, *Mensch und Materie*, Stuttgart-Berlín-Kolín-Mohuč 1965; D. v. Hildebrand, *Teilhard de Chardins neue Religion*, v: *Das Trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Řezno 3/1968, str. 339-376; Oliver A. Rabut, *Gespräche mit Teilhard de Chardin*, Freiburg-Basilej-Vídeň 2/1963; J. Maritain, *Teilhard de Chardin und der Teilhardismus*, v: *Der Bauer von der Garrone*, Mnichov 1969, str. 124-133 a 257-263; A. Drexel, *Ein neuer Prophet? Teilhard de Chardin. Analyse einer Ideologie*, Stein am Rhein 2/1971; A. Drexel, *Die größte Utopie der Geschichte*, Goldach bez vr.; J. Maurers, *Sehnsucht n. dem verlorenen Weltbild*, Mnichov 1963.

gického myšlení? „Bez jakékoli pochyby - neboť v tomto bodě panuje shoda - bylo hlavním Teilhardovým problémem to, co se v naší době všeobecně označuje termínem sekularizace. Teilhardem používaný výraz ‚náboženství země‘, i dnešním teologům milejší ‚sekularizace‘, totiž označují tutéž ideologickou a sociologickou skutečnost.“ - Wildiers pak „pro lepší srozumitelnost“ rozlišuje mezi sekularitou, sekularizací a sekularismem. Pod *sekularitou* rozumí „obecně uznání vlastních hodnot země a pozemského konání člověka - tedy lidskou činnost, jehož nedůležitější část představuje v naší době věda, technika a organizování společnosti“. *Sekularizací* označuje „historický a sociologický proces, který k tomuto úsudku vede a jenž je charakterizován postupujícím osvobozováním člověka v jeho hospodářském a politickém konání od zásahů teologie a metafyziky“. A konečně pod *sekularismem* se má podle Wildierse chápat „takový postoj nebo takové učení, který vynáší a velebí hodnoty pozemského života na účet náboženských nebo metafyzických naléhání“.¹⁶⁰

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

Že Teilhard a jeho ideologie jsou skutečně součástí a nástrojem celosvětové protikřesťanské, resp. protikatolické strategie, ukážeme si dále podrobněji. Za těchto okolností zůstává Teilhardův evolucionismus stejně sporný jako dříve a *z pohledu tradiční křesťanské víry musí být označen za nepřijatelný a s ní absolutně neslučitelný*. Přestože Wildiers soudí, že Teilhard dodal teologickému problému sekularity skutečně křesťanské řešení „v souladu s tradičními eventualitami víry“,¹⁶¹ nedá se o něčem takovém ani mluvit. Rovněž E. Rideau se velice mýlí a Teilhardovy teologické teze interpretuje chybně, když píše: „Přes všechno, co bylo řečeno, nejsou proti Teilhardově teologii žádné zásadní námítky. I ve svých nejsmělejších myšlenkách pečlivě dbal na to, aby se

¹⁶⁰ Srv. předmluvu k *Mein Glaube*, str. 14 ad.

¹⁶¹ Tamtéž, str. 19.

vyhnul každému omylu a chránil vnitřní obsah dogmat.¹⁶² Kdo takto soudí, ten *bud' nezná Teilhardovy myšlenky, nebo nezná katolická dogmata, případně obojí*. Stejně povážlivé je i tvrzení generála jezuitů P. Arrupeho, který se měl vyjádřit: „Bilance Teilhardovy činnosti je pozitivní; je jedním z největších myslitelů naší doby.“¹⁶³ Kdo jen poněkud zná jeho příběh a dílo, jistě nebude popírat, že Teilhard de Chardin byl velkým, v určitém smyslu možná dokonce geniálním člověkem. Avšak velkým *myslilelem* Teilhard určitě nebyl. Jeho genialita nespočívá v oblasti myšlení, nýbrž fantazie, v neobyčejném nadání pro mytologické smyšlenky, v mistrovském ovládnutí umění zkombinovat s fascinujícím patosem pojmové konstrukce do uzavřeného, byť i nelogického systému. Co je tím myšleno, shrnul J. Maritain velmi výstižně do stručné formule: „S Teilhardovou doktrínou se dostáváme do říše ‚velké bajky‘.“¹⁶⁴

Podobně pak soudí i E. Gilson: „Teilhardova teologie je jistý druh křesťanské gnose, a stejně jako všechny její formy od Markiona až po naše dny je ‚theology-fiction‘“,¹⁶⁵ tedy teologickou fikcí, tj. teologickou smyšlenkou, výmyslem. A. Drexel vidí v představách budoucnosti Teilhardova panevolucionismu „největší utopii dějin“.¹⁶⁶ V tomto bodě se přihlašují se zřejmou kritikou dokonce i mnozí z Teilhardových přátel. Tak např. B. E. Rideau neváhá označit „Teilhardovy vize dějin za mýtus“ a zdůrazňuje, že „ve věci budoucnosti lidstva nelze stavět žádné filosofické nebo přírodovědecké prognózy, protože před tajemstvím svobody musí zmlknout historická věda i filosofie dějin“.¹⁶⁷

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

Antropolog a zoolog Gerhard Heberer, který se proslavil svým dílem o nauce všeobecného původu, učinil roku 1965 - deset let po Teilhardově smrti - následující prohlášení o něm a jeho vědecké kvalifikaci: „Otcem Teilharda de Chardin jsem poprvé poznal díky publikaci o kamenných nástrojích ‚sinanthropa‘ (Homo erectus pekinensis, naleziště Čchou kchou-tchien od r. 1927), která na mne tehdy udělala dobrý dojem a mi-

¹⁶² V: Teilhard de Chardin, *Studien und Berichte der Kath. Akademie in Bayern*, str. 173.

¹⁶³ Tamtéž, str. 175.

¹⁶⁴ J. Maritain, cit. místo 127.

¹⁶⁵ Cit. tamtéž, str. 126.

¹⁶⁶ Srv. A. Drexel, *Die größte Utopie der Weltgeschichte*, Goldach bez vr.

¹⁶⁷ Srv. Teilhard de Chardin, *Studien und Berichte der Kath. Akademie in Bayern*, str. 171.

mořádně mne zaujala. Později jsem Teilharda de Chardin poznával blíže prostřednictvím různých odborných paleontologických publikací jako specialistu na fosilní skupinu savců. Bezpochyby odvedl dobrou práci v terénu, ale nedal žádnou příčinu k tomu, aby mohl být považován za badatele, který by své kolegy nějak výrazně převýšil. Teprve studium všeobecných spisů o problému evoluce a hominidní fylogenii mi ukázalo systém, jímž byl vložený faktický materiál předkládán, tedy metodicky tak scestně a spekulativně, že zacházel do mystifikace. Důsledkem toho jsem se na delší dobu přestal tímto autorem zabývat, protože už zcela opustil půdu vědeckého chápání! V průběhu současné vlny zájmu o Teilharda jsem se snažil opatřit si o jeho díle další vědomosti, abych se v případných diskusích nejevil jako nepoučený. Nedokázal jsem ovšem najít žádnou metodu přístupu k nyní tak glorifikovanému dílu Teilharda de Chardin. Osobně totiž nepovažuji za správné, když paleontolog, o němž se prohlašuje, že jeho jméno patří k nejpřednějším, používá pro údajně pravdivý obsah svůj spekulativně mystický systém. To se však bohužel už dalece stalo a děje se tak i nadále! Emotivně snadno ovlivnitelná veřejnost je takové diskusi více či méně vydána na pospas a nedokáže rozpoznat - chtělo by se říci přímo - *hanebnou* směsici vědy a fantazie. Tím nemá být řečeno nic proti konsekvenci a uzavřenosti jím vytvořeného subjektivního obrazu světa ani jeho filosoficko mystického systému (v němž ostatně tak mnohé nelze vůbec označit za originální, srv. např. Teilhardovu „monistickou“ základní tezi). Že by tímto systémem bylo možno poznávat struktury světa, jak se mu tak často připisuje, je pro skromného přírodovědce nepřijatelné. Z toho důvodů také autor těchto řádků považoval za nemožné zúčastnit se práce patronátní komise pro německé vydání Teilhardova díla (Walter-Verlag, Olten a Freiburg i. B.).¹⁶⁸

Na druhé straně je Teilhardův význam mnohými svými stoupenci bezuzdně přeháněn a vyvyšován. Tak například podle paleontologa Jeana Piveteaua si Otec Teilhard „zaslouží, aby byl považován za jednoho z největších duchů, kteří kdy žili“. Neurofyziolog Paul Chauchard zase oslavuje Teilharda de Chardin jako „geniálního průkopníka, který ve své řeči předznamenal základní rysy autentického vědeckého obrazu světa tak, jak bude vypadat zítra, přičemž - na rozdíl od mínění mnohých - ve filosofickém smyslu ne materialisticky, nýbrž v souhlasu s vírou“.¹⁶⁹

Působí to téměř jako výsměch památce velkého Akvinského, když Friedrich Heer prohlašuje Teilharda za „Tomáše 20. století“. Chvalozpěvy na Teilharda a jeho evolucionistický obraz světa, v němž má být údajně smířena věda s vírou, vycházejí přinejmenším ze dvou chybných předpokladů. Zaprvé nebyl Teilhard ani vynikajícím přírodovědcem, ani velkým teologem, který by byl takové syntézy schopen. Zadruhé nejsou jeho hlavní ideje nijak nové. Na tuto skutečnost upozornil především evangelický teolog Ernst Benz z Marburgu.¹⁷⁰ Výsledky Teilhardovy přírodovědecké práce jsou bez jakýchkoli pochyb silně přeceňovány. Mimo jiné je to zřejmé i z okolnosti, že v třísvazkovém sborníku „*Evolution after Darwin*“, který byl vytvořen předními antropology a přírodovědci celého světa k příležitosti stého výročí vydání základního Darwinova díla (1859), se Teilhardovo jméno nevyskytuje ani v jediném z pojednání,

¹⁶⁸ *Zu den kritischen Äußerungen der Professoren Rostand, Medawar und Hebrer vgl. D. v. Hildebrandt*, cit. místo 340 ad.

¹⁶⁹ Srv. P. Chauchard a H. Cuypers, *Für und wider Teilhard de Chardin*, str. 66 ad.

¹⁷⁰ Srv. E. Benz, *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*, str. 240 ad.

zabývajícími se obecně evolucí a speciálně původem a vývojem člověka. Jak se zdá, i tato skutečnost potvrzuje radikální kritiku oněch přírodovědců, kteří Teilhardovu kvalifikaci v daném oboru zpochybňují nebo zcela popírají. I kdyby se však Teilhard „jako teolog pokusil vypořádat se s evolučním učením a vytvořit nový společný přehled přírodovědeckých a teologických poznatků, pak by byl přinejmenším na evropské půdě jen epigonem a opozdilcem, jenž by v oboru evropské katolické teologie pouze doháněl úlohu, která už byla anglosaskými a severoamerickými badateli vnímána a zpracována s nesmírnou pečlivostí a důkladností bezprostředně po vystoupení Darwina a jím ovlivněných přírodovědců a filosofů, především však v posledních třech desetiletích 19. století. Rovněž německou protestantskou teologií je tato otázka již od počátku 20. století systematicky pojednávána. Neexistuje ani jediná Teilhardova myšlenka... která by nebyla předmětem teologických diskusí již na přelomu 19. a 20. století“.¹⁷¹ - Vzdor tomuto konstatování však E. Benz jistě aktuální zvláštnosti Teilhardovy teorie s podivnou samozřejmostí nevyklučuje.

Podívejme se nyní trochu blíže na Teilharda samotného a zeptejme se ho, co vlastně chtěl a v čem spatřoval svoji osobní úlohu a nejvlastnější poslání vědce a kněze. Taková otázka je nezbytná, protože Teilhard byl skutečně naplněn mimořádně silným vědomím vlastního poslání. Otec jezuita Teilhard, který ve věku 34 let zcela bez jakékoli přípravy vstoupil do války, psal v „La Pretre“, díle, které vzniklo roku 1918 na frontě: „Protože jsem kněz, chci být v rámci svých možností od nynějška prvním z těch, kteří poznávají, co svět miluje, pronásleduje a čím trpí, prvním, který se tím procítí a proplahočí, prvním, který se obětuje - chci být v širším smyslu slova člověkem a v ušlechtilějším smyslu obyvatelem země než jakýkoli jiný služebník tohoto světa. Chci se na jedné straně vnořit do věcí, a když se s nimi sloučím, vládou nad nimi z nich hodlám vyjmout poslední částičku věčného života, která v nich spočívá, aby se nic neztratilo. Současně chci následováním evangelických rad na zřeknutí se věcí znovu získat, co v sobě slučuje trojitá žádostivost nebeského plamene, slovem chci sílu, spočívající v lásce, zlatě a nezávislosti posvětit na cudnost, chudobu a poslušnost. Proto jsem svůj slib, svůj kněžský úřad oděl v ducha přitakání a zbožňování sil této země (v čemž spočívá moje síla a mé štěstí...)“¹⁷²

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

¹⁷¹ Tamtéž, str. 241.

¹⁷² Citováno v: *Entwurf und Entfaltung*, str. 11 ad.

zit a ospravedlnit proti jeho nekřesťanským formám.¹⁷³ Ve smyslu vědecké poctivosti je jistě nezbytné rozlišovat mezi jednotlivými formami panteismu. Je ovšem přímo nemyslitelné mluvit o „křesťanském panteismu“. Stejně absurdní je konečně i Teilhardův pojem „marxistického Boha“, kterého chce smířit s „Bohem křesťanským“.

Teilhardova příbuzná, Maguerita Teilhard-Chambonová (Claude Aragonnés), jíž během první světové války napsal početné dopisy, jednou poznamenala, že válečná léta pro něho nebyla ztraceným časem; naopak „byl tento čas zastavení pro něj příznivý. Dovolil mu totiž odhalit hotový poklad plamenných vizí, které si žádaly výrazu. Tento poklad musel vyzdvihnout ještě před svou smrtí, to znamená ihned a přímo na místě, protože na frontě mohl být již zítra mrtev. Volala jej nádherná oslnivá přítomnost, která mu byla zřejmá již „před desátým rokem jeho života“ prostřednictvím nezměrného stvoření. Tohoto Boha, který byl skryt ve světě... je třeba se naučit lépe vidět, abychom se naučili vidět Ho jinak. Už proto se vyplatí žít... Když mi roku 1916 poslal svůj první spis ‚La Vie cosmique‘, označil jej za ‚mon testament d’intellectuel‘ (‚svoji závěť intelektuála‘). Domníval se, že toto jeho první dílo zůstane jediným a přál si, aby se uchovalo. Po celé čtyři válečné roky mi posílal jednu esej za druhou, všechny se stejným myšlenkovým pozadím. Je přesvědčen, že... musí dále předávat světlo, které mu bylo dovoleno spatřit. V tomto ohledu svůj názor po celý život nezměnil“. - Pro vizionáře Teilharda je charakteristické jeho vlastní slovo: „Jak si sám sebe uvědomuji, vždy jsem v životě mířil kupředu.“¹⁷⁴

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

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

¹⁷³ Srv. *Mein Glaube*, str. 77 ad.

¹⁷⁴ Srv. *Entwurf und Entfaltung*, str. 43. Následující citáty tamtéž. Pro přehlednost jsou čísla str. uvedena v závorkách.

nostně prohlašuje: „Kdybych snad následkem nějakého vnitřního obratu ztratil svoji víru v Krista, víru v osobního Boha, víru v ducha, přesto bych nezdolně dále věřil v tento svět. Svět (jeho hodnoty, neomylnost a dobro) je konec konců to první, poslední a jediné, v co věřím. Cítím, že se této odevzdám přes všechny pochyby v okamžiku své smrti.“¹⁷⁵

Teilhard rovněž opakovaně vyjadřuje své přesvědčení, že je nezbytné „na půdě upřímné lásky k přirozenému pokroku uvést do vzájemného souladu nároky a absolutismy věřících i nevěřících“.¹⁷⁶

V dopisu z 2. dubna 1929 pak jinými slovy opakuje tentýž poznatek a spatřuje svoji jedinou sílu a své „poslání“ v „uskutečnění syntézy lásky k světu i k Církvi“. Již 31. prosince 1926 píše, že se „našemu Pánu kdykoli nabízí jako jistý druh pokusného pole, na němž by se v malém uskutečnilo splynutí obou velkých projevů lásky, lásky k Bohu a lásky ke světu, tedy splynutí, bez něhož není podle mého přesvědčení království Boží možné“. H. de Lubac v tom plným právem spatřuje základní rys Teilhardova životního programu.¹⁷⁷

Teilhard chce být *průkopníkem* Boha a ptá se: „Může ostatně Bůh připustit, aby od něho byli odloučeni ti, kteří se snaží být ‚průkopníky‘ bez osobní pýchy a osobní ctižádosti, z lásky k Církvi a pravdě, Jemu neomezeně důvěřující, a dávající Jeho božské vůli přednost před vším ostatním?“¹⁷⁸

Ohledně plnění vůle Boží máme v dopisu Magueritě z 5. prosince 1916 Teilhardovu stejně poučnou jako upřímnou poznámku, „že při svém veškerém snažení měl opravdu horoucí přání uskutečňovat vůli Boží, byť i asi ne vždy skutečně křesťanským způsobem, jak by bylo žádoucí“.¹⁷⁹

Těžkou zkouškou bylo pro něj soustavné odmítání jeho spisů ze strany církevní vrchnosti, která jim nikdy neudělila svolení k tisku. Zklamaně píše dne 23. prosince 1916: „Při tom všem sotva vidím jinou možnost, jak by moje myšlenky mohly spatřit světlo světa, než jen v rozhovorech a ve formě manuskriptů, obíhajících pod rukou. Děj se vůle Páně. Jsem odhodlán dále pokračovat svou cestou, protože musím zůstat věrný sám sobě, abych byl opravdový...“¹⁸⁰

9. ledna 1917 Teilhard přiznává, že „jeho zalíbení v zemi je opravdu neobyčejné a na první pohled i skutečně nekřesťanské. Avšak snad právě tím, že tak silně pociťuji pohanský základ své duše, cítím se lépe vyzbrojen k rozhovorům (jako rovný s rovným) s vyznavači světa. A jsem tím rovněž jistější v možnosti spojení a jakoby smíření dvou náruživostí, které ve mně skutečně cosi pojí a jež každopádně zakouším: jednu pro svět a druhou pro Boha“.¹⁸¹

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

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

¹⁷⁵ *Mein Glaube*, str. 120.

¹⁷⁶ *Srv. Entwurf und Entfaltung*, str. 144.

¹⁷⁷ *Srv. Briefe an Léontine Zanta*, str. 44.

¹⁷⁸ *Srv. Entwurf und Entfaltung*, str. 153.

¹⁷⁹ Tamtéž, str. 179.

¹⁸⁰ Tamtéž, str. 187.

¹⁸¹ Tamtéž, str. 199.

ta“.¹⁸² Roku 1933 formuloval christologický problém těmito slovy: „Čím musí naše christologie být, aby vůbec zůstala v novém světě?“ Podle jeho názoru musí být dosavadní učení o Kristu podrobena takovým korekturám, aby „se christologie a evoluce dostaly do souladu“. K dosažení toho musí být nejprve pozměněno učení o spáse. V nové teorii spásy, jak jí rozumí evolucionista Teilhard, „přestává být zlo... nepochopitelným elementem, a stává se *přirozeným rysem* ve struktuře světa“. Zlo je tedy nyní nevyhnutelným druhotným znakem aktu stvoření. Podle Teilharda je stvoření „pokračujícím sjednocování množství... Za těchto okolností je pak zlo ve všehomíru... nepřítel, stínem, kterému nechal Bůh nevyhnutelně povstat skutečností, že se rozhodl ke stvoření... Je to dobrodružství, riziko, bitva, do níž se naplno pustil. Nestává se tím v našich očích tajemství kříže větším a jasnějším?“ - Nechtě se vnucuje otázka, zda tyto řádky nepsal duševně nemocný „teolog“!

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

Sotva Teilhard tyto řádky dopsal, udělal opět jeden nedůsledný obrat a dal na srozuměnou, že se na „evolučním plátně“ přece jen všechno nezměnilo. Náhle je Ježíš - přinejmenším verbálně - tím, „který nese hříchy světa; morální zloba je tajuplně kompenzována utrpením. Podstatnějším je však Ten, který strukturálně sám v sobě a pro nás odstranil všechny překážky, jaké klade množství do cesty sloučení, inherentní odpor hmoty proti duchovnímu vzestupu“. Ježíš je nyní „Christus Universalis, tj. Kristus evoluce“, který „nese nevyhnutelné břímě, vzniklé při konstruování stvoření. Je symbolem a vnější formou pokroku, mesiášem, jehož všichni tak zřejmě očekáváme“,¹⁸³ jak soudí Teilhard.

Jeho obhájci si tedy mohou klidně tvrdit, že zůstal věrný Kristovi. Museli by ovšem strpět otázku: Jakému Kristovi? Od J. Maritaina a mnoha dalších kritiků, kteří Teilharda nejspíše četli a porozuměli mu lépe než jeho slepě oddaní apologeti, si musí nechat prozradit, že Kristus evangelií je jiný než kosmický Kristus, který má být jakýmsi „evolučním principem hybného vesmíru“. Teilhardův „větší“ kosmický Kristus není ničím jiným, než Kristem zfalšovaným, který nemá nic společného s Kristem zjevení. Ten vyrůstal krok za krokem pouze v Teilhardově vykonstruovaném světě fantazie, až našel svou konečnou podobu v univerzálním Kristu evoluce. Vývoj kosmického Krista probíhal nejdříve tak, že „skutečná země“, která je pro něj „vyvolenou částí univerza“, se „nachází ve stavu postupného oddělování“ a znenáhla „nabývá těla a podoby Kristovy“, jak si Teilhard zapsal 9. ledna 1917.¹⁸⁴

Již 5. února 1917 usoudil: „Kristus je nejen nejuplněnější individualitou, která prošla naší lidskou společností, je kromě toho ve svém mystickém těle i plností a (ve stavu

¹⁸² Srv. *Geheimnis und Verheißung der Erde*, str. 106.

¹⁸³ Srv. *Mein Glaube*, str. 93 ad.

¹⁸⁴ *Entwurf und Entfaltung*, str. 199.

utváření se nacházející) postavou *vyvoleného kosmu*, takže obzvláštní krása a kolorit duší dosáhly svého *definitivního významu* teprve jako rysy a tahy štětce v nebeské fyzionomii veliké a jedinečné, konečné skutečnosti. Tímto způsobem dohotovujeme obraz Krista...¹⁸⁵ - Mystické tělo Kristovo, jež podle svědectví Nového zákona pozůstává pouze z Krista a s ním spojených lidí, kteří se nadpřirozenou milostí stávají jeho údy, je zde uměle rozšířeno a zvětšeno na tzv. „vyvolený kosmos“. Vyvolený kosmos však pořád ještě není celým kosmem, a musíme tedy předpokládat, že Teilhardův částečně kosmický Kristus z února 1917 ještě není konečnou podobou kosmického univerzálního Krista. Již 29. března tr. Teilhard sděluje, že svoji úlohu pro zbytek života vidí v dalším rozvíjení své mystiky, „která náruživě hledá Boha v srdci každé hmoty a každé činnosti“¹⁸⁶ - Jen o pouhé dva dny později je již zase o krok dál. Nyní totiž uznává dva prvky, které podle něj shrnují život: Vedle „absolutní závislosti na stvořitelské a posvěcující síle Boha“ je druhým prvkem „mocné pronikání božství do všeho, co nás obklopuje a co děláme, takže se pro nás všechno stává Bohem, který se nám podává a proměňuje se“¹⁸⁷ - Jak už řečeno, náš pseudomystik tím učinil další rozhodující krok na své cestě k všekosmickému Kristovi. A 8. října 1917 se pak ptá, zda si opravdu přeje, aby byl pro něj svět Kristem.¹⁸⁸ Jasný důkaz své panteistické víry podal Teilhard v jednom dopisu Magueritě z 29. září 1918, když píše: „Náhle zcela jasně a živě poznávám, jak moje síla a radost pramení z toho, že vidím, jak se ve mně nějakým způsobem uskutečňuje sloučení Boha a světa, když toto božství dodává ‚bezprostředno‘, ono pak poznatelné *spiritualizuje*. Mohu Tě ujistit, že tento pohled mi dodává skutečné blaženosti.“ A ohledně „většího“ Krista se krátce nato ptá: „Není snad podle všeho náš Pán ‚člověčenstvem‘ nebo dokonce snad ‚*zosobněným* stvořením?‘“¹⁸⁹

Poté, co se Teilhard domníval nalézt řešení všech problémů v evoluci, je pro něj zjevně i tato poslední záležitost objasněna. Co bylo roku 1918 ještě otázkou, stává se mu později jistotou. Ve svém novém „náboženství budoucnosti“, které by se dalo označit za „náboženství evoluce“,¹⁹⁰ stává se „Christus-Redemptor“ (Kristus-Spasitel) větším „Kristem-Evolutorem“, jakýmsi Trans-Kristem, „srdcem světa“, „srdcem hmoty“, „motorem evoluce“,¹⁹¹ „božskou jiskrou“,¹⁹² „vrcholem vesmíru“,¹⁹³ „Kristem-vesmírem“, který je „syntézou Krista a vesmíru“,¹⁹⁴ „univerzálním kosmickým ústředím, v němž všechno dochází svého cíle, kde je všechno vysvětleno, v němž se všechno pocítuje a odkud je vše řízeno“.¹⁹⁵ Teilhard říká výslovně, že tento Kristus se pro křesťany „zahalil do veškeré skutečnosti světa“.¹⁹⁶ „Je alfou i omegou, začátkem i koncem, základním kamenem i svorníkem, je plností i naplňovatelem: On je tím, který

¹⁸⁵ Tamtéž, str. 217.

¹⁸⁶ Tamtéž, str. 231.

¹⁸⁷ Tamtéž, str. 232.

¹⁸⁸ Tamtéž, str. 253.

¹⁸⁹ Tamtéž, str. 291 ad.

¹⁹⁰ Srv. *Mein Glaube*, str. 285.

¹⁹¹ Tamtéž, str. 289 ad.

¹⁹² Tamtéž, str. 162.

¹⁹³ Tamtéž, str. 154.

¹⁹⁴ Tamtéž, str. 151.

¹⁹⁵ Tamtéž, str. 153. Srv. také *Wissenschaft und Christus*, str. 37 ad.

¹⁹⁶ Srv. *Die Zukunft des Menschen*, str. 292.

dohotovuje, který všemu tomu dodává soudržnost a trvalost. K němu a skrze něho... procházejí stesky a snahy všech stvořených duchů.¹⁹⁷ Tak se Kristus-Evolutor stává Všespasitelem, tzn. nejen spasitelem všech lidí, nýbrž celého vesmíru, jenž je Kristem-Omegou mysticky „asimilován“.¹⁹⁸ - Veškerý vesmír se tak stává hostií, tělem Kristovým. „Průběhem staletí se svatá hostie... ta z chleba, jak říkám já, zaobalila stále těsněji hostií větší, kterou je samotný vesmír, krok za krokem vstřebávaným vesmírem z univerzální prvotní látky... Svět je definitivní a skutečnou hostií znenáhla sestupuje až do konce jejího času.“¹⁹⁹ Tuto myšlenku Teilhard de Chardin napsal roku 1924. Geneze jeho univerzálního Krista byla tedy poměrně krátká; trvala jen několik roků. Funkce univerzálního Krista-Evolutora pak najde podle Teilharda svůj závěr v parusii Krista. Ten však může nastat teprve tehdy, až lidstvo dostoupí „k jistému evolučnímu kritickému bodu kolektivní zralosti“.²⁰⁰ Tohoto cíle přirozené evoluce bude dosaženo, až jednoho dne „veškerá podstata hmoty, která vůbec může být zbožštěna, přejde do duší...: Pak je náš svět k parusii připraven“.²⁰¹ V tomto pohledu je „parusie závěrem působení, které evoluci poskytuje, avšak činí tak již svou osobou, stejně jako celým svým spásitelským činem a pokračujícím životem v Církvi Kristus do evoluce vstoupil. Svou lidskou přirozeností je Kristus onou částí ‚bodu omega‘, kterou je vnořen do světa, do evoluce, a jejíž středobod, hnací sílu a konečný cíl také sám tvoří. Ano, pokud byl Kristus předem zakalkulován do celé evoluce, potom musel být již obsažen i v počáteční pralátce světa. Vzhledem k tomu jej Teilhard nazývá ‚alfou‘.“²⁰² V Teilhardově monistickém obrazu světa nepředstavují přirozenou jednotu pouze stvoření a spása, nýbrž v této souvislosti i kosmogeneze, noogenese a christogeneze. Kosmogeneze vrcholí v noogenesi a ta zase pokračuje a je dokončena v christogenesi. Teilhard de Chardin věří, že touto evoluční christologií rozpoznal a zvěstoval lidem „většího Krista“, odpovídajícího naší době. Již 13. prosince 1918 byl přesvědčen o tom, „že Církev stojí před nezbytností podávat dogma opravdovým, dalekosáhlým - téměř by se chtělo říci kosmogonickým - způsobem. Vyžaduje si to lidské vědomí i samotné dogma“.²⁰³ Když Teilhard tyto řádky psal, stěžoval si trpce, že se „často cítí nezpůsobit rozšířit a ukázat světlo i ostatním. Kde najdu duše, které dokáží vidět...? Žádný z mých nejlepších přátel mi dosud v zásadě nerozuměl... A přesto opravdově věřím..., že něco vidím, a chtěl bych, aby toto cosi bylo viditelné... Uklidňuje mne absolutní důvěra, že tak nebo onak paprsek prorazí, pokud je v mém ‚evangelium‘ skutečné světlo“.²⁰⁴ - Teilhard soudí, že toto nové evangelium „musí být dnešnímu světu řečeno, aby tím mohl být zachráněn!“²⁰⁵ Teilhard byl subjektivně bezpochyby skálopevně přesvědčen, že svým „novým evangelium“ posloužil jak království Božímu, tak i světu. V jednom dopisu z roku 1933 píše bratrovi: „Pracoval jsem na království Božím více, než si kdo může myslet.“ A současně spočívá jeho jediná ctižádost v „zanechání

¹⁹⁷ Srv. *Wissenschaft und Christus*, str. 61.

¹⁹⁸ Tamtéž, str. 97.

¹⁹⁹ Tamtéž, str. 97 ad. Srv. také *Mein Glaube*, str. 90 ad.

²⁰⁰ Srv. *Die Zukunft des Menschen*, str. 353.

²⁰¹ Srv. *Der göttliche Bereich*, str. 122.

²⁰² J. Fellermeier, str. 373.

²⁰³ Srv. *Entwurf und Entfaltung*, str. 324.

²⁰⁴ Tamtéž, str. 325.

²⁰⁵ Tamtéž, str. 328.

stopy logického života, který je zcela upnut na velké očekávání světa²⁰⁶. Přál si „být položen do základů nově vznikajícího“. Jako „poutník budoucnosti“²⁰⁷ pro něhož „je zajímavý pouze svět v popředí“²⁰⁸ viděl nadcházet hodinu, „kdy svět skrze vítěznou a v plném slova lidskou církev smíří s křesťanskou vizí, aby tak znovu našel svou duši“.

Jak píše Maguerite Taillard-Chambonová, „byl Teilhard přesvědčen o tom, že má co říci a že mu jednoho dne bude svět naslouchat. Jako všichni velcí povolání lidé byl vnitřně rozerván mezi svým posláním a poslušností; tento problém řešil vlastní obětí. Pevně věřil, že jeho poselství spočívá v ‚těžišti pravdy‘, kterou lidé jeho doby potřebují. Zdrčené řádky, které napsal bezprostředně před svou smrtí, pak toto poselství pečují: ‚Postačí, když se pravda zjeví třeba jen jedenkrát a v jediném duchu, a nic už ji nemůže zabránit, aby se všeho nechopila a nezapálila‘.“²⁰⁹

V únoru 1919 došel vizionář Teilhard k poznání, že nejúčinnější způsob, jak uplatnit svého ducha, je „dospět co možná nejopravdivěji k zřetelně patrné ‚svatosti‘ - a to nejen kvůli zvláštní působivosti, kterou Bůh propůjčil části mého úsilí a mého vlivu, který je dobrý - nýbrž proto, že už by mi nedal moc nad lidmi, i kdybych před nimi vystupoval jako jeden z těch, který k nim promlouvá z Boží blízkosti. S Boží pomocí bych musel zúplna, důsledně a neotřesně žít svojí ‚vizí‘.“²¹⁰ - Výraz „svatost“ dal Teilhard v tomto textu do uvozovek zcela vědomě. Vždyť jeho svatost už není tradičně křesťanská, nýbrž jde o „svatost“ novou, která „vyrůstá z intenzivního ztotožnění se zemí“.²¹¹ Na cestě k takového „svatosti“ se podle Teilhardova názoru musí „vystupovat proti zálibě v egoisticky poklidnému životu“²¹² protože „zdravé je pouze učení o akci, které nám všem dodává rozhodnosti, abychom nepopřávali příliš mnoho prostoru prázdňným povídkám“.²¹³

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

²⁰⁶ Srv. *Geheimnis und Verheißung der Erde*, str. 13.

²⁰⁷ Tamtéž, str. 63.

²⁰⁸ Tamtéž, str. 67.

²⁰⁹ Tamtéž, str. 14.

²¹⁰ Srv. *Entwurf und Entfaltung*, str. 346.

²¹¹ Tamtéž, str. 156.

²¹² Tamtéž, str. 245.

²¹³ Tamtéž, str. 190.

Ta má ovšem i svou bezmála komickou stránku v tom, že tento duchovní slepec se cítil být povolán a poslán k reformování Církve. Roku 1926 prohlásil: „Ve skutečnosti už nejsme katolíky, nýbrž obhajujeme pouhý systém, sektu“, a roku 1929 se dokonce vybičoval až k takto ztřeštěnému úsudku: „To je to jediné, čím mohu být - hlasem, který vhod či nevhod, stále znovu říká: Církev bude tak dlouho skomírat, dokud se neosvobodí od umělého světa pouhé teologie slov, od kvantitativního sakramentalismu a subtilní zbožnosti, do nichž je zakuklena, a nevezme na sebe novou podobu skutečných nadějí lidí... Přirozeně že zcela zřetelně vidím, co je na tomto stanovisku paradoxní: Jestliže potřebuji Krista a Církev, pak musím Krista přijímat tak, jak mi jej Církev předkládá, tj. s celým rancem rituálů od administrace až po teologii. To mi budou vytýkat, a také sám jsem si to dost často říkal. Avšak nyní se už nemohu nadále vyhýbat naléhavému poznání, že přišel okamžik, kdy křesťanské přijímání Krista musí být ‚zachráněno‘ z rukou kleriků, aby byl zachráněn svět.“ - Teilhard vidí Církev v nebezpečí riskovat „definitivní bankrot a naprostou roztržku s lidstvem“. V jádru své bytosti se cítí spojen s „organismem“, něhož ustavičně pocítuje „omezenost a rozklad“. Z tohoto důvodu jednou sám sebe označil za „hyperkatolíka“.²¹⁴ Největší starosti a potíže v Církvě mu působili integralisté. Přesto v dopise slečně Léontině z 20. května 1924 ujišťuje, „že se žádné moci na světě nepodaří změnit ani směr, ani intenzitu onoho vlivu, kterým disponuji“.²¹⁵ - Roku 1929 pak „nejmilejší přítelkyni“ Léontině přiznává, že „prodělal poměrně prudkou proticírkevní, neřku-li přímo protikřesťanskou krizi“.²¹⁶ Ostatně již během první světové války se u Teilharda projevoval jistý „necírkevní“ afekt. Roku 1916 poznal jednoho duchovního z kolonií, převeleného k jeho jednotce jako polní kněz, který - jak Teilhard uvádí - „nebyl rozhodně nijak církevní“. S tímto knězem „dokonce... sympatizoval“.²¹⁷ 20. března 1932 vysvětluje, proč on sám nechce církev opustit. Píše své „milé přítelkyni“, že se po návratu do řádového života „znovu v co nejmenší míře přizpůsobil ekklesiastickému řádu“,²¹⁸ avšak nebere jej už tak „vážně“ a že pod ním trpí. Pak pokračuje: „Kromě toho si ovšem říkám, že kdybych byl méně hluboko zakořeněn v Církvě, byl bych také o to méně schopen pracovat na jejím osvobození.“²¹⁹ Později jednomu zběhlému knězi vytýká, že by bylo lépe v Církvě zůstat, aby „mohl zevnitř pracovat na její reformě“.²²⁰ Zde se Teilhard dostává do stejné roviny s proslulými apostaty a heretiky, kteří již před ním chtěli „reformovat“ Církev, nebo jak se o to dnes snaží modernisté v čele se špičkovým heretikem Hansem Küngem. U mnoha moderních heretiků ke všemu ještě přistupuje i hledisko čistě materialistické. Rychle rozpoznali, že jako heretici mohou v Církvě nejen lépe „reformovat“ nýbrž i „vydělávat“. V pokoncilní epoše, kdy se tolik mluví o „službě“ Církve - a zvláště o „službě světu“ - nelze „výdělek“ zanedbávat. Zdá se, že alespoň v tomto ohledu uvažoval Teilhard zcela jinak. Byl nesobeckým, nezištným „služebníkem světa“, což zde k jeho cti nesmí být zamlčeno.

²¹⁴ Srv. *Briefe an Léontine Zanta*, str. 39 ad.

²¹⁵ Tamtéž, str. 70.

²¹⁶ Tamtéž, str. 91.

²¹⁷ Srv. *Entwurf und Entfaltung*, str. 138.

²¹⁸ Řád, upravující život světských duchovních; p. překl.

²¹⁹ *Briefe an Léontine Zanta*, str. 104.

²²⁰ Tamtéž, str. 47.

Teilhard de Chardin ovšem dobře věděl, že mezi jeho duchovním světem a Římem zeje propast. V návaznosti na přednášku jednoho „sympatického profesora Harvardské univerzity“ o procitnutí myšlení v říši zvířat roku 1926 napsal: „Myslím na propast, která dělí svět, v němž se nacházím a jehož řeči rozumím, od teologického a římského světa, jehož jazyk je mi rovněž znám.“²²¹ Ve stejné rovině se pohybuje i jeho následující konstatování: „Řím i já máme dvě různé koncepce světa.“ Teilhard si tedy byl jasně vědom, že jeho víra již nebyla vírou římskokatolické Církve. Z toho důvodu se tudíž označoval za „hyperkatolika“, a ty, kdož se stavěli proti jeho šílené víře v pokrok, označoval za „záškodnické kacíře“.²²² Pokud i přesto stále znovu a znovu mluví o přichylnosti a věrnosti k Církvi, pak žil v iluzorních představách, že tuto Církev dokáže přebudovat ve svém smyslu. Tak např. roku 1936 své „věrné přítelkyni“ píše: „Můj zájem a vnitřní starost stále více ovládá... zbudovat v sobě samém novou zbožnost (nebo nazvěme to raději... lepší křesťanství), v němž osobní Bůh přestává být velkostatkářem z doby kamenné, aby se stal duší světa, po níž touží naše kulturní a náboženské poměry...“²²³ Svě „lepší křesťanství“ nazývá Teilhard také „neokřesťanstvím“, tedy křesťanstvím či náboženstvím, které nežije tradicí a minulostí, nýbrž je náboženstvím zítřka, „lišícím se od dnešního jako opice od člověka“. V tomto náboženství už nebude uctíván a vzýván Bůh a Otec našeho Pána Ježíše Krista, jak Teilhard napsal roku 1952, nýbrž „syntéza z křesťanského Boha (Boha zhůry) a Boha marxistického (Boha před námi), kterou můžeme od nynějška vzývat v duchu a pravdě“. Píše-li Teilhard, že „od nynějška“ už nemůžeme vzývat „starého“ Boha, který byl po více než devatenáct století v Církvi uctíván, dává tak nejotřesnějším způsobem výraz svému odporu od katolické víry. „Od nynějška“ tedy s jistotou víme, že neměnný Bůh zjevení už není Bohem Teilhardovým. Jeho vyznání v pak sobě zahrnuje i odmítání toho, v čem křesťané svému Bohu od samého počátku věřili a čemu dodnes podle Teilhardova pojetí věří „záškodnické kacíři“ uvnitř Církve, které jednou nazývá integristy, jindy integralisty. Co prostě leží před jeho pojmem „od nynějška“, to už dnes neplatí. Teilhard tím radikálně a absolutně relativizuje pravdu. Samotný Bůh, který má být „od nynějška“ uctíván jako „jediný Bůh“ v duchu a pravdě, neexistuje ovšem ve skutečnosti, nýbrž pouze ve fantastické říši Teilhardových smyšlenek. Syntéza „z křesťanského Boha“ a „Boha marxistického“ je myslitelná pouze duševně chorému, tzn. že neexistuje. Stejně tak je zavádějící mluvit v této souvislosti o nějakém lepším nebo novém křesťanství, protože je nemyslitelné jakékoli lepší křesťanství bez historické kontinuity se svým původem a zdrojem, tj. s historickým Kristem a jeho zjevením. Teilhardovo nové křesťanství je až do morku kosti křesťanstvím zfalšovaným, pouhým pseudokřesťanstvím, které ve skutečnosti není ničím jiným než novým humanismem, vystupujícím pod pláštěm křesťanských pojmů a symbolů ne proto, aby skutečné křesťanství obnovilo, nýbrž aby jej zničilo. Toto konstatování je ovšem objektivní a nevypovídá nic o Teilhardových subjektivních úmyslech a snahách, které může soudit a odsoudit pouze Bůh

Zašli bychom až příliš daleko přes rámeček tohoto pojednání, kdybychom měli vyvrátit nebo jen uvést všechny Teilhardovy omyly, odporující křesťanské víře. Dostatečně

²²¹ Srv. *Geheimnis und Verheißung der Erde*, str. 99.

²²² Srv. *Briefe an Léontine Zanta*, str. 65.

²²³ Tamtéž, str. 111.

podrobně a důkladně už tak učinili jiní autoři.²²⁴ Avšak alespoň stručná zmínka o Teilhardově utopické víře v pokrok a budoucnost i jejích důsledcích zde přesto bude na místě.

„Poutník budoucností“ Teilhard patří k oněm futuristům, kteří uskutečnili roztržku s minulostí, nevyrovnali se však se současností a jejími problémy a proto vidí spásu v útěku do budoucnosti. Stejně poučné jako smutné v této souvislosti je to, co 3. dubna 1930 napsal z Tientsinu své „milé přítelkyni“: „Nejsilnějším požitekem, který mi může připravit gotická katedrála, je ‚hrdé‘ vědomí, že náš duch navždy unikne z její klenby! Dříve bych se neodvážil napsat větu jako je tato (a přece vyjadřuje, co jsem si myslel, aniž bych se odvážil si to přiznat). Avšak nyní jsem přesvědčen, že se musí vykřičet to, co je pravdivé... Každé ‚vyhovění sobě samému‘ v minulosti (zvláště křesťanské!) nebo dokonce v současnosti se mi stalo nesnesitelným. Jsem názoru, že vláda nad duchem a srdcem připadne tomu, který dokáže... nejlépe zvěstovat evangelium: ‚Stále vpřed‘.“²²⁵ Již krátce po první válce se v první řadě zabýval „výzkumem předpokladů pokroku, tak jak se nám nabízejí“,²²⁶ a 5. září 1919 si zapsal: „Budoucnost je krásnější než veškerá minulost. Takové je moje krédo“.²²⁷ Ve svém díle „Dimenze pro budoucnost“ (Peking 1943) podává Teilhard bližší vysvětlení o víře v budoucnost.²²⁸ Podle něho budou budoucnost určovat tři superskutečnosti: superlidstvo, super-Kristus a supercharitas (láska). Pod pojmem „superlidstvo“ Teilhard rozumí „vyšší biologický stav, k jehož dosažení se zdá být lidstvo určeno, dokáže-li proces, z něhož historicky vyšlo, dovést až do konce a dospět k naprostému sloučení těla i duše v sobě... Od nejvzdálenějšího prehomínida (*Pithecanthropus*, *Sinanthropus*) až po *Homo Sapiens* přes celou skupinu neanderthaloidů se definitivně přidržuje postupu od *malého a slabého* k *vyššímu*... Dosud se lidstvo... pohybovalo ve směru stoupajícího stavu psychické organizace. Připustíme-li to, pak zde není žádný důvod, ba bylo by dokonce absurdní předpokládat, že se tímto směrem již nepohybuje. Za námi je nepochybně nějaký ‚podčlověk‘, a proto tedy je před námi také superlidstvo, jediná realita... která je schopna vyplnit *milióny let*, jež myšlení ještě zůstávají, aby se na Zemi rozvinulo“.

O podobě tohoto superlidstva Teilhard věří, že se podle biologického zákona cefalizace²²⁹ a kosmického zákona úplnosti rozvíjí cestou „pronikavé organické přeměny kolektivního typu“, které nyní probíhá „směrem supersocializačního seskupování“. Toto hnutí nazývá Teilhard „kolektivizací“ či „supersocializací“, jež obojí znamenají „superpersonalizaci“. Evoluce vesmíru bude „nebytně končit v jediném pólu supervědomí, v němž všechna personalizovaná jádra vědomí přežijí a povedou jakýsi ‚nadživot‘. Všechno pak kulminuje v jediném bodu omega“. - Ten se pojmově přesně kryje s Teilhardovým „Větším Kristem“, s Kristem kosmickým. „Teologií fixované univerzální křesťanské ústředí a antropogenezi postulované univerzální kosmické centrum - obě tato ohniska pak v historickém prostředí, do něhož jsme zasazeni, konec konců nezbytně dojdou ke shodě a splnutí (nebo se budou přinejmenším vzájemně krýt). Kris-

²²⁴ Srv. práce a drobnější pojednání H. E. Hengstenberga, A. Drexela, D. von Hildebranda, J. Maritaina, J. Fellermeiera a dalších.

²²⁵ Srv. *Briefe an Léontine Zanta*, str. 100 ad.

²²⁶ Srv. *Entwurf und Entfaltung*, str. 365.

²²⁷ Tamtéž, 370 ad.

²²⁸ Srv. i k následujícímu *Wissenschaft und Christus*, str. 202 ad.

²²⁹ Zde ve smyslu vědy o lebce, resp. mozku; p. překl.

tus by nebyl jedinou hybnou silou... univerza, kdyby se vesmír - byť i třeba jen na nejnižším stupni - mohl slučovat a seskupovat mimo něho.. Kristus pro nás hic et nunc zaujímá pozici bodu omega.“

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

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

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

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

ně jako šrapnely, vybuchující kolem letadla, mohou na vzdáleného pozorovatele působit jako půvabná, čistě ornamentální scéna.²³⁰

Kdo dokáže vymyslet a napsat takový provokativní nesmysl, vystavuje se nebezpečí, že bude považován za chorobného fantasta, který ve své ireálné, utopické dalekozrakosti není schopen vnímat hroznou a často i zločinnou realitu současnosti a stále a stále se dějící zlo. Jako takový samozřejmě nemůže být brán vážně. Teilhardova posedlost budoucností vychází z předpokladu, že zatím stále ještě nepřetržitě vpřed kráčející lidstvo „potřebuje pravděpodobně ještě mnoho století“, než bude „dokončena „jeho kolektivní organisace čili socialisace“, tedy pohyb, který teprve začíná.²³¹ Ve své přednášce na francouzském vyslanectví v Pekingu (1941) Teilhard řekl, že „lidstvo v sobě skrývá mohutnou rezervu, mocný koncentrační, tzn. pokrokový potenciál... ‚Energeticky‘ a biologicky nahlíženo, je lidský rod ještě úplně mladý, svěží. Ve srovnání s tím, o čem nás poučuje historie ostatních živoucích druhů, se ukazuje, že bude - organicky řečeno - *ještě milióny let žít a vyvíjet se.*“²³² Podle Teilhardova názoru se kolektivizace lidstva nezbytně uskuteční pod tlakem sociálních, technických a vědeckých poměrů. „Protože lidské molekuly budou vzájemně na sebe stále více tísněny, nemohou vzhledem ke své přirozenosti a struktuře dělat nic jiného, než se vzájemně stmelit tělem i duší.“

Pro Teilharda jsou „rozvoj společnosti“, „rozvoj strojů“ a „rozvoj vědy“ „pouze třemi stránkami uspořádaného procesu *planetárních rozměrů*“.²³³ V souvislosti se svou vírou v mír, který chápe jako „univerzální a trvalou formu míru“, tzn. jako věčný celosvětový mír, poznamenává tento geniální fantasta, který pochopil podstatu války a nepokojů stejně málo jako její kořeny, tedy mystérium zla, „že vzdor veškerému protichůdnému zdání je lidstvo nejen k míru způsobilé, nýbrž že se vzhledem ke své struktuře *jednoho dne nevyhnutelně vnoří do míru...* To se spíše přestane otáčet zeměkoule, než aby lidstvo jako celek zanechalo svého organizování se do jednoty“.²³⁴ - Tím se Teilhard odhalil jako ideolog, který se snaží *zdůvodnit utopický zednářský One World pomocí své evolučního smyšlenky*. Podle této víry v nadcházející celosvětovou rajskou říši sjednoceného člověka, v němž má být „lidská masa spojena v myslící celek“, znamenají historické události jako „superválka (II. světová) něco pouze tehdy, jsou-li „ranou, otřesem, krizí“, na jejichž konci se „rýsuje syntetická organizace lidského světa“.²³⁵ - Válka je tedy podávána jako dobrácky neškodný příspěvek k „přirozené“, nebo-li „organické revoluci“, a je Teilhardem dokonce velebena.

Na tento bod je také zaměřena nejostřejší kritika Teilhardovy eschatologie. „Eschatologický optimismus se zde hrozí obrátit v eschatologickou nerozvážnost... Futurologický odstup od tísnivých problému dneška vede u Teilharda mnohdy až k neslýchané bezcitnosti, ba k určité nelidskosti, jaké je schopna pouze intelektuální abstrakce; zavádí ho až k citovému chladu komisaře světové revoluce. Jasně to vyplývá z jeho postoje k válce a k atomové bombě.“²³⁶

²³⁰ Srv. *Entwurf und Entfaltung*, str. 132.

²³¹ Srv. *Das Auftreten des Menschen*, str. 171.

²³² Srv. *Die Zukunft des Menschen*, str. 99.

²³³ Tamtéž, str. 326 ad.

²³⁴ Tamtéž, str. 202 ad.

²³⁵ Tamtéž, str. 97 ad.

²³⁶ Srv. *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*, str. 249 ad.

Pokud je mi známo, jde asi o nejtvrďší výtku, která kdy byla vůči Teilhardovi vznesena. A bohužel je zcela oprávněná, jak lze snadno dokázat z jeho vlastních vyroků. Zatímco ve válečné literatuře, ať už levicových nebo jiných autorů, je stále žalováno na brutalitu, hrůznost a fyzické i morální zhoubu tohoto nesmyslného konfliktu, v Teilhardových válečných dopisech takové odsudky nenajdeme, právě naopak. Tak 10. července 1916 psal Maugeritě, že svému příteli Boussacovi, který je „kvůli válce trochu zasmušilý“, se pokouší dokázat, že „svou účastí na boji konec konců spolupůsobí na pokroku přírody, kterou tak miluje“. - Boussac mu na to dal lidskou a věčně jedinečnou správnou odpověď, „že tak brutální jednání vojska a neupřímné chování diplomatů nikdy nemůže zaměňovat za ušlechtilé a mlčenlivé proměny přírody, ba nikdy je ani nemůže srovnávat navzájem“. - Zcela jinak o tom ovšem soudí pomatený ideolog Teilhard de Chardin. Náš „velký myslitel“ zastává názor, že „takové srovnání přesto musí být vzneseno“ a věří, že Boussacovo rozhořčení, které i on často pociťuje, spočívá na „iluzi“.²³⁷ - Úžasnou a nepřekonatelnou bezcitnost projevil tento „šlechtný kněz“ v listu z 2. listopadu 1916, kde o zpusťoveném bitevním poli u Douaumontu napsal následující věty: „V zásadě pozoruji, že mám za sebou jistou depresi a mrtvý čas, což zčásti spočívá v málo aktivní roli, kterou moje jednotka hrála... Z více pozorného a téměř ‚diletantského‘ hlediska jsem co nejhloběji vychutnával romantiku okolí v jejích nejjemnějších rysech. Zapomeneme-li, že musíme vléci tělo blátem jako hlemýžď svůj domek, nabízí okolí Douaumontu strhující podívanou. Jen si představ nezměrnost pochmurných a chladných návrší, zpustlých jako poušť, bouřlivých jako válečné pole. Všechno to jsme zase získali zpátky... Nejsou vidět skoro žádné zbytky ‚bošů‘, jenom v okolí některých krytů je pár hrozných obrázků, s nimiž se však zrak setkává bez zachvění...“²³⁸ - Tuto větu je třeba si přečíst ještě jednou: „zbytky bošů“, „hrozné obrázky“, s nimiž se však „zrak setkává bez zachvění“. - Kdyby se tímto způsobem vyjadřoval duchovně nebo duševně chorý, bylo by to srozumitelné, od katolického kněze je však takové přiznání zdrcující. Svědčí o otupělé a zpusťovené duši. Jen mimochodem zde ještě poznamenejme, že Teilhard ve svých válečných dopisech používá pro Němce pejorativního označení „boš“, a jenom velice zřídka píše „Němci“. - 23. srpna 1916 líčí Teilhard své dojmy ze strašlivé bitvy u Verdunu a píše následovně: „Při spatření tohoto místa krutých svízeli jsem byl zcela ovládnut pocitem hrdosti, že mám tu čest být přítomen na jednom ze dvou či tří míst, v nichž nyní splývá veškerý život vesmíru a znovu proudí zpět - bolestná místa, na nichž však (jak stále pevně věřím) je zakládána velká budoucnost.“²³⁹

23. září 1917 píše ze zázemí: „Žijeme zde klidně... Láká mne trochu analyzovat tento pocit plnosti a *nadlidství*, jenž jsem tak často zažíval na frontě a který je, obávám se, důvodem *mé touhy po válce*. Jak se mi zdá, bylo by možno ukázat, že fronta není pouze palebnou čarou, zrezivělou vrchní vrstvičkou národů, které spolu bojují, nýbrž jistým druhem ‚fronty vln‘, jimž se lidský svět s novou zručností staví na odpor.“²⁴⁰ V listu z 25. září 1917 mluví Teilhard o „stesků po frontě“ a uvádí některé důvody, proč jej

²³⁷ Srv. *Entwurf und Entfaltung*, str. 131.

²³⁸ Tamtéž, str. 167.

²³⁹ Tamtéž, str. 143.

²⁴⁰ Tamtéž, str. 246.

fronta „nepřekonatelně přitahuje“.²⁴¹ 4. srpna 1916 vyjadřuje svou zlost z toho, že je u Červeného kříže, a odůvodňuje to takto: „Je to zjevně nanejvýš božská a kněžská úloha, lít olej a víno a rány bojů tohoto světa, ale nemohu se vyhnout konstatování, že se v podstatě sám mnohem spíše přirovnávám k nebozezu, který proniká, než k oleji, jenž postup pokroku provádí jemněji.“²⁴² - Při důsledném domyšlení se jako „non plus ultra“ pomatenosti jeví slova, která napsal za frontou v době „klidu a volnosti“ 15. února 1917: „Cítím se zbytečný jako darmošlap. Můžeš mi věřit, že bych stokrát raději házel granáty nebo obsluhoval kulomet, než být takto přebytečný... Zdá se mi, že bych tak byl více knězem.“²⁴³ - Možná že čtenář nebude věřit svým očím a zeptá se: Může něco takového napsat Bohem osvícený, nebo se zde znovu usvědčuje duševně nemocný ideolog, jehož systém je stejně chorobný jako on sám? Otázka je kladena v naději, že ještě před koncem světa bude nějaký odborník na psychoanalýzu, snad odvážný jezuita, schopen předložit správnou odpověď ve formě bezpečné diagnózy ke cti Teilharda i samotného jezuitského řádu. Takováto otázka by si jistě sama o sobě zasloužila samostatnou disertační práci. Stále je zde ještě mnoho Teilhardových apologetů, kteří jeho glorifikováním nepomáhají ani pokroku, ani pravdě a lidstvu, ať se o to snaží sebevíce.

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

Mrtví a zranění v Hirošimě jsou pro Teilharda jen nevyhnutelné oběti na cestě povinnosti pokračovat v evoluci, a jeho ospravedlnění ztrát lidských životů spočívá v tom, že jaderná zbraň se konec konců právě pro své gigantické ničivé schopnosti stane garantem míru... Možnost katastrofálního výsledku evoluce s úsměškem odmítá - nakonec je zde přece planetární sebezáchovný instinkt života!²⁴⁴

V Teilhardových utopických nadějích se jasně projevuje jeho zednářská duše. Spolu s dalšími bratry zednářstva věří ve věčný mír v nadcházejícím *One World*, ve *sjednocení nekřesťanů a křesťanů v jednotném světovém náboženství*, které předpokládá již během několika generací,²⁴⁵ věří ve smíření ateistického, protikřesťanského a nelidského komunismu s křesťanstvím. A stejně jako tolik jiných zednářů, bagatelizuje i on satanský komunismus a jeho celosvětové nebezpečí, a spolu s vysokostupňovým zednářem Jacquesem Mitterandem věří v transcendenci komunismu směrem k novému a svobodnému humanismu.

Tímto jsme dospěli k místu, kde je nezbytné říci také několik slov o zednáři Teilhardovi. Následující informace o jeho příslušnosti k zednářstvu pocházejí ze Španěl-

²⁴¹ Tamtéž, str. 248 ad.

²⁴² Tamtéž, str. 140.

²⁴³ Tamtéž, str. 222.

²⁴⁴ *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*, str. 251 ad.

²⁴⁵ Srv. A. Haas, *Teilhard de Chardin-Lexikon*, sv. 2, str. 287.

ska, tedy ze země, o níž zednáři již po desetiletí bojují,²⁴⁶ a jsou od muže, který je tam dobře znám a má váhu. Je jím Don Pablo Maria de la Porcion. Své odhalení zveřejnil poprvé 13. dubna 1968 v předním španělském teologickém časopisu „Que Pasa“ v Madridu. Jeho senzační článek přetiskl v plném znění v červnu 1968 velký argentinský časopis „La Tradicion“ pod titulem „Teilhard de Chardin, prorok Antikrista“. Článek Gilberte Coté-Merciera pak v německém překladu Eduarda Hugentoblera vyšel ve španělském katolickém časopisu „Das Zeichen Mariens“. Následující vývody se v zásadě opírají o tento text.²⁴⁷

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

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

Pro Teilhardovo lóžové členství mluví dále prohlášení ministra spravedlnosti francouzské vichystické vlády za maršála Pétaina, který začátkem čtyřicátých let ve vlastních rukou držel „Livre D’Or de la Synarchie“ (Zlatá kniha synarchie), která je seznamem předních lóžových členů, a četl v ní jméno Teilharda de Chardin. Ten byl tehdy ve Francii, dokonce i v odborných kruzích, jen málo znám. Přestože ministr spravedlnosti nemohl tušit hodnotu tohoto neocenitelného dokumentu, připojil k němu komentář, v němž se doslova říká: „... a Pierre Teilhard de Chardin je zástupcem synarchie v katolické Církvi...“ - Tato věta je pravděpodobně nejdůležitějším dokladem Teilhardovy lóžové příslušnosti. Prohlášení ministra potvrdil také předseda vlády Pierre Laval. Ani jeden z nich Teilharda osobně neznal. „Synarchií“ se rozumí společné úsilí zednářstva a ostatních tajných společností o vytvoření jednotného světového státu s jednotnou vládou a jednotným náboženstvím. Ze „staré Církve“ se má stát „Nová církev“ tím, že se stará zevnitř přebuduje. Synarchie, která představuje souhrn tajných sil nejrůznějších „řádů“, pak politicky usiluje o „integraci všech sociálních a finančních sil, a tuto světovou vládu pod socialistickým vedením... vytvořit a podporovat“.²⁴⁸ - Don Pablo poukazuje na skutečnost, že „všechny zednářské lóže bez rozdílu rozpoutaly mohutnou propagandu Teilhardových děl a jejich rozšiřování velkoryse podporují. Nejprve vskrytu, potichu a nenápadně s veškerou tehdy ještě potřebnou opatrností, avšak později se do svého infiltračního díla pustily již zcela bez zábran s nestydatě cynickou otevřeností. Potvrzených informací a důkazů už totiž bylo na veřejnosti až příliš mnoho... Jistý druh společností, který věren své podvratné práci až dosud vegetoval

²⁴⁶ Tyto řádky pocházejí z doby, kdy v čele Španělska stál ještě generalissimus Franco; p. překl.

²⁴⁷ Srv. *Das Zeichen Mariens*, 1971, str. 1374/78, 1386/88, 1418/22.

²⁴⁸ Srv. Graber, *Athanasius u. die Kirche u. Zeit*, Abensberg, str. 33.

v podzemí, se náhle vynoří na denní světlo a opatří se jménem, které vždy zní podobně jako „Přátelé Teilharda de Chardin“. Při bližším prozkoumání není těžké rozpoznat, že všechny tyto skupiny a skupinky lóží jsou tvořeny a skrytě nebo i zcela veřejně podporovány rotaryány, liony a podobnými nočními přízraky“.

Od dvou svých přátel, kteří byli zednáři, se Don Pablo v létě 1966 dozvěděl, že internacionálně pracující zednářstvo vydalo pokyn k co možná největšímu rozšíření Teilhardových prací, především v katolickém Španělsku. Toto přiznání se zcela shoduje s příslušnými výpovědmi prominentních zednářů jako jsou Yves Marsaudon (Conseil Suprême de France), Charles Riandey (staronový Velký tajemník a spolkový rada Grande Loge de France) Alexandre Chevalier (Velmistr Grand Orient de France) a Marius Lepage (Mistr Stolce Velkého Orientu „Volney“ z Lavalu). Co bylo ještě včera tajemstvím, cvrlikají si dnes vrabci na střeše. A také již není tajemstvím, že Teilhard byl členem martinistického řádu, jehož duchovním otcem je francouzský pozdní mystik Louis Claude Martin, markýz de Saint, zvaný také Louis Claude de Saint-Martin, Narodil se roku 1743, po studiu práv se stal důstojníkem a stoupencem teosofického učení Jakoba Böhmeho. Roku 1768 poznal v Bordeaux Martinese Pasquallyho, představitele panteistické židovské kabbaly, která vznikala mezi 7. až 15. stoletím jako tajné gnostické učení²⁴⁹ a obsahuje pozoruhodnou větu: „Dej dobrý pozor, abys křesťanským psům nikdy nepředhodil smrtící pilulku strychninu bez zakrývacího přídavku, nýbrž ji zaobal do šťavnatého kousku masa.“ - Louis Claude Martin se roku 1769 stal zednářem a později založil vysokostupňový systém, spočívající na templářské osnově.²⁵⁰

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

(Mlado)martinisté (nikoli martinezisté!) 19. a 20. století odvozují svůj ‚Ordre Martiniste‘ od Saint-Martina, ačkoli zde prokazatelně neexistuje nebo nemůže existovat posloupnost, protože sám nezanechal žádné organizované stoupence. Jistá část jeho učení ovšem byla dále předávána v následnických společnostech 19. století... a od nich pak pouze jednotlivými členy nastupujícího ‚Philosophes Inconnus‘ aneb ‚Supérieurs Inconnus‘ (S.:I.:).²⁵¹ Za otce moderního martinistického řádu je podle Mezinárodní-

²⁴⁹ Srv. Lennhoff-Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, sl. 805 ad.

²⁵⁰ Tamtéž, sl. 999 a dále (Heslo Martin atd.).

²⁵¹ Tamtéž, E. Frick, *Die Erleuchteten*, Štýrský Hradec 1973, str. 601 ad.

ho zednářského lexikonu považován okultní spisovatel Marquis Stanislas de Guaita, který řád založil roku 1884. Nemůžeme zde dále sledovat celé propletené dějiny vývoje mladomartinistů; budiž pouze zmíněno, že roku 1931 vydala řádová rada v Lyonu generální konstituci. Podle těchto stanov má martinistický řád, „pracující pod patronací neznámé vrchnosti“, gnostický charakter. Jeho tři bojové cíle jsou: „Reintegrace lidské bytosti do původní čistoty, přiblížení člověka k Bohu a zduchovnění lidstva“.

Není tedy náhoda, když z Teilhardových spisů znovu a znovu shledáváme, že ideje Saint-Martina nejen znal, ale že je také částečně převzal do svého systému. E. Benz, jemuž náleží zásluha, že v německé teilhardovské literatuře na tuto okolnost upozornil, nazývá Louise Claude de Saint-Martina jednoduše „předkem Teilhardových idejí i terminologie“.²⁵²

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

V „dialogu“, který dnes regulérní zednáři vedou s představiteli katolické Církve, se stále znovu a znovu zdůrazňuje, že není jednotné zednářstvo a že by se mělo rozlišovat mezi proticírkvními lóžemi, jako je třeba právě francouzský Velký Orient, a ostatními (regulérními lóže), které nejsou proticírkvně nebo dokonce protikřesťansky zaměřené. Je ovšem bezpečně zjištěno, co jsem již ve spisu o antikřesťanském zednářstvu²⁵³ doložil na početných příkladech, že autonomní duchovní svět všech lóží, stojících na půdě „starých povinností“ - a mezi něž patří právě „regulérní“ humanitní lóže - je pro své nepřátelství vůči zjevení a své antidogmatické postoje zcela neslučitelný s křesťanskou zjevenou vírou. Tak například patriarcha německých poválečných zednářů Theodor Vogel roku 1955 v Essenu prohlásil, že „zednář odmítá jakoukoli dogmatickou víru“.²⁵⁴ - Protože všichni zednáři potvrzují, že až dodnes zůstali sami sobě věrnými, nemohlo se tedy na jejich podstatě nic změnit. Zato se mnohem spíše změnila jejich tak-

²⁵² Srv. *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*, str. 298. Další literatura o Saint-Martinovi a jeho spisech: F. X. Baader, svazek 12 jeho děl, vydaný F. Hoffmannem, J. Hambergerem a dalšími (dotisk Aalen 1963). Srv. také E. Miers, *Lexikon des Geheimwissens*, Freiburg 1971, str. 355.

²⁵³ M. Adler, *Die antichristliche Revolution der Freimaurer*, Jestetten 3/1983.

²⁵⁴ Tamtéž, str. 110.

tika vůči katolické Církvi, což jsem vyložil ve výše zmíněné práci o protikřesťanském zednářstvu. - Ze všeho zde řečeného lze učinit jediný závěr: *Jestliže zednář odmítá každou dogmatickou víru, odmítá nezbytně i víru katolickou. Pak je ovšem orientován proticírkevně, protože Církev je postavena na základu víry. Je-li někdo orientován proticírkevně, pak je také zaměřen protikřesťansky, protože autentické křesťanství nemůže být bez Církve.* Je zde ovšem tzv. sekularizované křesťanství, které mnozí právem počítají k zednářstvu. Vzhledem k této jasné a jednoduché logice je tudíž i jakýkoli pokus o smíření autentického křesťanství s regulárním či neregulárním zednářstvím beznadějný. Tím nepochopitelnější je ovšem skutečnost, že někteří „progresivní“ kardinálové - mezi nimi rovněž Döpfner - znovu a znovu na přání Velmistra přijímají do Církve „katolické“ zednáře, kteří z ní zcela důsledně vystoupili, a současně jim dovolují zůstat členy lóží. Touto metodou se zednářům již před lety podařilo obejít exkomunikaci „katolických“ zednářů a jistým způsobem ji tím zrušit.

Zednářům naklonění heirarchové a pod zednářským vlivem stojící koncilní otcové (o jednom již zemřelém francouzském kardinálovi se dokonce tvrdí, že byl i formálně zednářem) zmanipulovali jednání koncilu a jeho výsledek do té míry, že se stal „rokem 89“ Církve, jak roku 1971 řekl v Bruselu prozednářský kardinál Suenens: „Le concil c'est 89 dans l'eglise“ (Koncil je rokem 89 Církve). Číslo 89 je zde narážkou na velkou zednářskou revoluci roku 1789, jejíž heslo „volnost, rovnost, bratrství“ ostatně jako první razil právě Louis Claude de Saint-Martin. A skrze Teilharda zase běží zednářská revoluce v pokoncilní církvi na plné obrátky. Neblahé bratříčkování se zednáři, jejichž lokaji jsou nejen jistí kardinálové z tzv. „Rýnské aliance“,²⁵⁵ nýbrž také vysocí i nejvyšší vatikánští hodnostáři, již způsobilo nedožrnné škody, a jestliže tyto hrátky se satanovou elitou z proticírky neprodleně neskončí, povedou v Církvi k takové katastrofě, jakou v celých svých dějinách nepoznala.

Vedle samotného Teilharda, jehož „nová víra“ v pokrok a Krista i Boha evoluce tak silně ovlivnila mj. i progresivistický Holandský katechismus, pracují dnes i další početní učitelé a vykladači bludů, kteří do katolické teologie přebírají především bludy liberální a existenciální evangelické teologie a vydávají je za „novou teologii“. Právým mistrem tohoto řemesla je v Tübingenu žijící švýcarský teolog Hans Küng, s nímž se příkladným způsobem vypořádal L. Scheffczyk ve svém vřele doporučitelném a nejširším kruhům srozumitelném díle „Újma nebo zkáza víry? ke knize H. Künga ‚Být křesťanem‘.“²⁵⁶ I když Küng vychází ze zcela jiného základního stanoviska než Teilhard de Chardin, přesto s ním má mnohé společné, především princip mnohoznačnosti. Kromě Künga zde jsou ještě mnozí další stejně smýšlející synové temnot, kteří vnitřně již dávno nejsou katolíky, a přesto v *katolických seminářích nebo na teologických fakultách klidně mohou dál popírat Kristovo božství a zvěstovat satanovu teologii*. Pokud trvá takový neutěšený stav, nepovažuji za neštěstí sám o sobě fakt, že se mnohé kněžské semináře vyprazdňují nebo jsou bezmála již úplně pusté.

Vzhledem k vylíčeným okolnostem má satan jistě všechny důvody k radostnému skučení a jeho pozemská elita se domnívá vidět - jako už tolikrát v dějinách - blížící se

²⁵⁵ Srv. R. M. Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tiber*, Paříž (*Rýn se vlévá do Tiberu*).

²⁵⁶ V originále *Aufbruch oder Abbruch des Galubens. Zum Buch H. Küngs ‚Christ sein‘*. Vyšlo ve švýcarském nakl. Christiana-Verlag, CH-8260 Stein a. Rh.

konec Círky. A přesto se synové temnot konce „hanebnice“ nedočkají. Boží Církev přetrvává jak své nepřátele, tak i své vlastní zrádce, a zapěje jim všem „Requiem“.

Znamení živoucího Boha

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

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

Kdo mluví o znamení milosrdné lásky Boží, o znameních spásy v katolické Církvi současnosti, ten prostě nemůže přehlížet místo, v němž se tato znamení zjevují v takovém počtu, jako asi nikde jinde - Lourdy. „Od času nanebevzetí Páně se v žádné jiné části světa nestalo tolik zázraků, jako v tomto koutku Pyrenejí.“²⁵⁷ - Tisíce vyléčení tělesné i duševní povahy, které jsou a zůstanou pro lidského ducha tajemné, jsou právě takovými znameními. Jestliže je ve skutečnosti pouze zlomek z nich Církví oficiálně uznán za zázrak v přísném teologickém smyslu, pak to má různé důvody, jak je možné se o nich dočíst ve spisech prezidentů lékařské komory v Lourdech pánů Le Beca, Leureta nebo Olivieriho. Nám postačí konstatování, že zde jsou znamení, považovaná za zázraky, a že další jako taková oficiálně uznána nebyla, přestože i tady se jedná o mimořádná znamení, dokazující mocnou Boží lásku. Vylíčíme si krátce pouze jeden

²⁵⁷ Srv. R. Le Bec a F. Leuret, *Die große Heilungen von Lourds in ärztlichem Urteil*, Wiesbaden 1953, str. 43. Srv. také k tématu: A. Olivieri, *Gibt es noch Wunder in Lourdes?*, Aschaffenburg 1973; A. Ravier, *Lourdes - Land der Frohen Botschaft*, vyd. L'Ouvre de la Grotte, Lourdy.

takový případ, který Církvi až dosud za „zázrak“ uznán nebyl. Informuje nás o tom bývalý prezident lékařské komory v Lourdech dr. Leuret: „Gérard Baillie ze St. Pol sur Mer v severní Francii oslepl ve věku dvou a půl let následkem nepochybně neléčitelné choroby, která postupně zničila vnitřní tkáň obou očí, plenu očních bulv i sítnici. Ve zmíněném věku byl Gérard jako uprchlík z okolí Dunkerque²⁵⁸ umístěn v dětském ústavu pro nevidomé v Arrasu. Diagnóza: Oboustrané poškození vnitřní tkáně a sítnice, zakrnění očního nervu, nevléčitelná slepota! V ústavu pobyl dva roky, a žádné z početných vyšetření, jimž se podrobil, nedovolovalo ani tu nejmenší pochybnost o jeho trvalé nevidomosti. Ve věku pěti let náhle v Lourdech znovu nabyl zrak. Následujícího dne byl vyšetřen známým očním specialistou. Diagnóza: Oboustrané poškození vnitřní tkáně a sítnice, zakrnění očního nervu - chlapec nic nevidí, nic nemůže vidět! Avšak on přesto viděl, a když se po ukončení své lourdské pouti zcela samostatně vrátil do Arrasu, byl vyzván, aby do čtyřadvaceti hodin jako plně vidící slepecký ústav opustil. Od té doby malý Gérard navštěvoval normální školu a jako ostatní děti se učil číst, psát a počítat. Když následujícího roku 1948 po druhé navštívil Lourdy, byl znovu vyšetřen jedním předním očním specialistou z Anglie, který pak vydal následující prohlášení: ‚Toto dítě trpí oboustranným poškozením vnitřní tkáně a sítnice, stejně jako i zakrněním očního nervu - je vyloučeno, aby viděl.‘ Malý Gérard však přesto vidí! Po opakovaných vyšetření v průběhu následujících dvou let o jeho nemoci nikdo nepochyboval, ale také ne o tom, že vidí, aniž má k vidění předpoklady, a je dnes zcela zdrav. Až dodnes vidí a - což je už naprosto nevysvětlitelné - sítnice i oční nervy se plně zregenerovaly. Všichni dotazovaní oční specialisté se shodně vyjádřili, že se podobným jevem nikdy nesetkali. Jedná se tedy o dvě vzájemně rozdílné skutečnosti, o dva fenomény, které by bez připouštění nadpřirozeného působení musely zůstat navždy nevysvětlitelné:

1. Slepé dítě vidí, aniž by mělo orgány, potřebné i jen k omezenému užívání zraku.
2. Nemocné dítě je vyléčeno z choroby, z níž se dosud nikdo neuzdravil.“²⁵⁹

Toto Boží znamení se mi jeví jako snad největší ze všech zázraků, k nimž v Lourdech došlo. Avšak ani proto nesmíme zapomínat na nejvyšší znamení, na zjevení Neposkvrněné Panny Marie, která se v mezi 11. únorem a 16. červencem 1858 jako „veliké znamení v nebi“ (Zj 12) celkem osmáctkrát zjevila čtrnáctileté Bernadettě Soubirousové a svěřila jí důležité poselství ke spáse chorého světa a ubohých hříšníků. Tímto velikým znamením v nebi nejenže Bůh znovu osvědčil svoji jsoucnost a ukázal, že existuje ještě jiný, nadpřirozený svět, z něhož Maria sestoupila „sem k nám“, nýbrž takto i stvrdil učení katolické Církve o Neposkvrněném Početí, které pouhé čtyři roky před nadpřirozeným zjevením v Lourdech papež Pius IX. Slavnostně a neomylně vyhlásil jako věroučnou pravdu (dogma), tedy pravdu, již bludaři a nevěřící vzdor tisícinásobným znamením v Lourdech nevěří. Při svém zjevení 25. března 1858 se Maria sama označila za „Neposkvrněné Početí“, tedy titulem, jemuž Bernadetta nerozuměla a který měla oznámit svému faráři. Aby označení nezapomněla, celou cestu k faře si je opakovala.²⁶⁰ Pro velmi kritického a zdrženlivého faráře Peyramaleho byla právě tato

²⁵⁸ Oblast prudkých bojů během II. světové války; p. překl.

²⁵⁹ Cit. u Sigmunda, *Das Wunder im Lichte der modernen Medizin*, Meitingen 1954, str. 15 ad. Srv. také Le Bec-Leuret, str. 23 ad.

²⁶⁰ Srv. A. Ravier, str. 43.

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

Druhé „veliké znamení“ nám dal Bůh roku 1917 ve Fatimě. Tři pasáči Lucia, Francisco a Jacinta tam po šestkrát spatřili Růžencovou královnu Marii s Neposkvrněným srdcem. 13. května zažili první, 13. října poslední zjevení. 13. července Maria nechala dětem nahlédnout strašlivou vizi pekelného utrpení zavržených. Volala k obrácení, k modlitbě a oběti za hříšníky, protože do pekla přichází mnoho takových, za něž se nikdo nemodlí a neobětuje. Dále si Maria žádala každodenní modlitbu růžence a oznámila, že v říjnu způsobí velký zázrak, aby všichni mohli uvěřit.²⁶¹

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

V pastýřském listu o tom fatimský biskup píše: „Sluneční fenomén ze dne 13. října 1917... byl něčím zázračným a v každém, kdo měl štěstí jej spatřit, zanechal nezapomenutelný dojem. Dětem byl předem oznámen den i hodina, kdy se tak stane. Zpráva se rychle rozšířila po celém Portugalsku a přestože bylo nevlídné počasí a hustě pršelo, dostavily se tisíce a tisíce lidí, aby byly přítomny posledního zjevení a staly se diváky všech těchto fenoménů, jimiž denní hvězda složila svůj hold Královně nebes a země, Královně, která září jasněji než slunce v polední záři. Podivuhodný jev nezaznamenala jediná hvězdárna a nebyl proto přirozené povahy - přesto však byl zcela jasně pozorován osobami všech stavů a společenských vrstev, věřícími i nevěřícími, novináři nejvýznamnějších portugalských deníků, stejně jako lidmi, kteří byli od místa dění vzdáleni několik kilometrů, čímž odpadá případné vysvětlení, že by se mohlo jednat o masovou iluzi.“²⁶²

²⁶¹ Srv. L. Gonzaga da Fonseca, *Maria spricht zur Welt*, Innsbruck-Vídeň-Mnichov 15/1963, str. 42.

²⁶² Tamtéž, str. 93 ad.; str. 97 ad.

Velký sluneční zázrak žádný další výklad nepotřebuje. Po „velikém znamení v nebi“ se Fatima stala vedle Říma a Lourde největším poutním místem katolické Církve. Fatimské hnutí se šířilo po celém katolickém světě a bylo účinně podporováno „cestováním“ fatimské madony do mnoha zemí. Od té doby bylo z Fatimy oznámeno množství zázračných uzdravení a ještě více obrácení. Znamení v nebi a znamení času vyvolaly i u nekatolických křesťanů rozruch a zapříčinily pozoruhodné postoje. Tak např. roku 1956 skupina evangelických křesťanů z Drážďan napsala v memorandu o mariánském kultu v evangelické církvi: „Nepředpojatá kritika stojí v Lourdech, Fatimě a jiných místech mariánské milosti před nadpřirozenými věcmi, které jsou v nejužší souvislosti s Pannou Marií, ať už jde o její samotné zjevení nebo zázračné vyslyšení proseb o Její přímluvu, a pro to jednoduše žádné přirozené vysvětlení není. Víme, nebo vlastně měli bychom vědět, jak přísně vědecky byla v Lourdech a Fatimě prozkoumána uzdravení nemocných i nekatolickými lékaři, a jak dlouho trvá, než katolická Církev nějaký případ uzdravení prohlásí za zázrak...“

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

Vyzýváme k prozkoumání a zaujetí stanoviska nejen evangelicko-luteránské církevní vedení, nýbrž prosíme i všechna ostatní křesťanská společenství, necht' už si říkají jakkoli, aby prostudovala a posoudila zmíněné úřední prohlášení katolické Církve a důrazně podporovaly naše přání po věcném prozkoumání této nekonečně důležité záležitosti. Nebude-li vyvrácena, pak musí být také vyvozeny všechny důsledky!²⁶³

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

Z tohoto důvodu nám Bůh roku 1953 dal ještě jednou zdrcující znamení z nebe - plačící Madonu ze Syrakus.²⁶⁴ Nad postelí zavěšený sádrový reliéf Neposkvrněného Srdce, který snoubenci Angelo Jannuso a Antonia Guistová dostali 21. března 1953 od příbuzných ke svému sňatku, začal náhle zrána 29. srpna ronit slzy. Muž odešel pracovat na pole a Antonia ležela doma kvůli jistému druhu těhotenských potíží. Nemoc jí

²⁶³ Srv. *Una Sancta*, sešit 2, 1956, str. 88 ad.

²⁶⁴ Srv. O. Musumeci, *Die Muttergottes von Syrakus hat geweint*, Wiesbaden 1955.

působila obrovské bolesti. Dnem i nocí byla napadána tak silnými křečemi, že jí občas vypovídal zrak. Právě onoho 29. srpna měla nový záchvat, jehož následkem zhruba do 8,30 neviděla. Když se z křečí vzpamatovala, spatřila, jak obraz Madony pláče. Antonia měla právě hlavu v nohách postele, když uviděla první slzy sádrové plastiky. Přesně v tom okamžiku pocítila, že je zase zdravá. Slzy kanuly bez ustání také po příští dny až do 1. září. Vědecké bádání ukázalo, že pláč neživé plastiky nelze přirozeným způsobem vysvětlit. Slzy byly mnohokrát fotograficky zdokumentovány a později podrobeny chemické analýze s tímto výsledkem:

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

Sarakusy, 3. září 1953.

Dr. Michele Cassola, ředitel mikrografického oddělení provinční laboratoře

Dr. Francesco Cotzia, asistent mikrografického oddělení provinční laboratoře

Prof. dr. Leopoldo La Rosa, zdravotní chemik

MUDr. Mario Marletta, chirurg.“

Kompetentní farář Guisepppe Bruno, který byl zkoumání přítomen, potvrdil, že přijal přísahu všech podepsaných, kterou osobně před ním podepsali.²⁶⁵

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

† Kardinál Ruffini, arcibiskup palermský.“²⁶⁶

O deset let později pak bergamský arcibiskup Clemente Gaddi při vzpomínkovém projevu řekl: „Událost, která stejnou měrou pohnula celý svět, je jako historická skutečnost nepochybná a stojí mimo jakoukoli rozumovou pochybnost. Odhlédneme-li však na chvíli od měřítek, která Církev takovým jevům přikládá, nelze klást žádné rovnítko mezi zjevení a promluvu Matky Boží na straně jedné, a slzy syrakuské Madony na straně druhé. Při zjevení a pozdějších viděních, stejně jako v případě slov, které Maria pronesla, jednalo se více či méně o jednotlivé osoby, jimž se této cti dostalo. Objektivní kontrola je proto, přesně vzato, nemožná. Skutečnost události lze konstatovat pouze nepřímou, totiž ze spasitelných a uzdravujících důsledků, které z ní plynou. V případě zázračných slz však jejich realita byla zkontrolována všemi, kdo se tyto slzy

²⁶⁵ Tamtéž, str. 99 ad.

²⁶⁶ Tamtéž, str. 159 ad.

viděli, dotkli se jich a nakonec je i odborně prozkoumali. Jsou to slzy, které se vyronily z obyčejného a neživého vyobrazení Madony, a svědků tohoto faktu je spousta. Pocházejí ze všech stavů, z každé sociální vrstvy, vyznávají různá náboženství. Jakákoli možnost halucinace nebo sugesce je tím vyloučena. Nacházíme se tedy v tomto případě na bezpečné půdě historické skutečnosti.²⁶⁷

Uvedli jsme zde jenom ta z velkých znamení, jež se z Boží vůle udála v našich časech, ale dějiny Církve jsou doslova plné zázraků a znamení, které Bůh na přímělu světců způsobil. W. Schamoni ve svém díle „Zázraky jsou skutečností“²⁶⁸ předložil rozsáhlou dokumentaci takových zázračných skutečností, vybranou z církevních akt procesů svatořečení. Skutečně je tomu tak - Bůh projevuje zázračnost ve svých světcích, kteří ji dosvědčují a Jeho svatost potvrzují zázraky a znameními. Přesně řečeno v činech světců potvrzuje Bůh především svoji milost, bez níž je svědectví světců nemyšlitelné. Svatí svým heroickým následováním Krista sloužili Pánu mimořádným a příkladným způsobem a proto byli Otcem poctěni podle slov Kristových: „Bude-li mi kdo sloužit, poctí jej Otec můj“ (J 12,26).

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

Velký věk mariánského konce času ostatně prorocky spatřil a hlásal již svatý Louis Maria Grignion z Montfortu († 1716).²⁶⁹ Mariánský kult doznal v 19. století dosud nebývalého rozmachu, po celém světě vznikala mariánská apoštolská hnutí, a v rozmezí sta let vyhlásila Církve dvě mariánská dogmata: o Neposkvrněném početí za papežem Piem IX. (1854) a dogma o skutečném Nanebevzetí Panny Marie za pontifikátu papeže Pia XII (1950). Opravdová dítko Marie vkládají velkou naději do dosud chybějící dogmatické definice jejího jedinečného spolupůsobení na velkém dílu spásy. Především se jedná o tajemství zprostředkování milosti Ježíšovou Matkou, kterou již v dobách církevních Otců nazval svatý Ephraim „prostřednicí celého světa“. Přestože je Kristus „jediným prostředníkem mezi Bohem a lidmi“ (1 Tm 2,5), protože *pouze On* svou smírnou obětí na kříži získal milost vykoupení pro celé lidstvo, tedy i pro Pannu Marii, není tím vyloučeno její druhotné, na prostřednictví Kristově zcela závislé a jemu podřízené zprostředkování. Maria je právem nazývána „prostřednicí veškeré milosti“, protože svým souhlasem s početím Krista-člověka, který vyslovila jako zástupce celého lidstva, dala světu Vykupitele, zdroj veškeré milosti. Když řekla „Aj, já dívka Páně, staniž se mi podle slova tvého“ (L 1,38), pak svým svobodným rozhodnutím umožnila Boží plán povstání lidské osoby Ježíše, který nás svojí smrtí na kříži vysvo-

²⁶⁷ Citováno v: *Maria siegt*, 25. roč. č. 8/76, str. 60 ad.

²⁶⁸ W. Schamoni, *Wunder sind Tatsachen*, druhé vydání r. 1976 v nakl. J. W. Nauman-Verlag, Würzburg; Christiana-Verlag, Stein a. Rh.; Veritas-Verlag, Linz.

²⁶⁹ Srv. Manfred Adler, *Zeichen der Zeit*, Leutesdorf 5/1975, str. 38 ad.

bodil od hříchu a učinil z nás dítko Boží. Tím se Panna Maria stala celému lidskému pokolení druhou Evou a „příčinou spásy“, jak říká svatý Irenej. Od 14. století je Maria poctívána titulem „*corredemptrix*“, tj. spoluspasitelkou. Tento titul ovšem nesmí být chápán „ve smyslu stavění působnosti Marie naroveň spasitelské činnosti Kristově (1 Tm 2,5). Protože i jí samé bylo zapotřebí spásy a také Kristem spasena byla, nemohla lidstvu vysloužit milost spásy... Na objektivní spáse se účastní *nepřímo*, zprostředkovaně tím, že celý svůj život odevzdala službě Spasiteli a spolu s ním pod křížem trpěla a obětovala se. Jak podotkl Pius XII. v encyklice ‚*Mystici Corporis*‘ (1943) ‚obětovala s Ním na Golgotě všechna svá mateřská práva a mateřskou lásku věčnému Otci, a tím se stala novou Evou pro všechny děti Adamovy‘ (D. 2291)... Platností Kristem vyzískané milosti a duchovním přijetím oběti svého božského syna se Marie zasloužila lidem o smíření lidí a poskytnutí milosti spásy Kristem. Takto spolupůsobila na *subjektivním* spasení lidstva.“²⁷⁰ Svou přímlovou v nebi spolupůsobí Panna Maria na poskytnutí všech milostí spásy. Mnozí znamenití teologové i poslední papeži jsou přesvědčeni o tom, že Maria jako duchovní matka všech spasených, jako „Matka Církve“ (Pavel VI.) a „Pravzor Církve“ (Ambrož), nám nejenže dává všechny milosti v Kristu, ale svou soustavnou mateřskou přímlovou se také stará o nadpřirozený život svých dětí tím, že spolupůsobí při všech milostech, prostředkovaných Církví. Již roku 1921 schválila Církev uctívání „prostřednice všech milostí“ zavedením příslušného svátku do liturgie. Rovněž II. vatikánský koncil poukázal na prostřednickou úlohu Marie a řekl: „Tím že přijala, porodila a živila Krista, v chrámu jej ukázala Otci a trpěla se svým synem, když byl na kříži, spolupůsobila tak v poslušnosti, víře, naději a horoucí lásce na díle Spasitelově k obnově nadpřirozeného života duší. Proto je pro nás Matkou milosti. Tato mateřskost Marie trvá ve spáse nepřetržitě od jejího souhlasu, které věřičně dala a pod křížem v něm bez váhání vytrvala, až k věčnému konci všech vyvolených. Ani po přijetí do nebe se svého spásného poslání nevzdala, nýbrž svými nespočetnými přímlovami sa snaží zajistit nám milost věčné spásy. Ve své mateřské lásce vzala na sebe starost o bratry svého Syna, kteří ještě putují a setrvávají v nebezpečí a útrapách, než dospějí do blažené otčiny. Proto je blahoslavená Panna v Církvi vzývána jako přímlovkyně, pomocnice a prostřednice. Je tomu však třeba rozumět tak, že se tím nic neubírá a nepřidává důstojnosti a platnosti Krista, jediného prostředníka.“²⁷¹

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

²⁷⁰ Srv. L. Ott, *Grundriß der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1970, str. 256 ad.

²⁷¹ Srv. *Lumen gentium*, č. 61 ad.

Doslov

Možná, že některý čtenář od toho pojednání o „teologickém temnu“ očekával víc, než mu nabídlo. Z celé plurality theologických bludů jsme si zde ukázali a probrali pouze dva: víru v ďábla a víru v Boha. Na omezeném, i tak již překročeném rámci této knihy, nemohly být projednány další theologické problémy. Autor se proto omezil na obě doslova poslední pravdy křesťanské víry, na skutečnost Boha i ďábla a s ní související konečný osud lidí - na peklo a nebe. Kdo by v této souvislosti položil otázku po oprávněnosti překládaného spisu, pak ta spočívá ve vydání svědectví pravdě a slavných skutků toho, který nás „z temnoty povolal k podivnému světlu svému“ (1 P 2,9).

Dodatek

1. Prohlášení k událostem v Klingenbergu

Smrt Anneliese Michelové v Klingenbergu, která byla považována za posedlou a podle teologického posudku také démonickou posedlostí trpěla, byla veřejným míněním v Německé spolkové republice rozvířena zčásti tendenčním způsobem. Studentka odmítala přijímat potravu a zemřela na podvýživu. Se svolením kompetentního biskupa z Würzburgu byl na posedlé vykonán velký exorcismus. Tato okolnost zavdala veřejnosti podnět nejen k ostrým útokům na würzburškého biskupa dr. Josefa Stangla, na něhož bylo podáno několik trestních oznámení, nýbrž také k nekvalifikovaným výrokům proti „překonané“ víře katolické Církve v existenci ďábla, která byla nevěreckou stranou činěna tak či onak spoluodpovědnou za smrt třiačtyřicetileté studentky. Biskup Josef Stangl zaujal 11. srpna 1976 k událostem v Klingenbergu stanovisko v prohlášení následujícího znění, jež bylo zveřejněno jako příloha würzburškého diecézního listu č. 16 z 12. srpna 1976:

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

Co učí Církev o ďáblovi a demonech?

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

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

2. Vezmeme-li v úvahu souvislosti, v nichž se takové výroky nacházejí, vyjde najevo, že kde je řeč o demonech, jde vždy nakonec o moc Boží. Jak Bible, tak ani církevní věroučné výroky nesledují rozvíjení učení o zlu, jakési „satanologie“. Jde jim jediné o vyjádření skutečnosti, že Bůh je silnější než síly zla.

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

- kde se domnívají rozlišovat a odstiňovat v podstatě a jednání ďáblů nebo démonů

- kde je zamýšleno výhružné zvěstování, tedy polekání lidí místo probouzení důvěry v Boha, který v tomto světě nemůže mít žádného vážného konkurenta.

Co rozumí Církev „posedlostí“ a „exorcismem“?

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

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

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

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

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

Co soudit o klingenberských událostech?

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

2. Svolení k modlení exorcismu udělil biskup v přesvědčení, že jako poslední naděje s velkou důvěrou přenesená prosba mladé ženy, její rodiny a kněze nemůže být odmítnuta. Rozhodují pro něj bylo, že Anneliese Michelová jako věřící byla připravena na sebe vzít těžkou zkoušku svého utrpení jako kříž Kristův, k čemuž ovšem očekávala církevní pomoc.

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

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

5. Zhodnocení případu podle trestního práva přísluší státním úřadům.

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

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

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

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

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

Würzburg 11. srpna 1976

† Josef biskup würzburský

Odpověď na prohlášení biskupa dr. Josefa Stangla

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

25. 8. 1976

Nejdůstojnější a velevážený pane biskupe!

Pro mnoho lidí jste dobrotivým a otcovským knězem a biskupem. Tím více jsou Vaši přátelé a bratři ve víře hluboce spolupostížení křivdou, způsobenou Vám veřejnou kampaní, kterou rozpoutaly jisté kruhy proti Vaší osobě a proti víře naší Církve. Pochybní humanisté se zřejmě snaží udělat z tragického „případu Klingenberg“ jakýsi „případ Stangl“. V co však Vaši protivníci ani nemohli doufat, stalo se neočekávaně skutečností Vaším „Prohlášením k událostem v Klingenbergu“ z 11. srpna 1976. Teologické výpovědi tohoto „Prohlášení“, uveřejněného jako zvláštní příloha würzburského diecézního listu č. 16 z 12. srpna 1976 a v „Deutsche Tagespost“ ze 17. srpna 1976, totiž obsahují tolik závažných omylů,

že bez ohledu na povinnou úctu považuji za věc svědomí, abych Vás, pane biskupe, na ně upozornil.

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

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

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

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

Když v bodu 2. prohlašujete, že s ohledem na souvislosti, v nichž se takové výpovědi nacházejí, tam „kde je řeč o démonech, jde vždy nakonec o moc Boží“, pak je správné jen tehdy, je-li tím míněna moc Boží nad osobním ďáblem a osobními zlými duchy (démony). To ovšem, veledůstojný pane biskupe, není případ „Prohlášení“, protože podle Vašeho náhledu s překonaným biblickým obrazem světa také odpadá víra v osobní zlé duchy. Toto pojetí je však naprosto a zcela neslučitelné s učením Nového zákona a tradičním neomylným učením katolické Církve, které je stále platné.

Kromě toho není správné, jak soudíte, že „jak Bible, tak ani církevní věroučné výroky nesledují rozvíjení učení o zlu, jakési ‚satanologie‘“. Právě naopak:

Nejen Nový zákon, ale i církevní učení skýtá teologicky jasné učení o podstatě a působení satana a démonů, tedy zcela solidní „satanologii“ a „démonologii“. Toto učení sice v Holandském katechismu nebo v ekumenické Nové věrouce nenaleznete, zato ale v pravověrných dogmatických věroučných knihách, např. v „Základu katolické dogmatiky“ od profesora Ludwiga Otta (Eichstätt), abych zde zmínil alespoň jednu. Nejvyšší církevní učitelská autorita naposled zevrubně vyložila učení o démonech (démonologii) v prohlášení kongregace pro věrouku z 25. června 1975 z pohledu tradiční křesťanské víry. Stalo se tak poté, co papež Pavel VI. již ve dvou svých proslovech roku 1972 znovu potvrdil nezbytné a podstatné pravdy o ďáblu a démonech, a naléhal tak na uvědomění věřících.

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

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

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

K prvnímu: Podle Nového zákona Ježíš vždy pečlivě rozlišoval mezi posedlostí a chorobou, a nikdy obojí neztotožňoval. Srovnáme-li Jeho léčení nemocných s Jeho vymítáním ďábla, pak se ukazuje, že s posedlými zacházel zcela jinak než s nemocnými, což je nejzřejmější tam, kde posedlý i nemocný vykazují totožné příznaky - srovnejme například léčení hluchoněmého (Mk 7,33 ad.) s exorcismem nad posedlým (Mk 9,25). Zatímco s nemocným náš Pán zachází jako laskavý a obezřelý lékař, a své božské slovo i uzdravující gesta směřuje trvale na nemocného, je jeho přístup k posedlému zcela jiný. Při jeho osvobození se Ježíš obrací proti neviditelné, skryté bytosti, považované za původce nenormálního chování posedlého (Mk 9,18; L 13,16), proti démonům, jimž klade otázky (Mk 5,9), přikazuje jim umlknout (Mk 1,25), hrozí jim (Mk 1,25) a vymítá je z posedlých (Mk 1,24). Obráceně zase je podstatně rozdílné i chování posedlého

vůči Ježíšovi od postoje nemocného. Kdo pozorně pročítá příslušná místa Nového zákona, má tam tuto skutečnost trvale potvrzovanu. Podle svědectví Nového zákona je tedy démonická posedlost nepopiratelnou skutečností. Ztotožňovat ji s chorobou je nemožné. To ovšem nevylučuje fakt, že pro člověka není nijak snadné rozlišovat mezi oběma případy.

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

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

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

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

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

P. Manfred Adler

Další aktuální práce na toto téma

Manfred Adler:

Die antichristliche Revolution der Freimaurer

Fritz Feuling:

Die Freimaurer unsere Brüder?