

Systematicko-teologické přístupy k problematice ďábla a jeho mimořádného působení

Ctirad Václav Pospíšil

Hovořit otevřeně o ďáblu na poli vědecké teologie, ba dokonce na mezioborové konferenci konané na univerzitní půdě rozhodně není z řady důvodů snadná záležitost. Dokonce i kolegové z oboru katolické teologie při návrhu na konání sympozia na toto ožehavé téma neprojevovali právě velké nadšení. Jenomže teologie jakožto služba pravdě, věřícím a také společnosti, v níž žijeme, evidentně potřebuje, abychom se tímto tématem vážně zabývali.¹

Na jedné straně se totiž o ďábla vůbec nehovoří. Mnozí – zejména ti učení – se chovají tak, jako kdyby tato závažná teologická a spirituální,² antropologická, religionistická i sociologicky potenciálně brizantní problematika vůbec neexistovala. Kdo tedy dané téma otvírá, vystavuje se ne právě příjemným reakcím ze strany řady kolegů a hrozí mu nálepka tmáře, v lepším případě lehkověrníka. Jako křiklavý protipól zmíněné tabuizace ovšem existují nejen v katolické církvi nezanedbatelné skupiny lidí, kteří vidí ďábla všude a inklinují k tomu, že radostné poselství

¹ Když světoznámý německý filosof J. Habermas v říjnu roku 2001 přebíral cenu za zásluhy o mír v Paulskirche ve Frankfurtu nad Mohanem, při této příležitosti řekl: „Ještě nemáme k dispozici adekvátní koncept pro označení sémantické difference mezi tím, co je mravně nesprávné, a tím, co je opravdu bytostně zvrácené. [...] Ďábel sice neexistuje, ale padlý archanděl pokračuje, dnes jako v minulosti, v konání svého perverzního díla ve světě.“ J. HABERMAS, „Glaube und Wissen: Friedenspreisrede 2001,“ in *Zeitdiagnosen: Zwölf Essays*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, 249–262, zde 258.

² Polský filosof Leszek Kołakowski ve své knize vkládá v rámci fiktivní metafyzické konference ďáblu do úst následující slova: „Je stále zřídkačtější, že by se nějaký kazatel, třeba by to byl prostý venkovský farář, o mně byl jen zmínil ve svém kázání. Mé jméno nepadne ani při kázání, ani ve zpovědnici, ani kdekoli jinde. Věřte mi, nebo ne, oni se o mně stydí hovořit! Ano, oni se stydí. Mohlo by se totiž o nich začít říkat, že jsou zabezdňenci, zaostalí, že ještě věří na pohádky, že nedokážou být na vyšší doby, s níž by přece církev měla být v souladu. [...] Nakonec bych tedy měl být jen pouhým slovem či trapnou figurkou...?“ L. KOŁAKOWSKI, *La chiave del cielo. Conversazioni con il diavolo*, Brescia: Queriniana, 1982, 174nn.

by se v jejich podání mohlo proměňovat ve znepokojivou a traumatizující zvěst.³ K tomu se bohužel přidává nemálo pověrečného, co s pravou vírou a solidním teologickým diskursem nemá nic společného. Toto přehánění pravou vírou a solidní teologií v očích světa často diskredituje, ba zesměšňuje. Jakmile ale teolog odmítá celou řadu s dospělou křesťanskou vírou jen obtížně sladitelných příměsí, vystavuje se zase nevraživé reakci ze strany tak zvaných „satanobijců“. Velmi snadno ho takoví lidé diskreditují uvnitř církve nálepkou bludaře, a tak ohrožují jeho existenci. Navzdory tomu všemu jsme nakonec dospěli k přesvědčení, že již sama skutečnost zmíněné polarizace je více než dostačující výzvou k tomu, aby se dané téma stalo předmětem nepředpojatého a v určitém ohledu také odvážnost vyžadujícího mezioborového dialogu a hlubší systematicko-teologické reflexe.

Právě zmíněná názorová polarizace se v naší zemi projevuje jasně tím, že se zde zejména po roce 1990 objevila a stále objevuje nefalšovaná záplava překladových spisů spíše pastoračního a biblického rázu, které mají v naprosté většině případů spíše problematickou odbornou úroveň, nicméně vlastní kritická reflexe ze strany českých systematických teologů, která by zdravě orientovala věřící a rehabilitovala v očích učeného světa víru a teologii, v zásadě abscentuje.⁴ Je tedy nabíledni, že

³ „Sem patří i zmatené vyhledávání ‚mimořádného a zázračného‘, s nímž se setkáváme i v křesťanském prostředí. Při tomto hledání dotyční vycházejí z falešného mysticismu nebo ze ‚soukromých zjevení‘, jindy hledají vysvětlení v démonologii, a to bez jakéhokoli rozumového ověření a bez skutečné vyzrálé víry.“ *Magie, zlí duchové, satanské obřady: Pastýřský list toskánských biskupů*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996, s. 8.

⁴ Ze starší české literatury věnované danému tématu připomínáme: V. RUFFER, *Wůdce duše do nebeské vlasti, čili, Poznání srdce člověka, přebývalí v něm Bůh nebo d'ábel*, Praha: B. Stýblo, 1851 – značný počet reedic v celé druhé polovině 19. století; F. POHUNEK, *Satan a jeho říše*, Praha: nákladem vlastním, 1887 – autor reaguje na teologické omyly v literárních dílech, kde se hovoří o ďáblovi; recenze K. VONDRUŠKA, *ČKD*, č. 4 (1887): 240–250; J. MIKLÍK, *Satan na Svaté Hoře*, Praha: Kolej redemptoristů v Obořišti u Dobříše, 1932; reedice Frýdek-Místek: Michael, 2007 – autor podrobně popisuje velký exorcismus, který se odehrál v roce 1881 na Svaté Hoře nad posedlou z Bavorska Juliánou Steinlovou; recenze Dr. ČIHÁK, *ČKD*, č. 3 (1933): 246; z překladové literatury by faktograficky mohl být zajímavý titul P. SUTTER, *Satan v Illfurthu: Případ d'ábelské posedlosti dvou hochů v nedávné době*, Praha: L. Kuncíř, 1931. V *Časopisu katolického duchovenstva* se nacházejí následující články: J. TURNER, „Ďábelníci v N. Z.“, *ČKD*, č. 5 (1865): 347–352 – autor rozebírá případy posedlosti v Novém zákoně; Boh. Fr. HAKL, „O posedlosti evangelické“, *ČKD*, č. 2 (1867): 104–119 – tématem jsou opět případy posedlosti v evangeliích; J. TURNER, „Stimulus carnis sive angelus satanae – 2 Kor 12, 7–9“, *ČKD*, č. 1 (1870): 59–62.

právě zmíněný závažný dluh české teologie by se měl začít vyrovnávat, a tak nám budiž dovoleno tvrdit, že tato studie je pokusem o v zásadě první splátku.

Nutno přiznat, že pole našeho zájmu, které jsme vymezili v názvu tohoto příspěvku, je poměrně široké. V titulu hovoříme o „mimořádném“ působení zlého ducha, což znamená, že se nebudeme zabývat tím dru-

V *Teologických textech* od doby jejich vzniku jsme neregistrovali žádné tematické číslo věnované problematice démonologie či exorcismu. Nenarazili jsme zde na žádné zásadnější systematicko-teologické pojednání o daných tématech ani z pera českého autora, ani překlad nějaké studie od zahraničního odborníka. Pro úplnost připomínáme články: J. SKOBLÍK, „Antikrist“, *TT* 13, č. 2 (2002): 89; M. ČERNÝ, „Exorcismus jako standardní nástroj duchovního života“, *TT* 19, s. 1 (2008): 45.

Jak patrně, obsáhlejší a původní pojednání o démonologii z hlediska systematické teologie z pera českého autora za poslední dvě století není k dispozici. Skutečná erupce v zásadě jen překladové literatury nejrůznější a často diskutabilní úrovně o démonologii a zejména exorcismech nastává po roce 1990. Určitě není hazardem říci, že právě zmíněná skutečnost plně ladí s mentalitou posledních desetiletí, v nichž obecně registrujeme příklon k iracionalitě a vyhledávání mysteriózního. Zkrátka a dobře, pomyslné kyvadlo mentality stále kolísá mezi upřílišněným příklonem k racionalitě v jistém ohledu osvícenského typu a následně zase k iracionalitě odkazující na některé rysy romantismu. Poptávka po daném typu exorcistické literatury tedy evidentně nemá bezprostřední „nadpřirozené“ příčiny. Za pozornost stojí titul: R. GUARDINI, *Odpůrce*, Olomouc: MCM, 1992, i když ani zde nelze hovořit o skutečně vědeckém pojednání na dané téma. Mnohoslibně vyhlíží titul: E. VELLA, *O satanovi: Biblicky, teologicky, prakticky*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. Jenomže poté, co knihu vezme do ruky teolog, zakouší zklamání především nad hermeneutickou úrovní zpracování. Prezentace magisteria (s. 58–76) je neúplná (schází například důležitý výrok Lva Velikého) a spíše mechanická. Autor neupozorňuje na skutečnost, že magisterium je velmi zdrženlivé v záležitosti tak zvaného maleficia. Tomuto detailu však nevěnují pozornost ani další autoři spisů tohoto druhu. Prezentace mínění známějších teologů je v některých případech nespravedlivá a zkreslující (srov. s. 81). Biblický materiál je opět předkládán spíše mechanicky. Nenajdeme zde adekvátní rozbor problematiky zdrojů biblické démonologie. Nutno tedy uzavřít, že daný titul rozhodně nepřekračuje úroveň popularizační literatury, a proto nelze hovořit o skutečně vědeckém pojednání, které by zaplnilo výše zmíněnou mezeru v české teologické literatuře.

Rozšířenější překladová díla tohoto druhu z posledních let jsou uvedena v poznámkovém aparátu níže v textu. Pro úplnost připomínáme publikaci, která vyhlíží na první pohled poněkud kuriózně: Iohann M. M. EINZIGER, *Démonologie neboli systematické pojednání o d'áblově přirozenosti*, Praha: Vodnář, 2012, 83 stran.

Téma ďábla vzbuzuje zájem i některých odborníků z neteologických oborů, zdá se být proto vhodné připomenout: V. ROLLO, *Emocionalita a racionalita, aneb jak ďábel na svět přišel*, Praha: Slon, 1993; H. JANKOVSKÁ, *Ďábel v české středověké literatuře od počátku do roku 1400*, strojopis diplomové práce, Masarykova univerzita – Ústav české literatury a knihovnictví, Brno 2002; Anna JANŮ, *Křesťanský exorcismus jako předmět zájmu psychologie*, FF UP v Olomouci, Katedra psychologie, Olomouc 2012.

hem ovlivňování člověka, které bývá definováno jako „běžné“⁵ a které spočívá v pokušení. Tato tematika skutečně spadá z valné míry do oblasti spirituality a morální teologie. Naproti tomu „mimořádné“ působení zlého ducha zahrnuje posedlost a podle mínění některých autorů také tak zvané *maleficium*.

Když se danou tematikou zabývá systematický teolog, měl by se nejprve vážně zamyslet nad tím, co všechno vstupuje z teologického hlediska do hry. Pojednání tedy otevřeme rozvahou, v níž se na základě metodologického přístupu definovaného jako „analogie víry“ pokusíme objasnit těsné vazby mezi démonologií na jedné straně a některými klíčovými tématy dogmatické teologie, což nám pomůže zřetelněji vymezit, jaké místo je třeba démonologii v celku systematické teologie vlastně vyhradit.

Po tomto prvním ohmatání terénu je nezbytné alespoň souhrnně ukázat na zásadní palčivé problémy spjaté s tím, co o ďáblu a jeho mimořádném působení nacházíme v bibli, tedy konkrétně: Jaké jsou možné zdroje inspirace biblické démonologie? Jak vysvětlovat poměrně značné rozdíly mezi starozákonní a novozákonní prezentací démonologie? S právě naznačeným problémem pak souvisí velmi ožehavá otázka, zda je před lidským rozumem osvěceným vírou ospravedlnitelné přesvědčení o reálné existenci ďábla a zlých duchů jakožto osobních jsoucen. Na poskytnuté odpovědi pak pochopitelně plně závisí hodnocení fenoménu posedlosti, neboť tam, kde panuje předporozumění či předsudek, že ďábel rozhodně neexistuje, se všechny uvedené jevy nevyhnutelně interpretují výlučně vnitrosvětsky na rovině mentálních poruch a parapsychologických jevů, neboť posedlost je v zásadě předem vyloučena jako cosi nemožného.

Ve třetím oddílu této studie si pak dovolíme poukázat na znatelnou diferenci mezi tím, co je pravým obsahem reflektované křesťanské víry na jedné straně a různými míněními soukromých osob, případně sku-

⁵ Toto označení odkazuje na četnost výskytu a zdá se být výstižnější nežli často užívaný výraz „řádné“, neboť je třeba si položit otázku: Co je z teologického hlediska na pokušení k hříchu vlastně řádného a spořádaného? Systematický teolog dále může dodat, že ne všechny hříchy mají za příčinu pokušení ze strany zlého ducha, že toto pokušení má vnější i vnitřní rovinu, že milost dává člověku sílu, aby v pokušení obstál. Dále se dodává, že zlý duch nemá vstup do vlastní interiority člověka, pokud ho tam lidská bytost sama nevpuští. Působí proto zvenku a někdy zasahuje lidskou tělesnost. Zlý duch nemá tak zvanou „kardiognózi“ – vzhled do vnitřního smýšlení člověka, což je vyhrazeno Bohu, jenž může na tomto svém poznání dávat podíl určitým duchovním osobám.

pin věřících, které se odrážejí ve výše již zmíněném druhu popularizační náboženské literatury se silně alarmujícím laděním, jež je pro labilnější jedince potenciálně značně traumatizující, na straně druhé. Právě nerozlišování mezi těmito dvěma rovinami bývá často pramenem nejen nedorozumění v mezioborovém dialogu, ale bohužel také předsudků vůči křesťanství.

Ve čtvrté části bychom rádi načrtli několik zásadních inspirací, převážně hermeneutického a gnozeologického rázu, ohledně rozlišování toho, co lze v rámci víry definovat jako posedlost, a tím, co je pouze mimořádný jev parapsychologické povahy, případně mentální porucha postiženého. Ačkoli jsme si vědomi, že tato velmi nesnadná problematika nespadá přímo do kompetence systematické teologie, přesto se domníváme, že i tato teologická disciplína by v dané záležitosti měla být brána v potaz poněkud důsledněji, než je tomu v současnosti.

V závěrečném bodu nejen shrneme dosažené výsledky, ale právě na tomto základě se pokusíme v určitém ohledu dovršit celou reflexi nad touto ožehavou a lidskému rozumu osvícenému vírou tak obtížně přístupnou tematikou.

1. DÉMONOLOGIE Z HLEDISKA ANALOGIE VÍRY A JEJÍ LOKALIZACE V ČLENĚNÍ JEDNOTLIVÝCH TRAKTÁTŮ SYSTEMATICKÉ TEOLOGIE

Tradičním místem, kam se zařazovalo pojednání o andělech a démonech, býval v manualistice traktát *De Deo Creatore*.⁶ Zřejmým důvodem této lokalizace je velmi střízlivé konstatování Vyznání víry 318 otců z Niceje v roce 325: *Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem visibillum et invisibillum factorem*,⁷ a posléze 150 otců z Konstantinopole v roce 381: *Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibillum et invisibillum*.⁸

Význam tohoto sdělení je zřejmý. V první řadě se zde v souladu s biblickým poselstvím odmítá gnostický a následně markionistický dualismus, podle něhož by materiální svět měl být dílem nižšího a zlého

⁶ To v jistém ohledu platí i dnes. Srov. např. M. SIEVERNICH, „Per una comprensione del discorso teologico sul diavolo – excursus,“ in M. KEHL, „E Dio vide che era cosa buona,“: *Una teologia della creazione*, Brescia: Queriniana, 2009, s. 352–357.

⁷ G. ALBERIGO et al., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna: EDB, 1991, s. 5–6.

⁸ ALBERIGO et al., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 24.

„boha“, který se staví do protikladu k vyššímu a dobrému Bohu. V souvislosti s tím se také jasně stanoví kreaturální statut andělů a démonů. Ontologický statut andělů a démonů je tedy nesrovnatelně nižší nežli identita věčného Slova, které se stalo tělem. Zároveň je ale neméně zřejmé, že tematika, kterou se zabýváme, má určitě nemalý význam pro klíčovou oblast křesťanské teologie, jíž je obraz Boha stvořitele. Z citované formulace nadto dále vyplývá další klíčová záležitost. Rozhodně se zde nehovoří o „víře“ v anděly, potažmo v ďábla a demony, nýbrž o víře v Boha stvořitele. Víra totiž neznamená pouze intelektuální přitakání k určitému tvrzení, ale především bytostné a důvěryplné přilnutí k Bohu a Ježíši Kristu v síle Ducha svatého (srov. 1 Kor 12,3), což v případě zejména démonů pro věřícího člověka určitě nemůže vstupovat do hry. Občas se vyskytující formulace, zda někdo „věří“ či „nevěří“ v ďábla, je tudíž z teologického hlediska předkládána ne zcela správným způsobem.⁹

Vraťme se ale k otázce umístění dané tematiky v celkovém členění traktátů systematické teologie, protože údaje obsažené v Písmu ukazují poněkud dále za horizont teologie stvoření. Již Bonaventura z Bagnoregia v polovině 13. století si jasně uvědomoval, že v Písmu má evidentní prioritu téma spásy před tématem stvoření a že bibličtí autoři pojednávají o stvoření jediné ve funkci východisek soteriologie.¹⁰ Tomu plně odpovídá základní ladění především četných novozákonních výpovědí o ďáblovi, jejichž vypovídací hodnota evidentně míří na zvěstování Kristova vítězství nad silami temnot.¹¹ Svatopisci také nikdy nepopisují ďábla jako primární předmět svého zájmu, jejich perspektiva je tedy jasně funkcionální čili soteriologická, a nikoliv ontologická. Na bázi zjištěného proto můžeme spolu s K. Rahnerem konstatovat, že vlastní těžiště pojednání o daném tématu spadá primárně do *christologie* a *soteriologie*.¹²

⁹ „Existence a přirozenost andělů tak, jak tomu rozuměla tradice, není předmětem víry ve smyslu Kréda, tedy jakožto zásadní odevzdání se v důvěře. ... Jedině trojjediný Bůh a jeho dílo v dějinách zaměřené ke spase světa může být předmětem této víry, což však nemůže platit o žádném tvor. Nicméně přesvědčení o existenci a působení andělů patří na základě biblické tradice ke škále výrazů, jež provázejí víru v Boha a v jeho přítomnost ve stvoření.“ KEHL, „E Dio vide che era cosa buona“, s. 99.

¹⁰ Srov. BONAVENTURA, *Breviloquium: Compendium scholastické teologie*, Praha: Vyšehrad, 2004, II, V, 2, s. 118.

¹¹ Srov. B. MARCONI et al., *Angeli e demoni: Il dramma della storia tra il bene e il male*, Bologna: EDB, 1992, s. 250.

¹² Srov. K. RAHNER, „Demonologia,“ in *Sacramentum Mundi III*, ed. K. Rahner, Brescia: Morcelliana, 1975, s. 20–21.

Nevěříme v ďábla, ale v Ježíše Krista, který nás vysvobozuje ze sítí temnot. Na základě biblické zvěsti by se dalo dokonce tvrdit, že christologie a soteriologie jsou hermeneutickým klíčem křesťanské démonologie, tím však rozhodně není nauka o stvoření, a proto by měla přicházet v potaz až následně.

V souvislosti s konstatováním je záhodno vzít na vědomí, že pokud by teologie nebrala dané téma v potaz, pak by nevyhnutelně vyvstávala otázka, od čeho nás Kristus vlastně vykoupil, když ne od věčného stavu zmaru, který je spjat s tím, co se v teologii definuje jako „peklo“. Kdo říká „peklo,“ pochopitelně tím zároveň říká také ďábel. Nelze než uzavřít, že soteriologie, která by popírala možnost stavu věčného zmaření, by tím pádem nevyhnutelně výrazně vyprazdňovala klíčový pojem vykoupení,¹³ jenž je pochopitelně úhelným kamenem christologické reflexe. Je-li soteriologie hermeneutickým klíčem k démonologii, pak démonologická reflexe by zase měla být integrální součástí křesťanské soteriologie.

Dlužno dodat, že z hlediska přímé spirituální zkušenosti zejména s mimořádným působením zlého ducha a tak zvaného rozlišování duchů spadá démonologie rovněž do oblasti *spirituality*, která kriticky zkoumá to, co se dnes definuje jako náboženská či duchovní zkušenost a různé způsoby vypovídání o ní. Uvážíme-li gnozeologické přístupy k mimořádným jevům spjatým s tím, co bylo právě zmíněno, pak je třeba dodat, že vedle soteriologie se démonologie výrazně dotýká rovněž *teologické antropologie*.

Další styčné body křesťanské démonologie jen zmíníme. V první řadě je to oblast *sakramentologie*, protože exorcismus řadíme mezi svátostiny. S tím pochopitelně souvisí *ekleziologie*, protože svátostná praxe vlastně vyjevuje pravou podstatu církve. Nikoli v poslední řadě na základě dvoutisícileté zkušenosti existuje také určitá tradiční, pochopitelně jednoznačně protikladná vazba mezi démonologií a *mariologií*.¹⁴ Vzhledem k učení o nezvratitelnosti stavu zavržení, která je dána nikoli ze strany Boha spasitele (srov. 1 Tim 2,4–6), ale zásadně ze strany tvora utvrzeného definitivně v odmítnutí Hospodina, pak do popředí vystupuje také evidentní spojnice mezi démonologií a *eschatologií*.

¹³ Srov. např. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Fede e demonologia*, ze dne 26. 6. 1975, in EV 5, 1347–1393, zde č. 1351.

¹⁴ Srov. např. LG, čl. 63. Rozhodně ale není bez zajímavosti, že dokument MEZINÁRODNÍ PAPEŽSKÁ MARIÁNSKÁ AKADEMIE, *Matka Páně, památka, přítomnost, naděje*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003, se o dané záležitosti zmiňuje jen letmo v čl. 29.

Již na tomto místě dospíváme k dílčímu závěru: Jelikož má démonologie hlubší nebo méně výrazné vazby téměř se všemi traktáty systematické teologie, dostačuje to ke konstatování, že je zcela oprávněné hovořit o *samostatném* traktátu dogmatické teologie věnovaném dané tematice.¹⁵ Zároveň je ale třeba podtrhnout, že dané pojednání by mělo být těsně naroubováno na pomyslný „kmen“ christologie a soteriologie. Dále je zřejmé, že démonologii by teolog určitě neměl brát na lehkou váhu, jak tomu bohužel často bývá,¹⁶ protože se jedná o téma s mnoha výraznými styčnými body s klíčovými tematikami systematické teologie a se spojnicemi v zásadě se všemi klasickými traktáty dogmatiky jako takové. K řečenému je však ještě třeba doplnit možná tu úplně nejdůležitější souvislost.

Každopádně není bez zajímavosti, že ve Starém zákoně se s postavou ďábla, či spíše satana, setkáváme jen zřídka. Navíc podle všeho není líčen přímo jako nepřítel Boží, nýbrž spíše jako Hospodinův služebník, který má v popisu práce působení zla.¹⁷ Markantně se tím vylučuje vyhraněný teologický dualismus,¹⁸ s nímž se setkáváme zejména v náboženství starověkých Peršanů. S konstatováním pak ale nevyhnutelně souvisí to, že Hospodin není vnímán jen jako dobro samo, ale také jako Ten, kdo v jistém ohledu sice nechce zlo, ale jakožto stvořitel mu dává určitý pro-

¹⁵ Základním kritériem pro ustavení samostatného dogmatického traktátu je to, že se v něm specifickým způsobem odráží celek pravd víry. Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria: Struktury myšlení v dogmatické teologii*, 2. vyd., Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství; Praha: Krystal OP, 2010, s. 121.

¹⁶ Srov. např. A. M. KOTHGASSER, „Alle prese con Satana, diavolo, demoni,“ *Salesianum* 38, č. 2 (1976): 362–377, zde 363.

¹⁷ Srov. např. G. DEIANA, „L'evoluzione della figura demoniaca nell'Antico Testamento (Tobia – Giobbe),“ in *Angeli e demoni nella Bibbia*, ed. G. Bortone, L'Aquila: Edizioni Issra, 1998, s. 117–143.

¹⁸ Není dualismus jako dualismus. Archeoreligionistika kupříkladu důvěryhodně učí, že neolitické (lid popelnicových polí) a pozdější žárové pohřby z doby železné ukazují na určité dualistické inklinace v pojetí lidské bytosti, protože oheň měl duši definitivně vysvobodit z pout teď již neživého těla. Srov. V. PODBORSKÝ, *Náboženství pravěkých Evropanů*, Brno: Ústav archeologie a muzeologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity, 2006, s. 287. Platónský dualismus zase neznamená popírání všeho tělesného jako čehosi bytostně negativního. Vyhraněně se projevuje dualismus v gnózi, která materiální vnímala jako negativní a duchovní jako pozitivní. Srov. K. RUDOLPH, *Gnóze – Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*, Praha: Vyšehrad, 2010, s. 65–72. Teologický dualismus v úzkém slova smyslu tkví v tom, že božství je pojmáno jako rozdvojené na ontologicky rovnocenné principy dobra a zla, což pak následně pochoptitelně vede k vyhraněnému dualistickému vnímání světa a lidské bytosti, do nichž se tato „schizofrenní“ koncepce božství nevyhnutelně promítá.

stor: „Já vytvářím světlo a tvořím tmu, působím pokoj a tvořím zlo, já Hospodin konám všechny tyto věci“ (Iz 45,7).

Mělo by být evidentní, že tato provokativní výpověď nesmí být vytrhována z kontextu, jímž je Hospodinova řeč k perskému dobyvateli Kýrovi. Z toho pak jasně vyplývá, že se zde zvěstuje Hospodinova svrchovanost nad dobrem a zlem, čímž se jasně vylučuje perský teologický dualismus, který stavěl do ostrého protikladu dobrého a zlého boha jako dva rovnocenné principy (*Ahura Mazda – Angra Mainju*).¹⁹ Na jedné straně platí, že daný výrok je v napětí s tím, co říká první kapitola Geneze, kde se dozvídáme, že všechno, co Hospodin stvořil, je dobré. Zdrojem zla je pak zneužití svobody ze strany člověka (srov. Gn 3). Na druhé straně se však ve Starém zákoně setkáme s epizodami, v nichž Hospodin vystupuje jako hrozivá síla (srov. např. Ex 4,24–26). Určitě není náhoda, že v římskokatolické liturgii se podobná místa většinou nečtou, takže nebývají všeobecně známa. S určitou mírou opatrnosti tedy můžeme konstatovat, že zejména v literárně starších vrstvách Starého zákona Hospodin není vnímán výlučně jako čirá a striktní pozitivita.²⁰ Satan zase není ve Starém zákoně prezentován jako vyložený nepřítel Hospodina, nýbrž spíše jako jeho služebník, v jehož referátu je to, co bychom mohli definovat výrazem „špinavá práce“.²¹ Až v nejmladší vrstvě z prvního století před naším letopočtem se setkáváme v judaistické literatuře s výrokem, který by ukazoval na kontrastní pozici ďábla jako hrubého poškozovatele Hospodinova stvořitelského díla:

Bůh totiž stvořil člověka k neporušitelnosti a učinil ho obrazem vlastní nepomíjivosti. Ďáblovou závistí však vešla do světa smrt, a kdo patří k němu, zakusí ji (Mdr 2, 24).

Podstatné je, že ďábel není představován jako stvořitel materie a těla, nýbrž pouze jako ten, kdo Boží dílo kazí tím, že do něho vnáší zmar a smrt jakožto vzdálení od Pána – Dárce života. Protiklad tedy nestojí mezi duchem a materií, nýbrž mezi životem a smrtí, a to je na biblickém poselství originální. Zároveň se tu setkáváme s dokladem předkřesťan-

¹⁹ Srov. *Starý zákon – překlad s výkladem 11: Izajáš*, ed. M. Bič, Praha: Kalich, 1982, s. 287.

²⁰ Srov. MARCIONI *et al.*, *Angeli e demoni*, s. 205.

²¹ Srov. G. MESSADIE, *Obecné dějiny d'ábla*, Praha: Odeon – Argo, 1993, s. 383. V dané věci je třeba s autorem obsáhlé knihy souhlasit. Zároveň je třeba podotknout, že citované dílo obsahuje řadu nepřesností a také interpretačních nekorektností.

ské, judaistické interpretace hada pokušitele ze 3. kapitoly knihy Genesis jako ďábla. Prapůvodní význam tohoto symbolu s velkou mírou pravděpodobnosti mířil na modloslužebný kult hada (plodnost, symbol nesmrtelnosti, terapeutické kultury Blízkého východu, symbol na koruně egyptského faraóna), tohle všechno totiž vede k smrti a odtrhuje od Hospodina, zatímco důvěryplné přilnutí k Hospodinu vede k životu v plnosti.

Naproti tomu v Novém zákoně se setkáváme s obrazem Hospodina jako dobrého Otce, který je láska (srov. např. 1 Jan 4,8), který je světlem a čistou pozitivitou (srov. Jak 1,17). Současně s tím jde vcelku pochopitelně ruku v ruce mnohem větší důraz na postavu ďábla, který je nyní charakterizován jako hlavní původce zla a především jako Boží nepřítel a protivník, protože vedle Boží svrchovanosti a čiré dobrotivosti je třeba nějak vysvětlit tíživou přítomnost zla ve stvoření. Z řečeného jasně vyplývá, že démonologie se výrazně dotýká také zcela ústředního tématu křesťanské teologie, jímž je *obraz Boha*. Křesťanský obraz Boha jako dobrotivého Otce tedy v jistém ohledu nevyhnutelně vede k důrazu na kontrast, jenž vytváří v dramatu dějin spásy postava satana jako Božího odpůrce a nepřítele spásy lidského rodu. Daný protiklad se ovšem nevyhnutelně vystavuje riziku dualismu, který je odmítán naukou o kreaturálním statutu zlého ducha.

2. OŽEHAVÉ BODY DÉMONOLOGIE, PARADOXALITA ĎÁBLOVY EXISTENCE A JEHO NEOSOBNÍ OSOBOVOST BEZ TVÁŘE

První problém jsme již naznačili, když jsme řekli, že ve Starém zákoně je démonologie marginální záležitostí, což platí zejména pro jeho starší vrstvy. Nemáme zde popis ani jediného případu posedlosti. Navíc zde líčená postava satana má výrazně jiné charakteristiky než ty, s nimiž se setkáváme v Novém zákoně.²² Zdá se, že průnik nového pojmání zlého ducha do judaismu, jak bylo naznačeno v předchozím bodě, se uskutečnil zejména v Kumránu. Nakolik k tomu došlo pod vlivem iránského dualismu, toť otázka. Každopádně judaismus odmítá striktní teologický a následně i ontologický dualismus, protože jeho pravověrní zastánci se

²² Srov. J. L. McKENZIE, „Demonio,“ in *Dizionario Biblico*, Assisi: Citadella, 1973, s. 237–240, zde 237.

vždy zřetelně drželi nauky, podle níž je satan pouze tvorem, a nikoliv „vzdorobohem“.²³ Co vedlo k této proměně? Pokud by někdo hypotetizoval, že se tak stalo pod vlivem setkání s perským dualismem v souvislosti s exilem,²⁴ pak ale musí odpovědět na následující námitku: Proč se tato nová mentalita neprojevila již o pět století dříve a nezanechala stopy ve starších vrstvách Starého zákona?

Teologické vysvětlení tohoto napětí mezi údaji Starého a Nového zákona staví na *progresivním nárůstu zjevení*.²⁵ Jestliže zjevení Boha vrcholí v Ježíši Kristu, pak s tím souvisí také hlubší poznání tajemství zlého ducha. Dalo by se také říci, že mystérium ďábla a jeho působení je zahaleno hustými temnotami, které jsou pro lidský rozum jen velmi obtížně proniknutelné. Teprve když přijde na svět pravé světlo, které temnoty nejsou s to pohltit (srov. Jan 1, 5), dokážeme poněkud zřetelněji ve světle víry zahlížet něco z onoho ne zcela přístupného tajemství. Mělo by být pochopitelné, že právě zmíněné argumenty mají plnou vypovídací hodnotu pouze pro toho, kdo pozitivně odpověděl na dar víry.

Z historického hlediska se vzhledem k masivnosti údajů, pocházejících především ze synoptických evangelií, nezdá být zcela oprávněné pochybovat o tom, zda Ježíš jakožto vrcholný zjevitel Boha konal exorcismy a zda hovořil o zlém duchu, nebo nikoliv.²⁶ Jenomže lidská stránka vtělení Slova s sebou nevyhnutelně nese také to, že Boží Syn přijímá určitou kulturu, dobové a místní obyčeje, pohybuje se v určitém rámci přesvědčení svých současníků. V myslích dokonce i některých teologů pochopitelně vyvstává další po pravdě řečeno legitimní otazník: Jedná se opravdu o zjevení, anebo se tu Ježíš pouze adaptoval na mentalitu svých současníků? Exorcismy a výroky o ďáblu jsou zjevením jako ta-

²³ Srov. J. B. RUSSEL, *Il diavolo nel mondo antico*, Roma: Laterza, 1989, s. 132.

²⁴ Srov. MESSADIE, *Obecné dějiny ďábla*, s. 395.

²⁵ Srov. MARCONI *et al.*, *Angeli e demoni*, s. 269.

²⁶ Oddělovat synoptickou tradici ohledně satana a exorcismů od předvelikonočního Ježíše se snažil například: H. HAAG, *Teufelsglaube*, Tübingen: Katzmann-Verlag, 1974, s. 317–318. Podle tohoto autora by se mělo jednat spíše o povelikonoční vrstvy, které nemají s historickým Ježíšem mnoho společného. Opačného mínění je například: K. KERTELGE, „Diavolo, demoni, esorcismi in prospettiva biblica,“ in *Diavolo – demoni – Possessione: Sulla realtà del male*, ed. W. Kasper a K. Lehmann, Brescia: Queriniana, 1983, s. 7–44, zde 21. Srov. také C. ARNOLD, *Síly temnoty: Mocnosti a síly v listech sv. Pavla*, Praha: Návrat domů, 1997, s. 68–78.

kovým, anebo patří pouze k historicky podmíněnému, co vlastní zjevení nevyhnutelně provází?²⁷

Odpověď na právě položené otázky lze hledat historicko-kriticky, jenomže, jak dobře víme, tato cesta je tak hluboce podmíněna předporozuměním, že výsledky jsou v zásadě dané již na startu zkoumání. Pro rozum osvěcený vírou proto není nepřijatelné hledat řešení pomocí systematicko-teologické rozvahy: Uvážíme-li, že téma démonologie rozhodně není v oblasti systematické teologie pouze něčím okrajovým, protože do hry vstupuje křesťanská soteriologie, a dokonce i obraz Boha, pak se zdá být velmi nepravděpodobné, že v takto důležité záležitosti by se Ježíš pouze přizpůsoboval dobové mentalitě, anebo se dokonce sám mýlil.²⁸ Opět platí, že dané argumenty mají přesvědčující vypovídací hodnotu pouze v rámci křesťanské víry. Existenci zlého ducha a jeho působení pochopitelně nelze dokazovat jednoznačným způsobem empiricky stejně, jako nelze tímto způsobem dokazovat Ježíšův božský statut, jeho univerzální spasitelství, existenci trojjediného Boha a tak dále.

S tím, co bylo právě řečeno, souvisí pochopitelně také otázka, zda ďábel je osoba, či nikoliv. Opět v rámci systematicko-teologické reflexe ovšem nesmíme zapomínat na základní biblické výpovědi, podle nichž vše stvořené vychází z rukou Božích jako dobré a zlo je důsledkem stvořené svobody, kterou osoba může zneužít. Mravní zlo tedy existuje pouze tam, kde se setkáváme s osobou. Pokud by ďábel nebyl osobou, pokud by neměl svobodu a zodpovědnost, pak by musel, připustíme-li jeho existenci, vyjít z rukou Stvořitele jako zkažený, což by bylo v rozporu s tím, co nacházíme v bibli. Sama zkaženost ďábla tedy nevyhnutelně předpokládá, že tento tvor je v určitém specifickém slova smyslu vybaven intelektem a svobodou, což jsou charakteristiky osobního jsoucna. Jednalo-li by se pouze o neosobní sílu, pak by křesťané museli rezig-

²⁷ Fideisticky ladění křesťané, kteří čtou Písmo více či méně nekriticky, by si měli už jednou uvědomit, že důvěryhodnost naší zvěsti nestojí na liteře, nýbrž na Duchu, a že čestné vyrovnávání se s legitimními námitkami nakonec vede k dospělejší víře a také k větší přesvědčivosti křesťanské zvěsti jako takové. Naopak nekritické a fundamentalisticky laděné prezentace obsahu zjevení možná zasáhnou osobnosti určitého typu, nicméně v posledním důsledku odradí ty, kdo si na cestě hledání osvobozující pravdy nemíní vybírat laciné a ideologické zkratky.

²⁸ „Evangelium dokládá, že satan může být přítomen v člověku. ... Nechceme-li považovat Ježíše za oběť primitivní pověry, nemůžeme, jak se zdá, připustit, že ono ‚ty‘, které používá při exorcismech (např. Lk 4, 35; 8, 30–33), by bylo čistě abstraktním výrazem, které by označovalo ‚nic‘.“ *Magie, zlí duchové, satanské obrádky*, s. 25.

novat na obraz Boha, jehož zjevil Ježíš z Nazareta. To by ale zároveň znamenalo konec pravé víry ve vtělení, protože Muž z Nazareta by pak nebyl definitivním zjevitelem Trojjediného, nýbrž pouze jedním z proroků, který by nemohl představovat poslední slovo Boha adresované člověku, dějinám a stvoření. Právě úzká spojitost zjevení Boha v Kristu s ozřejmněním kontur světa temnot jasně ukazuje na konstatované, totiž že Ježíš v dané věci nebyl pouze poplatný mentalitě své doby, ale že se zde jedná o integrální složku vrcholu Božího zjevení, jež přinesl.

Dále si dovoluujeme připomenout, že výše konstatované odmítnutí výroku ohledně „víry“ či „nevíry“ v ďábla, zde dostává své nehlubší opodstatnění. Jak vidno, odtrhovat otázku týkající se existence a osobovosti zlého ducha od klíčového mystéria živého Boha Otce, Syna a Ducha svatého je zcela nesprávné. Ona totiž terminologická a formulační nedomyšlenost nakonec vede k již zmíněnému odtrhování démonologie od jádra křesťanské zvěsti, a proto nakonec toto nesprávné směřování končí deformacemi biblické zvěsti a nedorozuměními.

Můžeme také celkem oprávněně říci, že tajemství ďábla a zlých duchů je analogicky přirovnatelné k existenci „černé díry“ v kosmu, již sice nemůžeme spatřit, protože nevydává žádné světlo, nicméně jsme s to ji odhalit na základě jejího poměru k okolnímu prostoru a dokonce dospět k popisu jejích základních fyzikálních charakteristik. Ďábel je tedy pomyslná „černá díra“ v prostoru systematické teologie, jejíž charakteristiky jsme s to odhalovat na základě zjevení a jejího poměru k ostatním základním pravdám víry, zejména ke korunní pravdě o Trojici, vtělení, vykoupení, stvoření.

V záležitosti tajemné a z našeho hlediska předdějinné zkoušce andělů je postup lidského rozumu nevyhnutelně analogický.²⁹ Písmo sice nepopisuje onu zkoušku a selhání ďábla a zlých duchů, nicméně postuláty víry, podle nichž vše stvořené vychází od Boha jako dobré a zlo tkví ve zneužití svobody stvořenou osobou,³⁰ vedou nevyhnutelně právě tímto směrem. Jak jinak by se pak ďábel stal Božím odpůrcem, nepřitelem spásy lidského rodu a v jistém ohledu paradigmatem mravního zla?

²⁹ O andělech platí, že „nejsou jedinci a osobami ve stejném slova smyslu jako lidské bytosti.“ KEHL, „*E Dio vide che era cosa buona*,“ s. 100.

³⁰ Křesťanská tradice jak Východu, tak Západu je zajedno v přesvědčení o osobním charakteru andělských bytostí. Srov. např. A. VACANT *et al.*, „Anděl,“ in *Archanděl Michael – dynamický obhájce života: Vhled do života andělů*, ed. M. Altrichter, Olomouc: Refugium, 2009, s. 341–499.

Vzhledem k přímočarosti těchto vyvozování není divu, že nauka o jakési zkoušce andělů a o odpadu ďábla a s ním spjatých andělů je patrná již v 2 Petr 2,4 a následně u Ireneje v druhé polovině druhého století.³¹

To vše má v teologickém diskursu bezesporu nemalou váhu, nicméně platí, že teologové nesmějí zapomínat, že naše výpovědi v dané oblasti jsou nevyhnutelně pouze *analogické*. Jestliže Písmo učí, že ďábel je v jistém ohledu osobou, a jestliže následná reflexe na základě analogie víry vede k potvrzení tohoto mínění ze strany rozumu osvětleného vírou, pak si zároveň toto osobní bytí zlého ducha nesmíme představovat neúměrně antropomorfne.³² Z uvedeného důvodu bychom se neměli divit výroky, které poukazují na paradoxnost osobní existence zlého ducha.

Ďábel není osobní postavou, nýbrž ne-postavou, která se rozplývá v čemsi anonymním, co nemá vlastní tvář. Je to bytost, která se převrací v ne-bytí. Je osobou po způsobu ne-osoby.³³

Máme-li stručně osvětlit tento na první pohled prazvláštní výrok, pak je třeba vyjít z přínosů, které v posledních desetiletích poskytla reflexe nad tajemstvím Nejsvětější Trojice, a to zejména s ohledem průmětu tohoto korunního mystéria křesťanské víry do oblasti stvoření. Vzhledem k tomu, že osobu nelze definovat beze zbytku pouze substanciálním způsobem, neboť do hry musí vstupovat vazba „já–ty“, pak se otvírá cesta k trojiční koncepci lidské osoby, která je sobě darována Otcem v Duchu svatém jako stvořená participace na věčném synovství. Takto pojímaná lidská osoba je tedy utkána na trojiční osnově a vztah k nebeskému Otci v Duchu a Synu je pro ni ontologicky konstitutivní, i když si to člověk sám nemusí uvědomovat. S řečeným souzní prazákladní zkušenost, kte-

³¹ Srov. IRENEJ, *Adv. haer.* I, 10, 3; III, 23, 3; IV, 40, 1.

³² „Bezpochyby odmítáme pojímat existenci ďábla na způsob antropomorfické projekce, protože mimozemské a transcendentní osobní kategorie jsou ‚ zcela odlišné ‘ od těch našich.“ A. CINI TASSINARIO, *Il Diavolo secondo l'insegnamento recente della Chiesa*, Roma: Pontif. Athenaeum Antonianum, 1984, s. 264.

³³ W. KASPER, „Il problema teologico del male,“ in *Diavolo – demoni – possessione*, s. 45–78, zde 78. Kasperovu pozici ostře kritizuje C. BALDUCCI, *Il Diavolo*, Casale Monferrato: Piemme, 1990, s. 121–127. Zdá se, že tento autor nebere v dané záležitosti dostatečně v potaz paradoxalitu skutečnosti jménem „ďábel“ a to, že naše výpovědi o něm jsou skutečně pouze silně analogické. Velmi zjednodušeně a hermeneuticky nekorektně Kaspera kritizuje VELLA, *O satanovi biblicky, teologicky, prakticky*, s. 81: „Kasper tvrdil, že ďábel je natolik osobou, nakolik jí není.“ Uvedený výrok rozhodně nevystihuje to, co Kasper ve svém textu vyjadřuje. Otázkou je, zda E. Vella Kasperův text opravdu četl.

rá nám jednak říká, že nelze být osobou bez vztahu k „Ty.“ V našem životě existuje jeden vztah, bez něhož bychom vůbec nebyli, totiž vztah synovství a dcerovství. Není tedy pravdou to, co učili staří scholastikové a představitelé manualistiky, že ve stvoření nenarazíme na substantiální vztahovost, ale že všechny vztahy ve stvoření mají povahu pouze případkovou. Tento konstitutivní vztah ovšem nemá ve stvoření odpovídající dialogický protipól, protože osobní bytí našich rodičů přímo nezávisí na tom, zda vstoupí, nebo nevstoupí do této role, i oni jsou bytostně syny a dcerami. Je-li ale lidská osoba definována vztahově, pak nachází své otcovské – mateřské „Ty“ jedině v první osobě Trojice (srov. Mt 23, 9).³⁴ To, co bylo právě řečeno, ukazuje jednak na Ježíše Krista jako na plnost realizace lidství v jeho pravé důstojnosti, jednak ozřejmuje ostrý protiklad mezi ním a knížetem temnot, který právě tuto pro stvořenou osobu konstitutivní vztahovost k Otci v Synu a Duchu ostře neguje. Dábel je tedy anti-Kristem, anti-Synem, a právě proto také paradoxní negací důstojnosti stvořené osoby, anti-osobou, negací kořene vlastní existence, bytost totálně v rozporu sama se sebou.

Tím, že v sobě dábel vědomě ničí obraz Trojice, nejenže likviduje svou osobovost, ale hlavně schopnost být ve společenství, stává se tedy věčnou samotou a zároveň rozkládá jakoukoli vztahovost mezi lidmi postavenou na základě jejich spodobení s tajemstvím Trojice, postavenou na Duchu, jenž je láskou vylitou do našich srdcí. Z uvedeného důvodu J. Ratzinger navrhuje pro ďábla kategorii, kterou bychom mohli definovat jako *Zwischen* se záporným znaménkem, tedy negace Ducha svatého jako lásky a empatie vylité do našich srdcí. Dábel tedy není pouze antikrist, ale také anti-Duch.

Zde se objasňuje specifická charakteristika démonismu, tedy absence tvárnosti a anonymita. Když je položena otázka, zda je dábel určitou osobou, pak bychom měli popravdě odvětit, že on je ne-osoba, rozbití a rozpuštění osobního bytí, protože jeho charakteristikou je to, že se prezentuje bez tváře a že jeho vlastní a pravá síla tkví v jeho nepoznatelnosti. Každopádně však je pravdou, že toto [rozdělují-

³⁴ Pro podrobnější osvětlení dané problematiky srov. C. V. POSPÍŠIL, „Nikdy nekončící zápas o člověka: Lidská osoba ve světle christologie a trinitologie,“ in *In Spiritu veritatis – Almanach k 65. narozeninám Dominika Duky OP*, ed. M. Bedřich, B. Mohelník, T. Petráček, N. Schmidt, Praha: Krystal, 2008, s. 297–310; C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie*, 2. vyd., Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 351–353.

cí – rozkládající] „Mezi“ je reálnou potenci, přesněji souhrnem potenci, a nikoliv pouhou sumou lidských já.³⁵

Jak vidno, bátat v dané oblasti rozhodně není jednoduché a rozum osvěcený vírou si musí sebekriticky přiznat, že naše vědomosti ohledně ďábla a zlých duchů jsou velmi malé. Důsledná aplikace analogie na naše pokusy popsat tuto tajemnou realitu vede k tomu, že po tvrzení, které se týká zejména ontologické roviny vymezování identity zlých duchů, musí následovat příslušná nikoli *absolutní*, ale *relativní* negace,³⁶ každopádně zde nesmíme aplikovat třetí krok analogie jako v případě našich výpovědí o Bohu, tedy krok nejvyšší či absolutní míry, protože údaj zjevení klade ďábla a zlé duchy na rovinu stvořených jsoucen. Ďábel je sice zlý, nicméně jeho zkaženost není tak docela téhož řádu jako obvyklá forma zkaženosti člověka. Dalo by se dokonce tvrdit, že on je „asketou“ zla, protože slabost lidské bytosti v něm nemá místo. Není jistě náhodou, že právě zlo ve formě radikálního odmítnutí Boha vyžaduje opravdu vysokou míru sebevlády, jíž člověk nabude právě pomocí určité formy askeze, což pak umožňuje, aby se tvor vrcholně „realizoval“ právě v odvrhnutí Stvořitele a Spasitele. V žádném ohledu ale nelze tvrdit, že ďábel by byl zlo samo. Pak by totiž byl dualistickým principem zla, protibohem v pravém slova smyslu, a nikoli tvorem, který vyšel z Hospodinových rukou jako dobrý.

Je tudíž zřejmé, že všechny reprezentace a výroky o zlém duchu jsou v jistém ohledu provizorní a že mezi těmito výpověďmi a znázorněními na jedné straně a mysteriózní realitou jako takovou zeje propastný rozdíl. Jestliže tedy někdo neguje existenci ďábla na základě jednoznačné identifikace této hluboce tajemné skutečnosti s výroky o ní a s jejími znázorněními, pak je třeba říci, že jeho tvrzení nejsou zase tak daleko od pravdy. Zkrátka a dobře, ďábel a démoni lidových představ, děsuplné monstrum, pohádková figurka, démon starých mýtů, rohatá bytost

³⁵ J. RATZINGER, „Liquidazione del diavolo?“ in *Dogma e predicazione*, Brescia: Quereniana, 2005, s. 189–197, zde 196. Originální znění J. RATZINGER, „Abschied vom Teufel?“ in *Dogma und Verkündigung*, Freiburg i. Br.: Wewel, 1973, s. 225–234, zde 233. Ačkoliv J. Ratzinger se ohledně ďábla jako osoby vyjadřuje téměř totožně jako W. Kasper, autoři antisatanské popularizační literatury se neodvažují podrobit jeho výrok stejné kritice jako v případě W. Kaspera. Srov. např. BALDUCCI, *Il Diavolo*; VELLA, *O satanovi biblicky, teologicky, prakticky*.

³⁶ 1. „Ďábel je osobní jsoucno.“ 2. „Ďábel není osobou přesně v tom smyslu jako člověk.“ „Ďábel je popřením určitých charakteristik stvořené osoby.“

s ocasem ikonografických znázornění, satan hollywoodských filmů a v jistém ohledu i ďábel našich pokusů vyjádřit toto mystérium verbálně opravdu neexistuje, protože tato bytost je výrazně odlišná a tak říkajíc na ontologické rovině pro nás *nevystižitelná*. Právě proto také v Písmu nenajdeme žádnou definici ani popis ďábla nebo zlých duchů, všechny výpovědi zůstávají striktně na funkcionální rovině. Jde-li teologie nad tento rámec a pouští-li se na pole ontologie, pochopitelně naráží na velké problémy. Možná to vyzní překvapivě, ale jak popírači existence ďábla, tak i ti, kdo ho přílišně ztotožňují se svými představami a znázorněními, se dopouštějí téže chyby, totiž opomíjejí analogičnost našich výroků a představ vzhledem k označovanému.³⁷ Popírači existence satana vyvozují z nedokonalosti daných prezentací satana a zlých duchů jejich neexistenci vyloženě na bázi předsudku, podle něhož je nutno vše vysvětlovat horizontalisticky a imanentisticky, což je neprůkazné. Pochopitelně mají pravdu v tom, že dané popisy a příslušná znázornění nejsou adekvátní. Na druhé straně zase ti, kdo berou tyto popisy příliš doslovně, realitu zlého ducha z vědeckého hlediska banalizují a v jistém ohledu diskreditují před soudem kritického rozumu, a to i toho, který je osvěcen vírou. Není tedy divu, že ten, kdo si je oné analogičnosti dobře vědom, upozorňuje na ni a důsledně ji aplikuje, se nakonec stává terčem kritiky jak z jedné, tak z druhé strany právě nastíněného názorového spektra.

V dané souvislosti proto určitě nebude na závadu připomenout závěrečná slova pozoruhodného dokumentu KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Víra a démonologie*, ze dne 26. 6. 1975:

Je nesporné, že démonická realita, jež dokládá to, co nazýváme tajemství zla, zůstává ještě dnes záhadou, která se dotýká křesťanského života. Nevíme o mnoho více než apoštolové, proč to Pán dopouští, ani to, jakým způsobem to všechno slouží jeho záměm. Mohlo by však dojít k tomu, že v naší civilizaci prosáklé sekulárním horizontalismem dojde k nečekaným explozím tohoto tajemství, z nichž pak bude možno méně obtížně vyrozumět smysl toho všeho.³⁸

Uvážíme-li, že tato slova byla napsána v polovině sedmdesátých let minulého století, kdy panovalo výrazně odlišné paradigma, v němž ro-

³⁷ To, co jsme právě konstatovali, nám nyní umožní jasněji porozumět myšlence, kterou jsme uvedli v jiné souvislosti v poznámkovém aparátu na počátku této studie: „Ďábel sice neexistuje, ale padlý archanděl pokračuje, dnes jako v minulosti, v konání svého perverzního díla ve světě.“ HABERMAS, „Glaube und Wissen“, s. 258.

³⁸ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Fede e demonologia*, in EV 5, zde č. 1393.

zum a věda hrály v profánním světě roli téměř všemocné „spásonosné“ síly v rámci mýtu vývoje, který se neomylně pohybuje směrem kupředu, pak se nemůžeme ubránit dojmu, že se jednalo o výrok vpravdě prorocký, protože sedmatřicet let poté jsme nuceni přiznat, že jsme svědky nejen rostoucího vlivu magie, okultismu, a bohužel také satanismu v jeho nejrůznějších tvářnostech.³⁹ Odkud se v některých lidech bere odhodlání k terorismu nebo k naprosto bezduché střelbě do neozbrojeného zástupu lidí? Lze to vše vysvětlovat pouze na základě psychických úchylek?

3. NUTNOST ROZLIŠOVÁNÍ:

TEOLOGIE V PRAVÉM SLOVA SMYSLU A POPULARIZAČNÍ LITERATURA

V posledních více než dvaceti letech se na našem knižním trhu, jak jsme již konstatovali a částečně dokumentovali v úvodu této studie, objevila celá řada knih, které se věnují problematice působení démonů, exorcismů a tak dále. Tyto svazky se setkávají s poměrně širokým čtenářským ohlasem a editorovi jistě přinášejí zvýšení prodejnosti. Otázkou však je, zdali takovéto prezentace určitých aspektů démonologie opravdu vyjadřují učení církve a vyváženou teologickou reflexi a zda kritický čtenář po přečtení takových textů nezaujme ke křesťanství zejména v jeho římskokatolické podobě spíše odmítavý postoj. Dané knihy, o nichž se konkrétněji zmíníme níže, navíc působí dojemem, jako kdyby démonologie a všemožná ochrana proti různým čarodějům byla téměř ústředním tématem křesťanského života v jeho římskokatolické podobě. Soukromá mínění a různé zážitky se tu vydávají za jedinou pravou katolickou nauku, což však mnohdy není tak úplně v souladu se skutečností. V této souvislosti se zdá být opět vhodné připomenout tentokrát úvodní slova dokumentu Kongregace pro nauku víry z roku 1975:

V průběhu staletí se církev stále setkávala s různými formami pověrečnosti, přemrštěných obav ze satana a z démonů, s různými druhy uctívání těchto duchů a hrůzné vazby na ně. Bylo by tedy nespravedlivé tvrdit, že křesťanství opomnělo Kristovu univerzální nadvládu a že ze satana učinilo přednostní námět svého hlásání, a tak proměnilo radostnou zvěst o vzkříšeném Pánu v poselství hrůzy.⁴⁰

³⁹ Podle dokumentu *Magie, zlí duchové, satanské obřady*, s. 7, mělo být v Itálii až dvanáct milionů osob, které se uchylovaly k magickým praktikám.

⁴⁰ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Fede e demonologia*, in EV 5, 1347.

Vlastní nauka církve v oblasti démonologie je opravdu velmi střízlivá. Již výše jsme zmínili výroky vyznání víry o stvoření viditelného a neviditelného světa. Dlužno podtrhnout, že nejstarší přímé interventy magisteria v oblasti démonologie mají negativní povahu, protože nauka se zde prohlašuje prostřednictvím zamítnutí interpretací, které jsou v ostrém kontrastu s biblickým poselstvím. Velmi důležité je prohlášení papeže Lva Velikého z roku 447, v němž odsuzuje nauku priscillianů, podle níž by ďábel byl samostatným věčným principem. Jelikož Bůh je dobrý, všechno stvoření, tedy i ďábel musel z jeho rukou vyjít jako dobrý. Zlo vzešlo ze svobodného odvrácení se satana jako stvořeného ducha od Hospodina.⁴¹ Konstantinopolská synoda z roku 543 anatematizuje ty, kdo by zastávali mínění, podle něhož by Kristus měl být opětně ukřižován démony.⁴² Totéž platí o origeniánské nauce o konci stavu zatracení zlých duchů a o jejich smíření s Bohem na konci časů.⁴³ Místní synoda v hispánském městě Braze roku 563 odsoudila dualistické nauky manichejského ražení, podle nichž by ďábel nebyl stvořen a sám stvořil materii a lidské tělo.⁴⁴ Velmi důležitý je výrok IV. lateránského koncilu z roku 1215 z dogmatické konstituce *De fide catholica*: „Ďábel a ostatní démoni byli Bohem stvořeni jako přirozeně dobří a zlými se stali sami.“⁴⁵ Tridentský koncil v roce 1546 v *Decretum de peccato originali* tvrdí, že Adam propadl svým hříchem smrti a jejím prostřednictvím pak upadl do ďáblova otroctví.⁴⁶ Obdobná formulace se pak nachází v *Decretum de sacramento poenitentiae*, který vznikl v roce 1551.⁴⁷ Konečně I. vatikánský koncil v dogmatické konstituci *Dei Filius* z roku 1870 opakuje nauku IV. lateránského koncilu o tom, že Bůh stvořil anděly, což zahrnuje také zlé duchy.⁴⁸ Konečně II. vatikánský koncil zmiňuje satana a zlé duchy celkem sedmnáctkrát.⁴⁹ Lze říci, že poslední ekumenický koncil střízlivě podtrhuje realitu osobní existence satana a zlých duchů a také jejich

⁴¹ Srov. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger a P. Hünnemann, Bologna: EDB, 1995, č. 286 (= DH).

⁴² Srov. DH, č. 409.

⁴³ Srov. DH, č. 411.

⁴⁴ Srov. DH, č. 458; 462; 463.

⁴⁵ DH, č. 800.

⁴⁶ Srov. DH, č. 1511.

⁴⁷ Srov. DH, č. 1668.

⁴⁸ Srov. DH, č. 3001.

⁴⁹ Srov. SC, čl. 6; LG, čl. 5; 16; 17; 35; 63; DH, čl. 11; AG, čl. 3; 9; 14; pozn. 19; GS, čl. 2; 13a; 13b; 22; 37.

negativní vliv v dějinách světa, církve a každého křesťana.⁵⁰ Výpovědi posledního koncilu se však důsledně pohybují na funkcionální rovině tak, jako je tomu v Písmu. Rozhodně zde není patrná vůle nositelů magisteriální moci něco nového ohledně ďábla definovat.

V dané souvislosti se sluší zmínit ještě tak zvaný „třetí koš“ magisteria z posledních desetiletí, který svou vlastní povahou není nereformatelný. Jedná se o některé výroky papeže Pavla VI. ze sedmdesátých let,⁵¹ v nichž reagoval na díla určitých katolických teologů, v nichž se jednoznačně popírala reálná a existence ďábla jako osoby;⁵² o *Katechismus katolické církve*, čl. 391–395, 414, 251, kde se jasně učí o ďáblu jako osobě;⁵³ o *Kodex kanonického práva*, kán. 1172;⁵⁴ konečně o dokument KONGREGACE PRO BOŽSKÝ KULT A DISCIPLÍNU SVÁTOSTÍ, *Exorcista, posedlí a exorcismus*, ze dne 17. května 2001, k němuž je připojen také nový rituál udělování exorcismu.⁵⁵

Ten, kdo pozorně pročte zmíněné texty, vcelku snadno zjistí, že řádné univerzální magisterium se drží základních údajů Písma ohledně stvoření ďábla a zlých duchů. Na nejvyšší rovině, tedy když se prohlašuje nějaká nauka jako zjevená nebo definitivní, přinejmenším implicitně a v oblasti třetího koše explicitně prohlašuje, že se jedná o osobní bytí. Zároveň se na obecné rovině uznává možnost posedlosti, magisterium se ale nikdy nevyjadřovalo a nevyjadřuje k jejím konkrétním případům. Pro mnohé bude možná překvapivé konstatování, že se nikde *nehovoří* o tak zvaném *maleficiu*, tedy o zlu způsobovaném zlým duchem prostřednictvím jiného člověka, který by používal kupříkladu začarované

⁵⁰ Srov. TASSINARIO, *Il diavolo secondo l'insegnamento recente della chiesa*, s. 168.

⁵¹ Srov. PAOLO VI, *Insegnamenti di Paolo VI*, sv. 10, Città del Vaticano: Casa Editrice Vaticana, 1973, s. 703–709; PAOLO VI, *Insegnamenti di Paolo VI*, sv. 10, Città del Vaticano: Casa Editrice Vaticana, 1973, s. 1168–1173; PAOLO VI, *Insegnamenti di Paolo VI*, sv. 15, Città del Vaticano: Casa Editrice Vaticana, 1978, s. 191–193.

⁵² Srov. např. HAAG, *Teufelsglaube*, 1974.

⁵³ Srov. *Katechismus katolické církve*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 108–109; 114; 692.

⁵⁴ 1172, § 1 „Nikdo nesmí zákoně vykonávat exorcismus posedlých, jestliže neobdržel zvláštní a výslovné dovolení od místního ordináře.“ § 2 „Toto dovolení udělí místní ordináři pouze knězi, který se vyznačuje zbožností, věděním, moudrostí a bezvadným životem.“ *Kodex kanonického práva*, Praha: Zvon, 1994, s. 515.

⁵⁵ Srov. CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, Vatican: Typis Vaticanis, 2004. Text je dostupný v italském znění v M. BOGETTI, *L'esorcista, gli ossessi e l'esorcismo nel canone 1172 del Codice di Diritto Canonico: Fonti e legislazione vigente*, Torino: U.S.E.D.E.I., 2011, s. 154–191.

substance atd.⁵⁶ Pochopitelně se nehovoří o zamoření míst vlivem démonů.⁵⁷ V dané souvislosti není bez zajímavosti to, co nacházíme v již zmíněném dokumentu *Exorcista, posedlí a exorcismus*:

[Exorcista] ať dobře rozlišuje případy ďábelského útoku od případů, které vyplývají z určité náchylnosti, která vede určité lidi, dokonce i věřící, k tomu, že se považují za oběť maleficií, čar nebo zlořečení, které na ně, jejich příbuzné a jejich majetek nechali dopadnout jiní. Ať takovým lidem neodpírá duchovní pomoc, nicméně v daných případech se rozhodně nesmí aplikovat exorcismus. Exorcista se za ně a s nimi může modlit vhodné modlitby takovým způsobem, aby tito lidé opět dospěli ke smíření s Bohem.⁵⁸

Díke výroku je opatrná, uctívá k mínění lidí, kteří zastávají podobné názory,⁵⁹ leč zároveň také silně kritická, protože se hovoří o pověrečnosti, která někdy postihuje dokonce i věřící křesťany. Každopádně je ale zapovězeno aplikovat v podobných případech exorcismus, který je vyhrazen pouze pro případy zřejmě posedlosti, již církev na základě údajů Písma považuje za teologicky jistou skutečnost, i když jasné rozlišení v jednotlivých konkrétních případech je záležitostí nesmírně obtížnou.

⁵⁶ Církevní autorita a solidní teologie nedává na otázku ohledně skutečné účinnosti takových praktik žádnou odpověď. Ne jedné straně zde existuje nebezpečí pověrečnosti, na druhé straně nemáme dostatek prostředků k tomu, abychom dokázali dát vědecky uspokojivou odpověď. „Někteří věřící se tážou: Existuje opravdu účinkutí? Má reálné účinky? Může zlý duch používat špatné lidi a jejich skutky, jako je uřknutí nebo uhrnutí, aby způsobil někomu zlo? Jistě je obtížné odpovědět v jednotlivých případech. Nelze však vyloučit u takových praktik, že uhrnutí má jistou účast na ďábelském světě, a naopak. Z toho důvodu církev vždy rozhodně odmítala kouzla a podobná jednání.“ *Magie, zlí duchové, satanské obřady*, s. 24.

⁵⁷ „Pokud se jedná o tuto záležitost, církev je nesmírně opatrná. Ačkoli se již od apoštolských dob připouští možnost tohoto ďábelského působení, církev je si jasně vědoma přirozeně vysvětlitelných jevů, které se podobají tomu, co bývá definováno jako zamoření určitého prostoru. Magisterium se k dané záležitosti nikdy nevyjádřilo specifickým způsobem.“ MARCONI *et al.*, *Angeli e demoni*, s. 368.

⁵⁸ KONGREGACE PRO BOŽSKÝ KULT A DISCIPLínu SVÁTOSTÍ, *Exorcista, posedlí a exorcismus*, ze dne 17. května 2001, čl. 15. CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, Vatican: Typis Vaticanis, 2004, s. 11–12; srov. také BOGETTI, *L'esorcista*, s. 158–159.

⁵⁹ Na první pohled by se mohlo zdát, že v Novém zákoně se s žádným případem maleficia nesetkáváme. Nikde se tam nehovoří, že by někdo pomocí paktu se zlým duchem jinému člověku způsobil vážné zlo nebo onemocnění. Není však vyloučeno, že o cosi podobného by se mohlo jednat v případě popisovaném v Lk 13, 10–13. Srov. R. SALVUCI, *Indicazioni pastorali di un esorcista*, Milano: Ancora, 1992, s. 100. Každopádně se ale jedná o ojedinělý případ, který nelze dost dobře dokladovat ze slov Písma.

Jestliže v oblasti účinnosti tak zvaných zlořečení, kleteb a maleficií má věřící svobodu, protože zde neexistuje jasná nauka církve, s maleficiem jako takovým se totiž s velkou mírou pravděpodobnosti v Novém zákoně nesetkáváme, s provozováním podobných ohavností je to pochopitelně jiné, protože trvale platí ostré zákazy podobných praktik, obsažené již ve Starém zákoně.⁶⁰ Takovéto úkony jsou totiž v křiklavém rozporu s pravou vírou a zejména s prvním přikázáním dekalogu.⁶¹

Otázkou je, zda se takové jednání nakonec neobrací zejména proti tomu, kdo se tímto způsobem sám vydává na pospas zlému duchu.⁶² I zde ale nemáme žádný výrok magisteria, a proto zůstáváme na rovině soukromých mínění. I kdyby se nějaké souvislosti tohoto druhu objevily v jednom případě, pak je problém vědecky prokazovat přímou příčinnou souvislost. Písmo je v dané věci z širšího hlediska poněkud záhadné. Na jedné straně se tu hovoří o tom, že důsledky zlého jednání otců na sobě ponesou další generace (srov. Ex 20, 5–6), na druhé straně se tento názor odmítá, protože každý bude souzen podle svých vlastních skutků (srov. Ez 18, 2–5). Zároveň je třeba přiznat, že v prvním případě se jedná o modloslužbu, což by se mohlo týkat následků uplatňování magických praktik, zatímco druhý výrok se pohybuje spíše na obecné rovině provinění.

Porovnejme nyní ladění výroků magisteria s tím, co nacházíme v knihách autorů jako Gabriele Amorth⁶³ nebo Giovanni Battista Proja,⁶⁴ kde se to jen hemží odvracením různých prokletí, odmořováním bytů, obchodů a podniků zpod čarami způsobeného satanského vlivu, kde jsme

⁶⁰ Srov. např. Ex 22,17; Lv 19,26.31; 20,6.27; Dt 18,10–12; Iz 47,9–15.

⁶¹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh* II-IIae, q. 76, a. 3.

⁶² Ačkoli na tomto místě nechceme rozšiřovat pole našeho zájmu na oblast tak zvaného dnes módního „uzdravování rodových kořenů,“ (zájemce odkazujeme na audiozáznam konference na toto téma, který je dohledatelný na <http://op.cz>), což je téma teologicky ožehavé a z řady úhlů pohledu sporné, určitě stojí za zmínku následující výpověď: „V rodinách kouzelníků, jejichž historii se mi podařilo sledovat tři nebo čtyři generace, nacházíme různé důsledky – smrt v léčebně pro duševně nemocné, melancholii, sebevraždy či osudové nehody. Symptomy tohoto druhu, které se objevují téměř v každé rodině kouzelníků, mě vždy upozorní na pletky s okultismem.“ C. McALL, *Uzdravení rodových kořenů*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 86. McAll na tomto místě cituje knihu: K. KOCH, *Christian Counseling and Occultism*, Grand Rapids: Kregel, 1972, s. 332.

⁶³ Srov. např. G. AMORTH, *Exorcisté a psychiatři*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006; G. AMORTH, *Vítězit Boží mocí: Vzpomínky známého exorcisty*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012; G. AMORTH – R. I. ZANINI, *Mocnější než zlo: Jak rozpoznávat a přemáhat zlého ducha a vyhýbat se mu*, Praha: Paulínky, 2011.

⁶⁴ Srov. G. B. PROJA, *Lidé, démoni a exorcismy: Pravda o světě temnot*, Praha: Paulínky, 2004.

varování, abychom nepřijímali nic k jídlu ani k pití od neprověřených osob, protože nám kupříkladu do kávy mohou nakapat začarovanou substanci nebo výměšky z pohlavních ústrojí, kvůli čemuž nás pak postihne ďábelské trýznění nebo fanatické sexuální okouzlení danou osobou, tedy určitý druh maleficia. Dozvídáme se o tom, že maleficium působí neschopnost sexuálního aktu, což exorcisté v Itálii s úspěchem léčí... To vše je předkládáno jako bezpečná pravda křesťanské víry v její katolické podobě. Skutečnost je však výrazně odlišná, protože se jedná nanejvýš o soukromá mínění a přesvědčení rozšířená zejména ve středomořské oblasti, jak jsme již konstatovali. Je třeba důrazně podotknout, že katolický teolog by neměl mít výhrady vůči řádnému poskytování exorcismu, v oblasti odvracení kouzel, čar, maleficií atd. jsou ovšem kritické postoje zcela oprávněné.

Objevují se ale také další otazníky. G. Amorth ve svých knihách hovoří o tak zvaném „diagnostickém exorcismu.“ Jedná se o to, že u někoho, kdo žádá pomoc, se vyskytují podezřelé příznaky, není však jistota o skutečné příčině problémů. G. Amorth tedy udělí exorcismus, na nějž zlý duch, je-li přítomen, musí reagovat. Pokud se takovéto příznačné reakce neobjeví, zpravidla jde o nevysvětlitelnou a násilnou reakci na cokoli posvátného, pak je třeba dotyčného odeslat za psychiatrem.⁶⁵ Na první pohled se jedná o dobrou praktickou pomůcku při rozlišování toho, do čí kompetence osoba ve skutečnosti spadá. Problém však tkví v tom, že podle dispozic církve by exorcista neměl přistoupit k udělování exorcismu, pokud nedospěl k morální jistotě, že skutečně stojí před případem posedlosti.⁶⁶ Současně však nejde o nesrovnalost zásadního rázu, protože exorcismus je pouhá svátostina, takže zde nehrozí zmaření udělované milosti.

Další problém, tentokrát skutečně věroučný, se týká vyprávění určitých exorcistů, kteří v posledních desetiletích hovoří o možnosti, že člověk je posedlý přítomností *duše někoho zesnulého*.⁶⁷ V dogmatické konstituci *Benedictus Deus* papeže Benedikta XII. ze dne 29. ledna 1336⁶⁸ se totiž

⁶⁵ Srov. např. AMORTH, *Exorcisté a psychiatři*, 108n.

⁶⁶ „Exorcista ať nepřistupuje k slavení exorcismu v jeho imperativní formě, pokud nedospěl k morální jistotě, že exorcizovaná osoba je skutečně posedlá zlým duchem. Nakolik je to možné, ať k exorcismu nepřistupuje bez souhlasu dané osoby.“ KONGREGACE PRO BOŽSKÝ KULT A DISCIPLÍNU SVÁTOSTÍ, *Exorcista, posedlí a exorcismus*, ze dne 17. května 2001, čl. 16; in BOGETTI, *L'esorcista*, s. 159.

⁶⁷ Srov. např. AMORTH, *Vítězit Boží mocí*, s. 107n.

⁶⁸ Srov. DH, č. 1000–1002.

nachází nauka, podle níž duše bezprostředně po smrti jde buď do nebe, nebo do očištění, nebo do věčného zavržení. Tím se zároveň vylučuje to, že by lidská duše mohla po smrti být ještě v nějakém dalším stavu rozhodování, nebo že by ještě nějakým způsobem putovala tímto světem. Rovněž v Novém zákoně se nikde nesetkáváme s tím, že by do někoho vstoupila duše někoho zesnulého. Šířit podobná mínění na základě často zmatených výpovědí ze strany postižených je podle našeho mínění přinejmenším nezodpovědné a hlavně metodologicky nesprávné.

Pokud určitý exorcista dospěje k tomu, že onu duši, která někoho posedla, katechizuje, pokřtí, rozhřeší a svým způsobem „odešle“ do nebe,⁶⁹ nemůže z toho systematickému teologovi nenaskakovat husí kůže. Důvod je totiž zcela nasnadě, nejde tu pouze o jen obtížně přijatelné mínění o tom, že duše zesnulého může někoho živého posednout, ale zejména o pošlapání zcela elementárního principu, podle něhož jsou svátosti určeny výhradně pro poutníky, tedy pro lidi v době pozemského života.

Některá sdělení jsou tak bizarní, že zdravý rozum zakouší cosi obdobného jako žaludek po pozření zkažené stravy. Jestliže čarodějnice spojí osud mladíka s osudem ropuchy, kterou zavře do klece, na scénu vstoupí „osvícený“ exorcista, pater Candido, zaplatí čarodějnici, která spolu s ním následně ropuchu vypustí na svobodu, a tak se mladík uzdraví, pak nelze konstatovat nic jiného, než že se ocitáme v oblasti novodobých pověstí exorcistických.⁷⁰ Proč exorcista uplácí čarodějnici a přijímá pravidla pověrečné magie a neaplikuje osvobozující Kristovu moc? Nestojíme tu vlastně před paradoxní propagací okultismu, magie a čarodějnictví jaksi naruby? Pokud někdo vypravuje takové nesmysly, pak i to pozitivní a dobré, co se druhým snaží komunikovat, se bohužel stává značně nevěrohodným.

Podobných nesrovnalostí, bizarností a bohužel také nechutností, které rozhodně není třeba čtenářům sdělovat, by se v literárních výtvorech tohoto druhu dalo najít jistě ještě mnohem více, nicméně to, co jsme právě uvedli jako příklad, by mělo stačit, aby se k danému žánru přistupovalo se značnou mírou opatrnosti. V žádném případě tedy nelze tvrdit, že tyto knihy by byly krystalickým výrazem neporušené katolické víry a nauky. Nikde se v takovýchto dílech nesetkáme s byť jen sebemenší zmínkou o velké zdrženlivosti magisteria v záležitosti problematiky účinnosti maleficia a čarování. Zároveň tím ale nechceme upírat daným

⁶⁹ Srov. např. AMORTH, *Vítězit Boží mocí*, s. 110–111.

⁷⁰ Srov. AMORTH – ZANINNI, *Mocnější než zlo*, s. 78–79.

autorům dobrou vůli pomáhat druhým v nesnázích a upozorňovat na realitu působení zlého ducha, kterou by věřící neměl podceňovat, ale rozhodně také ne přeceňovat.

4. PODNĚTY K PROBLEMATICE VYHODNOCOVÁNÍ PŘÍZNAKŮ POSEDLOSTI

Patří osoba, která vykazuje určité příznaky možné posedlosti, do kompetence psychiatra, anebo exorcisty? Dané fenomény mají skutečně nadpřirozenou povahu, anebo se jedná pouze o mimořádné jevy, které lze vysvětlovat přirozeným způsobem? To jsou vskutku palčivé otázky, na něž v konkrétním případě není rozhodně snadné najít jednoznačnou odpověď. Systematická teologie jako taková zde nemá dostačující kompetenci, protože do hry vstupuje široké spektrum dalších teologických disciplín a neteologických oborů. To však neznamená, že systematický teolog by v dané záležitosti nemohl poskytnout kolegům a spolupracovníkům cenné podněty hermeneutického a gnozeologického rázu, opět zejména na rovině odhalování hlubších souvislostí, tedy na bázi analogie víry.

Klasifikace zmíněných mimořádných jevů ze strany posuzovatele je evidentně interpretací, která bude úzce souviset s jeho světonázorem. Ten, kdo je bytostně imanentista a vše vysvětluje zásadně pouze vnitrosvětsky, se vystavuje riziku ideologického postoje, který apriorně vylučuje transcendentní příčinnost.⁷¹ Naproti tomu ten, kdo se pohybuje na poli víry, se ocitá v nebezpečí ideologického postoje, tentokrát definovatelného jako fideismus.⁷² Hledání pravdy vyžaduje otevřenost názorové

⁷¹ Zejména psychiatři a lékaři nezřídka „neprezentují postavu posedlého kompletním způsobem, ale zcela záměrně, jak se zdá být evidentní, opomíjejí nebo alespoň podceňují ty fenomény, které jsou v rozporu s jejich apriorním pojetím. Jedná-li se o lékaře, pak se omezují na psychiatrické aspekty, parapsychologové se zase omezují na paranormální. I když takových lékařů není většina, rád bych se jich ptal: Která psychická choroba se projevuje levitacemi, nevysvětlitelným poznáním skrytých věcí a podobně?“ BALDUCCI, *Il Diavolo*, s. 246. Konstatování, podle něhož takto předpokládají lékaři a parapsychologové, se pochopitelně vztahuje na italskou realitu.

⁷² „Zatímco vědci mají sklon k naturalismu, pak zase určití věřící a kněží se stavějí na opačný pól a dopouštějí se opačného omylu, když přisuzují na základě nevzdělanosti v oblasti mentální patologie a kvůli zanedbávání církevních dispozic zlému duchu to, co je ve skutečnosti pouhou mentální poruchou. Podobný postoj, když nabude stejné intenzity, jakou vykazuje nelogičnost integrálního naturalismu, je velmi škodlivý. [...] Přemrštěný supranaturalismus totiž vede k nesprávným hodnocením, které jsou škod-

a metodologické alteritě, jak to postuluje zdravá křesťanská víra, a proto je v církevních pokynech kladen důraz na to, aby při hledání odpovědi na výše zmíněné palčivé otázky duchovní bedlivě naslouchali hlasu současné vědy.⁷³ Představitelé vědy by zase neměli předpokládat, že jejich vědění je natolik dostačující, aby byli s to podat poslední odpověď na všechny hraniční otázky, jimž můžeme být tváří v tvář těmto jevům vystaveni.

Exorcisté by ze své strany měli být schopni metodickým způsobem kriticky poodstoupit od roviny prožívání a jimi přijatého nahlížení příslušných problémů a dokázat vypovídat o svých zkušenostech tak, aby byla patrná jejich kritičnost⁷⁴ a aby tomu reprezentanti jiných oborů byli

livé pro vyváženou náboženskou a mravní formaci. To vše pak vyvolává postoj nedůvěry a v některých případech i zesměšňování vědy jménem teologie, již pak vzdělanci pohrdají. To pak vede k odmítání církevního magisteria a základních pravd víry, a tak tento fideismus nakonec vede k tomu, že se rozmáhá nevěra.“ BALDUCCI, *Il Diavolo*, s. 248.

⁷³ „... v případech, kdy není dostatečná jistota, že jde o skutečnou posedlost, ať se nekoná exorcismus, ale ať se použije jiný způsob, jak bylo řečeno výše. V každém případě ať se přivolají na pomoc odborní lékaři a psychiatři, vědecky připravení a ve svém oboru osvědčení. Bylo by v této věci vhodné ustanovit v každé diecézi – pokud se tak již nestalo – interdisciplinární skupinu odborníků, která by trvale spolupracovala s biskupem a s pověřenými kněžími jako odborná, poradní a pomocná skupina pro rozpoznávání jednotlivých případů.“ *Magie, zlí duchové, satanské obřady*, s. 35.

⁷⁴ V dané souvislosti se objevuje určitě poněkud znepokojivá otázka, na kterou by exorcisté rozhodně měli umět dát solidní odpověď: Proč je mezi posedlými procentuálně opravdu nepoměrně více žen nežli mužů? Proč je exorcista v zásadě vždy muž? Jistě, z církevně právního hlediska je to dáno tím, že exorcista musí být vysvěcený duchovní. Hovoříme-li o typickém modelu: posedlá žena, muž jako exorcista, zdá se být vhodné zmínit se alespoň letmo o hanbě křesťanstva, již byly čarodějnické procesy. Srov. CH. FELDMANN, *Friedrich Spee: Procesy s čarodějnicemi*, Olomouc: Refugium, 2003. Tento významný člen jezuitského řádu a jeho nepopíratelná chloubka (zemř. 1635) musel knihu proti čarodějnickým procesům v Německu vydat pod pseudonymem, ačkoli zastával otevřeně to mínění, které charakterizovalo vatikánskou kurii. Její představitelé ovšem z politických důvodů nevystoupili proti mocným německým biskupům. Friedrich von Spee dospěl k závěru, že ďábel působí spíše v zlístných lovcích čarodějnic nežli v těchto ubohých ženách a také některých upálených mužích. Von Spee byl rovněž autorem skvěle barokní mystické poezie. Po jeho smrti v roce 1649 vyšla v Kolíně nad Rýnem slavná sbírka básní: *Trutznachtigal*. V českém prostředí dílo přeložil Felix Kadlinský SJ: *Zdoro-slaviček* (1665). Ještě Václav Thám o více než sto let později použil Kadlinského překlad a výrazně ho upravil podle dobových požadavků v jednom ze svých básnických almanachů. Srov. J. VLČEK, *Dějiny české literatury* 1–2, Praha: L. Mazač, 1940, 1/752–754; 2/213–214. Mnohé zajímavé informace lze vytěžít z trojdielného německého televizního seriálu pojednávajícího o problematice čarodějnických procesů: *Čarodějnice*, Česká televize – 2. program: 30. 6. – 7. 7. – 14. 7. 2012, vždy 20:00–21:00. Každopádně

schopni porozumět. V okamžiku, kdyby se exorcisté uzavírali výlučně do svého mentálního paradigmatu, kdyby zapomínali na to, že oni sami i ti, kdo zakoušejí těžká trýznění, příslušnou situaci mohou interpretovat podle určitého scénáře, který je do značné míry dán právě předem přijatým paradigmatem,⁷⁵ pak by to znamenalo velké riziko izolace a bohužel příznak toho, co bývá definováno jako sektářská mentalita. Pokud by takováto situace nastávala, bylo by to velmi znepokojivé především z teologického hlediska, neboť základním rozměrem živé a zdravé víry, což je také základní předpoklad při nasazení v úsilí o osvobození těch, kdo se nacházejí v přetěžkové situaci posedlosti, je právě neideologičnost a pokorná otevřenost názorové alteritě. Není snad právě skutečná pokora, projevující se jako odmítání sebeabsolutizace a vlastních mentálních schémat, základním spirituálním předpokladem v zápolení s tím, kdo je otcem sebestřednosti, lži, ideologie?

K tomu, co bylo právě řečeno, je třeba podotknout, že řada mimořádných jevů, které se dříve vnímaly jako nadpřirozené příznaky působení zlého ducha, může dnes nalézat přirozené vysvětlení na bázi parapsychologie.⁷⁶ To by věřícího člověka rozhodně nemělo překvapovat, protože mimořádné jevy, s nimiž bývá posedlost spjata, gnozeologicky fungují jako znamení, které věřící dešifruje na základě světla víry. Tato znamení však sama o sobě nemohou představovat nezvratný, hmatatelný důkaz víry jako takové.

Každopádně lze tvrdit, že mimořádné fenomény spjaté s posedlostí gnozeologicky představují velmi obdobný problém, před jakým stojíme

je třeba dobře rozlišovat, protože tam, kde se udělují exorcismy, jsou postižení nahlíženi jako nemocné osoby, které potřebují pomoc. Exorcismy tedy rozhodně nejsou na vině čarodějnických procesů.

⁷⁵ Podobnou situaci autor tohoto článku sám zažil, když byl v roce 2005 na své návštěvě za účelem výpomoci v pastorační práci v Itálii farářem ve farnosti Villa Santa přizván k asistenci při exorcizování skupiny domněle posedlých žen. Tyto „terapeutické“ seance se v soukromé kapli odehrávaly dvakrát týdně. Ačkoli tyto dámy sdostatek řvaly, ba vydávaly skřeky a vyhrožovaly, stačilo vyvést je z konceptu pomoci humoru, a ihned na okamžik vypadaly z role. Na oněch dámách nebyl patrný ani jeden ze skutečných příznaků posedlosti. Na faráři bylo možno vidět zájem vzbuzovat tímto způsobem ve svém okolí víru a také utvrzovat svou vlastní víru. Inteligentní a soudný člověk ale nemohl zakoušet nic jiného než pravý opak toho, k čemu onen farář chtěl směřovat.

⁷⁶ V dané souvislosti nechceme vstupovat na pole oboru, který vyžaduje specifické kompetence, a proto se spokojíme s odkazem na souhrnnou informaci, kde zájemce nalezne odkazy na příslušnou specializovanou literaturu zejména italské provenience: srov. MARCONI *et al.*, *Angeli e demoni*, s. 365–368.

při vyhodnocování a dešifrování toho, co bývá nazýváno „soukromá zjevení“ a co by možná bylo přesnější definovat jako „zjevení aktualizací.“⁷⁷ Jde totiž o to, že poselství spjatá s těmito mimořádnými jevy nesmějí přidávat nic ke konstitutivnímu, tedy biblickému zjevení. Nejde tu tedy o nárůst našeho poznání záležitostí víry, ale pouze o aktualizaci již existujícího obsahu víry. I zde je často velmi obtížné konstatovat nadpřirozenost daných záležitostí, a proto postačuje, že nadpřirozený vliv se nepodařilo jasně vyloučit.⁷⁸ S obdobně skromnějším a kritičtějším hodnocením by se asi měli spokojit i exorcisté v případech posedlosti.

U tak zvaných poselství při soukromých zjeveních navíc platí, že v případě pravosti za nimi stojí transcendentní impuls, který však do konkrétní jazykové podoby formuluje sám vizionář. Na rozdíl od konstitutivního biblického zjevení však platí, že ono zpracování transcendentního impulsu ze strany vizionáře není chráněno charismatem neomylnosti.⁷⁹ Così analogického by tudíž mělo platit v oblasti výpovědí posedlých.

Další problém tkví v tom, že mimořádné jevy spjaté s aktualizacími zjeveními velmi často vnímají pouze subjekty vizionářů, ale ne všichni ostatní. Vazba mezi vnímaným „objektem“ zjevení⁸⁰ a přijímajícím sub-

⁷⁷ Srov. C. V. POSPÍŠIL, „K problematice soukromých – aktualizacích – zjevení,“ *Teologické texty* 21, č. 4 (2010): 170–180.

⁷⁸ Církevní kompetence využívá v daném záležitosti trojí možné hodnocení: (1) *Constat de supernaturalitate* – je prokázán nadpřirozený charakter událostí. Tato formulace znamená pozitivní výrok o aktualizacích zjevení. (2) *Non constat de supernaturalitate* – nadpřirozené prvky nejsou s jistotou prokázány. Tato formulace neznámá ani zavržení, ani schválení. Magisterium tímto způsobem zaujímá vyčkávací pozici a ponechává v zásadě na věřících samotných, jak se budou k příslušným jevům stavět. Vzhledem k tomu, jak je dnes obtížné rozlišit rovinu paranormálního a nadpřirozeného, se s tímto způsobem vyjádření setkáváme stále častěji. (3) *Constat de non supernaturalitate* – je prokázáno, že se nejedná o nic nadpřirozeného. Tato formulace odpovídá zamítavému stanovisku. Setkáváme se s ní tam, kde je zjištěna nenormalita a závažná nevěrohodnost adresáta domnělého aktualizacího zjevení; kde jsou konstatovány vážné rozpory s konstitutivním zjevením; kde je patrná manipulace či dokonce podvod. Srov. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Normae S. Congregationis pro Doctrina Fidei de modo procedendi in iudicandis praesumptis apparitionibus ac revelationibus (Ad interim)*, ze dne 25. února 1978 (Sub secreto).

⁷⁹ Srov. J. A. BENEŠ, *Soukromá zjevení v současné teologické literatuře*, Olomouc: MCM, 2003, s. 22–26. Velmi dobrá monografie je publikovanou verzí disertační práce obhájené v zahraničí.

⁸⁰ Aniž bychom chtěli směšovat paranormální jevy a skutečně nadpřirozená vidění či zjevení, určitě není bez zajímavosti následující konstatování ohledně povahy paranormálních vjemů, jichž je za určitých okolností schopen každý z nás: „Zjevení duchů lze

jektem je tedy výrazně odlišná, než je tomu v případě běžných jevů našeho každodenního života.⁸¹ Così obdobného bude zřejmě analogicky platit i pro zážitky spjaté s posedlostí a exorcizováním. Spirituálně, tedy na základě transcendentní otevřeného přístupu ve světle víry, lze hovořit o tom, že zážitky vizionářů při aktualizačních zjeveních se budou prostřednictvím gnozeologické instance tak zvaných duchovních smyslů⁸² pohybovat na pomezí vnímání jakéhosi analogického odlesku blaženého patření, které ovšem člověka nevyvazuje ze stavu víry.⁸³ Obdobně by pak mělo platit, že prožitky posedlých by mohly na srovnatelném základě vyjevovat něco jako určitý předjímavý dotek stavu zmaření, i když pro ně samotné to rozhodně nemusí znamenat, že by kráčeli cestou směřující od Hospodina do stavu věčného zmaru. Posedlost totiž nemusí jít ruku v ruce se stavem hříšnosti a odvratu od Hospodina. Mezi posedlými se totiž nacházely i osoby, které církev později kanonizovala. Dané zážitky proto můžeme teologicky a gnozeologicky situovat na rozhraní normálního poznání a toho druhu poznání, které má výrazně eschatologickou povahu. Vnímání daných záležitostí tudíž zřetelně vyžaduje specifické vnitřní uschopnění dispozic přijímajícího subjektu, jemuž pak ti ostatní obvykle nejsou s to jednoduše porozumět.

Pokud jde o exorcismy, pak je třeba brát velmi vážně v potaz, že ďábel je podle biblického zjevení mistrem klamu a šalby. Z uvedených důvodů by proto zásadně mělo platit, že na základě vyslýchání zlých duchů prostřednictvím posedlých by exorcisté neměli zjišťovat žádné nové skutečnosti, které se týkají tajemství víry, případné posedlosti osob dušemi

podle mého názoru vysvětlit také jako paradoxní, což znamená, že jejich povaha je i není pouze psychická.“ A. JAFFÉ, *Přízraky a zjevení: Psychologický výklad paranormálních jevů*, Praha: Portál, 2000, s. 143. „Podstata těchto symbolů není ani abstraktní, ani konkrétní, ani racionální, ani iracionální, ani skutečná, ani neskutečná.“ Tamtéž, s. 171.

⁸¹ „A [Bonaventura] pravil, že ono zjevení serafo blaženému Františkovi bylo vyjadřující a zároveň vtiskující... A v onom zjevení byla [obsažena] velká tajemství.“ BONAVENTURA, *Hexaëmeron*, coll. XXII, 23; *Opera Omnia* V, s. 441. Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, Brno: L. Marek, 2002, s. 145. Tento podivuhodný soulad mezi vnitřní dispozicí přijímajícího a zvnějšku přicházejícím poznáním vykazuje určité podobnosti s problematikou vnitřního a vnějšího působení svátostí. Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 530–537.

⁸² Srov. F. M. TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in San Bonaventura*, Roma: Pontif. Athenaeum Antonianum, 1999.

⁸³ Srov. S. A. PERELLA, *Le Mariofanie: Per una teologia delle apparizioni*, Roma: Ed. Messaggero, 2009, s. 207nn.

zesnulých, působení ďábla ve Vatikánu atd., protože se zde dostávají do přímého rozporu s teologicko-gnozeologickým statutem daných jevů.

Z běžného hermeneutického hlediska je, jak bylo již řečeno, interpretace daných záležitostí výsostně vázána na předporozumění, tedy na předem definované mentální paradigma. Z uvedených důvodů je třeba vyzývat ty, kdo podobné zkušenosti udělali, k velké kritičnosti, sebekritičnosti a pokoře. Jestliže rozpoznání možné nadpřirozené příčinnosti v případě aktualizačních zjevení vyžaduje dlouhý proces zkoumání, přičemž se po letech zpravidla dospěje pouze ke konstatování, že nelze vyloučit nadpřirozenou příčinu, ale také ji není možno jednoznačně potvrdit, pak cosi obdobného by zřejmě mělo platit i v případech spjatých s posedlostí. K tomu je třeba dodat, že i sám adresát aktualizačního zjevení se musí potýkat s otázkami, zda to, co vnímal, je opravdu aktualizační zjevení, nebo klam, případně sebeklam, šalba jeho psychických mohutností. Tento adresát totiž není vyvázán ze stavu víry, a proto k jasnému rozpoznání statutu vlastních prožitků potřebuje pomocnou ruku ze strany odborníků a církevní autority. Obdobně platí, že ani ten, kdo má nějaké silně negativní a znepokojivé prožitky, které interpretuje na základě démonologického paradigmatu, nemůže s naprostou jistotou prohlašovat, že jeho hodnocení je správné. I zde je třeba velké opatrnosti, trpělivého zkoumání, které často nedospívá k jednoznačnému závěru.

Problémů je opravdu víc než dost. Není tudíž divu, že dispozice magisteria hovoří o nutnosti vytvářet mezioborové týmy, které budou dané jevy zkoumat a pokorně vyhodnocovat. Spolehnout se jen a jen na osobní charisma exorcisty může být sice lákavé, nicméně také z mnoha důvodů nebezpečné.⁸⁴ Určitě by do hry měl vstupovat lékař, psycholog, církevní autorita a při výkonu exorcismu také nějaký oficiální svědek, aby

⁸⁴ Religionistika v této souvislosti hovoří o procesu tak zvané „denominalizace“, která z nového náboženského hnutí činí náboženskou skupinu, již okolní společnost nevnímá jako vyložené ohrožení. Podstatnou složkou denominalizace je pak také institucionalizace autority a přechod od počáteční striktně charismatické fáze vedení k vedení hierarchickému, případně „úřednímu.“ Právě nastíněný proces proto rozhodně není čímsi negativním! Srov. Z. VOJTÍŠEK, *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, Deus et Gentes 14, Brno: L. Marek, 2009, s. 326nn. Pokud by tedy exorcista stavěl výlučně, nebo alespoň zásadně na základě autority osobního charismatu, pak by to lidem i uvnitř církve, a tím spíše v okolní společnosti, mohlo připadat podezřelé a vůči dané skupině by to vytvářelo určitou bariéru. Institucionalizace exorcistní praxe, a to nejen ve věci pověření, ale také ve věci rozhodování o konkrétních případech, je tudíž cestou k tomu, aby počínání exorcistů bylo ostatními v církvi, a následně také ve společnosti, vnímáno s menšími obavami a přívětivěji.

měl exorcista tak říkajíc „krytá záda.“ Exorcista udělující tuto svátostinu navíc nikdy nejedná jen za sebe, ale ve jménu církve, která mu umožňuje zpřítomňovat Kristovu osvobozující moc v takovýchto krajních případech. Ti, kdo vyslovují opodstatněné pochybnosti, by rozhodně neměli být častováni urážkami a osočeními z pomýlení v oblasti víry, jak se to bohužel často děje.

Jaké je tedy konkrétní *rozlišující kritérium* posedlosti? V první řadě to je podle výpovědí odborníků až *násilná averze vůči posvátnému*, protože ďábel nenávidí Boha a lidské osoby stvořené k obrazu Trojjediného.⁸⁵ V minulosti platilo:

Určitá osoba, která má silnou averzi vůči posvátnému..., je posedlá, když dochází k určitým jevům, které jsou znaky posedlosti. Jedná se o tři druhy těchto jevů: mluvení neznámými jazyky nebo porozumění, když takovými jazyky někdo hovoří; znalost vzdálených a skrytých věcí; projevy síly, které překračují věk nebo přirozené schopnosti dané osoby. ... Problém ovšem tkví v tom, že od prvních desetiletí dvacátého století se tyto fenomény staly předmětem studia parapsychologie, a proto nemohou být samy o sobě ihned považovány za nadpřirozené a demonické.⁸⁶

Určitě je třeba kvitovat s povděkem, že autor C. Balducci vykazuje nesrovnatelně vyšší míru kritičnosti, než s jakou se v dané záležitosti setkáváme ve vyloženě popularizační demonologické literatuře posledních desetiletí. Tentýž autor také jasně přiznává, že fenomény spjaté s posedlostí se na první pohled překrývají s tím, co psychiatři hodnotí jako mentální poruchu. Kromě prvního příznaku, jímž je silná averze vůči posvátnému, se tedy nakonec musí projevit to, že v posedlém skutečně jedná zlý duch, který prostřednictvím tělesných daností v jistých okamžicích paralyzuje jeho vlastní sebevládu.⁸⁷ Někdy se tato skutečnost při exorcismu projeví naplno a spontánně, jindy je to poněkud zastřené.⁸⁸

⁸⁵ Srov. BALDUCCI, *Il Diavolo*, s. 248. Ačkoli v oblasti systematické teologie toto dílo má určité slabiny, pokud se jedná o hledání kritérií pro rozlišení pravé posedlosti, jeví se jako jedno z nejsolidnějších, které jsme měli k dispozici. V pozadí této knihy stojí nejen dlouholetá autorova praxe exorcisty papežského domu, ale také velmi rozsáhlá disertační práce na toto téma.

⁸⁶ BALDUCCI, *Il Diavolo*, s. 249.

⁸⁷ To vše by mělo být provázeno paranormálními projevy, jejichž specifický ráz by měl být odhalen na základě okolností, které se v případě posedlosti nekryjí s těmi okolnostmi, o nichž běžně hovoří parapsychologie.

⁸⁸ Srov. BALDUCCI, *Il Diavolo*, s. 254.

Určitě není bez významu, že posedlý je v průběhu těchto projevů do jisté míry mimo sebe, a tak by se nemělo jednat o záměrnou a vědomou sebeinterpretaci či sebestylizaci z jeho strany v rámci myšlenkového paradigmatu, v němž dotyčná osoba vede svůj život. Nakolik ale při takovém stavu vstupuje do hry podvědomí a nevědomí, toť otázka. Jasná hranice mezi nadpřirozeným a paranormálním je při současném stavu našich vědomostí záležitostí nesmírně svízelnou.

5. NESAMOZŘEJMÁ HODNOTA PRAVÉHO DOBRA PROŽÍVANÁ NA POZADÍ ZKUŠENOSTI S JEHO NEGACÍ

Při ospravedlňování potřebnosti tohoto příspěvku poskytujeme zájemcům bibliografický přehled, který jasně prokázal, že za poslední dvě století v českém jazyce neexistuje původní studie daného tématu z hlediska systematické teologie. Dále je zřejmé, že po období let 1800–1990, kdy se tituly s touto tematikou objevovaly poněkud sporadicky, jsme v posledních třidvaceti letech svědky nebývalého nárůstu především popularizačních edicí, často sporné teologické úrovně, s výrazně pastoračním zaměřením. Současná situace tedy přímo volá po solidnější systematicko-teologické reflexi, která by uvedla některé věci na pravou míru. Zdravá víra totiž není ohrožována pouze zvenku nevěrou, ale také zevnitř různými formami latentního fideismu a fundamentalismu. Množství popularizační literatury o ďáblu a posedlosti namnoze kopíruje mentalitu doby, která i mimo hranice křesťanství věnuje přemrštěnou pozornost paranormálnímu, mysterióznímu a bohužel také výrazně iracionálnímu. S tím souvisí také nemalý zájem o anděly a demony, který ovšem v současné společnosti souvisí s křesťanstvím jen velmi okrajově, pokud vůbec nějak.⁸⁹

V prvním bodu jsme na základě principu „analogie víry“ jasně prokázali, že démonologie není pouze okrajovou a jen málo významnou tematikou křesťanské systematické teologie. I když určitě nejde o záležitost ústřední, přece jenom musíme brát v potaz skutečnost, že do hry vstupuje víra v Boha stvořitele, v zásadní pozitivitu všeho stvořeného, obraz Boha spasitele, zejména pak christologie a soteriologie, v jistém ohledu to platí rovněž o pneumatologii, protože ďábel není pouze „anti-

⁸⁹ Srov. např. H. VORGRIMLER, *Wiederkehr der Engel?*, Kevelaer: Topos, 1999.

-Kristem,“ ale také „anti-Duchem,“ konečně pak antropologie. Nejvlastnějším místem systematicko-teologického pojednání o démonologii je ovšem evidentně soteriologie, protože právě Kristovo působení je místem nejmarkantnějšího projevu tohoto tajemství. Naše víra se váže k Trojjedinému, ke Kristu a k Duchu, protože tam je kořen našeho osvobození ze sítí světem nastražených temnot, nikoliv k ontologickým výpovědím o povaze ďábla a zlých duchů.

Víra v Krista a jeho boholidský statut vede k závěru, že napětí mezi starozákonní a novozákonní démonologií je třeba vnímat jako projev *nárůstu zjevení*. Problematika vlastního popisu způsobu existence ďábla a zlých duchů je velmi svízelná. Pojem osoby se zde nesmí aplikovat *antropomorfně*, navíc svět temnot je nám jen obtížně přístupný a vykazuje celou řadu evidentních paradoxů. Dospíváme proto k vymezení: osobní bytí bez tváře, *ne-osoba*. Právě v této paradoxnosti může spočívat kořen nedorozumění mezi těmi, kdo vnímají ďáblu osobovost příliš antropomorfně, a těmi, kdo pojmají ďábla jen jako symbol. Obě krajní strany právě zmíněného názorového spektra se zpravidla dopouštějí stejné metodologické chyby, která spočívá v nedostatečném vnímání analogického charakteru našich výpovědí o ďáblu a jeho souputnících. Platí-li ovšem biblický princip, podle něhož zlo nemá kořen přímo v Bohu, nýbrž výlučně ve zvrácenosti stvořené svobody, což je riziko, jež ve stvoření svobody Bůh dobrovolně a vědomě podstupuje právě kvůli výsostnému dobru svobody jako takové, přičemž ono zlo bezesporu nechce,⁹⁰ pak je nutné, aby ďábel a zlí duchové byli nositeli odpovědnosti za svůj stav, což ukazuje na osobové rysy jejich vnitřně rozporuplné existence na samé hranici neexistence.

Výše popsáný způsob jsoucnosti v rozporu s primárním východiskem vlastního bytí jasně ukazuje jednak na pouze a výlučně *parazitní charakter* moci zlého ducha, který není s to produkovat nic, neboť jeho výlučným prostorem je obyčejná negace, jednak na *nekonzistentnost* jeho projevů v dějinách člověka. Je totiž jen těžko popíratelnou zkušeností, že opravdová zvrácenost nelidskosti nikdy neměla, nemá a také nemůže mít v dějinách člověka poslední slovo.⁹¹ Právě to je také poselství veliko-

⁹⁰ Tato formulace by mohla být teologickým vysvětlením výše citovaného výroku Iz 45,7.

⁹¹ Je známo, že prezident Beneš jako sociolog (habilitoval se pro tento obor v roce 1912 na Karlově univerzitě v Praze. Srov. J. HROCH, „Edvard Beneš,“ in J. GABRIEL – J. ZOUHAR – H. PAVLINCOVÁ, *Slovník českých filosofů*, dostupné na: www.phil.muni.cz) zastával tezi, podle níž zvrácené totalitní režimy nemohou přetrvávat delší dobu, a nakonec zákoni-

nočního mystéria smrti a vzkříšení Ježíše Krista. Skoro by se dalo říci, že čím je ona negace dobra markantnější, tím je jí v dějinách vyhrazen kratší čas.⁹² Primární nositel této negativity je si toho dobře vědom, a proto musí klamavě předvádět svou dočasnou „moc“ s tím větším hřmotem, který je tak příznačný například pro lživou propagandu totalitního režimu. Negace stvořeného dobra nakonec musí vést k popření příslušné konkrétní formy projevu zla ve stvoření, které je přece svou vlastní povahou vycházení z Hospodinových rukou dobré, i když to v určitých situacích není právě na první pohled člověku zřejmé.

Zároveň však platí, že v lidských dějinách nikdy nemůžeme čekat definitivní vítězství dobra nad zlem, protože tato touha srdce člověka bude naplněna až za eschatologickým horizontem jeho existence (srov. Mt 13, 24–30). Zbrklé úsilí představitelů výrazně eschatologisticky laděných myšlenkových proudů v dějinách Evropy o nastolení Božího království vedlo nakonec k pravému opaku toho, oč se usilovalo, protože ve jménu určitého částečného dobra docházelo tak často k rozpoutání násilí a k četným projevům příkré nespravedlnosti.⁹³ Parciální uchope-

tě musí kvůli hlubokým vnitřním rozporům skončit a být nahrazeny spravedlivějším a lidstějším uspořádáním společnosti. Toto jeho přesvědčení se zakládalo na historické zkušenosti, v níž v jeho případě asi těžko lze předpokládat nějaké teologické souvislosti. V tomto duchu například v rozhovoru s představiteli Henleinovy nacistické strany dne 2. 9. 1938 vyklá slova, která se ukázala být vpravdě prorocká: „Německo prožívá strašnou nemoc. Nacismus je jed a zkáza. V Německu to nemůže skončit jinak než novou velikou revolucí vnitřní nebo katastrofální válkou. V této válce, dojde-li k ní, to ale odnesou především naši Němci a vůbec všechny minority. Velmi jim a jejich straně proto radím, aby si to dobře znovu zvážili. Nejde jen o nás. Jde o veliký ideový a mocenský zápas v celé Evropě a nebude to nacismus, který tento boj nakonec v Evropě vyhraje. Bude to jeho hrozný pád a s ním všech těch, kteří za ním dnes jdou. Německo, které skutečně prochází velikým převratem, prožije ještě hroznou krizi, a vyvolá-li přitom novou válku, pád jeho bude strašný.“ E. BENEŠ, *Mnichovské dny*, Praha: Naše vojsko, 2003, s. 198–199.

⁹² Srov. JAN PAVEL II., *Paměť a identita: Rozhovory na přelomu tisíciletí*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. Autor v této své poslední knize na základě své zkušenosti s fašismem, komunismem a jinými formami zvrácenosti v dějinách světa vícekrát prezentuje přesvědčení ohledně dlouhodobé neudržitelnosti křiklavého zla v dějinách lidstva.

⁹³ „Zkušenosti minulé i současné doby ukazují, že spravedlnost sama o sobě nestačí, ba dokonce může vést k vlastnímu popření či sebezničení, jestliže nedovolí oně hlubší síle, kterou je láska, různými vlastními způsoby utvářet lidský život. Právě na základě této historické zkušenosti se mimo jiné zformulovalo tvrzení: *summum ius, summa iniuria* – pouhopouhé právo je svrchovaná nespravedlnost.“ JAN PAVEL II., *Dives in misericordia*, čl. 12, encyklika ze dne 30. 11. 1980, srov. český překlad – Praha 1996, s. 43.

ní dobra je klasickým paradigmatem ideologie, která nakonec znamená popření dobra v jeho integrální podobě. Nadto musíme mít na paměti, že překonání určité negativity vytváří prostor dobra, které může být v tomto světě zase křížováno, aby pak opětně docházelo k jeho vzkříšení. Pokud hledáme určitý smysl zmíněného dramatu, pak se zdá, že je to moudrá pedagogie, která přivádí člověka k hlubokému uvědomování si zcela nesamozřejmé hodnoty dobra, tu jsme totiž s to okoušet jako pravou radost⁹⁴ jedině díky námaze, utrpení, soužení, lopotnému usilování a nasazování vlastního života.⁹⁵ Lze tedy říci, že biblická víra v pozitivitu stvoření a v převahu dobra je velmi realistickým poselstvím naděje a smysluplnosti, které bychom současnou mluvou mohli definovat jako výsostně „pozitivní myšlení,“ jež však určitě není lacině sebeklamným nalháváním si positivity a nevnímáním přítomnosti a působení negativity.

Ptáme-li se na to, jak je tato ďáblova existence na samé hranici nebytí možná, systematický teolog může pomyslet pouze na neodvolatelnost – věrnost – stvořitelské lásky Boží vůči svému dílu. To je také důvod, proč ďábel jakožto tvor nemůže být nikdy čistou negativitou, nýbrž pouze sice halasným, nicméně navýsost trapným popíráním pozitivního daru vlastního bytí jako tvora. Pro mnohé pohoršlivý a navýsost analogický výraz „oheň pekelný“ tedy není ničím jiným než onou ze strany tvora popíranou stvořitelskou láskou Hospodinovou.⁹⁶

V oblasti soudobé křesťanské literatury věnované tematice ďábla je patrná jasná diference mezi solidní teologickou literaturou a magisteriálními výroky na jedné straně a literaturou popularizační na straně druhé. Ne všechno, s čím se v popularizační literatuře setkáváme, je jasným výrazem obsahu křesťanské víry. Jedná se zejména o otázku přesvědčení ohledně účinnosti zlořečení, čar atd. Některé magisteriální texty v dané záležitosti dokonce zřetelně varují před nebezpečím pověry. Každopá-

⁹⁴ „Z pochopeného smyslu bolesti vyzařuje radost.“ JAN PAVEL II., *Salvifici doloris*, apoštolský list ze dne 11. 2. 1984, čl. 1; český překlad – Praha: Zvon, 1995, s. 7.

⁹⁵ „To, co vyjadřujeme slovem ‚bolest‘, se zdá být výrazným způsobem vlastností lidské přirozenosti. Bolest je totiž tak hluboká jako člověk sám, protože svým způsobem zjevuje jeho hlubinu a jistým způsobem ji přesahuje. Zdá se, že bolest náleží k transcendenci člověka, protože patří k tem skutečnostem, které člověka, ve shodě s jeho tajemným povoláním, pobízejí k překonání sebe sama.“ JAN PAVEL II., *Salvifici doloris*, čl. 2; s. 7–8.

⁹⁶ Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Boží milosrdenství jako měřítko spravedlnosti,“ *Teologické texty* 8, (1997): 201–202.

ně ale trvale platí jasná striktní záповěď provozování těchto věcí, které jsou v rozporu se zdravou vírou a s prvním přikázáním dekalogu.

V oblasti rozlišování mentálních poruch a parapsychologických jevů na jedné straně od pravé posedlosti na straně druhé trvale zavazuje imperativ usilovat o co nejvěrohodnější a namnoze nesnadné, i dramatické propojování racionality a vědeckosti na jedné straně s vírou na straně druhé. Tam, kde by tento postoj pochopitelně kritické otevřenosti k alteritě vědecké mentality ze strany věřícího scházely, vystával by velký otazník, zda do hry vstupuje zdravá a dospělá víra jakožto otevřenost osvobozující Transcendenci v pravém slova smyslu.

A Systematic Theological Approach to the Question of the Devil and his Extraordinary Action

Key words: Systematic Theology; Demonology; Exorcism; 'Maleficium'

Abstract: This study is the first systematic theological work on this topic in Czech theological literature over the last two centuries. In the first part, the author points to the connections between demonology and other thematic fields of systematic theology. The proper hermeneutical key to Christian demonology is to be found in Soteriology and Christology. Furthermore, Christian demonology has important connections with the image of God, the Creator and the Saviour, with anthropology and spirituality. In the second part, the author deals with the sources of biblical demonology and with the problem of the personal nature of devil, which must be understood in an analogical sense. The neglecting of this rule causes numerous misunderstandings. In the third point, the author compares the propositions of the Magisterium of the Catholic Church with contemporary popular literature on the devil and exorcisms. The greatest difference consists in the category of so-called 'maleficium', which the Magisterium makes little mention of and even warning against superstition in this regard. In the next part, the author proposes inspirations for distinguishing between cases of actual obsession and mental pathological states. In the last part, the author presents the results of his work.

prof. Ctirad Václav Pospíšil
Katedra systematické teologie
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc