

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Bakalářská práce

**Pojem sociální hřích v textech teologie
osvobození a dokumentech magisteria**

Mgr. Anna Gabrielová

Katedra filosofie a teologie

Vedoucí práce: Mgr. Petr Jandejsek, Th.D.

Studijní program: B7508 Sociální práce

Studijní obor: Pastorační a sociální práce

Praha 2016

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem *Pojem sociální hřích v textech teologie osvobození a dokumentech magisteria* napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze dne 8. 4. 2016

Anna Gabrielová

Bibliografická citace

GABRIELOVÁ, Anna, *Pojem sociální hřích v textech teologie osvobození a dokumentech magisteria*, bakalářská práce [rukopis], vedoucí práce Mgr. Petr Jandajsek, Th.D., Praha: ETF UK, 2016

Anotace

Latinskoamerická teologie osvobození obohatila ve druhé polovině 20. století teologickou debatu o pojem sociální či strukturální hřích, který označuje určitou nadosobní podobu zla, často vtěleného do společenských institucí nebo struktur. Cílem této bakalářské práce je na základě textů různých autorů spjatých s teologií osvobození popsat a osvětlit koncept sociálního hříchu a porovnat ho s obdobnými myšlenkami objevujícími se v dokumentech magisteria katolické církve. Práce zároveň směřuje k obecnějším úvahám o podstatě hříchu a zla, hledá souvislost mezi představami o sociálním a dědičném hříchu a načrtává význam konceptu strukturálního hříchu pro sociální práci.

Klíčová slova

Sociální / strukturální hřích, teologie osvobození, dokumenty magisteria, dědičný hřích, sociální práce

Summary

In the second half of the 20th century, Latin American liberation theology has enriched the theological debate with the notion of social (alternatively structural) sin, which means a non-individual form of evil, often connected with institutions or social structures. The aim of this bachelor thesis *The notion of social sin in the texts of liberation theology and the documents of the magisterium* is to describe and elucidate the concept of social sin and to compare it with the similar thoughts developed in the documents of the magisterium. However, the thesis also points to the more general considerations about the nature of sin and evil, seeks the relation between the images of social and original sin and sketches the consequence of the concept of structural sin for social work.

Keywords

Social / Structural Sin, Liberation Theology, Documents of the Magisterium, Original Sin, Social Work

Poděkování

Děkuji Mgr. Petru Jandějskovi, Th.D. za nabídku zajímavého tématu a za cenné komentáře a připomínky, které ovlivnily výslednou podobu práce. Za přečtení práce a zpětnou vazbu děkuji rovněž Mgr. Tomáši Vaňkovi.

Obsah

Úvod: téma a cíl práce	7
Metoda a struktura práce	8
1. Sociální hřích ve vybraných textech teologie osvobození	10
1.1 Základní rysy teologie osvobození	10
1.2 Gustavo Gutiérrez: A Theology of Liberation	11
1.3 Jon Sobrino: Strukturní hřích a strukturní milost	15
1.4 José Ignacio Gonzáles Faus: Sin	18
1.5 Enrique Dussel: Ethics and Community	20
1.6 Gerald O. West: Structural Sin: A South African Perspective	22
1.7 Shrnutí	24
2. Sociální hřích v dokumentech magisteria církve	26
2.1 D�lnick� otázka	27
2.2 Třetí svět	29
2.3 Dokumenty Jana Pavla II.	31
2.4 Gaudium et spes	34
2.5 Shrnutí a porovnání	35
3. Sociální hřích v širším pohledu.....	37
3.1 Vztah individuálního a nadindividuálního, sociální a d�di�n� hřích	37
3.2 Sociální a environmentální hřích. Encyklika Laudato si'	41
4. Shrnutí a aplikace: konkrétní příklady	44
Závěr: využití pro pastorační a sociální práci	50
Seznam literatury	52

Úvod: téma a cíl práce

Většina lidí zajímajících se hlouběji i o ty záležitosti v blízkém a vzdáleném okolí, které se jich bezprostředně netýkají a o nichž se dozvídají z médií, dojde nevyhnutelně k pocitu úzkosti a znepokojení nad stavem světa. Jen velmi malé procento obyvatel naší planety může žít v míru a dostatku a jakékoliv pozemské jistoty jsou navíc poměrně křehké a snadno ohrožitelné. Porušenost světa, projevující se válkami, bídou a nespravedlností, vnímali lidé již od nejstarších dob a výrazem tohoto pocitu je i třetí kapitola knihy *Genesis* popisující prvotní hřích a pád člověka. Prapůvodní harmonie lidských i zvířecích obyvatel Edenu je nenávratně poničena lidskou svévolí a do života člověka vstupuje bolest, námaha a zejména hřích, který od té doby podle biblického pojetí představuje jakousi konstantu lidského bytí. Tento hřích může mít podobu konkrétního činu spáchaného konkrétním člověkem, stejně tak ale může být hříchem i určitá situace, stav věcí, kdy často nelze vinu a zodpovědnost konkrétního jedince určit a kdy také rovněž není v moci jedince tento stav změnit. Naprostá většina lidí se zřejmě shodne na tom, že je dobré žít v míru, dostatku a udržitelným způsobem, přesto však každodenní realitou, zprostředkovanou médii či přímo zakoušenou, jsou války, humanitární katastrofy a rozsáhlá devastace životního prostředí, vůči nimž se člověk cítí být naprosto bezmocný. Obdobně v mnoha oblastech sociální práce dochází k situaci, kdy sociální pracovník pomáhá řešit určité dílčí problémy klientů, zároveň však naráží na nepříznivé skutečnosti, které dalece přesahují sféru jeho vlivu a brání v dosažení skutečně uspokojivého stavu věcí. Může se jednat například o mezery v legislativě či přímo o diskriminující právní předpisy; častou příčinou jsou rovněž hluboce zakořeněné a rozšířené chybné postoje, zejména různé formy netolerance, xenofobie a rasismu.

V teologickém jazyce jsou tyto skutečnosti, které nejsou jedincem bezprostředně vyvolány a nejsou jím ani bezprostředně ovlivnitelné, označovány jako sociální či strukturální hřích. Bližšímu rozboru tohoto pojmu bych se chtěla věnovat v předložené práci, která bude tematicky spadat do oblasti systematické teologie i křesťanské sociální etiky. Na sociální dimenzi hříchu nejvýrazněji upozornila latinskoamerická teologie osvobození; zabývají

se jí však i dokumenty učitelského úřadu církve, zejména sociální encykliky. Ne ve všech těchto dokumentech a v textech teologie osvobození je však strukturální hřích chápán stejným způsobem. Cílem mé práce bude tedy popsat a porovnat různé koncepty sociálního hříchů ve vybraných textech teologie osvobození a dokumentech magisteria, pojmenovat společné rysy i rozdíly.

Při studiu textů teologie osvobození mě zaujala nápadná podobnost konceptu sociálního hříchů s představou o tzv. dědičném hříchů člověka. Tento předpokládaný vztah mezi dědičným a strukturálním hříchem bych chtěla ve své práci blíže prozkoumat. V závěru pak mám v úmyslu demonstrovat myšlenku sociálního hříchů na konkrétních příkladech a aplikovat ji do oblasti sociální práce.

Metoda a struktura práce

Většina textů teologie osvobození není v našem prostředí příliš známá, což je způsobeno zejména chybějícími českými překlady. V první části práce proto uvádím a představuji některé důležité texty z oblasti teologie osvobození, které se tématem sociálního hříchů uceleněji zabývají a které pro mě zároveň byly dostupné. Texty nejsou řazeny chronologicky, nýbrž tak, aby na sebe logicky navazovaly a nastíněný koncept sociálního hříchů byl postupně obohacován o další aspekty. V druhé části práce, kde bych se chtěla věnovat tomu, jak se téma strukturálního hříchů objevuje zejména v sociálním učení církve, budu postupovat naopak v zásadě chronologicky od nejstarších encyklik, které sice přímo s pojmem sociální hříchů nepracují, ale popisují určité formy strukturální nespravedlnosti, až k dokumentům papeže Jana Pavla II., které již pojem sociální hříchů explicitně používají. Pozornost však bude věnována rovněž dokumentům, které nespádají do sociálního učení církve, ale tématem sociálního hříchů se zabývají. Mojí hlavní metodou tak bude práce s texty, jejich analýza a komparace. V případě absence českých překladů budu pracovat buď s původními texty v angličtině, nebo s anglickými překlady španělských originálů. Literatura, kterou budu ve své práci citovat, se

vyznačuje velkou pojmovou nejednotností; autoři používají pojmy „sociální“ (též „společenský“) i „strukturální“ („strukturní“) hřích, lze se setkat rovněž s označením „institucionální hřích“, „hříšné struktury“, „struktury zla“ apod. Budu vycházet z předpokladu, že všechny tyto pojmy označují stejnou skutečnost a jsou tedy ekvivalentní a v zásadě zaměnitelné. Ve své práci se proto – z formálních a stylistických důvodů – nebudu držet jednoho označení a budu uvedené pojmy střídat, jelikož se budou v textu vyskytovat velmi často.

1. Sociální hřích ve vybraných textech teologie osvobození

V první části práce nejprve načrtnu základní charakteristiku teologie osvobození a poté se budu zabývat rozbořením pěti textů, jejichž autoři jsou s tímto teologickým proudem úzce spjati. První čtyři z nich, Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, José Ignacio González Faus a Enrique Dussel, jsou reprezentanty jihoamerické teologie osvobození, přestože někteří se narodili a vyrůstali v Evropě. Zhruba o generaci mladší teolog a biblista Gerald O. West pochází z Jihoafrické republiky, ze země, která učinila hlubokou dějinnou zkušenost se strukturální nespravedlností. Pohled zvolených autorů na sociální hřích bych v některých případech chtěla doplnit o částečně korigující, eventuálně přímo polemizující pohled sekundární literatury.

1.1 Základní rysy teologie osvobození

Teologie osvobození vznikla v 60. letech 20. století a zprvu se rozvíjela zejména v chudých zemích Latinské Ameriky. Chápe sebe samu jako „kritickou reflexi“¹ církevní praxe i celé společnosti a přímo reaguje na poměry v rozvojových zemích, zejména na obrovskou míru chudoby, výrazné sociální nerovnosti a závislé postavení vůči státům tzv. prvního světa. Je do značné míry ovlivněna marxistickou analýzou společnosti, což také bývá nejčastějším důvodem kritiky tohoto teologického proudu.² Antagonismy mezi bohatými a chudými vrstvami obyvatel i mezi bohatými a chudými státy popisuje velmi vyhrcozně a kromě osvobození v duchovním smyslu (spásy) silně zdůrazňuje nutnost osvobození politického a sociálního, které se může uskutečnit pouze prostřednictvím radikální změny poměrů, revoluce. Biblickými texty, z nichž teologie osvobození čerpá především, je starozákonní příběh vyvedení z Egypta, který symbolizuje osvobozující Boží působení v lidských dějinách, a evangelijní zvěstování příchodu Božího království – nejen jako eschatologického příslibu,

¹ Srov. GUTIÉRREZ, Gustavo, *A Theology of Liberation. History, Politics and Salvation*, London: SMC Press, 1974, s. 6nn.

² Srov. např. instrukci Kongregace pro nauku víry *Libertatis nuntius* o některých aspektech teologie osvobození. Anglický překlad tohoto dokumentu je dostupný na http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html.

nýbrž jako přítomné události, která se realizuje prostřednictvím Ježíšova osvobozujícího a uzdravujícího konání. Teologie osvobození je velmi inspirativní pro sociální a pastorační práci z důvodu trvalého sledování perspektivy lidí chudých, utlačovaných a znevýhodněných i z důvodu svého úzkého sepětí s praxí. Její základní metodou je triáda vidět-posoudit-jednat, tedy analýza určité sociální situace, její interpretace ve vztahu k biblickým textům a křesťanskému učení a konkrétní jednání, které proměňuje a osvobozuje.³ První bod triády, tedy analýza konkrétní situace, je preteologickým krokem, při němž jsou využívány poznatky jiných vědeckých disciplín, v první řadě sociální práce.⁴ Získaný obraz reality je teologicky interpretován za pomoci Písma a tradice a závěry tohoto kritického posouzení jsou poté aplikovány do praxe.⁵ Teologie osvobození tedy vychází přímo z každodenní reality lidského života a snaží se také tuto realitu zpětně ovlivňovat.

1.2 Gustavo Gutiérrez: A Theology of Liberation

Kniha peruánského teologa Gustava Gutiérreze (nar. 1928), která ve španělském originále vyšla roku 1971, představuje základní dílo teologie osvobození a dala také celému tomuto teologickému proudu název. Zabývá se primárně vymezením nového pojetí teologie tak, jak bylo popsáno výše. Gutiérrez označuje situaci států Latinské Ameriky jako hříšnou (*a sinful situation*), přičemž hříchem je převládající stav chudoby, útlaku a nespravedlnosti v těchto zemích.⁶ Chudoba může být vnímána pozitivně jako křesťanská ctnost pouze tehdy, je-li zvolena dobrovolně; extrémní chudoba ohrožující lidskou důstojnost či přímo lidský život, je nicméně zlo a skandální stav, který přímo odporuje Boží vůli.⁷ Nespravedlivá, hříšná situace není

³ ANZENBACHER, Arno, *Křesťanská sociální etika*, Brno: CDK, 2004, s. 160n.

⁴ NOBLE, Tim, *Social Work as Theology's Challenging Other*, in: KAPLÁNEK, Michal (ed.), *Teologie a sociální práce – dvacet let dialogu*, Praha: JABOK, 2013, s. 65.

⁵ Ibid. Tim Noble vychází při svém popisu metodologie teologie osvobození především z díla brazilského teologa Clodovise Boffa (nar. 1944). Podrobně Boffovu metodu rozebírá v knize *The Poor in Liberation Theology: Pathway to God or Ideological Construct?* (s. 102-125).

⁶ GUTIÉRREZ, *A Theology of Liberation*, s. 109.

⁷ Ibid., s. 291nn.

výsledkem náhody, nýbrž vzniká přímo lidským působením. Chudoba a zaostalost Latinské Ameriky jsou na konkrétní, historické rovině výsledkem staletí kolonialismu přetaveného do moderních kapitalistických struktur, v nichž jsou země třetího světa využívány jako zdroj surovin a udržovány ve stavu závislosti na bohatých státech: „Zaostalost Latinské Ameriky je vedlejším produktem kapitalistického vývoje na Západě.“⁸ V obecnější, teologické rovině je pak kořenem hříchu sobectví a porušení vztahu k Bohu i k bližnímu: „(...) za nespravedlivé struktury je vždy odpovědná osobní nebo kolektivní vůle – ochota odvrhnout Boha a bližního.“⁹ Ačkoliv Gutiérrez nepoužívá na žádném místě přímo spojení „strukturální (sociální) hřích“, popisuje jeho koncept takto:

V přístupu teologie osvobození není hřích považován za individuální, soukromou nebo vnitřní realitu vyžadující pouze „duchovní“ vykoupení, které nekonfrontuje uspořádání, v němž žijeme. Hřích je pokládán za sociální, historický fakt, absenci bratrství a lásky ve vztazích mezi lidmi a z ní vyplývající vnitřní, osobní porušení. (...) Hřích je viditelný ve strukturách útlaku, ve vykořisťování člověka člověkem, v dominanci a otroctví národů, ras a společenských tříd. Hřích se tudíž objevuje jako základní odcizení, jako původ stavu nespravedlnosti a vykořisťování, ale lze se s ním setkat pouze v konkrétních situacích, v jednotlivých odcizeních. Není možné porozumět jeho konkrétním projevům bez pochopení jeho podstaty a naopak. Hřích vyžaduje radikální osvobození, které v sobě nutně zahrnuje osvobození politické.¹⁰

Gutiérrez tedy pojímá sociální hřích jako stav nespravedlnosti, útlaku a vykořisťování, který je vytvářen porušením vztahu k Bohu a k bližnímu a na konkrétní historické a politické rovině se manifestuje v kolonialismu a kapitalismu. Sociální hřích nevzniká jako souhrn individuálních hříchů, nýbrž je spíše produktem přirozené lidské náchylnosti k hříchu (*a willingness to reject God and neighbor*), tedy v podstatě dědičného hříchu, přestože tento vztah není v textu explicitně pojmenován. Gutiérrez popisuje jakýsi hermeneutický kruh hříchu: Sociální hřích není možné poznat a pochopit bezprostředně, nýbrž pouze v jeho jednotlivých projevech, kterým však nelze plně porozumět, pokud si nejsme vědomi kořenů, z nichž tyto negativní jevy vyrůstají. Gutiérrez také

⁸ GUTIÉRREZ, *A Theology of Liberation*, s. 109, srov. též s. 84nn. Všechny přímé citace z knihy *A Theology of Liberation* i následujících, do češtiny nepřeložených textů, uvádím ve vlastním překladu.

⁹ *Ibid.*, s. 35.

¹⁰ *Ibid.*, s. 175n.

implicitně staví do protikladu sociální hřích a hřích individuální, respektive odmítá možnost, že by hřích mohl být pouze individuální, omezený na jednotlivce a nezasahující širší sociální prostředí.

Vnímání hříchu primárně v jeho společenské dimenzi vede Gutiérreze k přesvědčení o možnosti odstranit tento hřích radikální společenskou přeměnou. Gutiérrezova kniha má – podobně jako i další texty teologie osvobození – silný utopický akcent a věří v možnost zrození „nového člověka“ a nové spravedlivé společnosti zbavené stávajících zlořádů. Na již citovaném místě z počátku knihy, kde je uvedena jako příčina nespravedlivých struktur lidská „ochota odvrhnout Boha a bližního“, Gutiérrez také připomíná, že „sociální přeměnou, byť jakkoliv radikální, nebude automaticky dosaženo potlačení veškerého zla“.¹¹ Není bez zajímavosti, že se již nikde dále v textu podobná myšlenka neobjeví a naopak převládne utopická představa, že odstraněním sociálního hříchu, osvobozením od současných hříšných struktur vznikne zcela nová společnost založená na solidaritě a bratrství mezi lidmi.¹² Tato představa nicméně opomíjí právě onu zpočátku zmíněnou přirozenou náchylnost člověka k hříchu, a opakovaně zdůrazňovaná nezbytnost politického a sociálního osvobození jakoby zatlačovala do pozadí význam vnitřního obrácení člověka. Pojem obrácení (*conversion*) ostatně Gutiérrez chápe rovněž primárně ve vztahu ke změně společenských poměrů: „Není to otázka stažení se do ústraní a zbožného postoje. Náš proces obrácení je ovlivněn socioekonomickým, politickým, kulturním a společenským prostředím, ve kterém probíhá. Bez změny těchto struktur neexistuje skutečné obrácení.“¹³ Obrácení k Bohu není myslitelné bez současného obrácení „k

¹¹ GUTIÉRREZ, *A Theology of Liberation*, s. 35.

¹² Srov. *ibid.*, s. 146n nebo s. 232nn. Toto Gutiérrezovo stanovisko je ovšem nutné doplnit o pohled pozdějších textů teologie osvobození. João Batista Libânio například rozlišuje mezi utopií, která představuje horizontální, vnitrosvětskou dimenzi, a nadějí, která je vždy vertikální a eschatologická. Obě tyto dimenze se nicméně prolínají a utopie chudých obyvatel Latinské Ameriky jsou podle Libânio vždy nesené eschatologickou nadějí, která zároveň umenšuje riziko, že převládne utopická dimenze, přesvědčení o možnosti vytvoření ideální společnosti na tomto světě. Utopie má nicméně podle Libânio nezastupitelný význam jakožto hnací síla dějin vyjadřující přesvědčení, že stávající nepříznivé poměry nevyplývají z Boží vůle a je tedy možné je změnit. (Srov. LIBÂNIO, *Hope, Utopia, Resurrection*, in: ELLACURÍA, Ignacio, Jon SOBRINO (eds.), *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*, London: SCM, 1996, s. 281nn.)

¹³ *Ibid.*, s. 205.

bližnímu, utlačovanému, vykořisťované společenské třídě, pohrdané rase, ovládané zemi“, obrácení nutně předpokládá účast na procesu osvobození.¹⁴ Spirituální dimenze obrácení je v tomto pojetí částečně zastíněna sociálním a politickým aktivismem. Jak ale – byť v poněkud jiném kontextu – upozorňuje ve sborníku věnovanému teologii osvobození Michal Opatrný, sám Ježíš se „nikdy nesnažil o transformaci struktur. Nikdy nesvrhl římskou okupační moc, nikdy nesvrhl židovskou veleradu, a už vůbec se nesnažil zrušit otrokářské uspořádání tehdejší společnosti. Snažil se ale o obrácení u každého jednotlivého člověka.“¹⁵ Marek Pelech pak ve svém příspěvku píše:

Je možné samozřejmě namítnout, že i když se teologie osvobození snaží „stát v realitě“ (...), je romantickou v cíli, který si klade, tedy, že „Nový lid“ přiblíží Boží království, že změnou struktur se změní i člověk. Jako by zapomínala, že srdce člověka je porušeno větším hříchem, než je hřích sociální, a že člověk sám o sobě je nakloněn k špatnému.¹⁶

Zde se opět dostáváme k tématu vztahu strukturálního a dědičného hříchu, které bude pojednáno v samostatné části práce. Přesvědčení o možnosti vykořenění sociálního hříchu radikální společenskou proměnou se každopádně jeví jako velmi problematické a je kritizováno rovněž v dokumentech magisteria, které budou zmíněny níže.

Gutiérrez na tento druh výtek reaguje v knize *We Drink from Our Own Wells*, která ve španělském originále vyšla roku 1983, tedy dvanáct let po knize *A Theology of Liberation*, a jejímž ústředním tématem je reflexe latinskoamerické spirituality z pozic teologie osvobození. Spirituality Gutiérréz chápe jako „putování ve svobodě a v Duchu lásky a života“ a jako snahu o následování Krista.¹⁷ Toto následování v sobě zahrnuje hledání Božího království, respektive úsilí o takové životní podmínky, které k Božímu království poukazují. Gutiérréz si propůjčuje z díla sv. Jana od Kříže metaforu temné noci a vztahuje ji na poměry chudých obyvatel latinskoamerických zemí. Tato temná noc nespravedlnosti, útlaku a násilí je výchozím bodem spirituální cesty

¹⁴ GUTIÉRREZ, *A Theology of Liberation*, s. 205.

¹⁵ OPATRNÝ, Michal, Vliv teologie osvobození na pastoraci a charitativní práci v Evropě, in: CÁB Michal, Roman MÍČKA, Marek PELECH (eds.), *Mezinárodní symposium o teologii osvobození* (sborník příspěvků), České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2007, s. 73.

¹⁶ PELECH, Marek, Kompašionální původ teologie osvobození a její genealogie, in: *Ibid.*, s. 20.

¹⁷ Srov. GUTIÉRREZ, Gustavo, *We Drink from Our Own Wells*, London: SMC Press, 1984, s. 35 a 54.

latinskoamerického lidu, která je zároveň analogií pašijové cesty od smrti k zmrtvýchvstání a k životu.¹⁸ Podmínky zásadně odporující lidské důstojnosti jsou antitezí Božího království, a proto není hledání Božího království myslitelné bez úsilí o změnu těchto podmínek; spirituální i sociální dimenze osvobození jsou v tomto pojetí neoddělitelně spjaty, podobně jako spirituální a „aktivistická“ dimenze obrácení.¹⁹

Gutiérrezova kniha *A Theology of Liberation* by tedy měla být čtena zejména s ohledem na kontext autorova pozdějšího díla, čímž lze předejít jejímu nesprávnému chápání. Sama o sobě nicméně představuje průkopnickou práci přinášející zcela nový pohled na podstatu a poslání teologie a rovněž na situaci rozvojových zemí, chápanou obvykle jako důsledek přirozeného a daného uspořádání světa. Gutiérrez pravděpodobně jako jeden z prvních explicitně označuje tuto situaci jako hříšnou a klade tak základy pro ustálení pojmu sociální či strukturální hřích.

1.3 Jon Sobrino: Strukturální hřích a strukturální milost

Jon Sobrino (nar. 1938) je španělský jezuitský kněz a teolog žijící však již od roku 1957 v Salvadoru. Text „Strukturální hřích a strukturální milost“ byl původně přednáškou proslovenou v roce 1992 v Anglii; v českém překladu vyšel o dva roky později v časopise *Teologické texty*.²⁰ Jedná se o vášnivou obžalobu prvního světa a jeho přístupu k rozvojovým zemím. Autor využívá pětisetletého výročí objevení amerického kontinentu k připomenutí dlouhých staletí brutálního útlaku a vykořisťování původních obyvatel, které navíc bylo ve své době ospravedlňováno z nejrůznějších pozic, teologii nevyjímaje.²¹ Od té doby nedošlo dle Sobrina principiálně k žádné změně – rozvojové země jsou pro první svět stále zajímavé pouze kvůli přírodním zdrojům a jejich početné obyvatelstvo je zcela marginalizováno. Sobrino nepopisuje strukturální hřích jako teologický koncept, ale líčí přímo jeho projevy v přístupu prvního světa

¹⁸ Srov. GUTIÉRREZ, *We Drink from Our Own Wells*, s. 11, 117nn. a 129nn.

¹⁹ Srov. *ibid.*, s. 96.

²⁰ SOBRINO, Jon, Strukturální hřích a strukturální milost, in: *Teologické texty* 5/1994, č. 2, s. 55-59.

²¹ *Ibid.*, s. 56.

k rozvojovým zemím. Těmito projevy jsou na jedné straně pokračující vykořisťování a plnění a na straně druhé neznalost reality třetího světa, nezájem o jeho problémy a arogantní eurocentrismus.²² Překonat tento hluboký strukturální hřích lze pouze solidaritou, vnímáním obyvatel třetího světa jako rovnocenných lidských bytostí se stejnou hodnotou, jako mají obyvatelé Evropy, a přijetím odpovědnosti za rozvojové země.

Třetí svět je tedy dle Sobrina obětí strukturálního hříchu, a zároveň představuje zdroj *strukturální milosti* pro první svět. Tato milost spočívá již v prostém nastavení zrcadla bohatým zemím: „Pouhý fakt existence třetího světa může pomoci překlenout nejen nevědomost prvního světa, ale také odhalit faleš, a to není malá milost. (...) Třetí svět je světlo, které napomáhá prvnímu světu k sebepoznání.“²³ Přes veškerou svou bídu nabízí třetí svět hodnoty, které v bohatých zemích nenalezneme: „(...) společenství namísto individualismu, prostotu namísto bohatství, ochotu pomoci namísto sobectví, (...) slavení namísto pouhého požitku, otevřenost k transcendentnu namísto necitlivého pragmatismu.“²⁴ Sobrinovo pojetí strukturální milosti vychází z jeho představy třetího světa jako „zdroje světla, naděje a lásky“, který – pokud je z něj čerpáno – má moc polidštit sobecké bohaté státy.²⁵ Christologickou paralelu, kterou jiný představitel teologie osvobození Ignacio Ellacuría použil pro chudé třetího světa, jež nazval „ukřižovaným lidem“, Sobrino dále rozvíjí a vztahuje ji na celý třetí svět:

Abychom to vyjádřili nepopíratelným způsobem, třetí svět má moc k obrácení světa prvního. Nebo ještě jinak, jestliže celé křižované kontinenty nemají sílu, aby obrátily kamenná srdce v srdce z masa, musíme se sami sebe ptát, co je tedy ještě může obrátit? (...) A nad to ještě něco, co se první svět často snaží zapomínat: Třetí svět je připraven odpustit svým utlačovatelům. Nepřeje si nad nimi triumfovat, ale sdílet se s nimi a otevřít pro ně budoucnost.²⁶

Třetí svět a jeho chudí obyvatelé tak podle Sobrina sdílí s Kristem nejen jeho utrpení, nýbrž rovněž moc dovést hříšníka k obrácení, nabídku odpuštění a lepšího, autentičtějšího života. Kristus přináší skrze své utrpení hříšníkovi spásu

²² SOBRINO, Strukturální hřích a strukturální milost, s. 56n.

²³ Ibid., s. 57.

²⁴ Ibid., s. 58.

²⁵ Ibid., s. 57.

²⁶ Ibid., s. 58.

a milost, třetí svět, oběť strukturního hříchu, nabízí svým utlačovatelům v tomto pojetí obdobným způsobem strukturní milost.

Sobrinův text dobře ilustruje, jak radikální rétoriku teologie osvobození často používá a jak snadno proto upadá do poněkud schematického zjednodušování reality a vytváření černobílých protikladů mezi vyspělým a rozvojovým světem.²⁷ Sobrino apriorně předpokládá, že za bídu třetího světa nesou vinu bohaté státy se svou neutuchající touhou po zisku, a z toho rovněž vyvozuje jejich odpovědnost za tento stav: „V každém případě průměrný Evropan nemá zájem být dotazován na svoji odpovědnost za stav třetího světa, nemá zájem stát se cílem otázky: ‚Co jsi udělal pro svého bratra?‘“²⁸ Takovéto pojetí pochopitelně může vzbuzovat množství polemik; k významným kritikům teologie osvobození patří například americký autor Michael Novak, jehož některá díla jsou dostupná i v češtině. Novakovou hlavní výtkou vůči teologii osvobození je konstatování, že přes veškerý proklamovaný příklon k praxi zůstávají její koncepce pouze v teoretické rovině a nejsou podloženy žádnými konkrétními příklady.²⁹ Představitelé teologie osvobození jsou podle Novaka velmi důslední ve své kritice stávajících poměrů, zároveň však velmi vágní ohledně navrhovaných řešení. Řešení, s nimiž přicházejí mezinárodní organizace reprezentující první svět, jsou paušálně odmítána jako nefunkční, s čímž se můžeme setkat i v Sobrinově textu.³⁰ V protikladu k tomu Novak uvádí četná fakta z oblasti politiky a zejména pak ekonomiky konkrétních zemí, kterými chce vyvrátit tezi, že za chudobu Latinské Ameriky mají odpovědnost kapitalistické státy. Příčiny zaostalosti je podle něj naopak nutné hledat hlavně v nezájmu dominantní katolické církve a aristokratických vrstev o podnikání a

²⁷ Sobrino například hovoří o „hodnotách“ třetího světa a „antihodnotách“ světa prvního, první svět označuje jako „od základů sobecký“ apod. (srov. s. 58).

²⁸ Ibid., s. 57.

²⁹ NOVAK, Michael, *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1999, s. 248. Srov. též NOVAK, Michael, *Duch demokratického kapitalismu*, Praha: Občanský institut, 1992, s. 275.

³⁰ Srov. např. SOBRINO, *Strukturní hřích a strukturní milost*, s. 57: „Toto světlo též odhaluje fakt, že řešení nabídnutá prvním světem nejsou reálná. Nebyla v minulosti a nemohou být ani dnes z prostého důvodu, že nejsou univerzálně aplikovatelná a (jak prohlásil Kant), co není univerzální, nemůže být eticky správné. Je to jednoduše nemožné, protože třetí svět nemá zdroje, aby se byť i jen přiblížil k životní úrovni prvního světa. A ať je to možné nebo ne, historie ukazuje, že řešení nabídnutá prvním světem jsou znelidšťující pro všechny světy.“

moderní ekonomiku.³¹ Sobrino ve svém textu popisuje dvě dimenze strukturního hříchu: na jedné straně vykořisťování zapříčiňující bídu třetího světa a na straně druhé pak nezám a ignorování podmínek, v nichž jeho chudí obyvatelé žijí. První z těchto dimenzí Michael Novak na základě konkrétních čísel a ekonomických argumentů odmítá; je však otázkou, zda jeho pohled není v důsledku podobně vyhocený jako pohled Sobrinův.

Sobrinův text představuje názorný příklad využití metody typické pro teologii osvobození. Načrtává určitou společenskou situaci, která je poté hodnocena z teologických pozic, a to nikoliv nezaujatým, nýbrž naopak velmi burcujícím způsobem. Sobrino – ač původem z Evropy – ve svém textu velmi zřetelně zaujímá perspektivu třetího světa či obecněji perspektivu chudých. Velmi důležité je dle mého názoru rovněž Sobrinovo zdůrazňování nezám jako jednoho z hlavních projevů strukturního hříchu, s čímž se setkáme například i v jeho obsahově velmi podobném článku „Zlidštit nemocnou civilizaci“.³² Hříšné struktury v Sobrinově pojetí nejsou ani tak strukturami aktivního zla, jako spíše strukturami ignorance, mlčení a pasivní lhostejnosti.

1.4 José Ignacio González Faus: Sin

Jako další text popisující strukturní hřích jsem zvolila kapitolu z knihy *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*, jejímiž editory jsou Jon Sobrino a Ignacio Ellacuría. Kniha vyšla ve španělském originále v roce 1990; anglický překlad z roku 1996 je poněkud zkrácenou verzí původního dvousvazkového díla. Autorem kapitoly „Sin“ je José Ignacio González Faus (nar. 1933), španělský teolog s blízkým vztahem k Latinské Americe.

Faus upozorňuje na to, že teologie osvobození odvozuje myšlenku strukturního hříchu z Janova evangelia, kde je velmi často používán výraz „svět“ v negativním významu jakožto „společensko-náboženský řád nepřátelský vůči Bohu nebo systém útlaku založený na penězích a moci

³¹ NOVAK, *Duch demokratického kapitalismu*, s. 258nn nebo *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*, s. 249nn.

³² Srov. SOBRINO, Jon, Zlidštit nemocnou civilizaci, in: *Getsemany* [online] č. 207 – léto 2009, URL: <http://www.getsemany.cz/node/2441>.

menšiny“.³³ Ježíš v Janově evangeliu je nenáviděn, neboť demaskuje hřích světa, a podobnou roli přijala dle Fause teologie osvobození, která vytrvale upozorňuje na „hříšnou aroganci prvního světa“.³⁴ Demaskování je u strukturálního hříchu nutné, jelikož málokdy bývá jasně viditelný a rozpoznatelný. To je dle Fause způsobeno jeho komplikovaností: podobně jako společnost není pouhým výčtem jedinců, ale složitým souborem nejrozličnějších institucí, ani strukturální hřích není souhrnem hříchů jednotlivců, nýbrž je také generován společností jako takovou. Je to stejná myšlenka, jakou najdeme i u Gutiérreze, Faus ji nicméně rozvíjí do dalších důsledků a poukazuje na to, že existence strukturálního hříchu zase zpětně ovlivňuje jednání jednotlivců. Shrnuje tento vztah jednoduchou kruhovou formulací: „Když lidé hřeší, vytvářejí struktury hříchu, které poté nutí lidi hřešit.“³⁵ Pokud ovšem přijmeme představu, že lidé se dopouštějí hříchu pod tlakem struktur, v nichž žijí, vyvstává nutně otázka možné zodpovědnosti za tento hřích. Faus zmiňuje výtky některých katolických teologů (Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger) proti této myšlence, která podle nich odporuje pojetí hříchu jako následku svobodné vůle člověka. V tom případě by však byl dle Fause teologicky nesprávný i koncept dědičného hříchu, kterému také lidé podléhají, aniž by se jednalo o jejich svobodné a odpovědné rozhodnutí.³⁶ Faus tedy vytváří analogii mezi strukturálním a dědičným hříchem a dodává, že odmítnutí konceptu strukturálního hříchu znamená v zásadě přijetí současné situace světa jako neodporující Boží vůli.

Faus zastává ohledně tématu strukturálního hříchu poněkud smířlivější pohled než Gutiérrez a Sobrino. Nejde jen o to, že strukturální hřích způsobuje útlak, a proto musí být vykořeněn radikální politickou akcí, což na mnoha místech své knihy tvrdí Gutiérrez, nebo může být odstraněn pouze neméně radikálním obrácením prvního světa a přijetím milosti, kterou nabízí třetí svět,

³³ FAUS, José Ignacio González, Sin, in: ELLACURÍA, Ignacio, Jon SOBRINO (eds.), *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*, London: SCM, 1996, s. 198.

V Janově evangeliu srov. např. „Vás nemůže svět nenávidět, mne však nenávidí, protože ho usvědčuji z jeho zlých skutků.“ (J 7,7) nebo „To jsem vám pověděl, abyste našli ve mně pokoj. Ve světě máte soužení. Ale vzchopte se, já jsem přemohl svět.“ (J 16,33, obojí ČEP)

³⁴ FAUS, Sin, s. 197.

³⁵ Ibid., s. 198.

³⁶ Ibid., s. 199.

jak píše Sobrino. Celá problematika se stává mnohem komplikovanější zjištěním, že lidé žijící ve strukturálním hříchu tíhnou k dalším hříchům, že pokud ve společnosti vládnu struktury zla, může být hříchem i samotná participace na nich, a to i participace pasivní či nedobrovolná. Každý jedinec může být zároveň hříšníkem i obětí.³⁷ V souvislosti s tím také Faus nastiňuje téma odpovědnosti za strukturální hřích, respektive otázku, do jaké míry tento hřích je či není aktem svobodné lidské vůle. Touto otázkou se ve své knize *Ethics and Community* blíže zabývá Enrique Dussel.

1.5 Enrique Dussel: *Ethics and Community*

Z dostupných zdrojů nabízí zřejmě nejucelenější koncepci sociálního hříchu kniha původem argentinského teologa Enriqua Dussela (nar. 1934), která vyšla ve španělském originále v roce 1986 (v anglickém překladu o dva roky později) a která zpracovává základní témata křesťanské sociální etiky z pohledu teologie osvobození. Dussel vychází z myšlenky, že jedinec se stává člověkem teprve ve vztazích s druhými lidmi.³⁸ Hřích, kterému je věnována druhá kapitola knihy, je v tomto pojetí chápán v první řadě jako porušení osobního vztahu s druhým člověkem, vztahu tváří v tvář. Hřích se dostává ke slovu pokaždé, když vnímáme druhého člověka pouze instrumentálně jako objekt nebo věc.³⁹ Podobně jako Gutiérrez je i Dussel přesvědčen o tom, že hřích nemá nikdy pouze dimenzi soukromé záležitosti mezi člověkem a Bohem: „V konkrétní realitě jedinec hřeší pouze *ve vztahu* k druhým.“⁴⁰ Dusselovo akcentování mezilidských vztahů se odráží i v jeho pojetí sociálního hříchu. Zatímco Gutiérrez i Faus zdůrazňují nadosobní rozměr sociálního hříchu i institucí, které

³⁷ Srov. FAUS, Sin, s. 198.

³⁸ DUSSEL, Enrique, *Ethics and Community*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1988, s. 9

³⁹ Srov. např. tamtéž s. 18: „It is not the *person-person* relationship that prevails, but the *I-thing* relationship, the relationship of subject to object. Instead of two "someones", we have *one* "someone" in confrontation with "things". We have "reification".“ (kurzíva Dussel) Nabízí se zde pochopitelně srovnání se známým pojetím Martina Bubera (vztah Já-Ty versus vztah Já-Ono), což by však překračovalo téma této práce. Dusselovo chápání druhého člověka v jeho tělesném aspektu, pro který používá neologismus „korporealita“, a akcent fyzické dimenze vztahu („tváří v tvář“) jsou implicitně ovlivněny filosofií Emmanuela Lévinase, na což také upozorňuje ve své bakalářské práci Vít Hlásek. (HLÁSEK, Vít, *Etika osvobození v díle Enrique Dussela*, s. 28).

⁴⁰ DUSSEL, *Ethics and Community*, s. 20, kurzíva autor.

ho generují, Dussel má spíše potřebu připomínat, že i tyto nadosobní instituce mají své kořeny v osobních vztazích: „Instituce‘ není nikdy struktura existující sama o sobě, nezávisle na jedincích, kteří ji tvoří. (...) Všechny ‚instituce‘ (...) jsou trvalými typy *vztahů* mezi *jedinci*.“⁴¹ Dussel pokračuje:

Pokud tedy nějaká osoba (nebo skupina osob) dominuje nad jinou osobou (nebo skupinou osob) trvale nebo historicky (tak jako *encomendero* dominoval nad Indiánem, kapitalista dominuje nad dělníkem, muž nad ženou atd.), můžeme říci, že tato praxe dominance, toto porušení, tento hřích je *institucionální* nebo sociální. Jedná se o typ objektivního, reálného, *sociálního vztahu* udržovaného různými skupinami v dějinách.⁴²

Dussel zde tedy v zásadě příliš neodlišuje sociální hřích od hříchu jako takového. Hřích je pro něj vždy porušením osobního vztahu „tváří v tvář“ a nastolení odosobněného, instrumentalizovaného vztahu dominance. O sociálním hříchu hovoříme, pokud je tento porušený vztah nějakým způsobem ustálený a trvá delší časové období.

Nejzajímavější na Dusselově pojetí je dle mého názoru podrobné rozpracování vztahu mezi sociálním a dědičným hříchem a souvisejícího tématu odpovědnosti. Do struktur, institucí a vztahů se člověk rodí, již svým narozením je na nich účasten a tyto struktury jej nějakým způsobem determinují. Pokud se někdo narodí jako příslušník bohaté a dominující společenské třídy, „samozřejmě není odpovědný za to, že se narodil právě takto. Ale stejně samozřejmě *dědí* tento institucionální, „prvotní“ hřích.“⁴³ Mezi sociálním hříchem (Dussel používá často pojem „institucionální“) a hříchem dědičným není pouze vytvářena analogie jako u Fause, nýbrž jsou zde přímo ztotožněny. Dussel následně rozvíjí svůj koncept dědičného hříchu (a připouští přitom, že se nemusí shodovat s obvyklým pojetím). Nejcharakterističtějším rysem dědičného hříchu je podle něj to, že konstituuje a determinuje lidské bytí již od samotného zrození. A jelikož podstata lidského bytí tkví především ve vztazích s okolím, je tímto dědičným hříchem právě hřích sociální. Ve chvíli, kdy člověk začíná svobodně rozhodovat o svém životě, což je většinou až v období dospívání, je již pevně zakotven v různých

⁴¹ DUSSEL, *Ethics and Community*, s. 21, kurzíva autor.

⁴² *Ibid.*, kurzíva autor.

⁴³ *Ibid.*, s. 21, kurzíva a uvozovky autor.

společenských strukturách, které samy předmětem volby nejsou, a naopak tvoří pro rozhodování člověka určité determinující východisko.⁴⁴ Ačkoliv již bylo řečeno, že za samotný fakt přináležitosti k určité sociální struktuře člověk odpovědnost nenese, přesto zcela vyvážen a vyviněn rozhodně není, spíše naopak. Odpovědnost za sociální hříchy podle Dussela nastává v momentě, kdy si tohoto stavu začneme být vědomi. Privilegia, která plynou z přináležitosti k bohaté a dominantní vrstvě či kultuře, si člověk uvědomuje především v konfrontaci s bídou a utrpením: „Každý den upozorňuje bohaté mnoho znamení na rušivou přítomnost chudých. Radikální oddělení vlastního uspokojení z užívání bohatství od utrpení chudých (nehledě na to, že první fakt je příčinou druhého) je pouze *touha nebýt vinen*.“⁴⁵ Podobně jako v pojetí Jona Sobrina tedy i zde plní chudí důležitou úlohu nastavení zrcadla bohatému světu. Existence chudých a marginalizovaných lidí nás upozorňuje na existenci strukturálního hříchu, a pokud jsme si tohoto hříchu vědomi, jsme za něj také odpovědní.

1.6 Gerald O. West: Structural Sin: A South African Perspective

Velmi zajímavý příspěvek k tématu strukturálního hříchu představuje článek jihoafrického teologa a biblisty Geralda Westa.⁴⁶ West je jedním z autorů publikace *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, jeho hlavním polem zájmu je biblická hermeneutika v kontextu teologie osvobození. Ve svém obsáhlém článku chce West zejména ukázat, jakým způsobem je strukturální hřích popisován v Bibli a co z toho pro nás může vyplývat. Autor vychází z vlastní zkušenosti s vedením četby Bible v kroužcích tvořených příslušníky deklasovaných jihoafrických vrstev. Téma strukturálního hříchu je podle něj v Bibli takřka permanentně přítomné. Většina starozákonních prorockých spisů kupříkladu neodsuzuje hříchy jednotlivců, nýbrž se zabývá kritikou „hříchu celých národů a říší včetně hříchu samotného Izraele jakožto

⁴⁴ DUSSEL, *Ethics and Community*, s. 22.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 25, kurzíva autor.

⁴⁶ WEST, Gerald, Structural Sin: A South African Perspective [online] 8. 8.2005 (cit. 4. 10. 2015), URL: <http://theotherjournal.com/2005/08/08/structural-sin-a-south-african-perspective/>.

národa“.⁴⁷ Konkrétně se West ve svém článku zabývá rozbořením části Markova evangelia, která podle něj nepřímo a částečně skrytě poukazuje na strukturální hříchy, a to zejména řazením perikop, které vytváří specifický kontext jednotlivých příběhů. Vyprávění o daru chudé vdovy do chrámové pokladnice (Mk 12, 41-44) například následuje bezprostředně po Ježíšově varování před zákoníky, kteří „vyjídají domy vdov“ (Mk 12, 40). Řazení těchto dvou textů může naznačovat příčinnou souvislost mezi utlačujícím chováním jedné vrstvy obyvatel (zákoníků) a chudobou jiných (vdov).⁴⁸ Jako strukturální hříchy lze podle Westa také označit celou tehdejší chrámovou praxi, jelikož jeruzalémský chrám nepředstavoval pouze nejposvátnější místo Židů, nýbrž rovněž ekonomickou a politickou instituci, kde byla vybírána chrámová daň a jejíž hlavní představitelé, velekněz a velerada (sanhedrin) vlastnili značnou politickou moc. Chrám rovněž určoval status jednotlivce, jeho místo ve společenském uspořádání, přičemž určité skupiny obyvatel byly z účasti na chrámové bohoslužbě zcela vyloučeny.⁴⁹ Ježíšův negativní postoj vůči chrámu, který je zřetelný ve všech evangeliích (v Markově evangeliu např. 11, 15-19 nebo 13, 1-2), tak představuje kritiku tohoto uspořádání, které je vnímáno jako hříšné.⁵⁰

West se rovněž zabývá rolí jednotlivce v systému a klade otázku, jak má být sociální hříchy klasifikován v případě, že si ho nejsme vědomi. Skutečným nebezpečím strukturálního hříchu je totiž podle něj právě to, že ho obvykle nejsme schopni rozpoznat a pojmenovat.⁵¹ Podle Westa však absence jasněho vědomí strukturálního hříchu nijak neumenšuje míru profitování jedince z tohoto hříchu, a tudíž nikterak neumenšuje ani jeho osobní vinu. West jde

⁴⁷ WEST, Structural Sin.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid. Tato interpretace je protikladná názoru Michala Opatrného, podle něž Ježíš nikdy neusiloval o přeměnu struktur – srov. citaci na s. 14 v této práci. Výklad určitých evangelijních partií obdobný Westově interpretaci lze nicméně nalézt v díle Jakuba S. Trojana *Ježíšův příběh – výzva pro nás*. Trojan, ačkoliv ve svém textu neodkazuje na žádného z autorů teologie osvobození, upozorňuje ve shodě s nimi na kolektivní, nadosobní aspekt hříchu. Osvobození, které nabízí Ježíš, postihuje podle něj nejen individuální, ale rovněž tuto kolektivní podobu hříchu. Jako příklad Ježíšova zásahu proti nadosobnímu zlu Trojan uvádí jeho boj proti nesprávnému pojetí soboty, kdy množství zákazů a předpisů zcela překrylo původní význam sobotního svátku jako dne odpočinku a radosti ze svobody (srov. s. 336nn.).

⁵¹ Ibid.

tedy ve svém textu ještě o krok dál než Dussel, podle nějž vyplývá odpovědnost za strukturální hřích z vědomí tohoto hříchu, ke kterému dříve či později dospějeme. Podle Westa však máme odpovědnost i v případě, že si struktur hříchu nejsme vědomi, pokud z nich máme jakýmkoliv způsobem prospěch. Strukturální hřích sám o sobě může být skrytý, ale na mnoha místech se lze setkat s oběťmi, které o tomto hříchu vypovídají.

1.7 Shrnutí

Zvolené texty autorů spjatých s teologií osvobození představují strukturální hřích, jak je přítomen v Bibli (West), jak se projevuje v konkrétní geopolitické realitě (Sobrino), i jako teologický koncept (Gutiérrez, Faus, Dussel). V Bibli je možné setkat se s kritikou nespravedlivých struktur zejména ve starozákonních prorockých spisech a v evangeliích, což je patrné z Ježíšova postoje vůči instituci jeruzalémského chrámu i z jeho vymezování se vůči nepřátelskému „světu“ v Janově evangeliu.

Představa strukturálního hříchu v sobě slučuje individuální i nadindividuální dimenzi; lze říci, že jeho *projevy*, tj. veškeré nespravedlivé systémy, instituce a společenská uspořádání, jsou nadindividuální, zatímco jeho *podstata* je spíše individuální a spočívá v porušení vztahu s druhým člověkem, který není vnímán jako bližní. Z citovaných textů vyplývá velmi úzká, nicméně různě chápaná spojitost mezi strukturálním a dědičným hříchem: Dědičný hřích ve smyslu samovolného tíhnutí ke zlu lze vnímat jakožto příčinu strukturálního hříchu, což naznačuje Gutiérrez, dědičný hřích se projevuje jako hřích strukturální (Dussel), dědičný i strukturální hřích mají společný determinující charakter vzhledem k jednání člověka (Faus).

Většina textů teologie osvobození popisuje strukturální hřích především v perspektivě mezinárodních, a to zejména ekonomických vztahů, přičemž bohaté země (především evropské státy se svou koloniální minulostí a Spojené státy americké se svou mnohdy kontroverzní zahraniční politikou) jsou vnímány jako hříšníci a chudé (zejména latinskoamerické) státy jako oběti strukturálního hříchu. Strukturální hřích lze odstranit na straně chudých zemí

jedině radikálním osvobozením, na straně bohatých států pak hlubokou solidaritou a přijetím „strukturní milosti“, což je pojem, který přináší Jon Sobrino.

I přes nadindividuální a do značné míry determinující charakter strukturálního hříchu není nikdo zbaven individuální odpovědnosti. Ať už si existenci strukturálního hříchu uvědomujeme či nikoliv, vždy je kolem nás dostatek znamení, která na jeho přítomnost upozorňují a která by neměla být ignorována.

2. Sociální hřích v dokumentech magisteria církve

V rámci Evropy začala být problematika strukturální nespravedlnosti vnímána velmi palčivě v druhé polovině 19. století, kdy vrcholící průmyslová revoluce a s ní související urbanizace vyvolaly hluboké změny ve struktuře společnosti. Na obrovské masy lidí vykořeněných z původního venkovského prostředí a pracujících v krutých podmínkách a za minimální mzdu v továrnách, reaguje marxismus a – poněkud opožděně – i církev, která v roce 1891 vydává první sociální encykliku *Rerum novarum* pokládanou za počátek uceleného sociálního učení církve. Toto učení reaguje na aktuální společenské problémy a kriticky vystupuje i vůči politickým režimům a institucím, pokud ohrožují práva a důstojnost člověka.⁵² Východiskem je biblické pojetí člověka jakožto Božího obrazu (Gn 1,26), z čehož vyplývá jeho nepominutelná důstojnost a právo na uspokojivý život.

Pojem sociální nebo společenský hřích a ekvivalentní pojem „struktury hříchu“ se v sociálním učení církve poprvé objevuje až v době pontifikátu Jana Pavla II., a to zejména v encyklice *Sollicitudo rei socialis* (O starosti církve o sociální otázky) z roku 1987, která vychází z apoštolské adhortace *Reconciliatio et poenitentia* (O smíření a pokání v dnešním poslání církve) z roku 1984. Oba tyto dokumenty explicitně reagují na teologii osvobození, a tudíž přebírají část její terminologie. V následujících dvou podkapitolách bych se však nejprve chtěla zaměřit na starší encykliky, které sice přímo s pojmem sociální hřích nepracují, přesto však na mnoha místech popisují stav strukturální nespravedlnosti. V případě prvních dvou encyklik se jedná o nespravedlnost vůči dělnické vrstvě obyvatel v prostředí industrializované Evropy, následující encykliky, jimiž se zabývá druhá podkapitola, však již rozšiřují svůj horizont i na vzdálené oblasti rozvojového světa a popisují nespravedlnost globální. Po třetí podkapitole, věnované již zmíněným dokumentům Jana Pavla II., bych v závěru chtěla uvést rovněž pohled konstituce *Gaudium et spes*, která – ač o dvě desetiletí starší – nabízí zajímavé doplnění a srovnání.

⁵² HALÍK, Tomáš, Sociální nauka katolické církve ve společensko-dějinném horizontu (předmluva), in: *Sociální encykliky (1891-1991)*, Praha: ZVON, 1996, s. 8.

2.1 Dělnická otázka

První dvě sociální encykliky, *Rerum novarum* (1891) a *Quadragesimo anno* (1931) reagují na tzv. dělnickou otázku, tj. na špatné pracovní i životní podmínky dělníků, a zároveň se snaží vypořádat s marxistickým socialismem. Encyklika *Rerum novarum* již ve svém úvodu označuje situaci dělníků jako zlo, které vyžaduje nápravu. Dělníci jsou zcela vydáni napospas „nesvědomitosti zaměstnavatelů a nezřízené ziskuchtivosti“; problémem je rovněž soustředění výroby a obchodu do rukou pouze malého počtu lidí.⁵³ Hned poté ovšem dokument započíná obsáhlou kritiku socialismu, který podle něj problémy dělníků nejenže neřeší, ale ve svých důsledcích představuje větší zlo a nebezpečí než samotná dělnická otázka. Encyklika argumentuje zejména na základě přirozeného zákona, s nímž je v rozporu jak socialismem požadovaná absence soukromého vlastnictví, tak i rovnost všech lidí bez rozdílu. Jako nejvíce nebezpečnou vidí myšlenku třídního boje:

V otázce, o které mluvíme, je však největším zlem předstírání, že obě třídy jsou k sobě navzájem nutně v nepřátelském poměru, jako by příroda rozhodla, aby se zámožní lidé a dělníci v houževnatém souboji vzájemně potírali. To je úplně v rozporu s rozumem i pravdou. (...) Rozhodně potřebuje jedna třída druhou; kapitál nemůže být bez práce, ani práce bez kapitálu.⁵⁴

Třídní boj, který podle encykliky není realitou, nýbrž v realitu uváděným ideologickým konstruktem, vede k hlubokému rozkolu celé společnosti, čemuž se dokument snaží bránit zdůrazňováním křesťanských hodnot lásky a bratrství. Veškerá doporučení, která encyklika ohledně dělnické otázky vydává, a která spadají do působnosti církve, států i svépomocných organizací, jsou motivována nejen snahou zlepšit postavení dělníků, nýbrž minimálně ve stejné míře rovněž snahou zabránit dalšímu narůstání vlivu socialistické ideologie: „O osud dělnické třídy se právě dnes vede zápas. A pro společnost je velmi důležité, zda bude tento zápas rozhodnut podle zásad zdravého rozumu, či jinak.“⁵⁵ Tento postoj ještě posilují věty ze závěru encykliky: „Ať se každý ujme svého úkolu, a to co nejrychleji, aby se ohromné zlo, které se už zahnízdilo,

⁵³ LEV XIII., *Rerum novarum*, čl. 2, in: *Sociální encykliky (1891-1991)*, Praha: ZVON, 1996, s. 26.

⁵⁴ *Rerum novarum*, čl. 14, s. 34.

⁵⁵ *Rerum novarum*, čl. 44, s. 54.

nestalo nenapravitelným tím, že se léčení odkládá. Vlády států ať přijímají prozíravé zákony a nařízení, bohatí a zaměstnavatelé ať pamatují na své povinnosti, a dělníci, o jejichž věc tu běží, ať hájí rozumně své zájmy.⁵⁶ Je zřejmé, že zlem, a to zlem celospolečenským a strukturálním, zde není primárně míněno bídné postavení dělníků, nýbrž nastupující socialismus se svým v mnoha ohledech protikřesťanským charakterem a hlásáním třídního boje nesmiřitelně rozštěpujícího společnost.

Encyklika *Quadragesimo anno*, vydaná ke čtyřicátému výročí první encykliky, na *Rerum novarum* přímo navazuje a opakovaně odkazuje. Odlišuje komunismus od umírněnějších forem socialismu, nicméně jakýkoliv druh socialismu zůstává podle ní neslučitelný s učením katolické církve.⁵⁷ Tato encyklika také popisuje mravní rozklad společnosti způsobený soudobou hospodářskou situací, kdy ekonomická krize vede zaměstnavatele ke snaze o dosažení zisku za každou cenu, cestou zhoršování pracovních podmínek i cestou různých podvodů: „Tak se stalo, že se mnohem větší počet lidí než dříve nestaral o nic jiného, než aby rozmnožil své bohatství, lhostejno jakým způsobem; toužili být nade vším a přede všemi a nedělali si nic ani z největších zločinů proti jiným lidem.“⁵⁸ Mravní rozklad projevující se odklonem od křesťanských hodnot se nicméně přenáší i na samotné dělníky:

Když vedoucí činitelé hospodářského života zbloudili z pravé cesty, pak bylo nasnadě, že i dělníci se za nimi všude vrhnou střemhlav do téže propasti; a to tím spíše, že mnoho zaměstnavatelů používalo svých dělníků, jako by to byly pouhé nástroje, vůbec se nestarali o jejich duše, ba ani nepomysleli na nadzemské hodnoty. Člověk se opravdu zhrozí, když si uvědomí, jak velmi vážným nebezpečím je v moderních továrnách vydána mravnost dělníků (zvláště mladších) a stud dívek i jiných žen; (...) když si uvědomíme, kolik a jakých obtíží se dělá řádnému svěcení svátečních dnů; když povážíme, jak všeobecně zesláblo a ochablo opravdu křesťanské cítění (...), na jehož místo nastoupila jediná starost: opatřit si tak nebo onak živobytí.⁵⁹

Encyklika popisuje jevy, které jsou stále aktuální: určité skupiny lidí se nestarají o nic jiného než o vlastní zisk a profit, zatímco jiné skupiny lidí nemají možnost starat se o nic jiného než o svou obživu, neboť vše ostatní je touto starostí

⁵⁶ *Rerum novarum*, čl. 45, s. 55.

⁵⁷ PIUS XI., *Quadragesimo anno*, čl. 116n, in: *Sociální encykliky (1891-1991)*, s. 98n.

⁵⁸ *Quadragesimo anno*, čl. 134, s. 104.

⁵⁹ *Quadragesimo anno*, čl. 135, s. 105.

zastíněno. Argumentace, kterou používá, působí však dnes již značně zastarale; popsané jevy nejsou kritizovány jakožto porušení nejzákladnějšího lidského práva na důstojný život, nýbrž hlavně proto, že způsobují odklon od katolické víry, který je z pohledu encykliky identický s „mravní zkázou“ či přímo „zkázou duší“.⁶⁰ Obě dvě první encykliky se tedy zabývají tématem strukturální nespravedlnosti vůči dělníkům; jako problém však v zásadě není popisována nespravedlnost sama o sobě, ale spíše její důsledky, otřásající pozici katolické církve.

2.2 Třetí svět

Problém propasti mezi bohatými a chudými částmi planety je poprvé nastíněn ve třetí sociální encyklice *Mater et Magistra*, vydané v roce 1961. Encyklika vyzývá k solidaritě, přičemž bohaté státy mají povinnost pomáhat státům chudým:

Tato pomoc trpícím zemím je tím naléhavější právě v dnešní době, kdy státy na sobě stále více vzájemně závisí, takže nemůže být trvalý a plodný mír, jestliže v jejich hospodářském a společenském postavení jsou příliš velké rozdíly. Protože milujeme všechny lidi jako své syny, považujeme za svou povinnost opakovat zde s důrazem to, co jsme už jednou řekli: „Jsme všichni spoluodpovědní za národy trpící nedostatkem. Proto je třeba, aby bylo u všech, zvláště však u majetných, povzbuzováno vědomí této povinnosti.“⁶¹

Podobně jako texty teologie osvobození tedy i encyklika *Mater et Magistra* hovoří o odpovědnosti bohatých států za státy chudé a o povinnosti těmto státům pomáhat; na rozdíl od teologie osvobození však neklade přímou souvislost mezi bohatstvím jedněch a chudobou druhých. Odpovědnost bohatého světa nevyplývá z viny za bídu rozvojových zemí, nýbrž z propojenosti a vzájemné závislosti celého světa, z fenoménu, který bude později nazván globalizací. V globalizovaném světě může bída jakéhokoliv státu způsobit následky s nečekaně dalekým dosahem, a proto je pomáhání do značné míry i v našem vlastním zájmu. Spoluodpovědnost za chudé národy je tak prakticky totožná s odpovědností za stav světa jako takového.

⁶⁰ Lidskoprávní argumentace je poprvé plně používána až v encyklice *Pacem in terris* (1963), která také k dodržování lidských práv na více místech vyzývá.

⁶¹ JAN XXIII., *Mater et Magistra*, čl. 157n, in: *Sociální encykliky (1891-1991)*, s. 154. Papež zde cituje svůj projev z 3. května 1959, in: *Acta Apostolicae Sedis* 52 (1960), s. 465.

V nejrozsáhlejší míře se problematice třetího světa věnuje encyklika *Populorum progressio* (O rozvoji národů) z roku 1967. Tato encyklika připouští, že mnohé problémy rozvojových zemí jsou zapříčiněny staletými evropské nadvládou, více však zdůrazňuje pozitivní dopady kolonialismu, jako například ústup negramotnosti a chorob, rozvoj infrastruktury a zlepšení životních podmínek obyvatel.⁶² Encyklika využívá tradiční argumentaci přirozeným zákonem: Člověku je od přirozenosti dáno, aby se rozvíjel a zdokonaloval, a tento rozvoj jeho vrozených schopností pro něj představuje povinnost, úkol uložený od Boha.⁶³

Každý člověk je však také členem společnosti, a tím také částí celého lidstva. Ne pouze ten či onen člověk, ale všichni lidé jsou povoláni k práci na plném rozvoji lidského společenství. (...) My, kteří jsme nastoupili jako dědici po minulých generacích, máme užitek z práce svých současníků, máme závazky vůči všem lidem vůbec. Proto nemůžeme být lhostejní k těm, kdo přijdou po nás a rozšíří kruh lidské rodiny. Všeobecná solidarita je tedy skutečností a přináší nám nejen dobrodiní, ale také povinnosti.⁶⁴

Je zde nastíněn podobný obraz jako v encyklice *Mater et Magistra*, obraz světa jakožto vzájemně propojené „lidské rodiny“. Celému světu je dáno se rozvíjet podobně jako jedinci v průběhu jeho života, a každý je odpovědný nejen za svůj vlastní rozvoj, nýbrž i za rozvoj celého světa, z čehož vyplývá povinnost solidarity bohatých zemí vůči zemím chudým. Tuto povinnost zdůrazňuje i jeden z nejzásadnějších dokumentů Druhého vatikánského koncilu, konstituce *Gaudium et spes* (1965), na kterou se odvolává encyklika *Populorum progressio* i pozdější encykliky Jana Pavla II.⁶⁵

Všechny zmíněné dokumenty magisteria tedy odmítají nespravedlivé rozložení bohatství mezi jednotlivými státy a požadují větší rozvoj chudých zemí umožněný solidaritou bohatých států. Zároveň je na nich však patrná odlišná perspektiva, než jakou zaujímá teologie osvobození obviňující bohaté země z vykořisťování a tím pádem zapříčinění chudoby třetího světa.

⁶² Srov. PAVEL VI., *Populorum progressio*, čl. 7, in: *Sociální encykliky (1891-1991)*, s. 231.

⁶³ *Populorum progressio*, čl. 15, s. 234.

⁶⁴ *Populorum progressio*, čl. 17, s. 234n.

⁶⁵ Srov. *Gaudium et spes* čl. 85, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002 s. 259, nebo JAN PAVEL II., *Sollicitudo rei socialis*, čl. 7, in: *Sociální encykliky (1891-1991)*, s. 361.

V encyklikách je také opakovaně zdůrazňováno, že rozvoj zemí třetího světa musí probíhat jako postupný proces:

Skutečně jsou i lidé, kteří mají ušlechtilé smýšlení a setkají-li se s poměry, které se málo srovnávají nebo vůbec nesrovnávají se zásadami spravedlnosti, horlivě se snaží všechno změnit a ovládá je takový zápal, že to připomíná společenský převrat. Nechtějí lidé mají stále na paměti, že podle zákona přírody se všechnen růst děje postupně; proto i lidská zřízení se podaří zlepšit jen postupně a zevnitř.⁶⁶

Právě tento postoj je podroben obsáhlé kritice v textech jihoamerické teologie osvobození, která poukazuje na neúspěch rozvojových programů zaváděných ve spolupráci s mezinárodními organizacemi zejména v 50. letech 20. století. Již o dekádu později začalo být zřejmé, že tyto programy nedosahují očekávaných výsledků, což je podle stoupenců teologie osvobození způsobeno automatickým uplatňováním měřítek bohatých zemí a nezohledněním specifik Latinské Ameriky.⁶⁷ Proti pojmu rozvoj (*development*) je kladen pojem osvobození (*liberation*) ve smyslu radikální změny společenských poměrů, kterou naopak papežské encykliky zásadně odmítají.⁶⁸

2.3 Dokumenty Jana Pavla II.

Krise optimismu ohledně možnosti plynulého rozvoje zemí třetího světa a postupného zmenšování křiklavých sociálních nerovností se odráží rovněž v encyklice Jana Pavla II. *Sollicitudo rei socialis* (O starosti církve o sociální otázky), která byla vydaná dvacet let po encyklice *Populorum progressio* a přímo na ni navazuje. Encyklika se snaží zodpovědět otázku, proč propast mezi vyspělým a rozvojovým světem nejenže nemizí, nýbrž spíše stále narůstá. Jako jedna z příčin jsou jmenovány „hospodářské, finanční a sociální mechanismy, které, třebaže je lidé usměrňují, působí téměř samovolně tak, že upevňují bohatství jedněch a chudobu druhých“; takto funguje například systém mezinárodních půjček.⁶⁹ Ještě závažnější je však rozdělení světa na dva

⁶⁶ JAN XXIII., *Pacem in terris*, čl. 161n, in: Sociální encykliky (1891-1991), s. 219, srov. též *Populorum progressio*, čl. 31. Článek 32 vybízí k nutným reformám, což byl však pro teology osvobození nedostatečný a zdiskreditovaný výraz.

⁶⁷ Srov. GUTIÉRREZ, *A Theology of Liberation*, s. 82nn.

⁶⁸ Srov. *ibid.*, s. 27.

⁶⁹ *Sollicitudo rei socialis*, čl. 16, s. 369n. a čl. 19, s. 372.

nepřátelské bloky, jejichž střetávající se sféry vlivu postihují především právě rozvojové státy, které jsou „zaplétány do ideologických sporů“ přerůstajících až v občanské války.⁷⁰ „Je proto třeba si povšimnout, že svět rozdělený do bloků, ovládaných ustrnutými ideologiemi, v kterých místo vzájemného spojení a solidarity vládnou různé formy imperialismu, může být jen světem podléhajícím ‚strukturám hříchu‘.“⁷¹ Papež upozorňuje na to, že stav světa lze popisovat v hospodářských či politických termínech, tento popis však nevystihuje skutečnou podstatu věci. Nejvladnějším kořenem zla je hřích; zlo, s nímž se setkáváme ve světě, je pak „plod mnoha hříchů, které vedou ke ‚strukturám hříchu‘.“⁷² Hřích vyžaduje obrácení, jehož projevem je solidarita na úrovni jednotlivců i celých společenství.⁷³ Tato encyklika tedy zaujímá velmi podobný pohled jako teologie osvobození, jako příklad struktur hříchu nicméně neuvádí západní kapitalismus, nýbrž situaci studené války a snahu obou bloků o získání vlivu nad co největší částí světa.

Encyklika *Sollicitudo rei socialis* vychází při svém popisu struktur hříchu z apoštolské adhortace *Reconciliatio et paenitentia*, která se zabývá tématem viny, pokání a smíření a podrobně pojednává i o společenské stránce hříchu. Hřích je v této adhortaci definován jako porušení vztahu s Bohem, ať již ve formě neposlušnosti, či úplného vyloučení Boha z lidského života. Toto porušení se pak projevuje v rovině osobní jako určitá vnitřní narušenost a nerovnováha, i v rovině společenské, ve vztazích s druhými lidmi: „Tajemství hříchu se skládá z těchto dvou ran, které hříšník zasazuje sám sobě a vztahu k bližnímu. Proto lze mluvit o hříchu osobním a společenském: každý hřích je z jednoho hlediska osobní, z druhého společenský, protože má i sociální důsledky.“⁷⁴ Pojem společenský nebo sociální hřích má více významů. Hřích je zaprvé společenský proto, že zasahuje jedincovo okolí a narušuje mezilidské vztahy. „Některé hříchy však jakoby útočí již pro svůj předmět přímo na

⁷⁰ *Sollicitudo rei socialis*, čl. 21, s. 374.

⁷¹ *Ibid.*, čl. 36, s. 390, kurzíva autor.

⁷² *Ibid.*, čl. 37, s. 392, kurzíva autor.

⁷³ *Srov. ibid.*, čl. 38-40, s. 393nn.

⁷⁴ JAN PAVEL II., *Reconciliatio et paenitentia*, Praha: Zvon, 1996, čl. 15, s. 33. *Srov. též Kompendium sociální nauky církve*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, čl. 117, s. 88.

bližního (...). Tyto hříchy bývají nazývány *společenskými*, a to je druhý význam slova.⁷⁵ Do této oblasti spadají především veškerá porušení či zanedbání lidských práv, lidské důstojnosti a spravedlnosti.⁷⁶ Třetí význam společenského hříchu se pak týká vztahů mezi celými lidskými společenstvími, státy i různými skupinami uvnitř jednoho národa.⁷⁷ Problémem týkajícím se teologie osvobození je podle tohoto dokumentu přehnané poukazování na společenskou dimenzi hříchu a opomíjení dimenze individuální:

(...) není správné a nemůže být schvalováno takové chápání společenského hříchu, v některých kruzích v naší době často uváděné, které staví nikoli bez dvojsmyslnosti *hřích společenský* do protikladu proti *hříchu osobnímu*, a tak, ať vědomě nebo nevědomě, způsobuje, že se onen osobní hřích oslabuje a téměř odstraňuje, takže se uznává pouze společenská vina a zodpovědnost. (...) Mluví-li však církve o *okolnostech hříchu* nebo označuje-li jako *sociální hříchy* některé jevy nebo společné zvyklosti sociálních skupin, větších nebo menších, nebo také celých národů a národů žijících v jednom státě, ví a prohlašuje, že tyto sociální hříchy jsou zároveň důsledkem, nahromaděním a spojením mnoha *osobních hříchů*. (...) Za každou *okolností hříchu* stojí tedy vždy lidé – hříšníci. To je ovšem do té míry pravda, že lze-li takovou okolnost změnit (...), jeví se změna ve skutečnosti nedokonalá, krátkodobá a nanejvýš planá a prázdná – nebo dokonce působí opačně – pokud se neobrátní lidé, kteří mají přímo nebo nepřímo z takové situace vydat počet.⁷⁸

Jan Pavel II. v této části dokumentu odkazuje na „instrukci o některých hlediscích ‚teologie osvobození‘“ *Libertatis nuntius*, sepsanou v roce 1984 kardinálem Josephem Ratzingerem. Také tato instrukce upozorňuje, že nositeli hříchu a zla jsou především svobodné a odpovědné lidské bytosti a nikoliv sociální, ekonomické či politické struktury.⁷⁹ Těžištěm kritiky teologie osvobození je však její ztotožňování osvobození člověka s osvobozením sociálním a politickým, přičemž instrukce na mnoha místech zdůrazňuje, že primární musí být vždy osvobození jedince od hříchu skrze obrácení a přijetí Ježíše Krista jako Spasitele. Podobně i Jan Pavel II. v citované pasáži odmítá nejen oslabování osobní viny jednotlivce, kterou koncept sociálního hříchu

⁷⁵ *Reconciliatio et paenitentia*, čl. 16, s. 35., kurzíva autor. Srov. též *Kompendium sociální nauky církve*, čl. 118, s. 87.

⁷⁶ Srov. *ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, čl. 16, s. 35n.

⁷⁸ *Ibid.*, čl. 16, s. 36n., kurzíva autor.

⁷⁹ Srov. Congregation for the Doctrine of the Faith. *Libertatis nuntius*. Instruction on Certain Aspects of the "Theology of Liberation" [online]. 6. 8. 1984 (cit. 4. 10. 2015). URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html, část IV, čl. 15.

může zakrývat, nýbrž rovněž i myšlenku, že cesta k lepší společnosti by mohla vést skrze změnu struktur bez předchozí proměny jednotlivců, kteří tyto struktury reprezentují.

2.4 *Gaudium et spes*

Odlíšný, nicméně velmi výstižný popis společenské povahy hříchu nalezneme v jednom z klíčových dokumentů II. vatikánského koncilu, pastorální konstituci *Gaudium et spes* z roku 1965. V druhé kapitole konstituce, pojednávající o lidském společenství, je vliv společnosti na člověka popsán mimo jiné takto:

Lidská osoba získává ze společenského života mnoho pro to, aby dostala svému povolání, a to i náboženskému; nelze však popřít, že společenské prostředí, v němž lidé žijí a jímž jsou od malička obklopeni, je často odvádí od konání dobra a navádí ke špatnosti. Je jisté, že poruchy tak často se vyskytující ve společenském pořádku zčásti pocházejí z napětí v hospodářských, politických a sociálních strukturách. Ale jejich hlubší kořen je lidská pýcha a sobectví, jež rozvracejí i společenské prostředí. Kde je řád věcí postižen následky hříchu, člověk, rodící se již s náklonností ke zlému, nalézá nové podněty k hříchu; ty nemůže překonat bez rozhodného úsilí a bez pomoci milosti.⁸⁰

Je zde popsán podobný kruh hříchu, jaký zmiňuje Faus, když píše, že skrze hřích vznikají nespravedlivé struktury nutící lidi k dalším hříchům. Konstituce tento vztah nicméně popisuje poněkud komplikovaněji; předpokládá, že nespravedlivé struktury generují určité nežádoucí jevy ve společnosti, kterým člověk, již svou podstatou náchylný k hříchu, může snadno podlehnout. Zatímco adhortace *Reconciliatio et paenitentia* mluví o společenském hříchu, jelikož (a) každé porušení vztahu s Bohem zasahuje i jedincovo okolí, (b) některé hříchy jsou přímo namířené proti druhým lidem a (c) existují i hříchy celých lidských společenství, konstituce *Gaudium et spes* popisuje hřích, který je sociální zejména v tom smyslu, že je vyvolán negativním působením společnosti.

⁸⁰ *Gaudium et spes*, čl. 25, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 202.

2.5 Shrnutí a porovnání

V této části práce jsem se zabývala tématem strukturálního hříchu v sociálním učení církve a v dalších dokumentech magisteria a rovněž rozdílem v pozicích oficiálních církevních představitelů a teologů osvobození. Tyto rozdíly spočívají v názoru na podstatu strukturálního hříchu i v tom, co je za tento hřích považováno. Ačkoliv dokumenty *Reconciliatio et paenitentia* a *Libertatis nuntius* vytýkají teologii osvobození pomíjení individuální dimenze hříchu, dle mého názoru z uvedených textů teologie osvobození tato skutečnost nevyplývá a většina z nich zdůrazňuje rovněž individuální vinu a odpovědnost. Je také patrné, že teologie osvobození v zásadě pracuje se všemi třemi významy společenského hříchu, které rozlišuje adhortace *Reconciliatio et paenitentia*, byť nejčastěji bývá zdůrazňován význam třetí, tedy sociální hřích jakožto hřích celých národů či společenských skupin. Jako značně problematické se však každopádně jeví přesvědčení o možném odstranění sociálního hříchu radikální změnou poměrů a struktur, jelikož tím je nepřímou vyjádřena myšlenka, že nositeli hříchu jsou pouze struktury či instituce a nikoliv konkrétní lidé. Z uvedených textů teologie osvobození se však s touto myšlenkou lze setkat v zásadě pouze v knize *A Theology of Liberation* Gustava Gutiérreze.

Adhortace *Reconciliatio et paenitentia* jmenuje jako prvotní příčinu hříchu porušení vztahu s Bohem; narušení vztahů s lidmi je pak spíše pojímáno jako důsledek a dodatečný sociální aspekt hříchu. Teologie osvobození má naopak spíše tendenci klást na první místo porušení vztahu s bližním jako příčinu porušení vztahu s Bohem a nejvlastnější příčinu hříchu. Dokumenty magisteria tak zdůrazňují primárně vertikální dimenzi hříchu (hřích vůči Bohu) a dimenzi individuální, kdežto texty teologie osvobození více akcentují dimenzi horizontální (hřích vůči bližnímu) a nadindividuální, strukturální. To však na druhou stranu neznamena, že by některá z dimenzí byla v jednom z těchto dvou pojetí zcela opomíjena, vždy se jedná o jejich vzájemnou propojenost.

Co se týče konkrétních příkladů strukturálního hříchu, lze při nejhrubším možném zjednodušení říci, že pro většinu teologů osvobození

ztělesňuje tento hřích zejména západní kapitalismus, kdežto z pohledu starších encyklik je jím naopak především marxistický socialismus. Encykliky Jana Pavla II. nicméně již rovnoměrně kritizují nebezpečné projevy obou těchto ideologií a jako strukturální zlo vidí zejména polarizaci světa na dva nepřátelské bloky v období studené války, v obecnější rovině pak „nezřízenou honbu za ziskem“ na jedné straně a „touhu po moci s úmyslem vnucovat jiným svoji vůli“ na straně druhé.⁸¹ Jako snad nejvýznamnější forma strukturálního zla je jak v textech teologie osvobození, tak i v sociálním učení církve, vnímána obrovská nerovnost mezi chudými a bohatými částmi planety. Zatímco však teologie osvobození vidí možnost překonání této propasti pouze v radikálním osvobození či v radikálním obrácení viníků, kterými jsou bohaté státy, sociální encykliky zdůrazňují postupný rozvoj a solidaritu vyplývající nikoliv z viny bohatých zemí, nýbrž ze společné odpovědnosti za stav celého světa.

⁸¹ *Sollicitudo rei socialis*, čl. 37, in: *Sociální encykliky (1891-1991)*, s. 392, srov. též *Kompendium sociální nauky církve*, čl. 119, s. 88.

3. Sociální hřích v širším pohledu

V následující části práce se budu zabývat zejména vztahem mezi strukturálním a dědičným hříchem, který naznačil již rozbor textů teologie osvobození. Tímto způsobem bych chtěla uvést problematiku sociálního hřichu do širšího kontextu. V druhé podkapitole pak představím encykliku současného papeže Františka *Laudato sí'*, která dle mého názoru rovněž rozšiřuje horizont sociálního hřichu, a to svým propojením strukturální nespravedlnosti s ekologickou problematikou.

3.1 Vztah individuálního a nadindividuálního, sociálního a dědičného hřích

Většina teoretických úvah o strukturálním hřichu se nějakým způsobem dotýká vztahu individuální a nadindividuální dimenze, které jsou v tomto konceptu přítomné. To nicméně platí rovněž obecně o hřichu jako takovém. Již ve spisech apoštola Pavla je hřích vnímán zároveň jako vina i osud, zodpovědné lidské konání i osudové bytí zároveň.⁸² Z této tradice se odvíjí učení o dědičném hřichu, které rozpracovává zejména Augustin nebo Martin Luther. Sám pojem „dědičný hřích“ jako nepřesný překlad latinského termínu *peccatum originale*, je však pramenem mnohých nedorozumění. Skutečně v „dědičném“, biologickém smyslu je tento hřích chápán například u Augustina, podle něhož je hřích přenášen z rodičů na děti „žádostivostí spojenou s úkonem plození“.⁸³ Současná dogmatika se však od tohoto pojetí distancuje a odmítány jsou i veškeré jiné „biologické“ či kauzální koncepce odvozující hřích jedince z hříchů jeho předchůdců: „Dědičný hřích nesmí být historizován, lokalizován, kauzalizován a biologizován – jinak poskytuje alibi pro aktuální hřích, a ten se pod rukou stává ‚quantité négligeable‘.“⁸⁴ Dědičný hřích znamená v současných pojetích především nevyhnutelnost hřichu, vysvětlení pro naši hříšnost, nikoliv však vysvětlení a omluvu našich konkrétních skutků.

⁸² PÖHLMANN, Horst Georg, *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava: Mlýn, 2002, s. 198.

⁸³ GANOCZY, Alexandre, Dědičný hřích, in: BEINERT, Wolfgang, *Slovník katolické dogmatiky*, Olomouc: MCM s.r.o., 1994, s. 59.

⁸⁴ PÖHLMANN, *Kompendium*, s. 209n, srov. též GANOCZY, Dědičný hřích, s. 60. Francouzský výraz „quantité négligeable“ lze přeložit jako „zanedbatelná veličina“.

Podle Helmuta Thielickeho chce pojem dědičný hřích vyjádřit „logicky nezrušitelnou provázanost osobního a nadosobního“ momentu v hříchu.⁸⁵ Každý hřích tedy má individuální i nadindividuální dimenzi, je zároveň výsledkem svobodné vůle člověka i determinujícího vlivu lidské přirozenosti. Dědičný i individuální hřích nelze ztotožnit, nelze je však ani od sebe oddělit; Pöhlmannem citovaný Helmut Thielicke dokonce chápe pojem dědičný hřích jakožto určitou *vlastnost* hříchu: „Dědičným hříchem není míněna druhá podoba hříchu vedle jednotlivého hříšného skutku, nýbrž jen určitý rys hříchu: jeho transsubjektivita.“⁸⁶ Propojenost dědičného a individuálního hříchu je zřejmá i z toho, že dědičný hřích v biblickém pojetí vznikl z individuálního hříchu, respektive z aktu individuální neposlušnosti vůči Bohu v době, kdy lidská přirozenost ještě nebyla determinována žádnou špatností. Každý další individuální hřích poté již nějakým způsobem vyplývá z faktu porušení lidského bytí jako takového a zároveň také tuto porušenost utvrzuje.

Jak do těchto souvislostí zasadit strukturální hřích? Jak již bylo řečeno, vykazuje mnoho shodných rysů s dědičným hříchem, především co se týká jeho determinujícího aspektu, na který z citovaných teologů osvobození upozorňují zejména Faus a Dussel. Faus připomíná, že situace strukturálního hříchu může působit tlak, v němž vznikají další hříchy; podle Dussela má člověk na strukturálním hříchu podíl již svým pouhým narozením do určité společenské vrstvy. Patrná je rovněž transsubjektivita strukturálního hříchu, který nemůže být chápán pouze jako součet hříchů individuálních. U dědičného i strukturálního hříchu na druhou stranu existuje úplně stejné riziko jejich příliš deterministického chápání. Jan Pavel II. argumentuje v adhortaci *Reconciliatio et poenitentia* stejným způsobem jako Pöhlmann – dědičný ani strukturální hřích nesmějí zastírat individuální zodpovědnost a vinu a sloužit jako alibi zlého konání. Dussel na již citovaném místě své knihy dědičný a strukturální hřích v podstatě ztotožňuje a totéž činí i Pöhlmann, bohužel bez dalšího rozvinutí

⁸⁵ PÖHLMANN, *Kompendium*, s. 210.

⁸⁶ *Ibid.* Citováno z THIELICKE, *Theologische Ethik I*, 1958, s. 465.

této myšlenky: „Mohli bychom také říci: Dědičný hřích je společenská zapletenost ve zlu (strukturální hřích).“⁸⁷

Vztahem dědičného a strukturálního hříchu se rovněž zabývá článek rakouského teologa Nikolause Wandingera „Where should one Search for 'Original Sin'?“ s podtitulem „A Dialogue between Theology, Philosophy, and Science“.⁸⁸ Wandinger nastiňuje čtyři různé koncepty, které vykazují shodné rysy s učením o dědičném hříchu tím, že popisují a vysvětlují určité síly, které mohou negativně ovlivňovat lidské jednání. Těmito paralelními pojetími jsou podle něj například Freudův model osobnosti, v němž je jedincovo já do značné míry ovládáno pudovými potřebami id; evoluční přístup vysvětlující lidskou agresivitu jako výhodnou pro přežití druhu; Girardova teorie mimetické rivality, podle níž má klíčovou roli při utváření lidské společnosti a kultury rituální zabíjení; a právě strukturální hřích, společensky podmíněné zlo, často nezáměrné a dokonce neuvědomované. Wandingerovou základní otázkou je, zda by některá z těchto teorií nemohla nahradit tradiční učení o dědičném hříchu, které je pro moderního člověka těžko přístupné a pochopitelné. Odpověď na tuto otázku nalézá na poli filosofie. Pojem dědičný hřích je podle něj možné chápat jako formální heuristický koncept vytvářející specifický způsob našeho vnímání a posuzování reality. Heuristické koncepty samy o sobě nic o realitě nevyprávějí, pomáhají nicméně svět kolem nás nějakým způsobem konstruovat a organizovat. Nazveme-li například něco „materiálním objektem“, víme, že správným postupem, jak se o dané věci něco dozvědět je měřit její velikost, hmotnost či hustotu.⁸⁹ Wandinger v tomto kontextu vidí dědičný hřích jako heuristický koncept podřazený jinému heuristickému konceptu – lidské přirozenosti. Zmíněné teorie či modely pak představují „popisy možných projevů dědičného hříchu z perspektiv různých věd a akademických disciplín. Z tohoto důvodu nemůže žádný z těchto popisů

⁸⁷ PÖHLMANN, s. 210.

⁸⁸ WANDINGER, Nikolaus, Where should one Search for 'Original Sin'? [online] 5. 3. 2003 (cit. 10. 10. 2015), URL: <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/342.html>. Článek je přednáškou proslovenou v roce 2003 na University of London.

⁸⁹ WANDINGER, odst. 39.

nahradit formální koncept dědičného hříchu, neboť žádný z nich neplní jeho heuristickou a integrativní funkci.“⁹⁰

Pro správné porozumění skutečnosti hříchu je tedy možné uplatnit analytický pohled, zkoumat jeho různé projevy a rozlišovat více druhů hříchů, jak to činila již scholastická teologie. Tento postup je užitečný především z důvodu, abychom si uvědomili, že jako hřích mohou být klasifikovány i skutečnosti, o kterých jsme takto nikdy nepřemýšleli a kterých jsme si ani možná nebyli vědomi. Z pohledu teologie osvobození může být hříchem i to (nebo zejména to), že se někdo narodí v bohaté evropské zemi a prožije klidný a vyrovnaný život, aniž by se kdy výrazněji zajímal o situaci na druhém konci světa a aniž by si jakkoliv uvědomil a připustil svůj možný podíl na ní. Opačný, syntetizující pohled, reprezentovaný například Wandingerem, je však neméně důležitý, jelikož ozřejmuje společný kořen všech forem hříchu a zla, kterým je porušená přirozenost člověka, a tímto způsobem rovněž mění poněkud abstraktní teologický koncept dědičného hříchu v cosi velmi názorného a srozumitelného. Analytický i syntetický, rozlišující i sjednocující pohled na hřích se tedy vzájemně doplňují, a je ve stejné míře důležité vědět o jednotlivých formách hříchu i chápat jeho podstatu, která slučuje individuální vinu a odpovědnost s nadosobní daností.

Pokud chápeme strukturální hřích jakožto manifestaci dědičného hříchu, vyplývá z toho rovněž, že tento hřích není možné vykořenit ani radikální politickou akcí, ani jakýmkoliv jinými lidskými prostředky, nýbrž pouze Boží milostí. V tom tkví také zřejmě jediné, avšak zcela zásadní pozitivum hříchu, neboť čím více je ve světě hříchu, tím více se pro nás Boží milost stává nepostradatelnější.⁹¹

⁹⁰ WANDINGER, odst. 46.

⁹¹ Srov. Ř 5,18-21.

3.2 Sociální a environmentální hřích. Encyklika *Laudato si'*.

Do integrativního schématu prezentovaného Wandingerem lze velmi dobře začlenit i další z možných forem hřichu, a sice hřích environmentální, což je pojem, který často používá ekologicky orientovaná teologie.⁹² Vykořisťující vztah k přírodě a životnímu prostředí nebyl v křesťanském prostředí až do poměrně nedávné doby jakožto hřích vůbec vnímán a chápán, což souvisí s nezdravě rozvinutým antropocentrismem a chybně vykládanou vládou člověka nad zemí (Gn 1,28) ve smyslu ovládnání a plenění, nikoliv ve smyslu obdělávání a střežení (Gn 2,15).⁹³ Pokud bychom uplatnili Wandingerův pohled, je možné rovněž environmentální hřích chápat jakožto určitou manifestaci dědičného hřichu, neboť i náš vztah ke stvoření vypovídá mnohé o tragicky poznamenané lidské přirozenosti. Vzhledem k tématu této práce je však podstatnější, že environmentální hřích vykazuje markantní podobnost s hříchem strukturálním. Devastace životního prostředí totiž vyplývá především ze samotného fungování ekonomických struktur a systémů založených na stále se zvyšující produkci a spotřebě⁹⁴ a prakticky všechny hříchy vůči přírodě se navíc v důsledku obracejí proti člověku, přičemž tyto důsledky postihují mnohem palčivěji chudé než bohaté.

Tento pohled zaujímá nejnovější encyklika papeže Františka *Laudato si'*, vydaná v roce 2015. Jako vůbec první oficiální papežský dokument se věnuje převážně ekologické problematice, přesto se však zároveň jasně včleňuje do sociální nauky katolické církve.⁹⁵ Nejzásadnějším tématem encykliky je totiž neoddělitelná spjatost ekologických a sociálních otázek, vztahu k životnímu prostředí a vztahu k nejchudším obyvatelům planety. Tato propojenost spočívá v mnoha aspektech: Životní prostředí je zároveň lidským prostředím, prostorem, který všichni sdílíme a na jehož správném fungování závisí naše

⁹² Srov. např. NEČAS, Jan, *Environmentální (sic) hřích*, in: *Česká metanoia* 1997, č. 16, s. 25-29 nebo JURIGA, Roman, *Zelení, církve a environmentální hřích*, in: *Křesťanská revue* 67/2000, č. 9, s. 242-244.

⁹³ Srov. např. HELLER, Jan, *Člověk – pastýř stvoření*, Praha: Pastorační středisko, 2002, s. 11n.

⁹⁴ NEČAS, s. 27.

⁹⁵ Srov. FRANTIŠEK, *Laudato si'* [online] 18. 6. 2015 (cit. 10. 10. 2015), URL: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=22011>, čl. 15.

přežití. Ničení životního prostředí je tak nepřímým útokem na lidský život i na život jako takový.⁹⁶ Ačkoliv se to možná nezdá, většinu naší planety obývají lidé chudí a vyloučení, kteří zároveň nejtěživěji pocítují důsledky ekologických problémů, například v podobě zvyšující se hladiny oceánu ohrožující pobřežní oblasti, znemožnění tradičních způsobů obživy či znečištění životně důležitých vodních zdrojů.⁹⁷ Tyto ekologické hrozby jsou zapříčiněny především chováním bohatší části světa, kde čerpání přírodních zdrojů naprosto neodpovídá celkovému počtu obyvatel této planety a nadměrná spotřeba zároveň produkuje nadměrné množství odpadu a znečištění.⁹⁸ Příčinou porušeného vztahu k přírodě je neomezeně chápaná lidská svoboda nepřipouštějící existenci žádného vyššího regulativního principu, která se projevuje například jako bezvýhradné sledování pouze ekonomických zájmů a maximalizace zisku.⁹⁹ Tento pokřivený vztah ke světu však zasahuje nejen životní prostředí, nýbrž v úplně stejné míře i lidské životy, především pak životy lidí chudých a marginalizovaných. Proto také jakákoliv ekologická opatření musejí mít zároveň i sociální rozměr, starost o životní prostředí nesmí vylučovat lidi, kteří toto prostředí obývají.¹⁰⁰ Tento přístup nazývá papež „integrální ekologii“: „Dnes však nemůžeme neuznat, že *opravdu ekologický přístup se stále více stává přístupem sociálním*, který musí integrovat spravedlnost v diskusích o životním prostředí, aby se naslouchalo *volání země i volání chudých*.“¹⁰¹

V úvodu encykliky papež zdůrazňuje, že dokument není určen výhradně členům katolické církve, nýbrž se obrací „ke každému člověku této planety“.¹⁰² Možná právě z tohoto důvodu je v encyklice pojem „hřích“ používán jen velmi sporadicky, přičemž na několika místech je nahrazován obecnějším a v zásadě sekulárním pojmem „dluh“. V oddíle věnovaném problematice vodních zdrojů papež hovoří o „sociálním dluhu“, který má tento svět vůči chudým lidem, kteří nemají přístup k pitné vodě, čímž je porušováno jejich právo na život a lidskou

⁹⁶ Srov. *Laudato sí'*, čl. 5.

⁹⁷ Srov. *Laudato sí'*, čl. 25, 29, 48 a 49.

⁹⁸ Srov. *ibid.*, čl. 27 nebo 51.

⁹⁹ Srov. *ibid.*, čl. 6, 75 a 109.

¹⁰⁰ *Ibid.*, čl. 91nn. Srov. též čl. 119.

¹⁰¹ *Ibid.*, čl. 49, kurzíva autor. Srov. též čl. 137nn.

¹⁰² *Ibid.*, čl. 3.

důstojnost.¹⁰³ Nerovnoměrně rozložené čerpání přírodních zdrojů je pak v dokumentu nazváno dluhem ekologickým:

Existuje totiž skutečný „ekologický dluh“ především mezi Severem a Jihem, související s obchodní nerovnováhou, jež má důsledky pro životní prostředí, jakož i s neúměrným využíváním přírodních zdrojů, kterého se historicky dopouštějí určité země. (...)

Zahraniční dluh chudých zemí se proměnil na nástroj kontroly, ale totéž se neděje s ekologickým dluhem. Lid rozvojových zemí, ve kterých se nacházejí nejvýznamnější rezervy biosféry, nadále různými způsoby živí rozvoj nejbohatších zemí za cenu svojí přítomnosti i budoucnosti. Země chudých lidí na Jihu je bohatá a málo znečištěná, ale možnost vlastnictví majetku a zdrojů je jim odpírána strukturálně zvráceným systémem obchodních vztahů a vlastnictví. Je nezbytné, aby rozvinuté země přispěly k řešení tohoto dluhu značným omezením spotřeby neobnovitelné energie a poskytnutím zdrojů nejpotřebnějšími zemím na podporu politiky a programů udržitelného rozvoje.¹⁰⁴

Je zde patrná značná spřízněnost s postoji teologie osvobození, k níž má současný papež blízko nejen svým latinskoamerickým původem. V souladu s autory teologie osvobození a na rozdíl od většiny předchozích encyklik, které pouze požadovaly solidaritu a pomoc chudým zemím, jelikož růst a rozvoj celého světa je v zájmu nás všech i samotného Boha, hovoří tato encyklika přímo o vině bohatých států na chudobě a zaostalosti rozvojového světa, způsobené odčerpáváním jeho přírodních zdrojů. Tento dluh či hřích je zároveň ekologický i sociální a musí být tudíž řešen ekologickými i sociálními opatřeními, omezením vlastní spotřeby i různými formami podpory chudých států a jejich obyvatel.

¹⁰³ *Laudato si'*, čl. 30.

¹⁰⁴ *Ibid.*, čl. 51n.

4. Shrnutí a aplikace: konkrétní příklady

V této závěrečné části práce bych chtěla shrnout výše uvedené charakteristiky sociálního hříchu, které vyplynuly z rozboru textů teologie osvobození a dokumentů magisteria. Jelikož jsem v průběhu psaní práce stále přemýšlela nad tím, jak pro sebe skutečnost strukturálního hříchu učinit konkrétní a jak správně pochopit často velice tvrdá slova teologie osvobození vůči bohatému světu, jehož jsem součástí, chtěla bych toto shrnutí doplnit o konkrétní příklady aktuálních jevů a situací, které dle mého názoru uvedeným charakteristikám strukturálního hříchu odpovídají.

a) Podstatou hříchu jako takového, a tedy i hříchu strukturálního, je porušení vztahu s Bohem a s druhými lidmi. Strukturální hřích vzniká, když určité lidi či skupiny lidí přestaneme vnímat jako naše bližní.

Příkladů porušení vztahů k druhým lidem na úrovni jednotlivců, skupin či celých lidských společenství nalezneme v minulosti i v současnosti téměř nekonečné množství. Čím více se druhý člověk od nás odlišuje, ať již jazykem, kulturou, náboženstvím, barvou pleti, fyzickým vzhledem či sociálním statusem, tím větší je riziko, že ho budeme vnímat nikoliv jako našeho bližního, nýbrž jako někoho, kdo nám je nepříjemný a potenciálně nás ohrožuje. Podobně jako Evropané nedokázali v minulých staletích vidět jako své bližní původní obyvatelé kolonizovaných zemí, nedokážeme ani v současnosti přijímat za své bližní lidi, kteří přicházejí z těchto zemí do Evropy jako uprchlíci před válkami, bídou či tvrdými politickými režimy.

b) Pokud odcizený postoj vůči těmto jednotlivcům či skupinám přetrvává, dojde k jeho hlubokému zakořenění a posléze i institucionalizaci, vtělení do nespravedlivých struktur.

Aktuální a velmi burcující konkrétní příklad lze nalézt v Kanadě, která v současné době prochází procesem vyrovnávání se s hlubokým strukturálním

zlem páchaném na původních domorodých menšinách.¹⁰⁵ Děti indiánů a Inuitů byly od konce 19. století až po poměrně nedávnou minulost nedobrovolně odebírány z rodin a umísťovány do odlehlých internátních škol financovaných státem a provozovaných církvemi. V nich byli žáci vystaveni vězeňskému režimu, drsné „převýchově“, fyzickým trestům a často i sexuálnímu zneužívání. Cílem tohoto systému, označovaného nyní jako „kulturní genocida“, byla postupná úplná asimilace původních obyvatel. Ze současného vyšetřování vyplývá, že během období, kdy byly tyto školy provozovány (přičemž poslední z nich byla zavřena až v roce 1998), zahynulo minimálně 3200 žáků následkem špatných hygienických podmínek, podvýživy či během pokusů o útěk. Jedná se myslím o velmi názorný příklad přetavení negativních postojů vůči určité skupině obyvatel v přetrvávající hříšné struktury a zároveň o varování, že strukturální hřích může vznikat i ve společnostech, které jsou obecně pokládány za velmi vyspělé, a že se samozřejmě nevyhýbá ani strukturám církevním.

c) Nespravedlivé a hříšné podstaty těchto struktur si vůbec nemusíme být vědomi.

Systém internátních škol v Kanadě fungoval déle než sto let a po tu dobu byl zřejmě většinou populace akceptován nebo alespoň nevnímán jako skandální. Teprve v posledních dvou desetiletích probíhá důrazné distancování se od tohoto systému na oficiální vládní i církevní úrovni. Vyhraněný etnocentrismus je dnes v západních zemích považován za nepřijatelný podobně jako rasismus, diskriminace žen, či pronásledování homosexuálů, ještě před několika desetiletími však byly naopak tyto postoje mnohdy pokládány za samozřejmé. Přesně na tento fakt poukazuje esej Stefana Kleina a Stephena Cavea, jehož základní myšlenkou je přesvědčení, že morální vědomí lidstva se neustále vyvíjí a prohlubuje, a že tudíž mnoho jevů,

¹⁰⁵ Zdroj: AUSTEN, Ian, Canada's Forced Schooling of Aboriginal Children Was 'Cultural Genocide,' Report Finds [online] 18. 6. 2015 (cit. 10. 10. 2015), URL: http://www.nytimes.com/2015/06/03/world/americas/canadas-forced-schooling-of-aboriginal-children-was-cultural-genocide-report-finds.html?emc=edit_th_20150603&nl=todaysheadlines&nid=61189834&r=1

pokládáných v současné západní společnosti za hodnotově neutrální, bude budoucími generacemi podrobena ostré kritice.¹⁰⁶ Pokud si začneme spolu s autory klást otázku, co budou naši prapravnuci považovat za náš největší hřích, přispíváme již dnes touto „morální imaginací“ k možným hodnotovým posunům v blízké budoucnosti. Tyto posuny mohou dle autorů zahrnovat například rozšíření základních práv i na budoucí, ještě nenarozené generace, a na všechny tvory disponující určitým stupněm vědomí a vůle, což bude pochopitelně předpokládat nutnost zcela zásadních omezení současné spotřeby.

d) Situace strukturálního hříchu plodí další hříchy, nespravedlivé struktury mohou tlačit jedince do nesprávného jednání.

Zde se jako příklad samozřejmě nabízejí v první řadě veškeré nedemokratické režimy potlačující svobodu jednotlivce a využívající všech možných prostředků k vlastnímu upevnění. Ještě v nedávné minulosti u nás docházelo k mnoha represím proti odpůrcům komunistického režimu, na nichž se formou sledování a donášení často podíleli i jejich velmi blízcí přátelé, kteří však sami většinou jednali pod tlakem a málokdy zcela dobrovolně.

Strukturální hřích může vyvolávat další zlo i na straně jeho přímých obětí. Pokud se k jakýmkoliv jednotlivcům a skupinám – a zde narážím zejména na postoj většiny české veřejnosti i politických představitelů k aktuální uprchlické krizi, či na převládající postoje vůči Romům – budeme chovat jako k lidem nižší kategorie, těžko se bohužel z jejich strany dočkáme jiné odpovědi než nepřátelství a nenávisti.

e) Každý z nás se rodí do určitého prostředí a do určitých struktur, ať již spravedlivých či nespravedlivých, které nás do značné míry determinují. V případě nespravedlivých struktur se můžeme stát jejich obětí, nebo z nich naopak mít přímý či nepřímý prospěch.

¹⁰⁶ KLEIN, Stefan a Stephen CAVE, Once and Future Sins [online] 24. 3.2015 (cit. 28. 2. 2016), URL: <https://aeon.co/essays/what-will-our-descendants-judge-as-our-greatest-sin>.

Je samozřejmě velmi determinující, v jaké části světa se člověk narodí, zda v bohaté Skandinávii či v některé z chudých a zaostalých zemích střední Afriky. Stejně zásadní pro budoucí osud člověka jsou nicméně i rozdíly a nerovnosti uvnitř jednotlivých zemí, neboť i v těch nejchudších zemích existuje vždy úzká skupina lidí vlastnící většinu majetku a naopak i v těch nejbohatších zemích žijí marginalizované skupiny obyvatel. Pokud se v České republice narodím jako Romka, budu mít zřejmě velký problém získat kvalitní vzdělání, adekvátní zaměstnání, sehnat pronájem bytu apod. Představím-li si naopak situaci, že jako neromka usiluji o hezký a cenově výhodný pronájem a majitel bytu mi dá přednost před romským zájemcem, lze jistě hovořit o mém prospěchu ze stávajících poměrů, v nichž je určitá skupina lidí diskriminována.

Obecnější a velmi rozšířený příklad nabízí naše každodenní spotřeba zboží a služeb. Pokud se blíže zajímáme o původ výrobků, které nakupujeme, zjistíme, že v mnoha případech má jejich výhodná cena přímou spojitost s pracovními podmínkami a velmi nízkými mzdami lidí, kteří daný výrobek vyprodukovali. I zde se jedná o náš prospěch ze situace strukturální nespravedlnosti.

f) Pokud na nespravedlivých strukturách profitujeme, neseme každý svůj díl individuální viny, a to i v případě, že si toho vůbec nejsme vědomi.

Zde se opět nabízí jako nejsrozumitelnější příklad téma konzumerismu, které zároveň propojuje myšlenku strukturální nespravedlnosti s ekologickou problematikou v duchu encykliky *Laudato si'*. Většina z nás nakupuje mnohem více věcí než skutečně (s)potřebuje, přičemž téměř všechny tyto věci mohou negativně ovlivňovat životní prostředí a sociální podmínky v zemích svého původu. Pokud se o tuto problematiku zajímáme, poměrně snadno můžeme například zjistit, v jakých podmínkách je šito oblečení, které nosíme, jaké ekologické dopady má pěstování bavlny, kolik hektarů deštného pralesa padne každý den za oběť pěstování palmy olejné a výrobě palmového oleje, jenž je obsažen ve velké části potravinářských i kosmetických výrobků. Můžeme zjistit, že naše často ještě funkční elektronika, kterou jsme odložili a pořídili si modernější, končí v mnoha případech v jihočínském městě Guiyu, které se

proměnilo v obrovskou skládku odpadu a je zcela zamořeno těžkými kovy uvolňujícími se při primitivní recyklaci, což má pochopitelně zásadní dopady na zdraví obyvatel, zejména dětí.¹⁰⁷ Můžeme zjistit, že i zdánlivě zcela nevinná věc jako jsou řezané květiny, kterými chceme někoho potěšit, je zatížena obrovským dluhem v podobě tun chemikálií, ničících cenné ekosystémy i zdraví pracovníků, a tun skleníkových plynů vyprodukovaných při přepravě z afrických zemí (zejména Keni) do Evropy.¹⁰⁸ Ať již o těchto negativních souvislostech víme či nikoliv, vždy neseme část viny za bídu na opačném konci světa, kterou eventuální nevědomost nikterak neumenšuje, zvláště pokud pramení primárně z ignorance a nezájmu. Pokud jsme si této skutečnosti naopak vědomi a přijímáme ji jako vinu, pak je nám rovněž zřejmé, že se od této viny v zásadě nemůžeme vlastními silami oprostit, jelikož na mnoha strukturách skutečně participujeme pouhým bytím, jak píše Enrique Dussel. Tím se již dostáváme k poslední charakteristice tohoto shrnutí.

g) Strukturální hřích je úzce propojen se skutečností, kterou dogmatika nazývá dědičným hříchem. Vyvěrá z přirozené lidské náchylnosti ke zlu nebo z neschopnosti konat dobro, přestože o něj člověk usiluje¹⁰⁹, a může být odstraněn pouze Boží milostí.

Do strukturálního hříchu je nějakým způsobem zapleten každý jednotlivec i každé společenství. Jakákoliv lidská společnost vykazuje určitou míru strukturálního zla či nespravedlnosti, včetně demokratických společností vybudovaných na principu lidských práv. Michal Opatrný uvádí příklad politických a společenských změn v roce 1989, kdy podle něj „hříšné struktury komunistického státu byly jen a pouze nahrazeny hříšnými strukturami

¹⁰⁷ Srov. např. SIM, David, Guiyu waste dump: The Chinese tip where your old mobile phones and computers go to die [online] 3. 7. 2015 (cit. 10. 10. 2015), URL: <http://www.ibtimes.co.uk/guiyu-waste-dump-chinese-tip-where-your-old-mobile-phones-computers-go-die-photo-report-1509187>

¹⁰⁸ Srov. např. MAREK, Jaromír, Pěstování růží v Keni? Zamořené prostředí a zdravotní problémy [online] 14. 10. 2011 (cit. 10. 10. 2015), URL: <http://www.rozhlas.cz/radiozurnal/reportaze/zprava/961950>

¹⁰⁹ Srov. Ř 7,18-20.

divokého kapitalizmu, korupce, boje o moc, konzumu atd.“¹¹⁰ Přijmeme-li myšlenku, že strukturální hřích pramení z porušenosti člověka a nelze jej tedy vykořenit změnou společenských poměrů, je však zároveň nutné jedním dechem dodat (- což Opatrný bohužel nečiní), že některá společenská uspořádání vykazují nesrovnatelně vyšší míru strukturální nespravedlnosti než jiná, jelikož jsou nespravedlivé a hříšné principy zakotveny již v samotné jejich podstatě. Přestože je představa spravedlivého a bezhříšného lidského společenství v tomto světě nerealizovatelná a přestože se tedy ani žádný jedinec nemůže ze struktur hříchu plně vymanit, nesmí toto zjištění vést k rezignaci a nivelizaci hodnot. Boží království je limitou, k níž se lze již na tomto světě jakkoliv těsně přiblížit, a přestože zde v plnosti nemůže být dosažena, je zcela zásadní (a navíc měřitelné), jak daleko se aktuálně od ní nalézáme.

¹¹⁰ OPATRŇY, Michal, Vliv teologie osvobození na pastoraci a charitativní práci v Evropě, in: CÁB Michal, Roman MÍČKA, Marek PELECH (eds.), *Mezinárodní symposium o teologii osvobození* (sborník příspěvků), s. 74

Závěr: využití pro pastorační a sociální práci

Z charakteristik strukturálního hříchu v textech teologie osvobození a v dokumentech magisteria i z výše uvedených konkrétních příkladů, o nichž se domnívám, že tyto charakteristiky naplňují, dle mého názoru dobře vyplývá, jaké má strukturální hřích nejčastěji oběti. Jsou jimi zejména lidé s nízkým socioekonomickým statusem, etnické menšiny, lidé, kteří se nějakým způsobem odlišují od majoritní populace. Oběťmi sociálního hříchu jsou rovněž lidé trpící sociálním vyloučením, přičemž samu skutečnost sociálního vyloučení lze chápat jako jednu z podob strukturální nespravedlnosti. Je tedy zřejmé, že sociální práce v mnoha případech řeší následky strukturální nespravedlnosti a pracuje s oběťmi sociálního hříchu. Je proto velmi důležité, aby si byl sociální pracovník vědom strukturální povahy určitých negativních jevů, ať již je bude nazývat sociálním hříchem, či jinak.

V sociální práci se pozicím teologie osvobození nejvíce blíží antiopresivní přístupy usilující o odstranění či zmírnění nerovné distribuce moci ve společnosti, přičemž výchozí pojem oprese je definován jako „strukturální znevýhodnění určitých společenských skupin“.¹¹¹ Antiopresivní přístupy kladou důraz na demaskování strukturální nespravedlnosti, což je cíl, který si pro sebe vytyčila i teologie osvobození. Od sociálního pracovníka je vyžadována nejen schopnost empatie, nýbrž rovněž schopnost rozpoznávání diskriminace a oprese.¹¹² To přitom může být značně obtížné, neboť strukturální nespravedlnost může nabývat i velmi nenápadných a mnohdy dokonce nezáměrných podob. Antidiskriminační zákon v této souvislosti hovoří o tzv. nepřímé diskriminaci, kdy na základě opomenutí či zdánlivě neutrálního ustanovení jsou určité osoby či skupiny osob znevýhodněny oproti jiným.¹¹³ Jelikož tedy některé formy diskriminace a oprese nemusejí být při běžném pohledu vůbec patrné, je jejich odhalování jedním z důležitých úkolů sociální práce. Jejím cílem není možné omezit pouze na řešení dílčích problémů klientů, aniž

¹¹¹ NAVRÁTIL, Pavel, Antiopresivní přístup, in: MATOUŠEK, Oldřich a kol., *Encyklopedie sociální práce*, Praha: Portál, 2013, s. 92.

¹¹² Ibid., s. 94.

¹¹³ Srov. Zákon č. 198/2002 Sb. o rovném zacházení a o právních prostředcích ochrany před diskriminací a o změně některých zákonů (antidiskriminační zákon), § 3.

by zároveň byly odkrývány kořeny, z nichž tyto problémy vyrůstají. V tomto smyslu je ostatně sociální práce definována i v českém a mezinárodním etickém kodexu.¹¹⁴

Ačkoliv tedy sociální práce disponuje vlastními propracovanými přístupy k problematice strukturální nespravedlnosti, teologický koncept sociálního hříchu pro ni přesto může být inspirující. Pokud je určitá skutečnost vnímána a označována jako hřích, znamená to, že odporuje Boží vůli a tím pádem *může* a zároveň *musí* být změněna. Přitom je však dle mého názoru důležité mít na paměti rovněž provázanost strukturální nespravedlnosti s dědičným hříchem, na kterou jsem se snažila poukázat v této práci. Z ní vyplývá nemožnost docílit na tomto světě podmínek, které by byly pro všechny a za všech okolností spravedlivé, což však na druhou stranu rozhodně neznamena, že bychom o zlepšování těchto podmínek směli přestat usilovat. Právě v tomto úsilí totiž spočívá naplňování evangelijní zvěsti o Božím království.

¹¹⁴ Srov. oddíl 2.5 Etického kodexu Společnosti sociálních pracovníků ČR pojednávající o chování sociálního pracovníka ve vztahu ke společnosti a oddíl 4.2 Mezinárodního etického kodexu popisující povinnost sociálního pracovníka zasazovat se o sociální spravedlnost.

Seznam literatury

ANZENBACHER, Arno, *Křesťanská sociální etika*, Brno: CDK, 2004

AUSTEN, Ian, Canada's Forced Schooling of Aboriginal Children Was 'Cultural Genocide,' Report Finds, in: The New York Times [online] 18. 6. 2015 (cit. 10. 10. 2015), URL:
http://www.nytimes.com/2015/06/03/world/americas/canadas-forced-schooling-of-aboriginal-children-was-cultural-genocide-report-finds.html?emc=edit_th_20150603&nl=todaysheadlines&nid=61189834&r=1

BEINERT, *Slovník katolické dogmatiky*, Olomouc: MCM s.r.o., 1994

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona, český ekumenický překlad, Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1988

CÁB Michal, Roman MÍČKA, Marek PELECH (eds.), *Mezinárodní symposium o teologii osvobození* (sborník příspěvků), České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2007

CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH. *Libertatis nuntius*. Instruction on Certain Aspects of the "Theology of Liberation" [online]. 6. 8. 1984 (cit. 4. 10. 2015). URL:
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html

Dokumenty II. vatikánského koncilu, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002

DUSSEL, Enrique: *Ethics and Community*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1988

ELLACURÍA, Ignacio, Jon SOBRINO (eds.), *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*. London: SCM, 1996

FRANTIŠEK, *Laudato si'* [online] 18. 6. 2015 (cit. 10. 10. 2015), URL:
<http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=22011>

GUTIÉRREZ, Gustavo, *A Theology of Liberation. History, Politics and Salvation*, London: SMC Press, 1974

GUTIÉRREZ, Gustavo, *We Drink from Our Own Wells*, London: SMC Press, 1984

HELLER, Jan, *Člověk – pastýř stvoření*, Praha: Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, 2002

HLÁSEK, Vít, *Etika osvobození v díle Enrique Dussela* (bakalářská práce), vedoucí práce doc. Jindřich Halama, ETF UK, Praha, 2014

IFSW, *Mezinárodní etický kodex* [online] 1. 10. 2004 (cit. 10. 10. 2015), URL: http://socialnipracovnici.cz/public/upload/image/mezinarodni_eticky_kodex.pdf

JAN PAVEL II., *Reconciliatio et paenitentia. O smíření a pokání v dnešním poslání církve*, Praha: Zvon, 1996

JURIGA, Roman, Zelení, církve a environmentální hřích, in: *Křesťanská revue* 67/2000, č. 9, s. 242-244

KLEIN, Stefan a Stephen CAVE, Once and Future Sins. In: *AEON* [online] 24. 3. 2015 (cit. 28. 2. 2016), URL: <https://aeon.co/essays/what-will-our-descendants-judge-as-our-greatest-sin>

MAREK, Jaromír, Pěstování růží v Keni? Zamořené prostředí a zdravotní problémy, in: Český rozhlas Radiožurnál [online] 14. 10. 2011 (cit. 10. 10. 2015), URL: <http://www.rozhlas.cz/radiozurnal/reportaze/zprava/961950>

MATOUŠEK, Oldřich a kol., *Encyklopedie sociální práce*, Praha: Portál, 2013

NEČAS, Jan, Enviromentální (*sic*) hřích, in: *Česká metanoia* 1997, č. 16, s. 25-29

NOBLE, Tim, Social Work as Theology's Challenging Other, in: KAPLÁNEK, Michal (ed.), *Teologie a sociální práce – dvacet let dialogu*, Praha: JABOK, 2013, s. 61-73

NOBLE, Tim, *The Poor in Liberation Theology: Pathway to God or Ideological Construct?* Sheffield: Equinox, 2013

NOVAK, Michael, *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1999

NOVAK, Michael, *Duch demokratického kapitalismu*, Praha: Občanský institut, 1992

PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008

PÖHLMANN, Horst Georg, *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava: Mlýn, 2002

SIM, David, Guiyu waste dump: The Chinese tip where your old mobile phones and computers go to die, in: *International Business Times* [online] 3. 7. 2015 (cit. 10. 10. 2015), URL: <http://www.ibtimes.co.uk/guiyu-waste-dump-chinese-tip-where-your-old-mobile-phones-computers-go-die-photo-report-1509187>

SOBRINO, Jon, Strukturní hřích a strukturní milost, in: *Teologické texty*, 5/1994, č. 2, s. 55-59

SOBRINO, Jon, Zlidštit nemocnou civilizaci, in: *Getsemany* [online] č. 207 – léto 2009 (cit. 6. 12. 2015), URL: <http://www.getsemany.cz/node/2441>

Sociální encykliky (1891-1991), Praha: ZVON, 1996

SPOLEČNOST SOCIÁLNÍCH PRACOVNÍKŮ ČR, *Etický kodex* [online] 19. 5. 2006 (cit. 10. 10. 2015), URL: http://socialnipracovnici.cz/public/upload/image/eticky_kodex_ssprcr.pdf

TROJAN, Jakub S., *Ježíšův příběh – výzva pro nás*, Praha: OIKOYMENH, 2005

WANDINGER, Nikolaus, Where should one Search for 'Original Sin'? A Dialogue between Theology, Philosophy, and Science [online] 5. 3. 2003 (cit. 10. 10. 2015), URL: <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/342.html>

WEST, Gerald, Structural Sin: A South African Perspective, in: *The Other Journal. An Intersection of Theology and Culture* [online] 8. 8. 2005 (cit. 4. 10. 2015), URL: <http://theotherjournal.com/2005/08/08/structural-sin-a-south-african-perspective/>

Zákon č. 198/2002 Sb. o rovném zacházení a o právních prostředcích ochrany před diskriminací a o změně některých zákonů (antidiskriminační zákon). In: *Sbírka zákonů České republiky*, ročník 2009, částka 58. Dostupné též z: <http://aplikace.mvcr.cz/sbirka-zakonu/>