

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA 2011
roč. 1, č. 2

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
2011

REDAKČNÍ RADA

výkonný redaktor, předseda redakční rady

ThLic. Mgr. Jaroslav Lorman, Th.D.

členové redakce

ThLic. Mgr. Denisa Červenková, Th.D. (KTF UK, Praha)

prof. ThDr. Richard Čemus (Pontificium Institutum Orientale, Roma)

Dr. Theol. Slavomír Dluhoš (Kath.-Theol. Fakultät, Wien)

prof. PhDr. Tomáš Halík, Th.D. (FF UK, Praha)

doc. Ivana Noble, Ph.D. (ETF UK, Praha)

prof. Ctirad V. Pospíšil, Th.D. (CMTF UP, Olomouc)

prof. Dr. Albert-Peter Rethmann (IWM Sankt Georgen, Frankfurt a. M.)

Dr. phil. Jakub Sirovátko (THF KU Eichstätt-Ingolstadt)

ThLic. Petr Štica, Th.D. (KTF UK, Praha)

prof. ThDr. Lubomír Žák (Pontificia Universitas Lateranensis, Roma)

ADRESA REDAKCE

AUC Theologica

Univerzita Karlova v Praze

Katolická teologická fakulta

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: theologica@ktf.cuni.cz

<http://www.theologica.cz>

distribuce – objednávky

Centrální katolická knihovna KTF UK

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: knihovna@ktf.cuni.cz

OBSAH

STUDIE

JAROSLAV BROŽ

“One flesh”: The Spousal Symbology in Ecclesiology
of the Epistle to the Ephesians (5,21–33) 7

KAREL SLÁDEK

Apofaticko-katafatický rozměr mystiky v pojetí Nikolaje Losského 17

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

Všeobecná spasitelská vůle Boží a „filosofická“ trinitologie
Josefa Pospíšila (7. 5. 1845–18. 12. 1926). 25

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

Život Františka Žáka SJ (1862–1934) a jeho trojiční teologie 51

LUKÁŠ NOSEK

Pojetí studia křesťanského Východu podle Antonína Salajky
(1901–1975) 75

LUDMILA BARTŮŠKOVÁ, PETER TAVEL

Vztah psychologie a teologie též z pohledu studentů teologických fakult 95

MARTIN KOČÍ, MARTIN MIHALIK

Postmoderní kritika křesťanství Jeana-Françoise Lyotarda
a její teologická reflexe 105

RECENZE

Jaroslav Vokoun

Naslouchat teoložkám (Martin Kočí) 137

Petr Štica

Cizinec v tvých branách. Biblické podněty pro etickou reflexi migrace
(Mireia Ryšková) 140

STUDIE

**“ONE FLESH”: THE SPOUSAL SYMBOLOGY
IN ECCLESIOLOGY OF THE EPISTLE
TO THE EPHESIANS (5,21–33)¹**

JAROSLAV BROŽ

The Letter to the Ephesians is considered to be the most mature fruit of the Apostle’s reflexion on the mystery of the Church. In this regard the passage Eph 5,21–33 draws attention of theologians especially for its interconnection of ecclesiological and anthropological

¹ The essential part of this article was presented at the XXII International Biblical Conference “We Live in a Body” in Szeged (Hungary), 9th–11th September 2010, and its Hungarian version will be published in the conference proceedings.

Basic bibliography: (1) Commentaries: ALETTI, Jean Noël. *Saint Paul épître aux Éphésiens*. EtB 42, Paris: Gabalda, 2001; BARTH, Markus. *Ephesians: Translation and Commentary on Chapters 4–6*. AB 34A, New York: Doubleday, 1974. GNILKA, Joachim. *Der Epheserbrief*. HThK 10/2, Freiburg: Herder, 1971; LINCOLN, Andrew T. *Ephesians*. WBC 42, Dallas, Texas: Word Books, 1990; MACDONALD, Margaret Y. *Colossians and Ephesians*. Sacra Pagina 17, Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2000; O’BRIEN, Peter T. *The Letter to the Ephesians*. Grand Rapids – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999; PENNA, Romano. *Lettera agli Efesini*. Introduzione, versione, commento, SOCr 10, Bologna: EDB, 1988; SCHLIER, Heinrich. *Der Brief an die Epheser*. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1957; SCHNACKENBURG, Rudolf. *Der Brief an die Epheser*. EKK 10, Zürich – Neukirchen: Benzinger Verlag – Neukirchener Verlag, 1982. (2) Monographies and Articles: DAWES, Gregory W. *The Body in Question: Metaphor and Meaning in the Interpretation of Ephesians 5:21–33*. Leiden: Brill, 1998; GIELEN, Marlis. *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik*. Bonner Biblische Beiträge 75, Frankfurt am Main: Verlag Anton Hain, 1990; HEIL, John Paul. *Ephesians. Empowerment to Walk in Love for the Unity of All in Christ*. Studies in Biblical Literature 13, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007; MACDONALD, Margaret Y. *Marriage, NT*, in: *The New Interpreters Dictionary of the Bible*. vol. 3, Nashville: Abingdon Press, 2008, 812–818; MARTIN, Francis. *The New Feminism: Biblical Foundations and Some Lines of Development*. In MARTIN, Francis (ed.), *Sacred Scripture: The Disclosure of the Word*. Naples, FL: Sapientia Press of Ave Maria University, 2006, 193–225 (a previous version originally appeared in SCHUHMACHER, Michele M. (ed.). *Women in Christ: Toward a New Feminism*, Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 2003, 141–168; MILETIC, Stephen Francis. *One Flesh’: Eph 5.22–24; 5.31. Marriage and the New Creation*, *Analecta Biblica* 115, Rome: Biblical Institute Press, 1988; OSI-

terminology. Some exegetes value this text as a high point in the New Testament anthropology.²

Among many exegetical and theological problems of Eph 5,21–33 I will focus on the character of the terms *σῶμα*, *σάρξ* and *κεφαλή*, to what extent they serve as symbols for the reality of Christ and the Church and of man and woman in the Christian marriage.³ My opinion is that Paul exploits the rich anthropology of Gen 1–3 more than any other Hellenistic concept of man and woman does. A hint for this is the quotation Gen 2,24 on an institution of marriage, where the Hebrew term “flesh” is used for the new intimate relation of husband and wife.

Before we deal with the particular themes the apostle articulates in Ephesians 5,22–33, we should determine the flow of his thought. Paul ties his previous discussion to his treatment of husbands and wives with a summary preview: “submit to one another out of reverence for Christ” (v. 21). Then he addresses the respective parties: wives (vv. 22–24) and husbands (vv. 25–31). He asks wives to submit to their husbands as their heads as the church submits to Christ as Her head. He asks husbands to love their wives as Christ loved the Church. Paul compares the relationship of husband and wife to that between Christ and the Church (notice the comparatives “as” [ὡς] and “just as” [καθὼς] in vv. 22, 23, 24, 25).

Paul not only compares marriage to the relationship between Christ and his Church but also expands on the latter. Thus, some verses focus almost exclusively on Christ and the Church (e.g., vv. 26, 27). After these instructions and comparisons, Paul cites Genesis 2,24 in v. 31 and makes a final reference to the relationship of Christ and His church in verse 32. He concludes by summarizing his instructions in v. 33 with two key concepts: a husband is to love (*ἀγαπᾶν*) his wife and a wife is to respect (*φοβεῖσθαι*) her husband.

EK, Carolyn – MACDONALD, Margaret Y. – TULLOCH, Janet H. *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 2006; DE LOS SANTOS, Edmundo. *La novedad de la metáfora ΚΕΦΑΛΗ – ΣΩΜΑ en la carta a los Efesios*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2000; SON, Sang-Won. *Corporate Elements in Pauline Anthropology: A Study of Selected Terms, Idioms, and Concepts in the Light of Paul's Usage and Background*. *Analecta Biblica* 148, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2001.

² Cf. MARTIN, Francis. *New Feminism*, s. 204.

³ Hermeneutical approach to the anthropological symbology in Ephesians, see esp. DAWES, Gregory W. *The Body in Question: Metaphor and Meaning in the Interpretation of Ephesians 5:21–33*, Leiden: Brill, 1998.

Verse 21 acts as a sort of “hinge” verse, concluding a list of five principles with imperatival force that make more precise what it means to be “filled with the Spirit” (Eph 5,18), pointing out aspects of community life in the Spirit. This last recommendation then leads to a particular aspect of community life, namely life in a Christian family.

It calls for “mutual submission” in the fear of Christ. Both of the key terms will figure largely in following argumentation. Especially the first one bears on specific anthropology revealed in this passage, so we try to clarify it briefly.

The participle ὑποτασσόμενοι is a middle form of the verb ὑποτάσσω, and has the notion of “to subordinate, to submit oneself”. It is found in four of the six New Testament passages that contain domestic codes.⁴ Even within the New Testament the middle form of the verb has a rather large range of meanings, but they can be reduced to a general sense of voluntary self-subordination to the divine order whether this be that of the providential order of the state (Rom 13,1–10; 1 Pet 2,13–17), that of the human institution of slavery (1 Pet 2,18–20; Tit 2,9), that of young people to their elders (1 Pet 5,5), the community to its leaders (1 Cor 16,16), and perhaps that of women to the established order in the community (1 Cor 11,3; 14,34). It is also used of Jesus’ relation to his parents (Luke 2,51) and of his self-subordination to the Father after the last enemy (i.e. death) has been destroyed (1 Cor 15,28).

Given the fact that ὑποτάσσεσθαι is, with the one exception of φοβεῖσθαι in Eph 5,33, the only verb used in the New Testament exhortations to wives, and that this verb, with two exceptions, is never found in extant Graeco-Roman and Hellenistic-Jewish literature that discusses wife/husband relationship, we are entitled to see in the New Testament usage evidence of a conscious Christian choice to find a suitable word and fill it with a content proper to Christian marriage.

Commentators define the meaning of ὑποτασσόμενοι here and in similar New Testament passages as “a voluntary attitude of giving in, of cooperating, assuming responsibility and carrying a burden”.⁵ The majority of translations and of exegetes understand the Greek

⁴ In Eph 5,21, 24; Col 3,18; Tit 2,5; 1 Pet 3,1. The other two texts alleged as domestic codes, 1 Tim 2,8–15 and 6,1–10, do not contain any specific verbs describing the relation between husbands and wives and, in any case, are not “codes” in any usual sense of the term.

⁵ BARTH, Marcus. *Ephesians*, s. 710.

expression ὑποτάσσεσθαι ἀλλήλοις as a mutual reciprocal submission. However, there are opinions that the verb ὑποτάσσεσθαι means in the New Testament always submission to an authority. The meaning of this verb is only one-directional.⁶ Then even Eph 5,21 cannot be understood as a general exhortation to mutual submission of all Christians, but only subordination of those who are under any legal authority.

Among them are the women who got married. Their situation is specified explicitly in v. 22. Here the previous general advice to the community is applied to the household. It seems, however, that the Christian use of ὑποτάσσεσθαι is still too strong to be applied on married women so that the verb is not explicitly mentioned in v. 22, but only silently supposed in continuity with v. 21. The self-subordination of wives to their husbands is given its proper context with the phrase “as to the Lord” (v. 22b). The foundation of the woman’s attitude is found in her faith: Her acts of love and self-giving are such that they look to the Lord and terminate in him.

The description of the husband as the “head” of his wife in v. 23a is contextualized by giving the relation between Christ and the Church. The headship of the husband participates in the headship of Christ precisely under this aspect: Christ is “the savior of the Body”. Among the scholars there was a long discussion on the meaning of κεφαλή, in this context. The attempts to promote the meaning “source” for the Greek term κεφαλή, were not successful,⁷ so that it must be understood as a designation of real authority. The fact that the term “head” is applied to the husband and not to the wife, and that the verb “to subordinate oneself” is applied to the wife and to the husband leads to the legitimate

⁶ See especially GRUDEM, Wayne. The Myth of Mutual Submission as an Interpretation of Ephesians 5,21. In GRUDEM, Wayne (ed.). *Biblical Foundations for Manhood and Womanhood*, Wheaton, IL: Crossway Books, 2002, 221–232. History of interpretation of this verse srov. DORIANI, Daniel. The Historical Novelty of Egalitarian Interpretations of Ephesians 5,21–22. GRUDEM, Wayne. *Biblical Foundations*, s. 203–220.

⁷ The foundational study of this scholar stream was that of BEDALE, Stephen. The Meaning of κεφαλή, in the Pauline Epistles. *JTS* 5–6 (1954–55), s. 211–215; recently is this approach defended by CLARK KROEGER, Catherine. The Classical Concept of *Head* as ‘Source’. In HULL, Gretchen Gaebelin. *Equal to Serve*, Grand Rapids: Baker Books, 1991, s. 267–283. For the critical valuation of this approach see esp. COTTERELL, Peter – TURNER, Max. *Linguistics and Biblical Interpretation*, London: SPCK, 1989, s. 141–145; GRUDEM, Wayne. The Meaning of Kephale (‘Head’): A Response to Recent Studies. In PIPER, John – GRUDEM, Wayne (ed.), *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, Wheaton, IL: Crossway Books, 1991, 424–476; FITZMYER, Joseph A. Another Look at Kephale in 1 Corinthians 11,3. *New Testament Studies* 35 (1989), s. 503–511.

question as to whether does not still linger in this text a remnant of the Hellenistic notion of the superiority of the man.⁸ This conviction shares also Pope John Paul II. in his encyclical letter *Mulieris dignitatem*, saying: “The author knows that this way of speaking, so profoundly rooted in the customs and religious tradition of the time, is to be understood and carried out in a new way: as a *‘mutual subjection out of reverence for Christ’* (cf. Eph 5,21). [...] In relation to the ‘old’ this is evidently something ‘new’: it is an innovation of the Gospel. We find various passages in which the apostolic writings express this innovation, even though they also communicate what is ‘old’.”⁹

With the exception of v. 33c, verse 24 gives the last words addressed to the wives. The remaining 75% of the text is addressed to husbands. “Just as Christ’s self-giving act of love (‘he is the savior of the Body’) is held up as the way in which the husband is to be ‘head’ of his wife, so now the loving self-subordination of the Church to Christ is held up to the wife as the exemplar of her relation to her husband ‘as to the Lord’”¹⁰ Again the verb ὑποτάσσεσθαι is not present in the second part of the sentence, with the result that the noun “wife” is never the direct subject of this verb in the whole passage. Her “subordination” can be lived only as participation on the submission of the Church to Christ. Any other worldly concept of this word is incomprehension of the Gospel. Thus, the expression “in everything” (ἐν παντί) is not a juridical norm, but “is measured by the confidence the husband inspires in her by the quality of his love.”¹¹ Consequently, the marital relation is not defined with the terms command/obedience, but generosity/receptivity.

Just as ὑποτάσσεσθαι characterizes the attitude of the wife, so ἀγαπᾶν describes the virtue most needed in the husband.¹² The author of Eph goes farther than other household codes specifying what means “to love” in full meaning. Christ gave an example of love when he “gave himself over” (v. 25c; cf. Gal 2,20). The term παραδιδόναι evokes the whole passion process of Christ (cf. Rom 4,23–25). The husband,

⁸ But we should also come into question – after centuries of cultivating dominative power – if we don’t read into this text “our own lingering pagan notion that human relations are determined by the structures of domination and coercion”, MARTIN, Francis. *New Feminism*, s. 211.

⁹ JOHN PAUL II, *Mulieris Dignitatem*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1988, § 24, 93.

¹⁰ MARTIN, Francis. *New Feminism*, s. 212.

¹¹ *Ibidem*, s. 212.

¹² In Col 3,19 explicitly, in 1 Peter 3,7 with analogical expression ἀπονέμοντες τιμὴν and in Tit 2,6 σωφρονεῖν.

therefore, is called to love his wife in the power of the act of love in which Christ died and lives forever. This text thus “initiates a genuine *imitatio Christi* whose basic principle is one of participation in the present reality and activity of Christ.”¹³

Verses 26–27 list three reasons for Christ’s self-giving action in three ἴνα-sentences. This paragraph is not part of the anthropological teaching, but a theology of the passion of Christ viewed in the light of its effects. Since we focus mainly on the anthropological aspects of our text, we continue with the verses 28–30.

The position of husbands as “heads” in following Christ brings them to an “obligation”. This is the first and only mention of obligation in the whole passage. Husbands are “obliged” (ὀφείλουσιν) to love their own wives as their own bodies. This obligation is rooted in God’s love for us manifested in Christ.¹⁴

We may ask why the norm for the love of husband for wife is given not only as that of the love of Christ for the Church, but is also presented as “love for their own bodies”. We saw that the author is reserved in appealing husband the head of wife and Christ the head of the Church. He does not accent this aspect here. Noteworthy is the fact that wife is never called “body” (σῶμα) of her husband implicitly. In v. 23 “the husband is the head of his wife” and only on Christ is said explicitly: “he is the savior of the body (σώματος)”. In verses 28–31 there is an interesting alternation of σῶμα and σάρξ: v. 28: “so (also) husbands should love their wives as their own bodies (σώματα)”; v. 29: “for no one hates his own flesh (σάρκα)...”; v. 30: “because we are members of his body (σώματα)”; v. 31: “...and the two shall become one flesh (εἰς σάρκα μίαν)”. The commentaries consider that the change of vocabulary is influenced by the quotation of Gen 2,24 (LXX). My opinion however is that behind these lines stands an Old Testament anthropology that looked upon unity between human beings as grounded on the fact that they share “flesh” (ἡψᾶ). The concept moved in concentric circles. Humanity

¹³ MARTIN, Francis. *New Feminism*, s. 213.

¹⁴ Cf. 1 John 4,11: “Beloved, if God so loved us, we ought (ὀφείλομεν) to love one another”; 1 John 3,16: “In this we have come to know love: he laid down his life for us. And we ought (ὀφείλομεν) to lay down our lives for the brothers.” Similar attitude is requested in Eph 5,1–2, which lies in the background of our passage: “Be, then, imitators of God, as beloved children, and walk in love just as Christ loved us, and gave himself over for us, an offering and sacrifice to God unto a fragrant odor.” In Romans 13,8 the obligation of love binding all Christians is expressed in this way: “Owe (ὀφείλετε) nothing to anyone, except to love one another; for the one who loves has fulfilled the law,” in the sense: he has more than satisfied all his obligations.

as a whole can be called “all flesh”, and this outer circle becomes progressively denser until the immediate family is considered to be sharing the same flesh. Thus, the laws against incest in Leviticus 18 begin with the enigmatic phrase: “No one shall approach any flesh (בשר) of his body/flesh (בשרו) to uncover nakedness (= have sexual relations)” (Lev 18,6). This is further specified by specific instances of what “flesh of his body/flesh” may mean.¹⁵ It is clear that there are degrees of what we would call consanguinity, which the Hebrews considered as “confleshness.” The source of this is marriage. That is why a man marries a woman they become “one flesh”. From their total union there arises a “new flesh” and those born to them are one flesh with them and with each other. In this sense a man’s wife is his flesh: Their commitment has given rise to a new entity. The notion that a wife is the “flesh” of her husband is found in the first century *Life of Adam and Eve*, 3: In response to Eve’s plea that Adam kill her in order to placate God, Adam says, “How is it possible that I should let loose my hand against my flesh?”¹⁶ Again can we read in Sirach 25,26: “If she [an erring wife] walks not by your side, cut her away from your flesh with a bill of divorce.”¹⁷ In addition, members of the same family are described as being “flesh” of each other. Judah dissuaded his brothers from killing Joseph “for he is our brother, our own flesh” (Gen 37,27). And Isaiah 58,7, after urging kindness in general to those in need, adds, “and do not turn you back on your own flesh.”

A development of this notion is found in the phrase “bone of my bone and flesh of my flesh” and similar expressions, which, as we have seen, indicate the familial bonds: either very close, intimate relations between the members of family in the narrow sense, or at least among Israelites. This concept of familiar bonds then forms the basis for a covenant.¹⁸ Both expressions – “one flesh” and “bone of

¹⁵ E.g. “You shall not uncover the nakedness of your father, that is, the nakedness of your mother; she is your mother, you shall not uncover her nakedness” (Lev 18,7). “You shall not uncover the nakedness of the wife of your father, she is your father’s nakedness” (Lev 18,8). “You shall not uncover the nakedness of your mother’s sister because she is your mother’s flesh” (Lev 18,13).

¹⁶ CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, New York: Doubleday, 1985, s. 258.

¹⁷ In reference to Gen 2,24 “Ben Sira uses the strong language [...] when he refers to divorce”, SKEHAN, Patrick W. – DI LELLA, Alexander A. *The Wisdom of Ben Sira*. AB 59, New York, Doubleday, 1987, s. 349.

¹⁸ See GILBERT, Maurice. ‘Une Seule Chair’ (Gen 2,24). *Nouvelle Revue Théologique* 100 (1978): 66–89.

my bones and flesh of my flesh” – occur in Gen 2,23–24, texts alluded to in the Ephesians passage we are considering.¹⁹ To this fact we can add that there is no current word for “body” in Hebrew. Then we realize that the substitution in Greek of the word σῶμα (body) where σὰρξ (flesh) might be expected would occasion no surprise. So Paul when he alludes on Gen 2,24 in 1 Corinthians 6,16, speaks of “one body”: “Do you not know that anyone who joins himself to a prostitute becomes one body [with her]? For it says, ‘the two will become one flesh.’”

When we search for the fundamental source of our passage, we can claim that the author of Eph is rendered more explicit the equation body/flesh = bride that Paul had already exploited in 2 Corinthians 11,2–3: “I feel a divine jealousy for you, for I betrothed you to Christ to present you as a pure bride to her one husband. But I am afraid that as the serpent deceived Eve by his cunning, your thoughts will be led astray from a sincere and pure devotion to Christ”

In vv. 31–32 the apostle is quoting a biblical text Gen 2,24, with slight variations from our present Septuagint text.²⁰ Instead of ordinary introducing formula he begins simply: “for this reason”. The reason which the text of Genesis supposes is Adam’s astonishment when he finds in woman a human being connatural to him. In the Ephesians text, the reason referred to is that “Christ provides and cares for his own flesh, the Church, because we are members of his body.”²¹ This is a basis for the comparison.

The first half of the Genesis text on leaving father and mother is ignored by Paul²² who puts the accent on man’s being joined to his wife so the two become one flesh. The physical union between Christ and the Church is precisely the great Mystery. Even if some commentators explain the word “mystery” on semitic background as the secret

¹⁹ Cf. in Eph 5,30 some manuscripts add to the sentence “because we are members of his body (σῶματος)” either “from his bones” or “from his flesh and from his bones”; for textual witnesses see Nestle-Aland (eds.), *Novum testamentum graece*, or ALAND, Kurt et alii (ed.), *The Greek New Testament*.

²⁰ Typical for LXX in this verse is that Hebrew word זָרָא (= “mature man, bridegroom, husband”) is rendered by ἄνθρωπος = “man in general”, rather than by the more precise ἀνὴρ. On other places in Eph this distinction is made (2,15; 4,13, 22, 24; 5,22, 28, 33; cf. 1 Cor 11,3–12).

²¹ MARTIN, Francis. *New Feminism*, s. 217.

²² The attempts to interpret this as the Christ who leaves heaven and his Father in the mystery of his Incarnation overload the text with meaning.

meaning of text,²³ the theological context of Eph points better to the μυστήριον as an aspect of God’s plan now revealed. In this light every union of husband and wife, as they are themselves members of the body of Christ, is “a share and a symbol of what is still ineffably mysterious because it is to abundantly real.”²⁴

At the end the author concludes with the short exhortation, mentioning the husband first this time. He gives a practical word to each party. The husband should “love” and the wife should “fear”. The order to love his own wife as himself is an echo of Leviticus 19,18. Already the rabbis used it in their teaching on marriage.²⁵ But we have this injunction already adopted by Jesus as a characteristic Christian rule (John 15,12 and so on).

We would expect that in this final summary the author will use the verb ὑποτάσσεσθαι for the wife as he used ἀγαπᾶν for the husband. But once again he avoids making the wife the explicit subject of this verb and using verb “to fear” (φοβείσθαι) he alludes on the “fear of Christ” in 5,21, i.e. the general subjection of all Christians to Christ.

From this brief paper the following may be noted: (1) In the new life in Christ the marriage finds its new order. (2) The Christian marriage is not a model for the union of Christ and the Church but rather the relation between Christ and the Church is a model and source of inspiration and vitality for every Christian marriage. (3) Even if the equality of man and woman in Christ is preserved (cf. Gal 3,28), in Christian marriage, the husband and the wife express a similarity to Christ and to the Church in a relation of asymmetrical reciprocity, which is conveniently expressed with the biblical term “one flesh”. (4) The husband is the “head” of his wife in similarity to Christ in His relation to the Church. His headship, therefore, should be accepted as a service of love. Reciprocally, the wife has to be “submitted” to her husband; her “submission”, however, has not source in a civil juridical subordination but in the reverent obedience of the Church towards Christ.

²³ They are referring to Semitic terms מֵיִן and תֵּיִן, see esp., BROWN, Raymond. *The Semitic Background of the Term “Mystery” in the New Testament*, Philadelphia: Fortress, 1988, s. 65.

²⁴ MARTIN, Francis. *New Feminism*, s. 218.

²⁵ “Our rabbis taught: Concerning a man who loves his wife as himself, who honors her more than himself [...] Scripture says, ‘And you shall know that your tent is in peace’”, bYebamoth 62b.

ABSTRAKT

JAROSLAV BROŽ

„Jedno tělo“: Symbolika manželství v eklesiologii Pavlova listu Efeským (5,21–23)

Ef 5,21–33, část „řádu domácnosti“ vymezující úlohu muže a ženy v křesťanském manželství, dává autorovi epištoly podnět k metaforickému objasnění snoubeneckého vztahu Krista a církve. Obecná křesťanská zásada „vzájemně se podřizovat jeden druhému“ (v. 21) se aplikuje na manželství v helénistické společnosti a ve stávajícím řádu do něho přináší Kristova ducha. Klíčovou úlohu v interpretaci textu hraje citát z Gn 2,24 a pojetí slova רֶשֶׁת (= „flesh“) coby vztahového označení. To napomáhá vysvětlit vztah Kristus–církev a manžel–manželka jako „asymetrickou recipocitu“.

Klíčová slova

pavlovské listy, christologie, eklesiologie, manželství, tělo

APOFATICKO-KATAFATICKÝ ROZMĚR MYSTIKY V POJETÍ NIKOLAJE LOSSKÉHO¹

K A R E L S L Á D E K

Zájem o mystiku a mystickou zkušenost neutuchl ani v současné společnosti. Jedním z významných křesťanských myslitelů, kteří se mystikou seriózně zabývali, byl Nikolaj Losskij, jenž žil jako ruský emigrant v prvorepublikovém Československu. Knihy Nikolaje Losského mohou být i v současnosti inspirativní v mnoha ohledech. Jednak se Losskij snažil jasně vymezit pojetí mystiky, respektive obhájit autenticitu mystické intuice, a jednak předkládal rozlišující kritéria a poukazoval na scestná nebezpečí při mystické zkušenosti. Losskij vycházel především z křesťanské patristické tradice, dále z mystické teologie východní i západní křesťanské tradice, kterou interpretoval skrze svůj originální gnozeologický přístup.

Losskij ve své analýze lidského poznání rozeznával trojí intuici, ve které je zřejmý jeho záměr propojit vnímání světa u empirika, metafyzika a mystika. Kromě statistické analýzy empirických dat využívá taktéž deduktivní filosofickou metodu a mystický vhled do podstaty věcí. Losského tři intuice můžeme shrnout následovně:

(1) *smyslová intuice* o reálném bytí, tedy vše s časoprostorovou formou, která má transsubjektivní charakter vztahující se k vnější skutečnosti;

(2) *intelektuální intuice* o mimoprostorovém a mimočasovém ideálním bytí, které se realizuje v konkrétní skutečnosti a které člověk kontempluje v jeho přirozené realitě;

(3) *mystická intuice*, tedy mystická zkušenost nahlížející všejednotící *metalogické* bytí, které dává smysl veškerému dění.²

¹ Článek je výstupem z grantu GAAV IAA908280902 s názvem „Život a vliv Nikolaje Losského v akademickém světě prvorepublikového Československa“.

² Srov. LOSSKIJ, Nikolaj. *Filosofia intuitivizmu*. Poprad: Christiania, s. 31–69.

Třetí typ intuice – *mystická intuice* – bude předmětem tohoto článku. V následujících řádcích bude analyzována první část Losského díla *Mystická intuice* v kontextu současného bádání spirituální teologie. Spirituální teologie se jako vědecká disciplína zabývá duchovním rozvojem osobnosti člověka: od jeho počátku (obrácení) přes vnitřní proměnu (očistění) Duchem svatým a postupně vrůstání do podobnosti boholidské podstaty Krista (osvícení) až po dosažení svatosti (dokonalé *zbožštění* ve sjednocení), čímž člověk svátostným životem církve intimně vrůstá do života Osob Boží Trojice.⁵ Mystika je potom onen nepopsatelný okamžik sjednocení, během kterého dojde k láskyplnému vlitému zakoušení Boha za předpokladu vnitřní očisty. Mystický dotek přetváří a utváří život proměňujícího se člověka. Jde o zvláštní náboženský prožitek, při němž je duchovní zkušenost prožívána jako niterná a bezprostřední.⁴ Spirituální teologie ve vztahu k mystice zaujímá postoj služby ve smyslu rozlišení a garance autenticity, zároveň naslouchá, zhodnocuje a asimiluje autentickou mystickou zkušenost v teologických disciplínách.

Nikolaj Losskij napsal svou studii *Mystická intuice* původně v ruském jazyce v roce 1938, avšak v tomto originále nebyl text nikdy publikován. Následně tvořil integrální součást Losského díla *Smyslová, intelektuální a mystická intuice*. Původní text byl však v anglickém překladu pořízeném samotným Losským vytištěn v Praze s názvem *Mystical Intuition*. V této kapitole budu vycházet z obou textů. Obsahově se zaměřím na Losského pojetí apofatického a katafatického rozměru křesťanské mystiky.

Úvodní studii pojednání o mystické intuici, která je v ruské verzi nazvána jako *Božské nic* a v anglické jako *Kognitivní hodnota mystické zkušenosti*, věnoval Losskij velmi stručnému shrnutí svého intuitivismu, snažil se obhájit autenticitu a objektivitu mystické zkušenosti, varoval před upadnutím do panteismu a neosobní spirituality, aby v závěru popsal stupně mystické zkušenosti u křesťanských mystiků.

První řádky Losskij věnuje především otázce poznání Absolutna a jeho vztahu ke světu. Citoval ruského emigranta Simona Franka, pro kterého jisté „A“ může existovat jen díky vztahu k „non-A“, ale v Losského interpretaci Frank „téměř ztotožnil Absolutno, tedy Boha,

⁵ Další možné definice spirituální teologie – srov. KOHUT, Pavel Vojtěch. *Co je spirituální teologie?* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, s. 37.

⁴ Srov. MOIOLI, Giovanni. *Mystika křesťanská*. In FIORES, De Stefano – GOFFI, Tullio (ed.). *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 543.

se světem, čímž se velmi přiblížil k panteismu, s čímž nelze souhlasit“.⁵ Také Frank se k některým Losského pozicím vyjádřil kriticky, když napsal:

Teorie Losského obsahuje přesto podstatnou mezeru. Její pomocí se sice zaručuje ideální uchopení předmětu poznávajícím vědomím, avšak vlastně jen pro okamžik uchopení sebe sama! Pojem jsoucna sám, v celé jeho transcendentci, tj. jeho nezávislosti od každého poznání, se tím dostatečně nevysvětluje,

míní Frank a dodává:

Na otázku kritické filosofie: jest jsoucno vně nás nebo uvnitř nás? Musí být odpověděno, že oboje je zároveň tím zaručeno, že my jsme uvnitř jsoucna.⁶

Bůh je ve Frankově vizi vnímán jako jsoucno, které je člověkem vnitřně osvojováno. Losskij v jeho vizi absolutní Všejednoty, jež zahrnuje jednotu i rozmanitost, shledal umenšení transcendentní kvality Boha, který jakožto nejvyšší Bytí přesahuje světový systém. Frankova teorie Boha jakožto původní prajednoty je podle Losského v rozporu s tvrzením, že svět byl stvořen z ničeho, bez původní prajednoty. Stvoření vnímal Losskij v souznění s aristotelsko-tomistickou tradicí jakožto akt Prvotní příčiny.

Vždyť jako jeho příčina je s ním [se světem] neměřitelný a jako Bytí samo v sobě nemá žádné příčiny. Tvrzení, že svět je založen na takovém principu, nutně vede k myšlence o absolutním stvoření světa z ničeho v tom smyslu, že Stvořitel nepoužívá žádnou materii odněkud mimo sebe nebo ze sebe, ale tvoří svět co do formy a obsahu jako něco nového, jako něco úplně jiné.⁷

Poznání totální jinakosti Boha od stvořeného světa, jeho nevyjádřitelnost a nedefinovatelnost jakýmikoliv termíny stvořeného bytí, což vyjadřuje Losskij jako Božské „Nic“, je základem *apofatické teologie*, ve které lze metodou negace s jistotou pouze definovat, kým Bůh

⁵ LOSSKIJ, Nikolaj. *Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция*. Moskva: TERRA-Knižnyj klub, 1999, s. 259.

⁶ FRANK, Simon. Ruský světový názor. In PELIKÁN, Ferdinand (ed). *Současná ruská filosofie. Sborník statí*. Praha: Nákladem České grafické unie, 1929, s. 51.

⁷ LOSSKIJ, Nikolaj. *Чувственная*, s. 260.

není. Losskij již toto mystické poznání přijímá jako autentické, avšak varuje před scestím. Pokud totiž člověk ustrne pouze u negace, může se stát, že v rámci tohoto částečného poznání identifikuje Absolutno neosobně jako „propast nirvány“.⁸ Losskij argumentoval, že lidé obdaření Duchem svatým se mohou povznést k nadkosmickým výšinám a v negaci všech nedostačujících či falešných označení Absolutna se setkají s osobním Bohem v pozitivním aspektu, při navázání vlitého láskyplného vztahu.

Tak tomu bylo u největšího starověkého filosofa Plotina a také u jednoho z velikých církevních otců, kterého díla jsou připsána Dionýsiu Areopagiti, ale jeho skutečné jméno neznáme. Areopagita se nebojí negací; každá negace se pro něho stává největším potvrzením. Nic pro něho znamená vše, co je nad myšlením [pozn. v ruštině: co je Nad], ne-dobro znamená svrchované Dobro [pozn. v ruštině: Naddobro]. Bůh je pro něho bytí a jednotu přesahující počátek.⁹

Syřan píšící pod pseudonymem Dionýsios Areopagita se stal pro Losského autorem velmi inspirativním. Postavil svou vizi na novoplatonické myšlence sestupného vyplynutí všeho z jednoho Počátku a vzestupného návratu.¹⁰ Počátkem a cílem však není Jedno, ale křesťanský osobní Bůh.¹¹ Pro Losského proto byla nepřijatelná příliš platonicky orientovaná Frankova vize o původní Prajednotě, proti čemuž hájil stvoření světa z ničeho. Drží se striktně filosofické interpretace křesťanského popisu stvoření světa z prvních kapitol starozákonní knihy Genesis.

Negace je tedy přirozeným prvním krokem pro pochopení a uznání reality Absolutna, které přesahuje příliš lidské myšlení o Něm. První mystickou zkušeností člověk uznává nepoznatelnost a pojmovou neuchopitelnost Boha, ovšem v afektivní mystické zkušenosti zakouší

⁸ LOSSKIJ, Nikolaj. *Чувственная*, s. 261.

⁹ Tamtéž.

¹⁰ Srov. *Hier. Coel. 1,2/Corp. Dion. II, 7,4–8*, cit. in KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 114.

¹¹ Bůh jako Počátek všeho není ve vztahu k veškerenstvu neutrální, naopak k němu má intenzivní a láskyplný vztah, jak píše Dionýsios v díle *O božských jménech*: „Od Ní získávají život všichni živočichové a rostliny a Ona o ně pečuje. A můžeš vyjmenovat jakýkoliv typ života, inteligibilní, rozumový, pocitový, sytící, vegetativní či jakýkoliv jiný, anebo životní princip nebo podstatu, ale stejně vše pochází z Ní, která jakýkoliv život převyšuje, žije jím a oživuje jej, a v Ní jako v příčině vše jednotně praexistuje“ – In SV. DIONÝSIOS AREOPAGITA. *O mystické teologii. O božských jménech. S komentáři Sv. Maxima Vyznavače*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 180–181, pozn. velká a malá písmena byla ponechána podle překladu Alana Černoouse.

jednotu s Ním v lásce. Zjevení osobního Boha formuje pozitivní aspekt obsahu mystického poznání, které následuje po všech negacích, čímž se zabývá *katafatická teologie*. V rámci poznání biblického zjevení a vlastní kvalifikované zkušenosti se zjevením definuje základní dogmatické pravdy. Losskij obhajuje nutnost *katafatické teologie* pro stanovení kritérií autenticity mystické intuice.

I při tom nejnepatrnějším přiblížení se k tomuto nevýslovnému majestátu je duch člověka uchvácený, což svědčí o tom, že již překročil sféru čistě abstraktního logického myšlení. Stal se hoden, i když jen v malé míře, aby vstoupil do konkrétního společenství s nadkosmickým principem – nejen rozumem, ale i citem – přesněji vyjádřeno – láskou,“ píše Losskij a dále rozvádí: „Když odpovíme na jeho volání i jen malou láskou, věrně a spolehlivě dokáže, že je s námi, že je v našem vlastním srdci a naše duše bude prozářena ‚radostí v Hospodinu‘ – pocitem nevýslovného štěstí, a to již z čistého poznání, že existuje tak dokonalé Bytí.¹²

„Radost v Hospodinu“ je podle Losského přítomna u mystiků katolické i pravoslavné tradice, kdy vyjmenovává Bernarda z Clairvaux, Jindřicha Susa, Terezii z Avily, Serafima Sarovského či postavu poutníka z díla *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*. Losskij se tímto výčtem stává myslitelem vpravdě ekumenickým, jelikož uznává autentickou svatost osobností napříč křesťanskými konfesemi. Spojuje mystické cesty, které mnohdy bývají rozdělovány do různých typologií a klasifikací: *mystika bytnosti* rýnsko-vlámské školy (Jindřich Suso), *snubní mystika* (Terezie z Avily)¹³ či *hesychastická mystika* „světla hory Tábor“ (Serafim Sárovský).¹⁴

Objektivitu náboženské zkušenosti Losskij dokumentoval na díle Rudolfa Otto s názvem *Posvátno*, ve kterém transcendentní Absolutno vzbuzuje fascinaci i bázeň zároveň. Před pozitivistickým subjektivismem a psychologismem Losskij hájil objektivitu afektivních stavů v mystické zkušenosti.

Zkušenost, která nás vede do oblasti Posvátna, je společná i v té nejelementárnější formě obrovské většině lidí. Bez ní by nevzniklo žádné náboženství.

¹² LOSSKIJ, Nikolaj. *Чувственная*, s. 261.

¹³ Srov. MOIOLI, Giovanni. *Mystika křesťanská*, s. 543.

¹⁴ Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *La mistica ortodossa*. In Aa. Vv. *Sentieri illuminati dallo Spirito. Atti del Congresso internazionale di mistica Abbazia di Münsterschwarzach*. Roma: OCD, 2006, s. 369–384.

Při pokusu vyjádřit ji ve formě soudu se lehkou sklouzne do zkruslování a dezinterpretace. A přece je náboženství v lidském vědomí nezničitelné, naproti tolik nepřátelským silám, které stojí proti němu. Když se říká, že tato zkušenost je čímsi výjimečná, že ji mohou zažít nemnozí, obvykle se tím myslí její nejvyšší stupně, které se vyskytují u lidí, kteří dosáhli vysoké úrovně mystické intuice.¹⁵

Losskij si byl vědom, že duchovní život je dynamický a rozvíjející se proces, proto opět předkládal nauku Dionýsia Areopagity se třemi stupni duchovního rozvoje jednotlivce: očistění, osvícení a sjednocení, ve kterých se též zdokonaluje schopnost rozpoznání a rozvinutí mystické intuice. Člověk se v očistné fázi snaží aktivně, asketickými cvičeními, krotit nezřízenou smyslnost a hříšné vášně, osvobozuje se od vnitřního otroctví, osvícenou modlitbou a meditací se koncentruje na Boha, aby završením všech snah byl prožitek mystické jednoty s Bohem. K mystickému vyvrcholení dochází podle Losského ve formě extáze nebo na ještě vyšším stupni snubním sjednocením s Bohem.

Pokročilé stupně mystické jednoty s Bohem bývají doprovázené stavem extáze, ve kterém někdy dochází k úplné ztrátě vědomí a stavu katalepsie (křečovitě stahy svalstva, strnulost apod.). Existuje ovšem ještě vyšší stupeň společenství s božským životem – někteří mystici ho nazývají svatbou duše s Bohem – a to tehdy, když je vědomí zachováno a v tělesném životě nedochází k žádným patologickým změnám, přičemž život duše dosahuje neobyčejné intenzity, a to jak uvnitř, tak i ve vnější praktické činnosti.¹⁶

Losskij se jako pravoslavný autor opíral též o karmelitánskou mystiku Jana od Kříže, podle kterého prvotní soustředění se na představu je pro začátečníky, proto na počátku nepřikládá netělesným extázím příliš velkou hodnotu, ale až když se duše zřekne všech „módů“ smyslových i duševních, po „noci smyslů“ a „noci ducha“, sjednotí se ve snubním svazku s Bohem. „Mystika noci“ byla Nikolaji Losskému inspirativní v mnoha ohledech. V tom se odlišuje od některých reflexí o mystické teologii svého syna Vladimíra Losského, který křesťanskou „mystiku světla“, jak ji rozvinula tradice křesťanského východu, kriticky porovnává s tradicí „mystiky noci“ či „mystiky temnoty“ přítomné v křesťanské západní tradici. Vladimír Losskij ve své proslulé knize *Studie mystické teologie Východní Církve* popisoval tyto dvě cesty jako dva zcela odlišné

¹⁵ LOSSKIJ, Nikolaj. *Чувственная*, s. 265.

¹⁶ Tamtéž.

způsoby, jak dosáhnout svatosti. Stav „mystických nocí“ Vladimír Losskij (nešťastně) interpretoval jako upadnutí do hříšné *akédie*, respektive do stavu duše v totálním smutku, vnitřní nestabilitě, frustraci, depresi a otupělosti. Nicméně alespoň v poznámce pod čarou Vladimír Losskij připouštěl, že není možné aplikovat toto tvrzení pro všechny případy, absolutizovat ho, protože se ve východní i západní křesťanské mystické tradici naleznou světci, kteří spíše potvrzují přítomnost obou duchovních fenoménů napříč křesťanskými denominacemi. Jako případ „mystické noci“ uvedl příklad Tichona Voroněžského.¹⁷

Obdobně jako Nikolaj Losskij i Tomáš Špidlík ve svých početných knihách o spiritualitě východního křesťanství nejednou poukázal na vzájemnou provázanost západní „dionýsiovské mystiky temnoty“ a východní „evagriánské mystiky světla“, jak byly rozvinuty ve spiritualitě křesťanského Východu a Západu.¹⁸ Budoucnost bádání v mystické teologii je jistě v hledání prvků, které křesťanskou mystiku tajemně sjednocují, jak tento ekumenický rozměr křesťanské spirituality předkládá též Nikolaj Losskij. Apologetický podtón při porovnávání těchto dvou vzájemně se doplňujících mystických cest by měl pomalu vymizet z teologických reflexí.¹⁹ „Mystika noci“ detailněji analyzuje fázi „očistě-ní“, kdežto „mystika světla“ centralizuje svoji pozornost na fázi „osvícení“, a obě fáze směřují k mystickému „sjednocení“ s Boží Trojicí.

ABSTRACT

KAREL SLÁDEK

Apofatic-catafatic dimensions of mystique in the concept of Nicholas Losskij

The article analyzed the first part of the work of Nicolas Losskij Mystical's intuition in the context of current research in the spiritual theology. Negation is – according to Losskij – the first natural step for understanding and recognition of the reality of Absolute, and followed by recognition of God's love. Apofatic and catafatic theology is in mystical experience complementary.

Key words

mystique, mystical intuition, Absolute, apofatic theology, catafatic theology

¹⁷ Srov. LOSSKIJ, Nikolaj. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*. Moskva: SEI, 1991, s. 170.

¹⁸ Srov. ŠPIDLÍK, Tomáš. *La mistica ortodossa*, s. 369–384.

¹⁹ Srov. SLÁDEK, Karel. *Východiska pro (nejen) křesťanskou mystiku. Teologické texty* 2008, č. 1, s. 20–22.

VŠEOBECNÁ SPASITELSKÁ VŮLE BOŽÍ
A „FILOSOFICKÁ“ TRINITOLOGIE JOSEFA
POSPÍŠILA (7. 5. 1845 – 18. 12. 1926)

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

Zkoumáme-li dějiny české trinitologie a nevyhnutelně zároveň také pneumatologie, protože až do II. vatikánského koncilu katolická teologie obě tematiky v zásadě neoddělovala, vystupují v 19. století výrazně do popředí velké postavy V. Zahradníka (1790–1836),¹ který v mnohém navazoval na B. Bolzana (1781–1848),² a J. V. Jirsíka (1798–1883).³

¹ Srov. ZAHRADNÍK, Vincenc, mladoboleslavský farář v Křešicích. Kázání na Slavnost seslání Ducha svatého. In *Homiletické řeči na neděle a svátky celého roku*. Hradec Králové: Jan Host. Pospíšil, 1852, s. 349–359; týž. Kázání na Slavnost seslání Ducha svatého. In *Rozvrhové kázání na neděle a svátky celého roku 1*, Praha: M. Neuner, Jezuitská ulice 183, 1836, s. 253–258; týž. Kázání na Slavnost Nejsvětější Trojice. In *Rozvrhové kázání na neděle a svátky celého roku 2*, Praha: M. Neuner, Jezuitská ulice 183, 1836, s. 1–5; týž. Kázání na Slavnost seslání Ducha svatého. In *Sedmecítná svátečních kázání*, Praha: Knížecí arcibiskupská knihtiskárna u J. Fetterlové, nákladem V. Špinky, 1833, s. 144–145; týž. Kázání na Slavnost Nejsvětější Trojice. In tamtéž, s. 169–180.

² „Život Bernarda Bolzana je časově vklíněn mezi dva významné roky našich dějin: rok 1781 – osm dní před vydáním tolerančního patentu – se narodil a v revolučním roce 1848 zemřel.“ LOCHMAN, Jan M. Bernard Bolzano. In LOCHMAN, Jan M. (ed.), *Duchovní odkaz obrození: Dobrovský, Bolzano, Kollár, Palacký*, Praha: Kalich, 1964, s. 91–152, zde s. 91.

„Pozoruhodný je však – u osvícenských theologů ne právě běžný – zájem o trojiční otázky. Tu přejímá zřejmě bez obtíží pravověrné církevní stanovisko, ano pokouší se o jakési přiblížení smyslu trojiční nauky v poměrně osobitěm výkladu o ekonomii Božího působení. Navrhuje, aby se ‚Otcí v Bohu připsalo všechno to, co je nutné, pokud jde o blaho všech stvořených bytostí; Synu všechno to, co je nutné pokud jde o celý jeden druh bytostí, totiž celého lidského pokolení; Duchu svatému konečně všechno, co slouží jen k podpoře blaha jednotlivého tvora, zvlášť například jednotlivého člověka:‘ (*Lehrbuch der Religionswissenschaft III*, s. 226). To je prý ostatně naznačeno už tím, že je v křesťanském učení spojováno se jménem Boha Otce stvoření všeho světa, se jménem Syna spása lidstva, s Duchem svatým pak osobní posvěcení věřícího.“ LOCHMAN, Jan M. Bernard Bolzano, s. 139.

³ Srov. JIRSÍK, Jan Valerian. *Populární dogmatika, v kteréžto učení víry svaté křesťanské katolické církve prstonárodním způsobem vykládá Jan Valerian Jirsík*, Praha: Dědictví Svatého Jana Nepomuckého, 1841. Srov. také druhé vydání Praha: Knížecí arcibis-

Jak správně podotýká K. Skalický, zejména po Zahradníkově odchodu z tohoto světa, úroveň české teologické tvorby zdatelně klesá,⁴ což badatel, srovnávající díla věnovaná tajemství Trojice a mystériu třetí božské osoby, musí potvrdit. Z druhé poloviny 19. století je v dané souvislosti třeba připomenout ještě jméno autora první česky psané monografie věnované tajemství Nejsvětější Trojice, Václava Šimanka (1844–1897).⁵

V prvních desetiletích dvacátého století shledáváme další pozoruhodné výkony českých teologů. Zde je povinnost připomenout V. Šandu (1873–1952) a jeho dvousvazkové, latinsky psané kompendium dogmatické teologie,⁶ které ve své době bezesporu zdatelně překročilo rámec českého prostředí a v němž dodnes můžeme obdivovat kultivovanou latinu, pojmovou preciznost a zejména metodologickou vytríbenost, i když celková koncepce trinitologie zmíněného teologa vykazuje řadu ne právě blahých znaků manualistiky.

Další výraznou osobností české teologie, na niž bychom rozhodně neměli zapomínat patří bezesporu J. Pospíšil, jehož myšlenkový odkaz v oblasti filosofie a teologie, jak uvidíme zakrátko, určitě ani dnes není radno zcela opomíjet. A právě tomuto autorovi a především jeho trojičnické teologii budeme v tomto příspěvku věnovat pozornost.

Ještě předtím, než představím jednotlivé body této studie, musím ztratit pár slov o zorném úhlu, z něhož bude nahlížen myšlenkový odkaz J. Pospíšila. Každopádně je třeba si položit otázku, zda Pospíšilova trinitologie a případně pneumatologie jsou esenciálně kompletní. Z uvedeného důvodu budeme muset věnovat často pozornost

kupská knihtiskárna v Seminári, 1847; srov. také JIRSÍK, Jan Valerian. *Populární dogmatika, kniha, v kteréžto učení víry svaté křesťanské katolické církve prostonárodním způsobem vykládá Jan Valerian Jirsík*, druhé rozmnožené vydání, Praha: Nákladem katolického kněhkupectví B. Stýbla, 1866, další vydání v češtině: 1852, 1875; JIRSÍK, Jan Valerian. *Populäre Dogmatik*, 4Wien: B. Schön, 1862.

⁴ „Po Zahradníkově smrti pak na delší dobu česká filosofická a teologická produkce poněkud upadá, ale neustává“ SKALICKÝ, Karel. Katolická filosofie a teologie zvláště tomistická v české společnosti XIX. a XX. století. In Kolektiv autorů, *Slovo a Naděje*, Řím: Křesťanská akademie, 1978, s. 45–79, zde 49.

⁵ Srov. ŠIMANKO, Václav. *O Bohu jednom v bytnosti a trojím v Osobách. Výklad Summy theologické sv. Tomáše Akvinského*, Praha: Nakl. V. Kotrba, 1891, 416 stran.

⁶ Srov. ŠANDA, Adalbertus. *Synopsis Theologiae dogmaticae specialis*, I, Freiburg i. Br.: Herder, 1916, 384 stran; *Synopsis Theologiae dogmaticae specialis*, II, Freiburg i. Br.: Herder, 1922, 420 stran. Těto osobnosti věnoval v současnosti pozornost: NOSEK, Lukáš. Vojtěch Šanda jako dogmatik, *Studia theologica* 2009, roč. XI, č. 2, s. 50–60. Srov. také NOSEK, Lukáš. *Christologická a soteriologická analýza díla Synopsis theologiae dogmaticae specialis od ThDr. Vojtěcha Šandy*, diplomová práce na KTF UK v Praze, Praha 2007.

jednotlivinám, upozorňovat na detaily myšlenkového postupu zmíněného autora, což může být pro čtenáře někdy ne právě záživné. Ne každou věc je také možno dopodrobna vysvětlovat, tato studie totiž předpokládá poměrně obстойné znalosti současné trinitární teologie. Obzvláštní pozornost musíme věnovat tomu, jak je pojímána klíčová otázka trinitologie, totiž problematika poměru mezi ekonomickou a imanentní Trojicí. Od zvládnutí tohoto stěžejního bodu trinitární reflexe se nepochybně odvíjí to, zda a nakolik se podaří promítat korunní tajemství naší víry do života a spirituality. Zkrátka a dobře, předporozumění, s nímž přistupuji k analýze díla významného českého křesťanského myslitele z přelomu 19. a 20. století, velmi těsně souvisí s tím, k čemu jsem dospěl ve své monografii věnované tajemství Nejsvětější Trojice.⁷ Je evidentní, že jiní autoři budou při svých analýzách téhož materiálu moci vycházet z odlišných předporozumění, a tak dospívat k poněkud jiným závěrům. Následující interpretaci, stejně jako každou jinou, proto není možno absolutizovat.

Nyní pár slov ke struktuře této studie. Nejprve podáme základní informace o životě a díle J. Pospíšila, což je širší kontext naší analýzy, a budeme hledat spisy, které se přímo i nepřímo dotýkají předmětu našeho zájmu. Následně podrobíme vyhledané texty kritické analýze nikoli výlučně, ale převážně synchronního typu. V závěru se pak pokusíme o souhrnné vyhodnocení daného materiálu.

Dlužno ještě podotknout, že v citacích z Pospíšilových spisů a případně z dalších děl starších českých teologů převážně zachováváme původní ortografii, která se může v některých ohledech lišit od dnešních norem a od toho, jaký pravopis je uplatňován v této studii.

1. Život a dílo

Tento vynikající český filosof a teolog se narodil dne 7. května 1845 v Oslavičce u Velkého Meziříčí a zemřel dne 18. prosince 1926 v Brně. Jeho otec byl šafářem v panské službě u Lobkoviců. První vzdělání nabyt na německé základní škole v Rudíkově u Velkého Meziříčí. Následně frekventoval první třídu reálky ve Velkém Meziříčí a zde měl také nastoupit jako úředník na knížecím statku. V tomto klíčovém okamžiku se mladého muže ujal kaplan František Klinkáč, soukromě vyučoval mladého Josefa a připravil ho na vstup na gymnázium s takovým

⁷ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, 2. vydání, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství – Praha: Krystal, 2010.

úspěchem, že Josef Pospíšil byl přijat hned do třetího ročníku německého gymnázia v Brně, kde studoval a posléze v roce 1866 s vynikajícím prospěchem maturoval. V těchto letech na něj měl značný vliv profesor náboženství Matěj Procházka.⁸

Vstoupil do brněnského semináře a po čtyřech letech v roce 1870 přijal kněžské svěcení, přesně dne 14. září. V průběhu studia teologie na něj výrazně v katolickém obrozeneckém duchu působil doktor Sušil. V roce 1870 po vysvěcení pracoval jako kaplan ve Starči u Třebíče. Záhy poté v letech 1871–1874 frekventoval jako velmi nadaný student vyšší ústav sv. Augustina, tedy tak zvané Frintaneum ve Vídni.⁹ V letech 1874–1895 přednášel v Brně katolickou dogmatiku a fundamentální teologii. V letech 1885–1894 byl rektorem bohosloveckého ústavu v Brně. Od roku 1894 byl sídelním kanovníkem brněnské kapituly. Roku 1896 získal titul tajného papežského komořího.

⁸ Autor řady článků a také středoškolských učebnic náboženství, morálky a historie. Například srov. PROCHÁZKA, Matěj. *Věrouka pro vyšší školy střední a vzdělanější obecnost vůbec*, České Budějovice: Nakl. L. A. Stropěk, 1878, 161 stran. Narodil se 4. 2. 1811 v Brtnici a zemřel 26. 11. 1889 v Brně. Tento katolický kněz vyučoval náboženství na německém gymnáziu v Brně. Od roku 1853 na téžto ústavu vyučoval také češtinu. V letech 1867–1869 byl jeho žákem Tomáš Masaryk, na něhož měl nesporný vliv. V roce 1878 se stal čestným kanovníkem brněnské kapituly. V roce 1884 mu udělila olomoucká teologická fakulta čestný doktorát. Masaryk na něho v *Hovorech s TGM* vzpomíná jako na upřímně zbožného člověk, který ho seznámil s křesťanskou verzí socialismu. Srov. GABRIEL, Jiří. Matěj Procházka. In GABRIEL, Jiří – ZOUHAR, Jan – PAVLINCŮVÁ, Helena – KROB, Josef (ed.). *Slovník českých filozofů*, Brno: Masarykova Univerzita v Brně, 1998, s. 471–472. M. Procházka v roce 1872 publikoval v ČKD na pokračování velkou studii: PROCHÁZKA, Matěj. *Otázka dělnická*. *Časopis katolického duchovenstva* 1872, č. 1, s. 37–56; 1872, č. 2, s. 130–151; 1872, č. 3, s. 179–209; 1872, č. 4, s. 253–254; 1872, č. 5, s. 359–370; 1872, č. 6, s. 445–464; 1872, č. 7, s. 497–520; 1872, č. 8, s. 561–578. V témže periodiku vyšly také některé jeho stati k problematice Velké Moravy a k otázce církevní jednoty ve slovanském světě. Práce z ČKD o sociální otázce vyšla v roce 1898 knižně: PROCHÁZKA, Matěj. *Otázka dělnická*, Praha: Nákladem Vzdělávacího kroužku křesťansko-sociálního, 1898, 257 stran.

⁹ Pokud se jedná o české a moravské studenty na tomto institutu: srov. ŠEBEK, Jaroslav. *Im Dienst für Gott und die Nation. Katholische Kirche und Klerus in den Böhmischen Ländern im 19 und Frühen 20. Jahrhundert*. In FRANKL, Karl Heinz – KLIEBER, Rupert (ed.). *Das Priesterkolleg St. Augustin „Frintaneum“ in Wien 1816 bis 1918. Kirchliche Elite-Bildung für Donau-Alpen-Adria-Raum*, Wien – Köln – Weimar: Böhlau, 2008, s. 181–194.

Dlužno podotknout, že zakladatelem tohoto institutu nebyl nikdo jiný, nežli vídeňský teolog Frint („Frintaneum“), který byl velkým odpůrcem, ba pronásledovatelem B. Bolzana a jeho stoupenců. Svědectví o tom vydává kupříkladu V. Zahradník ve své korespondenci: Srov. např. ČÁDA, František (ed.), *Filosofické spisy Vincence Zahradníka III – Zahradníkovy dopisy z let 1831–1836*, Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1915, s. 72.

Působil jako starosta Dědictví Cyrila a Metoděje (1910–1925), od roku 1891 byl dopisujícím členem České akademie pro vědy, slovesnost a umění a Královské společnosti nauk. Od roku 1896 byl členem Akademie sv. Tomáše Akvinského v Římě. V letech 1896–1899 pracoval v redakční radě časopisu Hlídka. Byl spoluzakladatelem Katolické strany národní-moravské, za niž také zasedal v zemském sněmu.¹⁰

Z jeho díla:¹¹ Zajímavá by pro nás mohla být studie: POSPÍŠIL, Josef. O spásné vůli božské, *ČKD* 1879, č. 1, s. 1–20; č. 2, s. 114–120; č. 3, s. 181–195; č. 4, s. 249–259; č. 5, s. 333–350, protože zmíněná série článků bezesporu souvisí s tematikou Božích vlastností, a proto také s předmětem našeho zájmu. Povinností je také zmínit dílo: *Filosofie podle zásad sv. Tomáše I – Materiální logika, Noetika a Všeobecná metafyzika*, 1883,¹² v roce 1915 vyšlo upravené a rozšířené druhé vydání – Rajhrad: Papežská tiskárna benediktinů rajhradských, 1897; *Filosofie podle zásad sv. Tomáše II – Kosmologie se zvláštním zřetelem k moderním vědám přírodním*, Rajhrad: Papežská tiskárna benediktinů rajhradských, 1897, s. 594–1192. Bohužel pouze v rukopisné podobě zůstal jeho překlad díla sv. Tomáše, *Summa contra gentiles*,

¹⁰ Mnohé cenné a věcné informace lze najít na adrese: www.encyklopedie.brna.cz – heslo „Josef Pospíšil.“ Toto heslo však také dne 11. 10. obsahovalo některé nepřesnosti a především přehled bibliografie J. Pospíšila nebyl úplný. Věrohodnější informace se nacházejí v článku: PODLAHA, Antonín. Úmrtí – Msgr. Dr. Josef Pospíšil, *ČKD* 1927, č. 1, s. 56–58. Ve srovnání s těmito zdroji působí heslo „Josef Pospíšil“ v knize: HANUŠ, Jiří. *Malý slovník osobností českého katolicismu 20. století*, Brno: CDK, 2005, s. 123 poněkud chudě.

¹¹ V elektronickém katalogu <http://aleph.nkp.cz> je uveden zcela nesmyslný údaj, když se J. Pospíšilovi připisuje autorství knihy: *Bůh naděje má: knížka modlitcí pro křesťana katolického*, Hradec Králové 1839. Nikomu nedošlo, že J. Pospíšil nemohl publikovat toto dílo šest let před svým narozením. Uvedený nesmysl je pak mechanickým přenášením údajů objevuje i na webových stránkách www.encyklopedie.brna.cz. (stav ze dne 11. 1. 2011). Doufejme, že tyto nesrovnalosti budou na základě našich připomínek v obou zdrojích opraveny. Autorem modlitební knihy tedy musel být jiný Josef Pospíšil.

¹² O tomto díle napsal v *Atheneu* 1885 T. G. Masaryk následující: „Spisu dotčeného vážím sobě hlavně pro vnitřnou jeho jednotu. Jeví se v něm velká znalost předmětu a důmysl skutečně filosofický; spis s jednoho hlediska důsledně jest propracovaný s onou opravdovostí vznešenou, která účtu vzbuzuje nejen před autorem samým, ale i před věcí jím obhajovanou. Neméně filosofickou je věčnost, kterou spisovatel posuzuje ze svého vylučného stanoviska soustavy protivné. Dodáme-li konečně, že ve spise důsledný pokus proveden jest o české názvosloví filosofické, pak smíme úhrnečný soud pronést ten, že spis p. Pospíšilův je skutečným obohacením naší literatury filosofické, a pokládáme jej za jeden z nejlepších spisů české filosofické literatury vůbec.“ In PODLAHA, Antonín. Úmrtí, s. 57. Pokud se jedná o Masarykova stanoviska srov. NEUDORFOVÁ, Marie L. T. G. Masaryk – obránce náboženství, kritik klerikalismu, In NEŠPOR, Zdeněk R. – KAISEROVÁ, Kristina (ed.), *Variety české religiozity v „dlouhém“ 19. století (1780–1918)*, Ústí nad Labem: Albis, 2010, s. 279–288.

protože autor sám ve dvacátých letech, kdy kniha měla vyjít, považoval svůj starší překlad již za jazykově zastaralý.¹³ Dlužno podotknout, že K. Skalický hodnotí J. Pospíšila jako „pravého zakladatele a otce českého tomismu“.¹⁴ Zároveň je ale třeba konstatovat, že ve třicátých letech 20. století se na J. Pospíšila a jeho dílo nenavazovalo a v českých odborných publikacích jako by upadl v zapomnění.¹⁵ Lze tedy konstatovat, že česká křesťanská filosofie trpěla podobnými neduhy jako česká katolická teologie.¹⁶

Zcela zásadním krokem bylo, že náš autor začal filosofii v Brně přednášet česky.¹⁷ Iniciativa J. Pospíšila evidentně souvisela se vznikem

¹³ Srov. PODLAHA, Antonín. Úmrtí, s. 57, pozn. č. 1.

¹⁴ Srov. SKALICKÝ, Karel. Katolická filosofie a teologie zvláště tomistická v české společnosti XIX. a XX. století,“ In Kolektiv autorů, *Slovo a Naděje*, Řím: Křesťanská akademie, 1978, s. 45–79, zde 51.

Pro úplnost připomeňme nejpřednější Pospíšilovy pokračovatele, které v právě zmíněné studii uvádí K. Skalický: brněnský profesor Robert Neuschl (1856–1914), autor vynikajícího díla: *Křesťanská sociologie*, Brno 1898; sociologickými problémy se zabýval profesorem z Hradce Králové František Reyl (1865–1935) – *Křesťanská sociologie*, Hradec Králové 1906; *Sociologie v politice*, 1925, *Jádro křesťanské sociologie*, 1914; na pražské fakultě přednášel sociologii Alois Soldát (1862), který vydal spis: *Nástin základů a všeobecných zásad společensko-hospodářských*; význačné místo připadá profesoru filosofie a fundamentální teologie na pražské teologické fakultě Evženu Kadeřávkovi (1840–1922), který kromě velké fundamentální teologie (srov. Eugen Kadeřávek O.Praem., *Obrana základů víry katolické*, I, Praha: Nakladatelství V. Kotrby, 1899, 424 stran; II, Praha: Nakladatelství V. Kotrby, 1900, 377 stran) sepsal také *Soustavu filosofie křesťanské*, Hradec Králové 1920. Skalický pak ještě zmiňuje autory: Jan Nepomuk Stárek, který vydal knihu *Katolická mravověda*, Praha 1884; Karel Lev Řehák – *Katolická mravověda*, Praha 1893; profesor z Hradce Králové Josef Novotný (1872–1927) – *Mravnost a náboženství, obrana základů katolické mravouky oproti moderním proudům ethický*, Hradec Králové 1921; Antonín Vřešťal – *Katolická mravouka*, Praha 1912; Josef Kachník (1859–1940) – *Ethica catholica* I–III, 1910–1912. Z druhé generace českých tomistů jsou připomínáni: Bedřich Vašek, Josef Kratochvíl, Bohumil Stašek, Timotheus Vodička, Metoděj Habáň, Dominik Pecka, Miloslav Skácel a Jan Skácel, Silvestr Braito, Jan Ev. Urban, Emilián Soukup, Josef Beneš atd.

¹⁵ Srov. GLOBMIK, Czeslaw. *Český novotomismus třicátých let*, Olomouc: Votobia, 1995, s. 15–17. Tento badatel konstatuje, že v roce 1925 se stal členem římské Akademie sv. Tomáše jako druhý po J. Pospíšilovi z českých myslitelů Josef Kratochvíl (srov. s. 127).

¹⁶ V současnosti se o J. Pospíšilovi jako filosofu hovoří alespoň ve slovníkových heslech – srov. GABRIEL, Jiří. Josef Pospíšil. In GABRIEL, Jiří (ed.). *Slovník českých filozofů*, Brno: Masarykova Univerzita v Brně, 1998, s. 469–470; SOUSEDÍK, Stanislav. Tschechoslowakei. In CORETH, Emerich – NEIDL, Walter M. – PFLIGERSDORFER, Georg (ed.). *Christliche Philosophie im Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. sv. 2 – Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz – Wien – Köln: Styria, 1988, s. 837–845. O teologii J. Pospíšila se ale v zásadě nehovoří.

¹⁷ Sám J. Pospíšil v předmluvě k vydání z roku 1883 říká: „Avšak jen jeden rok užíval jsem latiny, a to jen částečně, jsa přečasto nucen učebnou knihu Eggerovu s posluchači svými slovně překládati. I seznal jsem, že pokám se jen tenkrát s nějakým výsledkem při těchto přednáškách, když upustím jak od němčiny, tak i od latiny

české univerzity v Praze, kde se od roku 1882 přednášela filosofie v naší materštině.¹⁸ Bylo tudíž žádoucí, aby se také křesťanská filosofie na českých teologických učilištích tomuto národnímu trendu postupně přizpůsobovala. V dané záležitosti byl tedy brněnský filosof bezesporu průkopníkem.

a počnu česky přednášeti. Jest mi však upřímně vyznati, že jsem jen s obavou české přednášky započal, což zajisté nikomu s podivěním nebude, pováží-li, že až doposud ve filosofii scholastické v našem jazyku pracováno nebylo. Především mi působila starosti scholastická terminologie, z jejíž určitosti a jasnosti plyne pro vsí filosofii scholastickou taková výhoda, že se nedá ani dosti oceniti. Nicméně nedal jsem se touto obtíží zastrašiti, obzvláště když jsem pozoroval, že moi posluchači takofka hravě do smyslu nejneshadnějších filosofických pojmů vnikají. I počal jsem si pokud možno samostatnou českou terminologii tvořiti, resp. určovati, při čemž mi často veledůstojný p. kanovník Matěj Procházka a p. profesor Bartoš byli nápomocni. Aby pak se moi posluchači při latinských přednáškách z fundamentální a dogmatické teologie, kteréž nezbytně o zásady filosofie scholastické se opírají, se nemátli, přičiňoval jsem všude k českým termínům a výměrům pojmů termíny a výměry latinské.“

- ¹⁸ V dané souvislosti bude vhodné si připomenout, jak neshadno se prosazovala v devatenáctém století čeština v univerzitním prostředí. Již tereziánská studijní reforma předpokládala, že v mateřském jazyce studentů se bude přednášet pastorální teologie. Srov. KRÍŠŤAN, Alois. *Počátky pastorální teologie v českých zemích*, Praha: Triton, 2004, s. 65. První česky psanou učebnicí pastorální teologie bylo dílo premonstráta Jiljího Chládky (25. 8. 1745 Praha – 29. 1. 1806 Praha), profesora pastorální teologie. Srov. CHLÁDEK, Jiljí. *Počátkové Opatrnosti Pastýřské nebo krátká naučení, jakby se pastýřové duchovní v povolání svém chovati měli. Díl první. Jiljího Chládky, kanovníka premonstrátského na Hoře Syon v Praze, jinák na Strahově, v Učení Pražském na Pismech svatých Doktorů, a pastorální Theologie cýs., král. Věřejného Professora, v jazyku Českém prvního*, Praha: Cýs. král. Pravidelná školská knihtiskárna, 1780, 205 stran. Rozbor textu přináší: KRÍŠŤAN, Alois. *Počátky pastorální teologie*, s. 82–91. Autor sepsal také dílo věnované používání českého jazyka: CHLÁDEK, Jiljí. *Naučení kratičké, kterakby se mělo dobře mluvití Česky, a psátí. Sepsané nejvíce pro ty, kteříž slyší Pastorální theologii v jazyku Českém, aneb již i skutečně týmž jazykem ouřad pastýřský konají. Od Jiljího Chládky, K.P. na Strahově, Pastorální Theol. Na Vysoké škole Pražské v jaz. Česk. Cýs. Král. Prof., též y dotčené školy bývalého rektora*, Praha: Impresy Cýs. Král. Normální školy, 1795, 136 stran. Je třeba dodat, že podle tereziánské reformy se předpokládala výuka v mateřském jazyce nejen pro pastorální teologii, ale také pro katechetiku, přičemž i po roce 1848 zůstala základním vyučovacím jazykem na teologické fakultě v Praze latina – srov. KUNŠTÁT, Miroslav. *Teologická fakulta 1848–1891*. In KAVKA, František – PETRÁŇ, Josef – HAVRÁNEK, Jan (ed.), *Dějiny Karlovy univerzity III, 1802–1918*, Praha: Karolinum, 1997, s. 119–124, zde s. 120. Totéž platilo téměř i na jiných teologických učilištích v Čechách a na Moravě. Dlužno však podotknout, že po roce 1806 se pastorální teologie na pražské teologické fakultě opět vyučovala latinsky, pouze homiletická cvičení se odehrávala v mateřském jazyce – srov. KUNŠTÁT, Miroslav. *Teologická fakulta*, s. 35. Vůbec první v českém jazyce pořádané přednášky na Karlově univerzitě v Praze, pomineme-li ovšem přednášky z pastorální teologie před rokem 1806, se objevily na lékařské fakultě (r. 1849 – F. Kuřák – fyziologie; 1850 – M. Popel – soudní lékařství). Po roce 1856 však na základě politického tlaku české přednášky na lékařské fakultě přestaly. Srov. HLAVÁČKOVÁ, Ludmila: *Dějiny lékařské fakulty 1848–1883*. In KAVKA, František – PETRÁŇ, Josef – HAVRÁNEK, Jan (ed.), *Dějiny Karlovy univerzity III, 1802–1918*, Praha: Karolinum, 1997, s. 139–155, zde s. 141. Velmi důležitým mez-

Na poli dogmatické teologie je třeba zmínit následující díla J. Pospíšila: *Katolická věrouka 1 – O Bohu jediném podle přirozenosti*, Velehrad: Cyrilometodějský tiskový spolek na Velehradě, 1923, 530 stran; *2 – O Bohu trojjediném podle osobnosti*, Velehrad: Cyrilometodějský tiskový spolek na Velehradě, 1924, 282 stran; *3 – O Bohu stvořiteli*, Velehrad: Cyrilometodějský tiskový spolek na Velehradě, 1923, 725 stran; *4 – O Bohu vtěleném, Mariologie a O sv. Josefu*, Velehrad: Cyrilometodějský tiskový spolek na Velehradě, 1922, 415 stran. K tomu je třeba přidat údaj o publikaci: *O katolické církvi*, Pelhřimov: Nakl. Šprongl, 1920, 54 stran; *Lidová kázání o církevních reformách v Československé republice*, Praha: Jednota duchovenstva československého, 1920, 40 stran; Na konci života pracoval na díle: *Co jest církev?* Brno: Občanská tiskárna v Brně, 1926, 571 stran.¹⁹

K pořadí, jak vycházely jednotlivé knihy zamýšlené velké české dogmatiky, říká v doslovu monografie *O Bohu trojjediném podle osobnosti* sám autor:

Vydávání těchto traktátů započato traktátem 4 *O Bohu vtěleném*, pak následoval traktát *O Bohu jediném podle přirozenosti*, na to *O Bohu stvořiteli* a konečně *O Bohu trojjediném...* nemám vřelejšího přání, než aby duchovenstvo nenechalo traktátů těchto na skladě. Náklad na jejich vydání páčí se na 200.000 Kč. Kdyby velká část exemplářů zůstala na skladě, nastane pro spolek hotová katastrofa. ... Bohužel nemohu dále v práci při svém

níkem v užívání češtiny na vyšších školách byl rok 1864, odkdy se mohlo česky vyučovat také na gymnáziích. Srov. HAVRÁNEK, Jan. Budování české univerzity a její působení jako centra české vzdělanosti (1882–1918). In KAVKA, František – PETRÁŇ, Josef – HAVRÁNEK, Jan (ed.), *Dějiny Karlovy univerzity III, 1802–1918*, Praha: Karolinum, 1997, s. 183–206, zde s. 191. Naší mateřštinou se pochopitelně přednášelo na české univerzitě v Praze od roku 1882, kdy se oddělila česká univerzita od německé. Samostatná česká teologická fakulta v Praze vznikla až v roce 1891. Srov. KUNŠTÁT, Miroslav. Teologická fakulta, s. 207–215. Ačkoliv latina přetrvávala jako vyučovací jazyk, přesto je patrné, že většina profesorů české teologické fakulty publikovala české odborné texty, lze tudíž předpokládat, že po roce 1891 se některé předměty přednášely alespoň částečně v naší mateřštině. Dogmatická teologie se ale předkládala studentům velmi dlouho jen v latině, jak o tom konec konců svědčí i publikace významného českého autora z prvních desetiletí dvacátého století – srov. ŠANDA, Adalbertus. *Synopsis Theologiae dogmaticae specialis*, I, Freiburg i. Br.: Herder, 1916, 384 stran; *Synopsis Theologiae dogmaticae specialis*, II, Freiburg i. Br.: 1922, 420 stran. První kompletní česká univerzitní učebnice dogmatické teologie vznikla až v době první republiky: Srov. ŠPAČEK, Richard. *Katolická věrouka I – O Bohu jediném, O Bohu v Trojici*, Praha: Nakl. V. Kotrba, 1926, 212 stran; *Katolická věrouka II – O stvoření, O Bohu vykupiteli*, Praha: Nakl. V. Kotrba, 1930, 315 stran; *Katolická věrouka III – O milosti, O svátostech, O dokonání, O Bohu v Trojici*, Praha: Nakl. V. Kotrba, 1922, 526 stran.

¹⁹ Srov. PODLAHA, Antonín. Úmrtí, s. 56–58.

pokročilém věku pokračovati. Avšak Dědictví sv. Prokopa v Praze započalo s vydáváním dogmatiky olomouckého prof. dra. Richarda Špačka. První část má naše duchovenstvo již v rukách. ... I kdyby pan profesor prvních traktátů o Bohu jednom, trojjediném, Stvořiteli a Bohu vtěleném nevydal, bude přece naše theologická literatura míti dogmatiku o sedmi svazcích.²⁰

J. Pospíšil tedy psal pojednání o Trojici jako své předposlední dílo, protože pak ještě publikoval svoji eklesiologii. Každopádně vnímal svou práci také jako vlastenecký počín, protože šlo o to, aby v českém jazyce existovala obsáhlá dogmatika. Jelikož našemu autorovi ubývalo sil, vnímal jako dokončovatele tohoto záměru počín R. Špačka. Relativně značné množství výtisků, které se dodnes nacházejí na farách, vypovídá o tom, že duchovenstvo prosbu našeho autora neoslyšelo a díla zakupovalo, leč bohužel zřejmě jen málokdo tyto knihy doopravdy četl, protože kladou na čtenáře opravdu vysoké nároky.

Z uvedeného přehledu je zřejmé, že v následujícím bodu podrobíme analýze přednostně dílo věnované tajemství Nejsvětější Trojice s přihlédnutím ke spisu o jediném Bohu. Ještě předtím se ale zahledíme do Pospíšilovy studie o všeobecné spasitelské vůli, která se sice v podání tohoto autora výslovně netýká trinitologie, nicméně daná tematika jednak představuje výzvu, na níž lze ukázat, že celá řada závažných problémů není řešitelná na základě schématu jeden Bůh – svět, jednak J. Pospíšil v této studii zaujímá velmi pozitivní a ve své době jistě také progresivní stanoviska ohledně univerzální spasitelské vůle Boží, a proto si jeho příspěvek zaslouhuje i dnes nejen připomenutí, ale také to, abychom s názory velkého českého filosofa a teologa vedli dialog. Uvedená tematika navíc souvisí s problematikou obrazu Boha, tedy jeho vlastností, a tak se do jisté míry dotýká předmětu našeho zájmu.

2. Analýza textu: POSPÍŠIL, Josef. O spásné vůli božské.

ČKD 1879, č. 1, s. 1–20; č. 2, s. 114–120; č. 3, s. 181–195; č. 4, s. 249–259; č. 5, s. 333–350

Autor sám nám hned na počátku své studie předkládá celkové schéma svého příspěvku. V první části pojednává o Boží vůli jako takové, přičemž klade důraz na rozlišení Boží vůle „předchodné a následné.“ Rozdíl mezi prvním a druhým typem chtění představuje prostor pro

²⁰ POSPÍŠIL, Josef. *O Bohu trojjediném podle osobnosti*, Velehrad: Cyrilometodějský tiskový spolek, 1924, s. 269.

lidskou svobodu, takže přechodnost a následnost se týká svobodného jednání člověka. Ve druhé části se pojednává o tom, že Bůh svou „předchodnou vůlí“ chce spasit všechny lidi, tedy nejenom předurčené, což se týká i nemluvnat, která umírají nepokřtěná.²¹

Nyní se budeme zabývat **první částí studie**. S trinitologií by mohl nepřímo souviset tvrzení, podle něhož Bůh sebe poznává jako nejvyšší dobro, a proto se nutně musí milovat. J. Pospíšil však tuto tezi nerozvíjí trinitárně, k čemuž by mu mohla posloužit psychologická analogie.²²

Každopádně zde vyvstává otázka, zda Bůh milující svrchovaně sebe samého jako nejvyšší supersubjekt, není vlastně sebestředný. Byla by sebeláska jediného supersubjektu opravdovou láskou? Navíc tvrzení o nutnosti sebelásky zavání tím, jako kdyby byl Bůh determinován svou přirozeností, která by mu byla jako osobě zvenku tak říkajíc „přirčena“ velmi podobně, jak to prožívá člověk. Podle mého soudu ale nad Božími osobami není žádná determinace, která by nevycházela z nich samých. Boží osoby jsou tím, čím chtějí být, a chtějí být tím, čím jsou. Osoba Trojice chce sebe pro druhé dva a chce extaticky, sebezpřesažně a perichoreticky sebe v druhých a druhé dva v sobě. Tato dokonaná svoboda se nám pak může díky své neměnnosti jevit jako určitá forma nutnosti. Jak by Boží osoby mohly být svobodně „navenek“, pokud by neexistovala dokonaná svoboda v jejich „vnitřním“ životě? Pokud by v imanentní Trojici nebyla dokonaná svoboda, vyvstává otázka, zda by pak stvoření nepřidávalo něco nového božství, které by pak paradoxně potřebovalo stvoření k tomu, aby se božské osoby mohly stát opravdu svobodnými. Byla by ale taková transcendence vůči světu paradoxně ještě transcendencí? Pokud by božství bylo „zajatcem“ své vnitřní nutnosti v podobě zvenku „přirčené“ přirozenosti, pak by ani ve vztahu ke stvoření nemohlo nebýt „zajatcem“ své vlastní zdánlivé transcendence vůči němu, takže by nebyla šance na svobodné vyjití ze sebe, vstoupení do druhého ve formě inkarnace. Transcendence zakládající se na pouhé vnitrobožské nutnosti by byla jen zdánlivou, neboť božství by muselo zůstat limitováno stvořením v tom smyslu, že by mu nemohlo být doopravdy imanentní. Zkrátka a dobře ten, kdo redukuje vnitřní Boží život výlučně na kategorii nutnosti, musí nevyhnutelně upadnout do celé řady neřešitelných problémů.

Je-li Boží vůle totožná s Boží přirozeností, pak si J. Pospíšil musí položit otázku, jak je možná svoboda Boha vůči stvořeným jsoucům.²³

²¹ Srov. POSPÍŠIL, Josef. O spásné vůli božské, *ČKD* 1879, č. 1, s. 2.

²² Srov. tamtéž, s. 3.

²³ Srov. tamtéž, s. 6.

Bůh ale ve tvorech miluje svou podobu, obraz, stopu, jejichž jsoucnost je z jeho strany svobodným darem, a proto je jeho vůle vůči tvorům svobodná. Boží sebeláska a jeho láska k tvorům je jediný „kon“, který je tedy zároveň vnitrobožský, ten je podle Pospíšila striktně nutný, a navenek svobodný.²⁴

Naskýtá se ovšem otázka, jestli láska k tvorům hypoteticky jednoosobového Boha není zase jenom určitou rafinovanou formou sebelásky. Opravdu milovat alteritu i ve formě stvoření podle mého skromného soudu nutně postuluje pluralitu v božství, tedy vnitrobožskou lásku k druhému. Pokud by totiž božství v sobě nemělo lásku k druhému, jak by mohlo milovat jiného mimo sebe, aniž by to božství přidávalo něco, co by v sobě věčně nemělo? Ať se na mne J. Pospíšil nezlobí, ale svoboda Boha navenek a jeho láska k tvorům je na bázi schématu „jediný (implicitně jednoosobový) Bůh – svět“ prostě a jednoduše nevysvětlitelná.

Následuje prezentace rozlišení různých způsobů chtění Boží vůle navenek. Jedná se o „vůli zalíbení“ – „vůli znamení“, která se dělí na vůli „dopuštění“, „výkonu“, „příkazu, záповědi a rady“.²⁵ Další dělení je na „vůli Boží absolutní“ a „Boží vůli podmíněnou“. Rozdíl mezi absolutní a podmíněnou vůlí se rovná „vůli účinné“ a „vůli neúčinné“.²⁶ Poslední dělení je na „Boží vůli předchodnou“ a „Boží vůli následnou“.²⁷

Bůh vůlí předchodnou chce všechny lidi spasiti, poněvadž opravdově a upřímně, nikoliv však jen napohledně a zdánlivě jejich spásy žádá, a tudíž všech potřebných prostředků štědře jim udílí, takže skutečné dosažení spásy pranic v cestě nestojí, jest-li že jen sami prostředků jim poskytnutých věrně upotřebí. Vůlí následnou ale Bůh nežádá spásy celého člověčenstva, poněvadž všichni skutečně nepůsobí spolu s milostí Boží, a tak nesplňují oné podmínky dosažení spásy věrně stanovené. (s. 14)

Poměr mezi Boží vůlí předchodnou a následnou závisí na svobodné činnosti tvorů.²⁸ Předchodná vůle je tedy v jistém slova smyslu podmíněná, zatímco následná Boží vůle je naprostá.²⁹

²⁴ Srov. tamtéž, s. 7.

²⁵ Srov. tamtéž, s. 9.

²⁶ Srov. tamtéž, s. 13.

²⁷ Srov. tamtéž, s. 14.

²⁸ Srov. tamtéž, s. 15.

²⁹ Srov. tamtéž, s. 18.

J. Pospíšil si ale neuvědomuje velmi závažný problém, totiž jak je možné, že se v případě následné vůle božství nechává determinovat tvorem a jeho jednáním. Opět se ukazuje, že toto nechat se determinovat druhým buď v případě hypotetického jednoosobového Boha musí znamenat hrob jeho sebestředné transcendence, anebo vychází z věčné trojiční meziosobní vztahovosti, pak ale platí, že už naše svoboda, jíž se věčný Otec nechává tajemně determinovat, představuje určitou formu sebedarování Trojice člověku stvořenému k obrazu Syna v Duchu svatém. V takovém případě ale nechat se determinovat druhým ve stvoření nepřidává božství nic nového, a proto neohrožuje jeho skutečnou vnitřní kompletnost a ontickou i meziosobně dialogickou nezávislost na stvoření. Naše svoboda, jíž se Otec nechává v neskonalé svobodě determinovat v případě následné vůle, nachází svůj poslední dialogický základ v naší účasti na věčném synovství, která je nám darována v Duchu svatém. Opět se tedy ukazuje, že řešení daného problému netrinitárním způsobem nemůže soudně uvažujícího člověka uspokojit.

J. Pospíšil dále tvrdí, že předchodná spasitelská vůle není jen zdánlivá, jak namítají někteří bludaři.⁵⁰

V druhém pokračování studie začíná tvrzením:

Jest článek víry, že Bůh i po hříchu prvotném vůlí záliby, opravdovou a předchodnou chce mimo předurčené i jiné lidi spasiti a že Kristus nejen pro předurčené, nýbrž i pro zavržence, aspoň věřící, svou krev vycedil a na dřevě kříže zemřel.⁵¹

Toto tvrzení je třeba připomenout všem, kdo by i dnes chtěli nějak redukovat spasitelskou vůli Boží pouze na určitou skupinu lidstva. Jak dokládá studie J. Pospíšila z roku 1879, katolická teologie tuto pravdu hlásala dávno před II. vatikánským koncilem! Následují argumenty z Písma a z učení církve.

Ve třetím pokračování dané studie se dále prokazuje tatáž teze a upozorňuje se také na určité nejasnosti v díle sv. Augustina.

Tento veliký učitel církevní mluví často tak, že na první pohled připadá, jako by spásnou vůli božskou toliko na předurčené omezoval. Mnozí bohoslovci po sv. Augustinu žijící nepochopivše jasně úmyslu tohoto sv. učitele

⁵⁰ Srov. tamtéž.

⁵¹ POSPÍŠIL, Josef. O spásné vůli božské. *ČKD* 1879, č. 2, s. 114.

počali všechny lidi, jenž od věčnosti předurčení nejsou, z upřímné vůle spásné více méně vylučovati.³²

Následuje výčet mylných názorů a obhajoba tvrzení, že se jedná o mylné pochopení Augustinova myšlenkového odkazu. Konstatuje se také, že Augustinova nauka rozhodně není v každém ohledu neomylná, a proto je možno, ba i nutno se od některých jeho výroků distancovat.³³ Výčet různých názorů na Augustina pokračuje i ve **čtvrté části studie**.³⁴

Nesmírně zajímavá je **závěrečná pasáž studie**, která obhajuje tezi:

Bůh vůlí předchodnou, opravdovou a upřímnou i nekrtěňátka spasiti chce a v zhledem k zásluhám J. Krista prostředky ku spáse dostatečné i jim připravuje.³⁵

Problém ale tkví v tom, že cestou ke spáse je buď křest, anebo se jedná o mimořádné prostředky, které jsou vázány na výkon lidské svobody, což ovšem u nemluvnat podle J. Pospíšila nepřichází v úvahu. Vzhledem k daným problémům nás tedy nesmí zarážet, že mnoho teologů v 19. století nekrtěné zesnulé děti vyčleňovalo ze všeobecné spásné Boží vůle.³⁶ Bůh ale chce spásu všech, proto tedy předchodnou vůlí také chce spásu nekrtěných zesnulých dětí.³⁷ Problém ale je, jak si máme představit mimořádné omilostnění nepokřtěných a zesnulých dětí.³⁸ Děti totiž nemají užívání svobody. Chce tedy Bůh jejich spásu předchodnou vůlí, anebo absolutně?³⁹ Pospíšil dochází k závěru, který považuje za učení církve, totiž že nepokřtěná nemluvnata nemohou dojít patření na Boha. To ale neznamená zavržení.⁴⁰ Ačkoliv J. Pospíšil nehovoří výslovně o limbu, jeho tvrzení něco takového implikují. Dnes i pod vlivem papeže Benedikta XVI. je nauka o limbu považována pouze za soukromé mínění některých teologů, které ale rozhodně není závazné.⁴¹

³² POSPÍŠIL, Josef. O spásné vůli božské. *ČKD* 1879, č. 3, s. 181.

³³ Tamtéž, s. 195.

³⁴ Srov. POSPÍŠIL, Josef. O spásné vůli božské, *ČKD* 1879, č. 4, s. 249–259.

³⁵ POSPÍŠIL, Josef. O spásné vůli božské, *ČKD* 1879, č. 5, s. 333.

³⁶ Srov. tamtéž, s. 334.

³⁷ Srov. tamtéž, s. 335.

³⁸ Srov. tamtéž, s. 337.

³⁹ Srov. tamtéž, s. 339.

⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 348–349.

⁴¹ Srov. Mezinárodní teologická komise. *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné*, Praha: Krystal o.p., 2008.

Základní problém je ovšem pořád týž, totiž nutnost křtu ke spáse. Připomíná se text sv. Augustina o nestejném osudu pokřtěných a nepokřtěných zesnulých dětí, jedny jsou předurčeny ke spáse, druhé k zatracení.⁴² Zároveň ale platí, že Bůh nepředurčil nikoho absolutně a nezávisle na jeho svobodě k zatracení, a proto i zesnulým nepokřtěným dětem dává jako všem milost nutnou ke spáse, zkrátka na ně jako na všechny ostatní lidi „nezapomíná“.⁴³

Když hodnotíme pozici zastávanou naším autorem, pak docházíme ke konstatování, že se v mnoha ohledech podobá tomu, co nacházíme v současném dokumentu MTK o naději na spásu pro nepokřtěné děti. Hlavní podobnost tkví v tom, že jak Pospíšilův, tak text MTK ústí do tajemství.

3. Tajemství Nejsvětější Trojice v monografii *O Bohu trojjediném podle osobnosti*

Nikoho by zřejmě nemělo překvapit, že Pospíšilovo dílo se vyznačuje filosofickým přístupem, jak to prozrazují podtituly (*Traktát spekulativně dogmatický*). Autor je velmi ukázněný a precizní v užívání terminologie, metodologicky důsledný, prokazuje výbornou znalost literatury, což se projevuje ve vynikajícím poznámkovém aparátu, rovněž jeho čeština nese znaky vysoké kvality. Zmíněné přednosti však zároveň kladou na čtenáře nemalé nároky. Jedná se totiž o dílo po výtce originální, v němž se pod rouškou vysoce racionálního postupu tají celá řada velmi zajímavých inspirací, jež jsou však srozumitelné jen opravdovému odborníkovi, a proto není divu, že dílo mnoho čtenářů nenalezlo, tedy takových, kteří by mu opravdu porozuměli. Pospíšilova monografie patří spolu s přínosy V. Zahradníka a J. V. Jirsíka bezesporu k tomu nejlepšímu, co čeští teologové vytvořili v oblasti promýšlení tajemství Nejsvětější Trojice.⁴⁴ To však neznamená, že současný teolog by ve zmíněné monografii neshledával také celou řadu limitů. Prvním z nich je pokušení přeceňovat filosofické nástroje, jejichž pomocí se vše popisuje a do posledního detailu rozlišuje, aniž by čtenáři bylo zřejmé, k čemu to všechno je.

⁴² Srov. POSPÍŠIL, Josef. O spásné vůli božské, *ČKD* 1879, č. 5, s. 348.

⁴³ Srov. tamtéž, s. 350.

⁴⁴ Doufám, že toto mé hodnocení není ovlivněno tím, že Josef Pospíšil byl prastrýcem mého dědečka z otcovy strany, prof. Václava Pospíšila, jak se v naší rodině tradovalo.

Letný pohled do **prvního dílu Pospíšilovy dogmatiky**, který je věnován jediné Boží přirozenosti, prozrazuje, že se zde tajemství Trojice vůbec neprojevuje. Skladba odpovídá klasickému pojednání o jediném Bohu, pročež valná většina díla je věnována rozboru vlastností tohoto jediného božství. Pospíšil tedy nehovoří o jediném Bohu jako o implicitním supersubjektu, ale o jediném božství, v čemž se projevuje jeho vědomí, že ten, kdo zná novozákonní zjevení, nemůže jen tak beze všeho hovořit o hypotetickém jednoosobovém Bohu.⁴⁵

Dlužno připomenout, že v tomto prvním traktátu celé dogmatiky se opakuje mnohé ze studie uveřejněné v ČKD 1879 včetně nauky o tom, že Bůh chce „předchodnou“ vůlí spásu zesnulých nepokřtěných dětí. Nyní však náš autor poněkud mění, nebo spíše vyhraňuje své stanovisko a výslovně hovoří o tom, že nepokřtěné děti jsou v jakémsi třetím stavu mezi nebem a peklem, padá tedy výslovná zmínka o limbu.⁴⁶

Nyní k monografii věnované tajemství Trojice. Dílo je rozčleněno celkem do dvaapadesáti paragrafů, které nejsou sdruženy do vyšších skladebných celků, což pochopitelně notně stěžuje orientaci v textu a poněkud zamlžuje celkovou strukturu díla. Budeme tedy touto druhou česky psanou monografií věnovanou trinitologii procházet a pokusíme se upozornit na hlavní inspirační body, což při pronikavosti autorova metafyzického myšlení a rozsáhlosti spisu není rozhodně jednoduchým úkolem.

Pospíšil si je dobře vědom toho, že tajemství Trojice je první pravdou víry a také rozlišujícím znakem křesťanství.⁴⁷ Dodnes užitečný by mohl být § 2, kde náš autor podrobně vysvětluje základní trinitologickou terminologii. Dlužno podotknout, že slova „osoba“ a „osobnost“ jsou v jeho podání vlastně synonyma. Paragrafy 3 a 4⁴⁸ jsou věnovány nastínění církevní nauky a přehledu hlavních bludů, který je kompletní a přehledný. Ačkoli dnes nejsme s to přesně rekonstruovat, čemu doopravdy učil kolem roku 217 Sabellius, obvykle se sabellianismus prezentuje jako čistý modalismus. Pospíšil však tvrdí, že Sabellius mluvil o jediné Boží osobě, nicméně připouštěl jakousi vnitrobožskou Trojici, která se pak navenek projevuje jako Otec, Syn a Duch svatý.⁴⁹ Zajímavá je rovněž prezentace pozdějších trojičních herezí

⁴⁵ Srov. POSPÍŠIL, Josef. *O Bohu jediném podle přirozenosti*, Velehrad: Cyrilometodějský tiskový spolek na Velehradě, 1923.

⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 362–369.

⁴⁷ Srov. POSPÍŠIL, Josef. *O Bohu trojjediném*, s. 8; 247.

⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 12–27.

⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 18.

(M. Servede, Jan Filofonus, Roscelilin, Jáchym z Fiore, Günther). Dlužno upozornit, že dnešní hodnocení nauky například Jáchyma z Fiore není tak jednoznačně vyhraněné, protože většina autorů se v současnosti kloní k názoru, že Jáchym v oblasti trojiční nauky nepřekročil meze legitimního teologického pluralismu. Následuje prezentace a doklady nauky o jednotlivých osobách Trojice.⁵⁰

Poté se Pospíšil zabývá výpověďmi zjevení o tajemství Nejsvětější Trojice. Velmi zajímavá je pasáž věnovaná Starému zákonu. Pospíšil sice tvrdí, že Starý zákon stojí na víře v jediného Boha a že tajemství tří osob Izraeli výslovně zjeveno nebylo,⁵¹ nicméně shledává ve starozákonních textech celou řadu náznaků tohoto mystéria. Vedle toho, že Bůh relativně často hovoří v množném čísle, jsou to především teofanie, v nichž se objevuje Boží posel. Hlavní je zjevení Boha v hořícím keři – Božím poslu, který o sobě tvrdí, že je Bohem. Pospíšil proto vidí ve zmíněném zjevení poukaz na druhou božskou osobu – Slovo.⁵² Určitým odkazem na Syna se vyznačují také texty o moudrosti, která je prezentována jako by byla osobou. Velmi zajímavá je v dané souvislosti prezentace nauky Filóna Alexandrijského o vnitřním a vnějším Božím slovu.⁵³ Starozákonní předznamenání se týkají i osoby Ducha svatého.⁵⁴ Nakonec náš autor konstatuje, že „Boží slovo a duch“ jsou ve Starém zákoně převážně personifikacemi Boží všemohoucnosti a moudrosti, což by se shodovalo s dnešním hodnocením daných textů.⁵⁵ J. Pospíšil si ale na tomto místě neklade klíčovou otázku, totiž zda Jahve je Otec, anebo celá Trojice. Novozákonní doklady nauky o Trojici se opírají o klasická místa (Mt 28,19; Lk 1,35 atd.).

Velkou pozornost věnuje J. Pospíšil otázce pravosti 1 Jan 5,7 (*Comma Joanneum*).⁵⁶ Uvádí poctivě důvody proti autentičnosti tohoto verše, ale také argumenty ve prospěch jeho příslušnosti k inspirovanému textu. Nakonec vše řeší odvoláním na magisterium. Nicméně prohlášení Sv. officia (Kongregace pro nauku víry) ze dne 13. 8. 1897 nemá podle něj povahu neomylného magisteria. Ačkoli se dnes v trinitologii z historicko-kritických důvodů tento verš nepoužívá jako klíčový argument

⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 27–70.

⁵¹ Srov. tamtéž.

⁵² Srov. tamtéž, s. 72.

⁵³ Srov. tamtéž, s. 75–76.

⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 78.

⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 79.

⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 91–104.

dokladování trojiční nauky v Novém zákoně, daná pasáž Pospíšilovy monografie je zajímavá z hlediska dějin sporů ohledně tohoto místa.⁵⁷

V § 10 si náš autor klade ne právě jednoduchou otázku, jaký je poměr mezi Bohem Otcem a jediným Bohem. V Novém zákoně se totiž často jediný Bůh otců identifikuje s osobou Otce. Pospíšil danou otázku řeší následovně:

Nazývá-li se Bohem, pak se Otci vlastně božství jen před Synem a Duchem svatým přivlastňuje, podobně jako se mu přivlastňuje například všemohoucnost a stvoření světa.⁵⁸

To by ale znamenalo, že ve skutečnosti jedná vůči světu jen celá Trojice, přičemž se některá působení pouze přivlastňují Otci, následně Synu a posléze i Duchu svatému. Takže ve Starém zákoně by Jahve byl celou Trojicí, přičemž toto působení by se Otci pouze jen přivlastňovalo? Podle mého soudu jednají na scéně dějin spásy skutečně jednotlivé osoby Trojice, ovšem jednoznačně vždy ve vztahu k ostatním dvěma. Zmíněné pojetí jednak respektuje, že osoba je tím, kdo jedná, zatímco přirozenost je tím, silou čeho jedná, jednak tato méně vyumělkovaná lektura jasně odpovídá tomu, co nacházíme v Novém zákoně. Nemístné opatrnickví, jehož jsme svědky v Pospíšilově trinitologii a jímž se vyznačuje v zásadě celá dobová trinitologie,⁵⁹ klade pak otazník i za to, ke komu se vlastně modlíme Otčenáš: Skutečně k Otci, anebo k Trojici, přičemž by se adresování naší modlitby Otci pouze přivlastňovalo?

Vycházení v Bohu nejsou „*ad extra*“, a proto jsou božství imanentní – „*vtomná*“.⁶⁰ Vycházení Syna se zakládá na Božím rozumu a vůli.⁶¹ Zajímavé je, že Pospíšil nerespektuje Augustina, který v dané souvislosti nehovoří o rozumu, nýbrž o intelektu, což rozhodně není totéž. Rozum – *ratio* je v Augustinově pojetí schopností logických soudů, zatímco chápavost – *intellectus* představuje vyšší část lidské duše,

⁵⁷ Čtyři roky po vydání monografie J. Pospíšila, přesněji řečeno dne 2. července 1927, vydala Kongregace sv. Officia nové prohlášení v záležitosti „*De commate Iohanneo*“, v němž je předchozí výrok z roku 1897 hodnocen jako pouze disciplinární, protože nebrání katolickým teologům na základě vědeckých argumentů zaujmout stanovisko, které se staví proti autenticitě tohoto textu. Srov. DSH, č. 3682.

⁵⁸ Srov. POSPÍŠIL, Josef. *O Bohu trojjediném*, s. 112.

⁵⁹ Opět se tak ukazuje, jak velmi originální byli v dané věci B. Bolzano, V. Zahradník a V. Jirsík, kteří kladli velký důraz na ekonomickou Trojici a klonili se převážně k mínění, podle něhož v dějinách spásy jednají skutečně Otec, Syn a Duch svatý.

⁶⁰ Srov. tamtéž, s. 117.

⁶¹ Srov. tamtéž, s. 119.

sídlo moudrosti, schopnost vhledu i lásky.⁶² Základním přístupem k imanentní Trojici je tudíž u Pospíšila psychologická teorie. Tato vycházení jsou podle Pospíšila nutná, ale zároveň také dobrovolná:

Dále jsou východy božské naprosto nutné. Ačkoliv Otec vědomě a dobrovolně plodí Syna a Otec a Syn dýchají Ducha sv., přece nemůže Otec neplodit Syna a Otec a Syn nedýchat Ducha sv. Náleží-li však rození Syna z Otce a dýchání (*in sensu passivo*) Ducha sv. od Otce a Syna k samému božskému životu, pak jest tento dvojí východ v Bohu tak naprosto nutný, jak nutně Bůh sebe poznává a sebe chce čili miluje.⁶³

Nutnost vycházení vyplývá z toho, že tvoří jednotu s Boží přirozeností. Právě uvedené tvrzení je zřetelným důsledkem aplikace psychologického modelu. Pak je ale Boží přirozenost něco daného, nač sám Bůh nemá vliv a čemu se musí podřizovat. Je tedy Bůh podřazen nějakým vyšším principům, které musí respektovat, anebo jsou tyto principy projevem jeho vlastní moudrosti a svobody? Jelikož teologie v úzkém slova smyslu a antropologie nevyhnutelně představují spojité nádoby, pak je ve hře také naše svoboda. Podle mého soudu nevyhnutelně platí, že Bůh je takový, jaký chce být, a chce být takový, jaký je. Každopádně je pozitivní, že Pospíšil alespoň zmírňuje tvrzení o nutnosti vycházení v Bohu výrokem o jejich vědomosti a dobrovolnosti, což představuje určitý posun vzhledem k tomu, co náš autor tvrdil ve své studii o všeobecné spasitelské vůli Boží v letech 1878 a 1879.

Jak je tomu u českých autorů devatenáctého století a první poloviny dvacátého století obvyklé, velký prostor je věnován problematice vycházení Ducha sv. z Otce i Syna.⁶⁴ Pospíšil podobně jako ostatní čeští římskokatoličtí myslitelé v dané epoše zastává jako jisté mínění, že řečtí otcové a východní křesťané vyznávali „*Filioque*“ až do devátého století.⁶⁵ Potěšitelné je, že nejfrekventovanější z východních verzí popisu vycházení Ducha sv. v imanentní Trojici, tedy že Duch sv. vychází z Otce skrze Syna, je hodnocena jako rovnoprávná vzhledem k verzi „z Otce i Syna“.⁶⁶

⁶² Srov. např. BREYFOGLE, Todd. *Inteletto – intellectus*. In FITZGERALD, Allan D. (ed.), *Agostino – dizionario enciclopedico*, Roma: Città Nuova, 2007, s. 840–842.

⁶³ POSPÍŠIL, Josef. *O Bohu trojjediném*, s. 120; srov. s. 133–149; s. 180–188.

⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 146–180

⁶⁵ Srov. např. ŽÁK, František. *Soustavná věrouka pro lid I, IV – O Bohu v jednom v Trojici*, Praha: V. Kotrba: 1915, s. 511–529; ŠPAČEK, Richard. *Duch svatý*. In PODLAHA, Antonín (ed.), *Český slovník bohovědný III*, Praha: Nakl. V. Kotrba: 1926, s. 624b–629b.

⁶⁶ Srov. POSPÍŠIL, Josef. *O Bohu trojjediném*, s. 165–172.

Velmi dobrá je prezentace tajemství perichoreze, kteroužto náš autor hodnotí jako klíčovou záležitost celé trinitologie:

Perichorese v Nejsvětější Trojici jest jednak základem, na němž veškerá nauka o tomto tajemství jest zbudována, jednak také nejvyšším svorníkem, v němž obě základní pravdy tohoto tajemství: Trojice osob a jednota přirozenosti, jsou nerozlučným svazkem od věčnosti do věčnosti spojeny.⁶⁷

Uvedenou myšlenku by dnes podepsal ne jeden teolog, který se specializuje v oblasti trinitologie. Pospíšil zakládá perichorezi na tom, že každá osoba Trojice vlastní jednu, numericky totožnou Boží přirozenost. V dané souvislosti hovoří také o christologické perichorezi mezi dvěma přirozenostmi v jedné osobě vtěleného Slova. Není zde ale ani zmínka o velikonočním tajemství. Spekulace se pohybuje jen na rovině ontologické christologie a tak říkájíc ontologické trinitologie.

Jak již dobře víme, klíčovou pasáží celé trinitologie je otázka Božího jednání „navenek“. Pospíšil v dané souvislosti hovoří o číselně jediné činnosti Trojice ve stvoření. Následně ale několikrát používá výraz „společná činnost“. Velmi důležitý je následující výrok:

Avšak v této činnosti tvůrčí přísluší jednotlivým božským osobám účast podle způsobu a povahy jejich východu.⁶⁸

Aplikace daného principu by ovšem pootvírala dveře k tomu, abychom pojednání o imanentní Trojici mohli propojovat na základě analogie víry se zbytkem celé teologie. Jediná činnost se týká přirozenosti, jejímž prostřednictvím každý ze Tří ve vztahu k ostatním dvěma jedná i navenek. O tom svědčí i následující výrok:

Tři božské osoby jsou *tria principia quae*, tři principy, které tyto účiny působí jen jedinou činností.⁶⁹

Vezmeme-li doslovně, co říká náš autor, pak to znamená, že na scéně dějin spásy by skutečně jednaly osoby, tedy Otec, Syn a Duch svatý, tito Tří by působili ve vzájemných vztazích a činnost každého z nich je nevyhnutelně božská. Otvírá se tak cesta k překonání oddělování

⁶⁷ Tamtéž, s. 204.

⁶⁸ Tamtéž, s. 209.

⁶⁹ Tamtéž, s. 210.

trinitologie od zbytku teologie a spirituality. Otázkou ale je, nakolik se toto tvrzení shoduje s tím, co jsme viděli výše, kde Pospíšil tvrdil, že stvoření se Otci pouze přednostně a nevýlučně přivlastňuje. Tyto nesourodosti jsou ovšem údělem hledačů, kteří se nechtějí nechat uzavřít pouze v určitém systému a touží nahlížet pravdu, která se jim jeví ve své bytostné paradoxnosti.

Pak následuje klasická prezentace vztahové teorie. Dodnes citovatelná je například následující myšlenka:

Aktivní spirace se však věcně neliší od otcovství a synovství, nýbrž jen virtuálně, kdežto spirace pasivní liší se věcně od otcovství a synovství, pokud obě věcně jest totožno se spirací aktivní.⁷⁰

Problém ovšem tkví v tom, že nauka o Otci a Synu jako jediném principu Ducha může u východních teologů vzbuzovat dojem, jako bychom Otec a Syna směšovali. Proto bychom dnes měli upřednostňovat formulaci: Duch svatý vychází primárně z Otce a odvozeně i ze Syna. Filosoficky zajímavé je tvrzení, podle něhož se aktivní spirace liší od otcovství a synovství jen virtuálně, na kterémžto základě pak můžeme dané záležitosti rozlišovat. Vztáhneme-li na Ducha svatého analogii Daru a uvědomíme-li si, že Duch svatý je božství jakožto hypostatický Dar, pak dojdeme k závěru, že Duch svatý je božství darované primárně Otcem Synovi a sekundárně na základě soupodstatnosti také Synem Otci. K těmto jednoduchým závěrům ale náš autor nedospívá.

Mezi relacemi v božství a božstvím je diference jen pomyslná (virtuální),⁷¹ pročež dané záležitosti může metafyzik v božství rozlišovat. Tímto tvrzením se zároveň odmítá obvinění, které by tvrdilo, že Boží přirozenost je čtvrtým prvkem vedle Otce, Syna a Ducha svatého. Z toho ale vyplývá, že vztahy otcovství, synovství a pasivního darování jsou totéž co Boží přirozenost, která není vzhledem ke zmíněným vnitrobožským relacím věcně něčím od nich reálně odlišným. Lze tedy říci, že božství je trojosobně relační. Velmi aktuální je následující skvělá myšlenka:

Každá podstata druhá jsouc svým pojmem něčím všeobecným, a proto konkrétně neurčeným, ale určitelným, nesděleným, ale sdělitelným, jest v tomto smyslu také něčím nedokonalým a své přiměřené dokonalosti nabývá svou

⁷⁰ Tamtéž, s. 214.

⁷¹ Srov. tamtéž, s. 220.

subsistencí, kterou se stává určitým suppositem, v němž nabývá svéprávnosti a svézákonnosti a vlastního principu činnosti a trpnosti. Proto subsistence jest takofka poslední dokonalostí a dovršeností každé podstaty.⁷²

Jelikož by se dnes někomu mohlo zdát, že osobovost božství v jistém slova smyslu vymezuje, a proto by mohla být v rozporu s Boží nekonečností, je třeba odpovědět právě tímto způsobem. Neosobní božství by bylo nevyhnutelně neurčité, nedokonané ve smyslu aktu bytí, pročež nedokonalé. Toto vymezení osob ale není v rozporu s nekonečností božství právě proto, že se děje na základě vnitrobožských vztahů, v nichž se vzájemně vymezuje identita Otce, Syna a Ducha svatého. Právě proto na jedné straně platí, že osoby Trojice jsou z hlediska nekonečnosti božství nezávislé na čemkoli mimobožském, na druhé straně ale tyto osoby na sobě vzájemně reálně závisejí,⁷³ vymezují se, a proto mají skutečnou identitu.

Prozatím jsme se v žádném zpracování trinitární teologie z pera české teologa nesetkali s konstatováním paradoxnosti, která charakterizuje toto vrcholné mystérium křesťanské víry, a tak se zdá, že J. Pospíšil je v tomto směru první:

Božská podstata jest totiž pro svou nekonečnou dokonalost beze všeho zřetele k našemu poznání schopna přijati v sebe vlastnosti a determinace, které jinak v podstatách stvořených nemohou zároveň existovati, proto že buď kontrérně nebo kontradiktoricky se od sebe liší.⁷⁴

Platí tudíž, že v trinitární teologii budou často platit dvě nebo i více řešení najednou. J. Pospíšil sice tuto charakteristiku mystéria postřehnul, nedokázal však z toho ještě vyvodit potřebné závěry. Tato paradoxnost je hrází proti ideologizaci mystéria a učí nás vnímat pravdu v jejím komunikačním rozměru. Dospět k trinitární ortodoxii totiž nevyhnutelně předpokládá otevřít se legitimnímu mínění toho druhého, vyjít ze sebe, neabsolutizovat svou vlastní pozici, vstoupit do společenství.

Nauka o přivlastňování je prezentována klasicky. Pospíšil zastává mínění, podle něhož se přivlastňování týká jak esenciálií, tak činností Trojjediného navenek. Otázkou je spíše to, zda v případě jednání navenek nejde spíše o rozlišování toho, co přísluší skutečně té které osobě

⁷² Tamtéž, s. 223.

⁷³ Tamtéž, s. 223–224.

⁷⁴ Tamtéž, s. 221.

Trojice, jak Pospíšil naznačil výše. Nyní o ničem podobném však náš autor nehovoří.⁷⁵

Následuje klasický výklad pojetí poslání osob ve stvoření.⁷⁶ Podle mého skromného soudu je mnohem výhodnější prezentovat ekonomickou Trojici jako zrcadlový obraz Trojice imanentní, čímž se předejde ne příliš šťastnému pojetí poslání jako „prodloužení“ vycházení. Takovému prodloužení totiž může působit jako přidávání něčeho nového k tajemství imanentní Trojice se všemi negativními důsledky, které by z toho mohly vyplývat.

Užitečná je určitě pasáž, která shrnuje pravidla našeho vypovídání o Trojici.⁷⁷ V dalších paragrafech se pojednává o poměru mezi tajemstvím Trojice a naším rozumem. Dozvídáme se zde, že toto mystérium překračuje náš rozum, není však rozhodně iracionální.⁷⁸ Teologie tudíž nedokazuje Trojici, ale snaží se pouze o takovou prezentaci mystéria, která je v souladu s naší racionalitou. Z řečeného ovšem můžeme vyvodit, že trinitologie, která prokazuje nerozpornost zjevení Boha Otce, Syna a Ducha svatého s lidským rozumem, má nevyhnutelně nejen povahu pronikání do mystéria, ale také jeho obhajoby, pročež má vedle dogmatického také fundamentálně teologický rozměr.

Když J. Pospíšil pojednává o poměru mezi tajemstvím Trojice a rozumem, čekali bychom, že bude v poznámkovém aparátu odkazovat rovněž na soubor článků R. Špačka z roku 1905. S žádnou takovou citací nebo odkazem se však nesetkáváme. Jednou z nesporných vad Pospíšilovy práce je přehlížení tvorby českých kolegů. To je ovšem jev, který bohužel charakterizuje většinu českých teologických prací devatenáctého a dvacátého století.

Následuje pasáž, v níž se náš autor snaží vyrovnat s nejčastějšími námitkami proti učení o Trojici.

Otec jest Bůh, Syn jest také týž Bůh jako Otec, tedy Otec je Synem a Syn jest Otcem. ... Lichost zmíněného sylogismu právě v tom tkví, že zaměňuje úplně Boha s osobou.⁷⁹

Ne že by Pospíšilova odpověď byla kdovíjak originální, její výhodou je však jasnost a zřejmost. Dle mého prostého soudu by bylo možno

⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 230–234.

⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 234–244.

⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 245–247.

⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 247–253.

⁷⁹ Tamtéž, s. 260.

tuto argumentaci ozřejmit ještě tvrzením, podle něhož božství nemůže být jednoosobové, neboť osoba je nevyhnutelně rozlišená hypostaze, k tomu ovšem božská osoba nutně potřebuje jinou osobu v božství.

Velmi dobré je Pospíšilovo hodnocení Augustinovy psychologické teorie, již považuje jen za ilustrativní, přestože ji předtím velmi zřetelně aplikoval v průběhu celé své knihy.

Všecky analogie čerpané z oboru přírody a ducha lidského, ve kterých pozorovati stopy, na i obrazy Nejsvětější Trojice, nemají podle nauky církve žádné důkazné síly, nýbrž jsou pouhými pomůckami, kterými si rozum světlem víry osvětlený hledí pravdu tuto ze zjevení Božího již poznanou a přijatou aspoň poněkud vysvětliti, a tak seč jeho síly stačí, do pravdy tajemství samého se ponořiti.⁸⁰

Není však zmíněn sv. Anselm, který se domníval, že může Trojici dokázat právě na základě psychologické teorie. Pospíšilova kritika jasně odvrací námitku, podle níž by přílišný důraz na psychologickou teorii implikoval riziko, že budeme přirozené zjevení nadřazovat nadpřirozenému.

Značnou důležitost má poslední 52. paragraf, v němž se J. Pospíšil pokouší stručně nastínit praktický význam trojiční nauky. Setkáváme se zde s náznakem aplikace sociální teorie, když náš autor vychází z textu Jan 17,20–21 a konstatuje, že jednota osob Trojice je vzorem jednoty věřících v církvi. To bylo v dané době velmi odvážné, protože Augustin učil, že obrazem Trojice nemůže být vícero lidských osob, neboť se obával triteismu.⁸¹ Dále se hovoří o křtu, biřmování, znamení kříže. Zvolání: „A jak těsně souvisí toto tajemství s veškerým naším nábožensko-mravním životem!“⁸² je třeba hodnotit jako zahlížení nových horizontů trinitologie, do nichž však náš autor, podobně jako Mojžíš do zaslíbené země, již nevstoupil.

⁸⁰ Srov. tamtéž, s. 262.

⁸¹ Zaměříme-li svou pozornost na díla českých autorů, kteří tvořili v době před J. Pospíšilem, shledáváme jediný výrazný příklad aplikace sociální teorie. Znalce nepřekvapí, že tento průkopnický krok učinil V. Zahradník. Srov. ZAHRADNÍK, Vincenc. *Sedmecitma svátečních kázání*. Praha: Knížecí arcibiskupská knihtiskárna u J. Fetterlové, nákladem V. Špinky, 1835, s. 179.

⁸² J. Pospíšil, *O Bohu trojediném*, s. 267.

3. Závěr

Stejně jako není stará a nová hudba, nýbrž hudba dobrá a méně dobrá, tak také není stará a nová teologie, nýbrž teologie dobrá a méně dobrá. Mnoho aspektů velmi poctivého myšlenkového úsilí J. Pospíšila si dodnes uchovává trvalou hodnotu. Právě řečené platí zejména o jeho studii o všeobecné spasitelské vůli Boží, která by zřejmě mohla být opětně publikována i dnes, i když vyšlo najevo, že problematika Boží svobody „navenek“ a především to, že se Všemohoucí nechává „zvenku“ v určitém slova smyslu determinovat naší stvořenou svobodou, je uspokojivě vysvětlitelné jedině na základě trojičního obrazu Bohu. Je podivuhodné, že tento český autor při pokusu o řešení problému možnosti spásy ze strany dětí, které umírají nepokřtěné, dospěl v roce 1879 k podobným závěrům jako MTK na počátku třetího tisíciletí, i když setrvává nejprve implicitně a později ve svém pojednání o jediném Bohu také explicitně na pozici existence jakéhosi třetího stavu mezi nebem a peklem.

Ačkoli tento autor je silně determinován dobou, která nedokázala důsledně promítat tajemství Trojice do zbytku teologie a spirituality, četné náznaky budoucího překonání tohoto neblahého limitu se v Pospíšilově monografii věnované tajemství Trojice nacházejí. Jsou však zahaleny příkrovem ne právě snadno přístupného způsobu filosofického vyjadřování. Každopádně platí, že z dobového hlediska je trinitologie našeho autora relativně kompletní. Pospíšilova trinitologie se na první pohled jeví jako redukce tajemství spásy na *mysterium ontologicum*. Každopádně ale platí, že knihu tohoto autora bychom ze svých knihoven ani dnes neměli odstraňovat. Zároveň musíme jedním dechem konstatovat, že tajemství třetí osoby Trojice věnoval náš autor pozornost výlučně v rámci své trinitologie, a proto v jeho díle neshledáváme ani náznak samostatného pojednání o Duchu svatém. O kvalitě Pospíšilova myšlenkového odkazu ovšem svědčí to, že i po řadě desetiletí od vzniku jeho děl stále stojí za to vést s jejich autorem napříč dějinami plodný teologický dialog. Kéž by něco podobného za osmdesát devadesát let mohli říci ti, kdo poneseu břímě odpovědnosti za českou teologii, i o tom, co jsme po sobě zanechali my.

ABSTRACT

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

**The General Saving Will of God and the “philosophical”
Trinitarian Thinking of Josef Pospíšil (7. 5. 1845 – 18. 12. 1926)**

In the introduction of this study the author presents the most important personalities of the history the Czech Trinitarian Theology, who had written before Josef Pospíšil started. The author explains the reasons of this study and presents the basic hermeneutical points of view of his analysis. Then he introduces the life and Josef Pospíšil's work, who was very important Czech Christian thinker of this period 1845–1926. Author aimed to two Pospíšil's texts which deal with the Trinitarian Theology. The work of Pospíšil is characterized by methodological discipline, knowledge the co-temporary literature and very good language level. At the same time it is obvious that his thinking suffers from the same deficiencies which were typical for Dogmatic Theology of his era, but in Pospíšil's work there are some elements which are actual up to these days.

Key words

trinitarian theology, theology, dogmatic theology, history of the Czech dogmatic theology

ŽIVOT FRANTIŠKA ŽÁKA SJ (1862–1934) A JEHO TROJIČNÍ TEOLOGIE

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

Ten, kdo zkoumá dějiny české trinitární teologie a christologie nevyhnutelně narazí na objemná díla, jejichž autorem je František Žák SJ, anebo česky T.J., jak se coby vlastenec podepisoval on sám. Jelikož životu a dílu této nesporně zajímavé osobnosti prozatím nebyla věnována taková pozornost, jakou by si zasloužila,¹ pokusíme se v následujícím příspěvku zmíněnou mezeru poněkud zacetit. Pohnutkou k tomuto počínu je i skutečnost, že v příštím roce si připomeneme sto padesáté výročí narození tohoto velmi plodného autora.

Vzhledem k tomu, že česká odborná literatura prozatím nedisponuje podrobnějším editovaným životopisem Františka Žáka, první bod této studie, věnovaný právě zmíněné tematice, nebude pouze širším kontextem naší následné analýzy, ale také přínosem k dějinám české teologie. V následujících bodech pak podrobíme kritické analýze ta díla našeho autora, která se přímo týkají předmětu našeho zájmu.

Základním zorným úhlem, z něhož budu přistupovat k vyhodnocení přínosů F. Žáka v oblasti trinitární teologie bude to, k čemu jsem dospěl ve své monografii věnované tajemství Nejsvětější Trojice.² Je pochopitelné, že jiní autoři budou moci při svých interpretacích zvolit jiná hlediska, čemuž pak pochopitelně budou odpovídat jejich hodnocení, která se budou poněkud lišit od těch, k nimž jsem dospěl já. Každopádně si ale musíme vždy položit otázku, zda analyzovaná

¹ Srov. FARRUGIA, Edward G. *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, Olomouc: Refugium: 2008 – český překlad je obohacen o celou řadu hesel. Bohužel heslo „František Žák“ bychom zde hledali marně. Jak uvidíme níže, určitě by si připomínku v takto tematicky zaměřené encyklopedii zasloužil.

² Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, 2. vydání, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství – Praha: Krystal, 2010.

trinitologie je esenciálně kompletní. Dále je dnes povinností věnovat pozornost především klíčovému problému trinitologie, totiž tomu, jak náš autor pojímá poměr mezi ekonomickou a imanentní Trojicí, protože na tom pak zcela jednoznačně závisí promítání tohoto stěžejního mystéria naší víry do ostatních částí systematické teologie a především do života. Konečně je třeba předeslat, že v citacích ze Žákových spisů a případně z dalších děl starších českých teologů převážně zachováme původní ortografii, která se může v některých ohledech lišit od dnešních norem a od toho, jaký pravopis je uplatňován v této studii.

1. Dílo a život F. Žáka

Když se zahledíme do katalogů našich knihoven a zadáme jméno našeho autora, okamžitě zjistíme, že od něj pocházejí úctyhodně objemné svazky s titulem *Soustavná katolická věrouka pro lid. Díl první, I. O pravé víře. II. O církvi. III. O podání a Písmě. IV. O Bohu jediném v Trojici*, Praha: Nakl. V. Kotrba, Dědictví Svatojanské, 1915, 566 stran; *Soustavná katolická věrouka pro lid. Díl druhý: Část první. V. O Bohu tvůrci. VI. O Bohu vykupiteli (část první: O osobě Pána Ježíše Krista)*, Praha: Nakl. V. Kotrba: Dědictví Svatojanské, 1917, 360 stran; *Soustavná katolická věrouka pro lid. Díl druhý: Část druhá. O Bohu vykupiteli, o P. Marii a svatých, o milosti, o Zákoně Starém a Novém*, Praha: Nakl. V. Kotrba, Dědictví Svatojanské, 1920, s. 361–780; *Soustavná katolická věrouka pro lid. Díl třetí. O svátostech*, Praha: Nakl. V. Kotrba, Dědictví Svatojanské, 1925, 672 stran; *Soustavná katolická věrouka pro lid. Díl čtvrtý: Část první. IX., O Bohu dokonavatelí*, Praha: Nakl. V. Kotrba, Dědictví Svatojanské, 1928, 322 stran. Ačkoliv by se dalo čekat, že podle titulu čtvrtého svazku by měl následovat ještě svazek IV.2, je patrné, že náš autor skutečně sepsal kompletní dogmatickou teologii, jíž předřadil témata, která se dnes řadí do teologie fundamentální. Jeho snažení mělo stejný záměr jako *Populární dogmatika* J. V. Jirsíka na počátku čtyřicátých let devatenáctého století, jejíž rozsah ovšem F. Žák několikanásobně překročil. Trinitární teologie se výrazně týká také objemná sbírka tematických kázání: *O Bohu a jeho vlastnostech*, Praha: Nakl. V. Kotrba, 1908–1909, 828 stran.

Dále je třeba zmínit třísvazkové dílo věnované christologii a soteriologii: *Pán Ježíš Kristus: jeho osoba, 1. díl*, Opava: Slezská lidová tiskárna, 1930, 315 stran; *Pán Ježíš Kristus: jeho dílo, 2. díl*, Opava: Slezská lidová tiskárna, 1930, 223; *Pán Ježíš Kristus: Jeho život, 3. díl*, Opava: Slezská lidová tiskárna, 1930, 588 stran. Jedná se zřejmě o neobjemnější

monografické zpracování daného tématu od českého autora a v češtině v celém 19. a 20. století, což samo o sobě volá po kritické analýze. K podobnému závěru vybízí také další objemné teologické dílo: *Eucharistie*, Opava: Slezská lidová tiskárna, 1933, 460 stran. Za zmínku stojí také sbírka kázání: *Vývoj mariologického dogmatu do roku 400*, Hradec Králové: Tiskové družstvo, 1924.⁵

Náš autor vydal ještě dlouhou řádku promluv, krátkých pojednání pochopitelně náboženských, ale také vlasteneckých,⁴ pocházejí od něho divadelní hry,⁵ romány,⁶ skládal texty písní, básně,⁷ sepsal dokonce dějiny české literatury,⁸ zabýval se sociální a politickou problematikou.⁹ Vzhledem k blízcím se oslavám Cyrila a Metoděje by mohla být zajímavá také sbírka Žákových kázání na toto téma.¹⁰

V Časopisu katolického duchovenstva nacházíme celou řadu příspěvků z pera našeho autora, povětšinou věnovaných problematice Ruska a pravoslaví. Trinitární teologie a pneumatologie se týká především recenze: ŽÁK, František. *Ischožděnie sv. Ducha. Veselenskoje pervosvjaščestvo. Izdanie egeja Staškova, Frýburk v Breisigavě 1886, ČKD 1894, č. 7, s. 431–435*. Zajímavá by mohla být také stať uveřejněná na pokračování, která se týká problematiky poměru Rusů k Florentskému koncilu: srov. ŽÁK, František. *Rusové na koncilu florentském*. Dle P. Pavla Frielinga T.J. podává F. Žák, *ČKD 1903, č. 1, s. 17–20; 1903, č. 2, s. 85–88; 1903, č. 3, s. 172–179; 1902, č. 5, s. 325–333; 1903, č. 6–7,*

⁵ Na pomezí mezi mariánskou a mariologickou literaturou se nachází dílo: ŽÁK, František. *Promluvy. Cyklus III. Ave Maria. Promluvy o Panně Marii*, Praha: Nakl. V. Kotrba, 1914, 144 stran.

⁴ Srov. např. ŽÁK, František. *Odněmčeme se!*, Praha: Nakl. V. Kotrba, 1921, 30 stran (pod pseudonymem: V. Hradský).

⁵ Ačkoliv jsme neměli možnost následující text konzultovat, jeho titul dává tušit, že F. Žák by mohl patřit také mezi první české autory sci-fi literatury: František Žák, *Pozdrav z Marta: Veselohra o dvou jednáních*, Hradec Králové: Tiskové družstvo, 1925, 48 stran (pod pseudonymem: V. Hradský).

⁶ Srov. např. ŽÁK, František. *Okliky: román ze společenského života*, Praha: Nakl. V. Kotrba, 1933, 236 stran (pod pseudonymem: V. Hradský).

⁷ Srov. např. ŽÁK, František. *Lucerny: verše a prosa. Díl první*, Praha: V. Kotrba, 1919, 195 stran.

⁸ Srov. ŽÁK, František. *Stručné dějiny českého písemnictví. Díl první. Doba stará a střední (od počátků písemnictví do sklonku 18. století)*, Telč: E. Šolc – Praha: J. Bačkovský, 1906, 121 stran, (pod pseudonymem V. Hradský); ŽÁK, František. *Stručné dějiny českého písemnictví. Díl druhý: Devatenácté století*, Telč: E. Šolc, 1906, 259 stran.

⁹ Srov. např. ŽÁK, František. *Křesťanský socialismus ve skutečnosti. Vzpomínky z cest po Francii. Našim dělníkům věnuje František Žák*, Praha: V. Kotrba, 1893, 16 stran; ŽÁK, František. *Promluvy. Cyklus VII. Církev a stát*, Praha: Nakl. V. Kotrba, 1921, 66 stran.

¹⁰ Srov. ŽÁK, František. *Sv. Cyril a Metoděj: Devět promluv; Sv. Vojtěch: Osm promluv*, Hradec Králové: Tiskové družstvo, 1931, 143 stran.

s. 407–418; 1903, č. 9, s. 563–572. Uvedené statě nebudeme analyzovat, protože z nich náš autor čerpal při sepisování své *Soustavné katolické věrouky pro lid*. Problematiky *Filioque* a dějin ruské teologie se týká článek: ŽÁK, František. Ruské spisy polemické v době domogolské. *ČKD* 1909, č. 7–8, s. 536–539. Problematiky vztahu k pravoslaví se pochopitelně týká i článek: ŽÁK, František. K otázce unionismu. *ČKD* 1929, č. 4, s. 321–332. Nezajímavý není ani příspěvek: ŽÁK, František. Vzpomínky na ruskou pravoslavnou církev. *ČKD* 1930, č. 5–6, s. 337–342; 1930, č. 7, 526–533. K téže tematice patří také stati: ŽÁK, František. Církev a stát na Rusi. *ČKD* 1931, č. 1–2, s. 100–111; O hříchu podle pravoslavných ruských teologů, *ČKD* 1931, č. 7, s. 607–619. Zmínit by se dále ještě latinsky psaná recenze: ŽÁK, František. Po voprosam duchovnoj školy i ob učebnom komitěte při svjatom synodě. *ČKD* 1908, č. 1, s. 15–19.

Jak vidno, letmá procházka nesmírně bohatou bibliografií našeho autora prozrazuje jeho nebývalý tematický záběr a nezdolnou pracovitost, pročež určitě není pochyb, že jeho životu a dílu stojí za to věnovat pozornost i dnes. Náš výčet ale musíme doplnit o jeden velmi důležitý údaj. František Žák je totiž autorem celé řady textů duchovních písní, z nichž především dvě se zpívají velmi často i dnes, totiž „Ježíši Králi“ (1912) a „Budiž věčně velebena“ (1908).¹¹

Ačkoli primárním předmětem našeho zájmu jsou zejména myšlenkové struktury vybraných děl, pak v případě F. Žáka, jak již bylo naznačeno, padá důraz také na jeho životopis. Podařilo se nám totiž nalézt zatím nepublikovaný samizdatový zdroj,¹² který obsahuje řadu velmi zajímavých informací, jež nám potopitelně napomohou k lepšímu porozumění myšlenkovému odkazu této pozoruhodné a nesmírně plodné osobnosti.¹³

¹¹ Srov. *Kancionál*, Praha: Zvon, 1995, č. 707; 801. F. Žák pochopitelně složil slova mnoha jiných písní, dokonce také „Českou mši zádušní“ a „Českou mši.“ Zajímavá je rovněž prosebná píseň za sjednocení Slovanů, z níž si dovoluji připomenout následující slova: 1. sloka: „Svatý Cyril s Metodějem káže slávkých po vlastech, / obraz dojmavě sladký, / svatě Dítko v rukou Matky, / otvírá jim srdce všech. / Matičko, nám prosby vroucí za Slovary nitrem zní, / spoj nás vírou, spoj nás láskou / pod tvou bílou korouhví.“ Srov. PITRÚN, Bernard. *P. Žák*, s. 217 (strojopis uchovávaný v knihovně u Sv. Ignáce v Praze, srov. s. 213–220).

¹² Srov. PITRÚN, Bernard. *P. Žák František de Paula T.J.*, 264 stran strojopisu A4, 1978 – uloženo v knihovně SJ v Praze u Sv. Ignáce. Autor v tomto spisu velmi zaniceně a také zasvěceně informuje o životních osudech a díle F. Žáka, předkládá řadu citací z jeho článků a osobních zápisků. Literární druh spisu kolísá mezi faktografickou monografií a beletristickým způsobem líčení některých epizod.

¹³ Stručnou vzpomínku na Fr. Žáka lze najít na adrese: www.jesuit.cz/vzpomínky. Jedná se ovšem o pouze obecnou a značně neúplnou jednostránkovou informaci, jejímž zdrojem je evidentně výše uvedený strojopis B. Pitruna.

Otec našeho autora, František Žák starší, se narodil 27. 8. 1825 v Brně, matka se za svobodna jmenovala Tereza Voborníková. František Žák starší pracoval jako lesník ve východních Čechách, kde se v myslivně „Hvězda“ u Police nad Metují dne 15. 5. 1862 narodil František (z Pauly) Žák jako druhorozený. Základní školu vychodil v nedalekém Žďáře. V roce 1885 absolvoval gymnázium v Broumově, které řídili benediktini. Vyučovalo se zde pochopitelně německy.¹⁴ Téhož roku začal na pražské teologické fakultě frekventovat teologickou fakultu.¹⁵

Kněžské svěcení přijal 5. 6. 1887 v Praze a primici slavil den poté u Sv. Salvatora. Rok působil jako kaplan ve farnosti Michle, od roku 1888 pak jako kaplan u Sv. Ludmily na Vinohradech.¹⁶ Byl mnohostranně činný jako autor pojednání a článků, působil v řadě spolků, hodně cestoval.¹⁷ V roce 1894 se mu podařilo obdržet po řadě peripetií vízum k cestě do Ruska, kde navštívil jako jeden z prvních českých kněží Petrohrad, Moskvu, Kyjev a celou řadu monastýrů. K žádosti musel doložit potvrzení, že není členem Tovaryšstva Ježíšova, protože příslušníci zmíněné řeholní rodiny byli v carském Rusku 19. století vysoce nevídanými osobami. Na své cestě byl vlídně přijat pravoslavnými duchovními a v různých kláštorech, seznámil se s životem ruské církve a především s bohatou ruskou teologickou literaturou, což se pochopitelně později promítlo jako originální přínos nejenom do jeho *Soustavné katolické věrouky pro lid*, ale také do řady článků například v ČKD, jak jsme měli možnost konstatovat. Navázané kontakty pochopitelně ve zbytku svého plodného života využíval v unionistickém hnutí. Jeho postoj k pravoslavní dokumentují následující slova z jednoho jeho článku:

Ruský lid milujeme, ruskou církev v mnohé příčině ctíme. Seznáváme zde mnohé, co je dobré, krásné a povzbuzující. Věcné a spravedlivé kritice se vyhýbat nemíníme, avšak zákon pravdy a lásky rovněž nepřekročíme.¹⁸

František Žák věnoval nemálo sil také sociálnímu učení a praxi církve, byl horlivý vlastenec, autor mnoha článků, básní, divadelních

¹⁴ Srov. PITRŮN, Bernad. *P. Žák*, s. 17–21. Dlužno poznamenat, že česká výuka na středních školách byla v našich zemích možná až po roce 1864. Srov. HAVRÁNEK, Jan, Budování české univerzity a její působení jako centra české vzdělanosti (1882–1918). KAVKA, František – PETRÁŇ, Josef – HAVRÁNEK, Jan (ed.), *Dějiny Karlovy univerzity III, 1802–1918*, Praha: Karolinum, 1997, s. 183–206.

¹⁵ Srov. PITRŮN, Bernad. *P. Žák*, s. 24.

¹⁶ Srov. tamtéž, s. 26.

¹⁷ „V letech 1889–1892 navštívil postupně Belgii, Dánsko, Francii, Německo, Polsko, Uhry.“ Tamtéž, s. 29.

¹⁸ ŽÁK, František. Fejeton z cesty po Rusku. *Vlast* 1894, č. XI., s. 646.

her, dokonce i kuchařských receptů. Určitě nebude bez zajímavosti připomenout celou plejádu pseudonymů, pod nimiž také publikoval: V. Hradský, Vlastimil, Vlastislav, Pravdomil, Discipulus, Starý vlastenec, Alois Klášterský, František Saleský, A. Simerská, Adéla Jindřišská, řada zkratk a značek.¹⁹ Na poli apologetiky pracoval v časopise *Obrana*, který vznikl v roce 1884. Od roku 1894 ho redigoval sám František Žák. V této době jej také navštívil slovenský vlastenecký kněz Andrej Hlinka, s nímž pak po dlouhá léta spolupracoval.²⁰

V roce 1898 náš autor vstoupil do Tovaryšstva Ježíšova. Noviciát absolvoval v Trnavě.²¹ Hluboce na něj zapůsobil útlak slovenského národa. Vztah ke Slovensku se stal také jedním z podstatných rysů jeho dalšího působení. Uvědomíme-li si situaci vztahů mezi Čechy a Slováků v oné době, pak danou záležitost musíme hodnotit jako velmi významnou. Zkrátka a dobře F. Žák patřil k osobnostem, které výrazně přispěli k prohlubování vztahů mezi Čechy a Slováků a na rozdíl od téměř naprosté většiny českých slovakofilů opravdu Slovensko a jeho problémy znal. K srdci slovenského člověka měl navíc jedinečnou přístupovou cestu ve svém kněžství.²² Od roku 1900 studoval filosofii v Bratislavě – tehdejší Prešpurku.²³ Od podzimu 1901 do podzimu 1903 naslouchal přednáškám v oboru teologie v Innsbrucku.²⁴ Následoval návrat do Trnavy. Pak ve školním roce 1904/05 absolvoval tak

¹⁹ Srov. PITRUN, Bernard. *P. Žák*, s. 195–196.

²⁰ Srov. zejména PITRUN, Bernard. *P. Žák*, s. 92nn.

²¹ Srov. tamtéž, s. 58nn.

²² Je faktem, že: „Vzájemné vztahy [mezi Čechy a Slováků] byly prakticky až do roku 1914 postaveny vždy na několika málo konkrétních osobnostech či mimořádných událostech dějin, které nezakládaly další kontinuitu.“ STEHLÍK, Michal. *Češi a Slováci 1882–1914. Nezřetelnost společné cesty*, Praha: Togga, 2009, s. 15. Zlomovými byly především roky 1848 a 1882. Každopádně ale platí, že bližší vztahy se rodily zejména v letech 1907–1914 – „za pouhých sedm let tohoto období se stalo na poli česko-slovenských vztahů více závažných událostí nežli za celé půlstoletí předtím“ (s. 154). Na podzim roku 1907 Andrej Hlinka absolvoval velké přednáškové turné po Čechách a Moravě. „Do popředí se dostává konečně organizace zajišťující spolupráci – Česko-slovenská jednota“ (s. 154). Jestliže M. Stehlík konstatuje: „... ve všech těchto oblastech se vzájemné vztahy různě rozvíjely, přičemž hlavní tíha vždy jednoznačně ležela na jednotlivcích. Mám za to, že v této oblasti lze i přes dosavadní znalost mnoha jednotlivých událostí a procesů stále nacházet nové informace a pohledy“ (s. 155), pak není nesnadné uhadnout, že i naše zjištění týkající se života, díla a osobních kontaktů F. Žáka vyznívá právě jako takový přínos k otázce česko-slovenských vztahů v klíčové době jejich uzrávání. Role F. Žáka se ukazuje být velmi významná i proto, že české prostředí vykazovalo velkou neznalost slovenského prostředí a situace (srov. s. 156), kterýžto limit F. Žák jednoznačně překračoval.

²³ Srov. PITRUN, Bernard. *P. Žák*, s. 81nn.

²⁴ Srov. tamtéž, s. 87.

zvanou třetí probaci ve Freienbergu u Lince. Dne 16. července 1905 se František Žák vrátil do Prahy k Sv. Ignáci, kde, po krátkých působeních mimo Prahu, žil a pracoval od 4. 9. 1907. V roce 1908 spolu s dalšími bratry z Tovaryšstva Ježíšova založil časopis mariánských družin *Ve službách Královny*,²⁵ který je určitě důležitý z hlediska dějin české mariologie. V letech 1908–1909 vycházela v nakladatelství V. Kotrby také důležitá a obsáhlá série teologických kázání *O Bohu a jeho vlastnostech*, o níž jsme se již zmínili v přehledu hlavních spisů F. Žáka v úvodu tohoto oddílu.

Dne 7. března 1909 přednášel František Žák akademikům v Arnoštově koleji o tajemství Ježíše Krista, pak vedl s účastníky dialog, při němž se podle všeho zrodil jeho záměr napsat česky vědecký život Ježíše Krista.²⁶ Zmíněnému a výše citovanému dílu se pak věnoval řadu let. Za tímto účelem vícekrát trávil celé měsíce v knihovně a při rozhovorech s odborníky z oblasti teologie a filosofie v tyrolském univerzitním městě Innsbrucku. První takový pobyt se odehrál od října 1912 do 11. července 1913.²⁷ Druhý pobyt v Innsbrucku náš autor podnikl v letních měsících roku 1914 (5. 7.–5. 8.).

V této době oslovil Františka Žáka biskup Antonín Podlaha a požádal ho, aby napsal českou věrouku – dogmatiku, která pak vznikala po celých deset let. Vyšla v nakladatelství V. Kotrby (1915–1928). Studijní pobyty v zahraničí tedy nebyly zaměřeny jen na přípravu christologie, jak neustále zdůrazňuje otec Pitrun, ale byly spjaty také s přípravnými pracemi na *Soustavné katolické věrouce pro lid*. Každopádně ale platí, že tato dogmatika úzce souvisí s prohlubováním christologie.

V době první světové války František Žák pokračoval ve své duchovní a publikační činnosti. Jeho bratr Karel narukoval a v Haliči upadl do ruského zajetí, z něhož se jako legionář vrátil přes Dálný východ a po moři do vlasti až v roce 1920.²⁸ O postojích Františka Žáka svědčí následující výpověď:

Dojímalo ho hluboce, když viděl tělesnou bídu a duševní rozvrat českých lidí. V důsledku toho tím více přilnul k těmto neubožejším a snažil se, seč mohl, i hmotně mírnit jejich bídu. V roce 1915 téměř denně chodil

²⁵ Srov. tamtéž, s. 133nn.

²⁶ Srov. tamtéž, s. 139.

²⁷ Srov. tamtéž, s. 148.

²⁸ Srov. tamtéž, s. 151.

do vojenského špitálu na Karlově sloužit mši svatou, přestože o nedělich musel u Sv. Ignáce binovat.²⁹

Navzdory neúnavné pastorační, publikační a charitativní činnosti nezapomínal na vědeckou práci, a tak v roce 1917 (9. 7.–11. 8.) opět zamířil do Innsbrucku, aby pokračoval ve sbírání podnětů ke svému zamýšlenému dílu o postavě Ježíše Krista. Mnoho katolických kněží výrazně přispívalo k boji za samostatnost nového českého státu. Například o svatodušních svátcích čeští spisovatelé podepsali petici za českou samostatnost a první mezi podepsanými byl kněz Jindřich Šimon Bár. O rok později se dne 17. května konaly slavnosti u příležitosti 50. výročí položení základního kamene Národního divadla, jichž se F. Žák aktivně zúčastnil.³⁰ Mezi strážně oné doby patřila také strašlivá epidemie španělské chřipky, která v Praze zahubila mnoho lidí zejména v říjnu 1918. Zemřeli i dva otcové jezuité. F. Žák rovněž onemocněl, chorobu však zdárně překonal.

Na začátku mladého Československa F. Žák s účastí prožíval napětí na Slovensku, kde nově příchozí čeští úředníci a intelektuálové mnohdy šířili antikřesťanské a liberální postoje.³¹

V roce 1920 byl F. Žák představenými přeložen do Hradce Králové, kde působil dalších pět let. V roce 1924 se z podnětu Františka Žáka konaly po celé české zemi v den svátku sv. Václava³² manifestace věřících proti snahám zrušit 28. 9. jako památný národní den, což bylo

²⁹ Tamtéž, s. 152.

³⁰ Srov. Tamtéž, s. 162.

³¹ „Jako kdysi Maďarí nám brali řeč, tak nyní zase Češi nám chtějí vzít pravou víru, bez níž Slovinci nemohou žít. Nuž to nemůžeme dopustit.“ Z proslovu A. Hlinky 1918 v Praze. Tamtéž, s. 168.

Po Hlinkově uvěznění Žák reagoval následujícím způsobem: „Když našeho člověka (Čecha) někdo urazí, tož jsou z toho soudy a diplomatické nóty. Sám však urazí, aniž si dá otázku, má-li právo vláčetí v bahně čest svého bližního a ostouzeti ho. ... My katoličtí Češi přejeme dr. Hlinkovi, aby se dařilo jeho další činnosti ve prospěch drahého mu slovenského lidu, neboť vítězství myšlenky, za níž bojuje, bude nejlepším smazáním všech křivd, jež musí vystáti od svých nepřátel.“ Na adresu radikála slovenského patera Jehličky však reagoval ostře kriticky: „Dr. Jehlička neměl odvahy Hlinkovy a sám Hlinka se v něm zmýlil, přecenil ho. Změnil se, jak známo, v zuřivého odpůrce Čechů, proti nimž šval a psal nenávislné pamflety, letáky, které byly hrozné, neuvěřitelné. Mně nešlo do hlavy jedno: Jak může profesor katolické morálky srovnat své jednání se svědomím a jak se může vůbec modlit k Bohu. Inu uražená pýcha! Pýcha je vášeň vpravdě dábelská.“ ŽÁK, František. *Život*, II, květen 1920.

³² Svatováclavské tematice se F. Žák věnoval již před rokem 1918. Srov. ŽÁK, František. *Svatý Václav: Dvanáct řečí*, Praha: Nakl. V. Kotrba, 1906, 126 stran; ŽÁK, František. *Svatá Ludmila, veršem sepsal František Žák*, Praha: Nakl. V. Kotrba, 1907, 47 stran; ŽÁK František. *Svatý Václav – veršem sepsal František Žák*, Praha: Nakl. V. Kotrba,

korunováno úspěchem, a tak byl v roce 1925 poprvé v nové republice slaven jako státní svátek.⁵³

V roce 1925 František Žák absolvoval studijní pobyt v Belgii a v Innsbrucku, kde opět pokračoval v přípravách na sepsání svého díla o Ježíši Kristus. Pak se odebral do svého nového působiště ve Slezsku, přesněji řečeno v Opavě. Zde pracoval až do srpna 1931, kdy byl povolán zpět do Prahy ke Sv. Ignáci.⁵⁴ V letech 1930 také vyšly v Opavě tři svazky jeho díla o osobě, díle a životním příběhu Ježíše Krista, které jsem uvedli výše v přehledu hlavních spisů našeho autora.

V roce 1932 oslavil v Praze sedmdesátiny. Na akce s tím spjaté bylo utraceno 3500 tehdejších českých korun, což byla valná část honoráře za jeho román *Světoběžník* (1933).⁵⁵

V posledních měsících roku 1934 František Žák vážně churavěl. Podle svědectví měl pronést následující zajímavá slova:

Ano, psal bych romány. Hled, kdo pak čte moje náboženské spisy? Snad někteří kněží, ale jen málokdo. Chtějí pořad nové a spíše zahraniční, kdežto laici musí mít jinak psané knihy, zajímavé. Tato doba vůbec chce něco jiného, lehčího, zábavného, poutavého. Proto bych psal romány a v nich rozvedl náboženské pravdy, a dal je prodávat za levný obnos, aby se dostaly všude a k mladým lidem. To pomůže víc, než kázat v kostele.⁵⁶

V těch slovech je nemálo hořkosti a zračí se v nich úděl českého teologa. Stejně jako tenkrát i dnes platí, že toho českého si vážíme méně než překladové literatury. Jeho srdce dotlouklo 22. prosince 1934 v osm hodin ráno v sobotu před čtvrtou nedělí adventní v nemocnici Na Františku. Pohřeb se odehrál 26. prosince odpoledne u Sv. Ignáce. Jeho tělo je uloženo na Vyšehradě v hrobě otců jezuitů.

V následujících bodech podrobíme analýze příslušné pasáže ze dvou výše avizovaných spisů Františka Žáka. Z chronologického hlediska budeme věnovat pozornost nejprve trinitární tematice obsažené ve sbírce kázání *O Bohu a jeho vlastnostech*, následně přistoupíme ke kritické četbě části věnované tajemství Trojice ze *Soustavné katolické věrouky pro lid*.

1908, 67 stran; ŽÁK, František. *Svatý Václav: program českého národa*, Praha: Nakl. V. Kotrba, 1910, 16 stran.

⁵³ Srov. PITRUN, Bernard. *P. Žák*, s. 180.

⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 190.

⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 192.

⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 242.

2. Analýza trinitologie v díle: František Žák T.J., *O Bohu a jeho vlastnostech, kázání*, Praha: Nakl. V. Kotrba, 1908, 828 stran

Ještě než přistoupíme k vlastní analýze pasáží věnovaných trinitologii, je třeba si uvědomit žánr této publikace: Jedná se o katechetická kázání, tedy o jakousi katechezi pro dospělé. Podle obsahu spisu lze usuzovat na to, že adresátem byla především katolická inteligence. Autor bohužel tuto sbírku celkem 85 promluv neopatřil žádným úvodem, kde by vyjasnil své záměry a hlavní inspirační zdroje. Neříká také nic o celkové struktuře díla.

Vzhledem k tomu, že namnoze se kázání dodnes bohužel velmi často zvrhává v moralizování, je třeba hodnotit velmi pozitivně, že František Žák se v této sérii promluv snažil mluvit především o Bohu a jeho tajemstvích.

Nejprve představíme celkovou strukturu díla a ozřejmíme místo, které v něm přísluší trinitární teologii. Následně se zaměříme na podrobnější analýzu příslušné části věnované tématu, o nějž se v souvislosti s tématem naší monografie zajímáme.

2.1 Celková struktura díla

Ačkoliv autor sám dílo rozděluje jenom na 85 promluv, není nesnadné v něm objevit samostatné větší celky. Prvních 21 kázání³⁷ je věnováno problematice poznání Boha ze strany člověka, důkazům Boží existence a popření ateismu. Dalo by se tedy říci, že v této části převládají témata fundamentálně teologická a otázky teologické gnoseologie. Jedenadvacátá promluva³⁸ představuje Boha jako absolutní pravdu, dobro, krásu a život. Není zde ovšem ani sebemenší náznak trinitárních souvislostí.

Promluvy 22–27³⁹ pojednávají přímo o Nejsvětější Trojici, přičemž poslední dvě kázání můžeme hodnotit jako náznak pneumatologie. Každopádně není bez zajímavosti, že tajemství Trojice je předrženo rozboru vlastností Boží esence. Již na tomto místě je ale třeba podotknout, že trinitární mystérium je od zbytku díla v určitém ohledu izolováno, protože o vlastnostech Božích se pochopitelně pojednává na základě schématu „jediný Bůh – svět“. Tuto nesourodost však

³⁷ Srov. ŽÁK, František. *O Bohu a jeho vlastnostech, kázání*, Praha: Nakl. V. Kotrba, 1908, zde s. 7–195.

³⁸ Srov. tamtéž, s. 195–205.

³⁹ Srov. tamtéž, s. 204–261.

nemůžeme klást Žákovi osobně za vinu, neboť to přesně odpovídá dobovému stavu teologické reflexe.

Následuje řeč číslo 28 věnovaná rozboru víry a promluva 29 o mučednících jako o svědcích víry.⁴⁰ Kázání 30–33 hovoří o Boží všemohoucnosti a o jeho díle stvoření.⁴¹

Posléze jsou nám předkládány jednotlivé vlastnosti Boží (kázání č. 34–43),⁴² což by byla pasáž spadající do dogmatického pojednání *O jediném Bohu*. Kázání 44–48⁴³ jsou věnována Boží prozřetelnosti a představují návrat k pojednání o stvoření, jednalo by se o otázku řízení světa ze strany Boha.

Kapitoly 49–58⁴⁴ mají za téma Boží milosrdenství, do něhož je vkomponováno tajemství vtělení a soterilogie. V kázání č. 50 se F. Žák zabývá pohnutkami vtělení a podle všeho se výrazně přiklání k podmíněnosti inkarnace Slova hříchem.⁴⁵ S právě zmíněnou tematikou souvisí také kázání 59 o Boží trpělivosti.⁴⁶

Velký počet promluv o Boží spravedlnosti (kázání č. 60–79)⁴⁷ otvírá prostor, v němž kazatel může rozvinout morálně teologické otázky a věnovat několik úvah také eschatologii. Eschatologickými tématy se pak F. Žák zabývá i v poslední sérii promluv (č. 80–85).⁴⁸

Máme-li danou strukturu vyhodnotit, vysvítá, že úmyslem F. Žáka bylo vyložit podstatné části katolické dogmatiky a v určitých případech také morální teologie na základě základního východiska, jímž je obraz Boha křesťanské víry. Schází ovšem sakramentologie a eklesiologie, antropologie je přítomna roztroušeně po celém díle, totéž platí o nauce týkající se milosti. Řečenému by odpovídalo pojetí teologie jako vědy primárně o Bohu. Pastorační zaměření zase ukazuje na to, že teologie je zde chápána jako praktická nauka. Celkový záměr vykazuje prvky geniality, protože s ničím podobným sepodle mých znalostí v české teologické literatuře nesetkáme. Dlužno podotknout, že velmi podobná výchozí idea vévodí jednomu z nejhlasnějších spisů Bonaventury

⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 270–279.

⁴¹ Srov. tamtéž, s. 280–315.

⁴² Srov. tamtéž, s. 316–416.

⁴³ Srov. tamtéž, s. 417–466.

⁴⁴ Srov. tamtéž, s. 467–563.

⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 477–485.

⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 564–573.

⁴⁷ Srov. tamtéž, s. 574–762.

⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 767–825.

z Bagnoregia, *Breviloquium* z roku 1257.⁴⁹ František Žák tohoto autora sice zmiňuje,⁵⁰ nicméně po přečtení jeho díla není možno usuzovat na nějakou souvislost s jeho sbírkou kázání a uvedeným spisem Serafického učitele, v němž se také tematika vlastností Boha propojuje s mystériem Otce, Syna a Ducha svatého mnohem znatelněji, nežli v objemném svazku kázání z pera českého teologa a kazatele počátku dvacátého století.

2.2 Rozbor pasáže věnované trinitologii

Jak již bylo řečeno, trinitárního mystéria se týká celkem šesti promluv, což je méně než deset procent z celkového počtu osmdesát pět. Nezajímavé rozhodně není, že trinitární tematika je zařazena před vlastní pojednání o vlastnostech Boží esence, nicméně v celém komplexu promluv působí tato partie poněkud izolovaně, protože celý zbytek knihy je konstruován na základě schématu „jeden Bůh – svět“. Lze rovněž konstatovat, že posluchačům, případně čtenářům těchto promluv nemohlo být jasné, jaký je praktický význam trinitárního mystéria. To vše ale jenom dokumentuje stav trinitologie na počátku dvacátého století. Potvrzuje se, že manualistika nedokázala dostat principu analogie víry, neboť v jejím podání nedocházelo k hlubšímu propojování jednotlivých traktátů, což je zejména v případě trojičního mystéria velmi závažným problémem.

První kázání (22): František Žák navzdory řečenému zahajuje konstatováním, které se do jisté míry podobá tomu, co nacházíme v dnešním *Katechismu Katolické církve*, č. 234:

Učení o nejsv. Trojici je největším tajemstvím naší sv. víry. Jeden Bůh ve třech rozdílných osobách, toť věc, již rozluštití lidský rozum marně se snaží.⁵¹

Na rozdíl od KKC se zde ale nekonstatuje, že se jedná také o největší tajemství křesťanského života.

⁴⁹ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Bonaventura z Bagnoregia a základní přístupové cesty k jeho spisu *Breviloquium*. In BONAVENTURA, *Breviloquium – Kompendium scholastické teologie*, Vyšehrad: Praha 2004, s. 15–54.

⁵⁰ „Pohlížím-li na obrazy našich velkých světců, vidím mezi nimi sv. Augustina, Bonaventuru, Tomáše Aq. a jiné, kteří byli veleduchové, jakých se za století narodí sotva jeden.“ ŽÁK, František. *O Bohu*, s. 230.

⁵¹ Tamtéž, s. 204.

Následuje shrnutí starozákonní přípravy zjevení Trojice, kde náš autor operuje především s místy, kde Bůh o sobě hovoří v plurálu (srov. Gn 1,26; 3,22; 11,7), v čemž spolu s církevními otci spatřuje ozvěnu rozmluvy mezi osobami Trojice. Připomíná také Iz 6,3, kde se třikrát opakuje „svatý, svatý, svatý“, a Nm 6,24. Zmiňuje také starozákonní pasáže hovořící o moudrosti.⁵² Neumí však ještě rozlišit, že se jednalo o pouhé personifikace. Schází obvyklá odvolávka na scénu z Gn 18, tedy zjevení tří Božích posílů Abrahámovi. Žák také neřeší otázku, zda Jahve je Otec nebo celá Trojice. Prezentace novozákonních východisek trinitologie staví hlavně na Mt 28,19.⁵³ Velmi zajímavé je následující tvrzení:

Že Bohu Otci se připisují božské vlastnosti, rozumí se samo sebou, neboť vše, co v Písmu se obecně o Bohu praví, praví se především o Bohu Otci.⁵⁴

Toto tvrzení by mohlo naznačovat, že Jahve by měl být Bůh Otec. Jenomže Žák není ve své trinitologii důsledný, a tak tento základní princip dále nedomýšlí.

Božství Syna v Novém zákoně je dokumentováno odvolávkou na Jan 1,1. Zajímavá je ovšem argumentace ohledně božství Ducha svatého. Žák operuje místem Sk 5,3–4.⁵⁵ Ananiáš lhal nejprve Duchu svatému, následně se konstatuje, že lhal Bohu, z čehož se vyvozuje, že Duch svatý je Bůh.⁵⁶ Je evidentní, že tento typ argumentace, zcela běžně se opakující v teologické a kazatelské literatuře 19. a počátku 20. století, má kořen v *Katechismu Tridentského koncilu*.⁵⁷ V současnosti by ale

⁵² Srov. tamtéž, s. 206–207.

⁵³ Srov. tamtéž, s. 207–208.

⁵⁴ Tamtéž, s. 208.

⁵⁵ „Ale Petr mu řekl: ‚Ananiáši, proč satan ovládl tvé srdce, že jsi lhal Duchu svatému a dal stranou část peněz za to pole? Bylo tvé a mohl sis je přece ponechat; a když jsi je prodal, mohl jsi s penězi naložit podle svého. Jak ses mohl odhodlat k tomuto činu? Nelhal jsi lidem, ale Bohu!‘“

⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 209.

⁵⁷ Srov. *Katechismus z nařízení sněmu Tridentského k pastýřům duchovním a z rozkazu Pia V. papeže římského na světlo vydaný*, překlad Jan Herčík, Praha: Arcib. Knihitiskárna, 1867, s. 84. Na svou dobu vynikající jazyková úroveň překladu je zřejmě dlužna dohledu Václava Zikmunda.

Václav Zikmund, narodil se roku 1816 ve Štáhlavcích u Plzně a zemřel 5. října 1873, pochován je na Vyšehradě. Kněžské svěcení přijal v roce 1841. Do roku 1848 přednášel na německém gymnáziu v Písku. Byl také profesorem na Akademickém gymnáziu v Praze, arcibiskupským notářem, členem Královské české společnosti nauk, čestným členem Jednoty učitelské v Písku. Zabýval se českou a latinskou filologií, napsal první soustavné pojednání o české syntaxi. Konkrétní tituly: *Gramatika jazyka českého*

tato argumentace obstála jen stěží, neboť v pozadí daného novozákonního textu zřetelně stojí ještě ne zcela rozvinutá pneumatologie, konkrétněji řečeno pojmání „ducha“ svatého jako personifikované Boží moci. Pak je ovšem zřejmé, že lhaní tomuto „duchu“ je zároveň lhaním Bohu, aniž by se tím jasně proklamoval božský statut Ducha svatého jako osoby Trojice.

Prezentace bludů se omezuje na sabellianismus, jehož popis není právě výstižný. Podle Žáka by sabelliáni měli učit, že existuje jen jedna božská osoba, která má ale tři části. Stručné nastínění podstaty arianismu ob stojí.⁵⁸

Ve druhé promluvě (23) po prezentaci disputace sv. Konstantina s muslimy ohledně tajemství Trojice následuje výklad psychologické teorie. V dané souvislosti překvapí, že není zmíněn sv. Augustin. Druhá božská osoba vychází z Otce jako jeho sebepoznání v podobě Slova,⁵⁹ zatímco Duch svatý vychází z vůle Otce i Syna jako Láska.⁶⁰ František Žák svým postupem dokládá, že psychologická teorie byla na počátku 20. století primární přístupovou cestou k výkladu tajemství Trojice. Teprve v druhé polovině dvacátého století narůstala kritika tohoto modelu, který je dnes stále více odsouván do pozadí jako ne příliš vhodná ilustrace trojičního tajemství, protože celkem spontánně zaměňuje Otce, Syna a Ducha svatého z pouhé mohutnosti ve skutečnosti jedné „superosoby“ nebo jednoho Božího „supersubjektu“. Dlužno však podotknout, že Žák se snaží argumentovat Písmem, takže v jeho případě by nešlo o nadřazování přirozeného zjevení v podobě psychologické

pro nižší gymnasia. I. oddělení, Zvykosloví a tvarosloví, Praha: Nakl. I. L. Kober, 1865; *Gramatika jazyka českého II oddělení, Větosloví, vidy a rozměry řeči vázané*, Praha: Nakl. I. L. Kober, 1866. Datace těchto prací bezesporu souvisí s tím, že od roku 1864 se mohlo v Čechách a na Moravě vyučovat na gymnáziích česky. Faktické informace pocházejí z: PETERA, Václav. *Géniové církve a vlasti* – přístupné na www.cdct.cz; dále z www.icpisek.cz. Dílo V. Zikmunda používal Jan Gebauer (†1907) – viz www.morfemy.cz. Srov. také: ZIKMUND, Václav. O písemnictví a dějinách mravouky bohovědecké. *ČKD* 1874, 4, s. 259–275; *ČKD* 1874, 5, s. 345–375 – v poznámce se uvádí, že článek je součástí mravouky, na níž tento autor několik let pracoval, ale kvůli náhlému úmrtí v roce 1873 nedokončil.

Jan Herčík se narodil v roce 1835 v Lánech u Kolína, vysvěcen byl v roce 1860, zemřel 5. února 1869 tamtéž. Kromě *Katechismu za nařízení sněmu Tridentského* přeložil do češtiny také Augustinova *Vyznání*. Informace pocházejí z: PETERA, Václav. *Géniové církve a vlasti*.

⁵⁸ Srov. ŽÁK, František. *O Bohu*, s. 209.

⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 217.

⁶⁰ „První vycházení dělo se poznáním. I lze předem uhádnouti, že druhé vycházení děje se vůlí. A tak tomu jest. Duch sv. nazývá se často láska; láska jest činností vůle.“ Tamtéž, s. 219.

introspekce zjevení nadpřirozenému, jak je tomu u některých aplikací Augustinova myšlenkového odkazu běžné.

Následuje první delší zmínka o problematice *Filioque*. Náš autor ukazuje, že v Novém zákoně je Duch svatý nejen Duchem Otce, ale také Syna (srov. Gal. 4,6).⁶¹

Ve třetí promluvě (24) se setkáváme s velmi nedokonalou prezentací teorie vnitrobožských vztahů. Osoba odpovídá podle Žáka tomu, když řekneme „já“.⁶² Náš autor velmi správně kritizuje katechetická přirovnání, jejichž prostřednictvím se předkládá tajemství Trojice. Uvádí příklad ohně. Jeho hodnocení zní následovně:

Ale všechna tato přirovnání kulhají, neboť světlo a teplo jsou jen vlastnostmi nebo následky ohně.⁶³

František Žák hovoří o třech vztazích v Bohu, klasický model však uvádí vztahy čtyři, z nichž pouze tři jsou osobotvorné. Nikde se neříká, že osoba je substanciálním vnitrobožským vztahem. Relační teorie je ovšem zcela podřízena oné psychologické:

Tak máme jednu přirozenost božskou, která má ony tři skutečné vztahy v sobě, která existuje jako Otec, Syn a Duch svatý, která je sama od sebe jako Otec, poznaná čili zplozená jako Syn a milovaná jako Duch svatý.⁶⁴

Vedle chyby v počtu vztahů je zde i omyl v připisování aseity jen Otci, protože aseita přísluší božství, a proto i Synovi a Duchu svatému stejně jako věčnost. V pozadí se evidentně skrývá koncepce absolutní osoby Boha Otce, což pak nevyhnutelně vede k celé řadě nemalých problémů.

Následuje téma přivlastňování.⁶⁵ Žák vůbec nehovoří o přivlastňování esenciálí a okamžitě mluví o přivlastňování stvoření Otci, vykoupení Synu a posvěcení Duchu svatému. Zdůrazňuje se, že díla navenek jsou všem osobám společná. Stojíme tak před modelem, na jehož základě se trinitologie prakticky omezuje pouze na oblast imanentní Trojice, zatímco celý zbytek teologie stojí na *De Deo Uno*.

V pasáži věnované poslání Syna a Ducha svatého nacházíme zajímavý pneumatologický titul:

⁶¹ Srov. tamtéž, s. 219.

⁶² Srov. tamtéž, s. 225.

⁶³ Tamtéž, s. 226.

⁶⁴ Tamtéž, s. 227.

⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 227–228.

A potom chceme ještě něco připomenouti. Bůh božsky se miluje a jest v této lásce věčně blažen. Tou láskou je Duch svatý, třetí božská osoba. Jest, abych tak řekl, živým božským dítětem lásky mezi Bohem Otcem a Synem.⁶⁶

Další kázání (25) je plně zaměřeno na problematiku *Filioque*. František Žák zde prezentuje historii problému. Z celé kapitoly je zřejmé, jak byla právě tato otázka pro našeho představitele unionistických snah důležitá. Problém všem tkví v tom, že Žák vůbec neprezentuje východní verzi, podle níž Duch vychází z Otce skrze Syna. Není mu známo nic o podvojnosti západního a východního řešení. Nedokáže vysvětlit praktický význam tohoto sporu. Zajímavá je zmínka o ruském učenci, který přiznal, že spor o *Filioque* je ve skutečnosti jen záminka Východu, aby se nemusel sjednotit s Římem.⁶⁷ Poněkud drasticky působí hodnocení skutečnosti pádu Konstantinopole v roce 1453, k níž došlo o svatodušních svátcích, jako Boží trest za odmítání *Filioque*.⁶⁸

Páté a šesté kázání (26 a 27) představují jakýsi nástin pneumatologie, v němž se autor věnuje především tomu, že Duch svatý působí osvětlení, daruje milost, vlévá lásku. Velmi trefné je následující konstatování, které může být výzvou i dnes:

Křesťané, jak málo zabýváme se u porovnání s působením Ducha svatého v nás, s ním a s Bohem vůbec!⁶⁹

Ačkoliv to český teolog a kazatel nezmiňuje, v pozadí jeho provokativní výzvy můžeme tušit inspirace pocházející z encykliky Lva XIII., *Divinum illud munus* z roku 1897.⁷⁰

3. Trinitologie v *Soustavné katolické věrouce pro lid*

Opět nejprve představíme dílo jako celek, v jehož rámci se nachází příslušná pasáž, kterou pak v druhém bodu budeme prezentovat a analyzovat.

⁶⁶ Tamtéž, s. 229.

⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 239. Ač to Žák necituje, jedná se s velkou mírou pravděpodobnosti o publikace pod pseudonymem, uveřejněnou v: *Revue internationale de théologie* VI, 1898, s. 681–712.

⁶⁸ Srov. ŽÁK, František. *O Bohu*, s. 240.

⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 246.

⁷⁰ Srov. Lev XIII., *Divinum illud munus*, encyklika zde dne 9. 5. 1897; český překlad: Praha: Krystal, 1998, 37 stran; starší český překlad vyšel snad již v roce 1897, zřejmě v Brně, více informací se ale nepodařilo zjistit. Zmíněná encyklika měla ještě vyjít v: STRÍŽ, Antonín. *Vědec Ducha svatého. Rozjímání a modlitby svatodušní*, Praha: Ladislav Mincíř, 1931, 71 stran (edice z roku 1948: 102 stran).

3.1 *Výstavba díla*

Celková struktura *Soustavné katolické věrouky pro lid* vznikala více než třináct let. V roce 1915, tedy sedm let po výše analyzovaném díle, vyšel první díl, který obsahoval: Určitou fundamentální teologii – I. O pravé víře (s. 9–135) (ve skutečnosti traktát o náboženství, zjevení a fundamentálně teologické pojednání o Ježíši Kristu, tedy *demonstratio christiana*) – II. O církvi (s. 136–303, *demonstratio catholica*) – O podání a Písmě (304–401, o pramenech teologického poznání). Pak následuje kniha IV. O Bohu jednom v Trojici (s. 402–566).

V letech 1917–20 spatřil světlo světa druhý svazek obsahující pojednání: V. O Bohu stvořiteli (s. 1–152); VI. O Bohu Vykupiteli (s. 153–536, zahrnuje christologii, soteriologii, mariologii a dodatek o uctě svatých); VII. O milosti (s. 537–717); nečíslovaná příloha: O Zákoně Starém a Novém (s. 718–770).

V roce 1925 si mohli zájemci zakoupit třetí díl, který byl jako kniha celý věnován pojednání číslo VIII O svátostech (666 stran).

O tři roky později, tedy v roce 1928, spatřil světlo světa čtvrtý díl, který byl věnován eschatologii (322 stran).

Již tato obecná prezentace odhaluje, že v tomto nejrozsáhlejším opusu našeho autora z dnešního hlediska nenalzáme pneumatologii ani dogmaticky pojatou eklesiologii, kteréžto traktáty se ovšem v prvních desetiletích dvacátého století zpravidla v kompenciích dogmatické teologie neobjevovaly.

Žákova dogmatika sice patří do manualistické epochy, nicméně není už strukturována do jednotlivých tezí a má ráz soustavného výkladu, jakéhosi naukového eseje rozčleněného do oddílů a pododdílů. Opět musíme konstatovat, že mystérium Nejsvětější Trojice se projevuje pouze v příslušném traktátu, mimo nějž se s ním ve zbytku této věrouky v podstatě nesetkáváme.

3.2 *Kritická analýza pasáže: O Bohu jediném v Trojici*

V úvodu autor tvrdí, že „rozpravy o Bohu jsou nejvznešenější část bohovědy“.⁷¹ Zároveň je zde zmíněno, že „Sv. František dal bratřím povolení studovati bohovědu. Jednou šel se podívat, kterak prospívají. Když slyšel, jak dokazují, že Bůh jest, pravil horlivě, že mají hledati důvody k vroucnější lásce Boží, a ne důvody pro jeho jsoucnost.“⁷²

⁷¹ ŽÁK, František. *Soustavná věrouka pro lid I, IV – O Bohu v jednom v Trojici*, Praha: V. Kotrba, 1915, s. 402.

⁷² Tamtéž.

Tato IV. kniha ve skutečnosti sestává ze dvou traktátů, tedy nejprve *De Deo uno* a následně *De Deo trino*. Mezi oběma traktáty není hlubší vazba. My se sice zaměříme pochopitelně na pojednání o Trojici, leč pohlédneme i do prvně zmíněného.

Pasáž o jediném Bohu vykazuje dobově standardní parametry i obsah. Je vcelku jasné, že v pojednání o Trojici se projeví některé prvky z *De Deo uno*, nicméně opačným směrem vazba neexistuje naprosto žádná. To je patrné například z toho, že v kapitole o jménech Božích si Žák vůbec neklade otázku, jaký je poměr mezi hlavním Božím jménem Jahve a osobou Boha Otce. Podnětné je snad konstatování: „Ostatních jmen (Božích) užívá Písmo také o pohanských bozích, jména Jahve toliko o Bohu pravém.“⁷³

Jestliže v případě velkého souboru kázání, který jsme analyzovali výše, jsme mohli vnímat jakousi tendenci k překonání dvou oddělených pojednání, protože F. Žák předradil téma Trojice rozboru vlastností Boží přirozenosti, nyní nic takového konstatovat není možno.

Pojednání o Trojici se nachází na stranách 501–566. Nejprve se vyjasňují základní pojmy: bytnost, podstata, přirozenost, hypostaze, osoba: „osoba je hypostase rozumná“.⁷⁴ Je tedy evidentní, že Žák aplikuje přednostně Boethiovu definici. Není zde ani zmínka o „já“.

Mezi základní pojmy patří i bludy: Modalismus je nyní definován správně jako tři způsoby projevování se jediného Boha v dějinách. Zmíněni jsou monarchiáni, mezi subordinacionisty je uváděn pouze Arius. Dále se hovoří o triteismu („tříbožci“). Jako bludaři jsou jmenováni: Fothios, unitáři, Swenborg (†1722), ovšem bez hlubšího vysvětlení.⁷⁵

Další kapitolka pojednává o Trojici v Písmu svatém. Opakuje se v podstatě totéž jako v předchozím spisu, je však doplněna klasická scéna návštěvy tří poslů u Abraháma (srov. Gn 18).⁷⁶ Opět ani zmínka o problému poměru mezi Jahve a osobou Otce. Žák tedy nedokázal vystihnout jeden ze stěžejních problémů trinitologie.

V prezentaci novozákonních základů trinitologie se opět vychází z Mt 28,19. Důležitou roli ale hrají i další místa, kupříkladu verš Lk 1,35, který je čten trinitárně: „Moc Nejvyššího“ odkazuje na Otce a „Duch svatý“ na třetí božskou osobu. Vtělení je tedy popisováno

⁷³ Srov. tamtéž, s. 425.

⁷⁴ Tamtéž, s. 503.

⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 503–505.

⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 506–509.

jako dílo celé Trojice.⁷⁷ Ačkoliv je dnes možná také jiná lektura, totiž v tom smyslu, že „Moc Nejvyššího“ a „Duch svatý“ jsou v zásadě dvě označení téhož ve smyslu biblického paralelismu, rozhodně to neznamená, že Žákovo vnímání daného textu by bylo možno jednoznačně označit jako něco mylného nebo nepřijatelného.⁷⁸ Náš autor rovněž upozorňuje na 1 Jan 5,7, kriticky však podotýká, že se zřejmě jedná o pozdější vsuvku (*Comma Joanneum*).⁷⁹ Řeč je pochopitelně také o trinitární epifanii při Ježíšově křtu v Jordánu a o dalších typických místech.

Není zde ale ani sebemenší zmínka o velikonočním tajemství jako vrcholném zjevení Trojice. Manualistika prostě kříž zařadila do pojednání o překonání hříchu a vzkříšení zase do apologetiky nebo fundamentální teologie, takže v pojednání o Trojici se s vrcholem zjevení nesetkáme. Jaký div, že trinitologie pak vypadá pouze jako řešení rébusu 1=3? Pak následuje pasáž o pravém Synově božství, za níž je zařazeno zkoumání, zda v Novém zákoně je Duch svatý označen jako Bůh. Opět se setkáváme s již zmíněným argumentem ze Sk 5,3–4.⁸⁰ Nezajímavé není následující konstatování: „V Písmě není Duch svatý nikdy počítán mezi tvory.“⁸¹ Zmíněný argument má při prokazování toho, že Nový zákon obsahuje pravdu o božství Ducha svatého navzdory tomu, že zde nenajdeme jednoznačný výrok typu: „Duch svatý je Bůh,“ určitě svoji váhu.

Třetí kapitolka pojednává o církevním podání. Jedná se o čtyřstránkový náznak dějin dogmatu. Velmi zajímavé je vstřícné hodnocení „měkkého“ subordinacionismu přednicejských církevních otců:

⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 509.

⁷⁸ Srov. VALENTINI, Alberto. *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore*, Bologna: EDB, 2007, s. 104. Zmíněný autor o dané záležitosti informuje, zároveň ale obhajuje trojiční interpretaci textu v tom smyslu, že Duch svatý zde představuje osobu, a to na základě chronologicky starší pavlovské koncepce pneumaty. Srov. také PAVEL VI. *Marialis cultus*, čl. 25 – český překlad in: MPMA, *Matka Páně. Památka – Přítomnost – Naděje*, Kostelní Vydří: Karm. nakl., 2003, s. 143–144 – papež zde hovoří o potřebě trinitárního rozměru mariánské ucty, který pochopitelně souvisí také s Lk 1,35, i když zde toto místo není citováno.

⁷⁹ Srov. ŽÁK, František. *Soustavná věrouka pro lid I*, s. 511. Náš autor tedy respektuje prohlášení Sv. officia (Kongregace pro nauku víry) ze dne 13. 8. 1897, nicméně v určitém smyslu již předjímá další výrok téhož grémia z roku 1927, v němž se konstatuje, že předchozí dispozice měla pouze disciplinární charakter, a proto nebrání katolickým teologům hovořit o tom, že daná pasáž je pozdější vsuvka do inspirovaného novozákonního textu. Srov. DSH, č. 3682.

⁸⁰ Srov. tamtéž, s. 514.

⁸¹ Srov. tamtéž, s. 515.

V době před sněmem nicejským, kdy vědecká bohověda teprve začínala, nebylo ještě přesných výrazů a rčení; i není tedy divu, že mnozí nevědí, jak mají věc vyjádřit, nebo že se vyjadřují nejasně, slovy, která dnes zdají se nám chybná, ale pochopena jsouce v duchu spisovatelově, dávají správný smysl.⁸²

Opět je položen mimořádný důraz na otázku *Filioque*. Žák se netají s důvody proč:

Pro Čechy má řečený rozkol zvláštní důležitost, poněvadž Rusové a četní Slované náležejí k němu. Proto se ještě zvlášť poohlédneme, jak o vycházení Ducha svatého učili Otcové západu a hlavně východu.⁸³

Opravdu velmi zajímavé jsou údaje, podle nichž se na Východě nauka o vycházení Ducha svatého i ze Syna objevovala už v pátém století (např. synoda v Seleukii 410). Škoda že nejsou uvedeny prameny, z nichž autor čerpal. První, kdo výlovně učil, že Duch vychází výhradně z Otce, měli být monotheleti v první polovině sedmého století. Náznaky nauky o vycházení Ducha svatého i ze Syna by měly být v dílech Origena a Athanasia.⁸⁴ Žák na rozdíl od svého spisu, jež jsme analyzovali výše, nyní zmiňuje východní verzi, podle níž Duch svatý vychází z Otce skrze Syna, a hodnotí ji jako podvojně řešení srovnatelné s klasickou západní naukou o vycházení Ducha z Otce i Syna.⁸⁵

V kapitole, která pojednává o Trojici a lidském rozumu se setkáváme s přehledem moderních trinitárních bludů. Mastrofini chtěl podle našeho autora řečené tajemství vysvětlovat matematicky na základě úvah o nekonečnu. Günther zase zaváděl do trinitologie hegelovské principy. Rosmini podle Žáka upadl do panteismu. Přinejmenším hodnocení prvního a třetího zmíněného autora by dnes určitě neobstálo. Zajímavá je rozhodně zmínka tehdy ještě žijícího T. G. Masaryka:

Masaryk (kalvínek) míní, že katolík musí věřiti: $1=3$, jsou tři bozi, ale tito tři bozi jsou jeden Bůh. Proti takovým nehorázným potupám jsme bezmocní.⁸⁶

⁸² Srov. tamtéž, s. 518.

⁸³ Srov. tamtéž, s. 526.

⁸⁴ Srov. tamtéž, s. 528–529.

⁸⁵ Srov. tamtéž, s. 529.

⁸⁶ Tamtéž, s. 539.

Masaryk je uveden jako příklad protestantských myslitelů, kteří odmítali učení o Trojici. Problém je v tom, že profesor Masaryk sice ve svém výkladu českých dějin sympatizoval s českými nekatolickými myšlenkovými proudy, v nichž viděl přítomnost humanismu, jeho přímé instituční sepětí s evangelickou církví je však záležitostí přinejmenším diskutabilní.⁸⁷ Uvedená výtka proti dobové trinitologii nepochází od Masaryka samotného, používali ji totiž četní myslitelé devatenáctého století. Jistěže není zcela spravedlivá, protože jednota se týká přirozenosti, zatímco trojičnost osob, ve hře jsou tudíž dva zřetele, a proto žádný katolický ni pravoslavný teolog netvrdí, že jedna rovná se tři. Uvědomme si, že Žákovo dílo vyšlo v roce 1915, tedy v době první světové války, a profesor Masaryk byl císařsko-královským státním aparátem považován za nepřitele monarchie, takže tato více méně negativně laděná zmínka jeho osoby v katolickém teologickém díle může mít i určité dobové politické pozadí. Zároveň se ale naskytá otázka, zda uvedená kritika ze strany humanistického filosofa by neměla vést katolické teology k zamyšlení nad tím, jakým způsobem tajemství Trojice v tehdejší době prezentovali, neboť oni sami vše soustředili na řešení rébusu $1=3$, aniž by dokázali vysvětlit praktický význam ústředního tajemství víry a zejména to, jak by se mělo promítat nejen do života, ale také do zbytku dogmatické teologie.

Zmínován je také Richard od Svatého Viktora, který vyvozoval Trojici z toho, že Bůh je dobrý a že je láska, což implikuje sdílení. Žák bohužel nedokázal pochopit genialitu tohoto autora a jeho přínos hodnotí přezíravě.⁸⁸

Další kapitola pojednává o psychologické teorii.⁸⁹ Je výslovně zmíněn Augustin, není ale ani jednou skutečně citován. Psychologická teorie, o jejímž kritickém hodnocení v dnešní době jsme se již zmínili výše, je opět základním kamenem spekulativního přístupu k tajemství Trojice.

Velký posun oproti předchozímu analyzovanému spisu shledáváme v prezentaci teorie vnitrobožských vztahů. Žák již ví, že vztahy jsou celkově čtyři. Zmíněné hypostatické relace jsou reálně identické s Boží podstatou či přirozeností.⁹⁰ Otcovství je reálně identické s osobou Otce,

⁸⁷ Pokud se jedná o Masarykova stanoviska vzhledem k náboženství srov. NEUDOR-FLOVÁ, Marie L. T. G. Masaryk – obránce náboženství, kritik klerikalismu. In NEŠPOR, Zdeněk R. – KAISEROVÁ, Kristina (ed.). *Varieta české religiozity v „dlouhém“ 19. století (1780–1918)*, Ústí n. L.: V a H. Print Hlávko, s. 279–288.

⁸⁸ Srov. ŽÁK, František. *Soustavná věrouka pro lid I*, s. 540.

⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 540–548.

⁹⁰ Srov. tamtéž, s. 549.

synovství s osobou Syna a vycházení (tedy pasivní darování) s osobou Ducha svatého. Dokonce se setkáváme s odmítnutím ideje absolutní, tedy nevztahové osoby Boha Otce.⁹¹ To vše je znatelný posun, nicméně Žák nedokáže překročit stín své doby a klade větší důraz na psychologickou teorii. Nedostatkem je také to, že neshledáváme ani náznak použití teorie sociální, která je zřetelně nejvhodnější příležitostí k přemostění mezi trinitární teorií a praxí, spiritualitou. Za tento defekt západní trinitologie je ale zodpovědný Augustin, který ve svém *De Trinitate* danou teorii úplně skartoval.

Pasáž věnovaná přivlastňování je správně uvedena konstatováním, že přivlastky (*appropriationes*) se přisuzují jednotlivé osobě přednostně, leč nikoli výlučně. Žák ovšem nezná základní model přivlastňování přes příčiny, který je výslovně představen v již připomenuté encyklice Lva XIII., *Divinum illud munus* z roku 1897.

František Žák hovoří dokonce i o perichorezi, kterýžto termín však tlumočí zcela nevhodně jako „vbydlení“, což by odpovídalo spíše výrazu *inhabitatio*, jímž se obvykle označuje přebývání osob Trojice v srdci člověka, a nikoli vzájemnému prostupování osob Trojice. Základem perichoreze je podle Žáka především sama jediná Boží podstata. Náš autor ale opět nedokáže z tohoto tajemství vytěžit zhora nic pro spiritualitu a život.⁹² Celé snažení českého teologa končí kapitolou o posláních, která však nepřináší nic, co by překračovalo rámeček publikací z dané doby.

4. Hodnocení

Jestliže jsme konstatovali, že v tomto případě bude položen poněkud větší důraz na seznámení s životními osudy našeho autora, pak je třeba to zohlednit také v závěrečném hodnocení. Položme si nyní otázku, jaké důvody vedly k tomu, že osobnost našeho autora v zásadě upadla do zapomenutí? Podle mého soudu to byly především obrovské nesnáze svízelných dob německé okupace a poté komunismu. Zmíněná epocha nelidské krutosti rozhodně nepřála jak hlubšímu a spravedlivějšímu pohledu do minulosti, tak projevování vděku těm, kdo v předchozích dobách vykonali tak mnoho na vinici Páně. Snad si mohou dovolit konstatovat, že nikomu, kdo se nyní byť jen letmo seznámil s životními osudy Františka Žáka, nemůže být tato postava

⁹¹ Srov. tamtéž, s. 552.

⁹² Srov. tamtéž, s. 557nn.

nesympatická. Určitě by se tedy slušelo, aby bylo důstojně připomenuto sto padesáté výročí od narození tohoto apoštolského muže. Přinejmenším proto, že se výrazně zasloužil o prohloubení našich vztahů k pravoslavnému Rusku, že se v klíčových letech dějin podílel na vytváření česko-slovenské vzájemnosti, že se bezvýhradně nasazoval v apoštolském a křesťanském osvětovém díle. Velikost člověka přece neodvisí výlučně od vrcholové vědeckosti jeho myšlenkového výkonu.

Nyní pár slov k myšlenkovému výkonu Františka Žáka v oblasti, která je specifickým předmětem našeho zájmu. Určitě není nesnadné konstatovat, že mezi prvním a druhým analyzovaným spisem existují nepopíratelné kvalitativní posuny, nicméně František Žák nikde nepřekračuje rámec své doby. Inklinace k pojetí Boha jako supesubjektu je silně patrná stejně jako izolace trinitologie od zbytku teologie a od života. Vše vyznívá jako řešení rébusu $1=3$. Nikde se nedozvíme, k čemu všechna ta námaha vlastně je. Jen marně bychom hledali zmínku velikonočního tajemství. Žákova trinitologie prostě a jednoduše pojednává o imanentní Trojici, ale rozhodně se při tom nevychází z Trojice ekonomické. Náznak pneumatologie sice shledáváme v souboru kázání, která jsme analyzovali, nicméně v *Soustavné katolické věrouce* jsme nic takového nenalezli. Otázkou je, zda si pisatel *Soustavné katolické věrouky* byl ještě vědom toho, k čemu vybízěl ve svých kázáních o vlastnostech Božích. Bylo by však nespravedlivé omezit se při hodnocení Žákovy trojiční teologie pouze na konstatování negativ. Některé prvky výkonu našeho autora si uchovávají určitou hodnotu i dnes. Jedná se například o spravedlivější postoj k předniecejským církevním otcům, kteří nejsou výslovně označováni jako subordinacionisté. Zmínka o tom, že v Novém zákoně se o Duchu svatém nikdy nemluví jako o tvoru, rovněž není zcela nezajímavá. Jako určité zpestření mohou působit dnes již nezvyklé české výrazy: doxologie = slávoslov; jsoucná v možnosti = možnosti. Není sporu o tom, že je třeba projevat úctu k nesmírné námaze, již František Žák tak horlivě vynaložil v díle popularizace a osvěty, zároveň si však musíme upřímně přiznat, že jeho trojiční teologie v *Soustavné katolické věrouce pro lid* aplikovanou metodologií a myšlenkovou úrovní nevyvolává v dnešním čtenáři žádné velké nadšení. Problém spočítá rovněž v tom, že i pro vzdělané laiky byl daný spis poměrně náročný a především tak říkajíc „k neučení“, na druhé straně ani v době svého vzniku nemohla objemná *Soustavná katolická věrouka* splňovat kritéria kladená na vysokoškolskou učebnici.

ABSTRACT

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

**Life of František Žák SJ (1862–1954)
and his Trinitarian Theology**

The aim of this study is the critical analysis of the Trinitarian Theology and Pneumatology of František Žák SJ (1862–1954) who is the author of the many theological books and articles, romances, stories, stage plays, spiritual songs... In the introduction the author explains the reasons of this study and presents the basic hermeneutical points of view of his analysis. Then he introduces the work and the life of František Žák and finds two texts of this author which deal with the Trinitarian Theology and Pneumatology. The life of Žák is more interesting than his theological work which suffers from the same deficiencies which were typical for Dogmatic Theology of his era, but in Žák's work there are some elements which are actual up to these days.

Key words

trinitarian theology, pneumatology, theology, dogmatic theology, history of the Czech dogmatic theology

POJETÍ STUDIA KŘESŤANSKÉHO VÝCHODU PODLE ANTONÍNA SALAJKY (1901–1975)

LUKÁŠ NOSEK

Představovaný autor Antonín Salajka se v roce 1930 stal prvním českým katolickým knězem, který získal doktorát z východní teologie na římském *Pontificio Istituto Orientale*. Tuto skutečnost bychom chtěli náležitě reflektovat. Příspěvek se nejprve chce věnovat představení životního osudu Antonína Salajky (1.), chce krátce představit autorovo dílo se zaměřením na křesťanský Východ (2.), podrobněji chce analyzovat samotné Salajkovo pojetí (včetně důvodů) ke studiu křesťanského Východu, v neposlední řadě chce vynést na světlo autorovu smělou představu o zřízení Ústavu pro studium křesťanského Východu při pražské teologické fakultě z konce 40. let 20. století (3.).

1. Život Antonína Salajky¹

Náš autor pocházel z rolnické rodiny z Moravské Nové Vsi. Narodil se 25. dubna 1901. Obecnou školu v Moravské Nové Vsi ukončil v roce 1913. Následně navštěvoval Zemskou vyšší českou reálku v Hodoníně, kterou dokončil 2. července 1920 maturitou s vyznamenáním.²

¹ Srov. Spisovna Katolické teologické fakulty UK (dále jen SKTF), osobní složka Antonín Salajka (5x); Centrum dějin české teologie při KTF UK, osobní fond Antonín Salajka (dále jen CDČT, fond AS I–V); NOSEK, Lukáš. *Život a dílo Antonína Salajky (1901–1975). Prolegomena k teologické analýze. Příspěvek k dějinám katolické dogmatické teologie* [rigorózní práce obhájená na KTF UK]. Praha, 2009, s. 7–106; NOVOTNÝ, Vojtěch. *Katolická teologická fakulta 1939–1990. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha: Karolinum, 2007, s. 388–389; www.cdct.cz.

² Srov. SKTF, fond Personalía: sl. Antonín Salajka – 5x: Curriculum vitae jako příloha žádosti o udělení veniae docendi ze dne 7. 11. 1937; CDČT, fond AS IV – Korespondence: kt. 2, sl. Různé: opis dopisu a pozvánky na sraz 40 let po maturitě, vč. jmen spolužáků a spolužaček ze dne 3. 7. 1960.

Po maturitě podal přihlášku do pražského arcibiskupského semináře, kam byl přijat 31. srpna 1921, když zároveň s tím začal studovat pražskou bohosloveckou fakultu české univerzity. Protože neměl maturitu z řeckého ani latinského jazyka, doplňovací zkoušky ho čekaly v průběhu studia (16. září 1922 z latiny na reálném gymnáziu v Uherském Hradišti; 2. října 1924 z řečtiny na Státním vyšším českém gymnáziu ve Strážnici na Moravě).

Je zajímavé, že již v pražském arcibiskupském semináři Salajka jevil velký zájem o tehdy aktuální velehradské unijní porady a kongresy.³ V semináři prý dokonce měl přezdívku „unionista“.⁴ Tehdejší autorův zájem o velehradskou unionistickou myšlenku a o křesťanský Východ dosvědčují i některé jeho studentské publikace.⁵

Bohosloveckou fakultu úspěšně zakončil 28. června 1925.⁶ Krátce na to byl 5. července vysvěcen arcibiskupem Františkem Kordačem na kněze. Od září 1925 sloužil jako kaplan a katecheta ve Velvarech, než dostal studijní volno na postgraduální studium do Říma na Papežský východní ústav (*Pontificio Istituto Orientale*), kam odešel na podzim roku 1927.⁷

³ Srov. GÓRKA, Leonard. Doktryna ekumeniczna Kongresów Welehradzkich (1907–1936). Studium z zakresu historii katolickiej myśli ekumenicznej. In MYŠKÓW, J. (ed.). *Studia Ekumeniczne*, sv. I. Warszawa: Akademia teologii katolickiej, 1982, s. 5–122; KOLEKTIV AUTORŮ. *Fórum Velehrad I. Communio ecclesiarum – očištění paměti*. Olomouc: Refugium, 2007; TKADLČÍK, Vojtěch. Velehradská cesta k odloučeným bratřím. In *Živá teologie* 4, Praha: ČKCh, 1970, s. 41–68; TKADLČÍK, Vojtěch. Významní pracovníci velehradského unionismu. In KOLEKTIV AUTORŮ. *Bohemia, Ecclesia, Universitas. Sborník k osmdesátinám prof. Jaroslavu Kadlecovi*. Praha: Karolinum, 1991, s. 173–182; AMBROS, Pavel. Velehrad. In FARRUGIA, Edward G. (ed.). *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Olomouc: Refugium, 2010, s. 937–941.

⁴ „... Ekumenismus není přece ‚konfěkem‘ nějakého Salajky, kterému už v semináři dali přezdívku ‚unionista‘, nýbrž jde o bytostnou otázku katolické Církve i ostatních křesťanských církví, jde o pole, na němž by měli spolupracovat všichni dosud rozdělení křesťané“ CDČT, fond Oto Mádr, sl. Teologická komise, kt. 1: Dopis Salajky Teologické komisi ze dne 7. 6. 1972.

⁵ Srov. SALAJKA, Antonín. Unionistický sjezd na posvátném Velehradě r. 1922. *Museum* 1922/23, roč. LIV, č. 1, s. 18–22; SALAJKA, Antonín. Sv. Josafat, mučedník unie. *Museum* 1923/24, roč. LV, č. 1–2, s. 16–19, 54–57; SALAJKA, Antonín. IV. unionistický sjezd na Velehradě. *Museum* 1924/25, roč. LVI, č. 1–2, s. 15–15, 49–54; SALAJKA, Antonín. Úkol katolických Slovanů (Výklad ideje cyrilometodějské). *Museum* 1924/25, roč. LVI, č. 5, s. 148–151.

⁶ Curriculum vitae pro habilitační řízení, in: SKTF, fond Personalialia, sl. Antonín Salajka; SAP, fond Osobní složky zemřelých kněží, sl. Antonín Salajka, kanovník – Opis životopisu ze dne 25. 1. 1971, AUK, fond KTF UK, FF UK.

⁷ Srov. CDČT, fond AS IV – Korespondence, kt. 1, sl. PIO; NOSEK, Lukáš. *Život a dílo*, s. 25–32.

Pontificio Istituto Orientale (dále jen PIO) v Římě bylo založeno v roce 1917 Benediktem XV.⁸ Institut byl chápán jako projev zájmu římskokatolické církve o křesťanský Východ. Jeho cílem byla výuka východních církevních věd (teologie, kanonického práva, liturgiky, církevních dějin a východní literatury a jazyků) v rámci minimálně dvouletého studijního programu (licenciát). Mezi úkoly institutu mj. patřily: rozšířit poznání křesťanského Východu; teoreticky a prakticky připravit kněze, kteří šli působit do zemí křesťanského Východu (diplomatické služby, řeholní zájmy...); umožnit postgraduální studium latinským kněžím východního obřadu; a v neposlední řadě výchova specialistů, kteří by studium dále šířili a předávali ve vlastních zemích. Papež chtěl, aby institut byl otevřen nejen pro studenty katolického vyznání, ale i pro východní křesťany, vč. pravoslavných. První profesorský sbor se skládal z řad diecézních i řádových kněží. V roce 1922 byl institut svěřen do péče jezuitů a v roce 1926 mu byla přidělena budova později sousedící s Papežskou ruskou kolejí (*Russicum*)⁹ a Papežským ústavem křesťanské archeologie nedaleko římské baziliky Santa Maria Maggiore. Podle našeho pátrání zde před Salajkou studovali pouze dva Češi (Josef Lepka SJ a p. Jaroslav Michalský).¹⁰ Další dva zde přednášeli: Bohumil Spáčil SJ,¹¹ který vyučoval

⁸ Srov. BENEDIKT XV. *Orientis catholici* (motu proprio ze dne 15. října 1917). *AAS* 1917, roč. 9, s. 531–535; BENEDIKT XV. *Quod nobis* (apoštolský list ze dne 25. září 1920). *AAS* 1920, roč. 12, s. 440–441; SALAJKA, Antonín. Papežský Východní ústav v Římě. *ČKD* 1926, roč. LXVII/XCII, č. 5–4 a 9–10, s. 262–265 a 636; SALAJKA, Antonín. Papežský Východní Ústav v Římě. *ČKD* 1929, roč. LXX/XCV, č. 5–6, s. 528–537; SALAJKA, Antonín. Orientální ústav. In MERELL, Jan (a kol.). *Malý bohovědný slovník*. Praha: ČKCh, 1965, s. 361–362; POGGI, Vincenzo. Papežský východní institut. In FARRUGIA, Edward G. (ed.). *Encyklopedický slovník*, s. 676–678; POGGI, Vincenzo. *Per la studia del Pontificio Istituto Orientale. Saggi sull'istituzione, i suoi uomini e l'Oriente Cristiano*. Roma: PIO, 2000. K českým osobnostem viz ŠPIDLÍK, Tomáš. Čeští jezuité a slovanský Východ. In ALTRICHTER, Michal (a kol.). *Velehrad – filologoi versus filosofoi. Příspěvek spirituální teologie k 800letému výročí*. Olomouc: Refugium, 2005, s. 245–249; ČEMUS, Richard. Čeští jezuité na Orientálu. *Jezuité* 2009, roč. XVIII, č. 1, s. 4–7.

⁹ Ruská papežská kolej a seminář založené Piem XI. v r. 1929 pro pomoc církvi v Rusku viz SIMON, Constantin. *Pro Russia. The Russicum and Catholic Work for Russia*. Roma: PIO, 2009; ČEMUS, Richard. Papežská ruská kolej svatě Terezie od Dítěte Ježíše (*Russicum*). In FARRUGIA, Edward G. (ed.). *Encyklopedický slovník*, s. 672; ČEMUS, Richard. Papežská kolej *Russicum*. *Teologické texty* 1996, roč. 7, č. 2, s. 102–103.

¹⁰ Srov. Acta PIO 1920/21; SALAJKA, Antonín. Papežský Východní ústav. In *ČKD* 1926, s. 263; zatímco o Lepkovi jsme našli v Archivu PIO informace, o Michalském jakékoliv informace chyběly, zřejmě tu Michalský byl veden pouze jako tzv. *studente ospite* (hostující student).

¹¹ Základní životopisné údaje viz AMBROS, Pavel. Spáčilovo ztracené Psallite regi nostro III nalezeno. *Studia theologica* 2006, roč. 8, č. 3 [25], s. 83–86; MADEY, Johannes.

v l. 1917–1938 tzv. komparativní teologii; a Josef Vajs, který tu v r. 1922/23 vyučoval staroslovenštinu.¹²

Ze Salajkova římského studia se nám v Centru dějin české teologie dochovala poměrně rozsáhlá složka zápisů a skript.¹³ Mezi Salajkou navštěvovanými přednáškami byly mimo jiné: a) *rovnávací dogmatická teologie*, b) *východní patristika*, c) *historie rozkolu a východních církví*, d) *orientální kanonické právo*, e) *orientální liturgie*, f) *úvod do studia křesťanského Východu*, g) *dogmatický a historický seminář*. Vedle „Orientálu“ navštěvoval i Gregoriánskou univerzitu (kde poslouchal dva semestry *apologetiku* a *historii dogmat*) a Papežský biblický institut,¹⁴ kde prohluboval znalosti v *metodologii vědecké práce*.¹⁵ Pro zajímavost uvedme, že mu zde byl učitelem pozdější kardinál Augustin Bea.¹⁶

Za dobu svého studia Salajka postupně získal bakalaureát (r. 1927/28; prospěch: bene), licenciát (prolytatus, r. 1928/29; prospěch: cum laude) a závěrečný doktorát, který byl tehdy složený ze sepsání a veřejné obhajoby vědecké disertační práce.¹⁷ Disertační práci odevzdal z dogmatické teologie s názvem *Doctrina theologiae Orientis separati de Christi redemptione*,¹⁸ kterou obhájil a studia úspěšně ukončil 12. června 1930, čímž získal právo prokazovat se titulem ScEcclOrDr.¹⁹ Redakce Časopisu katolického duchovenstva ho následně označila

Spacil Theophil. In BAUTZ, Friedrich Wilhelm (ed.). *Biographisch-Bibliographische Kirchenlexikon*. sv. 16, Hamm: Verlag Traugott Bautz, s. 1451–1453; PAVLÍK, Jan. *Budou vás vydávat soudům. Díl 2. Nekrology zemřelých členů české provincie T.J. v době rozptýlení v letech 1950–1990*. Praha: Societas, 1996, s. 5–7; POGGI, Vincenzo. *Per la studia*, s. 158–159; AMBROS, Pavel. Spáčil Bohumil SJ (1875–1950). In FARRUGIA, Edward G. (ed.). *Encyklopedický slovník*, s. 840–841.

¹² Srov. Acta PIO 1922/23; AMBROS, Pavel. Vajs Josef (1865–1959). In FARRUGIA, Edward G. (ed.). *Encyklopedický slovník*, s. 931.

¹³ Srov. CDČT, fond AS III – Osobní dokumenty, kt. 2, sl. Skripta a zápisky/poznámky z PIO.

¹⁴ K institutu viz PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO. *Le persone del Biblico. Autorità, professori e studenti (1909–2009)*. Roma: PIB, 2009.

¹⁵ Srov. SKTF, fond Personalía: sl. Antonín Salajka – 5x: Curriculum vitae jako příloha žádosti o udělení veniae docendi, ze dne 7. 11. 1937; CDČT, fond AS IV – Korespondence: kt. 1, sl. Zahraniční korespondence: dopis b. Neczeyovi ze dne 14. 3. 1964.

¹⁶ Srov. SCHMIDT, Stepan. *Augustin Bea. The Cardinal of Unity*. New York: NY City Press, 1992.

¹⁷ Srov. Acta PIO 1928/29.

¹⁸ Srov. SALAJKA, Antonius. *Doctrina theologiae Orientis separati de Christi redemptione* [obhájená disertační práce na PIO]. Roma, 1930.

¹⁹ Srov. Acta PIO 1927/28–29/30; SKTF, fond Personalía: sl. Antonín Salajka – 5x: Curriculum vitae jako příloha žádosti o udělení veniae docendi, ze dne 7. 11. 1937.

jako prvního českého katolického kněze s doktorským titulem z východní teologie.²⁰

Po svém návratu z Říma Salajka usiloval o doktorát i v Praze, který získal v r. 1936 (disertace *Místa Písma svatého o vycházení Ducha svatého se zvláštním zřetelem k výkladu východních odloučených theologů*). V letech 1931 až 1935 také absolvoval základní studium na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy – to jako nutnou aprobaci pro středoškolské učitele. Po absolvování se stal na dlouhá léta středoškolským učitelem náboženství a katechetou v Praze (Vršovice a Karlín v letech 1935–1950), kde začal i pastoračně působit.

Následně v r. 1937 započal habilitační řízení na teologické fakultě v Praze, když jako svou habilitaci předložil mírně upravenou a do češtiny přeloženou disertační práci z Říma.²¹ Kvůli druhé světové válce bylo toto řízení úspěšně dokončeno až v r. 1945, když byl našemu autorovi udělen titul soukromý docent pro obor dogmatická orientální teologie a unionismus. Na pražské bohoslovecké fakultě začal krátce na to přednášet východní teologii a ruštinu (později východní teologii přednášel i na teologickém institutu v Brně).²² Po reformních změnách v bohovědných studiích v r. 1950 se sám nabídl (designovanému děkanovi fakulty Vojtěchu Šandovi a Státnímu úřadu pro věci církevní – dále SÚC) jako vyučující nově vypsáného předmětu církevní slovanština. Tím se zde stal profesorem a působil zde až do r. 1974. Vzápětí po reformních změnách začal suplovat dogmatickou teologii a později i krátce teologii morální. Od r. 1956 se stal jediným vyučujícím dogmatické teologie, až do příchodu doc. Václava Wolfa v r. 1969.

²⁰ „Pisatel tohoto článku dosáhl 12. června 1930 doktorátu východní teologie na Papežském Východním Ústavě v Římě. Disertaci napsal se srovnávací dogmatiky: Nauka teologie odloučeného Východu, zvláště ruské, o Kristově vykoupení. Vložil v ní stručně nauku t. zv. knih symbolických, obšírněji nauku starších theologů, hlavně však názory theologů novějších a nejnovějších o různých otázkách při vtělení Syna Božího, o povaze a účelu vykoupení skrze smrt jeho na kříži, atd., srovnal ji s naukou katolickou a odchylné názory východních theologů podrobil příslušní kritice.“ (Je to prvý a dosud jediný doktorát východní teologie získaný katolickým knězem naší republiky. Pozn. red.) In SALAJKA, Antonín. 50. výročí encykliky „Grande munus“ (1880 30. IX. 1930). *ČKD* 1931, roč. LXXII/XCVII, č. 1, s. 1, pozn. 1.

²¹ Srov. SALAJKA, Antonín. *Nauka východních odloučených theologů, zvláště ruských, o Kristově vykoupení*. Praha: nákladem vlastním s podporou Akademie Velehradské, 1936.

²² Dochovaná zahajovací přednáška ze 23. 3. 1949 viz SALAJKA, Antonín. *Úvod do studia křesťanského východu. Část obecná* (skripta pro posluchače CMBF). s.l., s.n., s.d. [1949], s. 1–9.

V r. 1970 byl pak zvolen proděkanem. Po oficiálním odchodu do důchodu (r. 1971) mu byly uděleny ještě dva tzv. čestné roky, kdy přednášel staroslověnštinu a vedl k tomu i odborný seminář. Zkraje roku 1975 byl spolu s V. Bartůňkem, J. Kouřilem a J. Kubalíkem ustanoven sídelním kanovníkem kolegiální kapituly u Všech svatých na Hradě pražském. Od r. 1950 žil v klášterní věži u Pražského Jezulátka, odkud byl 2. srpna 1975 akutně převezen do Nemocnice pod Petřínem, kde ještě téhož dne zemřel. Zádušní mši svatou sloužil v chrámu sv. Petra a Pavla na Vyšehradě tehdejší pražský arcibiskup František Tomášek. Pochován byl do kapitulní hrobky, kde je uložen s bývalými probošty kapituly a profesory fakulty: dr. Josefem Schindlerem (1833–1911), dr. Aloisem Soldátem (1862–1952), prof. Josefem Vajsem (1865–1959) a dr. Jaroslavem Kouřilem (1913–1981).

2. Dílo s východokřesťanskou tematikou

V současné době čítá soupis Salajkou publikovaných děl (knihy, skriptta, vědecké studie, recenze, popularizační články) přes 500 položek. Soupis těch nepublikovaných čítá něco kolem sta.²⁵ Zde pouze krátce předložíme komentovaný přehled děl s východokřesťanskou tematikou.

Souhrnem můžeme říci, že publikovaných položek, ve kterých se náš autor věnoval křesťanskému Východu, je více jak polovina (cca 280). Vedle celé řady srovnávacích studií a studií věnujících se zpřístupňování ruské teologie ve specifických dogmatických otázkách (eschatologie, eklesiologie, christologie, soteriologie,...),²⁴ se věnoval tehdejší ruské a obecně východokřesťanské současnosti.²⁵ K tomu je nutno připočíst

²³ Srov. NOSEK, Lukáš. *Život a dílo*, s. 201–227.

²⁴ Srov. SALAJKA, Antonín. 50. výročí; SALAJKA, Antonín. Nutnost a možnost nového ekumenického koncilu v odloučené Církvi řecko-ruské a nejnovější pokusy o jeho svolání. *ČKD* 1932, roč. 73/98, č. 7, s. 426–435; SALAJKA, Antonín. Fides et auctoritas ecclesiastica in conciliis oecumenicis. *Acta Conventus Pragensis* 1933, s. 168–186; SALAJKA, Antonín. Nauka východních odloučených theologů o posledních věcech člověka a světa. *ČKD* 1933, roč. 74/99, č. 1–2, s. 35–40, 117–129; SALAJKA, Antonín. Hlavní principy a známky pravoslavné církve. *ČKD* 1937, roč. 78/103, č. 5, s. 432–435; SALAJKA, Antonín. Spalování mrtvol a pravoslavná církev. *Hlídky* 1937, roč. 54, č. 7, s. 264; SALAJKA, Antonín. Věroučné rozdíly mezi pravoslavným Východem a katolickou Církví. *ČKD* 1938, roč. 79/104, č. 2, s. 150–154; SALAJKA, Antonín. Pojem (definice) církve u východních odloučených theologů. *ČKD* 1941, roč. 81/106, č. 5, s. 281–288; SALAJKA, Antonín. Autokefalie ruské pravoslavné církve. *ČKD* 1949, roč. 89/114, č. 1–2, s. 1–11; SALAJKA, Antonín. *Velehradské unijní kongresy ve světle ekumenismu*. s.l., s.n., 1967.

²⁵ Srov. SALAJKA, Antonín. Náboženské poměry v Rusku. *ČKD* 1926, roč. 67/92, č. 5–6, s. 357–361; SALAJKA, Antonín. Činnost sekt v Rusku. *Lidové Listy* 1927, roč. 6, č. 205

velkou porci recenzí na knihy s politickou tematikou tehdejšího SSSR, v nichž si zvláště všímal těch věnujících se pronásledování pravoslavných křesťanů. Recenzoval ale i knihy věnující se srovnávání bolševismu a nacismu s křesťanstvím.²⁶ Samostatně je třeba zmínit i jeho

(ze dne 6. září 1927) s. 5; SALAJKA, Antonín. Před svoláním všeruského pravoslavného koncilu v SSSR? *Život* 1936, roč. 18, č. 6, s. 53–54; SALAJKA, Antonín. Kongres pravoslavných theologů v Athénách. *ČKD* 1937, roč. 78/103, č. 4, s. 388–389; SALAJKA, Antonín. Pravoslavní theologové o svolání ekumenického koncilu. *Hlídky* 1937, roč. 54, č. 4, s. 159; SALAJKA, Antonín. Náboženská svoboda v Sovětském svazu podle nové ústavy. *Hlídky* 1937, roč. 54, č. 5, s. 188–189; SALAJKA, Antonín. Účast pravoslavných na interkonfesionálních sjezdech. *Hlídky* 1937, roč. 54, č. 6, s. 225–226; SALAJKA, Antonín. Pravoslavní církve v baltických státech. *Hlídky* 1937, roč. 54, č. 6, s. 226–227; SALAJKA, Antonín. Stolice pro bezboženství v Sovětském svazu. *Hlídky* 1937, roč. 54, č. 9, s. 352; SALAJKA, Antonín. Encyklika Divini Redemptoris a sovětský tisk. *Hlídky* 1937, roč. 54, č. 9, s. 352; SALAJKA, Antonín. Z rumunské pravoslavné církve. *Hlídky* 1937, roč. 54, č. 10, s. 389–390; SALAJKA, Antonín. Náboženská „svoboda“ v Sovětském svazu. *Sursum* 1937, roč. 17, č. 6, s. 190–191; SALAJKA, Antonín. Zeměpis obyvatelstva Sovětského svazu. *Hlídky* 1938, roč. 55, č. 6, s. 207; SALAJKA, Antonín. Třetí ruská pětiletka. *Hlídky* 1939, roč. 56, č. 2, s. 70; SALAJKA, Antonín. Vyhledky křesťanství na Dálném Východě. *ČKD* 1946, roč. 86/111, č. 1–2, s. 6–11, 46–51; SALAJKA, Antonín. Zřízení moskevského patriarchátu, jeho zrušení a obnova. *Duchovní pastýř* (dále jen DP) 1959, roč. 9, č. 4, s. 66–67; SALAJKA, Antonín. Cařihradský patriarchát. *DP* 1965, roč. 15, č. 2, s. 25–25; SALAJKA, Antonín. K událostem mezi Cařihradem a Římem. *Katolické noviny* 1966, roč. 18, č. 2 (ze dne 9. ledna 1966), s. 3; SALAJKA, Antonín. Přípravy pro všepravoslavný sněm. *DP* 1973, roč. 22, č. 3, s. 41–43.

- ²⁶ Srov. SALAJKA, Antonín. (rec.) Trubeckoy Fürst Gregor, Die Glaubensverfolgung in Sowjetrussland. *ČKD* 1932, roč. 73/98, č. 1, s. 123–124; SALAJKA, Antonín. (rec.) Slavík Jan, Lenin. *ČKD* 1934, roč. 75/100, č. 8, s. 561; SALAJKA, Antonín. (rec.) Malý J., Kříž nad Evropou. Revoluce dvacátého století. *ČKD* 1936, roč. 77/102, č. 5, s. 515–516; SALAJKA, Antonín. (rec.) Stepun Fedor, Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. *ČKD* 1936, roč. 77/102, č. 5, s. 518; SALAJKA, Antonín. (rec.) Lieb Fritz, Das geistige Gesicht des Bolschewismus. *ČKD* 1936, roč. 77/102, č. 5, s. 518–519; SALAJKA, Antonín. (rec.) Normann Alfred Dr., Bolschewitische Welt macht politik. *ČKD* 1936, roč. 77/102, č. 2, s. 212; SALAJKA, Antonín. (rec.) Gide André, Návrat ze Sovětského svazu. *ČKD* 1937, roč. 78/103, č. 3, s. 295–296; SALAJKA, Antonín. (rec.) Mádle Josef, Orientem sovětů (Cestopis katolického kněze komunistickým SSSR), Nový Bydžov 1936. *Rozpravy* 1937, roč. 2, č. 9, s. 230–231; SALAJKA, Antonín. (rec.) Soloněvič Ivan, Rusko za mřížemi, Praha 1936. *Rozpravy* 1937, roč. 2, č. 9, s. 231; SALAJKA, Antonín. (rec.) Silberstein Leopold Dr., Výstavba národnostní kultury v SSSR, Praha 1937. *Rozpravy* 1937, roč. 2, č. 9, s. 232–233; SALAJKA, Antonín. (rec.) Le communisme et les chrétiens par Francois Mauriac, P. Ducattillon OP, Nicolas Berdiaeff, Al. Marc, D. de Rougemont, Daniel-Rops. Paris 1937. *Rozpravy* 1938, roč. 3, č. 2, s. 63; SALAJKA, Antonín. (rec.) Berdjaew Nikolai, Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus. Luzern 1937. *Rozpravy* 1938, roč. 3, č. 5–6, s. 172; SALAJKA, Antonín. (rec.) Laski Harold J., Kommunismus. Knihovna »Politika«, sv. 8, Praha 1938. *Rozpravy* 1938, roč. 3, č. 5–6, s. 173–174; SALAJKA, Antonín. (rec.) von Hippel Ernst, Der Bolschewismus und seine Ueberwindung, Breslau 1937. *Rozpravy* 1938, roč. 3, č. 5–6, s. 175; SALAJKA, Antonín. (rec.) Hippel von E., der Bolschewismus und seine Überwindung. *ČKD* 1938, roč. 79/104, č. 5, s. 436; SALAJKA, Antonín. (rec.) Berdjaew N., Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus. *ČKD* 1938, roč. 79/104, č. 5, s. 436–437; SALAJKA, Antonín. (rec.) Petit É.,

školské práce (dvě disertační a habilitační), které věnoval východní teologii.²⁷ Zvláštní částí námi zmiňovaných příspěvků jsou ty, které se věnují staroslověnským otázkám (život sv. Cyrila a Metoděje, staroslověnský jazyk a písmo).²⁸ Zde stojí za zmínku dodnes přínosný Salajkou sestavený sborník k výročí smrti sv. Cyrila *Konstantin-Kyryll aus Thessalonike* z roku 1969 vydaný v tehdejší Německé spolkové republice.²⁹ Jako dlouholetý učitel staroslověnštiny k ní také sepsal skripta, která však již dávno upadla v zapomnění.³⁰ Jako slavista se věnoval spíše popularizačním příspěvkům a tématům.³¹

Historie de la Russie et de l'U. R. s. S.. *ČKD* 1958, roč. 79/104, č. 5, s. 285–287; SALAJKA, Antonín. (rec.) Vilinskij V., Ruská revoluce 1825–1956. *ČKD* 1958, roč. 79/104, č. 5, s. 287–288; SALAJKA, Antonín. (rec.) Le communisme et les chrétiens. *ČKD* 1958, roč. 79/104, č. 2, s. 190–191; SALAJKA, Antonín. (rec.) Bolschewistische Wissenschaft und »Kulturpolitik«. Ein Sammelwerk herangez. Königsberg 1958. *Rozpravy* 1959, roč. 4, č. 10–11, s. 196; SALAJKA, Antonín. (rec.) Bolschewistische Wissenschaft und „Kulturpolitik“. *ČKD* 1940, roč. 80/105, č. 2, s. 158–159.

²⁷ Srov. SALAJKA, Antonín. *Doctrina*; SALAJKA, Antonín. *Nauka východních odloučených theologů o vycházení Ducha svatého. Studie biblicko-dogmatická* [zamítnutá disertační práce na KTF UK]. Praha, 1953; SALAJKA, Antonín. *Místa Písma svatého o vycházení Ducha svatého se zvláštním zřetelem k výkladu východních odloučených theologů* [obhájená disertační práce na KTF UK]. Praha, 1955; SALAJKA, Antonín. *Nauka východních odloučených theologů, zvláště ruských, o Kristově vykoupení*.

²⁸ Srov. SALAJKA, Antonín. Prameny k dějinám sv. Cyrila a Metoděje. *DP* 1953, roč. 3, č. 6, s. 84–86; SALAJKA, Antonín. Předloha biblických textů staroslověnských. *DP* 1954, roč. 4, č. 2, s. 22–24; SALAJKA, Antonín. Podíl sv. Cyrilla a Metoděje na překladu Písma svatého. *DP* 1955, roč. 5, č. 7, s. 124–125; SALAJKA, Antonín. Měli Slovane písmo již před sv. Konstantinem – Cyrilem? *DP* 1955, roč. 5, č. 8, s. 146; SALAJKA, Antonín. VIII. kapitola staroslověnského života sv. Konstantina Cyrilla. *DP* 1955, roč. 5, č. 9, s. 163; SALAJKA, Antonín. Význam P. J. Šafařka pro staroslověnský jazyk a písemnictví. *DP* 1961, roč. 11, č. 10, s. 183–185; SALAJKA, Antonín. Dva svátky tří světů. *DP* 1961, roč. 11, s. 46; SALAJKA, Antonín. Na okraj cyrilometodějského jubilea. *DP* 1963, roč. 13, č. 1, s. 3–5; SALAJKA, Antonín. Myšlenka cyrilometodějská – pojítka slovanských národů. *DP* 1963, roč. 13, č. 5, s. 84–85; SALAJKA, Antonín. Základ a složky myšlenky cyrilometodějské. *DP* 1963, roč. 13, č. 7, s. 126–128; SALAJKA, Antonín. Magnifici eventus. *DP* 1963, roč. 13, č. 8, s. 142–143; SALAJKA, Antonín. Význam sv. Konstantina – Cyrila a Metoděje a jejich díla ve světle dnešního bádání. *DP* 1963, roč. 13, č. 9, s. 166–167; SALAJKA, Antonín. K pramenům o životě a působení soluňských bratří. *DP* 1963, roč. 13, č. 10, s. 185–186; SALAJKA, Antonín. K závěru cyrilometodějského výročí (863–1963). *DP* 1964, roč. 14, č. 1–2, s. 6–7, 28–29; SALAJKA, Antonín. Dvojí 1100. výročí (870–1970). *DP* 1971, roč. 20, č. 1–2, s. 4–5, 18–19; SALAJKA, Antonín. Slovanští misionáři v Čechách. *DP* 1975, roč. 23, č. 8, s. 116–117.

²⁹ Srov. SALAJKA, Antonín (ed.). *Konstantin-Kyryll aus Thessalonike*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1969.

³⁰ Srov. SALAJKA, Antonín. *Úvod do studia staroslověnského jazyka a písemnictví*. Praha: ÚCN, 1967.

³¹ Pokus o zhodnocení viz NOSEK, Lukáš. Portrét prof. Antonína Salajky jako slavisty (1901–1975). Ke 35. výročí úmrtí. *Slovanské studie / Studia Slavica* 2009, roč. 13, s. 229–239.

Salajkův odborný přístup k východní teologii se po roce 1950 redukoval na zájem o církevní staroslověnštinu a o život a dílo slovanských věrozvěstů sv. Cyrila a Metoděje. Samostatně vydaných studií monografického charakteru z východního křesťanství vydal jen několik, všechny před rokem 1950. V prvé řadě za zmínku stojí skripta *Úvod do studia křesťanského Východu*,³² vedle nich samostatné vydání třech přednášek s názvem *Studium křesťanského Východu*.³³ Oběma textům se budeme věnovat později. Odborná studie o sofiologii, christologii a soteriologii Sergeje Bulgakovova původně publikována v Časopisu katolického duchovenstva³⁴ se dočkala také samostatného vydání.³⁵ V neposlední řadě je třeba připomenout již zmíněnou habilitační práci.³⁶ Pouze okrajově se věnoval východnímu křesťanství v posledních letech svého života, kdy se zajímal o ekumenismus a promýšlel mnohá témata právě z této perspektivy.³⁷

3. Salajkovo pojetí studia křesťanského Východu

Než se budeme věnovat hlavní otázce naší studie, předložíme situaci ohledně studia křesťanského Východu na pražské bohoslovecké fakultě v průběhu 20. století (3.1), poté představíme samotné přístupy a důvody, které uváděl Salajka pro toto studium (3.2) a nakonec představíme smělý pokus o založení Ústavu pro studium křesťanského Východu při pražské bohoslovecké fakultě (3.3), čímž doplníme předcházející podkapitoly o praktický pohled.

³² Srov. SALAJKA, Antonín. *Úvod do studia křesťanského východu*.

³³ Srov. SALAJKA, Antonín. *Studium křesťanského východu*. Praha: nákladem vlastním, 1948.

³⁴ Srov. SALAJKA, Antonín. Názory ruského theologa s. N. Bulgakova o Sofii, vtělení a vykoupění Kristově. *ČKD* 1937, roč. 78/103, č. 3, s. 240–258.

³⁵ Srov. SALAJKA, Antonín. *Názory ruského theologa s. N. Bulgakova o Sofii, vtělení a vykoupění Kristově*. Praha: nákladem vlastním, 1937.

³⁶ Srov. SALAJKA, Antonín. *Nauka východních odloučených theologů, zvláště ruských, o Kristově vykoupění*.

³⁷ Srov. SALAJKA, Antonín. *Velehradské*; SALAJKA, Antonín. Ekumenické hledisko II. kapitoly dogmatické konstituce O církvi. *Via. Časopis pro teologii* 1969, roč. 2, č. 1, s. 8–10; SALAJKA, Antonín. Eucharistie a křest z ekumenického hlediska. In KOLEKTIV AUTORŮ. *Křest. Přednášky z theologického kurzu pro kněze, 19.–22. 9. 1972*. Praha – Litoměřice: CMBF, 1972, s. 52–56; SALAJKA, Antonín. Ekumenické smýšlení. In KOLEKTIV AUTORŮ. *Sborník theologických kurzů pro kněze na CMBF, sv. IV – 1973 (18.–21. 9. 1973)*. Praha – Litoměřice: CMBF, 1973, s. 87–95.

3.1 K situaci výuky východního křesťanství na pražské bohoslovecké fakultě ve 20. století

Samostatné přednášky o křesťanském Východu byly v obecném pohledu zařazeny do rámce povinného penza studia katolických bohoslovců v roce 1931 konstitucí *Deus scientiarum Dominus*.⁵⁸ V českých zemích začala reforma teologického studia inspirovaná konstitucí po vleklých přípravách až schválením vládního nařízení 18. června roku 1937.⁵⁹ Do procesu zavádění změn však přišla druhá světová válka s uzavřením vysokých škol a další kroky k celkové proměně studia byly odloženy. Finální zpracování a konečné schválení nových studijních předpisů římskou Kongregací seminářů a univerzit tak nastalo až v poválečném období, v květnu 1949.⁴⁰

Na pražské bohoslovecké fakultě byly první otázky více či méně blízké křesťanskému Východu probírány zvláště v rámci přednášek ze staroslověnštiny, které zde byly přednášeny od akademického roku 1912/13 tehdy soukromým docentem Josefem Vajsem. V rámci těchto přednášek se přednášející věnoval staroslověnské gramatice, četbě a výkladu staroslověnských biblických textů a v neposlední řadě i výkladu slovanské liturgie. Následně byl k tomuto předmětu od zimního semestru r. 1920/21 zřízen seminář staroslověnské liturgie, který byl mj. zárukou pro školení ve vědecké práci v daném oboru.⁴¹ V průběhu dvacátých a třicátých let bychom neměli opomenout zdejší působení věhlasného byzantologa Františka Dvorníka, který se mezi lety 1925 až 1938 v rámci svých přednášek z církevních dějin jistě východnímu křesťanství věnoval.⁴² V roce 1936/37 pak ve výuce staroslověnštiny prof. Vajse nahradil prof. Josef Vašica, který zde církevní slovanštinu přednášel – vyjma období druhé světové války – až

⁵⁸ Srov. *AAS* 1931, roč. 23, s. 241–262, 263–284 (česky: Apoštolská konstituce o universitách a fakultách pro církevní studia. *ČKD* 1936, roč. 77/102, č. 1, s. 33–48; Prováděcí nařízení k Apoštolské konstituci „*Deus scientiarum Dominus*“. *ČKD* 1936, roč. 77/102, č. 2, s. 111–132).

⁵⁹ Srov. VAŇÁČ, Martin. *Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy v letech 1891–1939. Příspěvek k dějinám vztahu mezi státem, církví a univerzitou na přelomu 19. a 20. století* [diplomová práce obhájená na KTF UK]. Praha, 1999, s. 89–90; NOVOTNÝ, Vojtěch. *Katolická teologická fakulta 1939–1990*, s. 61; KUDRNOVSKÝ, Alois. *Bohověda a její studium*. Praha: Bohuslav Rupp, 1947, s. 62–102.

⁴⁰ Srov. NOVOTNÝ, Vojtěch. *Katolická*, s. 43–143.

⁴¹ Srov. VAŇÁČ, Martin. *Katolická*, s. 91–92.

⁴² Srov. VAŇÁČ, Martin. *Katolická*, s. 141–143; NĚMEC, Ludvík. František Dvorník – mistr historické syntézy. *Studie* (1984) č. 91, s. 69–80; AMBROS, Pavel. Dvorník František (1893–1975). In FARRUGIA, Edward G. (ed.). *Encyklopedický slovník*, s. 280–282.

do r. 1950.⁴³ V přednáškách a seminářích mezi lety 1950 až 1974 pokračoval Antonín Salajka, po němž se od r. 1977 výuce věnovala Markéta Koronhálová.⁴⁴

Samotné přednášky o křesťanském Východu byly v Praze vypsány až po druhé světové válce, kdy byl přizván k jejich přednášení námi studovaný autor. V srpnu 1950 byl na komunisty reorganizované pražské teologické fakultě pojmenované Římskokatolická cyrilometodějská bohoslovecká fakulta v Praze, uveřejněn prozatímní studijní řád, kde byl dosavadní předmět *Úvod do studia křesťanského Východu* (část obecná a zvláštní) vynechán. Nepočítáme-li přednášky z církevních dějin, patrologie, liturgiky a církevní slovanštiny, kde se tématu křesťanského Východu posluchač věnuje okrajově, situace se nezměnila prakticky až do roku 2007. V roce 2010 pak bylo na Katolické teologické fakultě UK zřízeno *Centrum Pro Oriente Christiano*, jehož posláním je právě mj. studium křesťanského Východu (viz www.proorient.cz).

3.2 Jak pojímal studium křesťanského Východu Antonín Salajka?

Na položený dotaz nejlépe dosáhneme odpovědi, když budeme sledovat Salajkovu reakci na výše konstatované zrušení inkriminovaných přednášek po státem provedených změnách bohovědných studií v r. 1950. Salajka Státnímu úřadu pro věci církevní adresoval deset důvodů, proč znovu zavést uvedené přednášky:⁴⁵

(1) apoštolská konstituce o úpravě bohosloveckých studií *Deus scientiarum Dominus* z května 1931 zmiňuje tyto přednášky jako povinné, je tedy nutné je zavést;

(2) studium církevní slovanštiny je nemyslitelné bez doplňujících přednášek o křesťanském Východu (k tomu ještě dodává: na území, kde sv. Cyril a Metoděj působili, jsou tyto přednášky povinností);

(3) studium přinese poznání ruské a obecně slovanské kultury;

(4) přednášky budou užitečné pro plné poznání katolické teologie: objasnění katolických článků víry, které se pozná jako důsledné rozvinutí patristického odkazu; proto má studium veliký význam i pro samotnou pravoslavnou teologii;

(5) studium poskytne prostředky pro ujednání snahy (nejenom) s pravoslavnými křesťany.

⁴³ Srov. VAŇÁČ, Martin. *Katolická*, s. 120.

⁴⁴ Srov. NOVOTNÝ, Vojtěch. *Katolická*, s. 321.

⁴⁵ Srov. SKTF, fond Personalialia: sl. Antonín Salajka – 5x: Salajkova žádost o zavedení přednášek o východním bohosloví, ze dne 3. 9. 1950.

V tomto dopise Salajka ještě přiložil i program navrhovaných přednášek. Ty koncipoval do čtyř ročníků (podle čtyřletého reformovaného studijního plánu) a rozdělil je do třech bloků: *I. Úvod do studia křesťanského Východu* (pro 1. a 2. ročník); *II. Srovnávací dogmatické teologie* (pro 3. a 4. ročník); *III. Seminární cvičení z východního bohosloví* (pro 3. a 4. ročník a doktorandy).⁴⁶

Jako další krok k poznání autorova pojetí studia křesťanského Východu nám poslouží několik klíčových textů. Brožura *Studium křesťanského východu* je složena ze tří publikovaných prací. První dvě jsou upravené přednášky, které Salajka pronesl na unijním kurzu na Velehradě dne 12. srpna 1946 s názvem *Význam studia křesťanského Východu* (v brožuře na s. 3–11) a *Organizace vědecké literární práce unijní* (s. 12–17).⁴⁷ Jako třetí je sem přiložena upravená studie s názvem *Bohosloví východních křesťanů* (s. 18–31), která byla původně zveřejněna v nakladatelství Vyšehrad v řadě studijních textů.⁴⁸ Pro náš úmysl je vhodné podrobněji pročíst přednášku první.

Nejprve k Salajkově charakteristice křesťanského Východu. V těchto formulacích můžeme vidět vpravdě to nejlepší z velehradské tra-

⁴⁶ I. Úvod do studia křesťanského Východu – 1. Všeobecné poznatky o studiu křesťanského Východu. 2. Vznik východních církví a obřadů. 3. Dějinný vývoj východních církví podle obřadů a jejich dnešní stav. 4. Ruská pravoslavná církev v dějinném přehledu. 5. Dokumenty o křesťanském Východu, literatura o východních církvích a obřadech; II. Srovnávací dogmatické teologie – 1. Přehledný obraz katolického, pravoslavného a protestantského křesťanského světa. 2. Katolické, pravoslavné a protestantské křesťanství z věroučného hlediska. 3. Všeobecné poznatky o východním bohosloví. 4. Dějinný východní bohosloví, zvl. řecko-ruského. 5. Vybrané otázky z východního bohosloví (o vycházení Ducha svatého, o církví, o Panně Marii, svátostech, o posledních věcech. 6. Katolické, pravoslavné a protestantské názory na jednotu Církve Kristovy; III. Seminární cvičení z východního bohosloví – 1. Dějinný vývoj dogmatu o Nejsvětější Trojici, zvláště na Východě. 2. Teologické názory a význam cařihradského patriarchy Fotia. 3. Nejstarší náboženská literatura ruská. 4. Cyrilometodějské otázky. 5. Věroučný rozbor církevně-slovanského písemnictví o sv. Cyrilu a Metodějovi. 6. Theologie sv. Cyrila a Metoděje. 7. Novější ruská christologie a soteriologie. 8. Názory ruského teologa A. s. Chomjakova a jeho škola. 9. Nauka ruského teologa s. N. Bulgakova o Sofii, vtělení a vykoupení Kristově a o církví. – viz SKTF, fond Personalia: sl. Antonín Salajka – 3x: Salajkova žádost o zavedení přednášek o východním bohosloví, ze dne 3. 9. 1950.

⁴⁷ Publikována i samostatně: SALAJKA, Antonín. Význam studia křesťanského Východu. *ČKD* 1948, roč. 88/113, č. 1, s. 1–9 (rozšířená 1. část přednášky z Velehradu ze dne 12. 8. 1946); SALAJKA, Antonín. Organizace vědecké literární práce unijní. *ČKD* 1948, roč. 88/113, č. 2, s. 48–54 (2. část přednášky z Velehradu ze dne 12. 8. 1946).

⁴⁸ Srov. SALAJKA, Antonín. Bohosloví východních křesťanů. In CHUDOBA, Bohdan (ed.). *Úvod do studia II. Bohosloví. Co a jak číst pro studium jeho jednotlivých oborů*. Praha: Vyšehrad, 1946, s. 49–61.

dice, jejímž „synem“ Antonín Salajka jednoznačně byl.⁴⁹ „*Musíme si uvědomit, že východní odloučené církve si uchovaly mnohé prvky původního křesťanství lépe než aktivní Západ.*“ Nebo: „*Mystické pojetí Církve v mnohém případě vyjádřila východní teologie lépe než západní (vyjímajíc sv. Augustina).*“ (s. 7–8)⁵⁰

Vedle toho také uvedl dva důvody pro samotné studium křesťanského Východu. První – který se neliší od jednoho z již výše uvedených důvodů – spočívá v hlubším poznání křesťanské tradice. Což mj. přesvědčí studenta, že katolické bohosloví je důsledným rozvedením patristických koncilů a patristické teologie. A právě v tom viděl velký význam i pro samotné pravoslavné.⁵¹ Druhým důvodem je, že studium křesťanského Východu a dějin jednotlivých východních církví nám poskytne prostředky pro unijní snahy. Vždyť „*všechny sjednocovací snahy jsou bez důkladné znalosti křesťanského Východu nemožné.*“⁵²

I zde předložil návrh studia, který rozdělil do čtyř částí:

(A) *teologická část* (studium jednotlivých dogmatických rozdílů – vycházení Ducha Svatého, Filioque, očistec, prvenství a neomylnost římského papeže, látka eucharistie, epiklese, Neposkvrněné početí Panny Marie aj.; způsoby řešení těchto otázek jednotlivými autory obou tradic, vč. studia východní a západní patristiky);

(B) *historická část* (studium vzniku, příčin a vývoje církevního rozkolu; důraz na poznání jednotlivých církví, zvláště ruské);

⁴⁹ K velehradské tradici např.: ZLÁMAL, Bohumil. Die Entwicklung der kyrillo-methodianischen Tradition in der Tschechoslovakischen Geschichte. In SALAJKA, Antonín (ed.). *Konstantin-Kyryll*, s. 77–157; AMBROS, Pavel. *Svoboda k alternativám. Kontinuita a diskontinuita křesťanských tradic*. Olomouc: Refugium, 2008–2009, s. 484–507.

⁵⁰ Srov. OE čl. 1; UR čl. 17; JAN PAVEL II. *Oriente Lumen* (apošt. list z 2. 5. 1995). *AAS* 1995, roč. 87, s. 745–774.

⁵¹ „Studium křesťanského východu je užitečné především k plnému poznání katolického bohosloví. Vede nás k studiu sv. Otců východních a církevních spisovatelů, k usnesení prvních církevních sněmů..., k starokřesťanské bohoslužbě..., k počátkům mnišského a asketického života, jinými slovy k pramenům křesťanské tradice, která jest spolu s Písmem sv. pramenem křesťanské víry. Takovým studiem budou tím více objasněny katolické články víry a po diskusi s názory východních odloučených theologů o všech sporných otázkách bude shledáno, že se v ničem neodchylují od starokřesťanského podání, nýbrž že jsou jeho důsledným rozvinutím. S tohoto hlediska má také studium křesťanského Východu, zvláště z období prvních sedmi ekumenických sněmů (tj. doby před východním církevním rozkolem), veliký význam pro pravoslavné bohosloví.“ SALAJKA, Antonín. Význam studia křesťanského Východu. In SALAJKA, Antonín. *Studium*, s. 9–10.

⁵² SALAJKA, Antonín. Význam, s. 9–10.

(C) *liturgicko-právně-spirituální část* (poznání východní liturgie, jednotlivých obřadů, kanonických sbírek, životopisů světců, zbožnosti a umění);

(D) *církevní unionismus* (studium všech problémů a obtíží snah po sjednocení včetně ekumenických hnutí v nekatolickém světě; hledání cest k jednotě; řešení způsobů, jak přiblížit odloučenému křesťanskému světu katolické názory).⁵⁵

V představované brožuře, přesněji v její druhé části (*Organizace vědecké literární práce unijní*) pak mj. předložil konkrétní úkoly, které vzešly z porady pracovníků velehradského kongresu konaném v r. 1946.⁵⁴ Ve třetí části (*Bohosloví východních křesťanů*) zase představil hutný bibliografický soupis literatury (cca 200 publikací z let 1860–1946) z nichž významné drobně okomentoval.

Dalším klíčovým textem pro zodpovězení otázky, jak Salajka pojímal studium křesťanského Východu, jsou skripta *Úvod do studia křesťanského Východu. Část obecná*. Nejprve se opět věnujme charakteristice křesťanského Východu. Salajka oproti předcházejícím textům, kde zdůraznil úlohu východních církví při uchování mnohých prvků původního křesťanství, zde dodává, že tyto prvky musí být odkryty, aby byly ku prospěchu křesťanského Západu.⁵⁵ Jinde tento program doplňuje, když tvrdí: „*Máme na mysli onu snahu a činnost Církve katolické, kterou od svého počátku neustále vyvíjela a vyvíjí, aby totiž přivedla do svého mateřského náručí i ony křesťany, kteří se od ní z různých příčin odloučili, ať už to jsou jednotlivci nebo veliké společenské celky.*“ Nebo: „*Církev katolická nikdy neopomenula vykonati vše, aby umožnila zbloudilým a od ní odloučeným nalézt cestu k návratu do jednoty svého církevního společenství... Kolikrát od doby církevního rozkolu se snaži-*

⁵⁵ Srov. SALAJKA, Antonín. Význam, s. 6–7.

⁵⁴ „Bylo na ní usneseno vydati (během 2–5 let) základní spisy o křesťanském Východu: Prameny cyrilometodějské a theologie sv. Cyrila a Metoděje (Dr. F. Grivec), Úvod do studia křesťanského Východu (Dr. A. Salajka), Věrouka odloučeného křesťanského Východu (Dr. I. Mastylak), Církevní právo východní (Dr. J. Jaroš), Dějiny doby cyrilometodějské (Dr. O. Polách), Dějiny ruské církve (Dr. J. Olšr), Úvod do studia slovan- ské bohoslužby (Dr. J. Vašica), Výtvarná kultura byzantské církve (Dr. J. Myslivec), Středověké církevní umění u Slovanů (Dr. J. Myslivec). Domníváme se, že kdyby se podařilo vydati uvedené spisy, že bychom hodně pokročili v poznání křesťanského Východu a v šíření znalosti o něm.“ SALAJKA, Antonín. Organizace vědecké literární práce unijní. In SALAJKA, Antonín. *Studium*, s. 12–17 (zde 14–15).

⁵⁵ „Musíme si uvědomiti, že východní církve si uchovaly mnoho prvků původního křesťanství, které musí být odkryty, aby byly ku prospěchu křesťanského Západu.“ SALAJKA, Antonín. Organizace, s. 5.

*la Církev katolická uvéstí východní odloučené křesťany do svého lůna.*⁵⁶ Z těchto citací a termínů (např. návrat do lůna; návrat do mateřského náručí) můžeme poznávat Salajkou zastávaný dobový římskokatolický postoj tzv. návratu východních odloučených křesťanů do církve katolické.⁵⁷

Podíváme se do Salajkova pojetí přednášek uvedených ve skriptech. Již ze samotného úvodu vyplyne rozdělení studia do dvou částí: obecné (pro 1. a 2. ročník)⁵⁸ a zvláštní (pro 3. až 5. ročník).⁵⁹ Přednášky obecné části pak rozdělil *de facto* do dvou bloků:

(1) prolegomena (*snaha Církve katolické o jednotu; obecné poznatky o studiu křesťanského Východu; vznik a vývoj východního církevního rozkolu; příčiny východního rozkolu podle řecko-ruských dějepisců a teologů; doba po východním rozkolu a snahy o jednotu Církve*);

(2) přehled východních církví podle liturgických obřadů⁶⁰ (*dějiny a dnešní stav východních odloučených i sjednocených církví: východní církve byzantského obřadu; arménské obřadu; syrského obřadu; koptického obřadu; sjednocené církve východního obřadu*; s. 58–191).⁶¹

⁵⁶ SALAJKA, Antonín. Organizace, s. 1–2.

⁵⁷ Srov. SMÍŠENÁ MEZINÁRODNÍ KOMISE PRO TEOLOGICKÝ DIALOG MEZI KATOLICKOU CÍRKVÍ A PRAVOSLAVNOU CÍRKVÍ. Uniatismus, unijní metoda minulosti a současné hledání plného společenství (dokument z Balamand z 25. 6. 1993). In BUGEL, Walerian (ed.). *Ekumenické konsensy I*. Olomouc: Refugium, 2001, s. 85–102; BUGEL, Walerian. *Eklesiologie Užhorodské unie a jejich dědiců na pozadí doby*; Olomouc: Univerzita Palackého, 2003, s. 220–228.

⁵⁸ I. Úvod do studia křesťanského Východu (část obecná): 1. Obecné poznatky o studiu křesťanského Východu. 2. Vznik a vývoj východního církevního rozkolu. 3. Východní rozkol podle řeckých a ruských dějin a teologie. 4. Snahu o obnovu církevní jednoty po východním rozkolu. 5. Dějiny a dnešní stav východních církví a obřadů (sjednocených o odloučených) – obsáhlou část zde zaujímají dějiny ruské pravoslavné církve od počátku až dodnes. 6. Přehled papežských dokumentů o křesťanském Východu viz SALAJKA, Antonín. *Úvod do studia křesťanského východu*, s. 8.

⁵⁹ II. Úvod do studia křesťanského Východu (část zvláštní): 1. Dějiny řecko-ruského bohosloví. 2. Věroučné rozdíly mezi katolickou Církví a pravoslavným Východem – a) nauka východních teologů o vycházení Ducha Svatého, b) nauka odloučených teologů o Církvi a prvenství v Církvi, c) nauka o svátostech (zvláště o kvašeném a nekvašeném chlebu při Svátosti oltářní, o epikleši při mši svaté), d) nauka o Neposkvrněném početí Panny Marie, e) nauka o posledních věcech (o očistci a posmrtné odměně). 3. Nauka východních církví nestoriánských a monofysitských. 4. Cesty k jednotě Církve Kristovy – a) katolický názor na jednotu Církve, b) pravoslavné stanovisko k unijním a ekumenickým snahám, c) protestantské a anglikánské ekumenické hnutí viz SALAJKA, Antonín. *Úvod do studia křesťanského východu*, s. 8.

⁶⁰ K jinému typu dělení viz ROBERSON, Ronald. *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey*, 6th edition, Roma: PIO, 1999; AMBROS, Pavel. *Svoboda*, s. 593–609.

⁶¹ Dále dělí: (A) Východní církve byzantského obřadu – VII. Byzantský obřad a církve byzantského obřadu; (A.1) Řekové – VIII. Řecké církve byzantského obřadu, IX. Církve melkitské (řecko-rabaské); (A.2) Slované – X. Ruská církev, XI. Srbská cír-

Zvláštní části přednášek měl odpovídat i druhý díl skript. Přestože v osobním fondu Antonína Salajky při Centru dějin české teologie je celá řada rukopisů a příprav k nejrůznějším autorovým publikacím, texty, které by odpovídaly speciální části skript, zde nejsou (nepočítáme-li odborné studie k jednotlivým tématům publikované např. v Časopisu katolického duchovenstva, Hlídce, Apoštolátu sv. Cyrila a Metoděje).

Z výše řečeného rovněž vyplývá několik Salajkových *pojetí* studia křesťanského Východu, která se vzájemně liší časovým rozložením:

(1) pojetí dvoublokové: (*I. prolegomena*: snaha Církve katolické o jednotu; obecné poznatky o studiu křesťanského Východu; vznik a vývoj východního církevního rozkolu; příčiny východního rozkolu podle řecko-ruských dějepisců a teologů; doba po východním rozkolu a snahy o jednotu Církve; *II. přehled východních církví podle liturgických obřadů*: dějiny a dnešní stav východních odloučených i sjednocených církví);

(2) tříblokové pojetí (*I. Úvod do studia křesťanského Východu*; *II. Srovnávací dogmatické teologie*; *III. Seminární cvičení z východního bohosloví*);

(3) čtyřblokové pojetí: (*A. teologická část*: studium jednotlivých dogmatických rozdílů; *B. historická část*: studium vzniku, příčin a vývoje církevního rozkolu; důraz na poznání jednotlivých církví; *C. liturgicko-právně-spirituální část*: poznání východní liturgie, kanonických sbírek, životopisů světců, zbožnosti a umění; *D. církevní unionismus*: studium všech problémů a obtíží snah po sjednocení včetně ekumenických hnutí v nekatolickém světě; hledání cest k jednotě; řešení způsobů, jak přiblížit odloučenému křesťanskému světu katolické názory);

(4) na okraj je ještě třeba připomenout zásadní Salajkovo pojetí studia, které musí být chápáno v jasné návaznosti a souvislostech s přednáškami církevní slovanštiny.

kev, XII. Bulharská církev; (A.5) Rumuni – XIII. Rumunská církev; (A.4) Gruzíni – XIV. Gruzínská církev; (A.5) Nové autonomní církve – XV. Národní církev v Albánii, XVI. Pravoslavná církev v Americe, XVII. Metropole pravoslavná v Estonsku, XVIII. Metropole pravoslavná ve Finsku, XIX. Pravoslavná církev v Polsku, XX. Pravoslavná církev v Litvě, XXI. Pravoslavná církev v Lotyšsku, XXII. Pravoslavná církev v ČR, XXIII. Ostatní menší pravoslavné skupiny; (B) Církev arménského obřadu (monofysitské) – XXIV. Dějiny a církve arménského obřadu; (C) Církev syrského obřadu (monofysitské a nestoriánské) – XXV. Dějiny a církve syrského obřadu; (D) Církev koptického obřadu (monofysitské) – XXVI. Dějiny a církve koptického obřadu; (E) Sjednocené církve východního obřadu (katolické) – XXVII. Dějiny a dnešní stav sjednocených církví.

3.3 Snaha vytvořit Ústav studia křesťanského Východu v Praze

Jestliže mapujeme Salajkovo pojetí a důvody ke studiu křesťanského Východu je nutné představit – do jisté míry – unikátní „autorův projekt“, který díky politické situaci nedostal svého uskutečnění. Nejprve je třeba se zaměřit na Salajkovu žádost o jmenování mimořádným profesorem východní teologie z 25. dubna roku 1948. Již jsme poukázali, že jako profesorskou práci Salajka odevzdal své apologeticko-dogmatické pojednání o církvi s názvem *Církev Kristova*.⁶² Z odůvodnění, které k žádosti přiložil, plyne, že by měl být jmenován mimořádným profesorem východní teologie a zároveň by tím měla být zřízena nová stolice (pro východní teologii) na Bohoslovecké fakultě v Praze. Důvody *proč jmenovat jeho* a zároveň *proč zřídit novou stolic* Salajka jasně propojuje, když říká mj. (1) jmenováním může být zřízena nová stolice pro východní bohosloví a unionismus; (2) zřízení této stolice je naléhavé, jak z hlediska požadavku apoštolské konstituce *Deus scientiarum Dominus*, tak také díky tomu, že „*změněnými státoprávními poměry nastává bohoslovecké fakultě v Praze veliký úkol*“ [sic!]; ... (4) autor má připraven rukopis „*velkého vědeckého díla Církev Kristova*“, kdy ho jako dvoudílný hodlá vydat v nakladatelství Vyšehrad; ... (7) závěrem zmínil svou osobní touhu zřídit na pražské bohoslovecké fakultě „*jakési středisko pro studium křesťanského (zvl. slovanského) Východu*“.⁶³

V osobním fondu Antonín Salajky (při Centru dějin české teologie) se dochoval později sestavený koncept přípravy tohoto nového ústavu při pražské teologické fakultě. Předběžný název měl znít *Ústav pro studium křesťanského Východu při Bohoslovecké fakultě v Praze*. Z tohoto konceptu vyplývá následující:

Hlavní zaměření: (a) studium křesťanského Východu; (b) cyrilometodějské otázky; (c) poznání východní liturgie; (d) ekumenismus; (e) unionismus; k tomu nutně připadala (f) znalost staroslověnštiny a dalších východních jazyků.

Forma studia: mělo jít o akademickou instituci při pražské bohoslovecké fakultě. Ústav měl vzdělávat několik typů posluchačů a v několika stupních. Šlo o (1) základní a (2) vyšší typ studia, které byly určeny

⁶² Srov. SKTF, sl. Fakultní rada – zápisy ze zasedání: 30. 4. 1948; *Seznam osob a ústavů University Karlovy v Praze jakož i státních zkušebních komisí 1948*. Praha: Akademický senát UK, 1948, s. 9–10.

⁶³ Srov. SKTF, fond Personalía: sl. Antonín Salajka (3x) – Žádost o návrh na jmenování mimoř. profesorem pro stolicí východního bohosloví, ze dne 25. 4. 1948.

pro katolické bohoslovce, kněze i laiky. Vedle toho měl ústav pořádat cykly kurzů pro širokou veřejnost.

Organizační struktura: v čele měl stát předseda a tajemník. Členy ústavu měli být odborně kompetentní profesori fakulty.⁶⁴

Z rešerše zápisů fakultní rady pražské bohoslovecké fakulty (50. až 70. léta) neplnou žádná další konkrétní informace o souvisejících aktivitách. Podobný úmysl zmínil náš autor ve studii o velehradských kongresech z druhé poloviny šedesátých let,⁶⁵ kde napsal o ideji (původně prý z r. 1947) zřízení studijního střediska pro křesťanský Východ v pražských Emauzích. Údajně vlivem společenských změn se tato intence neuskutečnila.⁶⁶ Nakolik se tyto dvě ideje překrývaly, resp. byly navazující, není dosud zcela jisté. V tuto chvíli je pouze jasné, že k uskutečnění návrhů nedošlo.

4. Závěr

Závěrem se ještě nabízí následující otázka. Jak to je obecně s recepcí Salajkových odborných studií, skript a dalších příspěvků s tématem křesťanského Východu v kontextu dobové i současné teologie. Pro nesystematické studium této problematiky odpovíme pouze zevrubně. Co se týče dobové teologie je velmi potěšující, že v roce 1950 profesor Pontificio Istituto Orientale p. Maurizio Gordillo SJ Salajku parafrázoval v souvislosti se soteriologickým modelem zadostiučinění (*satisfactio*) sv. Anselma a jeho přijetím některými slovanskými teology.⁶⁷ K tehdejší dobové české teologii můžeme říci, že ze Salajky čerpana více nebo méně do roku 1950. Ovšem nijak zásadní recepce jeho teologického myšlení v tehdejší době zřejmě neproběhla. Po komunistickém nástupu k moci a s tím souvisejícím omezením publikační i vědecké činnosti se o nějaké větší recepci již nedá mluvit. Jak jsme

⁶⁴ Srov. CDČT, fond AS V – Varia, kt. 3, sl. CMBF: rukopisný návrh na zřízení, zaměření, i organizaci Ústavu pro studium křesťanského Východu při Bohoslovecké fakultě v Praze ze dne 9. 8. 1956.

⁶⁵ Srov. SALAJKA, Antonín. *Velehradské*; upraveně KASALAJ, Anton. Das cyrillo-metho-dianische Velehrad und seine Unionskongresse. In *Slovak studies XII. Cyrillo metho-diana 2*, Cleveland-Roma, Slovak Institute, 1972, s. 153–192.

⁶⁶ Upozorňujeme, že v Emauzích se v jubilejním svatováclavském roce 1929 konal na popud Akademie velehradské vědecký kongres, jehož příspěvky později vyšly i tiskem viz *Acta Conventus Pragensis pro studiis orientalibus a. MCMXXIX celebrati*. Olomouc 1950.

⁶⁷ Srov. GORDILLO, Mauricius. *Compendium theologiae orientalis*. Editio tertia, Roma: PIO, 1950, s. 146, pozn. 2.

uvedli, po tomto datu Salajka tematiku východního křesťanství více méně opustil.

Z rešerší současné teologické produkce pak vyplývá, že si jeho děl všímají tvůrci komentovaných bibliografií české teologické literatury, přičemž zůstávají u výčtu děl, v některých případech u krátké anotace,⁶⁸ v poměrně malém počtu se výslovně Salajkovy texty parafrázuji, ba někdy i citují.⁶⁹ Zásadní se tak jeví skutečnost, že v monumentálním *Encyklopedickém slovníku křesťanského Východu* (obohaceném oproti původní italské verzi o 555 nových hesel) čtenář nalezne biografické heslo k našemu autorovi z pera prof. Pavla Ambrose.⁷⁰

V našem příspěvku jsme se pokusili prof. Salajku představit, jako znalce a propagátora studia křesťanského Východu. Všimli jsme si jeho příspěvků k poznání východního křesťanství a jeho teologie, popsali jsme také jeho metodu tohoto studia. Vedle znalosti dějin východních církví, jejich liturgie a zbožnosti, kladl nemenší důraz mj. také na dokonalé poznání věroučných problémů a jejich řešení v soudobé teologické literatuře orthodoxních i katolických autorů. Zdůrazňoval také znalost historických reálií o východním rozkolu, vč. poznání ruské a řecké historické a teologické interpretace. „*Přehlédneme-li dějiny církevního rozkolu, můžeme v nich nalézt poučení vzhledem k obnovení církevní jednoty. Rozdělení bylo připravováno staletým rozdělením mysli a srdcí, jež časem vzrůstalo, nedostatkem vzájemného porozumění, mícháním záležitostí politických do záležitostí náboženských, nenávistí nacionální a osobními ambicemi. Chceme-li připravovat cestu k návratu odloučených východních křesťanů, musíme jít cestou opačnou. Musíme přesvědčtí obě strany, aby se lépe poznaly a sobě porozumněly; musíme mít na zřeteli (při pevném dogmatickém stanovisku) starobylé obyčaje*

⁶⁸ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. Česká trinitární teologie a její kontext v letech 1800–2005. Komentovaná bibliografická sonda do dějin české teologie. *Theologická revue* 2005, roč. 76, č. 2, s. 123–167; POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakl., 2009, s. 59, 363; POSPÍŠIL, Ctirad V. Česká trinitární teologie. In FARRUGIA, Edward G. (ed.). *Encyklopedický slovník*, s. 242–245; AMBROS, Pavel. *Svoboda*, s. 637, 673, 779, 798, 803.

⁶⁹ Srov. SLÁDEK, Karel. *Vladimír Solovjov: mystik a prorok. Osobnost a dílo Vladimíra Solovjova pohledem (nejen) české reflexe*. Olomouc: Refugium, 2009, s. 39–40, 113–115, 175; SLÁDEK, Karel. *Mystická teologie východoslovanských křesťanů*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 62–63, 92; AMBROS, Pavel. *Svoboda*, s. 638; AMBROS, Pavel. Česká teologie, spiritualita a křesťanský Východ. In FARRUGIA, Edward G. (ed.). *Encyklopedický slovník*, s. 229–242.

⁷⁰ Srov. AMBROS, Pavel. Salajka Antonín (1901–1975). In FARRUGIA, Edward G. (ed.). *Encyklopedický slovník*, s. 800.

*a tradice; musíme hledati to, co nás spojuje, nikoliv, co nás rozděluje; musíme nabádat obě strany k tomu, aby se milovaly v Kristu.*⁷¹

Není problematické pokládat Antonína Salajku za duchovního syna Velehradu. Zvláště když vědomě propojoval cyrilometodějskou tradici se snahou o sjednocení církvi a neméně pak, když se sám k této tradici hlásil. V poválečném politickém vývoji četl velikou přfležitost všemu slovanstvu. Vždyť jednou z vítězných mocností druhé světové války byl Svaz sovětských socialistických republik. Studium křesťanského Východu tím nabylo klíčového důvodu: znalosti ruské kultury a jazyka.

Čtenáře jsme seznámili s jednou z postav českých katolických znalců křesťanského Východu 20. století. Dogmatický teolog, který své badatelské místo a vědecký úkol viděl ve snaze odčinit hřích rozkolu. Budiž z tohoto úhlu pohledu jeho dílo čteno, a necht my jsme velkorysími čtenáři prací těchto synů své doby.

ABSTRACT

LUKÁŠ NOSEK

Antonín Salajka's conception of the study of the Christian East

This article is about Antonín Salajka (1901–1975). This author was the first czech catholic priest laureated in Pontifical Institute of Oriental Studies in Rome (in 1930). Our paper first presents Antonín Salajka's life and then introduces his work. The aim is on the Christian East, as half of his scientific work focused on this theme (cca 280 item). Next, our effort in this article aims at a detailed analysis of author's conception and reasons for the study of the Christian East. He related his study to a great extent to the study of church Slovanic. The fundamental elements of Salajka's conception were: (1) history of orthodox churches, variety of orthodox liturgical traditions, reasons for the so called East-West schism of 1054; (2) deeper knowledge of orthodox theology in a so-called comparative dogmatic theology; (3) introduction of his endeavour towards unification of all christian churches. Finally this article presents Salajka' project aimed at the establishment of Institute for study of the Christian East in the 1940s in Prague.

Key words

Pontificio Istituto Orientale, Christian East, conception of the study of the Christian East, unionism of Velehrad, ecumenism

⁷¹ SALAJKA, Antonín. *Úvod do studia křesťanského východu*, s. 29.

VZTAH PSYCHOLOGIE A TEOLOGIE TĚŽ Z POHLEDU STUDENTŮ TEOLOGICKÝCH FAKULT

LUDMILA BARTŮŠKOVÁ, PETER TAVEL

1. Úvod

Psychologie jako předmět výuky je v současné době součástí mnoha různých studijních vysokoškolských oborů. Obvykle nikoho nepřekvapuje, že tato disciplína může mít velký přínos jak pro vlastní osobnostní rozvoj jedince, tak pro zvýšení kvality a efektivity profese, na niž škola studenty připravuje.

Své místo si psychologie našla také na teologických fakultách. Někteří studenti ji vítají s nadšením, jiní k ní přistupují o poznání racionálněji, další s odstupem a v neposlední řadě se najdou i tací studenti, kteří ve výuce psychologie na teologické fakultě vidí ohrožení své víry a „čistoty“ teologického učení. Následující zamyšlení by rádo přispělo k diskusi na toto téma, zdůraznilo přínos i rizika výuky a zabývání se psychologii v oblasti víry a teologie, vymezilo hranice jednotlivých oborů. Součástí článku je též anketa, která proběhla v akademickém roce 2010/2011 mezi studenty KTF UK Praha a CMTF UP Olomouc.

2. Několik poznámek k pojmu „psychologie“

„Psychologie má dlouhou minulost, ale krátké dějiny“, napsal H. Ebbinghaus. Nejvýznamnější slovenský badatel, zabývající se dějinami psychologie, J. Koščo vysvětluje vývoj psychologie souběžně s vývojem filozofie a ostatních věd. Jeho práce potvrzují, že zájem o sledování psychických (duševních) jevů je starý jako lidstvo samo.¹ Samo užívání

¹ Srov. BOROŠ, Julius – ONDRIŠOVÁ, Edita – ŽIVČICOVÁ, Eva. *Psychológia*. Bratislava: IRIS, 1999, s. 12.

pojmu psychologie je poměrně nedávného data.² Podle některých pramenů poprvé užil názvu psychologie v roce 1517 Marcus Marulus,³ pak Goclenius v roce 1590. V roce 1594 vydal jeho žák O. Casmann dílo *Psychologia anthropologica, sive animae humanae doctrina*, avšak užívání pojmu psychologie se neujalo. Termínu psychologie se začalo užívat až na začátku 18. století, soustavněji však až s dílem I. Kanta.⁴

První systematické pojednání o „duši“, jejích složkách a či funkcích a její metafyzické podstatě⁵ podal Aristoteles. Psychologie byla pěstována jako součást teologie (spekulativní nauka o duši), od dob Descarta též jako problém vztahu duše a těla, tedy jako tzv. „racionální psychologie“. Teprve s rozvojem přírodních věd ve druhé polovině 19. století se začíná psychologie osamostatňovat jako samostatná věda. Nastává éra „psychologie bez duše“. Pojem duše byl nahrazen jinými, „méně problematickými“ pojmy (mysl, vnitřní zkušenost, vědomí, posléze chování). Pojem psychologie tedy postupně dostával zcela jiný obsah.⁶

3. Vztah psychologie a teologie (resp. víry) v dějinách

Od konce 19. století tedy vystupuje psychologie stále výrazněji jako empirická věda, stále je však patrná její spojitost s různými filosofickými východisky.⁷ V počátcích své „vědecké“ existence se však psychologie snažila osvobodit od vazeb filozofie a teologie a snažila se dokázat, že je svébytným a samostatným vědním oborem. Po vzoru jiných, tehdy také nově koncipovaných přírodních věd, se snažila prokázat svoji vědeckost užíváním „vědeckých“ metod, zejména metody pozorování a experimentu. Představitelé této „mladé“ vědy se někdy příliš zjednodušujícími, až militantními či naopak příliš generalizujícími výroky a interpretacemi snažili odhalit a dokázat slabá místa víry a teologie („náboženství není nic jiného než...“), představitelé teologie v rámci obrany svého oboru a své víry odpovídali někdy podobným

² Srov. MUSIL, Jiří V. *Speciální psychologie*. 1. vydání. Praha: Portál, 1995, s. 18.

³ Podle jiných autorů užil poprvé termín psychologie v 16. století P. Melanchthon pro tematiku duševního života. Srov. VACÍNOVÁ, Marie – LANGOVÁ, Marta. *Výbrané kapitoly z psychologie*. 1. vydání. Praha: Victoria publishing, 1995, s. 15.

⁴ NAKONEČNÝ, Milan. *Základy psychologie*. 1. vydání. Praha: Academia, 1998, s. 12.

⁵ Viz též SOUČEK, Rudolf. *Stručné dějiny psychologie*. Praha: Česká grafická unie, 1946, s. 8.

⁶ Srov. NAKONEČNÝ, M. *Základy psychologie*, s. 12.

⁷ Viz asi 200 různých teorií psychologie osobnosti, v nichž se odráží filozofické východisko patrně nejvýrazněji. Např. DRAPELA, Viktor J. *Přehled teorií osobnosti*. 2. vydání. Praha: Portál, 1998, 175 s.

způsobem, což vedlo ke vzniku nesmiřitelného sporu „psychologie versus teologie“. Tento uměle „akademicky vytvořený“ spor, v němž byla moderní psychologie představována pouze jako experimentálně přírodovědecká psychologie a psychoanalýza, jako výraz světonázorového racionalismu, liberalismu a subjektivismu, byl zcela v rozporu s faktem, že v počátcích praktické teologie existovala jednota psychologie a víry.⁸ Psychologie se tehdy setkávala s budoucími duchovními pastýři uvnitř praktické teologie ve formě tzv. pastorální medicíny. Slibné počátky pastorální medicíny, jejíž významnou součástí byla též pastorální psychologie, však vlivem výše zmíněného konfliktu utrpěly závažné škody. Předpokládalo se totiž, že moderní, „vědecké“ psychologii je třeba se postavit antimodernistickým vymezením. Sama psychologie k tomuto postoji teologů – jak již bylo uvedeno – však bohužel přispěla svými nábožensko-kritickými a proticírkevními výroky. Toto duchovně historické trauma psychologie a teologie bylo ještě zvýrazněno Napomenutími Pia XII. a výroky Jana XXIII., kteří duchovním zakazovali vykonávat psychoterapeutickou praxi nebo se jí podrobovat. Teprve Druhý vatikánský koncil zahájil rozhodující obrat katolické církve ve vztahu k psychologii.⁹

4. Druhý Vatikánský koncil a psychologie

V konstituci *Gaudium et spes* se uvádí: „V pastoraci je třeba dostatečně brát na vědomí a používat nejen teologické zásady, nýbrž i objevy světských věd, především psychologie a sociologie, aby věřící byli vedeni k ryzejšímu a zralějšímu životu víry...“¹⁰

V dekretu o výchově kněží *Optatam totius* čteme: „Ať se dbá na zásady křesťanské výchovy; ty se musí doplňovat moderními poznatky zdravé psychologie a pedagogiky... bohoslovci mají být vedeni k patřičné lidské zralosti, která se projevuje především duševní vyrovnaností a schopností uváženě se rozhodovat a správně posuzovat události i lidi.“¹¹ Dekret dále připomíná, že bohoslovci se mají „naučit použí-

⁸ Srov. BAUMGARTNER, Isidor. *Psychologie a víra – orientace a podněty k diskusi*. Praha: Pastorační středisko, 1996, s. 5.

⁹ Srov. BAUMGARTNER, Isidor. *Psychologie a víra. Teologické texty 1996*, roč. 7, č. 5, s. 154–156.

¹⁰ II. vatikánský koncil. *Gaudium et spes*. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, 1. vydání. Praha: Zvon, 1995, čl. 62.

¹¹ II. vatikánský koncil. *Optatam totius*. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, čl. 11.

vat pomůcek, které může poskytnout pedagogika, psychologie nebo sociologie“.¹²

Deklarace o křesťanské výchově Gravissimum educationis v první kapitole uvádí: „S využitím pokroku v psychologii, pedagogice a didaktice se má dětem a mladým lidem pomáhat, aby harmonicky rozvíjeli své tělesné, mravní a rozumové schopnosti...“¹³

Citací z Dekretu o apoštolátu laiků Apostolicam actuositatem lze uzavřít tento krátký exkurs, prezentující názor II. Vatikánského koncilu na spolupráci psychologie a teologie: „... ať se pro všechny úseky apoštolátu zakládají dokumentační a studijní střediska nejen v oboru teologie, nýbrž i antropologie, psychologie, sociologie a metodologie, aby se tím lépe rozvíjely schopnosti laiků, mužů i žen, mladých i dospělých.“¹⁴

5. Psychologický institut L. Rully SJ¹⁵

Na výroky II. Vatikánského koncilu o důležitosti a užitečnosti psychologie pro pastorační péči reagoval Luigi M. Rulla SJ se svými spolupracovníky. V roce 1971 založil Psychologický institut na Gregorianu v Římě, kde dlouhá léta přednášel. Tento Institut se snaží realizovat myšlenky II. vatikánského koncilu, který doporučoval – jak již bylo uvedeno výše – využívat nejen teologii, ale i ostatní vědy, zejména psychologii a sociologii pro zralejší prožívání víry.¹⁶

Podle Rullových dlouholetých zkušeností s vedením věřících lidí současný člověk potřebuje více než dříve rady psychologa či psychiatra a sahá po nich proto, aby mu nějak pomohly znovu vybudovat nebo vystavět, co je přirozené a co dosud nemělo příležitost se rozvíjet. Jak zdůrazňuje Rulla, člověk je nedělitelná jednota a není možné oddělovat sféru psychickou a psycho-somatickou od sféry duchovní. Lze v něm však tyto sféry rozlišit, působit více na jednu z nich, a tak člověku pomoci v plnějším rozvoji.

¹² Tamtéž, čl. 20.

¹³ II. vatikánský konc. Gravissimum educationis. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, čl. 1.

¹⁴ II. vatikánský konc. Apostolicam actuositatem. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, čl. 32.

¹⁵ Volně dle TROJAN, Kazimierz. *Potrzeby psychiczne i wartosci, oraz ich implikacje religione*. 1. vydání. Kraków: WAM, 2001, s. 8–10.

¹⁶ Srov. II. vatikánský konc. Gaudium et spes, čl. 62.

Rulla nepopírá, že zvláště v Polsku (i když ani naše socio-kulturní katolické prostředí nemá někdy od daného názoru daleko) lidé neradi vyhledávají psychologa či psychoterapeuta, protože návštěva tohoto odborníka je spojena se stigmatizující nálepkou duševní nemoci. Obecně se lidé raději přiznají k somatickým obtížím a skrývají duševní trápení.

Podobného přístupu si můžeme dle Rully všimnout i v situacích, kde se jedná o psychologickou pomoc v duchovním rozvoji člověka. V seminářích a noviciátech se často využívá konzultace psychologa, aby zkoumal přirozenou vhodnost kandidáta k danému způsobu života. Role psychologa nebo psychiatra se tak často omezuje na to, aby diagnostikoval patologii. Rulla dokazuje, že psycholog a psychoterapeut může být člověkem, který hraje důležitou roli i v duchovním rozvoji svěřených lidí. Rullové analýzy poukazují na to, že neexistuje reálný rozpor mezi předpoklady zdravého náboženství a zásadami zdravé psychologie. Člověk je psychofyzická jednota, proto musí teologie nějakým způsobem brát ohled na lidskou přirozenost člověka, stejně tak jako pravá psychologie musí zohledňovat duchovní součást této jednoty, kterou člověk vytváří. Psychologie a teologie se mohou navzájem stimulovat. Rulla však též upozorňuje na možná úskalí při využívání psychologie v pastorační praxi: varuje před tím, aby se psychologie nestala „náboženstvím“, ale aby pomáhala dosáhnout hlubších vrstev člověka. Samotná psychologie totiž nedokáže odpovědět na otázky člověka týkající se jeho vztahu k Absolutnu. Rulla psychologii neabsolutizuje, ale ukazuje, že může pomoci člověku v jeho duchovním růstu. Jak uvádí, nelze totiž oddělovat duchovní rozvoj od lidského, osobnostního, protože tyto oba rozměry jsou na sobě závislé a vzájemně se podmiňují. Uvedené výroky dnes již čtenáře nešokují; je však třeba si uvědomit, že Rulla začal své výzkumy zhruba před čtyřiceti lety. Uznává prvenství působení milosti, ale jeho práce zároveň ukazují, že se člověk ve svém jednání řídí také danými zákonitostmi.¹⁷

¹⁷ Srov. též DYREK, Krzysztof – KOZUCH, Mieczyslaw – TROJAN, Kazimierz. *Kněžské a řeholní povolání*. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 15–34.

6. Vztah psychologie a spirituální teologie

Podle Vojtěch Kohuta OCD lze vyzpozorovat čtyři teorie o vztahu přirozenosti a milosti, jinými slovy o vztahu psychologie a spirituální teologie.¹⁸ První, dnes již opouštěná teorie autonomie, předpokládá, že se obě vědy pohybují na dvou na sobě nezávislých rovinách. Mezi psychologií a spirituální teologií tedy není žádný vzájemný vztah, žádné ovlivňování, žádné přesahy. Teorie paralelismu, někdy též zvaná maximalistická tendence, naproti tomu udává, že se většinou duchovní rozvoj podřizuje rozvoji duševnímu. Toto řešení však relativizuje Boží transcendenci, proto se teologovi jeví jako nepřijatelné. Reakcí na tuto teorii je teorie kontrastu, známá též pod názvem minimalistická tendence. Tento pohled nejen že zdůrazňuje rozdíly, ale hovoří též o rozbíhavosti, protičerčení obou sfér. Tato teorie staví milost do rozporu s přirozeností. Jako nejpřijatelnější se jeví teorie koexistence (též umírněného paralelismu), která říká, že mezi psychologií a duchovním životem existuje vzájemný vztah a vliv, který je oboustranný.

Psychologie může v rámci spirituální teologie – dle Kohuta – plnit různé funkce: preventivní (psychické danosti člověka, které je třeba mít na zřeteli), očištnou (motivace duchovního života, terapeutickou (pomoc při odstraňování nejrůznějších traumat a patologie), pedagogickou (pomoc při duchovní formaci) a integrační (spolupráce na duchovním růstu jednotlivců a společenství).¹⁹

7. Možný přínos psychologie v pastorační péči

Andrej Dermek SDB uvádí ve svém příspěvku na semináři „Psychológia a pastorácia“, který byl zorganizován pro kněze a odborníky pomáhajících profesí následující: „Kněží a psychologové se setkávají ve své profesi s člověkem, každý však ho vidí z jiného zorného úhlu.“²⁰ Od kněze se často očekává, že bude do určité míry schopen povolání psychologa suplovat. Důvěra ke knězi, vyplývající z jeho povolání, vede mnoho lidí k tomu, že prosí kněze o radu také v osobních

¹⁸ Zpracováno volně KOHUT, Pavel. *Zákony lidské psychiky v duchovním životě. Teologické texty 1998*, roč. 9, č. 3, s. 87–90.

¹⁹ Srov. KOHUT, Pavel: *Co je spirituální teologie?* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 87.

²⁰ DERMEK, Andrej: *Čo očekávajú knazi od psychologov a čoho sa obávajú.* In *Psychológia a pastorácia, zborník prednášok*. Bratislava: Špirála, 1991, s. 59.

otázkách. „Joint Commission of Mental Illnes and Health“²¹ provedla ve Spojených státech amerických obsáhlý výzkum. Základní otázka zněla: „Na koho se obracíte se svými osobními problémy?“ Ukázalo se, že z dotázaných vyhledalo kněze jakožto první volbu 42 % respondentů, 29 % se obrátilo na praktického lékaře a pouze 18 % na psychiatra nebo psychologa. Zbývajících 11 % bylo rozděleno mezi ostatní pomáhající profese. Výzkum ukázal, že zatímco za knězem či lékařem přicházeli lidé z vlastního rozhodnutí, ostatní zdroje pomoci byl vyžívány většinou na doporučení druhých. Průzkum přinesl i další poznatky. Existují jen malé odchylky, co se týká druhu problémů, s kterými se lidé obraceli na kněze, lékaře či psychiatry. Nejčastěji přicházeli lidé dle výzkumu ke knězi s manželskými problémy. V celkovém zpracování, dle hodnocení jednotlivých respondentů, byli nejlépe hodnoceni právě kněží a lékaři. Tento průzkum prokázal rozhodující roli kněží a lékařů jakožto těch, kdo jsou (u věřících) kontaktováni jako první v případě osobních problémů.

Na základě ankety provedené mezi kněžími pražské diecéze si duchovní tyto skutečnosti uvědomují a mají zájem o poznatky z oblasti psychologie a psychiatrie; dle jejich svědectví jim mohou tyto vědomosti a dovednosti ulehčit v pastorační činnosti. Zájem kněží se týká několika oblastí: poznání zákonitostí obecné a vývojové psychologie, včetně důležitých krizových úseků života, základy sociální psychologie, kdy žádanými tématy byla komunikace, vztah, práce se skupinou a hranice.²²

Dle Opatrného má „psychologie posloužit knězi k tomu, aby lidem lépe rozuměl“.²³ Důležitý, i když jemný rozdíl mezi psychologii a pastorační péčí, je dle zmíněného autora v cíli a v nástrojích působení. Cílem působení duchovního je obvykle duchovní růst, cílem práce psychologa je obvykle zvládnutí života.²⁴

Již zmíněný Dermek vypočítává, co kněží v pastorační práci od psychologie očekávají a čeho se obávají:²⁵ kněží očekávají jednoduše pomoc – v přípravě na kněžství, při výkonu kněžského povolání, v duchovním doprovázení, pomoc při formování formátorů, pomoc formou různých

²¹ Srov. JOHNSON, Paul. *Psychologie der pastoralen Beratung*. Wien: Herder and Co., 1969, s. 32–33.

²² Srov. STAJNEROVÁ, L. *Aplikace psychologie a psychiatrie v pastorační péči*. Rukopis, diplomová práce, 2002, s. 36.

²³ BAŠTECKÁ, Bohumila – GOLDMANN, Petr. *Základy klinické psychologie*. 1. vydání, Praha: Portál, 2001, s. 57.

²⁴ Srov. tamtéž.

²⁵ Zpracováno volně dle sborníku *Psychológia a pastorácia*, s. 60–63.

kurzů, seminářů, školení a doporučené literatury. Obávají se toho, aby psychologie nepřekračovala své hranice a nechtěla nahradit v procesu spásy teologii, aby lidská věda nechtěla nahradit Boží milost.

I. Baumgartner konkretizuje tato očekávání následovně: psychologie může pomoci při růstu a zrání lidské osobnosti, včetně integrace sexuality ať již v zasvěceném či nezasvěceném životě, může pomoci při léčbě „náboženských“ neuróz, při úpravě vztahů osobních i komunitních. Člověk, který žije v „nábožensky vadných postojích“ obvykle totiž netrpí nedostatkem teologicko-náboženských informací, nýbrž strachem, pocity viny, potlačovanou bolestí a zlostí. Proto mu často nepomáhají sebelépe míněné informace o víře a diskuse o ní, i když toto sám žádá, spíše potřebuje odhalit a uzdravit svůj zmatený citový svět.²⁶ Závažným a dosti častým problémem v pastoraaci bývají tzv. ekleziogenní neurózy, duševní poruchy, na jejichž rozvoj má vliv přísná a nelaskavá náboženská výchova. Nezdravá náboženská výchova, která je založena pouze na tom, co se „má“ a „musí“, může vytvořit v dítěti patologický obraz Boha.²⁷ Na Boha pak přenášíme mnohé z toho, co jsme v dětství zakusili ve vztahu k svým rodičům. Důsledkem toho pak může být zúžení obrazu Boha na infantilní obraz otce a matky, a to někdy i na celý život. Subjektivní představa Boha je pak zaplněna nezpracovanými relikty, potlačenými a trvajícím pocitem strachu, bolesti, zlosti a méněcennosti, jež pocházejí z historie našeho vlastního života.²⁸ Psychologie nám může pomoci, abychom uzdravením našich životních traumat dozráli k očištěnému vztahu k Bohu. Psychologie však nemusí být cestou jedinou. Výše uvedenou problematiku vztahu psychologie a teologie dobře shrnují slova psychologa Petra Goldmanna: „Psychiatr a psycholog mohou věřícímu pomoci k tomu, aby svou víru zase mohl dobře a zdravě užívat.“²⁹

8. Anketa mezi studenty KTF UK a CMTF UP

V akademickém roce 2010/2011 proběhla mezi studenty KTF UK a CMTF UP anketa, která měla za úkol zjistit, s jakými postoji, názory a očekáváním ve vztahu k psychologii přistupují studenti ke studiu psychologie. Respondenti odpovídali na dva okruhy otázek:

²⁶ Volně dle BAUMGARTNER, Isidor. *Psychologia a víra. Teologické texty* 5/96, s. 155.

²⁷ O této problematice pojednává např. FRIELINGS DORF, Karl. *Falešné představy o Bohu*. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 19–27, 87–145.

²⁸ Srov. BAUMGARTNER, I. *Psychologie a víra. Teologické texty* 5/96, s. 155.

²⁹ BAŠTECKÁ B., GOLDMANN, P. *Základy klinické psychologie*, s. 57.

- a) já a psychologie (jaký máte vztah k psychologii, setkal/a jste se s ní už někdy v životě, pokud ano – jakým způsobem; co si o psychologii myslíte),
- b) psychologie a KTF UK (resp. CMTF UP) – jaký je Váš názor na výuku psychologie na fakultě, patří psychologie do výuky na teologických fakultách, jaká máte od tohoto předmětu očekávání.

Ankety se zúčastnilo celkem 95 studentů: 49 posluchačů z CMTF UP, 46 posluchačů z KTF UK. Většina respondentů měla k psychologii pozitivní vztah (43 studentů CMTF UP, 31 studentů KTF). Neutrální vztah k tomuto oboru uvádí 4 lidé z olomoucké a 10 lidí z pražské fakulty. Na CMTF UP byl v rámci ankety zaznamenán jeden výrazně negativní vztah k psychologii („považuji psychologii nejen za nepotřebnou, ale doslova atraktivní pavědu; podává informace, které jsou z jiných duchověd, Geistwissenschaft, také dosažitelné“). Na KTF UK jeden respondent udává velmi střídavý vztah, další tři velmi negativní vztah k psychologii („připadá mi, že se jde s kanónem na vrabce, svoje problémy řeším spíše postupně na základě ‚křesťanství‘ a svého vztahu k Bohu... otázka je, zda lidem spíše neprospěje láska než psychologie, takoví lidé se do ostatních vcítí... psycholog není Pán Bůh!“).

A jaký je názor studentů na vztah psychologie a teologie? 48 studentů CMTF UP a 40 studentů z KTF UK jsou toho názoru, že výuka psychologie na teologické fakultě patří. Tito studenti vnímají psychologii jako obor, který je nezbytný pro pochopení sebe i druhých, má úzkou návaznost na pastorální i spirituální teologii („... psychologie na KTF se mi jeví jako prospěšný předmět, protože na člověka nelze hledět pouze skrze teologické brýle. Teolog by se měl snažit pochopit člověka ne pouze očima víry...“), přispívá ke komplexnějšímu pohledu na člověka. Psychologie a teologie se tedy nevylučují, ale doplňují. Někteří respondenti upozorňují na to, že psychologie i teologie se překrývají („hranice duchovna a duševna je vždy dosti hraniční a překrývající se...“), psychologie i přes svou užitečnost zůstává pomocnou disciplínou pro teologii, nemá absolutní hodnotu a není samospasitelná („... psychologie má pomáhat, není zárukou spasení a navíc přílišné lpění na ní může opomíjet Ducha svatého a jeho dílo. Psychologie je dobrá, ale má své hranice. Bůh tyto hranice může bořit, stavět i posouvat... Psychologie je dobrým pomocníkem, ale musí se brát jen jako pomůcka. Hlavní důraz se musí samozřejmě klást na Boha a na pomoc lidem skrze Něj:“). V některých odpovědích se skrytě zrcadlí výše uvedený spor teologie a psychologie („... to, že se předmět vyučuje v rámci teologické fakulty, znamená určitý respekt před poznatky psychologie

z hlediska teologů... dobrý kněz by neměl vylučovat pomoc psychologa a dobrý psycholog by měl počítat s pomocí kněze. Naprosté uzdravení člověka není v lidských rukou...“).

Psychologických poznatků lze tedy významně využít ve prospěch jednotlivců i skupin, ale má své hranice, které musíme respektovat. Psychologii lze i zneužít („... psychologie je velmi neužitečná až nebezpečná, pokud se snaží využívat neadekvátních prostředků a metod a pokud se snaží suplovat funkci náboženství a stává se jakýmsi ‚kva-zináboženstvím s mystickými prvky‘...“).

9. Závěr

Lidská zkušenost, ale i teoretická reflexe ukazuje, že psychologie a teologie (zejména pastorální a spirituální) jsou obory, které nemusí stát a nestojí nesmiřitelně proti sobě ve snaze pomoci člověku k plnějším životu. Oba tyto obory (jako každý jiný vědní obor), mají svou metodu, předmět, své limity a hranice. Ukazuje se jako velmi prospěšné pro všechny zúčastněné, pokud psychologové i teologové, s vědomím těchto hranic, dokáží společně spolupracovat k dobru člověka. Výuka psychologie na teologických fakultách může přispívat k vzájemnému porozumění těchto dříve někdy nesmiřitelných oborů.

ABSTRACT

LUDMILA BARTŮŠKOVÁ, PETER TAVEL

**Relationship between psychology and theology,
also from theology students' view**

The relationship between psychology and theology took many different shapes in the past. Insufficient respecting of the boundaries of fields together with misapprehension led to conflicts, the impact of which has often persisted until now. A clear word into this argument was brought by the Second Vatican Council. The cooperation between psychology and pastoral or spiritual theology can be very beneficial in practice. The results of the poll taken in KTF UK and CMTF UP are a part of the article.

Key words

psychology, theology, pastoral care, spirituality, religious neuroses

KŘESŤANSTVÍ JAKO HEGEMONICKÝ
PŘÍBĚH LÁSKY?
POSTMODERNÍ KRITIKA KŘESŤANSTVÍ
JEANA-FRANÇOISE LYOTARDA
A JEJÍ TEOLOGICKÁ REFLEXE

MARTIN KOČÍ, MARTIN MIHALIK

Úvod

Německý filosof náboženství Richard Schaeffler zastává názor, že filosofie se zrodila ve chvíli, kdy náboženství pozbylo své role být kritickým vědomím světa a spolu s tím zapomnělo i na sebekritický postoj vůči sobě. Tento proces je podle Schaefflera vlastně nepřetržitý a opakující se.¹ Vždy když náboženství přestane rozlišovat mezi poukazováním na pravdu a pravdou samotnou, má filosofie povinnost připomenout, že jedním z původních posláních náboženství je být kritickým vědomím lidstva a nikoliv jeho absolutistickým vládcem. Z toho lze usoudit, že lidé jako Feuerbach, Nietzsche, Marx, Freud a mnozí další měli teologům skutečně co říci. Dnes lze za tzv. soudobé kritické myšlení považovat filosofii (respektive různé filosofie) postmoderní.² Zastávat postoj, že postmoderní kritické filosofické myšlení je pouze módní záležitostí, a netřeba se jím proto příliš vzrušovat, je sice možné, ale naznačuje to jistou intelektuální lenost teologa, který by snad takový názor prosazoval. Základní program teologického myšlení totiž podle našeho přesvědčení spočívá v tom, co již v 10. století nádherně vyjádřil sv. Anselm z Canterbury větou *fides quaerens intellectum*. Postmoderní kritika vyslovovaná na adresu křesťanství je přitom závažná.

¹ Tuto tezi rozvíjí R. SCHAEFFLER v knize *Religion und kritisches Bewußtsein*, Freiburg – München: Alber, 1973.

² Pro postmoderní filosofii je příznačný právě obrat k náboženství, které se stává důležitým tématem autorů druhé poloviny 20. století. Z přehledových publikací, které pojednávají o tzv. „obratu k náboženství“ (*religious turn*) ve filosofii srov. např. MORNY, Joy (ed.). *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*. Heidelberg: Springer Dordrecht, 2011; VRIES, Hent de. *Philosophy and the Turn to Religion*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.

V této studii bychom chtěli dostat Anselmovu výroku a vzít v potaz rovněž upozornění Richarda Schaefflera, abychom filosofickou kritiku brali jako teologové vážně. Na následujících stranách se proto pokusíme prezentovat a teologicky reflektovat jednu z mnoha kritik vyslovených z úst postmoderních myslitelů na adresu křesťanství. Zaměříme se na francouzského myslitele a teoretika postmodernismu Jeana-Françoise Lyotarda a jeho poznámky o křesťanství.⁵ Nezůstaneme však u toho a pokusíme se představit teologický způsob, jak se zmíněnou kritikou pracovat, jak ji teologicky reflektovat a jak z ní vyvodit pro křesťanství inspirativní závěry.

1. Změna kontextu – kulturní monolit versus současná pluralita

Kritické myšlení filozofie je vždy zakořeněné v kontextu doby toho kterého autora. I abstraktní myšlenky se vyjadřují v různé době různými způsoby a různým jazykem. Navíc filosofové obvykle reagují přímo na otázky, které před ně staví jejich současnost. Postmoderní myšlení (jako kterékoliv jiné filosofické myšlení) se však také přímo vymezuje vůči obdobím, která „dnešku“ předcházela.

V této kapitole proto poukážeme na charakter postmoderního a moderního období, přičemž danou tematiku krátce uvedeme náčrtem doby premoderní. Čtenář si však musí být vědom, že k daným obdobím nepřistupujeme s historickou přesností a nechceme ani podat jejich detailní definice. Dějiny myšlenek jsou totiž pružnější na dataci, než dějiny v historiografickém chápání a proto je vhodné hned na začátku uvést, že každé vymezení jednotlivého období je spíše prostředkem, než samotným účelem naší práce. Vedle toho nemůžeme opomenout skutečnost, že rovněž pro Lyotarda byly pojmy „moderna“ či „postmo-

⁵ Jean-François Lyotard (1924–1998) působil nejprve jako profesor filosofie na lyceu v Alžírsku a posléze na mnoha významných univerzitách ve Francii a jako hostující profesor rovněž v USA (Yale). Ve svých filosofických začátcích se Lyotard věnoval syntéze marxismu a psychoanalýzy a byl aktivním členem politické buňky *Socialismus nebo barbarství*. Po vystřízlivění ze svých marxistických začátků se stává jedním z nejvýznamnějších teoretiků postmodernismu. K biografickým údajům o Lyotardovi srov. KORENÁ, Kristína. Jean François Lyotard. In GÁL, Egon – MARCELLI, Miroslav (ed.). *Za zrkadlom moderny. Filozofia posledného dvadsaťročia*, Bratislava: Archa, 1991, s. 67–69. K stručnému úvodu do Lyotardova myšlení a přehledu nejdůležitějších Lyotardových prací odkazujeme na PRIESOVÁ, CHRISTINE – WELSCH, Wolfgang. Jean-François Lyotard. In NIDA-RŮMELIN, Julian (ed.). *Slovník současných filozofů*, Praha: Garamond, 2001, s. 302–307.

derna“ spíše označením určitých způsobů myšlení, které se mohou v určité míře historicky překrývat.⁴

1.1 Premoderní společnost a nástup moderny

Lyotard nastiňuje tři základní způsoby myšlení: premoderní; moderní a postmoderní. Při charakteristice následnosti prvních dvou referuje zejména k událostem 18. a 19. století. V našem článku budeme analyzovat tyto způsoby myšlení a společnosti na ně navazující zejména v kontextu Evropy, respektive západního kulturního prostoru.

Premoderní společnost a její způsob myšlení zde můžeme označit jako *monolitický*. Od té doby, co se vytratilo pohanské náboženství, bylo dominantním tvůrcem evropské kultury křesťanství. Do reformace můžeme dokonce hovořit o jednotné křesťanské latinské tradici.⁵ Po 16. století se západní křesťanství rozdělilo na několik proudů, které si vytvářely vlastní kulturní tradice. To podstatné ovšem je, že otázka zda „být křesťanem“ tehdy ještě nebyla položena.

V pozdějším období však křesťanská Evropa, již otrěsená náboženskými válkami, prošla hlubokou transformací.⁶ V rámci kultury a myšlení se o slovo hlásilo osvícenství a z politického hlediska přišla Francouzská revoluce. Tato obě hnutí byla reflektována a svým způsobem dovršená ve spisech Immanuela Kanta.

Dosavadní společnost měla ústřední princip své existence ve víře v křesťanského Boha a v křesťanské morálce. Poté, co moderna odmítla

⁴ „[M]odernost ani takzvaná postmodernost nemohou být identifikovány ani definovány jako jasně popsané historické entity, přičemž postmodernost by přicházela vždy „po“ modernosti. Naopak je třeba říct, že postmoderní je vždy zahrnuto v moderním už proto, že modernost, moderní časovost, v sobě nese popud k sebepřekročení do stavu, který se od ní liší. [...] Modernost je bez ustání těhotná svou postmoderností.“ LYOTARD, Jean-François. Přepsat modernost. In *Návrat a jiné eseje*, Praha: Herrmann a synové, 2002, s. 206.

⁵ Tento fakt ovšem nikterak nevyklučuje vnitřní dynamiku premoderní křesťanské Evropy. Pokud v této souvislosti mluvíme o kulturním monolitu, máme tím na mysli jednotný základ, ze kterého tato kultura vycházela. Naprosto se v premoderní společnosti nejednalo o uniformitu. Ta přichází až spolu s modernou, jak poznamenává britský filosof Alasdair MacIntyre. Srov. MacINTYRE, Alasdair. *Zíráta ctinosti*, Praha: Oikoumené, 2004, s. 195.

⁶ Britský teolog Gavin D'Costa odmítá, že by novověké války byly primárně válkami náboženskými. Podle něj se jednalo o války nastupujících moderních národních států. D'Costa se domnívá, že označit novověké války za náboženské bylo manévrem, jak vystrnadit náboženství z veřejné sféry do soukromého života každého jednotlivce. Srov. G. D'COSTA, GAVIN. *The Making and Meaning of Religions*. In *Christianity and the World Religions*, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009, s. 55–102. Zda šlo, či nešlo o náboženské války, je však z našeho pohledu vedlejší. Faktem je, že ti, kdo se navzájem zabíjeli, byli stále křesťané.

odvozovat svou legitimitu od Boha křesťanského zjevení, vytvořil se ve společnosti prostor pro nové principy a hodnoty. Takových principů se objevilo hned několik, důležitou se však stala skutečnost, že monolitický ráz společnosti, založené na jednom principu své integrace a legitimacy, byl nahrazen společností skládající se z několika sfér, do značné míry na sobě nezávislých. Samotné osamostatnění jednotlivých sfér bylo zapříčiněno právě jejich volbou různých integračních a legitimizačních principů.⁷

1.2 Věk metanarativních příběhů

Následkem masivního znejistění monolitické formy křesťanství v Evropě přichází osvícenství s jiným principem, který zakládá kulturu a společnost. Křesťanský Bůh zjevení je vystřídán rozumem. Osvícenci zpočátku postulovali i Boha, k němu se však člověk nevztahoval vírou (skrže náboženské zjevení), ale rozumem.⁸

Tento „deistický bůh“ však poskytoval legitimitu řádu světa jen krátce. Moderna následně zanevřela na Boha a vytvořila tím v 19. století prostor pro hledání nových legitimizačních principů, které by poskytovaly pevný základ a cíl pro společnost a opodstatnění přicházejících, respektive žádaných, společenských změn.⁹

Důsledkem opuštění jedné kulturní tradice byl přechod k moderní společnosti procesem tzv. funkcionální diferenciací.¹⁰ Vzhledem k tomu, že pominul jednotící prvek, kterým společnost nabírala svůj monolitický ráz, vzrostla jednotlivým sférám v rámci ní nezávislost. Každá tato sféra si následně vytvořila vlastní sociální vzorce, struktury, instituce a stanovila si vlastní cíl. Jejich vnitřním motivem bylo

⁷ Vlámský teolog Lieven Boeve tento proces nazývá *pilarisation*. Srov. BOEVE, Lieven. *Interrupting Tradition: An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, Louvain: Peeters Press, 2003, s. 38–44.

⁸ Srov. VROOM, Hendrik M., Postscriptum. The Critique of the Critique of Enlightenment. In BOEVE, Lieven – SCHRIJVERS, Nicolaas Jan (ed.). *Faith in the Enlightenment? The Critique of the Enlightenment revisited*, Amsterdam: Rodopi, 2006, s. 340–358.

⁹ „Pro moderní společnost je charakteristické následující: (1) určitý soubor postojů vůči světu a vůbec idea světa, že je možno měnit svět lidským zásahem; (2) komplex ekonomických institucí, zejména v průmyslové výrobě a trhu; (3) určité spektrum politických institucí [...] S ohledem na tyto vlastnosti je modernita mnohem dynamičtější než předchozí typ společenského řádu. Jedná se o společnost – technicky řečeno o komplex institucí – která na rozdíl od jakékoli předchozí kultury, žije raději v budoucnosti, spíše než v minulosti.“ GIDDENS, Anthony – PIERSON, Christopher. *Conversations with Anthony Giddens. Making Sense of Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1998, s. 94 (výrazněji autoři).

¹⁰ Srov. BOEVE, Lieven. *Interrupting Traditions*, s. 38.

navrátit integraci různým vrstvám společnosti, které se po ztrátě jednotícího kulturního rámce rozpadly na množství samostatně stojících sociálních skupin. Pozitivističtí vědci moderních univerzit, dělníci industrializovaných továren, či měšťácká společnost, ti všichni si hledali vlastní integrační principy, které by legitimizovaly jejich status.

Lyotard ovšem poukazuje na závažnou odlišnost moderních a premoderních principů zakládajících společnost. Zatímco premoderní principy a tedy premoderní způsoby myšlení vzhlížely k minulosti jako ke svému východisku, moderní principy naopak hleděly spíše do budoucnosti, kde nacházely opodstatnění své existence. Opodstatnění, neboli legitimizace, znamená, že společenský život, konání, myšlení, či dokonce samotné užívání jazyka (pravidlo určující konsensus mezi adresorem a adresátem, které zajišťuje pravdivost výpovědi) v rámci konkrétního podsystemu společnosti je pevně zasazené do konkrétní filosofie dějin, respektive do určité perspektivy, která se vztahuje k určitému dovršení.¹¹

Po rozpadu monolitní formy společnosti na různé podsystemy se rozpadla i monolitní legitimizace a jednotlivé sféry společnosti hledaly svou vlastní filosofii dějin, z níž by mohla povstat jejich legitimita. Úspěšné postulování vlastní legitimacy a tudíž vlastní filosofie dějin zajišťovalo jednotlivé sféře společnosti status, ve kterém se viděla jako klíčová a rozšířila svůj vlastní princip, na princip celospolečenský. V následující podkapitole se zaměříme právě na charakter jednotlivé sféry společnosti, která se chápala jako ústřední prvek celé společnosti a chtěla tak přetvořit i ostatní sféry společnosti k svému obrazu. Na základě vlastní filosofie dějin si vytvořila i vlastní struktury a instituce, které měly tomuto opracování „druhých“ napomoci a zajistit tak celému lidstvu postupný přerod do ideálního stavu. Celý tento komplex filosofie dějin, legitimizace, myšlení, jednání, či struktur a institucí jednotlivé sféry moderní společnosti usilující o přetvoření ostatních sfér podle jejich vlastních pravidel, budeme nazývat Lyotardovými slovy jako metanartivní příběhy (*grand-récit*),¹² jinak označované také jako moderní velké příběhy nebo moderní metavyprávění.

¹¹ Srov. LYOTARD, Jean-François. Postmoderní situace. In *O postmodernismu*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 97.

¹² Srov. LYOTARD, Jean-François. Postmoderní situace, s. 97.

1.3 *Obecný charakter metanarativních příběhů*

Jean-François Lyotard charakterizuje modernu jako dobu velkých metanarativních příběhů.

Metanarativní příběhy [...] jsou ty, které charakterizují moderní myšlení: postupná emancipace rozumu a svobody, postupná nebo katastrofická emancipace práce (která je v kapitalismu zdrojem zcizované hodnoty), obohacení celého lidstva pokrokem kapitalistické vědotechniky, a dokonce také, počítáme-li samo křesťanství k modernímu myšlení (v tom případě v opozici k antickému klasicismu), spása tvorstva konverzí duší přijímajících kristovský příběh mučednické lásky. Hegelova filosofie shrnuje všechny tyto příběhy v jediný celek a v tomto smyslu koncentruje v sobě spekulativní modernost.¹⁵

O moderních metavyprávěních můžeme hovořit jako o velkých filosoficko-spekulativních a politických příbězích.¹⁴ Obě Lyotardem rozpoznané tendence vycházejí z moderního přesvědčení ohledně takřka neomezených možností člověka v oblasti poznání, které následně umožní vytvoření lepšího, tj. racionálnějšího světa. Moderní velký narativ tak v sobě pojí pokus odvodit objektivní poznání světa na základě přísného užití racionality a zároveň příslibu emancipace člověka, progresu lidských dějin, který bude možný právě díky správnému epistemologickému přístupu ke světu. Jinými slovy bychom moderní perspektivu mohli vyjádřit větou: „Protože jsme se naučili používat rozum správným způsobem, budeme schopni učinit svět lepším, než kdykoliv předtím.“

Souhrnně můžeme říci, že metanarativy jsou totální filosofie dějin, které zajišťují etické a politické předpisy pro společnost a všeobecně regulují rozhodování jakož i předkládání kritérií pro posouzení toho, co je pravdivé.

Epistemologie, typická pro moderní metanarativní příběh, se formuje v osvícenství, především pak v německém idealismu a u francouzských encyklopedistů. Lyotard zde vidí pokus o sjednocující meta-diskurs, který měl legitimizovat dobové poznání přírody, metody zkoumání a deskripce lidské společnosti, stejně jako dobovou podobu státního zřízení, ve kterém byl tento růst objektivního poznání možný.

¹⁵ LYOTARD, Jean-François. Postmoderno vysvětlované dětem. In *O postmodernismu*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1995, s. 29.

¹⁴ Srov. LYOTARD, Jean-François. Postmoderní situace, s. 136–142.

Politický prvek metapříběhů pracuje s ideou emancipace lidstva, která má vést k zdokonalení a prohloubení lidské svobody. Tato finální a absolutní svoboda se projeví v zákonodárství, ve statním zřízení a v podobě společnosti, která bude odrazem vůle lidu. Avšak již současné právo a současný politický systém je třeba napřímit k dosažení této svobody a této ideální společnosti.

Předcházející obecné úvahy postihují určité základní tendence moderních velkých příběhů. Když bychom měli analyzovat nějaké konkrétní příklady, tak uvidíme, že se bude jednat vždy o kombinaci metanarativního příběhu poznání spolu s metanarativním příběhem emancipace. Lyotardův vlastní výčet moderních velkých příběhů to potvrzuje:

křesťanský příběh o vykoupení Adamovy viny láskou, osvícenský příběh osvobození z nevědomosti a otroctví pomocí vědění a rovnosti, spekulativní příběh realizace univerzální Ideje dialektikou konkrétního, marxistický příběh osvobození od vykořisťování a zcizení skrze zespolečnění práce, kapitalistický příběh osvobození od chudoby díky technickému a průmyslovému vývoji.¹⁵

1.4 Legitimita metanarativních příběhů

Ať se jedná o jakýkoliv metanarativní příběh, tak podle Lyotarda se zdá být zřejmé, že klíčový problém spojený s každým z uvedených příkladů, je otázka legitimizace.¹⁶ Metanarativy jsou legitimizační příběhy ve vztahu k institucím (společenským i politickým), k způsobům myšlení, k etice, k zákonům, atd.¹⁷ Legitimizaci hledají a odvozují z budoucnosti, což je podle Lyotarda odlišuje od mýtů, které plní rovněž funkci legitimizační, nicméně na základě nějaké události v minulosti. Velké moderní příběhy hledí k budoucnosti, k budoucí emancipaci, která má přijít. Zatímco křesťanství, či jiné náboženství, se tak vztahovalo ke svému legitimizačnímu principu převážně do minulosti (zjevení, nebo mýtus), systémy navazující na osvícenství obrátily svou

¹⁵ LYOTARD, Jean-François. Postmoderno vysvětlované dětem, s. 34. Může se zdát, že křesťanský příběh, který Lyotard uvádí v tomto výčtu, působí ve společnosti ostatních příběhů poněkud rušivě, jelikož jeho vznik nelze klást do moderny. Vzhledem k povaze tohoto článku se k problému křesťanství v souvislosti s jeho zařazením mezi moderní metanarativy samozřejmě ještě vrátíme.

¹⁶ „Metanarativním příběhem nebo velkým příběhem míním právě různá vyprávění, která mají mít legitimizační funkci.“ Tamtéž, s. 30.

¹⁷ Srov. tamtéž, s. 52.

pozornost do budoucna. Základním legitimizačním principem se tak stal ideál univerzální emancipace. Společnost se měla nutně vyvíjet ke svému zlatému věku, který ji čekal v budoucnosti. Celé lidstvo bylo najednou vyzváno, aby učinilo za dost svým možnostem a překonalo tehdejší omezení v důvěře v budoucí vysvobození. Legitimizace se tak hledá „v budoucnosti, jejíž příchod se má připravit, to znamená v určité Ideji (sic!), která má být realizována“.¹⁸

Technicky vzato, všechny moderní metanarativy vytvářejí nějaký (moderní) projekt, který směřuje k realizaci totální filosofie dějin. Podstatným rysem tohoto projektu, kromě samotné legitimizace skrze účel, je jeho univerzalistický charakter. Optimismus moderního člověka si ve své filosofii dějin neuvědomoval vlastní meze a postuloval tak reálnou možnost transformovat celou společnost na základě ideálu, který si vytkl. Když však přistoupíme k detailnějšímu zkoumání těchto moderních projektů, vidíme na jedné straně jejich obsahovou rozdílnost, na straně druhé však nalezneme radikální strukturální podobnost.

Osvícenství chtělo vysvobodit člověka z pout nevědomosti. Pozitivismus rozvrhl nezbytný proces nárůstu poznání člověka, které bude sloužit podmanění si přírody. Budoucnost měla patřit člověku vědy, který bude umět vyřešit všechny problémy, s nimiž se setká vědecky.

Projekty emancipace navazovaly na projekty poznání. Jejich budoucím člověkem měl být v prvé řadě člověk s plnou svobodou. Vysvobodit dělníka z jha materiálních vztahů se odhodlal socialismus. Zánik soukromého vlastnictví a vytvoření beztřídní společnosti mělo být podmínkou daného osvobození, jehož se měl člověk dočkat v komunistickém „ráji“. Kapitalismus viděl princip navrácení svobody člověka v jeho ekonomické prosperitě, kterou měl zajistit svobodný trh. Liberalismus zase podmínil jakoukoliv ideu svobody svobodami politickými. Všechny emancipační projekty se však shodovali v tvrzení, že příští člověk, člověk budoucnosti bude člověkem svobodným.

Přes obsahovou rozdílnost různých projektů na jedné straně je zde evidentní jejich společné vnitřní tnutí po univerzalizaci celé společnosti na straně druhé. Následkem toho však jednotlivé projekty ústí do totalitarismu. Logika jednoho projektu je absolutizovaná na celou společnost a v případě zdárného úspěchu by měly být ostatní projekty vytěsňeny. Tuto nezbytnou potřebu vzájemného vytěsnění lze vidět

¹⁸ Tamtéž, s. 29.

zejména na projektech socialismu a kapitalismu. Absolutně realizovaná svoboda může přijít pouze tehdy, když „ten druhý“ projekt bude vytěsňen.

1.5 Selhání moderního projektu a (Lyotardova) vize postmoderny

Jean-François Lyotard ve svém slavném díle *La condition postmoderne* (1979) napsal, že velké příběhy moderny ztratily svoji důvěryhodnost.

Když věci v krajní míře zjednodušíme, je za *postmoderní* pokládána nedůvěřivost vůči metanarativním příběhům.¹⁹

A právě tento postoj nedůvěry vůči velkým příběhům (*grand-récit*), považuje Lyotard za charakteristiku doby jiné, jmenovitě doby *postmoderní*.²⁰ Zde musíme připomenout, že pojmy jako moderna a postmoderna neznamenaají pro Lyotarda označení nějaké dějinné epochy. Nemůžeme zde proto jednoduše chronologicky vymezit časový interval, ve kterém probíhá moderna a od kdy na scénu dějin vstupuje postmoderna. Jak jsme uvedli již výše, pro Lyotarda je moderna, stejně jako postmoderna, určitý způsob – modus – myšlení.²¹ V případě metanarativních příběhů, které jsou faktickým výstupem moderního myšlení, však podle Lyotarda došlo k tomu, že ztratily svou plauzibilitu. Univerzální cíl pro celou společnost, ke kterému se tyto velké moderní příběhy vztahovaly s nasazením a optimismem, byl totiž radikálně zpochybněn obdobím, které nastalo „[...] XIX. a XX. století nám teroru daly zakusit dosyta.“²²

Události v Budapešti roku 1956, Praze 1968, Polsku 1980 a mnohé další, zbořily stavbu, kterou se pokoušel vybudovat velký příběh

¹⁹ LYOTARD, Jean-François. Postmoderní situace, s. 97.

²⁰ Když se Lyotard zamýšlí nad významem oné předpony „post“, nastiňuje tři oblasti, jak lze postmodernu uchopit: (1) ve vztahu k architektuře, kde „post“ neznámá nic jiného než časovou souslednost v postupném vývoji; (2) vzhledem k proměně způsobu myšlení a jeho výrazových forem v umění, literatuře, filosofii, politice, atd. oproti způsobu myšlení moderny; (3) právě v souvislosti s nedůvěrou vůči moderním metanarativním příběhům, což souvisí s krizí moderního přesvědčení o nutnosti emancipace člověka. Srov. LYOTARD, Jean-François. Postmoderno vysvětlované dětem, s. 69–72.

²¹ „Modernost není určitá epocha, nýbrž spíše určitý modus myšlení, vypovídání, senzibility.“ Tamtéž, s. 33.

²² Srov. tamtéž, s. 28.

socialismu a marxismu. Ekonomické krize z třicátých a sedmdesátých let minulého století, a chtělo by se nám dnes dodat, že taktéž krize z počátku století 21., vyvracejí příběh ekonomického liberalismu. Jedním z nejhrůznějších pohřebišť metanarativního myšlení je pak bezpochyby Osvětim a celá tragedie Shoa, která se udála v Evropské západní společnosti, která se nálepkovala označením *moderní* a jako teologové musíme dodat, že na mnoha místech také *křesťanská*.²³

Lyotard tak zpětně hodnotí modernu a zdůrazňuje, že optimismus jejích někdejších představitelů o nezbytném pokroku k dokonalé společnosti, nahradil teror válek a totalitních režimů. Jeho slova znějí tvrdě a rozhodně:

Zaplatili jsme už dost za nostalgickou touhu po celosti a jednotě, po smířením pojmu a smyslově vnímatelného, po zkušenosti průhledné a sdělitelné. Za všeobecným požadavkem uvolnění a zklidnění slyšíme mumláni touhu započít znovu s terorem, uskutečnit fantazii o realitě spolehlivě uchopené. Odpověď zní: válku všezahrnující jednotě, podávejme svědectví o neprezentovatelném, aktivujme nesmířené rozpory, zachraňme čest jména.²⁴

Tato odpověď je stručným náčrtem postmoderní reakce na modernu. Předznamenává definitivní zpochybnění radikálního optimismu o nezbytném pokroku k dokonalé společnosti a tedy zpochybnění samotného velkého příběhu. Po tomto zpochybnění se vytváří prostor pro malé příběhy (*petit-récit*), respektive pro otevřený narativ.

Velké metanarativní příběhy vystřídala pluralita současné postmoderní situace. To zdaleka neznamená, že by metanarativní tendence zcela vymizely. Rozdíl je v tom, „že zde již není žádná universální a všezahrnující perspektiva, která by si mohla nárokovat universál-

²³ „Všechno, co je skutečné, je rozumné, všechno, co je rozumné, je skutečné: ‚Osvětim‘ toto spekulativní učení vyvrací. [...] Vše co je proletářské, je komunistické, vše co je komunistické, je proletářské: Berlín 1953, Budapešť 1956, Československo 1968, Polsko 1980 – a ledacos vynechávám – vyvracejí učení historického materialismu: pracující povstávají proti straně. – Vše, co je demokratické, vychází z lidu a děje se pro něj, a naopak: francouzský Květen 1968 vyvrací učení parlamentárního liberalismu [...] Vše, co je svobodnou hrou nabídky a poptávky, prospívá obecnému zbohatnutí, a naopak: ‚krize 1911, 1929‘ vyvracejí učení ekonomického liberalismu. A ‚krize 1974–1979‘ vyvrací postkeynesiánskou úpravu tohoto učení. *Přechody slibované velkými teoretickými syntézami končí v krvavých slepých uličkách.*“ LYOTARD, Jean-François. *Rozepře*, Praha: Filosofia, 1998, s. 285–286; č. 257.

²⁴ LYOTARD, Jean-François. *Postmoderno vysvětlované dětem*, s. 28.

ní a objektivní platnost“.²⁵ Pluralita partikulárních narativů relativizuje integrační nároky metanarativů. Postmoderní situace tedy není situací radikálního relativismu, nýbrž situací radikální plurality, respektive neredukovatelné heterogenity.²⁶

Spolu s Welschem tak můžeme říct, že postmoderna podle Lyotarda znamená: „Konec velkých, sjednocujících a svazujících meta-vyprávění, [což] otevírá prostor pro fakticitu a nahodilost množství omezených a heteromorfních jazykových her, forem jednání a způsobů života.“²⁷

2. Moderní metanarativní příběh jako způsob moderního myšlení

Potom co jsme pojednali o vnější změně paradigmatu v současném myšlení a společnosti, budeme se v této kapitole věnovat detailně problematice metanarativních příběhů a to především z hlediska jejich vnitřní logiky. Pokusíme se tak postihnout strukturu a funkci velkého příběhu. V rámci toho představíme i dva příklady moderního velkého příběhu, aby bylo zřejmé, jakým způsobem přetvářel metanarativní příběh celou společnost a její vlastní strukturu. Tím budeme přivedeni k otázce, zda zde nacházíme nějakou souvislost mezi metanarativním příběhem a křesťanstvím.

2.1 Logika moderních metanarativních příběhů

Jednou z charakteristických vlastností postmoderní situace je pluralita. Důraz na pluralitu je obzvlášť patrný v Lyotardově jazykové pragmatice. Letmý nástin toho, co se pod tímto označením skrývá, nám pomůže ozřejmit problematiku moderních metanarativních příběhů a jejich logiku.²⁸

Skutečnost plurality nevyhnutelně ústí do různých konfliktů. Lyotard se ve svém „nejfilosofičtějším“ díle *Le différend* věnuje rozboru konfliktu v jazyce, respektive v řeči. Základní jednotkou jazyka je pod-

²⁵ BOEVE, Lieven. Thinking Sacramental Presence in a Postmodern Context. In BOEVE, Lieven – LEIJSEN, Lambert (ed.). *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, Leuven: Peeters – Leuven University Press, 2001, s. 15.

²⁶ Srov. LYOTARD, Jean-François. *L'enthousiasme*, s. 114; *Rozepře*, s. 288; č. 263. Srov. také EVANS, Fred. Lyotard, Bakhtin, and Radical Heterogeneity. In SILVERMAN, Hugh J. (ed.), *Lyotard. Philosophy, Politics, and the Sublime*, New York: Routledge, 2002, s. 61–74.

²⁷ WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*, Praha: Zvon, 1994, s. 42.

²⁸ K následujícímu výkladu srov. LYOTARD, Jean-François. *Rozepře*, s. 211–234; č. 181–209.

le Lyotarda věta (*phrase*), lépe řečeno událost věty.²⁹ Za vyslovenou větou následuje podle Lyotarda vždy další věta. Postmoderní situace plurality spočívá primárně v tom, že není dopředu jasné, jaká věta bude následovat po větě předcházející. Jedinou jistotou je, že bude „něco“ následovat, protože podle Lyotarda i ticho je věta. Spolu s Lievenem Boevem tak můžeme říct: „Zatímco spojení vět je nutné, tak povaha jejich navazování je nahodilá.“³⁰

Jak jsme uvedli již na začátku, jednotícím principem premoderní společnosti bylo křesťanství. Nyní můžeme dodat, že křesťanství bylo nejen jednotícím principem společnosti, ale i rozdílných diskursů. Zjevení bylo základem pro diskursy popisné, normativní, preskriptivní či dokonce estetické. Tento jednotící princip měl univerzální charakter, neboť zahrnoval celou paletu prvků společnosti i prvků jazyka (myšlení).

Bez jednotícího principu je však vzájemný konflikt nevyhnutelný. Jedná se přitom o konflikt různých žánrů diskursu (*genre de discours*), což je Lyotardův pojem pro to, co Wittgenstein nazývá termínem „jazyková hra“. Žánr diskursu poskytuje pravidla pro návaznost jednotlivých vět.³¹ Nicméně právě pluralita žánrů diskursu, které se v postmoderní situaci střetávají, dává povstat konfliktům.³² Každá věta totiž vzbudí očekávání nad možným navázáním. Toto očekávání hledí vždy k různým větám, které by mohly navázat. Avšak ve skutečnosti navá-

²⁹ Srov. tamtéž, s. 20.

³⁰ BOEVE, Lieven. J.-F. Lyotard's Critique of Master Narratives. Toward a Postmodern Political Theology. In SCHRIJVER, Georgie De (ed.), *Liberation Theologies on Shifting Grounds. A Clash of Socio-Economic and Cultural Paradigms* (BETL, 135), Leuven: Peeters, s. 300.

Podobnou nejistotu si uvědomil už Immanuel Kant, který odmítl přímé navazování teoretického a praktického rozumu. Deskriptivní poznání bylo ohraničené zkušeností a apriorní „výbavou“ poznávajícího subjektu, podobně bylo ohraničené i praktické poznání, které nacházelo svou legitimitu v kategorickém imperativu (a poměřovalo konání, vždy vzhledem k tomuto imperativu) a vůči poznání byly zase vymezeny ideje, které nepatřily ani k praktickému rozumu a zároveň ani nevycházeli ze zkušenosti. Vůči těmto idejím bylo vymezené samotné čisté poznání. Kant reagoval zejména na tehdejší metafyziku, která příliš rychle přecházela z oblasti zkušenosti k oblasti morální a oblasti nadpřirozena. Metafyzika se snažila vytvořit jakousi univerzální syntézu. Kant však vidí mezi těmito oblastmi rozdíl a postuluje tak to, co později Lyotard nazve žánr diskursu. K Lyotardově recepci Kanta srov. např. LYOTARD, Jean-François. *Lessons on the Analytic of the Sublime. Kant's Critique of Judgement*, Stanford: Stanford University Press, 1994.

³¹ Srov. LYOTARD, Jean-François. *Rozepře*, s. 209–210; č. 179–180.

³² „Z hlediska obecné perspektivy můžeme tento konflikt hodnotit jako konflikt mezi různými žánry diskursu, protože navazování vět není samo sebe určující, ale odvislé od diskursu.“ BOEVE, Lieven. J.-F. Lyotard's Critique of Master Narratives, s. 300.

že jen jedna věta. Ostatní očekávání zůstane nenaplněné. Lyotard zde hovoří o relativní prázdnotě, kterou očekávání vytváří. Ukončení jedné věty a očekávání druhé, vytváří jakýsi volný prostor pro jinou větu. A protože v samotné větě neexistuje dostatečné pravidlo, na základě kterého by bylo možné navázat právě jednu další větu, je navazování kontingentní záležitostí. Očekávání je přerušeno diskursem, který naváže další větu. Možných diskursů je však více a přemostit očekávání může pouze jeden. Ostatní diskursy jsou v důsledku „vítězným diskursem“ vytlačeny. Zde si musíme všimnout, že věta, která je navázána, netvoří s větou předchozí jakousi předznačenou harmonii. Výběr jedné konkrétní věty nutně vylučuje aktualizaci jiných vět. Věty, které se „nedostaly ke slovu“, se tak ocitly vůči vítězné větě v konfliktu.

Tento konflikt nazývá Lyotard francouzským termínem *différend*, pro který se vžil český překlad *rozepře*. Lyotard však vedle rozepře rozlišuje ještě jeden typ konfliktu, který označuje francouzským slovem *litige*, což je ekvivalent pro (soudní) *spor*. Rozdíl mezi těmito dvěma situacemi konfliktu spočívá v tom, že v případě *sporu*, zde existuje pravidlo, jehož pomocí je konflikt možné vyřešit. U *rozepře* není takové pravidlo k dispozici. Řešení konfliktu se tak musí hledat.

V situaci pouze jednoho dominantního diskursu při nastalém konfliktu platí, že bude řešen podle strategie soudního sporu. Je zde jasné pravidlo, které je v držení metanarativního příběhu, resp. je v rukou těch, kteří tento metanarativní příběh vyprávějí. Pokud dojde k střetnutí s jiným žánrem diskursu, metanarativ aplikuje vlastní pravidlo na řešení tohoto konfliktu. Jinými slovy, v situaci metanarativního příběhu je po události věty vždy předvídatelné, jaká věta bude následovat. Často je následující věta dokonce evidentní, jelikož navázání vět je předem dané. V situaci postmoderní plurality, tj. v situaci mnoha diskursů s různými pravidly návaznosti vět (pravidly hry), však není dopředu jasné, podle jakého pravidla bude následovat další věta. Postmoderní situace je situací rozepře.

Nyní se samozřejmě nabízí otázka, proč by rozepře měla být záležitostí až doby postmoderní. Vždyť minimálně moderna, tj. doba osvícenská a po-osvícenská, zná rovněž situaci plurality, respektive různých žánrů diskursu. Co je tedy na postmoderní situaci tak jiné?

Podle Lyotarda spočívá hlavní rozdíl v tom, že v postmoderní situaci nemáme žádný metadiskurs, který by převyšoval všechny ostatní diskursy a direktivně by určoval pravidla následnosti vět. Přestože moderna znala pluralitu žánrů diskursu (jak jsme o tom mluvili v předcházející kapitole), tak moderní žánry diskursu byly fakticky vždy metanarativní

žánry diskursu. To znamená, že nedbaly na faktickou pluralitu diskursů a vždy se pokoušely „ze shora“ direktivně aplikovat vlastní pravidlo návaznosti vět. Každý konflikt byl v moderně řešen jako spor.

Moderna sice znala pluralitu diskursů, avšak tyto žánry diskursu byly vždy jasně definovány a jednoznačně vymezeny vůči jiným žánrům. Řečeno jinak, každý žánr diskursu vytvářel svůj vlastní „svět“, respektive vlastní strukturu světa, která poskytovala vlastní specifickou perspektivu pohledu na *universum*. V každém případě se jednalo o perspektivu, která byla konfrontačně zaměřena vůči perspektivám jiným. Dialog s ostatními diskursy nebyl na pořadu dne a nebyl vyhledáván. Konflikt byl oboustrannou příležitostí dokázat pravdivost vlastního metanarativního příběhu. Moderní žánr diskursu se tedy pokoušel integrovat co největší počet lidí do jasně definovaného systému, ve kterém jsou jasná pravidla.

Tímto dospíváme k pojmu *moderní metanarativní příběh (grand récit)*, což je všezahrnující systém, jenž si uzurpoval nárok, že poznává realitu tak, jak je; že nabízí pravidla hry, která jsou jediná správná; a že má objektivní universální platnost. Metanarativní příběh měl svou vlastní logiku, resp. pravidla navazování vět, a tudíž kritika, která přicházela z prostředí jiného narativu, byla bezpředmětná, resp. vždy se jednalo o protivníkovy omyly.⁵³ Navíc kritický postoj protivníka – tj. jiného metanarativního příběhu – mohl být relativně snadno vyvrácen tím, že na obhajobu vlastního stanoviska byla užitá pravidla vlastního diskursu. Protivník byl tedy usvědčen z omylu a bylo mu zakázáno mluvit.

2.2 Metanarativní příběhy jako diskursy regulativních idejí

V předcházejícím textu jsme se zaměřili na logiku metanarativního příběhu. Nyní se pokusíme postoupit ještě dál a postihnout některé obecné charakteristiky metanarativního příběhu. Na základě Lyotarda jich můžeme rozlišit hned několik, které lze označit za základní.⁵⁴

Z našeho předchozího výkladu vyplývá, že metanarativní příběh je vždy orientován na určitou ideu. Jedná se o ideu, která je emancipační (tj. smě-

⁵³ Příkladem par excellence může být zajímavá recenze Bohuslava Matějů uveřejněná v Časopise katolického duchovenstva na počátku 20. století. Srov. MATĚJŮ, Bohuslav. Víra katolická dokázaná a obhájená slovy a důvody nepřátel... Jakub Bottau. *ČKD* č. 8 (1903), s. 531–532. Výmluvnějším příkladem moderního metanarativního myšlení může být snad jen recenzovaná kniha.

⁵⁴ Srov. LYOTARD, Jean-François. Postmoderno vysvětlované dětem, s. 33–43.

řuje ke své realizaci v budoucnosti)⁵⁵ a zároveň legitimizační (tj. na základě příslibu emancipace poskytuje základ pro metanarativní vyprávění).⁵⁶ Souhrně můžeme říct, že metanarativní příběh je řízen *regulativní Ideou*.

Liotard zmiňuje: křesťanství v souvislosti s ideou lásky; osvícenství s ideou racionálního pokroku; marxismus, kde se řídící ideou stává beztřídní pracující společnost; kapitalismus je veden ideou průmyslového pokroku, hegelianismus, čili spekulativní filosofie orientující se na ideu dialektiky všeho konkrétního.

Jelikož je na vše nahlíženo skrze logiku právě jedné regulativní ideje (proletariát, láska, kapitál, pokrok, atd.), je zapomenuto na logiky jiné, respektive pluralita různých vyprávění a příběhů je přeznačena. Každý jeden metanarativ si nárokuje, že poznává a popisuje realitu tak, „jak skutečně je“. Všechny ostatní možnosti jsou podřazeny metanarativnímu žánru diskursu, který se tak projevuje jako totalizující narativ. Totalita metanarativního příběhu se stupňuje s tím, že zde není žádné jeho vnější zpochybnění. Ve skutečnosti z hlediska metanarativního příběhu není vnější zpochybnění ani možné. Vše je zahrnuto a pře-vyprávěno v intencích metanarativního příběhu. Napětí, které vytváří setkání dvou příběhů, je přemostěno a v konečném důsledku vymazáno. Pokud se přeci jen něco nepodaří skloubit s velkým příběhem, je to doslova „zahráno do autu“. Prohlásí se, že tento výrok nemá žádnou logiku a mohl být vysloven pouze tím, kdo je naprosto odcizen cílům „našeho“ emancipačního příběhu. Takový člověk je tedy třídní nepřítel, heretik, nebo primitiv.

Na základě toho, co jsme vyslovili na předcházejících stránkách, bychom mohli moderní metanarativní příběh popsat pomocí těchto charakteristik:

- (1) jedná se o systémy legitimující sebe sama na základě předpokládaného směřování dějin,
- (2) vyznačují se universalistickým nárokem vše zahrnout do své interpretace,
- (3) je zde patrný exklusivistický nárok, že skutečnost je poznávána a popisována tak, „jak doopravdy je“,

⁵⁵ „Myšlení i aktivita XIX. a XX. století jsou ovládány Ideou emancipace lidstva. Tato idea se formuje na konci XVIII. století ve filosofii osvícenství a ve Francouzské revoluci.“ Tamtéž, s. 73.

⁵⁶ „Tato Idea (svobody, osvícenosti, socialismu, obecného zbohatnutí) má legitimizující hodnotu proto, že je universální.“ Tamtéž, s. 52.

(4) jedná se o hegemonický diskurs, který sobě podřazuje všechny ostatní diskursy.⁵⁷

Po tomto víceméně teoretickém rozboru se zdá vhodné ukázat, jak metanarativní příběh fungoval takřkajíc v praxi.

2.3 Praxe metanarativních příběhů

Moderní projekty, které zakládají identitu moderního člověka, způsobilily radikální restrukturalizaci společnosti. Před-osvěcenská Evropa nacházela svůj ústřední princip v křesťanství. Církev a víra formovaly všechny její vrstvy; od školství, přes vědu, politiku až po volný čas.

Moderní projekty, které nastoupily po křesťanství, podobně nezůstaly jen na rovině teoretického návrhu. Myšlenky mají zkrátka své důsledky, které nejednou bývají celospolečenské. Moderní projekt se stal předmětem filozofie, východiskem politických a přírodních věd a takto vtělil svoji ideu emancipace i mezi ostatní vrstvy společnosti. Devatenácté století je období vzniku různých politických stran, společenských hnutí, či speciálních organizací.⁵⁸

Společným jmenovatelem těchto společenských změn je optimismus.⁵⁹ Změny ve vývoji vědy a techniky v daném období stmelily politické myslitele, aby se podobnou revoluci pokusili prosadit i ve společnosti. Společenské vize, které by v renesanci patřily mezi utopie, se v moderní době staly tématem dne. Společnost byla podle tehdejších myslitelů připravena na cestu ke svému dokonalému stavu. Idea emancipace, kterou postuloval liberalismus, socialismus a rovněž kapita-

⁵⁷ Srov. BOEVE, Lieven. Bearing Witness to the Differend. A Model for Theologizing in the Postmodern Context. *Louvain Studies* 20 (1995), s. 371.

⁵⁸ Boeove dokládá formování komplexních modernistických institucí a struktur ve své rodné Belgii. Mimo jiné se zmiňuje také o vytváření uzavřených struktur moderního katolicismu zhruba od encykliky Řehoře XVI. *Mirari vos* (1832) po encykliku Pia XII. *Humani generis* (1950). Katolicismus moderny se uzavřel do vlastního narativu a vytvořil opozici zejména vůči ostatním metanarativním příběhům, jejichž součástí byla i proticírkevní rétorika. Boeve označuje tento katolický metanarativ za *counter-narrative*. Srov. BOEVE, Lieven. *Interrupting Traditions*, s. 44–49. Tuto katolickou uzavřenost a opozici vůči všem může dobře ilustrovat postoj, který svého času zastával královehradecký biskup Brynych: „Zvěčnělý biskup Brynych porozuměl své době, on správně postřehl, že nutno postaviti proti knize knihu, list proti listu, tisk proti tisku, spolek proti spolku, ale proti zlobě a zášti nepřátel křesťanskou lásku bratrskou. Hájití víru a církev dlužno týmiž zbraněmi, jichž užívají nepřátelé k hanobení a podvracení jejímu.“ M. Kovář, „Biskup Edna a Jan Nep. Brynych“, *Sborník historického kroužku* 4, č. 1 (1905), s. 1.

⁵⁹ Otázce souvislosti mezi modernou a optimismem se věnuje např. GIDDENS, Anthony. *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, s. 79–112.

lismus, vyžadovala odstranění různých překážek, které by mohly stát v cestě její realizaci.

Danou ideu emancipace a vizi budoucí společnosti si však jednotlivé moderní projekty ztvárnily na základě vlastních specifických východisek, a tak se ocitly nejen ve vzájemné soutěži, ale také v opozici vůči sobě. Idea beztrždní společnosti, kde by všechno bylo všech, si nutně vyžadovala odstranění soukromého vlastnictví, jehož nárůst zase postuloval kapitalismus. Politické svobody liberalismu byly zase v protikladu k socialistické myšlence dočasného omezení svobody za účelem definitivního skoncování s vykořisťováním a potlačáním buržoazních prvků ve společnosti.

Pokud tedy dané moderní projekty postulovaly protikladné vize společnosti, pak si musely vytvářet i protikladné společenské struktury či instituce.⁴⁰ Vzájemné napětí mezi danými projekty tak vyvrcholilo vytvořením struktur, které byly vůči ostatním uzavřeny. Po křesťanské společnosti před osvícenstvím tak nastoupila moderní společnost rozštěpena do několika podsystémů, které byly jasně definované. Zatímco tedy premoderní společnost lze označit, s určitým zjednodušením jako monolitickou, tak moderní je možné považovat za fragmentovanou.⁴¹ V rámci jednoho pilíře tak vznikl malý „svět“, který byl sám pro sebe. Obyvatelé tohoto světa měli vlastní společenské struktury, na kterých se účastnili a které si na základě vlastní ideje emancipace vytvářeli. Svět jednoho pilíře měl vlastní politickou stranu, která reprezentovala jeho názory a požadavky, vlastní společenská sdružení, ve kterých probíhala diskuse a tvořila se vlastní „ideologie“. V závislosti na daném pilíři vznikaly školy, odborové organizace, vydavatelství, knihovny, a především tisk, který denně rozšiřoval myšlenky toho, či onoho metanarativního příběhu mezi širší veřejnost.

Dítě narozené v rodině, která patřila do jednoho takto jasně vymezeného podsystému, tak mohlo prožít celý život, v rámci podobně smýšlejšího kolektivu. Od členství v mládežnických organizacích, přes výchovu v rodině, politický a filosofický názor, až po volnočasové aktivity v dospělosti byla jeho identita formována na způsob vize konkrétního podsystému. Struktura a logika podsystému se stala paradigmatem nejen

⁴⁰ „Velké příběhy [...] legitimizují instituce a formy společenské a politické praxe, zákony, etiky, způsoby myšlení a symboliky.“ LYOTARD, Jean-François. *Postmoderno vysvětlované dětem*, s. 52.

⁴¹ Srov. NEAL, Artur G. *Sociological Perspectives on Modernity. Multiple Models and Competing Realities*. New York: Peter Lang Publishing, 2007, s. 158–160.

společenského chování, ale i osobního přesvědčení a morálky daného jedince. Člověk tak žil svůj osobní příběh jako součást jednoho velkého moderního příběhu. Tento velký příběh poskytoval člověku nejen společenské podmínky, ale i celkovou jistotu a smysl, o které se mohl opřít.⁴²

Postupme ještě o krok dál a podívejme se na dva příklady metanarativního příběhu.

2.4 Kapitalismus

Kapitalismus je jedním z moderních metanarativních příběhů, který člověku slibuje emancipaci, zárnou budoucnost a prospěch. V kapitalismu jsou veškerá pravidla diskursu podřízena násobení kapitálu. Vše je nahlíženo skrze logiku trhu. Regulativní ideou je zisk, protože je to právě zisk, který je cestou k emancipaci. Neustálá akumulace zisku a vývoj trhu je cestou k emancipaci a větší svobodě lidstva. Z hlediska jazykové pragmatiky bychom mohli říct, že návaznost vět je podřízena této logice trhu a obchodu. Ve skutečnosti se v kapitalistickém příběhu nemůže nic odehrát, protože vše je dopředu předpokládáno. Vždy tu bude x , které kupuje, a y , které prodává. Vždy bude docházet k transferu kapitálu. Všechno a všichni jsou přepočítáni na hodnotu peněz. Lyotard to ukazuje na příkladu vědy a umění.⁴³ Kapitalismus uznává za vědu pouze to, co potencionálně přinese další zisk. Umění je pouze to, co bude možné prodat. Lyotard mluví o nebezpečí *marketizace vědění* a o nebezpečí přechodu od *kultury* ke *kulturnímu průmyslu*. Věda není pro vědění a umění již neplní funkci kritického vědomí současné doby. Obojí je v logice kapitalismu investice. Vědec, jehož výzkum nelze prodat, či využít k zisku je nepotřebný, a umělec, který nezískal masy, nemá právo mluvit.

V posledku je celý lidský život integrován do hegemonické logiky trhu, nabídky a poptávky. Lidská moudrost a kultura se stává zbožím, jako je jakékoliv jiné.

2.5 Socialismus

Protikladný metanarativem vůči kapitalismu je socialismus.⁴⁴ Na rozdíl od kapitalismu, který se snaží nahlížet na svět prostřednictvím

⁴² Ke kontextu moderní i postmoderní identity srov. LYOTARD, Jean-François. Postmoderní situace, s. 115–116.

⁴³ Srov. tamtéž, s. 148–154; LYOTARD, Jean-François. *L'inhumain*, Paris: Galiée, 1988, s. 116–117.

⁴⁴ Lyotard při popisu moderního metanarativu socialismu referuje buď přímo k socialismu, nebo marxismu, případně ke komunismu, vždy podle kontextu problému,

regulativní ideje trhu, socialismus se řídí ideou emancipujícího se proletariátu. Na základě této ideje se má společnost postupně transformovat směrem k cíli, kterým je beztřídní společnost. Obsah regulativní ideje je tak v kapitalismu a socialismu sice radikálně odlišný, avšak v metodické rovině naopak nachází Lyotard závažné podobnosti.⁴⁵ Oba vycházejí z ideje emancipace, na základě které chtějí měnit společnost k určitému ideálu. Socialismus podobně jako kapitalismus formuje své vidění společnosti v rámci kognitivního aparátu, kterým je zde dialekticko-materialistická logika. Socialismus také zobecňuje jazykové prostředky a tedy i vyjadřování o světě a společnosti. Regulativní idea, kterou je proletariát, je totožná s tím, kdo je mluvčím této ideje (proletariát), která je následně předávána adresátovi, (kterým je opět proletariát). Finální uskutečnění socialismus je potom emancipovaný proletariát.

Na základě zobecnění je pak vytěsněna jakákoliv *rozepře*. Veškeré navazování je regulováno ideou, která dopředu určuje možnosti navazování, zatímco odlišné možnosti jsou vytěsněny a není jim dovoleno zaznít. Toto vytěsnění se děje ve jménu dosažení cíle, kterým je zmiňovaná beztřídní společnost. Nástrojem vytěsnění jakýchkoliv odlišných navazování je v socialismu revoluce. Všechny instance, které se revoluce neúčastní, jsou považovány jako *jiné* (other) a tím pádem označené za kontra-revoluční síly, které stojí v cestě nastolení spravedlivé společnosti.

Na socialismu je navíc zřetelně rozpoznatelný i moderní optimismus, který se domníval, že může vytouženou společnost dosáhnout v relativně krátkém čase. Tento krátký čas si však měl vyžádat nezbytné oběti, které stále mimo velký příběh socialismu a brzdily pokrok na cestě k univerzálnímu cíli.⁴⁶

na který upozorňuje. Pro účely naší studie postačí, pokud vybereme právě termín socialismus.

⁴⁵ Lyotard se zmiňuje o socialismu např.: *Rozepře*, 273–277, 281; č. 236–243, 250; LYOTARD, Jean-François. *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris: Éditions Galilée, 1984, s. 23–31; LYOTARD, Jean-François. *Postmodern Fables*, Minneapolis: The University Minnesota Press, 1997, s. 67–80.

⁴⁶ Fungování metanarativu socialismu v jeho pozdní fázi vykreslil výstižným způsobem Václav Havel ve své esejí „Moc bezmocných“. První prezident České republiky upozorňuje na společenský systém, který se vnitřně zcela uzavřel a stal se mašinérií, v níž člověk fungoval výhradně jen jako parciální součástka. V post-totalitní společnosti (jak Havel nazývá země někdejšího východního bloku před revolucí v r. 1989) byl zpochybněn optimismus spojený s dosažením cíle komunistické společnosti a tak tento systém zůstal fungovat jen kvůli sobě samému: „Samočinný pohyb takticky odlišťované a anonymizované moci je jednou z dimenzí onoho základního „samo-

3. Křesťanský (metanarativní) příběh

Liotard považuje křesťanství za jeden z metanarativních příběhů. Liotard sice není filosofem, kterého bychom mohli zařadit do tzv. „náboženskému obratu v současné francouzské filosofii“,⁴⁷ nicméně kritickou reflexí křesťanství se přece jen zabýval.⁴⁸ Ve svém rozsáhlém díle *Rozepře* věnuje křesťanství pouze čtyři paragrafy, přesto se jedná pravděpodobně o nejnámější a nejzávažnější Lyotardovy výroky na adresu křesťanství.

Křesťanský příběh zvítězil v Římě nad příběhy ostatními proto, že když do jednotlivých příběhů a do vyprávění těchto příběhů uvedl lásku k nepředvídatelnému, označil tím, oč jde v onom žánru samotném. Milovat to, co vyvstává jako dar, a milovat dokonce i samu otázku: *Vyvstane?* jako příslib dobré zvěsti – to dovoluje navázat na všechno, co vyvstane, včetně ostatních vyprávění (a později dokonce i včetně ostatních žánrů).⁴⁹

pohybu' systému; jako by si diktát tohoto ‚samopohybu‘ sám vybíral do mocenské struktury lidi bez individuální vůle; jako by tento ‚diktát fráze‘ sám zval k moci ‚frázovitě lidi‘ jako nejlepší garanty ‚samopohybu‘ post-totalitního systému.“ Jinakost je vytěsňena a subjekt je zkrátka donucen podřídit se systému. „[...] ve skutečnosti jeden druhého nutí svým heslem přijímat danou hru a stvrzovat tím i danou moc, jeden druhého prostě pomáhá udržet v poslušnosti. Oba jsou objektem ovládnutí, ale zároveň i jeho subjektem; jsou obětí systému i jeho nástrojem.“ Cílem je úplně vtáhnoutí, dalo by se říct až pohlcení subjektu do systému. „[P]atří k podstatě post-totalitního systému, že vtahuje do mocenské struktury každého člověka, nikoli ovšem proto, aby v ní realizoval svou lidskou identitu, ale proto, aby se jí zřekl ve prospěch ‚identity systému‘, totiž aby byl spolunositelem jeho celkového ‚samopohybu‘, sluhou jeho samoúčelu, aby participoval na odpovědnosti za něj a byl do něj zavlečen.“ Havel přitom poukazuje na problém jinakosti vůči systému, která byla účelně vytlačována. Jinakost, v tomto případně disent (Havel se při popisu disidentstva často odvolává na Chartu 77), zpochybňoval zaběhnuté fungování systému. „Vláda ovšem od první chvíle Chartu pojmá jako společenství výrazně opoziční a jako k takové se k ní také chová. To znamená, že vláda [...] vidí [Chartu] v podstatě ve všem, co se vymyká totální manipulaci, a co tudíž popírá princip absolutního nároku systému na člověka.“ Je to logické, protože kdyby se jinakosti podařilo narušit uzavřený narativ, došlo by k jeho zpochybnění. Havel k tomu dodává: „[T]ím, že porušil ‚pravidla hry‘, *zruší hru* jako takovou. Odhalil ji jako pouhou hru. Rozbil svět ‚zdání‘...“ HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*, Praha: Lidové noviny, 1990; text dostupný online <http://www.vaclavhavel.cz/showtrans.php?cat=eseje&val=2_eseje.html&typ=HTML> (staženo 9. 4. 2011).

⁴⁷ Zde bychom hledali spíše jména jako Jean-Luc Marion, Jean-Yves Lacost a Jacques Derrida.

⁴⁸ Nejvýznamnější místa, kde Lyotard polemizuje s křesťanstvím, jsou následující: Post-moderno vysvětlované dětem, s. 35–43; *Postmodern Fables*, s. 67–101, 213–214 a takřka celá kniha LYOTARD, Jean-François – GRUBER, Eberhard. *Un trait d'union*, Sainte-Foy: Griffon d'argile, 1993.

⁴⁹ LYOTARD, Jean-François. *Rozepře*, s. 255–256; č. 232.

Liotard tak považuje křesťanství za metanarativní diskurs lásky.⁵⁰ Dokonce lze říct, že křesťanství je pro Lyotarda metanarativní příběh par excellence. Abychom vysvětlili tuto tezi, budeme se tázat, zda křesťanství pasuje do charakteristik metanarativních příběhů, o kterých jsme pojednávali v předchozím textu. Budeme se přitom držet vlámského teologa Lievena Boeva, který vzal Lyotardovu kritiku na adresu křesťanství vážně a dlouhodobě se jí zabývá.⁵¹

Zatímco na předchozích stránkách jsme se povětšinou věnovali moderním velkým příběhům, které se na scéně světa objevily s osvícenstvím, tak v případě křesťanství zcela jistě nemůžeme hovořit výlučně o *moderním* metapříběhu. A nemyslíme zde přitom jen na dějinné období vzniku křesťanského náboženství. Máme na mysli spíše to, že logika křesťanství není zcela totožná s moderním způsobem myšlení. Křesťanství totiž v sobě spojuje dvojí legitimizaci – premoderní legitimizaci z počátku a moderní legitimizaci na základě budoucnosti.⁵²

Křesťanství se ohlíží zpět do minulosti a vypráví příběh o stvoření světa a člověka, příběh o pádu člověka, příběh o exodu a putování na poušti, příběh o obdržení zákona [...] a především příběh o vtělení

⁵⁰ Teolog James K. Smith se domnívá, že Lyotardův pojem *metanarativ* nelze aplikovat na křesťanství, ba dokonce, že ani sám Lyotard nemínil křesťanství označovat za metanarativní příběh. Smith dokonce chápe Lyotarda jako jednostranného spojence křesťanů, který jim poskytl nástroj, jak odhalit v těch druhých jejich metanarativní tendence. Srov. SMITH, James K. *Who is Affraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church*, Grand Rapids: Baker Academy, 2006, s. 59–79. Z výroků samotného Lyotarda je zjevné, že Lyotard křesťanství za metanarativní příběh považuje. Tak také odpověděl Smithovi Ron Kubsch. Srov. KUBSCH, Ron. *Why Christianity is an Emancipation Narrative for François Lyotard* (MBS Texte, 93), Martin Bucer Seminar, 2008.

⁵¹ Boeve publikoval o teologické reflexi Lyotardova myšlení několik důležitých studií. Srov. již zmíněné články „J.-F. Lyotard's Critique of Master Narratives: Towards a Postmodern Political Theology?“ a „Bearing Witness to the Differend. A Model for Theologizing in the Postmodern Context.“ Další důležité Boeveho studie k našemu tématu jsou: *Critical Consciousness in the Postmodern Condition: A New Opportunity for Theology? Philosophy & Theology* 10 (1997), s. 449–468; (Post)modern Theology on Trial? Towards a Radical Theological Hermeneutics of Christian Particularity. *Louvain studies* 28 (2005), s. 240–254. Rovněž Boeve knihy – již citovaná *Interrupting Traditions a God Interrupts History*, New York: Continuum, 2007 – jsou inspirovány a v mnohém ovlivněny Lyotardovým myšlením. V neposlední řadě bychom zde chtěli představit Boeveho myšlenky z jeho dosud nepublikovaných studií – „Jean-François Lyotard on Differends and Unrepresentable Otherness. Can God Escape the Clutches of the Christian Master Narrative“ a „The Christian Hegemonic Narrative of Love“ – jejichž rukopisy nám prof. Boeve laskavě poskytl.

⁵² Lyotard se o legitimizaci křesťanství z minulosti zmiňuje v díle *Postmoderno* vysvětlované dětem, s. 34; zatímco v *Postmodern Fables* Lyotard píše, že u apoštola Pavla a Augustina nachází první záblesky moderního způsobu myšlení, které je orientováno na budoucnost. Srov. *Postmodern Fables*, s. 96–98.

Božího Syna, jeho životě, ukřižování a zmrtvýchvstání. Novozákonní příběh Ježíše je převyprávěním starozákonního příběhu o čekání na mesiáše. Velikonoční vigilie nám potom vypráví znovu tento celý zakládající příběh křesťanství.

Velikonoční příběh však zaměřuje své posluchače také k budoucnosti. Zmrtvýchvstání Ježíšovo, je předzvěstí budoucího zmrtvýchvstání Kristových učedníků. A všichni Kristovi učedníci čekají na chvíli, až se naplní čas a přijde jejich Pán, aby je vzkřísil k novému životu a daroval jim plnou svobodu Božích dětí. Toto očekávání formuje jejich konání a víru. Na tomto základě potom vnímají svět okolo sebe. Křesťanský příběh tedy nachází svou legitimizaci jak v minulosti, tak v budoucnosti.

Samotný fakt legitimizace však ještě nemusí z křesťanství činit metanarativní příběh. Meritum věci se pro Lyotarda nachází v Ideji (sic!), která je křesťanství vlastní. Tou je podle Lyotarda *Idea lásky*.⁵³ Láska byla na počátku a láska bude i na konci. Na počátku je vše zahrnuto láskou, láska zahrnuje vše i nyní a směřuje dějiny k tomu, aby dospěly do stavu absolutně realizované lásky.⁵⁴

Dochází tedy k zevšeobecnění lásky, respektive vše je nahlíženo skrze ideu lásky. V této souvislosti můžeme zmínit např. biblické texty Jan 14,21–23; 1 Jan 4,7–12. Boeve shrnuje: „Bůh, který je láska, adresu je příběh o lásce nám, kteří jsme adresáty: „protože Já (sic!) jsem láska a protože vás miluji, vy musíte milovat (mě)“.⁵⁵

Nastává tedy totéž, co jsme viděli u moderních metanarativních příběhů – *zevšeobecnění*. Všechny malé partikulární příběhy jsou zahrnuty do diskursu regulativní ideje lásky a převyprávěny v intencích této konkrétní ideje. Křesťanství zapomíná na pluralitu žánrů diskursu. Vše je podřazeno diskursu lásky. Všechny příběhy jsou převyprávěny v souladu s logikou lásky.⁵⁶ Každá *jiná* událost – z hlediska jazykové pragmatiky bychom řekli *jiná* věta – není sice jednoduše vytlačena, nicméně je zbavena své *jinakosti*. Takto je převyprávěna a zahrnuta do křesťanského příběhu lásky. Lyotard především na tomto základě chápe křesťanství skutečně jako hegemonický uzavřený narativ.

⁵³ Srov. tamtéž, s. 78.

⁵⁴ „Moderní teologie měla tendenci prezentovat křesťanský příběh důrazně jako moderní diskurs Ideje lásky, podřazovala legitimizaci z počátku moderní myšlenky legitimizace z konce [budoucnosti].“ BOEVE, Lieven. *The Christian Hegemonic Narrative of Love* [rukopis].

⁵⁵ Tamtéž.

⁵⁶ Ať už se jedná o středověké misie k pohanským národům Evropy, jejichž mýty byly nejjednodušší úspěšně integrovány do křesťanské hagiografie, anebo o Rahnerův koncept anonymního křesťanství, jedná se pokaždé o tutéž logiku.

Díky přikázání lásky mohou být veškeré události vyprávěné už v příbězích nevěřících a jinověrců převyprávěny jako sama znamení ohlašující nové přikázání.⁵⁷

Nakolik křesťanství předpokládá, že idea lásky je dynamismus, který směřuje dějiny k jejich završení, natolik se také křesťanství domnívá, že poznává a popisuje současnou realitu tak, „jak skutečně je“. Jinými slovy křesťanství – stejně jako každý jiný metanarativ – předpokládá, že sám ze sebe může postulovat ta správná pravidla, pomocí nichž je možné soudit historické události.

Právě z důvodu převyprávění „druhých příběhů“; kvůli nároku být soudcem dějin; protože konflikt je převeden z *différend* (rozepře) na *litige* (soudní spor) s jasnými pravidly hry, je křesťanství pro Lyotarda hegemonickým metanarativním příběhem.⁵⁸ Jak bylo uvedeno výše, navazování vět, a tedy vyprávění příběhů, vždy předpokládá různé možnosti vývoje příběhu. Různé příběhy mají svá pravidla, která se snaží uplatnit právě v dalším navázání vyprávění. Problém diskursu lásky je však ten, že mnohost těchto navázání reguluje výhradně podle vlastních pravidel. Událost, která má nastat, a která má tak pokračovat ve vyprávění dál, má předem daný charakter, kterému je třeba dostat. Lyotard interpretuje tuto „danost předem“ prostřednictvím křesťanského pojmu milosti. Křesťanství totiž tvrdí, že láska je milost a milost je dar. Navazující věta narativu lásky je tedy explicitně předem dána milostí. Právě z důvodu této explicitnosti, nazve Lyotard křesťanství metanarativním příběhem *par excellence*.

V křesťanství se tak navazuje podle předem daného vzorce. Meta-narativ lásky postuluje tuto danost a ostatní diskursy buď vytěšňuje, nebo si je podřizuje. Vše, co se stane, je tak zarámováno do perspektivy hegemonického narativu. Jinakost, která by překračovala velký příběh, není možná. Problém *jinakosti* se stává centrálním problémem. Velký narativ totiž domestikuje podle své vlastního regulativní ideje celou skutečnost a jakoukoli jinakost, která by jej mohla jakkoliv narušit, vytlačuje.

Křesťanství postuluje jasně vymezený systém, systém lásky, který však ve jménu této lásky působí oběti.⁵⁹ A to z toho důvodu, že ti, kteří

⁵⁷ LYOTARD, Jean-François. *Rozepře*, s. 256; č. 235.

⁵⁸ Tamtéž, s. 255–256; č. 232.

⁵⁹ Křesťanství se zaštiťuje ideou lásky, avšak i ve jménu lásky se mohou páchat činy, které mají za následek oběti. V logice předcházejících Lyotardových postřehů lze vzpomenout například nezaviněné rozvody manželství a znemožnění přístupu k svátos-

nerespektují tento jasně vymezený a definovaný systém, jeho strukturu a jeho instituce – které ve skutečnosti určují navazování vět – jsou vyloučeni (exkomunikováni) a je jim odepřeno právo hovořit.⁶⁰ Oběti jsou způsobeny především tím, že diskurs „těch druhých“, který by mohl přinést do velkého příběhu něco nového, resp. určitou formu jinakosti, je odmítnut. Oběť musí mlčet, protože její snaha o navazování je potlačena. Ve knize *Un trait d'union* (1993) srovnává Lyotard křesťanství s židovstvím a opět potvrzuje svůj závěr, že křesťanství se mu jeví jako uzavřený hegemonický metanarativ. Židovství naopak chápe jako stav neustálé otevřenosti, který by pro uzavřené křesťanství a křesťanstvím ovlivněnou západní civilizaci mohl být inspirací. Nejde přitom primárně o to, že židé stále ještě čekají na mesiáše. To očekávání je přeci v jistém smyslu židům a křesťanům společné. Otevřenost, kterou má Lyotard skutečně na mysli, nazývá *enstragement* a nachází ji v židovském postoji k posvátným textům. Písmo je podle Lyotarda pro židy Hlas (sic!), kterému je nutno dávat neustále nově zaznít. Židé sami musí tento Hlas vokalizovat, znovu jej interpretovat a takto mu potom v radikální otevřenosti naslouchat. Židovství je nepřetržitá interpretace, která nezapomíná na heterogenitu diskursů. Naopak Pavlova nauka o vtělení a vzkříšení – říká Lyotard – dává dějinám pevný bod. Hlas se stal tělem. Otevřenost *enstragement* je nahrazena vtělením.⁶¹

Zde je potřeba podotknout, že Lieven Boeve, který se věnuje teologické reflexi Lyotardovy kritiky křesťanství, nachází ve vtělení pravý opak než Lyotard. Boeve je přesvědčen, že jsou to právě události

tem znovu sezdaných, mnohdy upřímně věřícím křesťanům, k nimž se však v jejich těžkých chvílích obrací jejich církve zádý. Respektive církev je staví před otázku: buď celibát, anebo vyloučení ze svátostného společenství. Není ale toto všechno konáno ve jménu lásky? „Avšak církev potvrzuje svou praxi opírající se o Písmo svaté a nepřipouští k eucharistickému stolu věřící, kteří po rozvodu znovu uzavřeli sňatek. Nemožno být k němu připuštěni, protože jejich životní stav a jejich životní poměry jsou v objektivním rozporu se smlouvou lásky mezi Kristem a církví, kterou viditelně zjevuje a zpřítomňuje eucharistie.“ JAN PAVEL II., *Familiaris consortio*, čl. 84.

⁶⁰ Ti, kteří v sobě nechovají respekt k tomuto pozadí, jsou nevěřící, kteří se minuli s možností spásy; a ti, kteří vystoupí z pravidel tohoto narativu, jsou jako heretici exkomunikováni. BOEVE, Lieven. *The Christian Hegemonic Narrative of Love* [rukopis]. Odepřít někomu právo hovořit znamená umlčet jej. Nicméně Lyotard považuje za větu i mlčení (srov. *Rozepře*, s. 20). Ticho teologů po direktivním ukončení nějaké diskutované otázky (např. svěcení žen, otázka neabortivní antikoncepce), je tedy velmi závažnou větou.

⁶¹ Tato Lyotardova argumentace vyprovokovala kritiku nejen mezi teology, ale rovněž mezi filozofy. K tomu srov. PEPERSTRATEN, Frans van. *Displacement or Composition?* Lyotard and Nancy on the the *trait d'union* between Judaism and Christianity. *International Journal for Philosophy of Religion* 65 (2009), s. 29–46.

vtělení a vzkříšení, které prolamují každou potenciální uzavřenost křesťanství a směřují křesťanství k tomu, aby bylo příběhem nikoliv hegemónickým, nýbrž příběhem otevřeným.⁶² To už však směřujeme k tématu následující kapitoly.

4. Směrem k otevřenému narativu

Na předcházejících stranách jsme se pokusili představit Lyotardovu kritiku křesťanství. Máme-li být věrni tomu, co jsme si vytkli v úvodu, tak se musíme jako teologové k této výzvě postavit čelem a s vážnými otázkami, které z Lyotardova myšlení plynou, se musíme vyrovnat.

Stojí tak před námi otázka, zda je možné zůstat křesťanem a nevytěšňovat přitom jiné partikulární příběhy, což by v konečném důsledku znamenalo žít v *otevřeném narativu*. Předtím však než podáme stručný náčrt takového způsobu života, musíme si nejdříve na základě Lyotardovy kritiky položit ještě jednu otázku: Co je v hegemónickém příběhu lásky oním problémem, který způsobuje oběti? Otázka by také mohla znít: Co *jiného* (other) mimo lásku má skutečnou hodnotu, aby se tomu narativ lásky otevřel a nechal se produktivním způsobem narušovat?

Ihned na začátku hledání odpovědi, je třeba uvést závažnou skutečnost. Křesťanský diskurs lásky, resp. Idea lásky ještě nemusí být totožná s Láskou samotnou. Diskurs, který se snaží uchopit určitou skutečnost, zůstává vždy jen polovičatý. A obzvláště mezi křesťanským vyprávěním o lásce a původcem této lásky, tak musíme postulovat minimálně nejednoznačný vztah. Mezi příběhem a skutečností totiž může být úzký vztah, ale nikdy ne úplná identita. Svědectví o nejednoznačnosti diskursů je přítomno v samotné křesťanské tradici. Každý pojem, kterým chce člověk označit Boha, dokonce i takové pojmy jako

⁶² Srov. BOEVE, Lieven. Theological Truth, Particularity and Incarnation. Engaging Religious Plurality and Radical Hermeneutics. In LAMBERIGTS, Mathijs – BOEVE, Lieven – MERRIGAN, Terrence (ed.). *Orthodoxy, Process and Product* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 227), Leuven: Peeters Press, 2009, s. 325–348; Religious Truth, Particularity and Incarnation. A Theological Proposal for a Philosophical Hermeneutics of Religion. In GRUBE, Dirk-Martin – JONKERS, Peter (ed.). *Religions Challenged by Contingency. Theological and Philosophical Approaches to the Problem of Contingency* (Studies in Theology and Religion, 12), Leiden: Brill, 2008, s. 179–201; Resurrection. Saving Particularity. Theological-epistemological Considerations of Incarnation and Truth, *Theological Studies*, 67 (2006), s. 777–815; La vérité de l'incarnation et l'incarnation de la vérité. Epistémologie théologique, particularité et pluralité. In MEENEN, B. Van (ed.). *La vérité* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 105), Bruxelles: Editions des Facultés universitaires Saint-Louis, 2005, s. 29–47.

bytí, pravda či láska, v konečném důsledku ztroskotávají a přinášejí více tmy než světla. Křesťanský Bůh je totiž vždy *Ten jiný*. Radikální *jinakost*, tak jak ji zná křesťanská tradice i ve svých nejzákladnějších záležitostech (jako je samotná řeč o Bohu),⁶⁵ je však v hegemonickém narativu zapomenutá, anebo odsunutá na okraj. Úsilí o objektivní veškeré skutečnosti a snaha hegemonicky regulovat navazování vět by totiž muselo být položením důrazu na radikální jinakost zpochybněno. Druhou alternativou uzavřeného narativu je uchování vědomí radikální jinakosti na rovině vertikálního vztahu mezi člověkem a Bohem, avšak je potlačen důsledek pro horizontální rovinu vzájemného vztahu věřících v tohoto radikálně jiného Boha. Zatímco v popisných výpovědích o Bohu potvrzujeme důležitou roli tajemství, v praktickém (morálním) životě a ve vztazích k jiným diskursům vládne až samozřejmá jasnost.

Další důležitou skutečností křesťanského ideálu lásky je právě jeho „křesťanskost“. Křesťanství je partikulární náboženství mezi mnoha jinými přesvědčeními a světonázory. Východiska jeho chápání lásky a vyprávění o lásce jsou tak stále východiska partikulární. Ani o lásce totiž nelze mluvit jako o čistě abstraktní kategorii, která by byla nepoznamenaná situací těch, kteří vyprávějí. Metanarativ na partikularitu zapomíná. Partikularita totiž vyžaduje radikální otevřenost vůči jinakosti. Postoj, kdy máme přichystané navázání, je třeba vyměnit za postoj očekávání. Událost, která má nastat, musí dostat možnost radikálně nás překvapit. Pokud však křesťanství vnímá jiné pouze jako relativní překvapení, tj. očekávání něčeho, co může maximálně upozornit na to, co už samo má, velmi těžko se bude autenticky setkávat s radikální jinakostí. Bůh, který je vždy jiný (*Deus semper maior*), prolamuje a narušuje i náš narativ lásky, tak jako příběh lásky bratra marnotratného syna byl narušen radikální jinakostí otce, který svého marnotratného syna nejen vzal zpět, ale ještě mu také připravil hostinu, kterou nezvykl dělat ani pro syna, který ho nikdy neopustil (srov. Lk 15,11–32).

Narativ lásky – jako kterýkoliv jiný narativ – je ohrožen zneužitím a prochází pokušením sklouznout k totalitnímu jednání. Právě láska, resp. Idea lásky vedla v dějinách křesťany k násilné christianizaci, honu na čarodějnice, či válkám. Ve jménu lásky se nejednou páchalo obrovské násilí a ničili životy. Narativ lásky, ne pro něco jiného, ale právě proto, že je narativem lásky, potřebuje neustále být otevřen vlastnímu

⁶⁵ Srov. SCHAEFFLER, Richard. *Filosofie náboženství*, Praha: Academia, 2003, s. 128.

sebepřepřekročení (sebetranscendenci). Lyotard tak udeřil na citlivé místo, připomněl-li křesťanům, že vše co chytí člověk do vlastních rukou, je vystaveno možnému zneužití. Dokonce i příběh o lásce.

Naše recepce a kritická reflexe Lyotarda nás však v konečném důsledku nevede k zřeknutí se narativu lásky či snad dokonce k odstranění lásky jako interpretačního klíče, kterým křesťané nahlízejí svět. Na druhé straně však tento interpretační klíč musí zůstat klíčem, který bude křesťanské víře neustále otevírat nové horizonty. Nakonec tak můžeme souhlasit s Boevem, že volání po otevřeném narativu křesťanské víry není požadavkem postmoderního myšlení. Nejde přeci o požadavek, který se objevil znenadání spolu s postmodernou a stejně tak znenadání a nenápadně se po skončení této epochy vypaří. Postmoderní kritické myšlení pouze pomohlo poukázat na „zapomnětlivost“ křesťanství a podpořit důkladnou teologickou anamnézu.

Závěr

Jsmo si vědomi, že otevřením diskuse nad Lyotardovým myšlením jsme položili mnohem více otázek, než kolik odpovědí jsme byli schopni dát. Toto vědomí v nás vyvolává přesvědčení, že je nutné s kritickou reflexí Lyotarda i dalších tzv. postmoderních myslitelů pokračovat. Na závěr naší studie tak shrneme základní vlastnosti křesťanství jako otevřeného narativu, jejichž hlubší rozpracování pro nás zůstává dalším úkolem.⁶⁴

Otevřený narativ lze stručným způsobem vyjádřit jako uvědomění si neredukovatelné *jinakosti* identity těch druhých a zároveň jako připravenost vystavit vlastní identitu neustálým zkouškám, které setkání s *jiným jako skutečně jiným* přináší. Jinými slovy bychom to mohli opsat jako osvojení si zkušenosti setkání s alteritou uprostřed pluralitní společnosti, která nese požadavek na převzetí zodpovědnosti za formování vlastní identity. *Ideál* lásky, vyprávěný a žitý s těmito východisky pak neustálou kritickou sebereflexí zamezuje, aby se transformoval do hegemonického uzavřeného příběhu.

Uzavřené metapříběhy moderny se pokoušely vše, co bylo nějakým způsobem odlišné, rozdílné, *jiné* (other) zahrnout do svého vyprávění, což v posledku vedlo k tomu, že jinakost byla redukována, přeznačová-

⁶⁴ Ke konceptu otevřeného narativu srov. KOČÍ, Martin. Lieven Boeve a otevřený příběh teologie v postmoderně, *Teologické texty* č. 3 (2011) – v tisku.

na, případně *en bloc* negována a nahlížena jako nebezpečná.⁶⁵ Otevřený narativ však stojí na rozpoznání plurality dnešní doby, ve které vedle sebe žijí a střetají se různé identity – náboženská i jiná základní životní rozhodnutí – které jsou v zásadě neredukovatelné. Otevřený narativ je tak kritický postoj a také úcta ke kritickému postoji těch druhých vůči vlastní partikulární identitě. Otevřený narativ učí křesťany, že jim nenáleží ptačí perspektiva, z níž by si mohli pretendovat absolutní nárok soudit a hodnotit všechny a všechno ostatní. Křesťanský otevřený příběh je vyprávěn z perspektivy poutníka – toho, kdo je na cestě.⁶⁶ Na druhé straně to však křesťany ubezpečuje, že nikdo jiný si nesmí nad nimi nárokovat podobnou totalitní absolutnost, byť by se zaklínal rozumem, nebo čímkoliv jiným. Křesťané mají podle Boeveho naopak být svědky otevřeného narativu, vzájemného narušování, uvědomování si vlastních hranic, to vše v úctě k neredukovatelné jinakosti toho druhého.⁶⁷

A na úplný závěr snad zbývá už jen dodat důležitou poznámku. Původce příběhu lásky není zkrátka totožný se způsobem, jakým křesťané v různých dějinných epochách tento příběh vyprávějí. Nesmíme proto zapomínat, že osoba Slova se svým vtělením stala reálným lidským příběhem, který lze klasifikovat jako otevřený příběh lásky Boha k člověku a tento autentický příběh lásky je výzvou každému člověku, aby jej přijal a dále jej autenticky předával.

ABSTRACT

MARTIN KOČÍ, MARTIN MIHALIK

Christianity as a hegemonic narrative of love?

Jean-François Lyotard's postmodern criticism of Christianity and its theological reflexion

The article deals with the postmodern criticism of Christianity. Our investigation focuses on French philosopher Jean-François Lyotard who was the leading figure of the theory of postmodernism. Lyotard's postmodern thinking

⁶⁵ K přehledným dějinám teologické reflexe jinakosti (*otherness*) v křesťanství a k tématu vztahu křesťanství k jinému (*other*) srov. D' COSTA, Gavin. *Trinitarian difference and World Religions: Postmodernity and the 'Other'*. In KING, Ursula (ed.). *Faith and Praxis in a Postmodern Age*, London: Cassell, 1998, s. 28–46.

⁶⁶ K pradágamatu takové teologie srov. např. LASH, Nicholas. *Theology on the Way to Emmaus*, London: SCM Press Ltd., 1986.

⁶⁷ K rozvedení těchto myšlenek srov. BOEVE, Lieven. *God Interrupts History. Theology in a Time of Utheaval*, New York: Continuum, 2007.

includes a philosophical reflection of Christianity. He criticizes Christianity to be an oppressive hegemonic narrative of love. This article wants to deal with Lyotard's critique of Christianity theologically. Nevertheless, Lyotard's description of Christianity is understandable only in the context of his thinking about the shift between modernity and postmodernity. Therefore, Lyotard's theory about the end of modern master narratives as a significant characteristic of postmodernity is offered in the first part of the paper. We elaborate the notion modern master narrative and then we ask the question, whether is possible to apply this category to Christianity. Our answer is that a certain type of Christianity could be described as a master narrative of love. We point out the reasons why Christianity could become an oppressive (modern) master narrative and we look for a (postmodern) solution. We propose the outline of the theological concept which is called the open narrative of Christianity developed by Flemish theologian Lieven Boeve.

Key Words

Jean-François Lyotard, postmodernism, Christianity, love, modern master narrative, open narrative

RECENZE

Jaroslav Vokoun, *Naslouchat teoložkám.*

Brno: CDK (edice Moderní česká teologie), 2010, 202 s.

ISBN 978-80-7525-228-1

MARTIN KOČÍ

Za poslední tři roky se nám do rukou dostává v pořadí již třetí kniha z pera Jaroslava Vokouna. Autor se zde, podobně jako ve svých předchozích úspěšných titulech, naléhavě ptá: „Jak dělat teologii po moderně?“ Zatímco v díle *K rekonstrukci teologie po konci novověku* (2008) hledal odpověď především v analýze myšlení George Lindbecka (a dalších zakladatelů postkritické teologie) a v následné publikaci *Postkritický proud v současné angloamerické teologii* (2009) se na totéž ptal různých autorů, kteří se – byť nikoliv nekriticky – odvolávají právě na Lindbecka; tak tentokrát se Vokoun rozhodl nechat zaznít hlas žen-teoložek. Je pravdou, že i v předchozí autorově přehledové publikaci o angloamerické teologii bylo pojednáno o jedné teoložce (Nancey Murphyové), nicméně je potřeba podtrhnout, že vydat knihu, která českému čtenáři otevírá svět teologie tak, jak jej vidí ženy, je ocenění hodným počinem. Tuto po obsahové stránce prvotinu svého druhu na českém trhu je třeba ocenit ještě z jednoho důvodu. Být se jedná o naslouchání teoložkám, tak zde nemáme co do činění s feministickou teologií. Možná to českého čtenáře – křesťana – překvapí, ale teologie není výhradně doménou mužů, nýbrž, jak prokazuje právě Vokounova přehledová monografie, ženy mají na tomto poli mnoho co říci. Ano, je potřeba si čestně přiznat, že existují ženy-teoložky, které netematizují primárně feministickou problematiku a zároveň provozují solidní a erudovanou teologii. A přehlédneme-li svým zrakem seznam jmen, které figurují v obsahu recenzované knihy, tak bychom měli doplnit, že se v této knize setkáváme se ženami, které provozují konkrétně teologii *systematickou*.

Účelem knihy je tedy seznámit čtenáře s následujícími teoložkami: Sallie McFagueovou, Janet Martin Soskiceovou, Kathryn Tannerovou, Sue Pattersonovou, Catherine Pickstockovou, Francesce Aran Murphyovou, Joan Crewdsonovou, Elizabeth Achtemeierovou a Susan K. Woodovou. Pro většinu čtenářů bude Vokounova kniha prvním kontaktem s výše uvedenými jmény vůbec, je proto škoda, že autor nám nepředstavuje osobu každé teoložky s poněkud podrobnějšími biografickými údaji. Výběr prezentovaných teoložek je i zde určen autorovou sympatií k postkritické teologii. Ne snad, že by všechny jmenované teoložky bezvýhradně náležely k postkritické škole. Některé sice přímo navazují na zdroje postkritické teologie (např. McFagueová), ostatní však s tímto současným směrem pojí spíše to, že jejich práce jsou citovány právě postkritickými teology.

Než přejdeme k samotnému obsahu knihy, tak bychom neměli zapomenout poznamenat, že kniha je uvedena studií o Dorothy L. Sayersové, jejíž autorkou

je Petra Kriegelová. Tato kapitola a de facto první část knihy (s. 7–32), příznačně nazvaná „Naslouchání první dámě“, tvoří jakýsi úvod k části druhé, ve které autor na prostoru přibližně 170 stran seznamuje stručným a jasným způsobem s myšlenkami devíti současných teoložek. Každé je věnována samostatná kapitola s podtitulem, který napovídá, jaký je Vokounův postoj k té či oné autorce. Čtenář je tak předem informován, zda se setká s autorovým „velmi otevřeným a souhlasným nasloucháním“, nebo „velmi kritickým“, či snad až „rozpačitým nasloucháním“. Další podstatnou charakteristikou knihy je skutečnost, že se nejedná o pouhou kompilaci a následnou reprodukci myšlenek vybraných autorek. Vokoun neváhá přejít od deskriptce k vlastní teologické reflexi a zhodnocení představených teologií. Naslouchání tedy místy střídá dialog, který čtenáři umožní nahlédnout až za horizont myšlenkových konceptů některých současných teoložek. Vokounova monografie tak skutečně umožňuje nejen odborníkovi, ale stejně tak laikovi, přehledné seznámení se současnou systematickou teologií, resp. teologiemi, které napsaly ženy.

Kdybychom nyní nabídli shrnutí kapitoly po kapitole, neudělali bychom pravděpodobně nic jiného, než že bychom výběrově opakovali některé Vokounovy postřehy ohledně současných angloamerických systematických teoložek. Jelikož však nechceme čtenáře odradit od toho, aby sám vzal výběrnou knihu tohoto evangelického teologa do svých rukou, nabídneme v této recenzi přehled základních témat, kterých se Vokounova kniha dotýká.

Výběr prezentovaných teoložek do jisté míry určuje, že se jedná o současné, v případě Elisabeth Achtemeierové a Joan Crewdsonové nedávno zemřelé (2002, resp. 2005), anglicky píšící autorky. Všechny autorky potom spojuje upřímná snaha zodpovědět onu Vokounem v úvodu položenou otázku: „Jak dělat teologii *po moderně*?“ Ačkoliv klidně bychom mohli otázku nepatrně modifikovat a spolu s vybranými autorkami se tázat: „Jak dělat teologii (v) *postmoderně*?“ Setkání a intelektuální zápolení s postmoderním kontextem křesťanství je totiž vůdčí motivací Vokounem prezentovaných autorek.

Dialog s postmodernou zde pak probíhá v obou jeho možných sférách. Zprv v zaobírání se současným – postmoderním – filosofickým myšlením. A zadruhé na poli setkání teologie a současné – postmoderní – kultury západní civilizace.

Ačkoliv co se týče druhé sféry dialogu s postmodernou, je v knize reprezentována jedinou teoložkou. Konkrétně Kathryn Tannerovou, které je však věnována vůbec nejdelší kapitola knihy (s. 69–95). Ostatní analyzované autorky by bylo možné zařadit spíše k dialogu s filosofickou podobou postmoderny. Metaforická teologie Sallie McFagueové (s. 35–54) a Janet M. Soskiceové (s. 55–68) navazuje na některé otázky, které vyplývají z postmoderního důrazu na jazyk a jeho filosofické reflexe. Otázky spojené s problematikou řeči a jazyka nejsou cizí ani katoličce Cathrine Pickstockové (s. 119–131), která představuje jednu z vůdčích osobností hnutí Radikální ortodoxie. Sue Pattersonová a Joan Crewdsonová se naproti tomu snaží o reformulaci křesťanského realismu (s. 97–118), resp. personalismu v postmoderní době (s. 145–158).

Poslední dvě kapitoly se na první pohled mohou jevit jakoby vybočující ze sledu „postmoderních“ teoložek. Spíše než o tematické souvislosti s postmodernou by se dalo mluvit o časové souslednosti. Autor se zde zaměřuje na dvojí látku, která je mu osobně blízká: kázání a ekumenickou teologii. Nicméně, v analýzách Elisabeth Achtemeierové (s. 159–172), resp. Susan K. Woodové (s. 175–192), máme možnost naslouchat hlasům, kterým je třeba dát zaznít právě v postmoderně a znovu je pořádně promyslet. Jak předávat příběh Bible v době, ve které je každý diskurs považován za podezřelý? O jakou jednotu usilovat v čím dál naléhavější pluralitě současného světa? Alespoň náznaky odpovědí lze nalézt v posledních dvou kapitolách.

Při prvním setkání s Vokounovu knihou by mohl někdo namítnout, že se jedná o výpisky z několika málo knih současných teoložek. Je pravdou, že autor zakládá každou kapitolu především na jedné publikaci dané autorky (vyjma Achtemeierové a Woodové, kde autor vychází z více publikací). Ve všech případech je nám však v knize představováno dílo stěžejní, ve kterém ta či ona autorka shrnuje nejdůležitější myšlenky svého dlouhodobého teologického bádání. Rozhodně se potom nejedná jen o pouhá excerpta, jelikož autor se nebojí myšlení prezentovaných teoložek domýšlet a kriticky zhodnotit.

Poznámek pod čarou je v textu minimálně. A pokud na nějakou narazíme, tak odkazují především na dřívější práce autora knihy. To činí knihu snadno přístupnou široké veřejnosti, ale ani to neubírá na její vědeckosti. Text je místy velmi hutný a natolik podnětný, že i odborník se bude k Vokounovu textu vracet jako k užitečnému úvodu do myšlení některých současných teoložek.

Poselství knihy tak nese sdělení, že vedle mnohých systematických teologů-mužů, přicházejí s originálními myšlenkami také teoložky-ženy. Nezbyvá než si přát, abychom se odhodlali více naslouchat hlasům žen-teoložek a dále se zabývali díly a myšlenkami zmíněných, ale i jiných autorek. Snad to povede k tomu, co by si přál sám autor recenzované knihy a co po něm souhlasně opakujeme: „Abychom brzy mohli naslouchat nejen angloamerickým, ale i českým a slovenským teoložkám.“ (s. 195)

Petr Štica, *Cizinec v tvých branách. Biblické podněty pro etickou reflexi migrace*. Praha: Karolinum, 2010, 120 s. ISBN 978-80-246-1824-1

MIREIA RYŠKOVÁ

Protože migrace a imigrace jsou v současné době nejen v Evropě, ale na celém světě důležitým společenským jevem, který klade na jednotlivé státy značné nároky (nejen ekonomické), je z hlediska křesťanské sociální etiky důležité podívat se, jaké principy a podněty poskytuje biblická zvěst k uchopení tohoto jevu a jeho spravedlivému řešení. Této reflexi je věnována publikace Petra Štici. Jde o práci relativně nevelkého rozsahu, ale velmi důležitou z hlediska obsahu. Práci na dané téma u nás není mnoho, přestože se nás fenomén migrace jako společnosti i církve bezprostředně týká ve větší míře než dřív.

V první části své práce objasňuje autor, jak je třeba chápat biblické texty ve vztahu ke křesťanské sociální etice (tedy základy biblické hermeneutiky ve vztahu k etickým otázkám). Tato kapitola shrnuje důležité zásady pro práci s biblickými texty jakožto zdroji pro etickou reflexi současných otázek. V době, kdy autor psal svou práci, ještě nebyl vydán důležitý dokument Papežské biblické komise Bible a morálka, který uvádí základní kritéria pro interpretaci a aplikaci biblických textů na etické otázky dneška. Autorovy závěry se dají s tímto dokumentem dobře sladit. Petr Štica si je velmi dobře vědom rozdílnosti historických situací i myšlení lidí tehdy a nyní. Proto jím formulované zásady pro aplikaci biblických textů jsou správné a pro praxi užitečné.

Druhá kapitola nejdříve uvádí čtyři základní termíny, jimiž Starý zákon označuje cizince, z nichž dva jsou negativní (nokri, zar) a dva pozitivní (ger, tošav), čímž zároveň ukazuje na důležitou diferenciaci mezi cizincem (cizozemcem, cizákem), který se nemíní integrovat, a cizincem, který – aniž se zcela vzdává své identity – se do společenství, kam přichází, integruje tím, že přijímá zásadní hodnoty daného společenství, resp. je nenarušuje. Otevírá se tím problematika rovnováhy mezi partikularismem a universalismem, která byla důležitá ve starověku a která je (snad ještě mnohem více) důležitá i dnes. V dalším textu kapitoly ukazuje autor na konkrétních textech, jak důležité místo zaujímal v bibli problematiku spravedlivého vztahu k cizincům.

Ve Starém zákoně cizinci ve smyslu ger a tošav patřili k chráněné skupině obyvatel a Izraeli bylo uloženo přikázání se k nim spravedlivě chovat, dokonce je milovat jako bratry. To ovšem za předpokladu jejich respektu vůči základním hodnotám Izraele (dodržování základních náboženských a etických předpisů Zákona). Tím se zároveň se ukazují i limity biblického chápání (jak to již vyjádřila úvodní hermeneuticky orientovaná kapitola), totiž nárok na převzetí náboženského a hodnotového systému přijímající země. Právě tato otázka je dnes jedním z klíčových problémů (viz spor o šátky v současné Evropě) na škále integrace a zachování vlastní identity. V tomto směru se současná

evropská společnost svými postoji podobá mnohem víc starověkému Římu než Izraeli. Na náboženská společenství však její adekvátní řešení klade nemalé nároky. Petr Štica vysoce oceňuje zákonodárství Starého Zákona ve vztahu k cizincům, neboť jeho příkázání ochrany a respektu vůči cizincům nemá ve starověku obdoby a Bůh Izraele je představen jako goel, tedy ten, kdo se cizinců ujímá a zastává. Přes určitou podmíněnost otevřenosti starozákonního Izraele ve vztahu k cizincům jsou starozákonní výpovědi, jak je autor komentovaně probírá, svědectvím o úctě vůči cizincům, která je teologicky zakotvena v Božím jednání, a ukazují směr řešení i pro současnost.

V Novém zákoně a v pobiblických novozákonních spisech není problematika cizinců tak výrazně tematizována jako ve Starém zákoně, což bylo dáno změněnou situací, a to zejména charakterem povelikonoční církve. Petr Štica se zabývá konkrétními texty z evangelií, které ukazují Ježíšův přístup ke všem lidem bez rozdílu (včetně cizinců) vyjádřený i jeho nárokem na službu těm nejmenším, s nimiž se ztotožňuje (kam patří podle autora samozřejmě i cizinci jako skupina ohrožená ostrakizací). Další spisy Nového zákona i apoštolských otců svědčí o překročení etnických hranic a realizaci misijního poslání církve ke všem národům bez rozdílu, s čímž byla v obcích spojena i služba přicházejícím hlasatelům a posléze bratřím a sestrám ve víře vůbec.

Důležitou podkapitulu v rámci druhé kapitoly představuje text před závěrečným shrnutím, který se zabývá otázkou Ježíše jako cizince a křesťanů jako cizinců na této zemi. Vztah k cizincům není zakotven jen ve zkušenosti Izraele s pobytem v cizině, nýbrž i v povaze Boha a potažmo Ježíše jako toho, kdo je stále jiný a odlišný od tohoto světa, neboť tento svět radikálně transcenduje. Zejména Janovo evangelium reflektuje onu Ježíšovu jinakost; on je ten, který přichází z nebe, kdo není přijat a kdo se vrací k Otci. Domnívám se, že tento teologický motiv ve vztahu k problematice cizinců by si zasloužil ještě dalšího rozpracování.

I křesťané jsou na této zemi cizinci, byť sdílejí s ostatními jejich osud, neboť mají svou vlast v nebi. Toto pojetí jen vyjadřuje novou zkušenost křesťanů v antickém světě. Tady byl autor mohl navázat i na problematiku židovské diaspory, která křesťanské marginalizaci ve společnosti předcházela. Vědomí odcizenosti v tomto světě mělo podle autora pozitivní dopad na vztah křesťanů ke konvertitům z nežidovského prostředí i na pohostinnost vůči cizincům.

Ve třetí kapitole nabízí autor relevantní principy biblické antropologie pro křesťanskou sociální etiku a její chápání problematiky migrantů a cizinců. Podle autora je to především stvořenost člověka jakožto Božího obrazu a jeho vykopení v Ježíši Kristu, což jsou základní konstanty lidské důstojnosti a jeho poslání ve světě, a ze stvoření a vykopení plynoucí univerzalistická perspektiva jednoho světa, který je pro všechny lidi společný.

Šticova práce zaplňuje určitou mezeru v naší teologické produkci v oblasti sociální etiky, a to jak pro formulování teoretických východisek k interpretaci biblických textů, tak pro konkrétní podněty, jež lze z biblických textů vyvodit i pro současnost ve vztahu k cizincům. Je příkladem zodpovědné práce s biblickými texty na poli etiky.

Vědecké periodikum *AUC Theologica* je věnováno teologii. Tento pojem je užit v širokém, dále diferencovaném smyslu: jsou jím míněny všechny hlavní, propedeutické i auxiliární „scientiae sacrae“.

Časopis je připravován péčí mezinárodní redakční rady, která má své zázemí na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Vychází v řadě *Acta Universitatis Carolinae*, již vydává Nakladatelství Karolinum. Navazuje na předchozí ediční činnost KTF UK v l. 1998–2008: deset svazků řady nazývané *Sborník Katolické teologické fakulty* a dva svazky řady nesoucí název *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

AUC Theologica jsou vydávána dvakrát ročně. Periodikum je otevřeno pracím akademických a vědeckých pracovníků nejenom Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, ale i dalším badatelům. Každá studie první a druhé části je recenzována dvěma kvalifikovanými posuzovateli, řízení je oboustranně anonymní (peer review).

Původní, jinde nepublikované texty, lze zasílat e-mailem na adresu theologica@ktf.cuni.cz. Musí být upraveny v souladu s pokyny pro předávání rukopisů (viz <www.theologica.cz>). Nevyžádané texty nebudou autorům vráceny. Autoři nemají nárok na honorář.

The aim of the periodical *AUC Theologica* is to publish papers covering the full range of the field of theology, including both classical theological topics and the propedeutical and auxiliary “*scientiae sacrae*”.

Theologica is run by an international Editorial Board based at the Catholic Theological Faculty (KTF) of Charles University in Prague. It is a part of the series *Acta Universitatis Carolinae* which is published by the Karolinum publishing house. *Theologica* continues the tradition of the earlier publishing activity of the KTF: during the period 1998–2008, there appeared ten volumes of a series called *Sborník Katolické teologické fakulty* (KTF Proceedings) and two volumes of the *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

AUC Theologica appears twice a year. *AUC Theologica* publishes articles not only by the academic and research staff of the KTF, but also by other researchers. Articles included in the first two sections are peer reviewed by two experts in the field, with neither side being aware of the identity of the other.

Original texts that have not been published elsewhere can be submitted by e-mail to theologica@ktf.cuni.cz. They should be formatted in accordance with the manuscript guidelines to be found at <www.theologica.cz>. Unsolicited manuscripts will not be returned. The authors are not entitled to any royalty.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA 2011, roč. 1, č. 2

Prorektor-editor prof. PhDr. Ivan Jakubec, CSc.

Vydala Univerzita Karlova v Praze

Nakladatelství Karolinum

Ovocný trh 5-5, 116 36 Praha 1

<http://cupress.cuni.cz>

Praha 2011

Návrh obálky a grafická úprava Kateřina Řezáčová

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Vychází dvakrát ročně

ISSN 1804-5588

MK ČR E 19775