

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

JOSEF BARTOŇ
JAN A. DUS
VOJTĚCH NOVOTNÝ
(eds.)

TÉMA
Co je na teologické etice teologické?

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
2011

REDAKČNÍ RADA

výkonný redaktor, předseda redakční rady

doc. PhLic. Vojtěch Novotný, Th.D. (*KTF UK, Praha*)

členové redakce

PhDr. Josef Bartoň, Th.D. (*KTF UK, Praha*)

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

Mgr. Jan A. Dus, Th.D. (*FLÚ AV ČR, Praha*)

prof. JUDr. Antonín I. Hrdina, DrSc. (*KTF UK, Praha*)

prof. PhDr. Nikolaus Lobkowicz (*Katholische Universität, Eichstätt-Ingolstadt*)

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

ADRESA REDAKCE

AUC Theologica

doc. PhLic. Vojtěch Novotný, Th.D.

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

TÉMA

Co je na teologické etice teologické?

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

Podněty k hlubšímu promýšlení poměru mezi dogmatickou
a morální teologií 7

PETR ŠTICA

Vztah Bible, biblické hermeneutiky a křesťanské sociální etiky:
metodologické poznámky k utváření teologickoetické reflexe 37

JAROSLAV LORMAN

„Křesťan je především člověk jako každý jiný...“, aneb koncept
autonomní morálky v kontextu křesťanské víry Alfonse Auera 53

LIBOR OVEČKA

Kdy není teologická etika teologická: problémy v české tradici 67
morální teologie

VARIA

ANTONÍN IGNÁC HRDINA

Význam právní teorie pro výuku kanonického práva
(se zaměřením na problematiku právních principů) 89

PAVEL JÄGER

Česká biblická práce v Kutné Hoře 99

MAREK MATĚJEK

Byzantský postoj k „azyma“ v době vypuknutí východního schizmatu 119

KAREL SLÁDEK
Teologická etika vybraných ruských pravoslavných myslitelů 135

DAVID SVOBODA
Ontologická struktura supposita v díle Tomáše Akvinského 147

REFERÁTY a RECENZE

Josef Hřebík
Papežská biblická komise: *Bible a morálka: biblické kořeny
křesťanského jednání* 163

Ctirad Václav Pospíšil
Zamyšlení nad dokumentem Mezinárodní teologické komise
Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon 167

Ctirad Václav Pospíšil
Několik poznámek k dokumentu Mezinárodní teologické komise
O některých aktuálních otázkách eschatologie 172

Vojtěch Novotný
Mezinárodní teologická komise: *Naděje na spásu pro děti,
které umírají nepokřtěné* 177

Ctirad Václav Pospíšil
Základní charakteristiky teologie dějin Josepha Ratzingera 186

Eduard Krumpolc
Prezentace knihy Josepha Ratzingera *Úvod do křesťanství:
výklad apoštolského vyznání víry* 193

TÉMA
Co je na teologické etice teologické?

PODNĚTY K HLUBŠÍMU PROMÝŠLENÍ POMĚRU MEZI DOGMATICKOU A MORÁLNÍ TEOLOGIÍ

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

Každému, kdo se jen trochu orientuje v teologii, by mělo být zřejmé, že otázka poměru mezi dogmatickou a morální teologií rozhodně nepatří mezi otázky okrajového významu. Když se autor konfrontuje se značnou komplexností dané problematiky,¹ uvědomuje si, že v příspěvku tohoto typu má šanci pouze upozornit na základní styčné body a třecí plochy mezi oběma disciplínami a naznačit jejich hlubší význam pro inteligenci křesťanské existence. Při práci na této studii jsem si nemohl neuvědomit, že nastolená problematika se pod různými hávy relativně často projevovala v mé předchozí reflexi, takže to pro mne byla mimo jiné rovněž příležitost ke shrnutí, opětnému promyšlení, projasnění a určitému rozvinutí toho všeho. Právě řečené jenom dotvrzuje, že se jedná o otázku neopomenutelnou, klíčovou a velmi komplexní.

Na první pohled se zdá, že k danému problému lze přistupovat buď z hlediska dogmatiky, nebo morálky. Hermeneutická kázeň mi tudíž velí, abych na tomto místě důrazně předeslal, že nastolené téma nahlížím především z hlediska své vlastní specializace, jíž je dogmatická teologie, přednostně christologie, soteriologie, trinitologie a hermeneutika mystéria. Oprávněnost tohoto přístupu a jeho nosnost bude však třeba v průběhu našeho společného usilování hlouběji ospravedlnit a odůvodnit.

¹ Paralelou poměru dogmatická teologie – morální teologie je zcela zásadní otázka, jíž se zabývají mnozí filosofové v posledních desetiletích, totiž otázka poměru mezi metafyzikou na jedné straně a etikou na straně druhé. Na tomto místě pouze připomínáme: LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. 1. vydání. Praha: OIKOYMENH, 1997; ŘÍHA, Karel. *Identita a relevance*. 1. vydání. Svitavy: Trinitas, 2002.

Nyní přistoupíme k představení hlavních podtémat, do nichž je studie rozčleněna. V prvním bodu jde o to, že mezi oběma teologickými disciplínami panuje poměr vzájemného partnerství a nutného doplňování, jež dodává jejich výroky hlubší odůvodněnost, smysluplnost a věrohodnost. V druhém bodu se dotýkáme otázky poměru morální teologie k době, kultuře a určité formě vědeckého poznání. Nezapomínejme, že věda je společenským jevem, a její statut i pojmání se proto v dějinách nevyhnutelně mění. S tématem kultury je nevyhnutelně spjat ne právě jednoznačný pojem přirozenosti a následně také palčivý problém valence empirických údajů přírodních a antropologických věd v teologické antropologii a přednostně v morální teologii. Třetí bod pojednává především o paradigmatickém poměru mezi Kristem a zákonem, s čímž souvisí vážná otázka spásonosné hodnoty předpisů zákona či určité morálky. Čtvrtý bod nás přivádí k teologické valenci morálních předpisů, tedy k tomu, jaký Bůh či „bůh“ se vlastně v těchto normách zračí. Pátý bod úzce souvisí s předchozím, protože se v něm nabízejí podněty k budoucímu vypracování skutečné trinitární morální teologie. Tato pasáž ale souvisí i se všemi ostatními a představuje jakési „srdce“ celé studie, v němž dospíváme k poslednímu odůvodnění těsné spojitosti mezi dogmatickou a morální teologií na základě tajemství Nejsvětější Trojice. V šestém bodu na způsob jakéhosi epilogu předkládám podle mého soudu stále aktuální Bonaventurovo schematické znázornění poměru mezi oběma inkriminovanými disciplínami, které nám dovoluje jasněji si uvědomovat přesah moudrosti nad „pouhou“ vědeckostí uzavřenou v mezích určité specifické metodologie.

1. Perichoretické partnerství dogmatické a morální teologie

Občas se setkáme s nostalgickými výroky o tom, že ještě vrcholná scholastika nerozdělovala teologii na dogmatickou a morální. Svědčí o tom například struktura Sentencí Petra Lombardského, v nichž se obě tematiky vzájemně střídají a prolínají, takže zatímco kupříkladu první polovina třetí knihy je věnována christologii a soteriologii, její druhá část pojednává o ctnostech.² Jenomže i v oné prapůvodní jednotě platilo, že autoři rozlišovali teorii spjatou s nazíráním Božích pravd (*contemplatio*) a praktický rozměr teologického myšlení, jehož předmětem byla správnost a spásonosná hodnota lidského jednání. Zejména reprezentanti

² Srov. MAGISTRI PETRI LOMBARDI. *Sententiae in IV libris distinctae* II – liber III et IV. Grottaferrata, Romae: Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1981.

františkánské školy kladli velký důraz na praktické zacílení celé teologie.³ To, co dnes nazýváme „dogmatická teologie“, bylo díky řečenému jednak východiskem morální teologie, jednak v ní nacházelo své vyústění jako v praktickém uskutečňování velkého tajemství spásy, které dává celé teologii smysl. Ve vzájemném poměru mezi oběma složkami scholastické reflexe a dnešními disciplínami tedy rozhodně neexistovala, a ani dnes by neměla existovat, nadřazenost či podřazenost, nýbrž pouze rozlišenost a kolegiální komplementarita.

Ponechme nyní stranou důvody, jež vedly na počátku novověku k postupně stále zřetelnějšímu oddělování dvou samostatných teologických disciplín.⁴ Dlužno zároveň poznamenat, že ono rozdělení nebylo v minulých staletích tak dramatické jako dnes, neboť teologové dokázali na poměrně solidní úrovni zvládat obojí. Zároveň je ale třeba přiznat, že postscholastická doba manuálu se i v souvislosti s dobovým klimatem osmnáctého a devatenáctého století bohužel vyznačovala sklonem k nadhodnocování, ba absolutizaci morálky na úkor dogmatického nazírání Božích tajemství.⁵ Zejména v průběhu minulého století navíc došlo k tomu, že se stalo holou nezbytností, aby se teologové vydali cestou stále užší specializace, což sice jednoznačně prospělo rozvoji dogmatické reflexe, nicméně zároveň vcelku pochopi-

³ Srov. např. POSPÍŠIL, Ctirad V. Základní christologické inspirace v díle Jana Duns Scota a jejich aktualita. In BENEŠ, Petr Regalát – HLAVÁČEK, Petr (ed.). *Historia Franciscana II*. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 9–33.

⁴ Srov. např. ANGELINI, Giuseppe. *Teologia morale fondamentale: Tradizione, Scrittura e teorie*. 1. vydání. Milano: Ed. Glossa, 1999, s. 180nn.

⁵ Tendence k redukci teologie na morálku se do značné míry projevují například v díle: DOBROVSKÝ, Josef. *Přednášky o praktické stránce v křesťanském náboženství*. 1. vydání. Praha: Ed. Volf, J. – Volf, M. B. – Vraštil, J., 1948. Velmi dobře shrnuje obsah díla Josef Táborský, když vypovídá o zásadách správného náboženství podle Dobrovského: „Bůh je shovívavý, láskyplný, neskonale moudrý a dobrotivý Otec, v jehož bytostném zájmu je, aby všichni lidé došli k blaženosti. K tomu svým zjevením podává návod a otvírá cestu. Člověk není radikálně zkažený, je schopen zdokonalování. Jeho spolupůsobení na cestě k blaženosti je nezbytné. Právě náboženství vede k mravní praxi a radosti ze života, nikoli k obřadnictví, formalismu, strachu a sklíčenosti. Pozemský život je sice přípravou na věčný život, není však slzavým údolím, nýbrž jedinečnou příležitostí k mravnímu zdokonalování. I v náboženských otázkách je třeba důsledně užívat rozumu.“ TÁBORSKÝ, Josef. *Reformní katolík Josef Dobrovský*. 1. vydání. Brno: L. Marek, 2007, s. 92. Dlužno však podotknout, že ve věku zralosti, tedy po padesátém roku života, se i u Dobrovského objevoval opětný příklon k mystériu (srov. tamtéž, s. 118–125). Druhým příkladem značné redukce křesťanství na morálku mohou být mariánské promluvy A. Krombholze z první poloviny devatenáctého století, které ve druhé části své monografie analyzuje VEVEŘKOVÁ, Kamila. *Dílo Antona Krombholze a jeho význam pro reformní teologické myšlení v Čechách*. 1. vydání. Brno: L. Marek, 2004.

telně vedlo k dalšímu vzájemnému vzdalování se obou disciplín, takže dogmatická teologie donedávna ztrácela ze zřetele své zacílení k praxi a morální teologii zase hrozilo, že bude předkládat požadavky, aniž by je dokázala propojovat s tajemstvím víry, v němž se také nalézají jejich nejhlubší odůvodnění.⁶

O oddělování obou disciplín svědčí i skutečnost, že pojednání o dějinách teologie bylo až doposud vnímáno převážně, ba výlučně jako dějiny dogmatické případně fundamentální teologie. Stále jasněji si proto uvědomujeme potřebu pracovat na detailnějším a důkladnějším zpracování dějin morální teologie.⁷ V dané souvislosti určitě není bez významu, že výrazná většina dokumentů *Mezinárodní teologické komise* byla prozatím věnována dogmatickým otázkám.⁸

Hledáme-li poměr mezi dogmatickou a morální teologií, nebude zřejmě nevhodné připomenout, že dogmatická teologie v posledních desetiletích stále výrazněji hledá svůj poměr ke každodennímu životu, k praxi či k ortopraxi.⁹ Vzhledem k tomu, že zmíněná relace se popisuje na základě

⁶ „... v průběhu staletí vznikla velká distance mezi morálními imperativy, které se předkládají věřícím, a evangelijním zakořeněním těchto požadavků. Každopádně platí, že je dnes velmi naléhavé nově formulovat poměr mezi normami a jejich evangelijními motivacemi, aby tak bylo mnohem srozumitelnější, že předkládání morálních norem úzce souvisí s předkládáním evangelia.“ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA. *Bibbia e morale*, čl. 55. <<http://www.vatican.va>> [2009-03-14].

⁷ Práce pojednávající o dějinách morální teologie či etiky existují: srov. např. VERE-ECKE, Louis. *Storia della teologia morale*. In COMPAGNONI, Francesco – PIANNA, Giannino – PRIVITERA, Salvator (ed.). *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*. Milano: Ed. Paoline, 1990, s. 1314–1338 – autor přináší také poměrně obsáhlou bibliografii specializovaných studií. Dále je třeba uvést: VIDAL, García Marciano. *Nuova morale fondamentale*. 1. vydání. Bologna: Ed. Dehoniane, 2004, s. 255–518 – autor přináší četné bibliografické údaje. Zároveň je ale třeba konstatovat, že tyto příklady potvrzují, že důkladnější a detailnější zpracování dějin morální teologie, které by bylo srovnatelné s dějinami systematické teologie nebo s dějinami dogmatu, leží před odborníky jako poměrně naléhavý úkol.

⁸ Srov. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *La morale cristiana e le sue norme* (1974). In ID. *Documenti 1969–2004*. 1. vydání. Bologna: ESD, 2006, s. 65–94. Nepřímo se morální teologie týká také dokument: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Dignita e diritti della persona umana* (1983). In ID. *Documenti 1969–2004*, s. 255–278. Do oblastí morální teologie spadá chronologicky prozatím poslední dokument: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale* (2009). <<http://www.vatican.va>>. K tomu je třeba dodat, že například dokument: MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Společenství a služba*. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, obsahuje v souvislosti se svým bytostně antropologickým zaměřením také některé pasáže věnované bioetice. Celkový počet dokumentů MTK je k dnešnímu dni 23.

⁹ Termínů rozumíme zejména ve smyslu pravá svatost. Nejde tedy pouze o sociální spravedlnost, jak se někdy zúženě pojímá význam tohoto výrazu.

schématu hermeneutického kruhu,¹⁰ zdá se být nanejvýš vhodné, aby se poměr mezi ortodoxií (dogmatika) a ortopraxí (morální teologie, spiritualita) pojímal na základě stejného paradigmatu.¹¹

S tématem relace mezi ortodoxií a ortopraxí určitě velmi úzce souvisí poměr mezi obsahem víry (*fides quae creditur*), který odpovídá převážně kompetenčnímu poli dogmatické teologie, a vírou jako darem i jako svobodným rozhodnutím (*fides qua creditur*), což spadá pochopitelně převážně do kompetence morální teologie a spirituality. Je-li každému dospělému křesťanovi zřejmé, že existuje jenom jedna víra (srov. Ef 4,4–6) a že právě uvedené rozlišování mimo její rámec prostě nedává smysl, pak z toho vyplývá, že ve skutečnosti existuje jenom jedna teologie jakožto věda jediné víry,¹² a proto rozlišení na dogmatickou a morální teologii je smysluplné jedině za předpokladu, že nedochází k jejich oddělování. Zároveň se projasňuje, že i mezi *fides quae creditur* na jedné straně a *fides qua creditur* na straně druhé platí vzájemná souvislost jako v hermeneutickém kruhu. S tím souvisí, jak uvidíme níže, také vzájemné prostupování obou komponentů, které se vzájemně ovlivňují a podmiňují, což můžeme vnímat jako analogii perichoreze.

Jakmile začneme rozumět významu zjevených pravd víry pro praxi, pro autentický křesťanský život, vnímáme je hermeneuticky korektně, neboť tyto pravdy byly zjeveny nebo definovány nikoli jako do sebe uzavřené teoretické výroky, nýbrž jako směrnice a měřítko pro autentický život víry. Opačně platí, že pokud neumíme uchopit právě naznačený

¹⁰ Srov. např. ACERBI, Antonio. Ortoprassi. In BARBAGLIO, Giuseppe – DIANICH, Severino (ed.). *Nuovo dizionario di teologia*. 1. vydání. Milano: Ed. Paoline, 1988, s. 1018–1045, zde 1023.

¹¹ Srov. POSPÍŠIL, Ctírad V. *Hermeneutika mystéria: struktury myšlení v dogmatické teologii*. 1. vydání. Kostelní Vydří – Praha: Karmelitánské nakladatelství – Krystal O.P., 2005, s. 127.

¹² Na tomto místě si dovolím upozornit na určitou strukturální souvislost mezi bipolárně paradoxálním paradigmatem mravní ctnosti na jedné straně a stejným bipolárně paradoxálním paradigmatem v zásadě všech pravd nadpřirozené víry na straně druhé. Vymezení ctnosti víry, což by odpovídalo *fides qua creditur*, dvěma pro svou částečnost nepřijatelnými extrémy (lehkověrnost, pověrečnost – radikální skepse, absolutizace lidské racionality a empirie) tedy úzce souvisí s vymezením pole legitimního teologického pluralismu, které je opět vymezeno dvěma extrémy, jež pro jejich nedostačující jednostrannou částečnost označujeme slovem „hereze“, což by odpovídalo *fides quae creditur*. Posledním kořenem této stále se opakující struktury je zcela evidentně tajemství Nejsvětější Trojice jako paradox jednoty v rozličnosti a rozličnosti v jednotě. Jak pole vymezené pro vlastní interpretaci ctnosti, tak interval legitimního teologického pluralismu je proto jednak výrazem jednoty v rozličnosti, jednak prostorem odpovědné a tvůrčí svobody Božích synů a dcer. Katolicita tudíž rozhodně není totalitní uniformitou ani co do teologického mínění, ani co do spirituality a pojetí ctnosti jako výrazu mravnosti.

rozměr zjevených pravd, nemůžeme jim porozumět v tom duchu, v němž byly vyjádřeny. Jakmile začne věřící reflektovat pravdy víry uvedeným způsobem, může navíc právě na základě vlastní zkušenosti víry dospět k určité vnitřní a intersubjektivní kvaziverifikaci jejich vlastní vypovídací hodnoty.¹³ Do hry tak vstupuje i předpolí dogmatické teologie, tedy fundamentální teologie se svým zájmem o prokazování věrohodnosti věřeného. Díky propojování teologických disciplín formou paradigmatu hermeneutického kruhu dochází tudíž k tomu, že dogmatika i morálka si vzájemně skýtají hlubší motivy věrohodnosti. Jde jednak o odhalování onoho nehlubšího „proč“ morálního „musíme, měli bychom“, jež se neopírá pouze o vnější autoritu, nýbrž o porozumění, jednak o hlubší projasňování praktického zacílení dogmatické teorie.¹⁴

Tento praktický rozměr dogmatické teologie je bytostně důležitý pro kvalitu dogmatiky samotné. I ona totiž může upadnout do dogmatického „právníčení“ či „legalismu“, do verbalistických ekvilibristik odtržených od života. Otrásl jsem se, když se jednou kolega zabývající se spiritualitou vyslovil o určité ožehavé záležitosti: „Dogmaticky to sice nejde, ale z hlediska duchovního života je to možné.“ Teologovi by každopádně mělo být jasné, že když něco nejde dogmaticky, nemůže to jít ani spirituálně, pokud ovšem spiritualitou nemíníme anarchii emocí a módních trendů bez solidnějšího odůvodnění na základě intelektu osvíceného vírou. Později jsem si však uvědomil, že onen starší kolega měl na mysli poněkud jinou dogmatickou teologii nežli já. Není to totiž tak dávno, co určitý typ manualistické teologie výrazně ztrácel vazbu s praxí, takže například téměř nikdo nevěděl, k čemu vlastně je trinitární teologie.¹⁵ Nesmíme se proto podívat, když starší kolegové někdy mívají se slovem „dogmatika“ spojeny pocity poněkud smíšené. Ukazuje se, že dogmatika, ačkoli je východiskem morální teologie a spirituality, nemůže být bez těchto disciplín plně sama sebou a opravdu důstojně naplňovat své poslání.

¹³ POSPÍŠIL, Ctirad V. *Hermeneutika mystéria*, s. 126.

¹⁴ Ve filosofické reflexi se setkáváme s problematikou poměru mezi metafyzikou a etikou, která vykazuje překvapivé analogie námi zkoumaného poměru mezi dogmatickou a morální teologií. Karel Říha dospívá k závěru, že ontologie a etika se uzasadňují vzájemně: „Metafyzika a etika jako otázka bytí a otázka významu se ve své protichůdnosti shodují a navzájem podmiňují. Bytí v plném smyslu je bytí osobní. V něm se identita a relevance, bytí jako předložené a bytí jako uložené, ukazují jako dva momenty shodné i odlišné, udržující se ve vznášivé rovnováze.“ ŘÍHA, Karel. *Identita a relevance*, s. 119; srov. s. 93.

¹⁵ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. 1. vydání. Kostelní Vydří – Praha: Karmelitánské nakladatelství – Krystal O.P., 2007, s. 53–61.

Vraťme se ale k paradigmatu hermeneutického kruhu. Jak již bylo naznačeno, jde tu nejen o v jistém slova smyslu vnější poměr dvou kompaktních a „neprostupných“ entit, nýbrž také a možná především o poměr vzájemného prostupování, který můžeme vzhledem k trinitárnímu a christologickému základu daného pojmu analogicky definovat jako „perichoretický“. To znamená, že morální teologie je nevyhnutelně přítomna v dogmatické a naopak,¹⁶ což je nevyhnutelně spjato s postojem evangelijní „chudoby“ teologa vzhledem k předmětu studia, jímž je tajemství víry a křesťanského života, a následně také k vlastní disciplíně, již si nesmí přivlastňovat jako svůj výlučný majetek.¹⁷ Morální teolog tedy ze svého vlastního hlediska bude mluvit do otázek antropologických, christologických, soteriologických, charitologických,¹⁸ trinitologických,¹⁹ které buď zodpovědně reflektuje, a tak dělá dobrou morální teologii, anebo nereflektuje, pročež výsledek jeho snahy nemůže být hodnocen jako křesťanská morálka v pravém slova smyslu. Opačně ale zase bude platit, že dogmatický teolog se bude moci a někdy i muset vyjadřovat k otázkám doposud považovaným za hájemství morální teologie a etiky. Zároveň ale platí, že perichoreticky vnímaný poměr mezi oběma disciplínami nás důsledně chrání před tendencí pohlcovat jednu disciplínu tou druhou. V Nejsvětější Trojici je přece každá osoba sama sebou, i když důsledně přebývá v ostatních dvou a ostatní dva zase v ní. Perichoreze je dokonalá jednota v rozličnosti, jednota spjatá s nejhlubší úctou k identitě druhé-

¹⁶ Ačkoli Marciano Vidal Garcíá neuzívá přímo slova „perichoreze“, když hovoří o poměru mezi náboženstvím, teologií a etikou, dospívá k čemusi velmi obdobnému jako my, když hovoří o příbytku. Etika, náboženství a teologie jsou si vzájemně příbytkem. Srov. VIDAL GARCÍA, Marciano. *Nuova morale fondamentale*, s. 9–12.

¹⁷ Na tomto místě si dovolím podotknout, že vlastnický poměr k pravdám víry a křesťanského života je silně znevěrohodňujícím momentem vydávaného svědectví, protože implikuje silnou deformaci na rovině *fides qua creditur*, což zase vede ke snižování transcendentních tajemství, která se až idolotricky identifikují s vlastními výpovědmi, a to je ideologizační deformace na rovině *fides quae creditur*. Jaký div, když v pozadí stojí idolatrie vlastního „Já“. Představitelé zvláště některých spiritualit si musí dávat velmi bedlivě pozor na v posledku tragikomickou majetnicko-mocenskou inklinaci vystupovat jako vlastníci dogmatiky a morálky, případně spirituality. Pravda a Duch se přece nevlastní, a proto se také vymykají a v konečném důsledku vysmívají každé ideologizaci.

¹⁸ Rozhodně není bez významu, že v tomistickém pojetí se pojednání o milosti obvykle řadí do oboru morální teologie, a nikoli do teologie dogmatické.

¹⁹ Příkladem je tu opět vynikající a v určitém ohledu také průkopnická práce věhlasného španělského morálního teologa, který ve své nové fundamentální morálce pojednává obšírně o dogmatických, přesněji vzato antropologických, christologických, pneumatologických a trinitárních východiscích morální teologie. Srov. VIDAL GARCÍA, Marciano. *Nuova morale fondamentale*, které si podle mého soudu opravdu zaslouhuje, aby bylo přeloženo do češtiny.

ho, jejíž respektování a přijetí je úzce spjato s rozkvětem vlastní identity. Řečeno jinak, místo sebestředného a nezřídka komického úsilí o iluzorní nadřazování vlastní disciplíny té druhé se stále učíme dialogu a „evangelijní chudobě“, neboť o tématu, jímž se zabývám v kontextu své disciplíny, může zcela po právu vypovídat ten druhý z jiného zorného úhlu v rámci svého oboru. Navíc by mělo být zřejmé, že v perichoretickém poměru jeden není pouze partnerem toho druhého, nýbrž také součástí jeho vlastní identity, a proto dogmatika bytostně potřebuje morální teologii k tomu, aby byla sebou, stejně jako morální teologie, pokud je skutečnou teologií, zase potřebuje teologii dogmatickou jako nevyhnutelnou součást sebe samé. Pohlcovat toho druhého by tudíž v posledku znamenalo „likvidovat“ sebe samotného.

Na závěr této první části je třeba podotknout, že právě předložené úvahy o vzájemném poměru obou disciplín patří nejen do tohoto prvního bodu, nýbrž vzhledem k paradigmatu perichoreze v jistém slova smyslu rovněž do klíčového pátého podtématu, kde se předkládají podněty pro vypracování trinitární morální teologie.

2. Imanence a transcendence morální teologie vzhledem ke světu a kultuře

Platí-li, že teologie je setkáním zjevení přijímaného a prožívaného vírou na jedné straně a určitou kulturou a filosofií na straně druhé, pak v oblasti morální teologie se bude jednat přednostně o setkání zjevení s filosofickou etikou a empirickými údaji příslušných věd o člověku.²⁰ Mělo by být pochopitelné, že zde stejně jako všude jinde v teologii hrozí podřazování zjevené pravdy kultuře, filosofii, určité „přirozené“ etice, což je jedno ze základních paradigmat hereze.²¹ Při této manipulaci se zjevením totiž dochází k tomu, že se vytrácí otevřenost transcendentci, a myšlenkový konstrukt tohoto typu nevyhnutelně končí jako ideologie, tedy idolatrie do sebe uzavřené racionality (*cor curvatum in se*).

²⁰ V dané souvislosti se hovoří o tak zvaném „kantismu“. Srov. PRIVITERA, Salvatore. Epistemologia morale. In COMPAGNONI, Francesco – PIANA, Giannino – PRIVITERA, Salvatore (ed.). *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, s. 325–349.

²¹ „V této věci je velmi důležité podtrhnout, že používání prvků a pojmových nástrojů vycházejících z filosofie anebo z jiných vědních oborů v rámci teologie vyžaduje rozlišování, které má své poslední měřítko ve zjevené nauce. Je to zjevená nauka, která má poskytovat kritéria pro rozlišování těchto prvků a pojmových nástrojů, a nikoli naopak.“ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Donum veritatis – o církevním povolání teologa*, instrukce ze dne 24. 5. 1990, čl. 10; český překlad Štěpán M. Filip, Olomouc: MCM, 1999, s. 12.

Jakmile se morální „teologie“ vzhledem k dogmatice „emancipuje“ natolik, že už ji vlastně nepotřebuje, přestává být teologií v pravém slova smyslu. Hrozí jí, že se stane hledáním či spíše konstruováním jakési „autonomní morálky“, která je pochopitelně v područí „čistého rozumu“, jenž se mylně považuje za poslední instanci.²² Taková morálka může na první pohled vyvolávat zdání, že je přijatelná pro všechny. V daném kontextu si ale musíme položit palčivou otázku: Lze konstruovat etiku, aniž by v jejím pozadí nebyla určitá specifická antropologie? Pokud tím člověkem není Kristus, definitivní zjevení Boha,²⁵ tak kdo? Lze konstruovat etiku, aniž by určitá hodnota byla ústřední a řídící? Není-li na prvním místě Trojjediný, pak co nebo kdo? Komu nebo čemu se v takovém případě implicitně klaníme? Jenomže žádná modla není s to dávat život a svobodu, žádný idol nemůže být opravdu univerzální. Sám princip hereze totiž říká, že určitá částečnost na sebe klamně bere háv plnosti a definitivního vysvětlení všeho. Toto mrzačení skutečnosti však nakonec musí skončit krachem, žádná ideologie nemá šanci na pravou univerzalitu. Dějiny o tom vydávají zcela jasné svědectví.

Výmluvným příkladem ožehavosti poměru mezi mystériem víry a etikou je problematika vyhraněných forem teologie osvobození. Opomíjení transcendentní a mysteriózní spásy podle Boha a redukce soteriologie na spásu podle člověka nakonec vede nejen k imanentizaci, ale také k ideologizaci tajemství víry, což ale rozhodně nemůže dlouhodobě obstát v lučavce času, byť by podobné teze v daném momentě působily sebelíbivěji. Řečeno jinak: dogmatická teologie by zde byla pohlčena určitou imanentisticky pojiňmanou formou morálky či sociální etiky, která by byla podobně jako revoluce v komunistické ideologii povýšena na absolutní hodnotu, tedy v zásadě „zbožštěna“.²⁴ Na druhou stranu důsledné opomíjení spásy podle člověka by zase znamenalo uzavírání se dogmatiky do své

²² Srov. TREMBLAY, Réal. *Cristo e la morale in alcuni documenti del magistero*. 1. vydání. Roma: Edizioni Dehoniane, 1996, s. 114. Jako hlavní představitel této nezávislé morálky je uváděn Alfons Auer (zemřel 21. 11. 2005) a jeho kniha *Autonome Moral und christlicher Glaube*. 1. vydání. Düsseldorf: Patmos-Verl., 1971, 2., upravené vydání. Düsseldorf: Patmos-Verl., 1984.

²⁵ Srov. *Gaudium et Spes*, čl. 22 (český překlad *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. 1. vydání. Praha: Zvon, 1995, s. 199).

²⁴ Srov. TORZINI, Roberto. Marx Karl – Marxismo. In BONI, Lamberto (ed.). *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*. Milano: Garzanti edit., 1981, s. 565–569; BLECHA, Ivan. Marxismus – Marxismus-leninismus. In *Filosofický slovník*. Olomouc: FIN, 1995, s. 261–262. Jednou ze základních tezí marxismu, zejména pak marxismu-leninismu, je dominance praxe nad teorií, ba pohlčení teorie praxí. To vede nevyhnutelně k instrumentalizaci pojmu pravdy, jíž je to, co momentálně prakticky slouží „partaji“. V hodinách politické výchovy jsme tisíckrát slychali: „Filosofové se snažili svět vysvětlit, svět je ale třeba změnit.“ Otázkou ale je, jak máme svět proměňovat, když ho

vlastní teoretické sféry a odvracení se od praktické oblasti. Právě vyváženost obou komponentů, tedy spásy podle Boha a spásy podle člověka, jak to vidíme v knize Exodus a v dalších knihách Mojžíšových²⁵ nebo ve dvou fázích Ježíšova veřejného působení,²⁶ v sobě tají paradigma zdravého poměru mezi dogmatickou a morální teologií.²⁷

Je vcelku jasné, že teologie musí být „imanentní“ dnešnímu světu, být na úrovni současné vědeckosti, zároveň ale musí být vzhledem k dnešnímu světu transcendentní jako je Ten, o němž se teologie snaží vypovídat. Zvěst o pravé svobodě a osvobození se musí nechat oslovovat současností, prostupovat radostmi a bolestmi současných lidí, zároveň ale musí zůstat v pravém slova smyslu vůči tomu všemu také svobodná. Jsme sice ve světě, avšak nesmíme být ze světa (srov. Jan 18,36). Jak tento paradox imanence a transcendence, vědeckosti a věrnosti zjevení realizovat, toť ne právě snadná otázka. Základní principy jsou zřejmé, nicméně jejich konkrétní aplikace před námi leží jako výzva.

Mělo by být všeobecně známo, že jakási „čirá přirozenost“, která by představovala ideální společný styčný bod mezi empirickými údaji vědy o člověku na jedné straně a požadavky nadpřirozeného zjevení na straně druhé, zkrátka a dobře neexistuje.²⁸ Je známo, že hledání takové přiroze-

dobře nechápeme. Výsledek tohoto opomíjení pravdy a teorie je jednoznačná deformace reality, následné utrpení miliónů lidských bytostí a rozvrácený svět. Ti křesťané, kteří hlásají absolutizaci praxe a stavějí se zády k dogmatické teologii, si zřejmě plně neuvědomují, že vlastně kráčejí ve šlépějích Karla Marxe, Bedřicha Engelse, Vladimíra Iljiče Lenina a dalších.

²⁵ Vyvedení z Egypta = spása podle Boha. Čtyřicet let putování po poušti před vstupem do země = spása podle člověka.

²⁶ První fáze, tj. hlásání Božího království, zástupy, uzdravování = spása podle člověka. Druhá fáze, kdy Ježíš vědomě putuje do Jeruzaléma, aby zde položil život „za mnohé“ (srov. Mk 10,45) = spása podle Boha.

²⁷ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 3. vydání. Kostelní Vydří – Praha: Karmelitánské nakladatelství – Krystal O.P., 2006, s. 189–293.

²⁸ To mimo jiné vyplývá také ze skutečnosti, že Boží zjevení nám nedává žádnou indikaci ohledně existence nějakého čistě přirozeného posledního cíle lidské bytosti. Onou „čistě přirozenou“ verzí spásy, jakousi „blážeností“ bez patření na Trojjedínoho, by podle některých teologů z minulých staletí měl být tak zvaný *limbus puerorum*, kde by věčně pobývaly děti, které zemřely nepokřtěné a byly zatíženy pouze dědičným postižením, poškozením (tímto výrazem se pokouším nahradit ne právě šťastnou terminologií „dědičná vina“ – srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. K problematice tak zvané „nové teologie dědičného hříchu“. *Studia Theologica* 2009, roč. 11, č. 1 (35), s. 80–88). Vzhledem k tomu, že zjevení nás k podobným úvahám neopravňuje, se dnes absolutní kvalifikovaná většina teologů kloní k mínění, že nauku o limbu je třeba vnímat jako cosi historicky překonaného. Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěně*. 1. vydání. Praha: Krystal O.P., 2008. Z toho ale nevyhnutelně vyplývá v zásadě jednoznačné odmítnutí „čiré přirozenosti“.

né báze jako společného jmenovatele se objevuje na počátku novověku v souvislosti s konfesním rozpadem původně jednotné křesťanské západní a střední Evropy. Ve stejném dějinném kontextu se také postupně začal rodit dnes již opuštěný koncept přirozeného náboženství.²⁹ Následně se hledání společné báze přirozenosti akcentovalo v souvislosti s narůstajícím monologickým antropocentrismem, který se chtěl ve jménu humanity důsledně „emancipovat“ z područí mystéria, dogmatu a církve.³⁰ Vrcholem naivní „víry“ v jakousi „čistou přirozenost“ bylo přesvědčení komunistů, že stačí změnit sociální poměry, a tak budou odstraněny problémy kriminality a náboženství, které byly z hlediska výstavby nového světa i v totalitní právní praxi stavěny na podobnou rovinu. Dvacáté století však zcela jasně dokládá, že monologický antropocentrismus je v posledním důsledku velmi nelidský. Žádná čistá nebo čirá lidská přirozenost prostě a jednoduše neexistuje.

Na zjevení stojící křesťanská víra nás učí, že lidská přirozenost má v sobě zakódováno směřování k nadpřirozenému cíli, jehož však pouze svými vlastními silami nemůže dosáhnout. Ztratí-li uschopnění odpovídající tomuto cílovému zaměření, tedy milost, pak nevyhnutelně upadá do rozporu sama se sebou. Přirozenost bez milosti posvěcující je nevyhnutelně pokřivená (*cor curvatum in se*). Klasická teologie ji označuje jako „*natura lapsa*“, a když o něčem vypovídá, že je to přirozené, pak se tím nemíní to, co v nynějším stavu „dělají skoro všichni“, nýbrž lidství napravené v Kristu díky daru Ducha svatého. Je evidentní, že porozumění takovému pojetí přirozenosti nevyhnutelně předpokládá otevřenost transcenci, což je však základní forma obrácení. Kde takovýto postoj schází, tam je dialog mezi vědou a vírou pro reprezentanty světa velmi obtížný, někdy téměř nemožný.

²⁹ Vladimír Boublík jako průkopník na poli teologie mimokřesťanských náboženství na počátku sedmdesátých let minulého století sice odmítal koncept báze jakéhosi přirozeného náboženství, zároveň ale hovořil o jakési všelidské náboženské zkušenosti. Srov. BOUBLÍK, Vladimír. *Teologie mimokřesťanských náboženství*. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 69nn.

³⁰ „Osvícenská polemika se ovšem nevyčerpávala šarvátkami v jednotlivých dílčích a celkem okrajových oblastech [...]. A tu bylo nekompromisně odmítáno především učení o dědičném hříchu. [...] Snad žádné jiné údobí nevěnovalo problému theodicey tolik pozornosti jako právě osvícenství. Přitom však základní osvícenský postoj naznačuje, že tu nešlo tak o ospravedlnění Boha, jako spíš o průkaz dobroty přirozenosti vůbec a lidské zvlášť. Posledním motivem tohoto myšlenkového pochodu nebyla theodicea, ale skrze ni anthropodicea.“ LOCHMAN, Jan Milíč. *Náboženské myšlení českého obrození: kořeny a počátky*. 1. vydání. Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1952, s. 48–49.

Na druhé straně ale platí, že teologie navzdory nesnázím dialogu s vědami, které stavějí na empirii a na tom, co dělá většina lidí, skutečné přínosy takového vědeckého poznání zohledňovat nejen může, ale dokonce v jistém slova smyslu někdy také musí. Vědy totiž mají svou samostatnost, kterou musíme respektovat. Vedle knihy zjevení (Bible) existuje nepopíratelně také „knihy stvoření“.⁵¹ Předchozí generace toho o člověku a dějinách rozhodně nevěděly tolik jako my. Nejen morální teologie, ale i dogmatika proto nesmějí zůstat k přínosům moderní vědy o člověku hluché.

Jako příklad lze uvést přínosy paleoantropologie v otázce vzniku člověka. Teologie, která přijímá fakta nalezených kosterních zbytků předků dnešního člověka a nástrojů pravěkých forem člověka, bude zásadně odmítat jejich imanentistickou a materialistickou interpretaci.⁵² Teologové si v dané souvislosti ale mnohem zřetelněji nežli dříve uvědomují, že člověk je opravdu tělesnou bytostí, která je spjata s živočišným světem této planety, a proto není možné dělat z něho v přeneseném slova smyslu násilím „anděla“. Zároveň ale nikdy nesmíme přijmout to, že člověk by byl jenom určitým druhem zvířete.⁵³ Na tomto místě je třeba připomenout, že pod vlivem tvrdých údajů přírodních věd došlo k jasnějšímu vymezení kompetenčního pole neomylnosti biblických textů, což zase vedlo k prohloubení vědomí ohledně rozličnosti literárních druhů v Bibli a o jejich vlastní vypovídací hodnotě.

Principy, byť mají paradoxální povahu, jsou poměrně snadno proklamovatelné, jejich konkrétní aplikace však nevyhnutelně plní naše čela vráskami. Do hry tu jednoznačně musí vstupovat nejen náš um, ale také tvůrčí působení Ducha svatého, jenž je dárce osvobozující pravdy. Každopádně platí, že teologie jako taková má povahu mediace mezi zjevením na jedné straně a současnou dobou, kulturou, filosofií, přírodními a antropologickými vědami na straně druhé. Jednoznačným pochybením by byla jak ztráta transcendence tak imanence vůči dobové vědě a kultuře. A nejde jenom o to, abychom byli „na výši doby“, nýbrž také o to, abychom začleňováním všeho, co je na soudobém vědeckém

⁵¹ Výraz užíval již Bonaventura z Bagnoregia a kupříkladu také Galileo Galilei.

⁵² Srov. např. MEZINÁRODNÍ TEOLÓGICKÁ KOMISE. *Společenství a služba*, čl. 62–70.

⁵³ Těm, kdo tak rádi „vzdychají“ nad zpozdilostí teologie v otázce stvoření – vývoje člověka, si dovoluji připomenout publikaci: AUGUSTIN, Bedřich. *Základní náboženská nauka – apologetika*. 2. vydání. Praha, 1946, 1. vydání 1939, kde je velmi dobře prezentována dobová koncepce vzniku člověka podle paleoantropologie a kde se zároveň tvrdí, že křesťan to vše smí přijímat za předpokladu, že rozlišuje lidskou duši od zvířecí. Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. Teologie a paleoantropologie. *Teologické texty* 2006, roč. 17, č. 3, s. 162–163.

poznání knihy stvoření pravdivé, do teologie předkládali zmíněné úctyhodné výdobytky lidského snažení našemu Pánu k povznesení, posvěcení a proměnění obdobně jako obětní dary při mši svaté.

3. Morální teologie z hlediska soteriologie⁵⁴ a christologie

V souvislosti s tématem této studie určitě není bez významu, že Bible je neomylná v tom, co se týká naší spásy.⁵⁵ Jestliže *Dei verbum* nepoužívá okřídlený výraz „víra a mravy“, má to své hluboké opodstatnění jednak v tom, že „víra“ vykazuje nejenom teoretický rozměr a „mravy“ nejsou pouhou praxí bez reflexe a určité teorie. Zkrátka a dobře, ve Zjevení se nám nabízí prapůvodní jednota obou aspektů, jejichž společným jmenovatelem je spása. Lze tedy říci, že problematika poměru mezi dogmatickou teologií a morální teologií bude ležet, mimo jiné, také na poli soteriologie, která je nevyhnutelně úzce spjata s christologií. Výše jsme se zmínili o tom, že poměr mezi spásou podle Boha a spásou podle člověka má v mnoha ohledech analogické rozměry jako poměr mezi dogmatickou a morální teologií. Nyní se zamyslíme nad zřejmě nejstarší ze všech kontroverzí křesťanské teologie, v níž se jednalo o to, co je posledním důvodem a měřítkem našeho ospravedlnění před Bohem.

Konkrétně jde o otázku, zda se mají „pohanokřesťané“ nechat obřezat. Naplno se projevuje v listu Galaťanům⁵⁶ a následně také v listu Římanům, kde Pavel dokládá, že naše ospravedlnění nastává díky víře v Ježíše Krista, a nikoli na základě zachovávání skutků mojžíšovského zákona. Ve hře pochopitelně nebyla pouze otázka praktické disciplíny, nýbrž především to, jaký statut vlastně náleží Ježíši Kristu. Pro mnohé židokřesťany bylo velmi obtížné přijmout, že Ježíš je víc než Mojžíšův zákon, protože Tóra byla v zásadě výrazem židovské národní identity. Přijmout Ježíšovo božství proto znamenalo vyjít z vlastního národního a náboženského partikularismu, což je pochopitelně velmi svízelné, a proto mnozí židokřesťané přijímali Ježíše pouze jako proroka, který byl pod Mojžíšovým záko-

⁵⁴ Na tomto místě si dovoluji upozornit na: VERDES, Alvarez Lorenzo – MAJORANO Sabatino (ed.). *Morale e redenzione*. 1. vydání. Roma: Ed. Academiae Alphonsianae, 1985; ANCONA, Giovanni (ed.). *La giustificazione*. 1. vydání. Padova: ATI – Messaggero, 1997; GALVÁN, José María (ed.). *La giustificazione in Cristo: Atti del II Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia – Roma 14–15 marzo 1996*. 1. vydání. Citta del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1997.

⁵⁵ Srov. *Dei verbum*, čl. 11 (český překlad Dokumenty II. vatikánského koncilu, s. 115).

⁵⁶ List je dnes datován někdy kolem roku 56, ale není vyloučeno ani dřívější sepsání. Jedná se tedy o redakčně jeden z nejstarších novozákonních spisů. Srov. TICHÝ, Ladislav. *Úvod do Nového zákona*. 1. vydání. Svitavy: Trinitas, 2003, s. 190.

nem. Základním zprostředkováním mezi námi a Bohem by pak zůstala Tóra a Ježíš by byl pouze jejím vykladačem, pročez by bylo za účelem dosažení spásy nutné přijmout obřízku. Proti tomu se ale Pavel staví velmi razantně: spasitelem ve vlastním smyslu není Mojžíšův zákon, nýbrž Ježíš Kristus. Z uvedeného důvodu ospravedlnění nedocházíme zachováváním skutků zákona, nýbrž vírou v Ježíše Krista. Je-li je však Ježíš Kristus víc než zákon, pak mu nevyhnutelně přísluší božský statut, protože nad zákonem je jedině Hospodin. Kontroverze ohledně obřízky byla tudíž sporem o to, zda Ježíš Kristus je nad nebo pod zákonem, sporem o jeho božství, což je ustavující kritérium křesťanské identity.

V této souvislosti si dovoluji podotknout, že daná otázka je v jistém slova smyslu neuralgická dodnes.⁵⁷ Může totiž velmi snadno dojít k tomu, že místo Mojžíšova zákona dosadíme náš vlastní seznam předpisů, příkazů a zákazů, který je vypracován nejen na základě materiálu obsaženého v Bibli, ale třeba také za výrazné pomoci stoické či jiné filosofie. Nyní se ale opět objevuje otázka: Spásu nám zajišťuje dodržování těchto předpisů a zákazů, anebo Kristus? Odpověď je jednoznačná, neboť před skutky má prioritu milost a osobní vztah k Otci v Synu a Duchu svatém, jak to konec konců říká Pavel v Gal 4,4–7. Novým zákonem, novou Tórou je přece sám Kristus. Konec konců Ježíšův postoj k Mojžíšovu zákonu jednoznačně ukazuje na jeho svobodu, autoritu, nadřazenost, on je víc než tyto předpisy, on je naplněním zákona (srov. Mt 5,17).⁵⁸ Morální zákon je užitečná a potřebná věc, nicméně není to realita sama v sobě absolutní. Z křesťanského hlediska musíme říci, že tento souhrn předpisů a zákazů nás přivádí ke spáse jedině natolik, nakolik nás spodobuje s Kristem a skrze něho s Bohem.⁵⁹ Jestliže tedy Pavel staví Ježíše Krista nad Mojžíšův zákon, a to ve jménu naší svobody a dospělosti Božích synů a dcer v Kristu a v Duchu,

⁵⁷ Snad je na tomto místě vhodné připomenout, že list Galatanům byl ve velké oblibě u reformátora M. Luthera. Srov. CARREZ Mario. Paolo e le chiese di Galazia. In GEORGE, Augustin – GRELOT, Pierre (ed.). *Introduzione al Nuovo testamento*. Sv. 3. *Le lettere apostoliche*. 1. vydání. Roma 1989, s. 97–110, zde s. 108–110. Je pochopitelné, že s otázkou interpretace tohoto listu a tematicky s ním velmi úzce spjatého listu Římanům souvisí „dogmatická“ otázka ospravedlnění, o níž se vedly spory mezi katolíky a evangelíky. V posledních letech se ale objevují náznaky, že dané názorové rozdíly ve skutečnosti nejsou tak diametrálně odlišné. Srov. *Společná deklarace katolické církve a Luterského světového svazu k učení o ospravedlnění z roku 1997*, český překlad se nachází v publikaci: MACHULA, Tomáš (ed.). *Ospravedlnění a hřích v ekumenickém dialogu*. 1. vydání. Praha: Krystal O.P., 2000, s. 5–24.

⁵⁸ Srov. BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský*. 1. vydání. Praha: Barrister & Principal, 2007, s. 88nn.

⁵⁹ Srov. např. TREMBLAY, Réal. *Cristo e la morale in alcuni documenti del magistero*; GOFFI, Tullio. *Etica cristiana trinitaria*. 1. vydání. Bologna: EDB, 1995.

pak to evidentně odpovídá tomu, jak se v době svého pozemského putování prezentoval sám Muž z Nazareta, když prokazoval, že Syn člověka má moc odpouštět hříchy (srov. Mk 2,1–12), když vykládal zákon jako ten, kdo má moc (srov. např. Mk 1,22), když prezentoval svou autentickou interpretaci zákona jako jeho naplnění (srov. např. Mt 5,17.21–22;27–28...). V dané souvislosti určitě není bez významu, že Ježíš vždy hovoří sám za sebe, a nikdy nepoužívá formule proroků, kteří sdělovali, že se k nim „stalo Boží slovo“.⁴⁰

Jistě by bylo špatné, kdybychom morálku demonizovali a stavěli do protikladu s Kristem, nicméně jedním dechem je nutno dodat, že morálku nesmíme nadřazovat Kristu, a tak redukovat křesťanství na legalistické moralizování, jímž se přece vyznačovali Ježíšovi odpůrci v evangeliích.

Sám Pavel Mojžíšův zákon hodnotil pozitivně jako vychovatele v době naší nedospělosti, jakmile však nastoupí dospělost zjevené víry, pak zákon se svými předpisy ustupuje do pozadí (srov. Gal 3,23–29). Zároveň je ale třeba podotknout, že mezi jednotlivými názorovými orientacemi v židokřesťanství prvních desetiletí po Velikonocích byly poměrně značné rozdíly. Víme kupříkladu, že představený křesťanské obce v Jeruzalémě po Petrovi, tedy Jakub, velmi důsledně zachovával všechny židovské předpisy. To mu ale nebránilo v přátelských vztazích k církvím, v nichž byli přijímáni pohano-křesťané bez toho, že by byli obřezáváni. Ukazuje se tedy, že samo zachovávání Mojžíšova zákona ještě nemuselo znamenat jasné odmítání Ježíšova božského statutu. Jakub byl ale navzdory své věrnosti Tóře v roce 62 ukamenován. Militantní judaisté se stavěli velmi ostře proti novému náboženství.⁴¹ Z řečeného vyplývá, že by mohla existovat specifická partikulární židokřesťanská církev, která by vyznávala Ježíše jako Syna Božího a která by zároveň zachovávala určité předpisy Mojžíšova zákona jakožto znamení specifické identity vyvoleného národa i v rámci světové církve. V tomto smyslu je srozumitelné, když Pavel chtěl, aby se etnický Žid Timotej nechal i jako křesťan obřezat (srov. Sk 16,1–5), zatímco u Nežida Tita obřízka nepřipadala do úvahy.⁴² S řečeným by mohlo souviset i to, že se Pavel v Jeruzalémě na popud představených jeruzalémské obce odhodlal podstoupit obřady nazirejského zasvěcení v jeruzalémském chrámu (srov. Sk 21,17–26). Zákon, předpi-

⁴⁰ Srov. SKALICKÝ, Karel. *Ježíš z Nazareta – otázka a výzva člověku naší doby*. 1. vydání. České Budějovice: TF JČU, 2008, s. 13.

⁴¹ Srov. CARREZ, Mario. *Paolo e le chiese di Galazia*, s. 97–110, zde 103–104.

⁴² Srov. HOLZNER, Josef. *Apoštol Pavel*. 1. vydání. Praha: L. Kuncíř, 1939, s. 197.

sy, morálka jsou tedy pozitivní, pokud je vnímáme jako cestu ke Kristu. Jakmile bychom je však nadřazovali Kristu, je to scestné, protože se tím soubor předpisů idolatricky nadřazuje živému Bohu a Kristu.

Na tomto místě je nutné upozornit, že podobné tendence oddělovat zákon a morálku od Krista a nadřazovat je Kristu se objevují neustále. Musíme je hodnotit jako pokušení, protože se jedná přinejmenším o implicitní popírání víry v Ježíše jako Božího Syna, což nevyhnutelně implikuje negaci Nejsvětější Trojice. Pak není divu, že kantovská redukce „teologie“ na etiku, či spíše funkcionalizace náboženství ve smyslu etiky, kterážto tendence se tak často projevovala a bohužel někdy ještě i dnes projevuje v redukci kázání na moralizování, je předposledním krokem na cestě k modernímu ateismu.⁴⁵ V tomto kontextu se zdá být vhodné připomenout Dostojevského román *Idiot*, který v zásadě představuje ostrou kritiku praktikování „evangelijní“ morálky bez Krista.⁴⁴ Redukce Krista na učitele jakési vyšší morálky, která implikuje podřazení Mistra zvěsti a nauce, sice neznamená nadřazování starozákonní Tóry Kristu, ve skutečnosti je to ale strukturálně totéž, protože spasitelem zde není osoba Ježíše z Nazareta, nýbrž pouze soubor předpisů, tedy jakási mravní nauka oddělená od jeho osoby. Určitě není náhodou, že pro nekřesťanské myslitele, kteří hovoří o Ježíšovi, je téměř vždy dominantní Ježíšova předvelikonoční etická zvěst,⁴⁵ přičemž tajemství kříže a vzkříšení stejně jako osoba našeho Mistra pro ně nebudou víc než okrajovou záležitostí.⁴⁶

⁴⁵ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. Trojediné proč. In ČERNUŠKA, Pavel – POSPÍŠIL, Ctirad V. (ed.) *Vydávat počet ze své naděje: sborník k 60. narozeninám Mons. Jana Graubnera, Velkého kancléře CMTF UP v Olomouci*. 1. vydání. Olomouc: UP v Olomouci, 2008, s. 52–73.

⁴⁴ „Dostojevského román *Idiot* můžeme vnímat jako reakci na tento falešný idealismus. Setkáváme se zde s knížetem, který se objevuje v bohaté petrohradské společnosti jako viditelné vtělení evangelia: nikoho neposuzuje, není chtivý peněz, nikdy se neuráží [...]. Nikdy se ale nemodlí a také nehovoří o Kristu. Zpočátku na něj lidé pohlížejí s obdivem. Na konci ale vzbuzuje nespokojenost, způsobuje zmatky a romanopisec jej nechává skončit v blázinci. Dostojevského myšlení je jasné: praktikovat evangelijní pokoru a nemít při tom v sobě Krista je naprosté šílenství. Z uvedení důvodu nemůže být zajedno s Tolstojem, který hledá Kristovo blahoslavenství mimo Krista. Je totiž dobře známo, že pro Tolstoj byla osoba Spasitele čímsi mytologickým, a proto oceňoval v evangeliu se nacházející obecně platné ideje.“ ŠPIDLÍK, Tomáš. *Věřím v život věčný: eschatologie*. 1. vydání. Olomouc: Refugium, 2007, s. 218.

⁴⁵ Srov. AMATO, Angelo. *Gesù il Signore: Saggio di Cristologia*. 1. vydání. Bologna: Ed. Dehoniane, 1998, s. 14; AMATO, Angelo. *Gesù di Nazaret nel dialogo dei cristiani con le religioni mondiali e la cultura laica*. In IAMMARONE, Giovanni (ed.). *Gesù Cristo, verità di Dio e la ricerca dell'uomo*. 1. vydání. Roma: Herder, 1997, s. 431–466.

⁴⁶ Ne zcela případně se v tomto případě hovoří o „christologii zvenku“. Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 24–25.

Možná to pro někoho bude překvapující, ale onomu nadřazování Tóry Ježíšovi se strukturálně podobá i vyhraněný „*Kingdom-centrism*“, který by ze středu našeho zvěstování chtěl na jedné straně odstranit osobu Ježíše Krista a velikonoční drama a na druhé straně učinit středem hlásání Boží království pojmávané jako ustavení spravedlivé společnosti na této zemi.⁴⁷ To je ale stejně pošetilé, jako chtít hrát Hamleta bez posledního obrazu; jako vyprávět anekdotu bez pointy; jako proměnit Boží království z eschatologického daru na pouhý výkon ze strany člověka. Identifikace Krista s Božím královstvím se stává zřejmou právě ve Velikonočním dramatu, v němž se definitivně zjevuje identita Krále – Pomazaného – Krista, vlastní povaha jeho království – mesiášství, a proto také pravá identita Božího království jako takového. Právě na tomto základě pak církev, pokračujíc v Mistrově poslání, navázala na jeho zvěst o Nebeském království hlásáním eschatologického Krále celého kosmu a všech věků, Ježíše jako Krista. Výraz „Boží království“ bez kříže a vzkříšení je totiž významově zamlžený, a proto také „vhodný“ k nejrozličnějším ideologickým manipulacím.⁴⁸

Vraťme se ale k Pavlovi, jehož učení ohledně podřízené role zákona vzhledem ke Kristu určitě nesmíme vykládat tak, jako kdyby se mělo jednat o ospravedlňování nemorálnosti. Právě naopak totiž platí, že spravedlnost vyplývající z křesťanova zakořenění v Kristu má vyšší kvalitu než spravedlnost, která staví na legalistickém plnění neosobních norem (srov. např. Řím 6,1–11). Jestliže v případě „morálky předpisů“ člověk klade otázku, kam je ještě možno jít, aby se nejednalo o porušení zákona, pak v morálce osobního vztahu lásky k Pánu a k bratřím si milující klade spíše otázku, co ještě bych mohl vykonat. Morálka je sice druhá v pořadí, protože v Písmu jasně závisí na Božím sebedarování, na tajemství vtělení, na daru Ducha (srov. Gal 4,4–7), jenž je v zásadě zákonem lásky vepsaným do srdce věřícího, není však rozhodně vůbec druhotná. Ono totiž zcela obyčejné lidské soužití bez dodržování mravních principů není dost dobře možné, což si dogmatik velmi jasně uvědomí v okamžiku, když mu někdo ukradne peněženku.

4. Morálka a Bůh či „bůh“

Jestliže přirozené lidské soužití nutně vyžaduje mravnost, bez níž dochází k jeho destrukci, pak je zcela evidentní, že musí existovat určitá přirozená morálka či etika. Vedle toho ale existuje také morálka či etika

⁴⁷ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 320–323.

⁴⁸ Srov. BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský*, s. 45–55.

zjevená, jak o tom vypovídá chronologicky poslední dokument Papežské biblické komise věnovaný problematice morálky v Písmu svatém.

„Kvůli věrnosti základnímu směřování Písma svatého jako celku uvedeme na scénu možná prozatím ne zcela obvyklý pojem zjevené morálky. ... Morálce, aniž by byla čímsi druhotným, přísluší druhé místo, neboť první a ustavující je Boží iniciativa, kterou teologicky vzato zakoušíme ve formě daru ... v Bibli platí, že morálka vstupuje na scénu po zkušenosti s Bohem, přesněji řečeno poté, co Bůh se dává člověku zakusit prostřednictvím čistě milostivého obdarování.“⁴⁹

Mělo by být evidentní, že souhrn morálních předpisů má jako společného jmenovatele určitou koncepci člověka, respektive spravedlivého člověka. Uvážíme-li zároveň skutečnost, že člověk je podle přesvědčení biblických autorů stvořen k obrazu a podobě živého Boha (srov. Gn 1,26), pak nezbyvá než uzavřít, že obraz Boha – obraz člověka – morálka spolu nevyhnutelně souvisejí. Jaký Bůh, taková koncepce lidství a taková morálka. Zárný příklad propojení znalosti zákona a poznání Boha se vyskytuje ve slavném výroku proroka Jeremiáše 31,31–34. Jelikož toto poznání Boha není výsledkem lidského snažení, nýbrž přesně naopak výrazem Božího svobodného sklonění se k člověku, pak dar zjeveného zákona – zjevené morálky je třeba vnímat v souvislosti s tajemstvím smlouvy.⁵⁰

Tato smlouva jakožto mezosobní vztahovost Jahveho „navenek“ kvůli jeho svatosti, transcendenci, nutně odkazuje na věčnou mezosobní vztahovost – na věčnou smlouvu v božství, tedy na vztahy otcovství a synovství v imanentní Trojici.⁵¹ Proto také ten, kdo je skutečně spravedlivý před Hospodinem, je v zásadě v Synu, i když si to ve starozákonní epoše věřící člověk nemohl plně uvědomovat.⁵² K řečenému je třeba doplnit, že dar zákona vtištěného do srdce věřících byl již ve starozákonní době vnímán jako obdarování Hospodinovým duchem, což pak nachází definitivní výraz v seslání Ducha svatého o Letnicích.⁵³ Z řečeného plyne, že od prvo počátku biblického zjevení se člověku daruje Trojjediný, nicméně plnost zjevení tohoto mystéria nastává až v Novém zákoně spolu s vtělením Slova a plným darováním Ducha svatého. Intenzitě poznání Boha

⁴⁹ Srov. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA. *Bibbia e morale*, čl. 4.

⁵⁰ „Toto je smlouva, kterou uzavřu s domem izraelským po oněch dnech, je výrok Hospodinův: Svůj zákon jim dám do nitra, vepíši jim jej do srdce. Budu jejich Bohem a oni budou mým lidem“ (Jer 31,33).

⁵¹ Srov. POSPÍŠIL, Ctírad V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 21–46.

⁵² Nikoli náhodou se spravedlivý může chlubit, že Bůh je jeho otec – srov. Mdr. 2,16.

⁵³ Srov. POSPÍŠIL, Ctírad V. *Dar Otce i Syna: základy systematické pneumatologie*. 1. vydání. Olomouc: MCM, 1999, s. 61–68.

pak odpovídá také úroveň poznané spravedlnosti, úroveň vnímání zjevené morálky, což se zcela evidentně projevuje v Ježíšově Horské řeči, kde se dozvídáme, že Ježíš nepřišel zákon (tedy starozákonní zjevení) zrušit, nýbrž naplnit (srov. Mt 5,17). Toto naplnění jde pochopitelně ruku v ruce se zjevením pravého obrazu Boha Otce (srov. Mt 11,27). Smysl zákona a celého zjevení pak tkví v tom, že máme být dokonalí, jako je dokonalý náš nebeský Otec (srov. Mt 5,48). Je-li tedy pro Syna tou nejvyšší normou sám Otec (srov. Jan 5,19), pak právě v tom také tkví poslední smysl našeho následování vtěleného Obrazu neviditelného Boha (srov. Žid 1,3; Kol 1,15). Písmo nám tudíž nenechává možnost odtrhovat mystérium Božího zjevování se a sebedarování člověku od požadavků zjevené morálky, protože když se Bůh zjevuje a jedná, je to pro nás norma zbožštění, a když nám Bůh dává svá nařízení, je to zase součást jeho sebezjevování a sebedarování. Odtrhování dogmatiky od zjevené morálky je tudíž v ostrém rozporu s poselstvím Božího slova.⁵⁴

Nyní si položme otázku, k čemu povede odtržení etického diskursu od onoho teologického. Zůstává nevyhnutelně v platnosti, že soubor etických norem je výrazem určité koncepce člověčenství. Zároveň platí, že člověku je „bohem“ či Bohem to nebo Ten, co nebo Koho staví ve svém srdci na první místo (srov. Dt 6,4–5).⁵⁵ Jakmile ale začneme konstruovat etiku bez Boha zjevení, nevyhneme se tomu, že v pozadí takovéto koncepce se začne projevovat nějaké implicitní pojetí nejvyšší hodnoty, která bude vše řídit, takže se vlastně stane „bohem“⁵⁶ daného etického systému. Řečeno jinak: takzvaná přirozená etika se má ke zjevené etice obdobně nebo dokonce totožně jako takzvaná přirozená teologie k teologii vycházející z nadpřirozeného zjevení. Je tedy zřejmé, že ten, kdo se zabývá morálkou či etikou, v posledním důsledku nemá před teologickou problematikou kam uniknout. Morálka bez „boha“ či Boha neexistuje, jde jenom o to, jaký „bůh“ nebo Bůh bude explicitně nebo implicitně vzýván.

Hodnocení přirozené etiky stejně jako přirozené teologie nemůže být jednoznačné. Když se daná koncepce absolutizuje a uzavírá pravé transcendenci, stává se nikoli cestou k svrchovaně Svobodnému, nýbrž klamnou ideologií a idolatrií. Ta sice mnohé slibuje, velmi záhy však vyjde najevo, že se ve skutečnosti již od samotného počátku jednalo jen o dobře nalíčenou mumii, jejíž mrtvolný zápach nelze zakrývat věčně. Proto se

⁵⁴ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 49.

⁵⁵ Tuto myšlenku obsahuje již Velký katechismus Martina Luthera: srov. *Der Grosse Katechismus Martin Luthers* – „Das erste Gebot“. <<http://www.EKD>>.

⁵⁶ Nejedná se pochopitelně o Boha živého, nýbrž o „boha“ jako určitý lidský konstrukt a sebeprůmět, před čímž nás důrazně varuje Ludwig Feuerbach.

také falešný „bohové“ a ideologie na scéně dějin tak rychle střídají. Ona přirozená etika může nabývat ateistických forem, ale také forem opírajících se o přirozený jednoosobový, tedy unitaristický monoteismus. Absolutizace této etiky a tohoto ideologického pojmání „boha“ nakonec pochopitelně představuje hrob pravé svobody.⁵⁷

Jakmile je ale přirozená náboženská člověka a takzvaná přirozená etika cestou k plnosti jménem Otec, pak je třeba tuto přirozenou teologii a etiku mít ve veliké úctě, neboť se jedná o jednu ze základních složek naší pravé důstojnosti Božích synů a dcer.⁵⁸ V tomto světle nahlíželi přínosy řecké filosofie a kultury svatý Justin a Klement Alexandrijský, když hovořili o „semenech Slova“. Naproti tomu odmítavý postoj Tertullianův k „Athénám“ odpovídá nebezpečí zrady pohoršení evangelia a odklonu od živého Boha Otce, Syna a Ducha svatého. Ač diametrálně odlišné, přesto oba právě zmíněné postoje společně vyjadřují celou pravdu o takzvané přirozené teologii a implicitně také o takzvané přirozené etice.

Čteme-li pozorně evangelium, pak zjišťujeme, že Ježíš z Nazareta bojoval právě proti ideologizaci předpisů zákona a také proti falešnému obrazu Boha či „boha“, který je s tím velmi úzce spjat. Ano, i nesprávně pochopená zjevená morálka, pokud ji absolutizujeme a učiníme z ní náhražku Svobodného, Živého a Transcendentního, se stává bariérou na cestě k plnosti, k pravému zbožštění. Tentýž Mistr ale zároveň byl zcela zřetelně a vědomě plně zajedno s autentickou vypovídací hodnotou zákona jakožto cesty,⁵⁹ po níž buď člověk kráčí v Synu a v síle Ducha svatého k Otci, anebo se od ní odkloní, a tak nakonec končí v záhubě.

Je tedy zřejmé, že Jahve není pod zákonem, nýbrž nad ním. O této nadřazenosti Hospodina mravnosti vyjádřená našimi slova a podle našich představ vypovídají některé pasáže ze Starého zákona.

V dané souvislosti snad postačí, když připomeneme slavné vyprávění o Abrahámově oběti Izáka. Jak je ale možné, že Hospodin chtěl po Abrahámovi zabít vlastního syna? Jak je možné, že Hospodin nařizuje něco,

⁵⁷ „Tam, kde vládne velký panovník světa, zcela chybí prostor pro svobodu, a to i pro svobodu Božích dětí, stejně jako pro mysticko-demokratickou tvárnost Božího království, jak byla přítomna v chiliastických nadějích.“ BLOCH, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. 1. vydání. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1959, s. 1415.

⁵⁸ Srov. např. POSPÍŠIL, Ctirad V. Ambivalence poměru mezi náboženstvím a vírou. *Teologické texty* 2002, roč. 15, č. 1, s. 9–10.

⁵⁹ „Je tudíž jasně zřetelné, že morálka je mnohem víc než pouhá norma chování a postojů. Morálka se představuje jako zjevená a darovaná cesta (derek). Tento klíčový motiv je velmi dobře rozvinut v Deuteronomiu, u proroků, v mudroslovné literatuře a v naučných žalmech.“ Srov. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e morale*, čl. 20.

co je neetické? Právě tyhle otázky silně znepokojovaly velkého Sörena Kierkegaarda, který vidí jako jediné řešení nadřazenost vztahu mezi Bohem a člověkem vzhledem ke konkrétním etickým předpisům, tedy v tom, že Bůh je více než konkrétní verbalizovaná podoba přirozených a v posledním důsledku i zjevených a lidským slovem vyjádřených mravních norem.⁶⁰

Jako další příklad můžeme uvést Boží příkaz adresovaný Izraelitům, kteří dobývali zaslíbenou zemi, aby vyhubili všechno původní obyvatelstvo (srov. např. Dt 33,27). Tento Hospodinův pokyn pochopitelně značně pohoršuje naši epochu, v níž se pozemský život stal nejvyšší, ba absolutní hodnotou. Základní vysvětlení tohoto velmi nepohodlného textu vychází z principu, podle něhož poznání Boha souvisí se sebezpoznáním člověka, tedy s jeho kulturní zralostí či nezralostí.⁶¹ Příslušná výpověď o Bohu je tedy zároveň výrazem tehdejší zralosti či nezralosti člověka, k jehož úrovni se Hospodin sklání, aby s ním komunikoval. Zároveň ale musíme jedním duchem dodat, že Hospodin není poměřován zákonem, nýbrž přesně naopak zákon Hospodinem, neboť on je posledním měřítkem spravedlnosti, on je spravedlnost sama. Daný příkaz tedy svědčí o dobové úrovni svatopisce, o Božím sklánění se k člověku, o Boží svobodě a v posledním důsledku také o tom, že s idolatrií má člověk bojovat zcela nekompromisně, až k prolití krve, pochopitelně přednostně té vlastní, jak nás tomu učí Kristus a Nový zákon (srov. Žid 12,4).

Výpovědi přirozené i zjevené morálky tudíž vždy nějak vypovídají o Bohu či „bohu“. V případě, že se jedná o výroky pravdivé, musíme si být vědomi, že i zde platí princip analogie. Jestliže si je dogmatická teologie jasně vědoma provizornosti svých výpovědí o Bohu a prověřuje je stále podle paradigmatu: „krok tvrzení – krok popření – krok absolutní míry“, pak se naskytá otázka, zda cosi obdobného by nemělo platit i o morální teologii, v jejímž rámci by tak klasická analogie entis a analogie víry⁶² nabraly formu popsateľnou jako „*analogia moralitatis*“. Bližší specifikace této analogie mravnosti jednoznačně překračují možnosti této práce, a proto je třeba vnímat právě předložený výsledek našeho snažení spíše jako výzvu k dal-

⁶⁰ „Buď tedy existuje paradox, že jedinec jakožto jedinec má absolutní poměr k absolutnu, anebo je Abrahám ztracen.“ KIERKEGAARD, Sören. *Bázeň a chvění – Nemoc k smrti*. 1. vydání. Praha: Svoboda, 1993, s. 104.

⁶¹ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 252.

⁶² Problematika analogie je velmi komplexní, a proto nezbyvá než odkázat na příslušnou odbornou literaturu: POSPÍŠIL, Ctirad V. *Hermeneutika mystéria*, s. 106–135; PRZYWARA, Erich. *Analogie entis*. 1. vydání. Olomouc: Refugium, 2007; DVOŘÁK, Petr. *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*. 1. vydání. Praha: Krystal OP, 2007; DVOŘÁK, Petr (ed.). *Analogie ve filosofii a teologii*. 1. vydání. Brno: CDK, 2007.

šimu promyšlení a hledání. Současně je nezbytné důrazně upozornit, že nejde o relativizaci mravních principů křesťanství a zdravě pojmávané přirozené etiky, neboť co do směru, jímž příslušná pravidla jako milníky na cestě spásy ukazují, jsou dané principy nereformovatelné obdobně jako dogmata. Zároveň ale platí, že stejně jako můžeme stále hlouběji a hlouběji pronikat do tajemství vyjadřovaných a zpřítomňovaných v naší pozemské realitě dogmaty víry, tak také můžeme stále hlouběji pronikat do tajemství spásy, které je spjato s výpověďmi morální teologie. Díky analogii morality tak bude zřetelné, že i v morální teologii je velký prostor tajemství, otevřenost transcendentci, která je kořenem pravé svobody.

Vyskytuje se v Písmu svatém nějaká indikace, která by ospravedlňovala naše vypovídání o *analogia moralitatis*? Zdá se, že ano. Jedná se o rozlišení takzvaného apodiktického práva, které je vyslovováno ve jménu samotného Boha, a práva kasuistického. Apodiktické právo je v zásadě trvale platnou směrnicí, metanormou, na jejímž základě pak proroci a následně také sám Kristus, jak o tom vydává svědectví kupříkladu Horské kázání, kritizovali konkrétní právní zvyklosti. Apodiktické právo by tedy udávalo trvale platný směr k Bohu, sebepřekročení člověka, eschatologii, zatímco konkrétní podoby kasuistického práva by byly mimo jiné také dobově podmíněné. Platí snad pro křesťany dodnes kompletně všechny starozákonní předpisy? Je jasné, že apodiktické právo má platnost trvalou, zatímco kasuistické rozhodně nikoli.⁶⁵

5. Morální teologie a *mysterium Trinitatis*

Existuje-li těsná spojitost mezi morálkou a určitou koncepcí Boha či „boha“, pak před námi vyvstává otázka, jak se do oblasti morální teologie promítá tajemství Nejsvětější Trojice. Toto zamyšlení má význam nejenom pro morální teologii a její inovaci,⁶⁴ nýbrž také pro trinitologii, neboť jedním z hlavních témat současné trojiční teologie je praktický rozměr tohoto kapitálního mystéria. Zmínka o inovaci morální teologie souvisí jednak s tím, že v minulých staletích západní teologie znala izolovaný traktát o Trojici, kde se pojednávalo především o imanentní

⁶⁵ Srov. BENEDIKT XVI. Ježíš Nazaretský, s. 95.

⁶⁴ Rozhodně není bez zajímavosti, že ve slovníku morální teologie nenajdeme heslo „Bůh“, natož heslo „Trojice“. Srov. COMPAGNONI, Francesco – PIANNA, Giannino – PRIVITERA, Salvator (ed.) *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*. Ačkoli se jedná jen o pokus, je třeba kvitovat skutečnost, že věhlasný odborník na morální teologii a spiritualitu na sklonku svého života našel odvahu sepsat dílo s velmi odvážným titulem: GOFFI, Tullio. *Etica cristiana trinitaria*. 1. vydání. Bologna: EDB, 1995. Autor se bohužel nedotýká tajemství imanentní Trojice.

Trojici, nedokázala však učinit z trinitárního mystéria základní zorný úhel, z něhož se přehlíží tajemství víry a křesťanského života.⁶⁵ Není tedy divu, že v morální teologii se prozatím tajemství Nejsvětější Trojice příliš neprojevovalo.

Nejprve je třeba připomenout, že tohoto tématu jsme se již několikrát dotkli. Velmi důležité předznamenání tématu trojiční morálky se nachází v první kapitole tohoto pojednání, kde jsme se zmínili o perichoretickém poměru mezi dogmatikou a morálkou, což zcela evidentně souvisí s trojičním mystériem.

Další spojitost se skrývá ve výše již častokrát zmiňované Boží transcendentci vzhledem ke světu. Mělo by být jasné, že hypotetický jednoosobový „bůh“ určitého typu filosofování nikdy nemůže být opravdu svobodný – transcendentní vůči světu, neboť bezvztahovost „uvnitř“ by byla nevyhnutelně doplňována novou kvalitou vztahovosti takového „boha“, „navenek“ vůči světu a vůči lidským osobám v něm. Jedině Otec, Syn a Duch svatý mohou být skutečně nezávislí na našem světě a zároveň v něm být všudypřítomní a nadto se svobodně darovat ve vztahu k člověku. Jedině Otec, Syn a Duch svatý jsou proto posledním zdrojem naší pravé svobody, našeho osvobození (srov. Gal 4,4–7; Mt 28,19), tajemství zjevení (srov. Jan 1,1–18), tajemství vyvolení a milosti (Ef 1,3–14).

Uvážíme-li, že božství je věčným společenstvím tří osob, pak není divu, že samo zjevení poukazuje na úzkou souvislost mezi tajemstvím Boha Otce, Syna a Ducha svatého na jedné straně a mystériem církve na straně druhé.⁶⁶ V posledních desetiletích se stále intenzivněji diskutuje o křesťanském sociálním učení, které – ač má výrazně interdisciplinární charakter – bývá logicky primárně zařazováno do oblasti morální teologie. A právě zde nacházíme výrazné inspirace pocházející z oblasti trinitární teologie.⁶⁷ Na scéně jsou tudíž velká témata: Trojiční základ nauky o lidské osobě, Trojice a uspořádání lidské společnosti, Trojice a politika. V daném souvislosti je zřetelné, že vláda jednoho nade všemi se snoubí s důrazem na monarchii jediné božské přirozenosti (západní teologie) či Boha Otce (východní teologie), zatímco dialogické a kolektivní formy vlády, jak je tomu kupříkladu v parlamentní demokracii, se snoubí spíše s důrazem na Trojici božských osob.⁶⁸

⁶⁵ Požadavek na trinitarizaci teologie a spirituality nacházíme v: *Katechismus katolické církve*. 2. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, č. 254.

⁶⁶ Srov. např. Jan 17,20–23; 1 Kor 12,4–6.

⁶⁷ Srov. např. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR. *Kompendium sociální nauky církve*. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, čl. 33–37, dále čl. 4, 27, 375, 577.

⁶⁸ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 61–87.

Dalším možným inspiračním prvkem pro vznik trinitární etiky je problematika „třetího, zdánlivě nepřítomného“, protože mravnost našeho počínání namnoze závisí právě na vědomí ohledně nutnosti respektovat práva tohoto „třetího“, jenž momentálně nemůže pozdvihnout svůj hlas, jelikož je na první pohled nepřítomný.⁶⁹ Láska totiž vyžaduje nejenom Milujícího a Milovaného, ale také tajemného Spolumilovaného (*Condilectus*), jak na to mistrovsky upozorňuje Richard od Sv. Viktora.⁷⁰

S řečeným souvisí také důsledněji trojiční pojetí spravedlnosti jako spodobení s vtěleným Synem, který se bezvýhradně vydává Otcí a za své bratry. Etika přirozená i ta, která v našich učebnicích morální teologie ze zjevení vychází, se prozatím soustředily na hodnocení jednotlivých skutků, což rozhodně není špatně. Citelně však schází komplexnější hodnocení celého člověka životního příběhu a jednotlivých skutků v jeho rámci. Jestliže cílem našeho pozemského putování je to, abychom se nakonec co nejdokonaleji spodobili se Synem,⁷¹ přesněji řečeno s jeho totálním sebevzdáním z lásky k Otcí a bratrům, pak je zřejmé, že když nastane plnost tohoto spodobení, nemá smysl hovořit o nějakém nedostatku.⁷² Tam, kde je plnost lásky, nemá místo hřích, který je přece primárně jejím nedostatkem nebo deformovaností.⁷³ Neplatí snad, že láska přikrývá všechny hříchy (srov. 1 Petr 4,8)? Pokud etika ctností a jednotlivých skutků vede k tomuto transcendentnímu cíli, je vše v pořádku. Jakmile se stane etika jednotlivých skutků překážkou k realizaci tohoto vrcholného spodobení se Synem v Duchu svatém jako návrat k Otcí, pak se stává z hlediska

⁶⁹ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 385n.

⁷⁰ Srov. RICHARD OD SV. VIKTORA. *De Trinitate* III, 14.

⁷¹ Rozhodně není bez zajímavosti, že Synu v jednom ze základních modelů rozlišování působení osob Trojice v díle stvoření a spásy, přísluší role vzorové příčiny, přičemž Otec hraje roli příčiny účinné a Duch svatý příčiny účelové. Srov. Ef 4,6; 1 Kor 8,6; BASIL, *De Spiritu Sancto* 16,38; BONAVENTURA Z BAGNOREGIA. *Breviloquium*, prolog 6,6 – BONAVENTURA Z BAGNOREGIA. *Breviloquium: kompendium scholastické teologie*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 89; LEV XIII. *Divinum illud munus: Encyklika ze dne 9. 5. 1897*. 1. vydání. Praha: Krystal OP, 1997, čl. 5, s. 23. Tato funkce Syna určitě úzce souvisí s kategorií následování – napodobování a pochopitelně také s morální teologií.

⁷² Snad je vhodné v daném kontextu připomenout román: GREENE, Graham. *Moc a sláva*. 1. vydání. Praha: Svoboda, 1990. Jedná se o příběh zakládající se na skutečnosti z doby pronásledování křesťanů v Mexiku. Mladý kněz, který působí v utajení a pod hrozbou trestu smrti, je postaven před rozhodnutí: jít vyzpovídat umírajícího, anebo se sám jít vyzpovídat, neboť je v těžkém hříchu. Rozhodne se ve prospěch umírajícího, je ale dopaden a zastřelen, neboť to byla nastražená léčka. Intuitivně cítíme, že skutkový hřích a spása se tu dostávají do dramatického protikladu. Je ale možno uvažovat o tom, že by se tento k oběti za druhého odhodlaný člověk minul se spasením?

⁷³ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 385.

evangelia čímsi kontraproduktivním, jako tomu bylo v případě Ježíšových odpůrců v evangeliích. V takovém případě skutečně může nastat to, co na první pohled vyznívá zcela paradoxálně, totiž že nevěstky a celníci předcházejí spravedlivé podle litery zákona na cestě do Božího království (srov. Mt 21,31).

Přijmeme-li právě popsanou spojitost mezi Božím sebedarováním, zjevením (dogmatická teologie) a mravními požadavky (morální teologie) Písma svatého, pak se v mnohém projasňuje poměr mezi spásou jako ničím nepodmíněným darem milosti ze strany bezvýhradně svobodného Pána a spásou, která je plodem našeho svobodného jednání. Jestliže morálka je vzhledem k Božím sebedarováním, ke zjevení, k milosti druhá, avšak nikoli druhotná, pak můžeme na základě myšlenkového odkazu Bonaventury z Bagnoregia dospět k následujícímu závěru:

„Kategorie zásluhy, která je souběhem daru milosti a lidského jednání, má zcela evidentně boholidskou, tedy ‚kristickou‘ strukturu. Primát Božího sebedarování, které předchází jakékoli lidské jednání mající hodnotu pro věčnost, se nejplnějším způsobem projevuje a realizuje v úkonu vtělení. Tento absolutní dar, toto vpravdě bezvýhradné darování se Boha člověku, je také základem jakékoli spásonosné hodnoty lidského jednání. Vždyť jedině sebedarování Boha člověku dává smysl dispozičním úkonům příjemce takového nesmírného daru. Jelikož odměnou je v zásadě připodobnění člověka Bohu, zbožštění, pak nepřekvapí, že základem každého zasluhování je to, co vykonal Ježíš z Nazareta, v jehož životě a jednání se Bůh sám dokonale vyjádřil, vyslovil a daroval.“⁷⁴

Boží zjevení jakožto sebedarování nakonec prostřednictvím vtělení Slova ústí do lidského jednání vtěleného Syna (poslušnost), a tak se svobodné lidské jednání stává schopným vyjádřit a unést tajemství živého Boha. Kristus jasně dokládá, že člověk je *capax Dei*. Boží milost nás tedy uschopňuje k tomu, abychom se stávali tím, čím máme být, tedy syny v Synu. To ale zároveň znamená, že správně pojímaná křesťanská morálka je zároveň spiritualitou následování a napodobování Ježíše Krista.⁷⁵

⁷⁴ POSPÍŠIL, Ctirad V. *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*. 1. vydání. Brno: Nakl. L. Marek, 2002, s. 79.

⁷⁵ „Jestliže chce církev poskytovat službu, již od ní má svět právo požadovat a již jí Pán rovněž uložil, pak se nemůže opírat pouze o teologii stvoření [...]. Církev musí vhod i nevhod (srov. 2 Tim 4,2) připomínat, že v posledním důsledku existuje jednom jediný klíč k porozumění veškeré skutečnosti, totiž ‚esenciální Otec‘ (Durrwell), jehož bytí začíná i končí ve věčném úkonu plození v Lásce. Z řečeného vyplývá, že veškerá skutečnost je synovská v Synu stvořiteli a vykupiteli v Lásce, a proto se toto vše má také skrze Syna vrátit v Lásce k Otci.“ TREMBLAY, Réal. *Cristo e la morale*, s. 197.

K řečenému je třeba dodat, že primát milosti vzhledem k naší odpovědi, k našim skutkům, jasně odpovídá prioritě otcovství vzhledem k synovství v tajemství Nejsvětější Trojice, proto také Syn nejprve vychází z Otce, tedy je plozen, aby pak na tento nevýslovný dar odpovídal svou vděčností (srov. Mt 11,27), oslavou Otce (srov. Jan 17,1–5), když koná to, co vidí činit Otce (srov. Jan 5,19), a konečně absolutním sebedarováním – vyjitím ze sebe – návratem k Otci (srov. Jan 16,28). To, že skutky a morálka jsou v jistém slova smyslu až druhé po sebedarování Otce a milosti, se tedy zcela evidentně snoubí s tajemstvím Nejsvětější Trojice. Jestliže dar vtělení, milosti, ospravedlnění a kontemplace Božích tajemství odpovídá přednostně kompetenci dogmatické teologie a jestliže naše odpověď, plně rozvinutí nám darovaného podílu na věčném synovství v Duchu svatém zase morální teologii, pak musí platit, že odtrhování jedné skutečnosti a disciplíny od druhé je v posledku stejně nepřijatelné, jako odtrhování synovství od otcovství v Nejsvětější Trojici.

Primát dogmatické teologie vzhledem k morální teologii je tedy zakotven v tajemství Trojice jako primát otcovství vzhledem k synovství, přičemž stejně jako mezi oběma osobami je rovnost co do božské důstojnosti, tak také oběma teologickým disciplínám přísluší tatáž důstojnost. Stejně jako Otec by vůbec nebyl, kdyby nebyl vztažen k Synovi, tak také dogmatická teologie by nebyla sama sebou, kdyby nebyla zaměřena k morální teologii, která z ní vychází analogicky jako Syn z Otce. Stejně jako otcovství nedává smysl bez synovství a opačně, tak totéž analogicky platí o dogmatice a morálce. Zároveň se ukazuje, že zkoumání poměru mezi dogmatikou a morálkou musí vycházet z dogmatické teologie, a tak se zároveň ospravedlňuje to, co bylo řečeno v úvodu této studie, totiž že k dané otázce přistupují z hlediska své specializace, tedy z hlediska dogmatické teologie. Pozorný čtenář těchto stránek si zřejmě již sám stačil uvědomit, že právě nastíněný trojiční model pojmání vztahu mezi oběma disciplínami také definitivně řeší problém poměru mezi Synem a zákonem či souborem morálních předpisů, jejichž soteriologická hodnota nachází své teologické ospravedlnění jedině tehdy, když odkazují na Syna (srov. Jan 5,39), když vyzařují ze Syna. Jestliže platí, že tajemství Ježíše Krista se vymyká definitivní systematizaci,⁷⁶ pak také morální

⁷⁶ „Jednota víry a pluralita jejích vyjádření mají svůj poslední základ v tajemství samotného Krista, které, ačkoli je tajemstvím univerzálního usmíření a obnovy, nápravy, shrnutí (srov. Ef 2,11–22), překračuje výrazové prostředky každé historické epochy, a proto se vymyká jakékoli vyčerpávající systematizaci (srov. Ef 3,8–10).“ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Jednota víry a teologický pluralismus*, dokument z 11. 10. 1972, čl. 1. In POSPÍŠIL, Ctírad V. *Hermeneutika mystéria*, s. 164–166, zde 164.

předpisy vyjádřené lidskými slovy mohou o Synu jako věčném Zákonu vypovídat pouze analogicky, pročež, jak bylo řečeno výše, do hry musí vstupovat „*analogia moralitatis*“.

Právě nastíněný trojiční pohled na tajemství ospravedlnění a následně na poměr mezi dogmatikou a morálkou určitě není v rozporu s klasickou teologií, protože například slavná *Summa Theologiae* Tomáše Akvinského je strukturována podle schématu *exitus – reditus*, přičemž témata v části věnované návratu tvora do Boha se výrazně podobají tomu, o čem hovoří morální teologie.⁷⁷ Dlužno však podotknout, že výchozím a cílovým bodem tohoto klasického schématu je jediný Bůh, Trojice jako jednota ve vztahu ke stvoření. V našem případě je výchozím a cílovým bodem Otec, návrat tvoří se uskutečňuje v Synu, s nímž nás vnitřně spodobuje Duch svatý.

Nyní jasněji vnímáme i to, jak důležité je pro dogmatickou teologii samotnou, aby správně vnímala své těsné propojení s morální teologií. Přehlížet morální teologii, podceňovat ji, usilovat o její pohlcení, by z hlediska dogmatické teologie bylo nejen nekorektní, nesmyslné, ale v posledku vlastně „sebevražedné“. Totéž ale pochopitelně platí i opačně, tedy z hlediska poměru morální teologie k teologii dogmatické. Zkrátka a dobře, odtrhování obou disciplín se příčí křesťanské identitě a především trojičnímu obrazu Boha Otce, Syna a Ducha svatého.

6. Teologie jako moudrost

Na počátku prvního bodu této studie byla připomenuta prapůvodní harmonie mezi dogmatickou a morální teologií, k jejímuž opětnému nastolení má také toto společné usilování autora i čtenářů pokud možno přispět. Jedním z prostředků, jak toho dosáhnout, je také schematické znázornění tajemství, díky čemuž se celá záležitost značně konkretizuje, a tak se stává mnohem snáze aplikovatelnou v životě a další reflexi. Velmi výstižné a také krásné znázornění poměru mezi dogmatikou a morálkou nacházím opět v díle Serafického doktora. Zmíněné paradigma se nyní pokusím stručně popsat.

Dlužno předznamenat, že v díle právě zmíněného autora moudrost znamená jednak umění zaměřovat všechno ke správnému cíli, což souvisí s bonaventurovským pojetím tak zvané „*reductio*“, jednak harmonické prolínání intelektu a afektu – lásky. Na počátku první knihy svého *Komentáře k Sentencím* Petra Lombardského si Serafický učitel klade otázku, zda

⁷⁷ Srov. WEISHEIPL, James A. *Tommaso d'Aquino: Vita, Pensiero, Opere*. 2., upravené a rozšířené vydání v italštině. Milano: Jaca Book, 1994, s. 223–225.

teologie je přednostně milostí kontemplace (dogmatika jako nazírání Božích tajemství), anebo směřováním k tomu, abychom byli dobří (morální teologie). V odpovědi se dozvídáme, že východiskem je intelekt, který se zdokonaluje tak, že se zaměřuje trojím způsobem. Nejprve jaksí horizontálně směrem ke vznětu lásky (*affectus*). Následně jaksí vzhůru ke kontemplaci tajemství Božích, konečně jaksí dolů směrem k otázce, jak být správný. Teologie, které přísluší jméno moudrost, je tohle všechno.

Pozornému čtenáři, který si vyřčené sám graficky znázorňuje, vystane před očima inteligibilní kříž, jehož vertikální osa probíhá mezi nazíranými tajemstvími víry a problematikou vyhrazenou morální teologii. Horizontální osa onoho kříže vychází od intelektu k afektu. Afekt je sice spjat s vůlí, ale nikoli s vůlí pojímanou jako diktátorka, nýbrž s vůlí, která je uchválena nazíraným a zakoušeným dobrem.⁷⁸ Podtrhujeme, že jediné vůle prozářená intelektem nazírajícím Boží tajemství je s to vnímat stvořená dobra jako stopu, obraz a podobu jediného Dobrého. Výhradně takto formovaná vůle je svobodná od sebe a od svého tíhnutí k tyranii. Pravá moudrost – teologie se nachází v průsečíku obou zmíněných os. Paradigma jasně naráží na ukřižovanou vtělenou Boží Moudrost.⁷⁹

Síla teologie jakožto moudrosti tkví právě v její komplexnosti. Dnešní věda jde cestou stále užší specializace, což samo o sobě není špatné, pokud odborník dokáže nevyhnutelné metodologické zúžení zorného úhlu, pod nímž je v dané disciplíně nahlížena realita, nebo spíše její určitý výsek, ve svém vlastním životě překračovat. Jakmile to však odborník přestane zvládat, metodologickou restrikcí zamění za existenciální restrikcí, pak můžeme plným právem hovořit o „profesionální deformaci“, což je vzhledem k některým případům označení velmi eufemistické. Takový „vědec“ ví sice mnohé, nemůže ale aspirovat na to, co nazýváme moudrostí.

Máme-li před očima Bonaventurovo paradigma, pak je vcelku snadné dospět k následujícímu varování. Jestliže by se někdo chtěl věnovat výhradně „milosti kontemplace“, což by v jistém slova smyslu odpovídalo dogmatické teologii a z určitého hlediska také tomu, co nazýváme mystikou, pak by vážně riskoval, že přes veškeré své poznání nakonec upadne

⁷⁸ Do hry vstupuje to, co západní spiritualita a také morální teologie ne vždy dostatečně doceňovala a doceňuje, totiž problematika tak zvaných duchovních smyslů, jejichž kultivace hraje zcela zásadní roli v autenticitě a celistvosti naší duchovní zkušenosti i našeho jednání. Srov. TEDOLDI, Fabbio Massimo. *La dottrina dei cinque sensi spirituali in San Bonaventura*. 1. vydání. Roma: Antonianum, 1999.

⁷⁹ Srov. např. BONAVENTURA. *Sent. I, prooem., q. III, resp. (Opera Omnia*. Quaracchi – Florentiae: Coll. S. Bonaventurae 1882, s. 12); POSPÍŠIL, Ctírad V. *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, s. 161–165.

do „nemravnosti“. Není právě tohle nebezpečí vyhraněného kvietismu?⁸⁰ Jestliže by ale někdo zcela opomíjel „milost nazírání“ a tak říkajíc stavěl „mravnost nade vše“,⁸¹ pak mu bude zcela vážně hrozit „bez-božnost“, což by v určitém ohledu odpovídalo absolutizovanému a v mnoha ohledech sebestřednému „koženému asketismu“. Doufejme, že nevábnost obou alternativ bude sloužit jako pohnutka k nápravě toho, co na vztahu mezi dogmatickou a morální teologií prozatím ještě není tak docela v pořádku.

Čtírad Václav Pospíšil (1958), *Katedra systematické teologie CMTF UP,*
Katedra fundamentální a dogmatické teologie KTF UK,
Katedra systematické teologie, teologické etiky a teologické filozofie HTF UK

ABSTRACT

ČTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

Incentives to a Deeper Reflection on the Relation between Dogmatic and Moral Theology

The topic of this study is the relationship between dogmatic and moral theology. In the first part of this paper the author defines this relationship as a hermeneutic circle and as an analogy of the trinitarian perichoresis. The second short chapter of this article is concerned with the issue of the natural and supernatural in the moral theology. In the third part the writer considers the relationship between Christ and the Torah. In the following paragraph we can see the relationship between the image of God and requests of moral theology. In the fifth short chapter we can find some inspirations of how to conceive of a new trinitarian moral theology. In the last point the author presents the thinking of Saint Bonaventura about theology of *Sapientia* that creates harmony between intellectus, *affectus*, contemplation and ethics.

Key words

theology, dogmatic theology, moral theology, ethics, philosophy of religion, Trinity

⁸⁰ Srov. PACHO, Eulogio. Quietismo. In BORRIELO, Luigi – CARUANA, Edmondo – DEL GENIO, Maria Rosaria (ed.). *Dizionario di Mistica*. 1. vydání. Citta del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1998 s. 1055–1055. Hodnocení těch, kdo byli odsouzeni jako kvietisté, je však dnes poněkud méně vyhraněné – srov. PEDRINI, Arnaldo. Gy-uon Jeanne Marie. In *Dizionario di Mistica*, s. 620–621; ZOVATTO, Pietro. Fénelon Francesco. In *Dizionario di Mistica*, s. 499–500.

⁸¹ Jedna výborná starší česká filmová komedie pranýřující absolutizaci vnějškové mravnosti nesla právě tento název.

VZTAH BIBLE, BIBLICKÉ HERMENEUTIKY A KŘEŠŤANSKÉ SOCIÁLNÍ ETIKY: METODOLOGICKÉ POZNÁMKY K UTVÁŘENÍ TEOLOGICKOETICKÉ REFLEXE

PETR ŠTICA

Sociální etiku lze definovat jako vědeckou disciplínu, která má charakter etiky, jejímž tématem je sociální skutečnost.¹ Křesťanská sociální etika je pak chápána jako teologická disciplína, která se obsahově překrývá s uvedenou charakteristikou sociální etiky a jejíž specifikum spočívá ve faktu, že sociální skutečnosti a jejich posuzování, reflexi a návrhy k jejich utváření nahlíží a předkládá z perspektivy křesťanské víry a teologie. Úkolem křesťanské sociální etiky je především analyzovat společenskou a politickou situaci jako celek a přispívat etickými reflexemi, které jsou činěny „ve světle evangelia“, k vyjasnění cílů a mravně přijatelným opcím pro jednání.² Jako teologická disciplína, mající zároveň interdisciplinární charakter, klade na teology náročný požadavek utvářet křesťanskou sociální etiku tak, aby na jedné straně neztratila svou vědeckou plausibilitu v širokém odborném diskursu (tj. i v neteologických oborech), ale aby na straně druhé nerezignovala v rámci nároku interdisciplinární spolupráce na svůj teologický charakter.

Sociální problematika, utváření sociálních skutečností a jejich posuzování patří k samotné podstatě poslání křesťanských společenství i života jednotlivých křesťanů. Uvedenou skutečnost potvrzuje na mnoha místech *Kompendium sociální nauky církve*, které zdůrazňuje, že sociální etika a sociální oblast představuje jádro života křesťanských církví a jednu z priorit v rámci hlásání křesťanské zvěsti:

¹ Srov. ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika: úvod a principy*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s. 7.

² Srov. GABRIEL, Ingeborg – PAPADEROS, Alexandros K. – KÖRTNER, Ulrich H. J. *Perspektiven ökumenischer Sozialethik: der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*. 2. vydání. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2006, s. 130.

„Hlásání a šíření sociální nauky je ve skutečnosti podstatnou součástí poslání církve evangelizovat a součástí křesťanské zvěsti, protože toto učení ukazuje její konkrétní důsledky pro život ve společnosti. Každodenní práci a s ní spojený boj za spravedlnost tak zahrnuje do vydávání svědectví pro Krista Spasitele.“⁵ Nestojíme tedy před nějakým vedlejším zájmem nebo okrajovým působením, které by se přidružovalo k poslání církve, nýbrž v samotném srdci církevní služby: Prostřednictvím sociální nauky církev zvěstuje každému člověku Boha a mystérium spásy v Kristu.“⁴ Na jiném místě se dodává: „Šíření sociální nauky církve představuje pastorační prioritu, aby osoby osvícené touto naukou byly uschopněny interpretovat dnešní svět a hledat příslušné způsoby jednání. Předávání a šíření sociální nauky je součástí poslání církve hlásat evangelium.“⁵

Sociální nasazení křesťanských církví, jednotlivých křesťanů a skupin věřících, podporované teologickoetickou reflexí, nepatří jen k jádru církevní služby – *diakonická* sféra představuje spolu s hlásáním Božího slova (*martyria*) a bohoslužbou (*leitúrgia*) pilíř života a identity křesťanského společenství – nýbrž sociální nauka tvoří rovněž integrální součást *evangelizační* služby církve. Zde je třeba podotknout, že pokud církev nejen hlásá, ale také realizuje své sociální a charitativní poslání v rámci společnosti i církve, stává se celé její působení, včetně hlásání evangelia, pro širokou společnost přitažlivější a věrohodnější.

Jednotliví členové celého společenství Božího lidu, kteří jsou Bohem povoláni k utváření světa ke spravedlivější a lidštější podobě, vycházejí při hledání cest k řešení společenských otázek ze specifických náhledů na člověka a na svět ve světle Písma svatého, jímž se jako celé společenství Božího lidu živí a zároveň ho dále předávají, rozvíjejí a aktualizují. Proto je patrné, že v metodologii a reflexi křesťanské sociální etiky – ostatně jako teologické etiky a teologie vůbec – hraje Bible, její poselství a hermeneutika svou nezastupitelnou roli.

Nabízí se tedy otázka, jak má vztah křesťanské sociální etiky a Bible vypadat a jak se má tento vztah utvářet. Tato otázka je i v dnešní době velmi aktuální a vyžaduje neustálé promýšlení. V následujících odstavcích

⁵ Kompendium zde cituje ze sociální encykliky JAN PAVEL II. *Centesimus annus* (1991), čl. 5 (český překlad *Sociální encykliky (1891–1991)*). Praha: Zvon, 1996, s. 420).

⁴ PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR. *Kompendium sociální nauky církve* (2004), čl. 67. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 55.

⁵ PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR. *Kompendium*, čl. 7, s. 21. Závěrečný citát pochází z: JAN PAVEL II. *Sollicitudo rei socialis* (1987), čl. 41 (český překlad *Sociální encykliky*, s. 398).

se o takové promýšlení pokusíme. V předkládané studii bude v základních obrysech nastíněno „místo Bible v křesťanské sociální etice“, související metodologické postupy a meze. Metodologicko-hermeneutické poznámky lze považovat za důležité jednak coby východisko pro utváření etické reflexe a formulování eticky normativních či relevantních závěrů týkajících se jednotlivých sociálních skutečností a fenoménů, nicméně uvedené náhledy jsou zásadní rovněž pro chápání celkového profilu křesťanské sociální etiky jako teologické disciplíny.

1. Vztah teologické etiky a Bible v rámci katolické teologie a církevního učení

Křesťanská sociální etika se coby teologická disciplína odvolává na Písmo svaté. Teologie, teologická etika a rovněž křesťanská víra z něho čerpají základní jistoty o podstatě a určení člověka a lidské společnosti. V tomto smyslu je „Bible Starého a Nového zákona základní listinou křesťanské víry v Boha a v něm zakořeněného křesťanského chápání světa. Je tedy v úzkém slova smyslu fundamentem každé křesťanské teologie.“⁶

Křesťanská sociální etika je však vzhledem k materii, jíž se ve své reflexi a bádání věnuje, odkázána rovněž na jiné prameny a snaží se profilovat také na úrovni filosofického diskursu jako specifická podskupina sociální filosofie.⁷ V pozadí tohoto metodologického zaměření stojí patrně rovněž doba, v níž se křesťanská sociální etika začala utvářet jako specifická vědecká disciplína.

Přesto je nezbytné, aby její charakter a profil zůstal teologický, což znamená mj. to, aby se patřičným způsobem opírala o biblické poselství. Na výsostně teologický charakter sociálního učení církve (a křesťanské sociální etiky) poukázal Jan Pavel II. ve své encyklice *Sollicitudo rei socialis*. Sociální učení církve podle něj není „ideologie, nýbrž přesné vyjádření výsledků hlubokého zamyšlení ve světle víry a církevní tradice nad složitou skutečností lidské existence ve společnosti a v mezinárodním kontextu. Jeho hlavním cílem je vyložit tuto skutečnost zkoumáním, zda se shoduje či neshoduje s učením evangelia o člověku a o jeho pozemském

⁶ HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik*. In HEIMBACH-STEINS, Marianne (ed.). *Christliche Sozialethik: Ein Lehrbuch 1: Grundlagen*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2004, s. 84.

⁷ Srov. HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Biblische Hermeneutik*, s. 84–85. Marianne Heimbach-Steinová mezi důvody, které k této profilaci křesťanské sociální etiky vedou, uvádí mj. snahu odborníků vyhnout se podezření z teologických předsudků, předpojatosti a nekompetentnosti.

i nadpřirozeném povolání, aby na základě toho mohlo usměrňovat jednání křesťanů. Toto učení tedy nepatří do oblasti ideologie, nýbrž teologie, zvláště teologie morální.“⁸

Křesťanská sociální etika a sociální učení církve se začaly rozvíjet zejména během 19. století, především pak na přelomu 19. a 20. století, kdy byla v katolické církvi a teologii převažující, referenční a takřkajíc oficiální doktrínou nauka sv. Tomáše Akvinského oděná do neoscholastického hávu a kdy v otázkách filosofických a teologických východisek a metodologie hrál prim neotomismus se svým poměrně přehlízejícím vztahem k Písmu a zdůrazňováním rozumu a nedynamicky chápaného přirozeného práva.⁹ Teologická etika a morální teologové v tomto období nevěnovali Písmu dostatečnou pozornost a prostor nebo s ním zacházeli nediferencovaně, bez adekvátního přístupu a patřičné konkretizace. Často se biblické výpovědi používaly „pouze pro posílení stanovisek dosažených předtím racionální argumentací, přirozeným právem a učením církevní hierarchie“¹⁰ proto, aby dodatečně legitimovaly a zajistily již existující představy a přesvědčení,¹¹ nebo jako určitá „dekorace přirozeně právně orientované reflexe“. Biblické výroky sice byly uváděny, nicméně Bible jako celek prakticky nebyla v rámci teologické etiky předmětem výkladu, natož aby se stala předmětem pečlivé hermeneutiky. Výsledkem byla teologická etika Bibli cizí, na Bibli téměř nezávislá a s Bibli „příliš nepočítající“.¹²

K podstatnému obratu dochází na Druhém vatikánském koncilu a přispěním biblického hnutí, které koncilu předcházelo. V dekretu o výchově ke kněžství, pojednávajícím mj. o základní metodologii teo-

⁸ JAN PAVEL II. *Sollicitudo rei socialis*, čl. 41 (český překlad *Sociální encykliky*, s. 398).

⁹ Užitečné poznámky k tématu vztahu Bible a teologické etiky po Tridentském koncilu, včetně neutěšeného stavu v době 19. a 1. poloviny 20. století, srov. PINCKAERS, Servais. *Les sources de la morale chrétienne: sa méthode, son contenu, son histoire*. 3. vydání. Fribourg: Éditions Universitaires, 1993, s. 264–288 a 307–311.

¹⁰ RUSTON, Robert. Bible a křesťanská morálka. *Teologické texty* 2000, roč. 11, č. 2, s. 67.

¹¹ Srov. WEBER, Helmut. *Všeoobecná morální teologie*. Praha: Zvon, 1998, s. 22.

¹² Srov. HÄRING, Bernhard. *Frei in Christus: Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*. Sv. I. *Das Fundament aus Schrift und Tradition*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1989, s. 62. Přestože tato koncepce je dominantní prakticky celou dobu po Tridentském koncilu, objevuje se v 19. století v Německu biblické hnutí usilující o obnovu křesťanské morální teologie ve smyslu návratu k evangelijním tématům a morálky života, která vede ke šťastnému a Bohem požehnanému životu. Za všechny můžeme uvést teology J. M. Sailera, J. B. Hirschera a F. X. Linsemanna. – Srov. FURGER, Franz. *Einführung in die Moraltheologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, s. 11.

logického bádání a vyučování, se hovoří o místu Písma svatého v teologické reflexi, včetně teologické etiky, následujícími slovy: „Rovněž ostatní teologické předměty se mají obnovit tím, že budou v živějším spojení s Kristovým tajemstvím a s dějinami spásy. Zvláštní péče ať se věnuje zdokonalení morální teologie; její vědecké podání ať se bohatěji živí naukou Písma svatého a osvětluje vznešenost povolání věřících v Kristu a jejich povinnost přinášet v lásce užitek pro život světa.“¹⁵ V relevantních koncilních a pokoncilních církevních dokumentech je tato linie potvrzena. Řeč je mj. o tom, že Písmo sv. má „tvořit výchozí bod, trvalý základ a oživující princip celé teologie“¹⁴ a že obnova teologické etiky má probíhat vědeckou prezentací živou Písmem svatým v úzkém kontaktu morálky s ostatními teologickými disciplínami, filosofií a humanitními vědami.¹⁵

Pokoncilní návrat k Písmu jako k jednomu z hlavních pramenů pro teologickou etiku však není záležitostí samozřejmou a jednoduchou a přináší s sebou celou řadu otázek: Jak je možné chápat vztah biblického poselství a morálky? Jak máme zacházet s biblickým textem? Jak metodologicky postupovat při morálněteologické reflexi? Obsahuje Písmo morální principy, normy nebo pouze povzbuzení (parenezi)? Tyto otázky znějí ještě poněkud ostřeji, jsou-li vztaženy přímo ke křesťanské sociální etice: Může Bible představovat pramen pro reflexi křesťanské sociální etiky, jestliže ta se vztahuje k věcem soudobým a aktuálním, o nichž autoři, redaktoři či adresáti biblického textu měli sotva nějaké tušení nebo s nimiž neměli žádnou či těžko srovnatelnou zkušenost, a pokud ano, tak ve značně odlišné formě i obsahu? Jak můžeme s tímto základním pramenem víry zacházet při hledání norem v sociální oblasti?

Úvodem je nutno podotknout, že každá etika, aniž by musela být nutně explicitně (jakkoli) nábožensky orientovaná, má svůj vlastní ideový kontext a své vlastní sociální, kulturní a světonázorové pozadí, z něhož vychází a v jehož rámci jsou prostřednictvím racionální reflexe utvářeny etické normy, postoje a jednání. Každá etika tedy vychází z určitého předporozumění a kontextů, které mohou být reflektovány či nikoli.

¹⁵ *Optatam totius* (1965), dekret o výchově ke kněžství, čl. 16 (český překlad *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon, 1995, s. 355).

¹⁴ *Dei Verbum* (1965), věroučná konstituce o Božím zjevení, čl. 24 (český překlad *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 122).

¹⁵ Srov. SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA. La formazione teologica dei futuri sacerdoti (1976), čl. 97–101. In SANCTA SEDES. *Enchiridion Vaticanum: documenti ufficiali della Santa Sede 1974–1976*. Sv. 5. Bologna: Ed. Dehoniane, 1992, s. 1208–1210.

Křesťanská sociální etika vychází – podobně jako jiné teologické disciplíny – ze specificky teologických pramenů, kam můžeme zařadit Bibli a její živou aktualizaci v životě a výkladu křesťanského společenství Božího lidu. Tato živá aktualizace, označovaná jako Tradice, se neidentifikuje jednoduše s učením, s teorií, nebo dokonce s výroky magistéria. Její povaha je mnohem širší a objímá celý život církevního společenství a je mnohem spíše dynamickým a obsahově bohatým bytím nežli jen slovem vypovídajícím o tomto bytí. Vztah mezi Písmem a Tradicí (potažmo magistériem) má podobu kruhu a má vzájemně se prostupující charakter. Písmo a Tradice nepředstavují dva oddělené prameny Zjevení v tom smyslu, že by část Zjevení byla zahrnuta v Písmu a část v Tradici, spíše Tradice představuje jiný způsob předávání toho, co je obsaženo v Písmu. Proto můžeme říci, že Zjevení je cele obsaženo v Písmu i Tradici.¹⁶ Písmo a Tradice v uvedeném pojetí utváří specifický kontext pro křesťanskou sociální etiku.

Teolog, a tedy stejnou měrou i křesťanský sociální etik, by si nejen měl být vědom tohoto ideového pozadí, k němuž se vztahuje, ale zároveň by měl při formulování etické reflexe týkající se sociálních skutečností z těchto pramenů vycházet. Zvláštní respekt k těmto teologickým pramenům však v žádném případě neznamená odklon od rozumu a racionální reflexe nebo zjednodušující, laciný antiintelektualismus. Racionální reflexe zde má své nezastupitelné, ba dokonce primární místo, a to minimálně ve dvojím ohledu:

1. Čtenář/teolog přistupuje k biblickým textům a jejich recepci vždy se svým osobitým racionálním uvažováním, které pátrá po poselství a smyslu textu, po poselství aktualizovatelném a uplatnitelném v jeho vlastním životě a aplikovatelném rovněž při hledání cest ke spravedlivějšímu uspořádání společnosti. Biblický text ke čtenáři nepřichází zvenku, jako obraz, který by se měl jednoduše obtisknout do srdce čtenáře, ale čtenář naopak jako by sám vstupoval do textu (či možná ještě přesněji formulováno, jakoby vcházel „pod text“). Dvnitř textu přitom čtenář vstupuje nejen se svými rozumovými schopnostmi, ale rovněž se svými zkušenostmi, problémy, individuálními danostmi a sociálními a kulturními specifiky.

¹⁶ Podrobnější reflexi lze nalézt ve věroučné konstituci Druhého vatikánského koncilu o Božím zjevení *Dei verbum*, především ve čl. 2–10, nebo např. v POSPÍŠIL, Ctírad Václav. *Hermeneutika mystéria: struktury myšlení v dogmatické teologii*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 68–88. Uvedená publikace se sice věnuje metodě v teologii z hlediska dogmatické teologie, nicméně pasáže pojednávající o vztahu Písma a tradice mají obecné uplatnění a lze o nich hovořit rovněž v souvislosti s teologickou etikou.

2. Čtenář/teolog biblické podněty vztahuje na aktuální skutečnost, jejich diferencovanou aplikaci nutně konfrontuje a upravuje ji podle jejich proveditelnosti a důsledků. Uvedený postup tedy není antiracionální ani „bezracionální“, ba přímo naopak – racionální reflexe zde má vždy nezapustitelné místo.

Biblické texty nicméně zůstávají pro křesťany a teology základním referenčním bodem – v dynamice vztahování se k biblickému textu jako k živému Slovu Božímu chtějí křesťané přispět k utváření vydařeného života jednotlivých lidí i spravedlivého uspořádání společnosti.¹⁷ Písmo je pro křesťany/teology zavazujícím referenčním bodem zejména proto, že představuje nejzákladnější pramen, z něhož společenství věřících prožívá a zakouší, kým je: jedná se o určité „místo“ a prostředek projasnění identity pro křesťany, jejich sebechápání a náhled na svět jako celek.¹⁸ Ostatně rovněž klasický model autonomní morálky počítá s tím, že poslední odůvodnění autonomně mravního jednání – podobně jako každé etické reflexe – je možné jen s určitým chápáním člověka a s určitým horizontem smyslu, který pro křesťanskou morálku pramení z víry.¹⁹ V tomto momentě, kdy biblické poselství nabízí svůj originální pohled na člověka a svět, spočívá specifikum teologické a křesťanské sociální etiky.

Podle Alfonse Auera nepřidávají ani křesťanská víra, ani tradice nic materiálně nového k étosu světa (*Weltethos*). To, co přináší Bible a křesťanská víra nového, co představuje ono *proprium christianum*, je Kristus jako „nový významový horizont“ či „horizont smyslu“. Nové a specifické jsou tedy nikoli obsahy jednotlivých biblických etických pokynů, ale jejich vztažení na Krista. Z této nové perspektivy, z víry a ze spojení s Kristem (s Bohem) vyrůstají nové motivace k mravnímu jednání. Jde o to integrovat autonomní, racionálně utvářené mravní jednání do naší náboženské vztaženosti k živému Bohu.²⁰ *Proprium christianum* tedy spočívá v „novém celkovém rozumění, v němž se vykládá fundamentálně nové určení lidské a světské skutečnosti, dané Ježíšem Kristem“,²¹ jinými slovy křesťanský pohled na člověka a jeho místo ve světě.

¹⁷ Takto metodologicky a myšlenkově utvářená morálka je v intencích modelu autonomní morálky, jak ji formuloval Alfons Auer. – Srov. AUER, Alfons. *Autonome Moral und christlicher Glaube*. 2. vydání. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1984.

¹⁸ Srov. HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Biblische Hermeneutik*, s. 87–88.

¹⁹ Srov. SCHNACKENBURG, Rudolf. *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*. Sv. 1. *Von Jesus zur Urkirche*. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1986, s. 20.

²⁰ Srov. AUER, Alfons. *Autonome Moral*, s. 177–178.

²¹ AUER, Alfons. *Autonome Moral*, s. 212.

Bible nenabízí bezprostřední normy a etická řešení pro současné sociálněetické problémy, neposkytuje praktické návody k řešení jednotlivých současných situací, není učebnicí nebo návodem k bezprostřednímu mravnímu jednání. Zůstává však živým slovem zaměřeným k Božímu království jako cíli,²² zůstává orientací, výzvou či povzbuzením k revizi našeho jednání a podnětem k uskutečnitelným činům a k utváření našeho jednání.²³ Ve vztahu ke křesťanské sociální etice můžeme říci, že „Bible nepřináší bezprostřední normativněetické orientace či řešení současných sociálněetických problémů, ale představuje ústřední referenční bod k objevování identity a sebechápání těch, kteří se vztahují k Bohu Bible“.²⁴

Do hry zde vstupuje, jak již bylo řečeno, naše racionalita – s eticky relevantními biblickými texty je třeba zacházet za pomoci věřícího rozumu a se současnou znalostí dané problematiky. Jinými slovy, „ve změněných historických a společenských poměrech jsou nezbytné rozumové úvahy, které odpovídají Ježíšovu duchu a předpokládají při konkrétních rozhodnutích také znalost věci“.²⁵ V biblicky orientované etické reflexi nejde o prosté přenesení nebo bezprostřední aplikaci konkrétních biblických norem či parenezí na dnešní jednotlivé případy, ale o nápadné strukturální paralely k otázkám, o nichž dnes pojednává aplikovaná etika. Řešení se hledá jako jistá subtilní výměna mezi obecnými normami a s ohledem na okolnosti a současnost. Nelze přitom pominout, že se většinou jedná nikoli o jediný smysl, ale o pluralizaci možností výkladu.²⁶ Písmo nevede vždy jednoduše k jednoznačným řešením, ale pomáhá „odhalovat motivace, formulovat touhy a popisovat horizonty smyslu“.²⁷

²² K otázce Božího království jako motivačnmu faktoru lidského jednání v sociální oblasti a ideálnímu cíli utváření společenského uspořádání, včetně přiměřených biblických, hermeneutických a teologických závěrů srov. VIVIANO, Benedict T. *Království Boží v dějinách*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 17–33.

²³ Srov. SCHNACKENBURG, Rudolf. *Všechno zmůže, kdo věří: kázání na hoře a Otčenáš*. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 67–68.

²⁴ HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Biblische Hermeneutik*, s. 90.

²⁵ SCHNACKENBURG, Rudolf. *Horské kázání*. In SCHNACKENBURG, Rudolf (ed.). *Horské kázání: utopická vize nebo návod k jednání?* [s. l., 198-?], s. 58 (originální vydání *Die Bergpredigt: Utopische Vision oder Handlungsanweisung?*. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1982).

²⁶ LESCH, Walter. *Bibelhermeneutik und theologische Ethik: philosophische Anfragen*. In BONDOLFI, Alberto – MÜNK, Hans J. (ed.). *Theologische Ethik heute: Antworten für eine humane Zukunft: Hans Halter zum 60. Geburtstag*. Zürich: NZN-Buchverl., 1999, s. 15–16.

²⁷ LESCH, Walter. *Bibelhermeneutik*, s. 27.

2. Biblická hermeneutika a teologická etika

Při hledání propria teologickoetické reflexe je pochopitelně mimořádně důležitá spolupráce s exegety, kterou zdůrazňuje i dokument Papežské biblické komise o výkladu Bible.²⁸ Teolog je v každém případě při zacházení s biblickými texty odkázán na výsledky exegetických bádání a nesmí zapomínat na kontext, celkové poselství a dynamiku biblické zvěsti. Při pojednávání o etických tématech je přitom patřičnějším namísto tázání se jednotlivých míst spíše pátrání po celkovém pohledu a příslušných souvislostech, které je možné správně pochopit pouze prostřednictvím korektní a adekvátní hermeneutiky biblického textu, zohledňující jeho literární druh, historické a teologické pozadí a stupeň závaznosti biblických pokynů.²⁹

Eberhard Schockenhoff tuto skutečnost shrnuje následujícími slovy: „Kde biblická exegeze otevírá systematické teologii vědecky spolehlivý přístup k pramenům teologického poznání, musí tyto exegetické znalosti představovat pro dogmatickou a morálněteologickou reflexi základ při její vlastní práci.“³⁰ K nalezení „horizontů smyslu“ potřebují tedy teologové a křesťané objasňující biblickohermeneutickou práci.³¹ Hermeneutika se přitom odehrává v určitém „plodivém napětí“ ve společné víře těch, kteří biblický text zachytili či kterým byl určen jako původním, prvotním adresátům, a těch, kteří se k tomuto textu vztahují dnes.³²

Přehnané lpění na historickokritické metodě, která se při soudobé hermeneutice biblického textu předpokládá, by však mohlo vést k určitému „zkamenění“ biblického textu. Bible by se v takovém pojetí mohla stát pouze jakýmsi „textem minulosti“, jehož literární smysl proniknout by pro křesťana bylo (či mohlo být) patrně zajímavé, ale na druhou stranu by mohlo jeho poselství být pouze nesnadno aplikovatelné v současné době a v současných podmínkách. Důležitá je jak četba osobní a zaujatá, tj. ta-

²⁸ Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Výklad Bible v církvi* (1995). 2. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 92.

²⁹ „Otázka závaznosti a způsobu, jímž jsou biblická hodnocení a pokyny závazné, je v posledku otázkou morálněteologické hermeneutiky. Ta ovšem zahrnuje exegetickou otázku, jaký druh závaznosti připisují biblické spisy samy sobě, respektive jaký druh závaznosti dovolují rozpoznat.“ – SCHÜRMAN, Heinz. *Otázka závaznosti novozákonních hodnocení a pokynů. Teologický sborník* 1995, roč. 1, č. 2, s. 9.

³⁰ SCHOCKENHOFF, Eberhard. *Naturrecht und Menschenwürde: universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1996, s. 236.

³¹ Srov. EID, Volker. *Christlich gelebte Moral: theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik*. Freiburg – Wien: Herder, 2004, s. 148.

³² Srov. HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Biblische Hermeneutik*, s. 94.

ková, která se odehrává s vědomím, že v ní jde o nás a že se dotýká našeho konkrétního života,³³ tak zároveň četba s pohledem upřeným na realitu světa, uprostřed něhož žijeme.

Proto Walter Lesch při vztahování se k biblickému textu hovoří o třech základních náhledech, k nimž by měl dojít každý, kdo „se odhodlal nasadit si hermeneutické brýle“.³⁴ Podle něj musí teolog/čtenář, usilující o korektní hermeneutiku biblického textu, brát zvláštní zřetel: 1. na faktory vzniku biblického textu, včetně literárního a historického pozadí textu (přičemž odhalení literárního smyslu nemusí být zcela jednoznačné nebo „jediné možné“), 2. na dějiny recepce textu (tradicí) a 3. na dnešní „horizont chápání“.

Tento horizont chápání nelze chápat nadosobně, nýbrž pouze v aktivním vztahu člověka jako věřícího, myslícího a poznávajícího subjektu, který k textu přistupuje se svým předporozuměním, se svými otázkami a vlastními problémy. Skutečnost tzv. „osobní četby“ implikuje zároveň mnohost čtení a chápání textu. K tomu je třeba podotknout, že stejně jako neexistuje jediný, „objektivní“ čtenář, neexistuje ani jediné beze zbytku správné čtení a chápání biblického textu. Při snaze o četbu a porozumění biblického textu nejde o pouhé dešifrování původně myšleného, nýbrž jde „o metodicky kontrolovanou pluralitu možností interpretace“.³⁵

Chápeme-li biblické poselství jako hermeneutiku lidských zkušeností, pak je patrné, že potřebujeme nejen poctivou hermeneutickou práci, ale že se chápání biblického poselství rodí při aktualizaci Písma v interakci s dnešní zkušeností života a víry. „Naše vlastní, zprvu ambivalentní a víceznačné zkušenosti vyžadují interpretaci a objasnění, nemají-li zůstat ryze subjektivní. Právě k tomu účelu mohou biblické texty poskytnout pomoc jako svědkové zkušenosti víry. Do té míry představuje celé biblické poselství hermeneutiku lidských základních zkušeností; mezi zkušeností dosvědčenou v Bibli a dnešní lidskou zkušeností existuje tedy souvislost. [...] Chce-li někdo ostatním umožnit přístup k textům Zjevení, ale i k obsahu smyslu mravních norem, nestane se to na ryze intelektuální bázi; teprve když jednotlivec pozná v příslušných výpovědích vlastní životní možnost a dá se vést vlastními zkušenostmi, otevře se pro něho přístup k vnitřnímu osvojení těchto výpovědí.“³⁶

³³ Srov. HELLER, Jan. *Podvečerní děkování: vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 199.

³⁴ Srov. LESCH, Walter. *Bibelhermeneutik*, s. 15.

³⁵ LESCH, Walter. *Bibelhermeneutik*, s. 16.

³⁶ GRÜNDEL, Johannes. *Horské kázání jako orientace pro naše jednání: k obnově morální teologie „z učení Písma“*. In SCHNACKENBURG, Rudolf (ed.). *Horské kázání*, s. 93.

Slova Bible mohou při hledání správné morálky různým způsobem upozorňovat a přivádět k zamyšlení, mohou zneklidňovat nebo povzbuzovat, vybízet k úvahám, zastavovat je či je prohlubovat.³⁷ k „osobní“ četbě Písma patří ze své podstaty nechat se Božím slovem ovlivňovat a měnit. Nejde však „o to, abychom se v Bibli našli sami, nýbrž o to, aby nás našla ona, či ještě přesněji, aby nás Bibli jako svým nástrojem našel Bůh. Nejde o to, vkládat se do ní, nýbrž být jí zastižen tam, kde opravdu jsem. To znamená spíše než se v ní hledat, raději se jí vystavovat.“³⁸

Biblické texty přitom pochopitelně nemají být vykládány nekontextuálně, neracionálně, ahistoricky a fundamentalisticky. Zároveň nemají být Boží slovo ani etické pokyny v Bibli obsažené chápány a přijímány legalisticky, nýbrž spíše intencionálně a aproximativně, jinými slovy je důležité vystihnout jádro či úmysl dané normy a k tomuto úmyslu se přibližovat, což je ostatně rovněž morálněteologická hermeneutika, kterou používá apoštol Pavel.³⁹ Teologicky zodpovědná vztaženost k biblickým textům si musí být vědoma souvislostí a hranic biblické argumentace.

3. Funkce biblických textů v rámci vztahu teologické etiky a Bible

Uvedené závěry lze beze zbytku vztáhnout na oblast křesťanské sociální etiky. Marianne Heimbach-Steinsová popisuje v rámci vztahu Bible a teologické, respektive křesťanské sociální etiky čtyři funkce, které Písmo ve vztahu ke křesťanské sociální etice má.⁴⁰ Jedná se o:

- heuristicko-hermeneutickou funkci – biblické texty jsou užívány v případě, kdy se jedná o základní orientace křesťanské antropologie a etiky;
- odůvodňující funkci – biblické motivy a místa mohou být v některých případech uváděny přímo jako *odůvodnění některých antropologických a etických náhledů* (např. odvolání se na Gn 1,26–28 pro odůvodnění myšlenky lidské důstojnosti v určitých modelech teologické antropologie);

³⁷ Srov. WEBER, Helmut. *Všeobecná morální teologie*, s. 23.

³⁸ HELLER, Jan. *Podvečerní děkování*, s. 200.

³⁹ Srov. SCHÜRMAN, Heinz. *Otázka závaznosti*, s. 11–12. Jako ilustrativní příklad si můžeme vzít Ježíšův radikální pokyn o nerozlučitelnosti manželství (Mk 10,11par) a Pavlovu aplikaci tohoto Ježíšova slova a „ideálu“ aproximativním způsobem do situace prvokřesťanské církevní obce v 1 Kor 7. K tématu srov. rovněž VIRT, Günter. *Moraltheologie*. In ROTTER, Hans – VIRT, Günter (ed.). *Neues Lexikon der christlichen Moral*. Innsbruck – Wien: Tyrolia-Verl., 1990, s. 529.

⁴⁰ Srov. HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Biblische Hermeneutik*, s. 104.

- senzibilizující funkci – biblické obrazy a texty mohou posloužit k *motivaci a senzibilizaci* v etické dimenzi daného chování či v otázkách hledání cest k spravedlivému uspořádání společnosti (např. argumentace vycházející z Ježíšových postojů vůči chudým a marginalizovaným jako předobraz pro etické chování) a mohou představovat parenezi pro eticky zodpovědné jednání v oblasti individuální i sociální;
- kulturnědějinnou funkci orientovanou na recepci – k biblickým textům se můžeme vztahovat rovněž za tím účelem, abychom vylíčili souvislosti *působení textu v dějinách, v tradici a kultuře* (např. změnu v recepci výroků z Gen 1–3 o vztahu obou pohlaví).

Biblické poselství se v tomto směru stává především určitou základnou pro vidění, orientaci a porozumění okolnímu světu a člověku, jeho určení a postavení ve světě, vše z perspektivy křesťanské víry v trojjediného Boha, která implikuje rovněž základní principy pro životní praxi jak na individuálněetické rovině, tak na rovině sociálněetické.⁴¹

4. Křesťanská sociální etika a spolupráce s neteologickými vědeckými disciplínami

Písmo na základě obrazu Boha a člověka prezentuje určité *fundamentální principy, orientaci a postoje*.⁴² Protože však tyto postoje nejsou dostatečně konkretizovány, potřebují diferenciaci, konkretizaci a aktualizaci na rovině filosofického diskursu, který nejen používáné pojmy a principy prohlubuje, ale na základě dialektiky a plurality názorů zřetelnějším způsobem ukazuje místo a vyjasňuje obsah pozice vycházející z křesťanské víry a předporozumění.

Zároveň však může být tato „filosoficky diferencovaná křesťansko-sociálněetická kompetence vztahena na konkrétní sociální problémy teprve tehdy, když se seznámí s příslušným empirickým materiálem získaným ve speciálních vědách, což je prakticky možné jen ve spolupráci s odpovídajícími vědními disciplínami“.⁴³ Nejedná se o vztah nadřazenosti teo-

⁴¹ Srov. ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika*, s. 15–16. Srov. rovněž MARX, Reinhard – WULSDORF, Helge. *Christliche Sozialethik: Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder*. Paderborn: Bonifatius, 2002, s. 51.

⁴² Někdy tyto postoje bývají označovány jako fundamentální biblické opce, jedná se např. o opci pro chudé, slabé a marginalizované, opce pro svobodu a osvobození, pro větší spravedlnost či zachování stvoření, ale rovněž např. o opci pro jiné, jak uvádí Marianne Heimbach-Steinová. – Srov. HEIMBACH-STEIN, Marianne. *Biblisches Hermeneutik*, s. 107.

⁴³ ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika*, s. 31. Podrobněji srov. MARX, Reinhard – WULSDORF, Helge. *Christliche Sozialethik*, s. 37–51.

logie nad ostatními vědami. Vztah mezi církví a světem nelze chápat jako jednostranný vztah církve učící (ecclesia docens) vůči vyučovanému světu (mundus discens). Ve skutečnosti se má jednat o dialogický vztah vzájemného obohacování a naslouchání.⁴⁴

Mravní jednání a eticky zodpovědné posuzování a utváření sociálních skutečností se odehrává vždy v oblasti podmínek empiricky věcných obsahů, které jsou relevantní pro tu kterou konkrétní skutečnost. Proto je v rámci křesťanské sociální etiky možné dosáhnout patřičného cíle jen při co nejhlubším poznání empirické oblasti podmínek, o nichž pojednávají specializované vědy, které můžeme shrnout pod označení humanitní vědy. Není možné něco považovat a uznávat za mravní, pokud to odporuje rozumu a spolehlivému poznatku jednotlivých věd.

Etika (včetně teologické etiky) však jde ještě dále: Jelikož nemá svůj vlastní základ v empirických danostech, ale v určení člověka jak v jeho individuální danosti a osobním rozvoji („osobní“ dobro, štěstí), tak jako tvora společenského, který je svou podstatou vkořeněný do sociální skutečnosti a sítě společenských vztahů a procesů („společné“ či „obecné“ dobro), plní etika v tomto ohledu vůči specializovaným empirickým vědám rovněž funkci kritického korektivu. Etické principy nelze formulovat vycházející pouze a čistě z empirických daností.⁴⁵ V této souvislosti se hovoří o „vzájemné funkci strážce“ (*kritische Wächterfunktion*) empirických věd a etiky.⁴⁶

5. Závěr

Jaký je tedy vzájemný vztah různých pramenů křesťanské sociální etiky?⁴⁷ V ideálním případě se vzájemně doplňují a ukazují si své hranice

⁴⁴ Srov. SCHILLEBEECKX, Edward. Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen. *Concilium: Internationale Zeitschrift für Theologie* 1968, roč. 4, č. 6–7, s. 413.

⁴⁵ Pomíjíme zde fakt, který byl uveden již dříve v jiné souvislosti, totiž že fakticky za každou filosofii, ale i za většinou závěrů v oblasti empirických věd stojí nějaké předporozumění, „světónázor“ či pohled na člověka a na svět, ačkoli namnoze bývá nereflaktovaný.

⁴⁶ KORFF, Wilhelm. Empirie. In HUNOLD, Gerfried W. (ed.). *Lexikon der christlichen Ethik*. Sv. 1. A–K. Freiburg im Breisgau: Herder, 2003, s. 373–374.

⁴⁷ V rámci křesťanské sociální etiky – jak vysvítá i z uvedeného textu – bývají uváděny tři prameny, které jsou pro její odborný diskurs konstitutivní: 1. teologie (kde výsadní roli představuje Bible a přiměřená hermeneutika a interpretace jejího poselství v rámci tradice a živého církevního společenství), 2. etika (v nejširším slova smyslu; myslí se zejména na filosofickou etiku) a 3. sociální a empirické vědy. – Srov. GABRIEL, Ingeborg – PAPADEROS, Alexandros K. – KÖRTNER, Ulrich H. J. *Perspekti-*

a meze.⁴⁸ Je však patrné, že součást teologickoetické reflexe by mělo tvořit vždy, nakolik je to možné, pojednání o biblických podnětech relevantních pro eticky zodpovědné hodnocení daného fenoménu, které má v každém případě pečlivě zohledňovat výše uvedené hermeneutické a metodologické nezbytnosti, předpoklady a postupy.

Bible představuje základ teologické etiky, kterou má inspirovat, motivovat a ovlivňovat. Sociálněetická recepce biblických výpovědí však musí nutně podléhat komplexnímu hermeneutickému postupu. Znalost historického kontextu vzniku biblických textů a spolehlivé poznatky historickokritické exegeze stejně jako reflexe vlastního současného filosofického a individuálního předporozumění jsou naprosto nezbytné. Interpretace biblických textů se sociální relevancí pro současnost vyžaduje interdisciplinární teologickou spolupráci, ale rovněž znalost souběžného společenského kontextu a spolupráci s příslušnými vědami neteologickými.⁴⁹

Tato studie byla započata stručným představením charakteristiky a profilu křesťanské sociální etiky. V návaznosti na to, co bylo řečeno, lze na závěr uvedenou charakteristiku následujícím způsobem rozšířit: Křesťanskou sociální etiku je možné definovat jako svébytnou teologickou disciplínu, která si klade za cíl ve světle křesťanského Zjevení, tzn. zejména ve světle biblicky a teologickoantropologicky orientovaného a racionálně uchopeného diskursu, promýšlet a předkládat etické reflexe sociálních skutečností, sociálních institucí, uspořádání společnosti, sociálních jevů atp. V rámci této reflexe hrají Bible, biblické poselství a jeho patřičná hermeneutika zcela zásadní úlohu.

Petr Štica (1980), *Katedra teologické etiky a spirituální teologie KTF UK*

ven, s. 133–136. Bible a tradice církevního společenství víry tvoří specifický kontext, v němž „se křesťanská etika utváří a v němž získává svůj vlastní profil – podobně jako je formulována v určitém sociálním, kulturním a světonázorovém nelibovolném kontextu např. etika marxistická, konfuciánská či postkřesťanská.“ – HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Biblische Hermeneutik*, s. 85.

⁴⁸ Srov. SPOHN, William C. Scripture, Use of in Catholic Social Teaching. In DWYER, Judith (ed.). *The New Dictionary of Catholic Social Thought*. Collegeville (Minnesota): Liturgical Press, 1994, s. 862.

⁴⁹ Srov. GABRIEL, Ingeborg – PAPADEROS, Alexandros K. – KÖRTNER, Ulrich H. J. *Perspektiven*, s. 133–134.

ABSTRACT

PETR ŠTICA

**Relation of the Bible, Biblical Hermeneutics
and Christian Social Ethics: Methodological Remarks
on Forming a Theological-ethical Reflection**

The aim of the article is to present the relationship between Christian social ethics and the Bible as well as the related methodological approaches and limits. A correct handling of the biblical texts in theological ethics implies a differentiated approach. This includes first the knowledge of the complexity that arises when applying biblical texts to the ethical reflection of contemporary problems, secondly the familiarity with biblical hermeneutics, and thirdly the interdisciplinary cooperation with theological as well as non-theological sciences. The presented thoughts should contribute to a better understanding of Christian social ethics as a theological discipline as well as its methodological procedure.

Key words

Christian social ethics, Bible, biblical hermeneutics

„KŘEŠŤAN JE PŘEDEVŠÍM ČLOVĚK
JAKO KAŽDÝ JINÝ...“,
ANEB KONCEPT AUTONOMNÍ MORÁLKY
V KONTEXTU KŘEŠŤANSKÉ VÍRY ALFONSE AUERA

J A R O S L A V L O R M A N

Otázka, v jakém smyslu je teologická etika teologická, se dotýká naprostého jádra teologické etiky a nelze se jí při poctivém promýšlení vyhnout. Prosté rozlišení filosofické etiky, která vychází z analýzy stvoření, a teologické etiky, odkázané na promýšlení zjevení, je jednoduché pouze zdánlivě a celý problém neřeší. Přitom je ve hře mnoho a nejde zdaleka o pouhou akademickou diskusi. Především se zde bojuje o komunikabilitu etického nároku a udržení univerzální platnosti morálního hlásání církve, jež však není v posledku ničím jiným než artikulací všeobecného Božího pozvání ke spáse. Tento úhelný kámen církevního zvěstování je jedním z nejvíce střežených pokladů tradice, kterého se nelze vzdát.¹

Téma tzv. křesťanského *propria* v teologické etice bylo v posledních desetiletích diskutováno především v souvislosti s vlivným konceptem německého moralisty Alfonse Auera. Jeho práce *Autonomní morálka a křesťanská víra* vyšla poprvé v roce 1971² a byla rozpracováním a prohloubením deseti tezí,³ jimiž Auer reagoval na uveřejnění encykliky papeže Pavla VI. *Humanae vitae*. Auerovo vystoupení vyvolalo řadu reakcí. Rozsáhlá debata, posílená ještě encyklikou papeže Jana Pavla II. *Veritatis splendor* o více než dvacet let později, neustala dodnes. České teologické fórum stálo díky totalitnímu režimu stranou a situace se o mnoho

¹ Srov. PAVEL VI. *Humanae vitae*, čl. 4, naposled BENEDIKT XVI. *Spe salvi*, čl. 15; přímou v souvislosti s morální teologií pak JAN PAVEL II. *Veritatis splendor*, čl. 96.

² AUER, Alfons. *Autonome Moral und christlicher Glaube*. 1. vydání. Düsseldorf: Patmos-Verl., 1971.

³ AUER, Alfons. Nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae“: Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen. *Theologische Quartalschrift* 1969, roč. 149, č. 1, s. 75–85.

nezměnila ani dvacet let po pádu komunistického režimu. O této skutečnosti svědčí i dosud jediná českojazyčná publikace k tomuto tématu od Aleše Cahy,⁴ jež se může stát důležitým počátkem otevřené morálně-teologické diskuse a reflexe celé tematiky.

1. Principy autonomní morálky v křesťanském kontextu

Diskuse o autonomní morálce v rámci křesťanské víry ožily v reakci na vydání encykliky papeže Pavla VI. *Humanae vitae* (HV) v červenci 1968. Alfons Auer se podílel na práci přípravné komise, kterou svolal Jan XXIII. v březnu 1963 s velkou otevřeností (účastníky byly i manželské páry a odborníci z různých, i neteologických oborů). Od podkladů, které komise předložila jeho nástupci Pavlu VI., se tento papež v úvodu dokumentu distancoval, a to mj. proto, že se v nich, jak píše, „vynořily některé návrhy k řešení, které se vzdalovaly od mravní nauky o manželství, kterou učitelský úřad církve vytrvale a pevně předkládal“ (HV 6).⁵ Tento úkrok vyvolal na mnoha stranách zklamání. Jak píše Alfons Auer: „Encyklika Pavla VI. *Humanae vitae* z 25. 7. 1968 narazila podle očekávání na tvrdou kritiku nejen mnoha kompetentních profánních vědců a křesťanských manželů, nýbrž také významného počtu teologů.“⁶ Auer vyjádřil obavu, že tímto postupem „došla určitá podoba závazného mluvení učitelského úřadu církve o otázkách mravního utváření života na svou mez a zpochybnila sebe samu. Je proto zřejmé, že je nezbytná diferencovanější teologická reflexe o nalézání mravních směrnic a doporučení.“⁷ Uveřejnění Deseti tezí roku 1969 i jejich dalšímu prohloubení v monografii *Autonomní morálka a křesťanská víra* je třeba rozumět v tomto kontextu. Jde o naléhavou přímmluvu, aby učitelský úřad církve přistupoval k učení o mravně správném jednání, které je, jak sám zastává, původním určením člověka v řádu stvoření, napříště v duchu dialogu. Není žádný důvod vinit Alfonse Auera, že svým morálně-teologickým konceptem odpírá církvi možnost vyjadřovat se k palčivým otázkám současnosti.⁸

⁴ CAHA, Aleš. *Autonomní morálka*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2004.

⁵ Citováno podle PAVEL VI. *Humanae vitae* (1980). <<http://www.kebrle.cz/katdocs/HumanaeVitae.htm>> [2009-03-11].

⁶ AUER, Alfons. Nach dem Erscheinen. In AUER, Alfons. *Zur Theologie der Ethik: Das Weltethos im theologischen Diskurs*. Freiburg, Schweiz [aj.]: Univ.-Verl. [aj.], 1995, s. 37 (překl. jlo).

⁷ AUER, Alfons. Nach dem Erscheinen, s. 37.

⁸ Srov. CAHA, Aleš. *Autonomní morálka*, s. 88nn.

1.1 *Auerových* Deset tezí o nalézání mravních požadavků

Východiskem *Auerových Deseti tezí* je postulát, že „mravné je třeba vymezit jako nárok, který klade skutečnost na lidskou osobu“.⁹ Toto stanovisko Auer dále rozvíjí, když ukazuje, že tajemství stvoření (druhá teze), víra v Jahveho (třetí teze), Nový zákon (čtvrtá teze), i patristická a scholastická teologie, která významně přejímá aristotelsko-stoickou filosofii (pátá teze), jsou rozvíjením tohoto stanoviska, a nepřinášejí proto v tomto smyslu žádné materiálně nové požadavky. Za neuralgický bod je třeba považovat šestou tezi: „Z ustanovení mravního řádu prostřednictvím Logu stvoření a jeho finalizace na Kristovo tajemství nemůže být vyvozena žádná církevní kompetence v tom smyslu, jako by učitelský úřad a teologie mohly nebo musely na základě svého vědění, které plyne z víry, o stvoření a spáse SAMY OD SEBE navrhnout a ukládat jako závazná konkrétní pravidla týkající se étosu světa.“¹⁰ Lidé musí celou řadu nových situací a skutečností zvládat bez bezprostředního rekursu k poznatelným Božím predestinacím a spoléhání na Boží intervenci. Musí se tedy „k pravdě světa, jeho racionalitě a intencionalitě“ blížit v dějinách různými získanými dovednostmi a znalostmi, logickým usuzováním a indukci, a proto nevyplývá žádná zvláštní pravomoc pro vědění z víry. Mravnost je plodem lidského ducha podobně jako biologie nebo logika. Morálně-teologická tradice navíc počítá ústy Tomáše Akvinského s poznatelností dobra v praktickém rozumu pro každého člověka, bez ohledu na víru a vyznání.¹¹ Z této předpokládané univerzality plyne podle Auera tzv. nitrosvětský étos (*Weltethos*, světový étos), který je étosem věčnosti (*Ethos der Sachlichkeit*) a jehož existenci církevní tradice nejenže nikdy nepopírala, nýbrž ji ve svém učení o požadavcích přirozeného zákona sama pro sebe nárokovala (sedmá teze). Riziko tohoto přisvojení, které je na jedné straně nezbytné, má-li být zachována univerzalita křesťanského zvěstování, spočívá v hrozícím popření autonomie, která je pro nacházení mravních nároků přirozeného zákona konstitutivní. Postupující sekularizace vyňala z církevní kompetence velké ‚oblasti‘ společenského života (vzdělání, vědu, politiku, techniku, kulturu). V oboru mravního, který je podle Auera s těmito obory srovnatelný, si však církev stále ponechává svou režii. Otevírá se tak „hermeneutický kruh, ve kterém se teologie na jedné straně staví na zjevení a na druhé straně se přirozený zákon vtahuje bez další diferenciaci

⁹ AUER, Alfons. Nach dem Erscheinen, s. 37.

¹⁰ AUER, Alfons. Nach dem Erscheinen, s. 42 (zvýraznění jlo).

¹¹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ. *STh* I-II, 94, 2.

do kompetence magisteria. Na jedné straně se vyžaduje poslušnost Kristovu zákonu poukazem na jeho přirozenou závaznost, na druhé straně se však překračuje nedostatečná evidence takto kladených norem odvoláním se na autoritu církevního magisteria.¹² V osmé tezi připomíná Auer, že specifickým úkolem církevního kérygmatu je zprostředkování spásy slovem a svátostmi (tzv. *étos spásy*, *Heilsethos*), a klade problematickou otázku, zda detailní artikulace požadavků ohledně uspořádání lidské společnosti patří k primárním, nebo subsidiárním úkolům církve. Zatímco zprostředkování spásy je církevně-specifickým úkolem, organizace skutečností tzv. světového étosu je univerzální záležitostí každého člověka. Tato osmá teze mohla být špatně pochopena, jak ukazují mnohé reakce, které zdůrazňovaly provázanost obou rovin skutečnosti. Vyloučením oboru světového étosu z primárních úkolů církevního hlásání nepožaduje Auer nikde, aby se církev přestala k těmto skutečnostem vyjadřovat a snažit se je ovlivňovat (devátá teze). Pouze teoreticky reflektuje *status quo*, totiž nemožnost přístupu z autoritářských pozic. V této předposlední tezi konstatuje Auer nutnost, aby se církev (i teologie) vyjadřovala k autonomně nalézané mravnosti. Vzhledem k omezenosti lidského poznání je nezbytná kritika, jak dobře ukazují dějiny lidské společnosti. Cena zaplacená za utopické vize je příliš vysoká! A zde připadá významné místo poznání smyslu lidské existence ze zjevení.¹³ Kde mravní návrh ob stojí takto vedené kritice, je možné a potřebné jej křesťansky integrovat. Tento krok ukazuje stálý požadavek „žitelnosti“, který musí každé etické mluvení provázet, pokud nemá ztratit svou důvěryhodnost. Církev (a tedy i teologie) nemůže rozvíjet svou nauku v abstraktní odtrženosti od světa, „protože se toto mystérium týká posledního osudu světa a protože víra požaduje po tomto mystériu, aby se osvědčilo ve světě“.¹⁴ Křesťanská zvěst se vyznačuje vysokou explozivností základních představ např. o lidské důstojnosti i představ, které nesmazatelně ovlivnily celosvětový vývoj. Evangelium má výrazný stimulační aspekt, který povzbuzuje jeho příjemce k vykročení do otevřené budoucnosti. Tento rozměr představuje pro Auera další důležitý krok v přístupu k autonomně vyvozené morálce, krok specificky církevní. Tato otevřenost, jak Auer vyjadřuje, přinese mnohem hlubší pochopení závažnosti mravního jednání, než pouhý rekurs ke „starým dobrým časům“.¹⁵

¹² AUER, Alfons. *Nach dem Erscheinen*, s. 44.

¹³ Srov. v nejnovější době BENEDIKT XVI. *Spe salvi*, čl. 18nn.

¹⁴ AUER, Alfons. *Nach dem Erscheinen*, s. 47.

¹⁵ Srov. *tamtéž*, s. 48.

A konečně desátá teze vyslovuje přání, aby v budoucnu nebylo mravní vědomí utvářeno jednosměrnými magisteriálními rozhodnutími, nýbrž probíhalo dialogicky.¹⁶

1.2 Diskuse o proprium christianum

V souvislosti s otázkou vztahu závazků světového étosu a étosu křesťanské víry se rozpoutala živá debata o tzv. *proprium christianum*. Alfons Auer proto rozvíjí argumentaci svých Deseti tezí jednak ve své o dva roky později vydané monografii *Autonomní morálka a křesťanská víra*,¹⁷ jednak v celé řadě tematicky zaměřených textů.¹⁸ Auerův etický koncept vychází z mravní závaznosti tzv. světového étosu (*Weltethos*), který je artikulací nároků skutečnosti na lidskou osobu. Má však na mysli skutečnost nikoliv pouze ve stavu její současné aktualizace, nýbrž skutečnost obsahující potenciální zlepšení, tedy *esse reale a esse melius (esse perfectum)*. Z tohoto napětí plyne vlastní nárok skutečnosti na své zdokonalení, které etika překládá do imperativů lidskému jednání.¹⁹ Tato skutečnost člověka předchází, nikoliv však tak, že by znemožňovalo jeho tvořivý přístup. Světovým étosem rozumí Auer „celek závazků, které plynou z věcného uspořádání oblastí lidského života v jejich konkrétní situaci“.²⁰ Tyto závazky jsou zcela univerzální, tj. platí pro křesťany stejně jako pro ne-křesťany: „Křesťan je nejprve člověkem, jako každý jiný. Neexistuje nějaké specifické křesťanské „jedna plus jedna“, žádná specificky křesťanská abeceda. Lidské je stejně lidské pro pohana i pro křesťana.“²¹ K této univerzální rovině světového étosu nepřinášá podle Auera křesťanská zvěst nic obsahově nového.

Specifický přínos křesťanství je nutné spatřovat v nově nahlédnutém významovém horizontu, do kterého křesťan díky své víře vstupuje. Jedná se o výklad „nového pochopení lidské a světové skutečnosti, daného Ježíšem Kristem“.²² Projevuje se jednak ve specifických postojích a motivacích věřícího člověka (např. víra, naděje, láska, vděčnost, bdělost),²³ jednak se

¹⁶ Srov. tamtéž.

¹⁷ AUER, Alfons. *Autonome Moral und christlicher Glaube*. 1. vydání. Düsseldorf: Patmos-Verl., 1971. Druhé vydání doplněné o reflexi dosavadní diskuse: Düsseldorf: Patmos-Verl., 1984.

¹⁸ Sebráno v AUER, Alfons. *Zur Theologie der Ethik: Das Weltethos im theologischen Diskurs*. Freiburg, Schweiz [aj.]: Univ.-Verl. [aj.], 1995.

¹⁹ Srov. AUER, Alfons. *Autonome Moral*. 2. vydání, s. 22n.

²⁰ AUER, Alfons. *Nach dem Erscheinen*, s. 38.

²¹ AUER, Alfons. *Autonome Moral*. 2. vydání, s. 212.

²² Tamtéž.

²³ Dost možná by se daly tyto postoje a motivace zahrnout pod pojem ctnosti, čímž by se posílila osobně dynamická rovina individuální mravnosti. První tři, které Auer ve

nový významový horizont odráží v procesu nalézání mravních norem, a to již uvedeným trojkrokem kritiky, integrace a stimulace. „Křesťanská zvěst orientuje všechny snahy o lepší lidství na poslední cíl, který je zahlédnutelný ve víře, odhaluje slepé uličky a povzbuzuje k ještě lepšímu a v posledku vysoce etickému ztvárnění lidství, které překračuje etické minimum, vyjádřené normami, ale i každý stupeň již dosaženého mravního růstu.“²⁴ Všechny tři funkce křesťanského *propria* jsou výrazem dialogu, který by si Auer přál vidět mezi církví (a teologií) a sekularizovaným světem.

Křesťanská integrace²⁵ do étosu spásy (*Heilsethos*) je možná pouze v přesvědčení o smysluplném založení světa. Církev přináší „duchovně-mravní implikace, které budou patrné ve významovém horizontu utvořeném tajemstvím stvoření, spásy a eschatologické plnosti“.²⁶ Chce-li věřící člověk jednat v záležitostech spadajících mezi přikázání druhé desky Dekalogu, tj. do sféry světového étosu, musí tato tři tajemství zohlednit. Oporu pro svůj koncept integrace nalézá Auer mj. v dogmatické konstituci o církvi *Lumen gentium*, ve které v souvislosti s transcendentní povahou Kristova království stojí, že „církev, čili Boží lid při uskutečňování tohoto království nic neodnímá časným hodnotám kteréhokoli národa; naopak vlohy, schopnosti a zvyky národů, pokud jsou dobré, podporuje a přejímá, a co přejímá, to očisťuje, posiluje a povznáší“.²⁷ V sekularizovaném světě existuje množství koncepcí žádoucího lidského jednání i spravedlivého sociálního řádu, které jsou křesťansky integrovatelné, samozřejmě se zapojením dalšího nutného kroku, tj. jejich kritiky. Ta je zaměřena na odhalení a odmítnutí neintegrovatelných mravních obsahů, měla by však být i tvůrčím příspěvkem k hlubšímu pochopení lidské existence.²⁸ Rozlišení na tzv. étos světa (*Weltethos*) a étos spásy (*Heilsethos*) v sobě skrývá nebezpečí dualismu, totiž jejich vzájemného odtržení. Tohoto rizika, které bylo v reakcích na Auerovu koncepci

výčtu uvádí (srov. AUER, Alfons, *Autonome Moral*. 2. vydání, s. 215), jsou tradičně uváděné tzv. teologální ctnosti. V této souvislosti není bez zajímavosti pokus Eberharda Schockenhoffa o nové založení etiky ctností (*Tugendethik*) jako etiky psané z pozice první osoby, tj. etiky zaměřené na zdařilý život, spojující jak hledisko jednatelova subjektu, tak objektivní etické hledisko třetí osoby, popř. etiky coby vědecké disciplíny (srov. SCHOCKENHOFF, Eberhard. *Grundlegung der Ethik: Ein theologischer Entwurf*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2007, s. 46nn).

²⁴ AUER, Alfons. *Autonome Moral*. 2. vydání, s. 213.

²⁵ Alfons Auer poukazuje na skutečnost, že pojem integrace není v křesťanské etice nový. Srov. tamtéž, s. 191, pozn. 116.

²⁶ Tamtéž, s. 189.

²⁷ *Lumen Gentium*, čl. 13 (český překlad *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. 1. vydání. Praha: Zvon, 1995, s. 49).

²⁸ Srov. AUER, Alfons. *Autonome Moral*. 2. vydání, s. 195.

mnohokrát uváděno proti ní samé, si byl autor dobře vědom. Proto zdůrazňuje vzájemnou reciprocitu a závislost obou rovin étosu, upozorňuje na to, že jde jen o dva aspekty jedné a jediné křesťanské existence.²⁹

1.3 Koncept autonomní morálky v textech Starého a Nového zákona

Otázku vztahu světového étosu a étosu spásy prověřuje Auer na textech Starého a Nového zákona. Biblickým důvodem rozlišování mezi světovým étosem a étosem spásy je Auerovi Kristova odpověď na otázku, které přikázání je v zákoně největší (Mt 22,34–40par). Ježíš shrnuje celý zákon do dvou závazků: lásky k Bohu a lásky k člověku. Tato Ježíšova slova vedla v tradici k rozlišování mezi přikázáními první a přikázáními druhé desky Desatera.³⁰ Auer poukazuje na skutečnost, že přikázání tzv. světového étosu (druhé desky) se nalézají i u okolních národů a Izrael je s největší pravděpodobností přejal a integroval. Morální proprium se proto nenalézá v nových požadavcích, nýbrž v jejich integraci do nového náboženského kontextu, který však proto není ponížen na druhotný, zvnějšku přístupující faktor. Jeho důsledkem je stimulace k mravnímu jednání, jeho dynamizace a nová transparentnost.³¹ S odkazem na Herberta Haaga³² spatřuje Auer nejdůležitější motivy Izraele k naplnění morálních požadavků ve vděčnosti, lásce a získání života. Dynamika mravního plyne z vědomí Boží vyvolenosti, jež je důležitým stimulem, aby si Izraelité uvědomovali skutečnou podobu svého života v kontrastu k nárokům étosu smlouvy. Svým spojením s Boží záchrannou autoritou (vyvedení z Egypta a uvedení do zaslíbené země) nemají přikázání pouze sociálně zachovný význam, nýbrž jsou výrazem Hospodinovy bdělosti nad svatostí svého lidu. Podobně i proroci vztahují univerzálně zakoušenou Boží skutečnost k eschatologické blízkosti říše míru.³³ Étos mudroslovných knih naopak zdůrazňuje Boží moudrostí stvořený základ světa.³⁴

Proprium Ježíšova etického zvěstování nalézá v radikální teologizaci příkazu lásky jeho sepětím s láskou k Bohu,³⁵ v jeho univerzalizaci a v je-

²⁹ Srov. tamtéž, s. 186.

³⁰ Srov. KKC 2067, srov. také SKOBLÍK, Jiří. *Přehled křesťanské etiky*. Praha: Karolinum, 2004, s. 162.

³¹ Srov. AUER, Alfons. *Autonome Moral*. 2. vydání, s. 63nn.

³² HAAG, Herbert. *Der Dekalog*. In: *Moraltheologie und Bibel*. Paderborn: Schöningh, 1964, s. 35n.

³³ Srov. AUER, Alfons. *Autonome Moral*. 2. vydání, s. 68nn.

³⁴ Srov. tamtéž, s. 72nn.

³⁵ Srov. např. „Ježíš na ně pohleděl a řekl: *U lidí je to nemožné, ale u Boha je možné všechno*“ (Mt 19,26).

ho vyzdvížení nad jiné příkazy. Lásky k bližnímu je součástí a vlastním projevem lásky k Bohu (Mt 25,31–46) i podmínkou kultického slavení (Mt 5,23). Příkaz lásky překračuje hranice vyvoleného národa či kultovního společenství a nezůstává uzavřen v nitrosvětské rovině. Dosahuje naprosté univerzality. Ježíš probouzí ve svých posluchačích žízeň po spravedlnosti, která přichází nikoliv skrze člověka, ale od Boha.³⁶

Nový významový horizont je vyjádřen v hlásání blízkosti Božího království (Mt 4,17), které propůjčuje lidskému pozemskému pobytu a jeho dějinám rámeček. V této souvislosti shledává Auer proprium evangelního étosu v samotné osobě Ježíše Krista, ztělesněného Slova Božího. „Proto nemůže existovat žádný mravní požadavek, který by nebyl ve vztahu k osobě Ježíše... Tento nový významový horizont je v pravdě křesťanským propriem.“³⁷ Proto nemusí evangelia vytvářet žádný systém křesťanské etiky.³⁸ Jejich etika je založena v eschatologické blízkosti Božího království, která je trvalou výzvou k obrácení a bdělosti, ke spolehnutí se na Boží blízkost a k rezignaci na získání bohatství, cti a moci. Je etikou učednického následování Ježíše, tedy bezvýhradného společenství v životě, utrpení, zaslíbeních a apoštolátu.³⁹ Novým rozměrem ježíšovského étosu je moment nápodoby (Mt 5,44n; Lk 6,35). Posledním cílem i měřítkem lidského jednání je Boží dokonalost.⁴⁰

Také étos (především pavlovských) listů svědčí o svobodné recepci židovských i helénských (helénistických) vlivů: četné užívání typických pojmů populárního stoicismu (svědomí, přirozenost), forma katalogů ctností a neřestí⁴¹ i tzv. domácí řády (*Haustafeln*). Křesťanův život spatřuje Pavel v jeho novotě získané Kristem. Ústředním vyjádřením této skutečnosti je v pavlovské teologii křest, který je smrtí a zmrtvýchvstáním křesťana spolu s Kristem (Řím 6). Nový život obrácení je životem v síle Ducha svatého,

³⁶ Srov. AUER, Alfons. *Autonome Moral*. 2. vydání, s. 91, srov. také MARSHALL, L. H. *The Challenge of New Testament Ethics*. London: Macmillan, 1946, s. 6–8.

³⁷ AUER, Alfons. *Autonome Moral*. 2. vydání, s. 94n.

³⁸ Srov. např. SKOBLÍK, Jiří. *Přehled křesťanské etiky*, s. 79.

³⁹ Srov. AUER, Alfons. *Autonome Moral*. 2. vydání, s. 100, s odkazem na SCHNACKENBURG, Rudolf. *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*. Sv. I. München: Kösel Verl., 1967, s. 87–104.

⁴⁰ Auer odkazuje k pojednání o odlišnosti vzhledem ke stoickému, helénistickému a židovskému zdůvodnění mravnosti na práci PREISKER, Herbert. *Das Ethos des Urchristentums*. Gütersloh: Bertelsmann Verl., 1949, s. 129–134, 240–242, srov. AUER, Alfons. *Autonome Moral*. 2. vydání, s. 102.

⁴¹ Tyto katalogy jsou známé jednak ze stoicko-kynických diatrib, dále však z pozdně-židovské pareneze. Srov. VÖGTLE, Anton. *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*. Münster: Aschendorff, 1936, s. 57–92; podle AUER, Alfons. *Autonome Moral*. 2. vydání, s. 109, pozn. 130.

kteřá činí možným starému způsobu života, života podle těla (Gal 5,16nn). Pavel nevytváří materiálně novou etiku, nýbrž kriticky prověřuje způsobu jednání své doby a zapojuje je do nového významového kontextu.

1.4 Prvky autonomní morálky v dějinách morální teologie

Způsob, jakým pracovali svatopisci, se stal modelem pro pozdější morálně-teologickou tradici.⁴² Starokřesťanská pareneze pracovala s tradovanými úslovími, katalogy ctností a neřestí, manželskými a rodinnými zrcadly i se schématem dvou cest.⁴³ Patrističtí autoři kriticky integrovali množství stoických konceptů, s nimiž pracovala další tradice (nauka o přirozeném zákonu, o svědomí, povinnosti, ctnosti, hříchu).⁴⁴ Brzy byly přejímány celé pasáže ba spisy stoických autorů (Epiktétos, Cicero, Seneca).

Jedním z významných reprezentantů autonomní morálky v kontextu křesťanské víry je pro Auera Tomáš Akvinský (1225–1274) a pars secunda jeho Summy. Tomáš kriticky, tj. s nadhledem a svobodně, přistupuje ke konceptům církevní i profánní myšlenkové tradice a vybírá z ní. Stoické *secundum naturam vivere* se změnilo v *secundum rationem vivere*. Tuto proměnu chápe Wolfgang Kluxen jako zhodnocení žité reality, které se stává principem morality.⁴⁵ Tomáš ke vztahu víry a přirozené mravnosti poznamenává: „Nový zákon ve vnějších měl příkázati nebo zakázati pouze ta, jimiž jsme uváděni do milosti, nebo jež jsou nutná ke správnému užívání milosti... Správné užívání milosti pak je ve skutcích lásky, a ty, pokud jsou nutné ke ctnosti, patří k mravním příkazům, jež byly dávány také ve Starém zákoně... Ale ke skutkům ctností jsme řízeni rozumem přirozeným, jenž jest jakýmsi pravidlem lidského jednání, jako bylo shora řečeno; a proto v těchto nebylo třeba dávatí nějaké příkazy mimo mravní příkazy zákona, jež jsou z povelu rozumu.“⁴⁶ Lidský rozum pouze pasívně neodečítá jakési požadavky věčného zákona. Tomáš píše o aktivním podílu lidského rozumu na věčném rozumu, a ten se nazývá přirozený zákon (I–II, 91, 2). Mravní je v reálném vztahu k tomuto řádu přirozenosti. Auer shrnuje autonomii tomášovské etiky v trojím směru: vůči

⁴² Pojednání je obsahem exkurzu v AUER, Alfons. *Autonome Moral*. 2. vydání, s. 123–136.

⁴³ Srov. Didaché, List Barnabášův, Pastýř Hermův.

⁴⁴ Auer se zde odvolává na STELZENBERGER, Johannes. *Die Beziehung der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*. München: Max Hueber Verl., 1933, s. 95nn; srov. AUER, Alfons. *Autonome Moral*. 2. vydání, s. 123.

⁴⁵ KLUXEN, Wolfgang. *Ethik bei Thomas von Aquin*. Mainz: Matthias-Grünewald, 1964, s. 192; podle AUER, Alfons. *Autonome Moral*. 2. vydání, s. 128.

⁴⁶ TOMÁŠ AKVINSKÝ. *Sth I–II*, 108, 2; cit. podle překladu Antonína Čaly: *Theologická summa*. Red. Emilián Soukup. Olomouc: OP, 1938, s. 937n.

fyzilogicky-biologickým zákonitostem (jejich respektování není samo o sobě kriteriem mravnosti), vůči metafyzice (mravnost není prostě odvozena z jakési lidské *naturae metaphysicae*, ani její pouhou aplikací) a vůči víře a podstatným formám křesťanské existence (víra, naděje, láska). Přiznaná autonomie mravního se projevuje i ve zdůraznění svědomí, kterému Tomáš připisuje roli nejvyšší normy mravnosti, nad kterou nestojí žádná, ani církevní autorita.⁴⁷

2. Diskuse a kritika Auerova konceptu

Diskuse, kterou Auerův koncept vyvolal, se soustředí kolem základního problému: totiž zda je možné poznávací schopnosti praktického rozumu věřit. Alfons Auer zastává pozici fundamentální důvěry v kapacitu rozumu nalézt odpovědi na mravní otázky. Jeho stanovisko bylo sdíleno celou řadou dalších, především německých morálních teologů: Josef Fuchs, Franz Böckle, Wilhelm Korff, Dietmar Mieth, Bruno Schüller, Karl-Wilhelm Merks, Albert-Peter Rethmann aj. Jejich práce se soustředí mj. na hermeneutické prohloubení konceptu, otázky odpovědnosti autonomního svědomí, problematiku křesťanské morální zvěsti v rámci pluralitní demokratické společnosti, která souvisí s enunciabilitou a komunikabilitou mravních závazků. Důležitým bodem prohloubení (Franz Böckle, Klaus Demmer) je souvislost mravní autonomie s theonomií, na jejichž vzájemný konstitutivní vztah Auer poukazuje⁴⁸ (srov. theonomní autonomie).

Protikladnou pozicí je tzv. etika víry (*Glaubensethik*), jejímiž stoupenci jsou např. teologové Bernhard Stöckle, Konrad Hilpert, Andreas Laun, Leo Scheffzyk, Anton Vögtle. Východiskem konceptů těchto autorů je principiální slabost (*Gebrochenheit*) člověka, jejíž neschopnost dosáhnout mravní evidence a jistoty může být překonána pouze z pozice víry. Jedině z víry mohou být formulovány absolutně platné mravní závazky. Tito autoři kritizují, že Auer použil záměrně kantovský pojem autonomie, který je tak spojen s vyslovenou emancipací etického z církevní pravomoci. Auer na jednu stranu připouští, že pojem autonomie nevolí bezděky a připomíná, že recepci Kantova konceptu autonomie na poli filosofie dosud neodpovídala recepcí teologická, nicméně odmítá, že by svým konceptem odpíral církevnímu hlásání na poli morálky relevantní roli.⁴⁹ Pochopitel-

⁴⁷ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ. *Sent.* II,2 d. 38 qu. 2 art. 4 exp. textus finis; podle AUER, Alfons. *Autonome Moral.* 2. vydání, s. 131.

⁴⁸ AUER, Alfons, *Autonome Moral*, s. 226n.

⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 226.

nou slabinou etiky víry je dosažení shody o dobrém v rámci pluralitní lidské společnosti. Metodicky obhajitelné prohloubení vyžaduje podle Alfonse Auera také souvislost mimosvětské transcendence s příslibem pozemského dobra pro člověka.

2.1 Jan Pavel II., Veritatis splendor

Reakce na recepci autonomní morálky v křesťanském kontextu katolickými teology se nalézají i v encyklice Jana Pavla II. *Veritatis splendor* z roku 1993. Papež sám v článku 38 koncept autonomie explicitně užívá, což však zastírá neobratný český překlad tohoto místa: „Již titul ‚vládce světa‘ znamená pro člověka velký úkol s velmi těžkou zodpovědností, jež zavazuje jeho svobodu k poslušnosti vůči Stvořiteli: ‚Naplňte zemi a podmaňte si ji‘ (Gn 1,28). Z tohoto hlediska náleží jak jednotlivci, tak i lidskému společenství náležitá nezávislost (!),⁵⁰ které koncilní konstituce *Radost a naděje* věnuje obzvláštní pozornost. Je to nezávislost pozemských skutečností, která znamená, že ‚stvořené věci i společenské útvary vlastní zákony a hodnoty, které má člověk postupně poznávat, používat jich a porádat je‘ (GS 36).“⁵¹

V článku 74 papež píše o morálním řádu, který je stanoven přirozeným zákonem a který „je v zásadě snadno pochopitelný lidskému rozumu“.⁵² Vyzdvihuje význam bádání v této tematice pro dialog a spolupráci s nekatolíky a nevěřícími. Varuje však, aby se při snahách vypracovat takovou morálku, která se někdy též nazývá autonomní, nedospělo k „nesprávným řešením, spojeným zvláště s nevhodným chápáním předmětu morálního jednání“.⁵³ Jde o takové teorie, které posuzují mravnost lidského jednání pouze z jeho důsledků, a proto zakazují jakýkoliv absolutně platný zákaz určitých druhů jednání.

Dalším místem, které bývá uváděno jako kritika Auerovy *Autonomní morálky a křesťanské víry*,⁵⁴ je článek 37. Papež v něm kritizuje rozlišení mezi tzv. „etickým řádem, který je prý lidského původu a platí JEN

⁵⁰ Zde se projevuje nešťastný překlad tohoto místa do češtiny, kde se tato důležitá souvislost ztrácí. Všechny ostatní jazyky užívají namísto pojmu „nezávislost“ pojem „autonomie“: *congrua autonomia* (lat.); *una justa autonomia* (šp.); *uma justa autonomia* (port.); *stuszna autonomia* (pol.); *una giusta autonomia* (it.); *une juste autonomie* (fr.); *a rightful autonomy* (angl.); *eine gerechtfertigte Autonomie* (něm.) (cit. podle <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_ge.htm> [2008-04-21]).

⁵¹ JÁN PAVEL II. *Veritatis splendor*. Praha: Zvon, 1994, čl. 38.

⁵² Tamtéž, čl. 74.

⁵³ Tamtéž, čl. 75.

⁵⁴ Srov. CAHA, Aleš. *Autonomní morálka*, s. 102.

ve vztahu ke světu, a mezi řádem spásy, pro který prý mají význam JEN některé úmysly a vnitřní postoje ve vztahu k Bohu a bližnímu“.⁵⁵ Toto nejasné místo snad pomůže osvětlit odkaz papeže na vyjádření dekretu tridentského koncilu o ospravedlnění (kánony 19–21), které odsuzuje názor, že v evangeliích není jiný předpis než víra a desatero přikázání nemá pro křesťana žádný význam.⁵⁶ Jan Pavel II. varuje před popřením morálního poselství zjevení, především vyloučením lidského dobra z centra pozornosti Božího sebezjevení, tedy před oddělením dvou aspektů étosu. V takové etické koncepci by morální obsah zjevení postrádal univerzální platnost a stálost.⁵⁷ Je-li zde míněn přímo Auerův koncept, nebo jeho recepce dalšími autory, je nejasné. Jak jsme uvedli výše, Auer sám se snažil riziko této nežádoucí recepce snížit tím, že zdůrazňoval vzájemnou neoddělitelnost světového étosu a étosu spásy v osobě věřícího.⁵⁸ Jak zdůrazňuje, neubírá křesťanská integrace světovému étosu na jeho autonomii. Dodává mu však jeho plnou vnitřní pravdivost. „Bez křesťanské integrace se člověk se svým étosem uzavírá do konečnosti.“⁵⁹ V reakci na encykliku hovoří Dietmar Mieth a Adrian Holderegger o potřebě znovu publikovat Auerovy studie k tomuto tématu, aby diskuse mohla dospět k diferencovanějším argumentům.⁶⁰ Podle nich je kolísavé vyjádření encykliky *Veritatis splendor* v této otázce „známkou toho, jak moc je církev po *Humanae vitae* (1968)... na jedné straně připravena k základní změně (např. paradigmatu plodnosti a lásky v manželství), na druhé je však bázlivá a leká se, jakmile dojde k tomu, že by měla vyvodit důsledky“.⁶¹

3. Závěrem

Kredibilita praktického rozumu při formulaci mravních závazků je jedním ze stěžejních témat současné morální teologie. Zvláště silně vystupuje do popředí v souvislosti s otázkami lidských práv a bioetiky. Tak například nová instrukce Kongregace pro nauku víry *Dignitas personae* vychází z nezadatelných práv lidské bytosti jakožto osoby z etického prin-

⁵⁵ JAN PAVEL II. *Veritatis splendor*, čl. 37 (zdůraznění jlo).

⁵⁶ „Si quis dixerit, nihil praeceptum esse in Evangelio praeter fidem, cetera esse indifferentia, neque praecepta, neque prohibita, sed libera, aut decem praecepta nihil pertinere ad Christianos: anathema sit“ (DS 1569).

⁵⁷ JAN PAVEL II. *Veritatis splendor*, č. 37.

⁵⁸ Srov. AUER, Alfons. *Autonome Moral*. 2. vydání, s. 186.

⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 192.

⁶⁰ Srov. MIETH, Dietmar – HOLDEREGGER, Adrian. Vorwort. In AUER, Alfons. *Zur Theologie der Ethik*, s. 10. (překl. jlo).

⁶¹ Tamtéž, s. 9.

cipu, který je rozumem rozpoznatelný jako pravdivý.⁶² V aluzi na koncept autonomní morálky se píše: „Církev je přesvědčena, že to, co je lidské, je nejen vírou přijímáno a uznáváno, ale také očišťováno, pozvedáno a zdokonalováno.“⁶³ Celý dokument je pak příkladem kritizujícího, integrujícího (i odmítajícího) a stimulujícího přístupu magisteria, které uvedlo, že za svou úlohu považuje „přispívat k formaci svědomí tím, že autenticky učí pravdě, kterou je Kristus, a s autoritou také objasňuje mravní principy, které vyplývají z lidské přirozenosti“.⁶⁴ *Dignitas personae* končí neradostnou připomínkou všelidské zkušenosti s diskriminací a útlakem coby znamením situace, kdy člověk představuje nebezpečí sám pro sebe, pokud zapomíná na své povolání ke spolupráci na Božím stvořitelském díle.⁶⁵ A právě stálá připomínka cesty spásy je podle *Deseti tezí* Alfonse Auera původním a nezadatelným úkolem církve.⁶⁶

Jaroslav Lorman (1975), *Katedra teologické etiky a spirituální teologie KTF UK*

ABSTRACT

JAROSLAV LORMAN

**“A Christian is first of all a man just as any other man...”
or Alfons Auer’s Concept of Autonomous Morality
in the Context of Christian Faith**

The text reminds us of the influential concept of the so-called autonomous morality in the context of Christian faith, which has not been sufficiently reflected in Czech catholic theology so far. Alfons Auer (1915–2005), a German moral theologian, is considered to be the author of the concept, which he further elaborated in reaction to the publication of Paul VI’s encyclical *Humanae vitae* (1968). Auer approaches the questions about the specifically theological aspect of Christian morality from the standpoint of philosophical realism; moral theology is predominantly meant in its normative dimension, traditionally based on the theoretical-instructional model of revelation. The fundamental statement of the concept of autonomous morality in the Christian context is that practical reason suffices to correctly deduce moral requirements from

⁶² Srov. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Instrukce Dignitas personae: o některých otázkách bioetiky*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, čl. 5.

⁶³ Tamtéž, čl. 7.

⁶⁴ Tamtéž, čl. 10.

⁶⁵ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Instrukce Dignitas personae*, čl. 36.

⁶⁶ AUER, Alfons. *Nach dem Erscheinen*, s. 44.

the order of reality. An authority which would impose moral requirements from the outside and also control them must respect this, even if it were a church authority. Its primary field of interest is the specifically Christian conduct, which Auer calls the ethos of salvation (*Heilsethos*) and which can be roughly defined by the commandments of the first table of the Decalogue. The moral requirement which results from the understanding of the sphere of “profane” reality (*Weltethos*) can be correctly recognized in the light of the communicated reason of every person. On the tradition of biblical texts as well as on the history of Christian theology, Auer demonstrates that God’s people have always been open towards the outside world, whose intellectual and ethical concepts they have critically embraced. A specifically Christian approach to the recognized requirements of the secular ethos consists in subjecting them to criticism, integrating all that is acceptable and stimulation in the overall horizon of faith. The concept of autonomous morality has been the topic of a fiery debate since the 1970s.

Key words

theological ethics, autonomous morality in the Christian context, moral theology

KDY NENÍ TEOLOGICKÁ ETIKA TEOLOGICKÁ: PROBLÉMY V ČESKÉ TRADICI MORÁLNÍ TEOLOGIE

LIBOR OVEČKA

1. Smysl otázky

Je teologická etika skutečně teologická?¹ Tato otázka působí na první pohled snad překvapivě, teologická etika je přece obor teologie; přesto je to ale otázka naprosto oprávněná. Existovaly a existují totiž různé tradice morálně teologického myšlení, z nichž některé přísně vzato nárok teologičnosti splňují jen částečně. Ne vždy měla morální teologie skutečně teologický charakter a mnohdy byla spíše či částečně projevem lidské moudrosti či lidské spekulace, která se sice vyjadřovala pomocí náboženských či teologických výrazů, ale stavěla víc na lidské myšlenice než na slově Božím.

Toto pojednání si klade za cíl prozkoumat, jak se tato problematika jeví zejména, i když ne výlučně, v české teologické tradici, zvláště nedávné doby.

Co vlastně je ona „nedávná“ česká morální teologie? Po roce 1989 vyšla v naší republice celá řada morálně teologických publikací zahraničních autorů, ale jen dosti krátká řada knižních publikací teologů českých.² Nikdo z těchto českých morálních teologů necituje v knižních publikacích nikoho z dřívějších moralistů z doby před nástupem komunismu, kontinuita teologického vývoje byla komunistickou totalitou přerušena. Prakticky poslední teologické publikace a časopisecké články vyšly v roce 1948, např. poslední číslo týdenního teologického časopisu *Dobrý pastýř* vyšlo příznačně 29. února 1948.

Tato přeruva ovšem nenastala pouze z důvodů politických, nýbrž i z důvodu teologického a církevního vývoje. Morální teologie pěstovaná v ob-

¹ Pojmy „teologická etika“ a „morální teologie“ užíváme v tomto textu ve stejném významu bez rozlišení.

² Oněmi českými publikujícími morálními teology jsou zejména Albert Beneš, Aleš Caha, Oto Mádr, Josef Petr Ondok, Jiří Skoblík.

dobí před II. vatikánským koncillem, tedy pro nás více méně do roku 1948, měla značně jiný charakter než teologie po koncilu. Morální teologie, kterou můžeme zjednodušeně označit jako předkoncilní, výrazně ovlivňovaná snahou o obnovení tomismu a scholastiky v 19. století,⁵ byla značně orientována na filosofickou spekulaci. Její snahou bylo obhajovat nauku vyjádřenou v oficiálních církevních dokumentech druhé poloviny 19. a počátku 20. století, které také argumentovaly více racionální spekulací než odvoláním na víru.⁴ Toto pojetí morální teologie propojovalo teologii a filosofii, ovšem pouze na „domácí půdě“, neboť mimo katolický prostor nebylo respektováno: jiná než křesťanská resp. katolická filosofie je nebrala v úvahu a rovněž tato katolická filosofická morální teologie se od poznatků jiných oborů distancovala.⁵

Podle nepřímých výroků této předkoncilní teologie mohl člověk skrze své rozumové schopnosti přímo poznávat Boha. K této teologické koncepci byli katoličtí teologové podněcováni církevními dokumenty, které dokonce mluvily o možnosti rozumovou cestou z viditelného díla stvoření dokázat Boží existenci.⁶ O to mnozí katoličtí filosofové usilovali, avšak jejich úsilí nemůžeme ztotožňovat s křesťanskou či katolickou teologií, která staví na Božím zjevení přijímaném ve víře. Náboženskou víru pak nelze ztotožnit s racionální spekulací.

Hranice mezi filosofií a přirozeným poznáním Boha na jedné straně a teologií opírající se o náboženskou víru na straně druhé nebyla ve scholastice ani v novoscholastice 19. a 20. století tak jasně narýsovaná, jak je tomu v novověkém filosofickém a teologickém myšlení. Čeští mo-

⁵ LEV XIII. *Aeterni patris* 1979. DS 3139–3140.

⁴ NOVOTNÝ, Josef. *Mravnost a náboženství: obrana základů katolické mravouky proti moderní proudům ethickým*. Hradec Králové: Tiskové družstvo, 1921. V tomto apologeticky laděném spisu se Novotný snaží racionální argumentací dokázat, že moderní filosofické a vědecké poznání nemá pravdu a že pravdu má jedině nauka katolické církve. Není to ovšem výzva k víře, nýbrž výzva k přijetí autority Boha a jeho církve a její nauky.

⁵ Podobně tomu bylo i v německy a anglicky mluvícím prostoru. Srov. CORETH, Emerich – WALTER, M. Neidl – PFLIGERSDOFFER, Georg. *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Sv. 2. Graz: Styria, 1988, s. 565: „Im Vordergrund steht das Bemühen um die Neubelebung der hochmittelalterlichen bzw. spät- und barockscholastischen Philosophie. [...] Das Verhältnis zum modernen Denken gestaltet sich hingegen zum überwiegenden Teil negativ. Die Apologetik gibt den Ton an. Mehrere Neuscholastiker zählen sogar zu den aktiven Betreibern der antimodernistischen Kampagne.“ Podobně viz s. 759nn. o situaci neoscholastiky v anglicky mluvících zemích.

⁶ DS 3558. Viz též NOVOTNÝ, Josef. *Mravnost a náboženství*, s. 10: „Existence Boha je faktem nesporným.“ „Není místa, aby obšírněji byla zde dokazována existence Boha...“

ralisté jako by byli částečně žili ve středověkých myšlenkových schématech. V morální teologii rovněž byla patrná snaha o nadčasový a nadsituacionální pohled na etická témata a aktuální etické otázky do ní pronikaly jen omezeně.⁷ Např. etické otázky vyvolávané událostmi první i druhé světové války reflektovala jen velmi málo, pokud vůbec.

Zároveň byla tato česká morální teologie nereflektovaně závislá na situaci ve společnosti, ve které vznikala, tedy v Rakousku-Uhersku, v Československé republice a v Protektorátu Čechy a Morava. Do jaké míry byla ovlivňována situací za protektorátní totality, je ovšem těžké prokázat, neboť to zřejmě byl vliv pouze negativní, znemožňující svobodné publikování. Ale přesto: Pokud se zřekla reakce na nové „válečné“ a „okupační“ otázky, neboť by jinak vůbec nemohla být publikována, dávala svým čtenářům nepřímo najevo, že takové otázky vůbec nejsou, nebo že ji nezajímají. A buďto ji skutečně nezajímaly, z čehož ji lze vážně podezírat, neboť absenci nových otázek nutně vyvolaných válečnými událostmi musíme konstatovat i v publikacích uveřejněných po válce, nebo to byl jen vnučený postoj, který ale čtenáři nepochybně museli považovat za upřímný.⁸

2. Slepé uličky teologie

Co to znamená, že teologická etika by měla být teologická? V souladu s obvyklou definicí teologie by měla být uspořádanou naukou vycházející z rozumového poznání a z Božího zjevení přijímaného ve víře pěstovanou na půdě církve. Tento evidentní požadavek však nebyl vždy naplňován. Také v české teologické tradici nacházíme i v dobách ne příliš vzdálených příklady morálně teologických systémů, které bez pochyby jsou uspořádanou naukou a bez pochyby vycházejí z racionálního poznání, avšak je pochybné, do jaké míry staví na víře a vycházejí i z Božího zjevení.

Snadno může dojít k nedorozumění v tom, že se teologická etika zaměřuje s jinou disciplínou či oblastí poznání, která sama o sobě není morální teologií, což pak vyvolává dojem, že teologií není ani morální teologie. Nebo se předkládá argumentace, jež se sice vyjadřuje v teologických pojmech, avšak ve skutečnosti nemluví o moralitě. Uveďme nyní příklady takových teologických slepých uliček z minulosti české morální teologie.

⁷ Např. VODIČKA, Timotheus. *Principy sociální etiky*. Sv. I–III. Olomouc: Krystal, 1945, s. 10. Vodička zdůrazňuje, že sociální nauka církve se nemění a od dob středověku resp. Tomáše Akvinského opakuje stále stejnou nauku.

⁸ Např. DACÍK, Reginald M. *Mravouka*. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946. Dacík ve své po válce publikované knize nebere válečné a okupační události vůbec v úvahu.

Písmo a filosofická spekulace. Např. podle Antonína Vřešťála „po-měr mezi Bohem Stvořitelem a člověkem, tvorem rozumným, nutně toho vyžaduje, aby člověk život svůj mravní uspořádal dle řádu Bohem mu stanoveného. Nemůžeť člověk jinak cíle svého (blaženosti své) dosíci, leč plněním povinností mu uložených, a to povinností k Bohu, k sobě, k bližnímu. Výklad o těchto povinnostech lidských nazýváme *mravoukou* po případě *mravovědou* čili *ethikou*. Mravouka jest tedy podstatnou částí našeho (a každého) náboženství.“⁹ Tyto úvodní věty předznamenávají charakter celého tohoto Vřešťálova díla. Jejich stěžejní pojmy jsou: Bůh Stvořitel, člověk - tvor rozumný, nutnost, mravní život, Bohem stanovený řád, cíl - blaženost, plnění uložených povinností, výklad o povinnostech - mravouka. Některé tyto termíny se opírají o Boží zjevení, jiné vycházejí z filosofické spekulace, zejména: nutnost, cíl - blaženost, plnění uložených povinností. Tato filosofická spekulace však je v rozporu s tím, co předkládá Písmo.

Hned na samém počátku Geneze nacházíme zcela jinou teologickou konstrukci, a to koncepci Božího daru, který Bůh dává člověku bez jakéhokoliv požadavku, bez ukládání povinností a také bez stanovování cíle člověka, totiž blaženosti. Tu přece člověk už má, tu mu Bůh bezprostředně dává, vždyť ona podstatně spočívá ve společenství s Bohem. Platí při tom jediné omezení: Chce-li člověk to, co od Boha dostal, mít, chce-li si to udržet, nesmí to sám zničit tím, že by chtěl odvrhnout Boha a posadit se sám na jeho trůn. Blaženost, kterou má, může mít pouze s Bohem, ne proti Bohu. Podstatou biblického poselství není stanovení povinností, které člověk musí splnit jako podmínku dosažení věčné blaženosti, nýbrž zvěstování spásy, kterou nám Bůh dává resp. už dal - vždyť dle Geneze člověku byl dán život v ráji.

To je základní biblická morální koncepce. Ani líčení pádu do hříchu, ztráty rajské blaženosti a pozemského plahočení ji neruší. To, co od Boha dostáváme, je jeho svobodný, námi lidmi nezasloužený dar, který si nemůžeme na Bohu vymoci žádným způsobem, ani plněním povinností. Ospravedlnění člověka je dílem Božím.¹⁰ Člověk svou hříšnou vzpourou sice Boží dílo spásy a blaženosti narušil, ale nezničil. Vřešťálova myšlenka o plnění uložených povinností jako o cestě, jak lze dosáhnout věčné bla-

⁹ VŘEŠŤÁL, Antonín. *Katolická mravouka*. Sv. I. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1909, s. 3.

¹⁰ Srov. *Společná deklarace Světové luterské federace a Katolické církve o nauce o ospravedlnění z 31. 10. 1999*. <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_en.html>.

ženosti, jež má být základem jeho morální teologie, není původně biblická a teologická, nýbrž je výsledkem filosofické spekulace o cíli a o prostředcích k jeho dosažení. Není to ovšem jeho originální idea, tuto myšlenku nalezneme i u mnoha jiných autorů.

Instrumentalizace „dobrého“ skutku. Podle Vřešťála i jiných autorů nemá dobrota skutku svébytný smysl, nýbrž slouží pouze jako nástroj k dosažení jiného „dobra“, totiž vlastní blaženosti, vedle oslavy Boha.¹¹ Jestliže však člověk jedná proto, aby skrze svůj skutek dosáhl cíle ležícího mimo tento skutek, a nikoliv proto, že tento skutek je dobrý, nabývá jeho jednání účelového, příp. i zništného charakteru a ztrácí svou moralitu. Motivaci je třeba považovat za rozhoučující.¹² Koná člověk daný skutek proto, že je dobrý, nebo je mu tento skutek pouhým nástrojem k dosažení jiného cíle?

Osobní duchovní prožitky vztaženy na všechny lidi. Požadavky osobního duchovního života jsou někdy předkládány jako univerzálně zavazující mravní povinnost. Jestliže se však někomu skutečně dostane osvícení od Boha či osobního zjevení, nevyplývají z toho žádné univerzálně závazné mravní normy. Na otázku co mám dělat, kde je dobro, se často dává odpověď: Bůh sám mi zjevil, co je dobré a správné. Ukazuje mi, co mám činit. Bůh mi dává toto poznání přímo a bezprostředně. Nepotřebuji proto jiné osoby nebo instituce, abych poznal, co mám dělat.¹³ Lidé často jednají podle své intuice, citu, nehledají zdůvodnění správnosti svého náhledu nebo argumentují tím, že „oni to tak vidí“. Tak smýšlejí ti, kdo se dovolávají vanutí Ducha, poznání v modlitbě... a říkají: Víím, že to tak je, protože mi to Pán řekl.¹⁴ Toto přesvědčení může být založeno na autentickém náboženském či mystickém prožitku, ve kterém člověk přijme Boží přítomnost a lásku a bezvýhradně se vydá jí a jejímu dílu ve světě. Toto přesvědčení může být pravdivé, osobní zjevení nemůžeme vyloučit, avšak platí pouze pro svého příjemce a nevyplývají z něj univerzálně závazné mravní požadavky.

Normy církevního práva chápány jako normy mravní. Právní normy někteří autoři se samozřejmostí považují za normy mravní. Např.

¹¹ Např. VŘEŠŤÁL. *Katolická mravouka*. Sv. I, s. 46: „jest tedy cílem člověka, aby plně vůli Boží, věčné blaženosti své dosáhl, a tak ke cti a slávě Boží přispíval“.

¹² HÖFER, Josef – RAHNER, Karl (ed.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. Sv. 7. Freiburg: Herder, 1962. Sloupec 616: „Christliches Ethos steht und fällt mit der Wirksamkeit seiner Motive.“

¹³ Srov. RUF, Ambrosius Karl. *Grundkurs Moraltheologie*. Sv. 1. Gesetz und Norm. Freiburg im Breisgau: Herder, 1978, s. 43.

¹⁴ Viz např. Která jest cesta Páně a kterak po ní jíti čili co jest vůle Boží a jak ji plniti. *Betanie: biblický časopis k probouzení a pěstování křesťanského života* (Tábor) 1885, s. 201–203 (bez uvedení autora).

Miklík uvádí, že „... kanonický katalog lze nalézt v každém kapesním Kodexu (*Codex Iuris Canonici*, ve zkratce CIC). V něm jsou uplatněny všechny principy katolické mravovědy. On jest pro katolíka normou neodvolatelnou a také postačující. Nic v něm není vynecháno, na všechny náležité dotazy je v něm odpověď dobrá a uspokojivá.“¹⁵ Ovšem ve skutečnosti mezi morální a právní závazností je jasné rozhraničení. Je to buď závazek konat dobro, které jako dobro poznávám, nebo požadavek disciplinovaně se podřídít určitému řádu bez ohledu na to, zda s ním souhlasím či ne. Na to, že předpisy Kodexu nenesou automaticky morální závaznost, ukazuje už i fakt, že nemají univerzální závaznost, že jsou závazné pouze „pro katolíka“.

Normy státního práva chápané jako normy mravní. Normy státního práva mnozí teologové se samozřejmostí považují za normy s mravní platností. Podle takových teologů, jako byl Řehák, Vřešťál, Jone, Schindler, jsou státní zákony zdrojem morálně teologického poznání a věřícího křesťana zavazují ve svědomí.¹⁶ Jednat v rozporu se státním zákonem tedy znamená dopouštět se hříchu, což je ovšem absurdní myšlenka. To je zřejmé i ze skutečnosti, že když se změně zákony, měly by se změnit i mravní normy. Měl by se dokonce dnem, kdy změna zákona vstoupí v platnost, změnit i hlas svědomí, což by bylo v přímém rozporu s naukou o svědomí. Svědomí člověka by pak ztrácelo svou svébytnost a stávalo by se pouhým hlasatelem či vymahatelem právních ustanovení státu.

Teologická argumentace ve filosofické etice. Tzv. přirozená etika filosofického charakteru, jak ji najdeme i v české teologické tradici, nepřiznaně se opírající o víru se někdy zaměňuje za morální teologii či náboženskou nauku a může u nepředpojatého čtenáře vyvolávat pochybnosti o teologičnosti teologie.

Přirozená etika je filosofická disciplína pojednávající z mravního hlediska o lidském jednání, a to na základě přirozeného poznání a rozumové spekulace. Jestliže ji však vypracovává věřící křesťan, může snadno upadnout do pastí metodické nedůslednosti, když do filosofické etiky zapojuje

¹⁵ MIKLÍK, Konstantin. *Četba knih s hlediska morálního a kanonického*. Olomouc: Matice Cyrilometodějská, 1947.

¹⁶ ŘEHÁK, Karel Lev. *Katolická mravouka*. Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1895; VŘEŠTÁL Antonín. *Katolická mravouka: doplňky a změny dle nově vydaného církevního zákoníku a jiných výnosů*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1919; JONE, Herbert. *Katholische Moraltheologie: Unter besonderer Berücksichtigung des Codex Iuris Canonici sowie des deutschen österreichischen und schweizerischen Rechtes*. 11. vyd. Paderborn: Ferdinand Schöningh, Copyright 1929; SCHINDLER, Franz M. *Lehrbuch der Moraltheologie*. Sv. I–III. Wien: Ambr. Opitz Nachfolger, 1907–1911.

prvky teologie, poznatky vycházející z Božího zjevení, z církevní tradice a osobní víry. To jsou poznatky, které ve filosofii nemají místo, neboť jsou čistě racionálně nevykazatelné. Jestliže však přesto tzv. přirozená etika takové poznatky používá, vytváří pochopitelný dojem, že ve skutečnosti není etikou filosofickou nýbrž teologickou. Protože však je ve skutečnosti filosofickou spekulací, je teologicky nekorektní. Protože však je i z filosofického hlediska nepřijatelnou, je zároveň i filosoficky nekorektní. Takto pojatá nauka tedy vrhá na teologickou etiku světlo nekorektnosti.

Jako příklad uveďme přednášku Metoděje Habáně „Mravnost“ z roku 1938.¹⁷ Jeho filosofická etika vychází z rozumového poznání a rozumové spekulace, ovšem v některých svých polohách se skrytě a nepřiznaně opírá o Boží zjevení a křesťanskou víru, neboť bez ní by k mnoha závěrům vůbec nebyla schopna dojít.

Protože se v Habáněově filosofickém textu náhle objevují teologické argumenty, vytváří se tím dojem, že toto je teologie. Zároveň je ovšem zřejmé, že takováto teologická etika ve skutečnosti teologií není a podezření, že ve skutečnosti není teologií, může padat na celou morální teologii.

Nereflektování historicko-společenské a kulturní podmíněnosti. Teologové logicky vždy mají nějaký náhled na historické, společenské a kulturní podmínky, je však otázkou, do jaké míry si jsou vědomi, že to je jejich vlastní politický náhled na proměnný stav a proměnné události ve společnosti. Teologie by měla stav společnosti reflektovat, avšak měla by na něm být pokud možno nezávislá.

Teologický charakter teologické etiky je zpochybňován skutečností, že je závislá na proměnných událostech ve společnosti, i když třeba sama o sobě tvrdí, že na nich závislá není a že čerpá z nadčasového a naddějinného Božího zjevení. Např. pokud jde o vztah křesťana ke státu, musíme konstatovat znatelný rozdíl mezi situací, kdy České země byly součás-

¹⁷ HABÁŇ, Metoděj. Mravnost. In *Dobrá cesta: výbor z přednášek LX. prázdninového kursu katolického učitelstva československého v Domažlicích 1938*. Olomouc: Křystal, 1938, s. 80–83. Poslední věta této filosofické přednášky (s. 83) zní: „V jednotlivém případě jednání dává pravidlo lidský rozum, co je správné a co je nesprávné, jehož schopnost soudit správně pochází z Věčné Moudrosti Boží, podle níž byl člověk stvořen.“ Závěr této věty je ovšem výpověď teologická. – Podobně postupuje i KADERÁVEK, Eugen. *Jak soudí zdravý rozum o mravnosti náboženské a bezbožecké*. Praha: nákladem spisovatele, 1902, s. 30–31. Po obsáhlém filosofickém výkladu naprosto neorganicky formuluje výzvy: „Osvojme si tedy mravnost náboženskou.“ „Osvojme si tedy mravnost křesťanskou.“ Posléze činí závěr, že „pravou mravnost náboženskou hlásá nám jediná církev katolická“. Aniž bychom se vyjadřovali k pravdivosti těchto vět, musíme konstatovat, že jde o výpovědi teologického charakteru, pro které nejsou ve filosofickém pojednání vytvořeny předpoklady.

tí Rakouska-Uherska, a situací samostatného Československa. Výrazným zájmem českých morálních teologů za Rakouska byl důraz na to, že proti vládě, dokonce i proti nelegitimní, nikdy není dovoleno vyvolat revoluční povstání, neboť její moc je od Boha. Jak se vládce k moci dostal, je odlišná otázka, která neruší závazek poslušnosti.¹⁸ Naproti tomu v morálně teologické literatuře ze čtyřicátých let dvacátého století je toto téma zcela pomínuto.¹⁹ Teologové ovšem v letech těsně po druhé světové válce nemohli tušit, jak aktuální se tato otázka stane o rok či dva později. Z toho důvodu pak jejich teologie pro křesťany v době komunistické vlády neposkytovala v této věci dostačující orientaci.

Partikularizace univerzálně platných mravních norem. Teologická etika se opírá o křesťanskou antropologii a její požadavky platí s univerzální závazností. To ovšem někteří teologové nepřijímali a výslovně promlouvali ne ani obecně k lidem věřícím v Boha, ne ani ke křesťanům vůbec, nýbrž pouze ke katolickým křesťanům,²⁰ a to i přes skutečnost, že univerzalita křesťanského poselství spásy je nepopíratelná. Podle některých teologů tedy zřejmě byla katolická morální teologie vnitřní katolickou „spolkovou“ záležitostí, která se nekatolíků přímo netýká a k ničemu je nezávazuje.

Kdyby ovšem morální teologie neměla na mysli každého člověka a kdyby se se svým poukazem na mravní zákon neobracela ke všem lidem, představovala by pouhý partikulární zájem, což by zpětně ukazovalo, že nestaví na univerzálním Božím zjevení určeném pro každého člověka.²¹

¹⁸ STÁREK, Jan. *Katolická mravověda*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1884, s. 57–58.

¹⁹ DACÍK, Reginald M. *Mravouka*. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946; PEC-KA, Dominik. *Umění žítí: katolická mravouka*. Praha: Vyšehrad, 1947.

²⁰ Např. AUGUSTIN, Bedřich. *Mravouka*. Praha: Československá akciová tiskárna, 1926, s. 3: „Katolická mravouka jest věda o mravním jednání člověka podle Bohem stanoveného mravního řádu.“ AUGUSTIN, Bedřich. *Mravouka pro III. třídu středních škol*. Praha: Vyšehrad, 1946, s. 5: „Katolická mravouka ukazuje, jak máme podle vůle Boží žítí, abychom byli dobří a dosáhli věčného spasení.“ Tyto výroky jsou zřejmě míněny tak, že jiná než katolická mravouka Bohem stanovený mravní řád neukazuje a neukazuje cestu, jak máme žít, abychom byli dobří a dosáhli věčného spasení.

²¹ Pokud bychom přijali toto přesvědčení o partikularitě křesťanského poselství, znamenalo by to, že bychom se ztotožnili s postmoderní rezignací na celkový a celistvý náhled na svět a na člověka a že bychom přijímali rozpad světa na jednotlivé oblasti poznání a pravdy, nad nimiž žádný celkový náhled není možný. Křesťanský univerzální nárok a misijní poslání ke všem lidem by tak byly opuštěny. Nicméně je nutno konstatovat, že v první polovině 20. století, ještě před postmoderním rozpadem světa, nebyla římskokatolická církev takovým způsobem otevřená vůči křesťanům jiných vyznání, vůči nekřesťanům věřícím v Boha či vůbec vůči všem lidem, u nichž je cokoliv dobrého a pravdivého, co může být považováno za přípravu na evangelium (*Lumen Gentium*, čl. 16), jak to považujeme za samozřejmé po II. vatikánském koncilu.

mravní normy, jako např. nerozlučnost manželství, jsou vnímány jako katolické specifikum, které zavazuje pouze katolíky.

Partikulární, neuniverzální náboženské normy jednání ovšem mohou vytvářet závaznost, jejíž porušení může být pro příslušníka daného náboženství hříchem. Katolík se tedy může dopustit hříchu, i když neučiní nic mravně špatného, tedy neporuší mravní normu, avšak poruší normu náboženskou. Z lenosti se nezúčastnit v neděli slavení eucharistie je pro katolíka hřích, i když to není porušení povinnosti platné pro všechny lidi. Tato partikulární náboženská norma jednání je zdůvodněna nábožensky.

Nerozlišení mravní a morální roviny jednání. Boží zjevení s sebou nese i mravní nárok, nárok na to, jak člověk má jednat. Je to i zvěst o tom, co je dobro a co je zlo. Pro jedince, který se rozhoduje a jedná, je rozdíl mezi dobrem a zlem v *morálním* smyslu primárně dán tím, o čem on je vnitřně opravdově přesvědčen, tedy hlasem jeho svědomí. To je primární, autonomní rovina etického hodnocení.

Moralita a *mravnost* představují dva komplementární náhledy na lidský čin. Moralita znamená náhled z nitra člověka, z jeho vlastního poznání. Mravnost je náhled zvnějšku, z hlediska mravních norem a mravního zákona. Povinností lidského subjektu je, aby usiloval o náhled v maximální míře transsubjektivní, aby správně poznával obecně přijaté mravní normy, požadavky lidského i Božího zákona, aby reflektoval mravní zkušenost církve i společnosti. Toto jeho mravní poznání však vždy bude poznáním jeho jako subjektu a hranicí mezi svým poznáním mravnosti a „objektivně platným“ mravním zákonem nikdy nemůže překročit, objektivitu mravnosti se nikdy nemůže zcela dobrat. Moralita je osobní náhled na to, co je mravní závazek v dané situaci. Podle přesvědčení určitého člověka by bylo povinností každého člověka ve stejné situaci jednat tak, jak se rozhoduje on. Ale je to jen jeho vlastní náhled, který jiní lidé nemusejí nutně sdílet, i když třeba pro něj samotného platí jako nejvyšší závazek. Člověk má ovšem *morální* povinnost usilovat o *mravní* dobro, tedy o respektování požadavků vnějších, heteronomních mravních norem, i když jsou proti moralitě až druhotné.

Jestliže se tyto dvě roviny zamění, redukuje se moralita člověka na poslušnost vůči mravním normám, a to bez ohledu na to, zda jejich aplikaci na danou situaci rozumí či ne či zda ji považuje za náležitou či ne. Pro takovou záměnu či pro takové nerozlišení lze uvést veliké množství příkladů, neboť „předkoncilní“ morálka se do velké míry formulovala jako morálka poslušnosti.²⁴

²⁴ Např. AUGUSTIN, Bedřich. *Mravouka pro III. třídu středních škol*, s. 10: „Opravdovou cenu před Bohem i před lidmi má jen ten, kdo plní svědomitě všechny po-

Jakmile se ovšem poslušnost vůči vnější autoritě stane slepou, ztrácí svůj teologický a náboženský charakter a stává se heteronomní poslušností strachu ze sankce či žádostivosti po zisku a prospěchu.

Pro křesťana mravní život a moralita a spiritualita často splývají v jedno kontinuum a pro daného jednotlivce by bylo třeba vážnou zradou a nevěrností Bohu, kdyby např. nevstoupil do kláštera, když jasně poznává, že to je povolání a úkol od Boha mu daný. Jestliže ovšem požadavek své vlastní spirituality předkládá jako mravní povinnost pro všechny, což nemůže být oprávněné, zpochybňuje tím platnost morálně teologické argumentace.

To jsou problémy, které z pohledu současné morální teologie vidíme v dřívějších teologických postojích a ve způsobu teologické argumentace a kterých je třeba se varovat, má-li teologie být schopna oslovit samostatně kriticky smýšlejícího člověka. Tím se samozřejmě neodmítá pastorační ohled na člověka, kterému kritická teologická reflexe není vlastní.

3. Teologická teologická etika v době staré i nové

Jasně potvrzení teologického charakteru teologické etiky nacházíme, na rozdíl od mnohých českých moralistů, u mnoha jiných teologů v době starší i novější.

Tomáš Akvinský měl rozhodující význam pro formování morální teologie ve středověku. Pro naši otázku je důležité, že i druhá část jeho *Sumy*, která se zabývá morálními otázkami, má teologický charakter v neomezeném smyslu a neobsahuje pouze praktické pokyny pro křesťanský život, jak tomu bylo u některých jiných autorů.²⁵ Podle Tomáše Bůh je alfa a omega, princip a cíl dějin spásy a křesťanského života. Protože člověk je obrazem Božím, Tomáš chápe člověka a smysl jeho skutků skrze Boha, v Bohu a morální teologie má pro něj plně „božský“ charakter. Tímto způsobem se Tomášovi podařilo propojit spekulativní a praktickou část morální teologie a zajistit její homogenní teologický charakter.

vinnosti.“ Jan Stárek v *Katolické mravovědě* uvádí jako vrchol ctnosti poslušnosti poslušnost slepou. Jestliže ji máme, ne jen vykonáme, co nám nadřizený přikazuje, ne jen se i vnitřně ztotožníme se jeho vůlí a chceme to, co chce on, nýbrž dokonce „i s úsudkem v oběť přineseným vrchního posloucháme a tak beze zkoumání též smýšlíme, co on smýšlí“ (s. 58). S touto slepou poslušností máme přijímat vůli Boží i vůli neomylného učitelského úřadu církve a je též chvályhodné, záslužné a vlastně nutné, abychom takto přijímali i rozkazy jiných vrchností. Po zkušenostech s totalitními režimy ovšem musíme my říci, že přijmout vůli i smýšlení druhého člověka „beze zkoumání“ není ctností, nýbrž zavrženímhodnou neřestí.

²⁵ Např. Alanus ab Insulis. Viz HOFMANN, Rudolf. *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre*. München: Max Hueber Verlag, 1963, s. 26.

Tomáš se stal příkladem pro další bádání v morální teologii a stojí zároveň v kontrastu s dřívějším i pozdějším kasuistickým způsobem morálně teologického myšlení, které se do značné míry soustředilo na praktické otázky ve smyslu problémů svědomí (pro potřeby zpovědní praxe) a nensnažilo se o hlubší teologické chápání. Jestliže penitenciály konkrétně stanovovaly pokání za určité hřichy, ani neměly snahu hledat pro to teologické zdůvodnění a byly spíše něčím jako trestním sazebníkem.²⁶ Prokazatelně nestavěly na Božím zjevení nýbrž na lidské spekulaci a společenské praxi.

Jako příklad z novodobé historie „teologické“ teologické etiky uvedme fundamentální morální teologii Franze Böckleho.²⁷ Lze bez omezení tvrdit, že jeho etika má přísně teologický charakter, ne ovšem proto, že by opakovala či vykládala biblické mravní normy, nýbrž proto, že klade otázku, kde je spojnice mezi racionální autonomní etikou a náboženskou vírou. Zdánlivě se dostávají do rozporu, neboť náboženská morálka se zdá být nevyhnutelně heteronomní, Bohem člověku uložená a nařízená. Jejich zdánlivý rozpor však Böckle řeší určitou koncepcí křesťanské antropologie a je zcela vyloučen pojmem „theonomní autonomie“.

Křesťanská antropologie je styčným bodem mezi autonomní morálkou a náboženskou vírou. Mravní normy nejsou heteronomně zdůvodňovány tajemstvím víry, nýbrž tím, že na základě víry víme, jaký je člověk. Křesťanská antropologie umožňuje pochopení, že i náboženská víra a náboženská morálka může být srozumitelná a přijatelná pro člověka moderní evropské kultury usilujícího o mravní autonomii. Opěrnými pilíři takové z křesťanské víry vyrůstající antropologie jsou tři skutečnosti: Člověk je

1. stvořený Bohem (a povoláný k věčnému životu),
2. vykoupený Kristem (v něm nám Bůh nabízí spásu),
3. povoláný realizovat plnost možností lidské přirozenosti (oslovovaný Bohem, který mu ukládá poslání).

Skrze náboženskou antropologii víra ovlivňuje hierarchické seřazení hodnotových statků a mravních hodnot.²⁸ Takovou hierarchii nutně má na základě svého poznání a své zkušenosti každý člověk, věřící křesťan pak má hierarchii ovlivněnou náboženskou antropologií. Tím hraje víra významnou roli v uskutečnění morálně relevantního náhledu a zdůvod-

²⁶ Srov. VAŠICA, Josef. *Literární památky epochy velkomoravské 863–885*. Praha: Lidová demokracie, 1966.

²⁷ BÖCKLE, Franz. *Fundamental-moral*. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1981.

²⁸ BÖCKLE. *Fundamental-moral*, s. 192.

nění mravních norem. Mravní autonomie jednotlivce, každého člověka i věřícího křesťana, při tom zůstává nenarušená a dovršuje se jako autonomie theonomní, Bohem uložená.²⁹

Morální teologie je střízlivá racionální nauka o věcech, které přesahují racionálně nebo jinak řečeno jdou částečně mimo racionalitu, neboť náboženská víra, o kterou se teologie opírá, není jen racionální. Je to zásadní životní rozhodnutí, osobní setkání se zjevujícím se Bohem, vidoucí a zároveň slepý krok měnící život a na životní zkušenosti závislý.

Teologická etika hledá odpovědi na otázku, kterou si člověk opakovaně klade, totiž co mám dělat, jak mám jednat, kde je dobro a spravedlnost. Odpověď lze hledat i způsobem neteologickým, jak to ostatně zhusta je. Teologická etika musí při svém racionálním zkoumání vycházet z Božího zjevení, tedy z Písma a jeho mravního poselství. Jenže to je zahaleno do šatu starého mnoho staletí a přes tuto proluku v čase a přes rozdílnost kultur, společenské situace, historické zkušenosti atd. je těžko přímo přenášet konkrétní mravní pokyny Bible do naší doby. Takže se nakonec zdá, že z biblických mravních směrnic kromě nejobecnějších principů pro naši nynější situaci přímo čerpat nemůžeme a musíme se spolehnout na naše vlastní hledání mravního dobra. Opustit zdroj Božího zjevení a nahradit jej pouhou lidskou zkušeností a lidskou spekulací by ovšem znamenalo opustit teologii, neboť „teologie je vědecké poznání a nauka o sebeodkrytí Boha, jež se uskutečňuje ve zjevení“.³⁰ Pokud chceme v teologii zůstat, nesmíme opustit hledání z teologických zdrojů, tedy z Božího zjevení, ke kterým se samozřejmě připojuje i lidská moudrost a racionální reflexe. Boží zjevení nám neříká přímo, co máme činit v jednotlivých konkrétních situacích svého života, avšak poskytuje nám směrnici a ukazuje nám cesty, jak máme na tuto otázku hledat odpověď.

Jestliže morální teologie čerpá z Božího zjevení principy křesťanské antropologie, stojí pevně na jeho základech. Naproti tomu odvolávat se přímo na Boží vůli jako zdroj konkrétních norem pro naše jednání může

²⁹ BÖCKLE, *Fundamental moral*, s. 57–66. BÖCKLE, Franz. *Theonomie Autonomie: Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moralthologie*. In HÜBNER, Siegfried (ed.). *Theologisches Jahrbuch* 1974. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1974, s. 274–299.

³⁰ HOFMANN, Rudolf. *Moralthologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, s. 101: „Theologie ist wissenschaftliche Erkenntnis und Lehre über die in der Offenbarung erfolgende Selbsterschließung Gottes. Sie hat zum Gegenstand das Sein und Wirken Gottes, dessen Mitteilung der Christ im Glauben empfängt. Auch da, wo sie sich, wie das in der Moralthologie sehr weitgehend der Fall ist, dem Menschlichen und Geschöpflichen zuwendet, ist dieses Kreatürliche nicht als solches ihr Gegenstand, sondern nur insofern es von Gottes Offenbarung betroffen ist und folglich in einer dadurch geschaffenen Beziehung zu Gottes Heilswirken steht.“

sice být výrazem zbožnosti a náboženského povznesení nebo nároku na jakési nadpozemské poznání, avšak je v rozporu s principy teologické etiky.⁵¹ Autonomie pozemského bytí znamená, že člověk to, jak se má konkrétně rozhodnout, musí hledat sám, Bůh mu mravní pokyny nediktuje, nýbrž mu právě ukládá, aby odpovědi hledal ve své svobodě a autonomii. Teologická etika čerpá i z Božího zjevení, avšak je to nauka lidská, nikoliv Boží. Představa, že Bůh nám přímo říká, co máme činit v jednotlivých situacích, je falešná.

4. Překážky

Tomuto racionálnímu teologickému postupu se staví do cesty některé překážky. Uvedme nejčastější:

1. Všechny **právní či disciplinární kroky**, které by omezovaly svobodnou teologickou práci a bádání a nebyly zdůvodněny teologicky, tedy obhajitelně z hlediska Božího zjevení i racionální reflexe.
2. **Náboženská manipulace** s cílem držet lidi v poslušnosti, přimět je volit určitou politickou stranu, dát peníze na určitý účel... Teologie a její racionální argumentace bývá v takových situacích vyloučena jako nežádoucí.
3. **Přímá argumentace Boží vůlí**. Výroky jako: „Toto je dobré, to konej, protože to nám nařizuje Bůh“ předstírají, že můžeme s Bohem bezprostředně komunikovat a že on nám lidem sděluje své univerzálně závazující normy jednání. Ve skutečnosti však nemůžeme s Bohem přímo mluvit, aby nám řekl, co je jeho vůle. Máme jen to, jak my chápeme jeho zjevení a jak toto své pochopení formulujeme.
4. **Nebezpečí slepé poslušnosti**. Jde o nepochopení nauky I. vatikánského koncilu o neomylnosti papeže⁵² a rozšíření této neomylnosti na jakoukoliv církevní nauku, bez rozlišení nauky víry a vyvíjející a měnící se nauky o mravech.⁵³ Na nebezpečí slepé poslušnosti a disciplíny poukazuje např. Bernhard Häring v úvodu ke své knize *Frei in Christus*. Pou-

⁵¹ Viz výše nerozlišení požadavků osobního duchovního života a požadavků univerzálně závazujících mravností. Citovaný anonymně publikovaný článek *Která jest cesta Páně a která po ní jíti čili co jest vůle Boží a jak ji plniti*, s. 201–205, argumentuje bezprostředním náhledem do Boží vůle. Podobný smysl má zdůvodnění nějakého mravního požadavku slovy „Bůh to tak chce“ nebo „Bůh to nenávidí“ nebo „Bůh mi nařídil...“, s nímž se můžeme setkat v různých zbožných textech či promluvách. Taková formulace je výrazem osobní zbožnosti, ne však výrokiem teologickým.

⁵² DS 3074.

⁵³ Např. KOCH, G., upravil OLIVA, Arnošt. *Mravouka podle katechismu v krátkých promluvách*, s. 29: „Kristus ví všechno a své Církvi všechno řekl, proto máme všechno bez výjimky za pravdu, co nám Kristus a Církev praví.“

kazuje na hrůzné zážitky poslušnosti, v tomto případě poslušnosti vůči nemilosrdnému politickému systému Hitlerovu, které Häringa dovedly k jasnému přesvědčení, že jednostranné zdůrazňování poslušnosti ji zbavuje jejího křesťanského smyslu a činí ji nebezpečnou.⁵⁴ Základním požadavkem evangelia přece není poslušnost a církevní disciplína, nýbrž přijetí osvobození od Boha a život ve svobodě a tvořivosti a ve věrnosti Bohu a církvi. Proto může Häring napsat: „Proto trpím s církví, když vidím, že její části jsou ještě v zajetí tradicí, které stojí zcela a jasně v protikladu k osvobozující síle víry a naděje, k všeobjímající lásce, ke které nás Bůh volá.“⁵⁵ Tento Häringův postoj nebyl kritikou církevních poměrů či církevní vnitřní i vnější politiky, nýbrž upřímným výrazem jeho utrpení z nepravosti v církvi a jeho snahy o nápravu.⁵⁶

O slepé poslušnosti jako vrcholu ctnosti poslušnosti pojednává např. Jan Nep. Stárek roku 1884. Nejvyšším stupněm ctnosti poslušnosti je podle něj poslušnost slepá, ve které ne jen vykonáme, co nám nadřazený přikazuje, ne jen se i vnitřně se jeho vůlí ztotožníme a chceme to, co chce on, nýbrž „i s úsudkem v obět přineseným vrchního posloucháme a tak beze zkoumání též smýšlíme, co on smýšlí.“⁵⁷ S touto slepou

⁵⁴ HÄRING, Bernhard. *Frei in Christus*. Sv. I. Freiburg: Herder, 1979/1989, s. 18: „Die erschreckenden Erlebnisse des Gehorsams gegenüber dem herzlosen System Hitlers riefen meinen kritischen Sinn wach, und so kam ich zur klaren Überzeugung, daß eine einseitige Betonung des Gehorsams ihn seines christlichen Sinnes entleert und gefährlich macht. Im Sanitätsdienst der Deutschen Wehrmacht, an der russischen Front vom ersten bis zum letzten Tag des Krieges, zeigte sich mir die Heilssorge der Kirche in neuer Sicht. Wir müssen uns neuen Problemen mutig stellen und uns von vielen unechten Fragen und Antworten lösen.“

⁵⁵ Tamtéž, s. 19: „Darum leide ich mit der Kirche, wenn ich sehe, daß Teile derselben noch Gefangene der Traditionen sind, die ganz und gar im Widerspruch stehen zu der befreienden Kraft des Glaubens und der Hoffnung, zu der allumfassenden Liebe, zu der Gott uns beruft.“ Překlad L. O.

⁵⁶ K morálce poslušnosti viz též např. *Velký katechismus katolického náboženství: církevně schváleno ... 17. ledna 1946...* Praha: Státní nakladatelství, 1947, s. 7, otázka. 24: „Když jest víra naše obecná? – Víra naše jest obecná, věříme-li všecko bez výjimky, čemu církev katolická učí.“ Neupřesňuje se ovšem, zda se to týká jen nauky neomylné, je to zevšeobecněno na všechnu nauku. A taková víra je podle katechismu podmínkou spásy – otázka 22 tamtéž říká: „Víry jest k spasení nevyhnutelně třeba...“

⁵⁷ STÁREK, Jan Nep. *Katolická mravověda*, s. 348. „Třetího stupně dostoupá poslušnost, když netoliko vyplněním díla a s poníženou vůlí, alebrž i s úsudkem v obět přineseným vrchního posloucháme a tak beze zkoumání též smýšlíme, co on smýšlí, leč by patrně hříšný byl příkaz jeho. Totéž ono dokonalé, jinak *slepým* nazývané poslušenství, o němž chvalně připomínají svatí Otcové; jelikož tím člověk úplně sebe sama zapírá a obětuje Bohu jako obět zápalnou. Tohoto poslušenství Bohu, toho církvi v učitelském úřadu neomylné prokazovati máme. Jiným vrchnostem tutéž poslušnost prokazovati chvalno a zaslужno jest, ano na jistý způsob také nutno, pokudž hnutí vůle nemálo závisí na úsudku rozumu, ježto by sotva kdo, jak nutno k rozkazu vrchního s podrobenou vůlí stál, jestliže by úsudek svůj k úsudku vrchního nepřivítěl.“

poslušností máme podle Stárka přijímat vůli Boží i vůli neomylného církevního magisteria a je též chvályhodné, záslužné a vlastně nutné, abychom takto přijímali i rozkazy jiných vrchností.

5. Přesvědčení, že buďto mravní požadavky teologické etiky mají **absolutní nadčasovou platnost** a nepodléhají vývoji, anebo že se sice ve svých dřívějších nedokonalých stádiích teologická etika vyvíjela, ale v této chvíli dospěla v našem poznání k plnosti a v budoucnosti se proto dál vyvíjet a měnit nemůže a nebude. Toto by však bylo popřením dynamického vývojového charakteru morální teologie, která z podstaty věci se musí zabývat stále novými problémy a otázkami, které přináší běžící život, i novými poznatky věd o člověku a společnosti i novými poznatky o církvi a jejím životě. Příkladem může být postoj k mučení člověka. Papež Inocenc IV. ve své bule proti čarodějnictví r. 1252 nařídil mučení, podle Pia XII. mučení je vždy a podstatně v rozporu s přirozeným mravním zákonem. Jeho zákaz můžeme tedy označit za absolutně zavazující mravní normu.⁵⁸ Plyne z toho však, že tato námi přijímaná mravní norma, která se v minulosti tak radikálně proměnila, bude i v budoucnu platit stejným způsobem, jak ji hlásáme dnes, bez ohledu na okolnosti, které mohou být velmi změněné? To nelze s jistotou tvrdit, tak jako to nelze tvrdit o jiných mravních normách.

5. Morální a dogmatická teologie

Teologie je rozdělena do několika oborů, z nichž jedním je teologie morální. Je důležité ujasnit, co má společného s dogmatickou teologií a jak se liší.

Morální a dogmatická teologie mají stejný materiální předmět. Je významné, že morální teologie je do stejné míry zaměřena na Boha resp. na Boží zjevení jako dogmatika, že obě hledají hlubší porozumění obsahu křesťanské víry. Obě slouží víře a umožňují věřícím lépe jí rozumět a v důsledku toho jí lépe prožívat a uplatňovat v životě.

Rozdíl obou disciplín je v jejich formálních předmětech, v jejich specifickém hledisku. Morální teologie má normativní charakter, hledá normy, podle kterých má člověk jednat, aby jednal dobře. Morální teologie zkoumá jiný aspekt reality, v níž stojí Bůh a člověk, než dogmatika, je jinou výpovědí o člověku a o Božím zjevení. Je to aspekt mravní a morální, který zprostředkovaně přes křesťanskou antropologii a pojetí mravních hodnot ukládá úkol realizace, tedy úkol určitého jednání. Nemluví jen o tom, co

⁵⁸ HÄRING, Bernhard. *Frei in Christus*. Sv. I, s. 356.

jest, nýbrž i to tom, co být má. Nemluví prostě o existujících skutečnostech, nýbrž o nároku kladeném na člověka, o tom, jak člověk má jednat. Toto jednání, které je uloženo, je jednání ve svobodě a zodpovědnosti. Je to uložené jednání, pokud jde o jeho formu – má vždycky odpovídat požadavkům morality, hlasu svědomí, a pokud je to možné i požadavkům mravnosti, mravních norem. Pokud jde o materii, konkrétní obsah požadavku mravnosti, nelze v této obecnosti nic bližšího vypovědět. Tím se zabývá speciální morální teologie.

Teologická etika se zabývá obsahem víry, pokud se dotýká osobní zodpovědnosti člověka za svobodné lidské skutky, za rozhodnutí učiněná před Bohem – před tváří Boží i tohoto světa. Mravní rozhodnutí vždy přináležejí člověku jakožto mravnímu subjektu. Tuto osobní zodpovědnost nelze popřít a jakoby přenést na Boha poukazem na jeho vůli, na jeho stvořitelský záměr, na jeho přirozený zákon apod.³⁹ Tím méně ji lze přenést na autoritu lidskou jakéhokoliv druhu a stupně. O vlastních skutcích se rozhoduje daný člověk sám, ne za něj Bůh či jiná autorita.

Tak přispívá morální teologie prostřednictvím „vědeckého“ poznání k proniknutí do opravdové podoby a bohatství lidského a křesťanského života.⁴⁰ Zkoumá význam víry pro život. Jde v ní o vztah *víry v Boha* a mravnosti, ne přímo o vztah *Boha a mravnosti*, neboť zdrojem poznání pro teologii není přímo Bůh, on není předmětem jejího zkoumání, nýbrž víra v Boha. Bůh jako takový stojí mimo hranice možností lidského zkoumání, to si za svůj předmět v tomto případě bere víru v Boha a formulace této víry ve vyznání víry.

Teologická etika slouží k růstu křesťanského náhledu na to, jak má jednat člověk, všichni lidé, bez ohledu na to, zda jsou věřící nebo nevěřící. Zároveň ale slouží křesťanům k růstu víry a života podle víry, růstu svobody v Kristu a věrnosti Kristu, usiluje o pravé vidění božské a lidské skutečnosti.

³⁹ Nauka o skutcích, jež jsou *intrinsece malum*, by v této souvislosti vyžadovala dalšího vysvětlení.

⁴⁰ Srov. HOFMANN, Rudolf. *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, s. 66: „Die Moraltheologie dient in erster Linie dem Glauben selbst, seinen selbstverständlichen Bedürfnissen nach Weitung und Vertiefung der Glaubenseinsicht. In dieser Bestimmung steht sie als Teil der systematischen Theologie voll und ganz neben der Dogmatik. Der Unterschied liegt in dem besonderen Gesichtspunkt. Sie betrachtet den Glaubensinhalt, insofern er in irgendeiner Hinsicht die persönliche Verantwortung des freien menschlichen Tuns anspricht. Ihr Bemühen geht auf eine höhere Einsicht, die man vielleicht als gläubig-sittliche Werteinsicht bezeichnen kann. So leistet sie mit den Mitteln wissenschaftlicher Erkenntnis den theologischen Beitrag für ein höheres Verständnis des Reichtums des christlichen Lebens, der Vielheit seiner Möglichkeiten. Ihr ist eine eindringliche Erkenntnis der Echtheit, der Lebensgültigkeit und Lebensbedeutung des Glaubensinhalts aufgegeben.“

Morální teologie se snaží najít a formulovat, co víra vyžaduje od člověky vůle, normativní význam víry, její složku požadující realizaci. Není to požadavek přímo na jednání, to může být nesvobodné, ale vůle je svobodná. Násilník může přinutit druhého člověka, aby dělal, co nechce, ale nikdo jej nepřinutí chtít, co nechce.

6. Mravní zodpovědnost jednotlivce

Úkol morální teologie není omezen jen na vytvoření systému norem mravního jednání, co možná nejkonkrétnějších a co nejpříměji aplikovatelných. Morální teologie nemůže nahradit úlohu svědomí a „osvobodit“ člověka od jeho mravní zodpovědnosti, od jeho vědomé věrnosti Kristu. Subjektem a nositelem zodpovědnosti je vždy konkrétní člověk a jeho individuální zodpovědnost nemůže nikdo a nic převzít

Morální teologie nedává přímé, bezprostřední, konkrétní návody k jednání, každý se ve smyslu morality musí rozhodovat sám. Zodpovědnost za rozhodnutí nelze přenést na autoritu nad člověkem stojící. Morální teologie takovou autoritou není, nesupluje rozhodnutí svědomí v jednotlivých situacích, nebere svobodu rozhodování, nediktuje určité jednání.

Kdyby se morální teologie chápala jen jako systém mravních norem, zanedbávala by náboženský charakter křesťanské morálky a tím by protirečila duchu Písma, pro které mravnost, morálka je neoddělitelná od náboženství, od vztahu k Bohu. „Radostná zvěst“ Písma hlásá mocné skutky Boží pro jeho lid, což vytváří novou realitu. Požadavky určitého způsobu jednání a života, které Bůh staví, jsou až druhotné, jsou možné a smysluplné pouze na pozadí této nové reality. Boží imperativ je předcházen Božím indikativem.⁴¹

7. Závěr

Tímto pojetím teologičnosti morální teologie se dostáváme do bodu zlomu a je nadmíru důležité, jakým směrem půjdeme dál, do jaké míry noví nositelé teologického myšlení budou myslet skutečně teologicky. I přes od-

⁴¹ Srov. HÄRING, Bernhard. *Láska je víc než přikázání*. Praha: Česká katolická charita, s. 41–42: „Již v Desateru je před přikázáním radostné poselství. „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, který tě vysvobodil z Egyptské země a z domu poroby“ (Ex 20,2; Dt 5,6). Z toho vyplývá, že Bůh má na podkladě nového titulu právo na to, aby mu Izrael věnoval celou svou lásku a věrnost a neměl žádné jiné bohy, kromě jednoho pravého Boha Úmluvy (Dt 5,7). Protože mu Bůh prokázal takové divy své lásky, musí chápat, že jeho lásku je třeba brát vážně. Bůh bere svůj lid naprosto vážně; proto také je tak vážné přikázání lásky. „Já, Hospodin, jsem Bůh žárlivý“ (Dt 5,9).“

stup desítek let od II. vatikánského koncilu pořád ještě částečně vezíme ve starých tradicích neteologických spekulací a neteologické poslušnosti.

Věrnost tradici víry znamená, že se držíme co nejvěrněji tradice víry církve, tedy víry přijaté od apoštolů a předávané po generace. Tato věrnost věřícího člověka zavazuje, aby tradici bral vážně a ctil a aby ji nezodpovědně nezlehčoval a nepopíral. Jeho kritika jednotlivých tvrzení předkládaných s odvoláním na tradici víry ovšem může být i výrazem jeho zodpovědného postoje proti lidským formulacím zatemňujícím Boží pravdu.⁴²

Jsou ovšem i jiné tradice než tradice víry, i tradice teologického a filosofického myšlení, tradice myšlenkových schémat atd., které jsou také předávané z generace na generaci. To jsou však tradice lidského porozumění, nikoliv tradice Bohem zjevené a podnětené víry a u nich je třeba vždy zkoumat, nakolik jsou pravdivé a nakolik je jejich převzetí, tedy vždy kritické převzetí, poctivé. Ne všechny tradice jsou dobré, některých je třeba se držet, od některých je třeba se osvobodit, abychom svými tradicemi nerušili Boží slovo⁴³ a abychom mohli i v teologii přinášet radostnou zvěst o svobodě, kterou nám dává Kristus, zvěstovat záchranu a radost a pomáhat lidem jít po cestě spásy. Od některých myšlenkových schémat je třeba se osvobodit v zájmu zachování pravdivě teologického postoje.

Libor Ovečka (1950), *Katedra teologické etiky a spirituální teologie KTF UK*

ABSTRACT

LIBOR OVEČKA

When is Theological Ethics not Theological?

Problems in the Czech Tradition of Moral Theology

The article questions real theological character of some streams of the older Czech moral theological thought which ended in 1948 (beginning of the communist regime) and after 1989 has never been quoted or mentioned. It was a rationalistic neo-scholastic period of abstract philosophical theology.

⁴² Morální příručky uváděly mezi hříchy proti víře i dobrovolnou pochybnost o víře, např. URBAN, Jan Ev. *Učení víry pro vstup dospělých do Církve Kristovy*. Praha: Bohuslav Rupp, 1946, s. 224: „V I. přikázání se poroučí: Víra v Boha, v jeho zjevení, které Církev katolická k věření předkládá.“ Hřích pochybnosti o víře by ovšem mohl existovat jen jako výraz nezodpovědného a nepřemýšlejícího postoje. Člověk zodpovědný a přemýšlející tímto svým postojem nemůže hřešit, i kdyby jej dovedl k odmítnutí některých článků víry.

⁴³ Srov. Mk 7,13.

The blind alleys of theology can be traced in such areas as: the Scripture and philosophical speculation; “good” deed being good only as resulting in one’s eternal happiness; personal spiritual life and universally binding moral norms; moral norms and the church and state law; natural ethics; dependence of theology on the political situation; universal validity and particular character of catholic moral theology; moral and religious norms of acting; moral responsibility to one’s conscience and ethical responsibility to a heteronomous authority.

As examples of a really theological moral theology the work of Thomas Aquinas and Franz Böckle are presented. Their rationally constructed theology may be opposed by legal or disciplinary measures, religious manipulation, direct arguing by the will of God, or blind obedience. Nevertheless, personal moral responsibility remains undisputed. It is necessary to free oneself from some thought patterns and false traditions to uphold responsibility to the tradition of faith and real theology.

Key words

theological ethics, moral theology, Czech history before 1948, neo-scholasticism, blind alleys of theology, conscience, personal moral responsibility

VARIA

VÝZNAM PRÁVNÍ TEORIE PRO VÝUKU KANONICKÉHO PRÁVA (SE ZAMĚŘENÍM NA PROBLEMATIKU PRÁVNÍCH PRINCIPŮ)

ANTONÍN IGNÁC HRDINA

1. Úvodem

Následující stat¹ chce předložit několik úvah na téma významu právní teorie pro výuku kanonického práva, a to se zvláštním zaměřením na problematiku právních principů.

Když jsem v roce 1983 v rámci studia práv na pražské právnické fakultě studoval mimo jiné obecnou teorii práva, dostal se mi tehdy do ruky nedávno vyhlášený nový Kodex kanonického práva – ono první zelené vydání z vatikánské Polyglotty.² A já jsem s údivem zjistil, že to, co nám v rámci obecné teorie práva přednášeli jako málem nějakou tajnou kabalistickou nauku, je – mutatis mutandis – tématem první knihy tohoto kodexu, tzv. Všeobecných norem (*Normae generales*). Jistě, i starý piánsko-benediktinský kodex³ vyhlášený v roce 1917 měl – patrně pod vlivem obecné části německého občanského zákoníku⁴ – své všeobecné normy, ty se však s těmi dnešními co do rozsahu nedaly srovnat; ale Všeobecné normy *nového* kodexu – to je teorie práva v normativní podobě! A to je myšlenka, která mě od té doby provází (nebo spíš pronásleduje) celou mou právnickou i akademickou dráhou: že totiž právo je v zásadě *jen*

¹ Jejím základem je přednáška před Vědeckou radou Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci, přednesená autorem dne 10. 10. 2007 v rámci jmenovacího řízení.

² *Codex iuris canonici* auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, editio prima, Libreria editrice Vaticana M.DCCCC.LXXXIII.

³ *Codex iuris canonici* Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus praefatione E.mi Petri Card. Gasparri et indice analytico-alphabetico auctus.

⁴ *Bürgerliches Gesetzbuch* z roku 1896, který nabyl účinnosti dne 1. 1. 1900; k tomu srov. např. KNAPP, Viktor. *Velké právní systémy: (úvod do srovnávací vědy)*. 1. vydání. Praha: C. H. Beck, 1996, s. 130–132.

jedno – ať světské nebo kanonické⁵ (alespoň ve vnějším oboru), a že toto právo má *jen jednu* obecnou teorii, která je klíčem k jeho pochopení. A že tedy tuto obecnou teorii je třeba aplikovat jak na právo světské a jeho jednotlivá odvětví, tak také na právo kanonické.

Jenže věc má své úskalí: tyto Všeobecné normy jsou sice teorií kanonického práva, ale nejsou *učebnicí* teorie kanonického práva; a bez potřebného komentáře nebo učebnice jsou posluchačům kanonického práva jen velmi obtížně přístupné, už proto, že se – jak z jejich povahy vyplývá – pohybují na značně abstraktní úrovni (nic konkrétního „pro život“ se tam čtenář nedoví). A právě to je důvod, proč bývají opomíjeny nejen právními kutily a samouky, nýbrž i studenty a následně těmi, jimž je svěřena i aplikace kanonického práva. Tady se sluší citovat to, co prý říkával profesor José Maria Castagno z právnické fakulty Lateránské univerzity v Římě,⁶ že ten, kdo nezná Všeobecné normy, bude v kanonickém právu vždycky jen diletantem. Pokušení obejít teorii práva a vrhnout se přímo na studium práva platného je ovšem aktuální nejen u posluchačů kanonického, nýbrž i světského práva. Proto můj bývalý učitel a nynější vedoucí katedry právních dějin na plzeňské právnické fakultě profesor Stanislav Balík ve volné návaznosti na sira Waltera Scotta⁷ vždycky svým studentům připomíná, že kdo zná jen platné právo, to je „zedník práva“; stavitel práva musí znát i právní dějiny a právní teorii.

2. Význam teorie pro studium práva

Vždyť je to právě právní teorie, která seznamuje se základními právními pojmy a instituty, bez nichž nelze ve většině případů do právní problematiky vniknout. Konec konců už samo právo je pojmem víceznačným (polysémem). Není jen teologickou či vůbec pedagogickou disciplínou a vědním oborem, jako většina ostatních předmětů vyučovaných na teologii, jako je dogmatika, biblikum, pastorálka apod.; právem (v objektivním smyslu) se rozumí i souhrn pravidel chování, tedy normativní systém, jehož specifikem je – v krajním případě – možnost vynucení zá-

⁵ K tomu viz můj článek *Kanonické právo v proměnách času: (leges multae, ius unum)*. In KNOLL, Vilém (ed.). *Pocta Stanislavu Balíkovi k 80. narozeninám*. Acta historico-iuridica Pilsnensia 2008. 1. vydání. Plzeň: Aleš Čeněk, 2008, s. 120–129.

⁶ Znalost této hluboce pravdivé teze mi zprostředkoval někdejší Castagnův žák, absolvent právnické fakulty Lateránské univerzity a nynější místopředseda pražského církevního soudu ThDr. Jiří Svoboda, I.C.D.

⁷ „A lawyer without history is a mechanic, a mere working mason; if he possesses some knowledge of these, he may venture to call himself an architect“ (historický román Waltera Scotta *Guy Mannering* z roku 1815).

doucího chování veřejnou mocí – státní nebo církevní; je tedy profilujícím regulátorem lidského chování. Právem (v subjektivním smyslu) se pak rozumí oprávnění, tj. objektivním právem stanovená míra dovoleného či příkazaného chování. Právo je ale v dikci Starého zákona také mnohdy synonymem pro spravedlnost a tvoří spolu s ní jakousi párovou kategorii (*ius et iustitia*). Právo v sociologickém pojetí je významným instrumentem k řízení a ovládnání lidské společnosti. A tak by bylo možno pokračovat a jít až k samé podstatě pojmu práva a jeho místa v lidské kultuře, a na to byly v lidských dějinách různé názory: od chronologicky nejstaršího jusnaturalismu, který je charakteristický i pro křesťanskou filosofii práva, přes právní pozitivismus 19. století a neopozitivistické směry 20. století až po recentní sociologizující a psychologizující směry – to vše v nesčetných odstínech a variacích.

Ale neméně důležité než vědět, co právo *je*, je důležité vědět, *jak* ve společnosti (ať občanské nebo církevní) *působí*, tedy umět si představit mechanismus fungování práva; že dochází k interakci a vzájemné penetraci obou normativních systémů – práva světského i kanonického. Věc se přece nemá tak, že věřící občan se od pondělka do pátku (a přes den a v práci) řídí právem světským, zatímco o sobotách a nedělích (a večer a v kostele) se spravuje právem kanonickým: toto „obojí právo“ (*ius utrumque*) působí na věřícího jako jediný normativní tok impulsů motivujících, popř. i determinujících jeho chování, a to ještě tyto impulsy většinou pocházejí ze zdrojů neprávni povahy (z hromadných sdělovacích prostředků, z kázání, z rozhovorů s ostatními lidmi apod.); a to už je otázka po formálních pramenech práva. Jakousi „molekulární“ jednotkou tohoto práva jsou právní normy jakožto veřejnou mocí sankcionovaná pravidla chování. Často je ovšem třeba tyto normy vykládat, aby se dospělo k jejich správnému významu (*ratio legis*) – to je věcí interpretace práva. Mají-li však tyto normy plnit svou funkci, musí tvořit určitý logický a logicky bezrozporný celek – to je otázka po systému práva. Ne vždy se ovšem právní norma uskutečňuje (realizuje) svou pouhou existencí, jako je tomu např. u norem stanovících bezpodmínečným (ahypotetickým) způsobem základní práva člověka v občanské společnosti, resp. křesťana v církvi. Mnohdy práva a povinnosti předvídané v právních normách vznikají teprve po přistoupení určité, z hlediska práva významné skutečnosti, s níž právo spojuje svou dynamiku, tedy v rámci právních vztahů nebo v procesu úřední aplikace práva. A protože i křesťané jsou lidé, kteří nejenom hřeší, ale chovají se i protiprávně, realizuje se i kanonické právo také v rámci odpovědnostních právních vztahů – v krajním případě i vztahů trestněprávních.

Toto právo však nefunguje v nějakém společenském vakuu, nýbrž v konkrétním sociálním prostředí. Má-li v něm tedy působit co nejúčinněji – a to je otázka po efektivnosti práva –, musí se teorie práva vypořádat s řadou souvisejících otázek, které jsou na hranici obecné právní teorie, filosofie práva a tzv. sdružených právních disciplín, jako je problém stability a dynamiky práva, právní jistoty, důvěry v právo a právního vědomí adresátů práva apod. Jednu z těchto otázek představuje také problematika právních principů a jejich správného použití při tvorbě a aplikaci práva.

3. O právních principech obecně

Výuka práva – světského i kanonického – má za cíl nejen seznámit posluchače s příslušným právním řádem, nýbrž také je naučit s tímto právem zacházet. A toto zacházení spočívá nejčastěji v tzv. aplikaci práva, tedy v určitém právem stanoveném postupu, v němž orgán veřejné moci (státní nebo církevní, soudní nebo správní) aplikuje obecnou normu práva na jedinečnou a konkrétní situaci (nebo, jinak řečeno, subsumuje skutkovou podstatu faktickou pod skutkovou podstatu právní). Výsledkem je akt aplikace práva neboli individuální právní akt, který buď nově stanoví (vytvoří, konstituje) práva a povinnosti subjektů příslušného právního vztahu (to jsou tzv. konstitutivní právní akty), anebo autoritativně konstatuje čili deklaruje určitou právní situaci (to jsou tzv. deklaratorní právní akty).

Může se ale stát, že v právně relevantní situaci neexistuje žádná právní norma, která by danou věc upravovala, ba ani norma, která by upravovala případ podobný, takže orgán aplikující právo (typicky soudce) nemůže postupovat ani *per analogiam legis*. Přitom však nemůže stranám říct: „Jděte domů, já na to nemám žádný paragraf nebo kánon“ – to by bylo odepření spravedlnosti (*denegatio iustitiae*). On věc *musí* rozhodnout – ale podle čeho? Tady se objevuje otázka po možných tzv. mezerách v právu (*lacunae iuris*). Z formálně logického hlediska vlastně žádná mezera v právu neexistuje. Právní norma jakožto součást hodnotícího systému, jímž právo je, dává odpověď na otázku po dovolenosti (liceitě) lidského chování, a tato odpověď má binární povahu (nebo, chceme-li, vyjadřuje se toliko ve dvou modalitách): některé chování je podle právní normy buď dovoleno (třeba i implicitně tím, že je přikázáno), anebo dovoleno není (tedy je zakázáno). Tertium non datur – žádná sféra práva prostá neexistuje, tak jakápak mezera v právu.⁸

⁸ K tomu srov. KNAPP, Viktor. *Teorie práva*. 1. vydání. Praha: C. H. Beck, 1995, s. 65–67.

Jenže otázka, kterou soudce musí rozhodnout, nemusí vždycky znít jen po dovolenosti chování; a právě v takových případech, není-li k dispozici odpovídající norma, se soudce skutečně setkává s mezerou – spíše však v zákoně než v právu. A pak je ovšem nucen poohlížet se po jiných pramenech práva, než je na evropském kontinentě zákon (popř. precedent v právní oblasti angloamerické).

U nás, v českém právu, je řešení této problematiky ponecháno teorii práva. Ta mluví o postupu „per analogiam iuris“ (podle analogie práva), čímž jsou ovšem míněna rozhodnutí podle obecných právních zásad. Ve skutečnosti se tedy o žádnou analogii nejedná, protože zde žádné analogon neexistuje. Jde o rozhodnutí podle rozumného uvážení soudce, který už nikoli „nalézá“ právo (ius *dicit* inter partes), jak je tomu zásadně v evropské kontinentální právní kultuře, nýbrž toto právo ve skutečnosti dotváří či dokonce nově tvoří (ius *facit* inter partes), jak je to obvyklé v angloamerické právní oblasti. Že je zde ponechán značný prostor pro uvážení orgánu aplikujícímu právo, je téměř nadbytečné dodávat: soudce už není pouhými „ústý zákona“, nýbrž tvůrcem absentujícího pravidla chování (tedy normy) pro jednotlivý případ.

V kanonickém právu naproti tomu existuje v kánonu 19 Kodexu kanonického práva explicitní ustanovení, podle něž chybí-li v některém případě výslovné ustanovení zákona (a nejde přitom o věc trestní), má se záležitost rozhodnout mj. podle *obecných právních zásad (secundum generalia iuris principia)* při zachování kanonické umírněnosti.

Tyto obecné právní zásady jsou jakési vůdčí ideje, uznávané obecně (tj. většinou nebo dokonce všemi civilizovanými právními řády) a postupující jednotlivá právní odvětví nebo (u těch nejjobecnějších) dokonce právní řád jako takový, a to jak při *tvorbě* právních předpisů, tak také zejména při jejich *aplikaci*. Jsou výsledkem mnohasetleté právnické zkušenosti, staletou vymožeností právní kultury. Netvoří žádný ucelený (či dokonce logicky konsistentní) systém. Zásadně nejsou součástí právního řádu v pozitivistickém chápání práva, tj. nemají (resp. nemusejí mít) normativní podobu; tak např. princip, který stanoví, že pozdější zákon zrušuje zákon dřívější (*lex posterior derogat legi priori*) v českém právu.⁹ Pokud tomu tak je (jako je tomu u tohoto principu v kanonickém právu), stávají se právními normami sui generis a platí pro ně režim stanovený pro právní normy. Některé jsou odvozeny z božského práva, ať pozitivního či přirozeného (např. princip rovnosti před zákonem – *ita parvum*

⁹ Naproti tomu v kanonickém právu má tento princip formu právní normy, viz kán. 20 CIC; stejně kán. 1502 § 1 CCEO.

audietis ut magnum, princip práva na obhajobu, princip povinného slyšení druhé strany – *audiatur et altera pars*, princip nutnosti dodržování smluv – *pacta sunt servanda* apod.); některé naproti tomu představují *ius humanum*, popř. – v kanonickém právu – *ius mere ecclesiasticum*.

Tyto obecné právní zásady ovšem nejen suplují absentující právní úpravu, jak bylo výše ukázáno, ale také doplňují již existující a slouží její interpretaci. Ty nejvýznamnější představují dokonce určitý korektiv obsahu právních norem. Zatímco však právní norma se aplikuje podle schématu „všechno nebo nic“ (tzn. právní norma se na daný případ buď vztahuje nebo nevztahuje), mohou být v téže právní situaci k dispozici dva rozdílné (až kontradiktorní) principy, jejichž použitelnost pak musí aplikující orgán zvažovat. A to je nutné zejména v těch (spíše výjimečných) obtížných případech (*hard cases*), kdy je podle právního vědomí a svědomí soudce třeba dát přednost právnímu principu dokonce před jasnou normou pozitivního práva. Tady bych chtěl pro ilustraci připomenout slavný rozsudek new-yorského soudu v případě Riggs v. Palmer z roku 1889, který řešil otázku, zda dědic, uvedený v závěti svého dědečka, může na základě této závěti dědit, třebaže kvůli tomu, aby dědil, svého dědečka zabil. Do konfliktu se zde dostala jasná a jednoznačná norma dědictvého práva, podporovaná navíc principem právní jistoty, a další (alespoň v USA) obecně uznávaná zásada, že se nikomu nesmí dovolit, aby měl prospěch ze svého protiprávního jednání; a s odvoláním na tento posledně jmenovaný princip soud vrahovi dědictví upřel. Možná nám to připomíná už římskoprávní zásadu: *Ex iniuria ius non oritur*. Už z toho je patrné, že zatímco právní norma může být hodnotově (axiologicky) neutrální, právní principy jsou zpravidla nositeli určitých hodnot v právu, jako je spravedlnost, lidská svoboda a právní jistota. Pro kanonické právo jsou charakteristické dva principy: princip kanonické umírněnosti (*aequitas canonica*) a princip vyjádřený floskulí *Suprema lex salus animarum* (tato „salus animarum“ je analogickou hodnotou jako „salus rei publicae“ či „salus populi“ v právu světském).¹⁰

4. O právních principech v kanonickém právu

Jinak ale, pokud jde o právní principy v kanonickém právu, odkazují komentáře ke kodexu většinou na 88 regulí iuris,¹¹ připojených za středověkou sbírku dekretálů, pořízenou roku 1298 papežem Bonifácem VIII. a zná-

¹⁰ Patrně podle Ciceronova díla *De legibus* (3,3,8): „Salus populi suprema lex esto.“

¹¹ Jejich latinský text spolu s překladem do češtiny uvádí HRDINA, Antonín. *Prameny ke studiu kanonického práva*. 1. vydání. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007, s. 63–69.

mou obvykle pod jménem *Liber sextus*.¹² Bonifác, sám vynikající právník, se inspiroval kodifikačním dílem svého předchůdce papeže Řehoře IX., který za monumentální sbírku dekretálů,¹³ pořízenou roku 1234 jeho kaplanem Raymundem z Penayfortu, připojil také 11 právních pravidel. Těch 88 regulí iuris, které pro účely Bonifácovy kodifikace sestavil boloňský právník Dinus Mugellanus, nejsou sbírkou po obsahové stránce příliš originální; jsou (mírně řečeno) inspirovány římským právem, zejména justiniánskou kodifikací (některé zásady jsou z Digest převzaty doslova). Nicméně jejich sbírka je obohacena o principy ovládající výlučně právo kanonické.

Že se při výkonu spravedlnosti vždycky nevystačí s pozitivním právem, to zjistili Římané ještě za republiky. Bývá tomu tak zejména tehdy, když právní úprava příliš zaostává za společenskými poměry, jako tomu bylo v době, kdy pro expandující římské impérium platily komiciální zákony z doby, kdy Řím byl ještě větší vesnicí. Proto prétor, ačkoli formálně byl „služebník zákonů“ (*minister legum*), rozhodoval ne vždy podle stále více zastarávajícího civilního práva, nýbrž také podle vlastního právního uvážení s přihlédnutím k vyšší spravedlnosti, již Římané nazývali ekvitou (*aequitas*). Mohl si to dovolit pro svou výjimečnou pravomoc, které se těšil (tzv. *imperium*). Vedle práva občanského (*ius civile*) tak vznikala další masa práva – práva prétorského neboli honorárního. Prakticky stejná situace nastala o více než tisíc let později v Anglii, kdy nejprve lord kancléř jménem krále a později kancléřské soudy rozhodovaly nové záležitosti ne podle petrifikovaného obecného práva, které na takové případy mnohdy ani nepamatovalo, nýbrž podle spravedlivého uvážení kancléřského soudu, takže i tam se vedle „obecného práva“ (*Common Law*) rodila další masa práva, zvaná jak jinak než *Equity*.

Lze se tedy ptát: je-li tomu tak, v čem spočívalo novum kodifikace právních principů v Knize Šesté Bonifáce VIII.? Nepochybně v tom, že obsahová kvalita zákona se při jeho aplikaci nemusela nadále konfrontovat s tak vágními pojmy, jako je ekvita, spravedlnost, přirozené právo atd., že soudce už nebyl odkázán jen na své právní citění, nýbrž že měl k dispozici celou škálu relativně konkrétních pravidel, která mu umožňovala vyhnout se formalismu při aplikaci právních norem, který tolik zatěžoval tehdejší právní myšlení (později to bude patrné zvláště v germánském a slovanském právu). Některé z těchto principů jsou platné doposud, jiné byly právním vývojem překonány. Ale dodnes svědčí o tom, že církev dávno před vznikem moderních právních škol věděla, že právo není

¹² Úřední název: *Liber Sextus decretalium Domini Bonifatii Papae VIII.*

¹³ Tzv. *Liber extra*; úřední název: *Decretalium D. Gregorii Papae IX compilatio*.

totožné se zákonem a že zákon – aby byl současně právem – musí být interpretován a aplikován se zřetelem k určitým zásadám pramenícím nannoze z práva přirozeného (nebo chceme-li, zde na teologické fakultě je jistě na místě to zvlášť připomenout, z práva božského). To je jeden z největších přínosů kanonické jurisprudence pro moderní právní vědu, která problematiku právních principů znovuobjevila vlastně až v poslední čtvrtině dvacátého století (tady mám na mysli zejména „zlomové“ dílo Ronald M. Dworkina z Oxfordu *A Matter of Principle* z roku 1986).¹⁴

To, co bylo řečeno, samozřejmě nevylučuje aplikaci právních principů, obvykle užívaných ve světském právu, také v právu kanonickém, přirozeně nakolik tyto neodporují právu božskému (což s ohledem na jejich povahu asi jen zřídka připadá v úvahu). Jde např. o zásady „*Ubi ius incertum, ibi ius nullum*“, „*In dubio pro reo*“, „*In dubio mitius*“, „*Ne bis in idem*“ apod.¹⁵

5. Závěrem

Jistěže aplikace práva s použitím obecných právních principů patří k odborně nejnáročnějším úkolům těch nositelů veřejné moci (ať státní nebo církevní), jimž je aplikace práva svěřena, už proto, že klade vysoké nároky na jejich právní citění, právnícké vzdělání a na moudrost při aplikaci práva za použití vysoké míry vlastního uvážení.

Také absolventi teologických fakult (alespoň ti, kteří zůstanou „v oboru“), budou mít aplikaci práva jaksí ve své pracovní náplni: ať už spíše okrajově, jako je tomu u farářů, nebo jako jednu z hlavních činností, jako je tomu u ordinářů, nebo dokonce jako své výlučné povolání, jako je tomu (po získání gradu z kanonického práva) u církevních soudců, obhájců manželského svazku a promotorů iustitiae. Ti všichni by měli napomáhat právu a spravedlnosti – těmto Božím darům lidstvu. Je třeba si přát, aby to činili kvalifikovaně a moudře; aby mezi nimi bylo co nejméně „zedníků práva“. Důsledná výuka právní teorie může toto *pium desiderium* pomoci vyplnit.

**Antonín Ignác Hrdina (1953), Katedra pastorálních oborů a právních věd
KTF UK**

¹⁴ Kniha dosud nebyla přeložena do češtiny.

¹⁵ Řada kanonických právních principů včetně jejich překladu do češtiny je obsažena v knize HRDINA, Antonín. *Kanonické právo*. 1. vydání. Praha: EUROLEX Bohemia, 2002, s. 408–418; přehled vybraných právních principů funkčních dodnes v právu světském je uveden např. v publikaci GERLOCH, Aleš. *Teorie práva*. 1. vydání. Dobruška: Aleš Čeněk, 2000, s. 210.

ABSTRACT

ANTONÍN IGNÁC HRDINA

**The Significance of the Theory of Law
for Teaching the Canon Law**

(with Special Attention to Problems of the Principles of Law)

Also the canon law in teaching and all the more in its application needs the general theory of law. The principles of law have a special importance here; they partly complement, partly penetrate the positive law and are serving for an equitable application of the law in “hard cases”.

Key words

canon law, general theory of law, principles of law

ČESKÁ BIBLICKÁ PRÁCE V KUTNÉ HOŘE¹

PAVEL JÄGER

1. Úvod

Kutná Hora má pozoruhodnou biblickou tradici. Pojem „Kutnohorská bible“ je možno vyložit dvěma způsoby. Buď si čtenář vybaví druhou tištěnou českou bibli Martina z Tišnova z roku 1489, anebo přetisk (o sto let mladšího) prvního vydání Bible králické publikovaný v Kutné Hoře v roce 1940. V roce 2009 byla věnována obšírná pozornost zmiňované bibli z konce 15. století, při příležitosti 520. výročí jejího vydání. Slušelo by se tedy nyní připomenout i další shora zmíněné dílo. Šlo o nejvýznamnější počín malé (nejen) nakladatelské společnosti. Poslání kutnohorské *České biblické práce* bylo zejména vedeno evangelizačním či misijním duchem. Z tohoto úhlu pohledu třeba hodnotit i její činnost, která trvala poměrně krátce. Mezi jejími spolupracovníky sice nenalezneme osobnosti univerzitního světa, přesto dokázali svoji dosaženou erudici využít výjimečným způsobem.

Pro vyjasnění základních pojmů je třeba zejména říci, že kutnohorská *Česká biblická práce* a *Biblická společnost britická a zahraniční v Praze* (v první polovině 20. století vícekrát změnila název) jsou organizace svým působením dost odlišné. Biblická společnost měla za své výhradní poslání rozšiřovat Písmo sv. po celém světě. Svůj pražský sklad knih založila už v roce 1865. Tato (nekatolická) společnost musela pro svoji činnost nechávat tisknout české bible v cizině. Jako předlohu si zvolila upravené vydání Bible králické z roku 1613. Po vzniku Československa se její pražský sklad přeměnil roku 1920 na již samostatnou národní pobočku této mezinárodní společnosti. Jejím předsedou byl tehdy zvolen zasloužilý kolportér Jindřich Špaček.²

¹ Šetření dobového pozadí recepce biblického textu v nekatolickém prostředí vzniklo v rámci plnění grantového projektu „Biblista Jan Nepomuk Hejčl (1868–1935)“, GA UK č. 77310.

² K jeho osobě a počátkům biblické společnosti v Čechách srov. ŠPAČEK, Jindřich. *Vzpomínky biblického kolportéra*. Praha: Česká biblická společnost, 2008.

Přítomnost nadnárodní společnosti na českém území vedla později u komunistického vedení státu k nelibosti. Z politických důvodů se tak musela v roce 1949 přeměnit na Biblickou společnost československou. K poslednímu lednu 1953 pak byla pod nátlakem zrušena.⁵ Obnovena byla teprve po roce 1990.

2. Vznik a poslání

Česká biblická práce v Kutné Hoře vznikla za poněkud jiným účelem: „povznést mravní úroveň našeho národa v duchu biblickém“.⁴ Toto poslání vyplynulo z nadšení a činnosti několika pražských a kutnohorských členů Jednoty českoobraské.⁵ Spolek byl založen při schůzi přípravného výboru 30. května 1929 pod názvem *Biblická práce* (teprve později byl přijat název *Česká biblická práce*, ČBP).⁶ Prvním předsedou se stal František Urbánek.⁷ Zanedlouho byl v roce 1931 na toto místo zvolen Zdeněk Koukol, majitel kutnohorské čokoládovny Lidka.⁸ Byla to právě osobnost

⁵ Srov. ŽILKA, Ladislav. *Česká biblická společnost*. Praha: Česká biblická společnost, 2003, s. 9.

⁴ Stanovy, odst. II., čj. I-6-6094-1947, fČBP. Není-li uvedeno jinak, archivní materiály jsou čerpány z pěti kartonů neuspořádaného fondu České biblické práce ve Státním okresním archivu Kutná Hora (fČBP). Část materiálů, zvláště k práci prof. J. Roháčka, je prozatímně uložena v neuspořádaném sborovém archivu církve bratrské v Kutné Hoře (fSCB). Cennými vzpomínkami mi pomohl prof. Pavel Chráska, syn dále zmiňovaného dr. Pavla Chrásky. Za rozhovory a zapůjčení *Knihy zápisů ČBP* mu tímto děkuji.

⁵ Srov. Zápis z valné schůze 2. června 1951. In *Knihy zápisů ČBP*. Jednota českoobraská v roce 1967 přijala označení Církev bratrská.

⁶ Srov. CHRÁSKA, Pavel. Česká biblická práce. *Brána* 2009, č. 5–6, s. 30. Zápis ze schůze dne 30. května 1929. In *Knihy zápisů ČBP*. Plným názvem *Biblická práce Jednoty Českoobraské se sídlem v Praze*. – Změna názvu na *Česká biblická práce se sídlem v Praze* byla odhlasována na schůzi 8. listopadu 1936. Pro zjednodušení bude v celém článku použita jednotná zkratka ČBP.

⁷ František Urbánek (1866–1948) maturoval v Praze v roce 1885. Teologii studoval ve Vídni, Lipsku (přednášky hebraisty prof. Franze Delitzsche), Halle a v Berlíně. Po zakončení studií (1890) chtěl vyučovat, ale vážné problémy s plícemi mu znemožňovaly veřejné přednášky. Během kazatelského působení pracoval v několika sborech, byl i členem Rady Jednoty českoobraské. S kazatelem Aloisem Adlofem měli zásadní vliv na vývoj Jednoty. Působil i v charitativní oblasti. Stal se blízkým přítelem Tomáše G. Masaryka a celé jeho rodiny. Byl u pohřbu prezidenta (1937), jeho manželky (1923) a obou synů (1915, 1948). Ke vztahu Urbánek–Masaryk viz DVOŘÁKOVÁ, Jana. *Církev bratrská v době nacistické okupace*. Obhájená diplomová práce na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně. Brno, 2007, s. 17.

⁸ Srov. CHRÁSKA, Pavel. Česká biblická práce, s. 30. Zdeněk Koukol (1882–1953) byl spolumajitel čokoládovny Lidka – Koukol a Michera v Kutné Hoře. Udržoval čilé kontakty s podniky ve většině evropských států i Blízkého Východu. V rámci Jednoty českoobraské byl členem Rady a v Kutné Hoře pomáhal zakládat místní sbor. Za války sám kolportoval bible a inicioval vznik Biblického ústavu (1946).

podnikatele Z. Koukola, která od počátku administrativně i materiálně významně podporovala činnost ČBP.⁹ Svá velká poslání chtěla ČBP naplnovat vydáváním a rozšiřováním biblí, biblických knih, drobnějších spisů, letáků, či plakátů s biblickými verši. Nový ředitel kolem sebe shromáždil skupinu vzdělaných lidí, kteří byli ochotni věnovat svůj čas i peníze společné věci.¹⁰ Činnost spolku se nikdy nechápala jako výdělečná. Je důležité poznamenat, že kromě později placených kolportérů, pracovali všichni zdarma.¹¹ Rozšiřování Božího slova mezi lidmi má v sobě jiný zisk, než ten finanční. Výdaje společnost pokrývala osobními dary podporovatelů nebo sbírkami z ostatních sborů Jednoty.¹² Významným způsobem pomáhala *Scripture Gift Mission*.¹³ Již v září 1929 darovala začínající společnosti 1000 Nových zákonů.¹⁴

Velká část celkové produkce se rozdávala zcela zdarma. Ústřední matici školské, spolku, jehož náplní byla podpora základního školství v jazykově smíšených oblastech, darovala ČBP větší počet českých biblí.¹⁵ Rusky mluvícím pravoslavným věřícím na Slovensku darovala řadu Nových zákonů a evangelíí.¹⁶ V roce 1949 daroval spolek velké množství biblí pro knihovny mužských věznic a krajskou soudní věznici v Praze.¹⁷ Různých evangelizačních letáček se rozšiřovaly desetitisíce ročně.

3. Vzdělávací činnost

Úkol „povznést ducha národa“ ČBP plnila také pořádáním populárně naučných přednášek a kurzů. Zajímavým počinem bylo v roce 1936 pozvání mladého misionáře, bývalého skotského fotbalového reprezentanta Ja-

⁹ Srov. DVOŘÁKOVÁ, Jana. *Církev bratrská v době nacistické okupace*, s. 29. Zakládající schůzi dne 30. května 1929 se zavázal darovat ročně 10 000 K. Srov. Zápis ze schůze dne 30. května 1929. In *Kniha zápisů ČBP*.

¹⁰ Zmíníme některé pozdější spolupracovníky: dr. Pavel Josef Chráska, Václav Svoboda, Josef Pavel, Pavel Just, Bohuslav Zrůst, Jindřich Špaček, František Chládek, Bohumil Mikulecký a František Urbánek. Většina z nich pocházela z Kutné Hory a okolí.

¹¹ První kolportér, bratr Matěj působící v okolí Ostravy, byl přijat v říjnu 1929, ale nebyl zcela dobrou volbou. Nespolupracoval s vedením ČBP podle jejích představ, a proto musel být v květnu 1931 propuštěn. Srov. Zápis ze schůze ze dne 30. dubna 1931. In *Kniha zápisů ČBP*.

¹² V prvních zápisech schůzí ČBP jsou poznámky, že např. žižkovský nebo brněnský sbor se zavázal věnovat 300 K měsíčně.

¹³ Londýnská společnost *Scripture Gift Mission* (ve zkratce SGM) byla založena v roce 1888 Williamem Waltersem. Zdarma rozdávala celé bible nebo její části a různé letáky zaměřené rovněž na četbu Písma.

¹⁴ Srov. Zápis ze schůze dne 27. září 1929. In *Kniha zápisů ČBP*.

¹⁵ Srov. Dopis Ústřední matice školské ze dne 20. ledna 1947, fSCB.

¹⁶ Srov. Dopis Eparchiální rady pravoslavné církve ze dne 7. května 1947, fSCB.

¹⁷ Srov. Dopis B. K. Radechovského ze dne 15. července 1949, fSCB.

mese Stewarta, který s velkým ohlasem vystoupil v Praze.¹⁸ Na Slovanském ostrově přednesl ve dnech 9.–11. listopadu 1936 tři proslovy, které podle dochovaných zpráv poslouchalo 3500 lidí.¹⁹ Dále můžeme zmínit pravidelné pořádání biblických kurzů. Začaly se pořádat v době, kdy bylo ve válečném období znemožněno řádné studium kandidátů kazatelské služby, avšak nebyly určeny výhradně pro ně.²⁰ První kurz na náklad kutnohorské ČBP se uskutečnil v roce 1939.²¹ Pravidelně se jednalo o týden z kraje července a účastnilo se ho až dvě stě posluchačů z celého protektorátu.

Na vzdělávací přednášky a kurzy později navázal Biblický ústav, který sloužil ke vzdělání kazatelů, misionářů a jiných biblických pracovníků.²² Vznikl z iniciativy Zdeňka Koukola.²³ Vyučovat se začalo 10. listopadu 1947. Škola měla být otevřená členům všech reformačních církví i všech slovanských národů. O přijetí studentů ke studiu rozhodovala a měla poslední slovo rada církve. Sbor přednášejících byl převážně složen z odborníků a kazatelů Jednoty. Pastorační předměty vyučoval František Urbánek, biblický výklad František Zdychynec,²⁴ dogmatiku Bohuslav Beneš,²⁵ církevní dějiny a filozofii dr. Adolf Pospíšil z Brna,²⁶ dějiny

¹⁸ James Alexander Stewart (1910–1975) skotský fotbalista a horlivý misionář. Během svých evangelizačních cest procestoval Litvu, Estonsko i Polsko. V Americe později založil nakladatelství. Srov. *Twentieth Century Revivals*. <<http://www.revival-library.org/catalogues/20thcentury/index20thcentury.html>>.

¹⁹ STEWART, James. *Mé svědectví*. Praha: Křesťanský spolek mladíků v Čechách, 1956.

²⁰ Srov. DVOŘÁKOVÁ, Jana. *Církev bratrská v době nacistické okupace*, s. 58.

²¹ Srov. CHRÁSKA, Pavel. Česká biblická práce, s. 31. Srov. KOUKOL, Zdeněk. Vznik Biblického ústavu v Kutné Hoře. In *Kronika Biblického ústavu* (rukopis), Archiv Rady církve bratrské (ARCB), s. 3.

²² Srov. PROKOP, Miloš. Z kroniky. *Listy sboru CB v Kyjově*, listopad 2007. Srov. KOUKOL, Zdeněk. *Vznik Biblického ústavu v Kutné Hoře*, s. 2.

²³ Srov. KOUKOL, Zdeněk. Vznik Biblického ústavu v Kutné Hoře, s. 3.

²⁴ František Zdychynec (1889–1954) po maturitě v Prachaticích odešel studovat teologii do Halle a Edinburghu (nedokončil studium filosofie v Praze). Byl téměř po celou dobu existence *Česko-bratrské rodiny* (1925–1951) jejím redaktorem. Působil i v jiných časopisech. Byl dlouholetým členem Rady Jednoty. Na Vinohradech vedl biblické kurzy; po zřízení Biblického ústavu vyučoval v Kutné Hoře.

²⁵ Bohuslav Beneš (1908–1989) vystudoval Husově čsl. teologickou fakultu v Praze (1929–1933). Další vzdělání získal ve Švýcarsku, Německu a Skotsku. Po smrti F. Zdychny (1954) byl dlouholetým předsedou Rady Jednoty (resp. Rady církve bratrské – po přijetí nového názvu církve v r. 1967). Během jeho působení došlo pod nátlakem státu ke zrušení Biblického ústavu i ČBP v Kutné Hoře. V roce 1969 dostal čestný doktorát teologie.

²⁶ Adolf Pospíšil (1904–1967) začal studovat na Husově čsl. teologické fakultě v Praze (1926), později v Zürichu, Basileji a Vídni. Během kazatelského působení získal doktorát filosofie na univerzitě v Brně (1937). V roce 1945 byl předsedou revolučního národního výboru v Německém Sněžném (po 1945 přejmenováno na Sněžné), kde působil jako kazatel, než odešel do Brna.

misie, pedagogiku, ruštinu a němčinu první ředitel školy dr. Karel Kolman,²⁷ češtinu dr. Samuel Verner,²⁸ řečtinu s angličtinou kutnohorský dr. Pavel Chráska,²⁹ hudbu a zpěv Jan Valach a hebrejštinu dr. Josef Berka,³⁰ který později přeložil První knihu Mojžíšovu.

V roce 1948 přešla správa školy přímo pod Jednotu československou. Vládním nařízením č. 121/1950 Sb. ze dne 14. července 1950 byl ústav s jednadvaceti studenty zrušen.³¹ Vzdělávací biblické kurzy u Hrubé Lhoty probíhaly až do roku 1953.³²

4. Produkce biblické literatury

Přechod od téměř výhradně distribuční a přednáškové činnosti k náročnější nakladatelské nastal příchodem dr. Pavla Chrásky do Kutné Hory v polovině třicátých let. Nejvýraznějším počinem ČBP bylo bezesporu vydání Písma sv. vlastním nákladem. O to významnější, že v celé zemi byl v té době nedostatek papíru. Z iniciativy dr. Josefa Berky se začal rodit zcela nový překlad Starého zákona. Práce to však nebyla zásadně novátorská a mezi čtenáři nezpůsobila velký ohlas. Třetí významný počín, důležitý pro slovenské věřící, bylo vydání revidovaného překladu prof. Jozefa Ro-

²⁷ Karel Kolman (1892–1962) absolvoval učitelský ústav v Mokrém (Slovensko), kde následně i vyučoval na školách. V roce 1928 přešel do měšťanské školy v Trhovém Štěpánově. Byl prvním ředitelem Biblického ústavu. Kvůli tomu podnikl mezi říjnem 1946 a létem 1947 poznávací cestu po evropských biblických školách ve Skotsku, Anglii, Francii, Švýcarsku i Německu. Později se vrátil do Trhového Štěpánova. Srov. <http://www.knihovnavlasim.cz/region_autori_K-N.htm>.

²⁸ Samuel Verner (1897–1976) byl básníkem a knihovníkem. Podílel se na revizi bratrského *Křesťanského kancionálu* (1930). Ještě znatelněji je znát jeho vliv na čtvrtém upraveném vydání (1965). Přeložil nebo sám sepsal některé písně (např. texty *Dnes jásejte, věrní* či *Buď tobě sláva*). Přátelil se s katolickým autorem Jakubem Demlem. Antonín Chráska se k němu vyjadřuje rezervovaně: „Dr. Verner veršuje, ale ne vždy se mu to podaří – aspoň není to vždy dle mé chuti.“ Srov. Dopis Antonína Chrásky ze dne 31. ledna 1938, IŠCB.

²⁹ Pavel Chráska (1904–1971), syn Antonína Chrásky, po maturitě studoval teologii v Praze na evangelické bohoslovecké fakultě a ve Skotsku. Zároveň studoval na pražské filosofické fakultě historii. Když nemohl nalézt odpovídající práci, Zdeněk Koukol mu v roce 1932 nabídl místo v čokoládovně v Kutné Hoře.

³⁰ Josef Berka (1886–1964), kazatel a archivář, studoval teologii na univerzitě v Halle (1909–1911) a ve Vídni (1911–1912). Ve Vídni vyučoval na české škole a později opět studoval, prehistorii a semitské jazyky (1923–1926). Od roku 1928 žil v Berouně, kde nejdříve vyučoval na měšťanské škole a pak působil v městském a okresním archivu (od 1952).

³¹ Srov. NOVOTNÝ, Vojtěch. *Katolická teologická fakulta 1939–1990*. Praha: Karolinum, 2007, s. 84–86. Na tuto školu dnes navazuje *Evangelikální teologický seminář – Vyšší odborná škola teologická a sociální v Praze* (<http://etspraha.cz/>).

³² Podle ústního sdělení prof. Pavla Chrásky.

háčka. O překlady zvláště životopisných brožurek významných osobností evropské reformované církve 18.–19. století se ve spolupráci s jinými staral Václav Svoboda. Jak již bylo řečeno, ČBP nevydávala tisky pouze v českém jazyce – většího nákladu se dočkal slovinský překlad Lukášova evangelia a celého Nového zákona od Antonína Chrásky.⁵³

5. Bible kralická 1579–1595

S určitou nadsázkou můžeme říci, že pro české evangeličky se Bible kralická stala určitým pojítkem a bytostným znakem konfesijní příslušnosti. Tato bible byla po celá staletí od svého vzniku symbolem všech útrap svých držitelů. V katolické církvi však tento překlad nenašel uplatnění. Bible kralická objektivně nesplňovala parametry vymezené církevními předpisy, a není se tedy čemu divit, že státní i církevní cenzura dlouho nedovolovaly tisk tohoto pro evangeličky tak prestižního díla. Proto bylo nutné výtisky Bible kralické dovážet ze zahraničí. Bibli kralickou tiskla řada let téměř výhradně Biblická společnost britická a zahraniční, a to ve verzi držící se v podstatě vydání z roku 1613 (revize od Jana Karafiáta z roku 1920 se neujala).⁵⁴ Pro úplnost dodejme, že v katolické církvi byl na počátku 20. století rozšířený moderní biblický překlad Jana Ladislava Sýkory a Jana Hejčla z let 1913–1925,⁵⁵ církev československá evangelická pak stála za novozákonním překladem prof. Františka Žilky z roku 1933, který nicméně našel větší oblibu spíše v mladé československé církvi.⁵⁶

⁵³ Antonín Chráska (1868–1953) byl výjimečně jazykově nadaný. Teologii studoval v německém Neukirchenu (1889–1893) a skotském Glasgowě (1893–1895). Tam se seznámil se Slovinci a začal se připravovat na službu misionáře mezi nimi, v letech 1904–1922 aktivně působil ve Slovinsku. Pracoval na překladu bible do slovinštiny, v Lublani také vydával časopis *Blagovestnik* (1905–1914). Jeho biblický překlad (vyšel poprvé v Lublani 1914 péčí Biblické společnosti britické a zahraniční) byl teprve druhou jednosvazkovou edicí celého Písma ve slovinštině (první byla Bible Dalmatinova z r. 1584). Srov. DVOŘÁČEK, Bohumil. *Z galerie osobností Nového Města nad Metují*. Nové Město nad Metují: Městská knihovna, 2008, s. 101–105.

⁵⁴ Jan Karafiát s Heřmanem z Tardy se pokoušeli navrhnout textovou i jazykovou revizi Bible Kralické již od osmdesátých let 19. století. Hmatatelný výsledek byl znát až v roce 1920 s vrozením 1915 (tj. k pětistému výročí upálení M. Jana Husa). Srov. BARTOŇ, Josef. *Moderní český novozákonní překlad. Nové zákony dvacátého století před Českým ekumenickým překladem*. Praha: Česká biblická společnost, 2009, s. 103.

⁵⁵ Napjaté vztahy s katolickou církvi ilustruje emotivní citát zřejmě Františka Urbánka: „Žijeme v době, kdy velká církev se chlubí svojí jednotou a mocí – ona jediná může být autoritou, o kterou se opírají lidé – proč nám vzdor toho nemůže uškodit? Protože máme tuto knihu. Nic se nebojím církve, která se neshromažďuje kolem slova živého Boha.“ Výroční zpráva 1939. In *Knihy zápisů ČBP*.

⁵⁶ Srov. BARTOŇ, Josef. *Moderní český novozákonní překlad*, s. 105.

„Do těchto dnů knižní trh zásobovaly českým vydáním bible zahraniční společnosti. Tu se odhodlala opět malá náboženská společnost, nesoucí jméno své středověké předchůdkyně – Jednota bratrská – k pietnímu vydání textu Kralické bible šestidílné bez poznámek. Krásný tento počín nutno kvitovati s krajním porozuměním a radostí, že na české půdě dochází opět po staletích k vydání tohoto skvostu české literatury.“³⁷ Kutnohorští tedy sáhli po textu původní kralické „Šestidílký“ z let 1579–1593.³⁸ Pro tuto variantu hovořil i fakt, že výkladové poznámky k tomuto vydání byly již dříve vydány Josefem Kostomlatským v roce 1885.³⁹

Usnesení z jednání ze dne 3. března 1940 hovoří: „Česká Bible byla dosud vydávána pomocí zahraničních křesťanů. Dávno jsme toužili vydati Bibli z prostředků křesťanů českých.“⁴⁰ Byla vytvořena redakce ve složení František Urbánek, Antonín Chráska a dr. Pavel Chráska. Při dalších vydáních byli přizváni ke spolupráci i jiní odborníci. Zejména po jazykové stránce pomáhali bohemisté prof. Pavel Váša, prof. František Oberpfalcer a básník dr. Samuel Verner.⁴¹ S ohledem na válečnou dobu a možnosti je velmi obtížné hovořit o přesných počtech vydaných biblí. Zprvu mohlo být vytištěno 40 000 knih.⁴² V roce 1942 vyšla bible v nákladu 25 000 kusů a dva roky na to v dalších 20 000 kusech. V roce 1944 bylo rozhodnuto o třetím vydání.⁴³ Za dobu fungování ČBP bylo vydáno téměř 80 000 výtisků biblí a 10 000 samostatných Nových zákonů.⁴⁴ Všechny edice byly bez poznámkového aparátu, s jeho zařazením se počítalo později.⁴⁵

³⁷ ZELINKA, Timoteus Čestmír. *Nové vydání Bible kralické* (novinový výstřižek), fČBP.

³⁸ Poslední díl je na titulní straně datován 1593, ale vydán byl až v druhé polovině roku 1594. Srov. KYAS, Vladimír. *Česká bible v dějinách národního ptsemnictví*. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 186.

³⁹ KOSTOMLATSKÝ, Josef. *Výklady starého zákona biblí Kralické šestidílné*. Tábor, 1885.

⁴⁰ Zápis ze schůze dne 3. března 1940. In *Kniha zápisů ČBP*.

⁴¹ Pavel Váša (1874–1954), zprvu středoškolský profesor v Praze, později vyučující bohemistiky na filozofické fakultě v Brně. Student slovanského semináře Jana Gebaue-
ra. Dlouholetý redaktor Lidových novin (1917–1937). Zabýval se také folkloristikou. Společně s Františkem Trávníčkem připravil a vydal rozsáhlý *Slovník spisovné češtiny* (1934–1937). František Oberpfalcer (1890–1975), profesor bohemistiky v Praze. Člen redakční rady časopisu Naše řeč (1932–1948). Zabýval se dějinami českého jazyka a mj. jihočeským a podkrkonošským nářečím. Zdůrazňoval etickou a estetickou stránku jazyka.

⁴² Biblí 15 000, Nových zákonů 10 000, evangelií 15 000 kusů. Srov. Zpráva ze dne 12. prosince 1942. In *Kniha zápisů ČBP*. Cena prvního vydání bible byla stanovena na 50 K.

⁴³ Srov. Zápis ze schůze dne 19. února 1944. In *Kniha zápisů ČBP*.

⁴⁴ Srov. *Kronika Biblického ústavu*, s. 14.

⁴⁵ V rukopisech nalezneme korektury textu Bible kralické včetně doplněných vysvětlujících poznámek (cca jedna poznámka na stránku).

6. Nový překlad Josefa Berky

Po úspěšném zaplnění mezery nedostatku biblí pro širokou veřejnost vzešla myšlenka na zcela nové překladatelské dílo. Moderních novozákonních překladů, jak již bylo řečeno výše, bylo povícero. Avšak o překlad starozákonních knih se pokusila pouze katolická církev, v pracích prof. Jana Hejčla (1913–1925) a prof. Josefa Hegera (1934–1947). Velmi zajímavý počín byl pak také bezkonfesijní a výhradně filologický překlad Vladimíra Šrámka (1947–1951).⁴⁶ Moderní překlad Starého zákona z původních jazyků reflektující evangelickou tradici tedy chyběl. Zdeněk Koukol napsal: „Nový překlad jsme vydali proto, že jsme slyšeli od mnohých, kteří byli vychováni v katolictví neb bez vyznání, kteří tedy nebyli vychováni biblí Kralickou, že Kralickému textu dobře nerozumějí.“⁴⁷ Nový překlad měl být jasný, srozumitelný modernímu člověku. Dle samotného překladatele však neměl nahradit úctyhodnou Bibli kralickou.⁴⁸

Práce na prvním svazku Genesis byla zadána berounskému učiteli PhDr. Josefu Berkovi. Jako metodu si zvolil kritické porovnávání hebrejského originálu s Bibli kralickou.⁴⁹ Co se týče češtiny, chtěl se držet Slovníku spisovné češtiny F. Trávníčka a P. Váši. S druhým jmenovaným dokonce na překladu spolupracoval i úžeji.⁵⁰ V říjnu 1944 připravil prvních šest kapitol. Blízký spolupracovník ČBP Josef Štifter, sám překlada-

⁴⁶ Souhrnně k biblickým překladům vzniklým ve dvacátém století viz BARTOŇ, Josef. Století moderního českého biblického překladu (1909–2009). *Listy filologické* 2010, roč. 133, s. 53–77.

⁴⁷ Dopis od Zdeňka Koukoly ze dne 5. března 1947, fČBP.

⁴⁸ Srov. BERKA, Josef. Úvod. In *První kniha Mojžíšova (Genesis)*. Kutná Hora: Česká biblická práce, 1945.

⁴⁹ V rukopisu uvádí Josef Berka použitou literaturu: kritické vydání hebrejského originálu (KITTEL, Rudolph. *Biblia Hebraica*. 2. vydání. Leipzig, 1909), české biblické překlady (*Bible kralická 1579–1593 i 1613*), tři německé překlady (MENGE, Hermann. *Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments*. 7. vydání. Stuttgart, 1931; LUTHER, Martin. *Schülerbibel*. Stuttgart, 1938; *Die Heilige Schrift. Aus dem Grundtext übersetzt*. 10. vydání. Wuppertal-Elberfeld, 1934), anglický překlad (nelze přesně určit, snad se jedná o *The Holy Bible*. London, 1903), hebrejsko-německý židovský překlad *Tóry* (MENDELSSOHN, Moses. Berlin, 1785), vedle jiných slovníků J. Berka uvádí klasický Geseniiův (GESENIUS, Wilhelm. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig, 1921).

⁵⁰ Srov. Dopis od Josefa Berky ze dne 30. října 1944, fČBP. Srov. Dopis od Pavla Váši ze dne 7. listopadu 1944, fČBP. – Pro zajímavost uvedme, že 20. listopadu 1944 proběhlo nejtěžší bombardování Brna a prof. Váša o této zkušenosti píše: „Brno mělo v pondělí ošklivý den; ztráty jsou veliké, na některých místech domy hoří. [...] V této zlé době nás zvláště potěšilo dnešní sv. čtení z 2 Kor 5,1.“ Dopis od Pavla Váši ze dne 23. listopadu 1944, fČBP. (Zmíněný citát zní: „Víme přece, že bude-li stan našeho pozemského života stržen, čeká nás příbytek od Boha, věčný dům v nebesích, který nebyl zbudován rukama.“)

tel z angličtiny a švédštiny, byl z těchto prvotin nadšen.⁵¹ Doporučoval však, aby potřebné výkladové poznámky byly případně vloženy do textu až v druhém, upraveném vydání. I když v rukopisech nalezneme všech pět knih Mojžíšových, v roce 1945 vyšel pouze překlad knihy Genesis. Bohužel zájem čtenářů byl mnohem menší, než se předpokládalo. Dalším plánovaným dílem bylo Proroctví Izaiášovo od Vlastimila Svatopluka Jurena.⁵² Kniha měla být v roce 1947 v tisku. Žádné knihovnické katalogy ji však nikde neuvádějí. Překladatel V. S. Juren pro tisk připravil také Pláč Jeremiášův, Ester, Ruth, Kazatele a Píseň Šalamounovu.⁵³

7. Roháčkův překlad

V roce 1936 vyšlo u biblické společnosti v Praze první vydání slovenského překladu Písma sv. od prof. Jozefa Roháčka.⁵⁴ Byl to pro tamní nekatolické věřící první pokus nahradit Bibli kralickou.⁵⁵ S odstupem nemnoha let bylo v několika přetiscích vydáno více než 120 000 kusů biblí i samostatných Nových zákonů.⁵⁶ Předností překladu byla jeho doslovnost.⁵⁷ Na druhou stranu byla jeho nevýhodou absence jakéhokoli církevního schválení, kterého se však dočkal později.⁵⁸ Velmi ožehavou otázkou byl použitý slovenský pravopis a slovní zásoba (často používal novotva-

⁵¹ Srov. Dopis od Josefa Štifera ze dne 27. října 1944, fČBP. Josef Štifer (1881–1960) byl kazatelem Jednoty česko-bratrské na Vinohradech. Z angličtiny a švédštiny přeložil několik knih pro mládež. Sestavil také *Malou biblickou konkordanci* (1. vyd. 1941; 2. vyd. 1953).

⁵² Vlastimil Svatopluk Juren (1864–1951) člen česko-bratrské církve evangelické. Působil jako farář v Hustopečích (1905–1922) a v Lounech (1922–1939). Překládal a psal knihy o M. Lutherovi, J. Kalvínovi nebo dějinách evangelické církve, editor *Kancionálu církve reformované* (1915).

⁵³ Srov. Dopis Vlastimila Svatopluka Jurena ze dne 25. března 1946, fSCB. Rukopisy však chybí.

⁵⁴ Jozef Roháček (1877–1962) studoval v Neukirchenu (1898–1903). Kromě řečtiny a hebrejštiny ovládal další čtyři živé jazyky. Spoluprací s obrozeneckým a evangelizačním hnutím Modrý kříž působil v Srbsku a Maďarsku (1906–1921). Tam, i přes přísné jazykové zákony, vedl krajanský sbor ve slovenštině. Překlad evangelií dokončil v Nyíregyházy (1910–1911), později v Praze vyšel *Nový zákon* (1924) a *Žalmy* (1926). Překlad celé bible vyšel 1936. Tři roky na to podnikl krátkou cestu do Turecka, Řecka, Egypta a Palestiny. V roce 2007 se revidovaný překlad (Kutná Hora, 1951) dočkal již čtvrtého vydání. Srov. MARKUŠ, Štefan. Jozef Roháček. *Brána* 2007, č. 10, s. 20–21.

⁵⁵ Po starším katolickém překladu Juraje Palkoviče (1829–1832) vyšel kolektivní překlad (Andrej Hlinka, Ján Donoval aj.) v letech 1913–1926. Srov. *Biblia a jej preklady*. <<http://sion.profitux.cz/pagina/index.php?page=text&cislo=5>>.

⁵⁶ Srov. *Prof. Jozef Roháček*. <<http://www.sion.host.sk/rohacek.html>>.

⁵⁷ Což má za důsledek množství grécismů a hebraismů i menší plynulost jazyka.

⁵⁸ Církví autorizovaný Nový zákon vyšel 1942, celá bible 1978.

ry).⁵⁹ Dalším nedostatkem Roháčkova překladu byla jeho příliš vysoká cena. Přesto byl téměř celý tiskový náklad Písma sv. rozebrán. Nedlouho poté se naskytla možnost připravit druhé vydání s obsahovou i jazykovou revizí. Slovenská církev augsburského vyznání sice pracovala na svém novém překladu, první část vyšla v roce 1942,⁶⁰ knihy Starého zákona však v polovině čtyřicátých let zůstaly v nedohlednu. J. Roháček tedy opět vstoupil do jednání s biblickou společností ohledně revidovaného vydání bible. Důvody, proč jej nakonec v Praze odmítli a jednalo se o vytištění v Kutné Hoře, nám mohou být zřejmější ze vzájemné korespondence.

Karol Vaculík, bratislavský kazatel Jednoty baptistů na Slovensku, se na Zdeňka Koukola obrátil potom, co se dověděl, že biblická společnost upravený slovenský překlad odmítla vydat a údajně se měl tisknout v Kutné Hoře.⁶¹ Sdělil, že se mu podařilo zajistit tuzemské i zahraniční peníze, aby cena nového vydání bible byla skutečně lidová.⁶² Dále zjistil, že „na br. prof. Roháčka byl z různých míst kladen požadavek, aby dal svůj revidovaný překlad prohlédnout schopným lidem ze stanoviska správné slovenštiny.“ S touto podmínkou však překladatel nesouhlasil. Pro vydání nového biblického překladu byla proto zřízena zvláštní vyjednávací skupina.⁶³ Ani potom J. Roháček své stanovisko nezměnil. „Praví, že tam absolutně není co měnit. [...] Raději odmítá jakoukoli podporu a že si vydá Bibli sám, bez pomoci.“ Jediný pokrok byl, když se uvolil ukázat korektorům alespoň již vysázený text. „On pak znovu ujistil, že tato práce je i tak zcela zbytečná, protože překlad je dokonalý a on že se nehodlá řídit proměnlivými pravidly gramatiky.“⁶⁴ Podobně rozporuplné pocity z jednání s J. Roháčkem měla i další členka pracovní skupiny R. Wärmerová.⁶⁵ Ve svých odpovědích se i Z. Koukol, který byl s překladatelem v kontaktu od prosince 1946, vyjadřoval velmi opatrně.⁶⁶ Sice věděl o nutnosti tisku nedostatkové slovenské bible, přesto kvůli zachování kvality výtisku nesle-

⁵⁹ První pravidla spisovné slovenštiny vyšla až roku 1951.

⁶⁰ *Nová smluva*. Liptovský Svätý Mikuláš: Tranoscius, 1942.

⁶¹ Můžeme se domnívat, že na odmítnutí mohl mít vliv i tehdejší nedostatek kvalitního papíru či neudělené povolení od státních orgánů. Proto se zřejmě J. Roháček obrátil na mateřskou organizaci biblické společnosti do Londýna. Zde však narazil na další obtíž: tamní sazeči nebyli schopni přečíst rukopis a vysázet slovenský text. Zřejmě po této zkušenosti se obrátil na Scripture Gift Mission v Londýně a teprve potom na ČBP do Kutné Hory. Srov. Dopis od Scripture Gift Mission ze dne 13. ledna 1947, fČBP.

⁶² Srov. Dopis od Karla Vaculíka ze dne 9. 1. 1947, fČBP.

⁶³ Členy byli prof. Jozef Roháček, Karol Vaculík, Emil Kráľ, Růžena Wärmerová a zřejmě i Zdeněk Koukol.

⁶⁴ Srov. Dopis od Karla Vaculíka ze dne 9. 1. 1947, fČBP.

⁶⁵ Srov. Dopis od Růženy Wärmerové ze dne 10. ledna 1947, fČBP.

⁶⁶ Srov. Dopis od Zdeňka Koukola ze dne 13. ledna 1947, fČBP. Srov. Dopis od Zdeňka Koukola ze dne 17. ledna 1947

vil od přehlédnutí rukopisu slovenskými jazykovědci.⁶⁷ J. Roháček však drtivou většinu navržených úprav „šmahem odmítal“.⁶⁸ Za těchto okolností v červnu 1949 skončil roztrpčený Karol Vaculík svojí spoluprací.⁶⁹

Dovolme si ještě předložit několik poznámek k samotnému textu, jak je nalzáme v dochovaných archiváliích. Snahou překladatele bylo vytvořit text, u kterého by měl čtenář pocit, že alespoň z 95 % čte originál.⁷⁰ „V preklade je každej litere, ba i každej čiarke venovaná plná pozornosť. Avšak keďže je každý človek nedokonalý, nemôže ani jeho dieľo byť absolútne dokonalým, a tak zaiste i v tomto diele najdú sa nejaké nedostatky.“⁷¹ Mistry však považoval za nutné se odchýlit od zavedených jazykových norem.⁷² A právě tato jazyková nevázanost mu byla později vytýkána. Ve fondu ČBP nalezneme dopis, kterým pisatel dává najevo „zodpovednosť pred budúcimi generáciami“ a ostře Roháčkův překlad kritizuje (celý dopis je psán velmi emotivně a o jeho objektivnosti můžeme mít oprávněné pochyby).⁷³ Jen v první kapitole knihy Genesis autor napočítává 30 školáckých chyb, jinde nalzá i nesrozumitelné novotvary.⁷⁴ Přímoú úměrou dochází k výpočtu, že v celém Starém zákoně bude cca 25 000 chyb. „Ak by sa takýchto chýb dopúšťal žiak 1. roč. strednej školy, neprejde do vyššieho ročníka.“⁷⁵ Z tohoto důvodu je tento text pro školní mládež přímo nevhodný.⁷⁶ Důsledkem toho by mohlo být zabavení celého tisku Slovenským úřadem pro věci církevní. „O jedno Vás prosím: nevydávejte slovenskú Bibliu v takomto preklade. Nedovoľte przniť našu melodičnú ľubozvučnú slovenčinu. Dbajte o to, aby Slovo Božie zvlášť tlačou bolo hlásané čiste a nebolo k pohoršeniu.“⁷⁷

⁶⁷ Srov. Dopis od Zdeňka Koukola ze dne 13. února 1947, fČBP.

⁶⁸ Srov. Dopis Zdeňka Koukola zde dne 28. května 1949, fSCB.

⁶⁹ Srov. Dopis Karola Vaculíka ze dne 23. května 1949, fSCB. „Prof. Roháček ostatně pokud jde o text pomoci nežádá a nepotřebuje. Stereotypně prohlašuje, že text je věci hotovou, na niž se nedá nic měnit a že tu ani není nikoho k tomu povolaneho. [...] Je to dobře zařízené, aby do toho nikdo neviděl.“ Srov. Dopis Karola Vaculíka ze dne 10. června 1949, fSCB.

⁷⁰ Srov. ROHÁČEK Jozef. Sprievodné slovo k slovenskému Sv. Písmu. In *Svätá Biblia*. Kutná Hora: Česká biblická práce, 1951.

⁷¹ Tamtéž.

⁷² Srov. tamtéž.

⁷³ Dopis Jána [...] ze dne 20. října 1949, fSCB.

⁷⁴ Roháček píše okrydlené místo okrydlené, Bôh místo Boh. Vyjmenované novotvary uvádím v pořadí: J. Roháček (evangelický překlad). Ž 102,1 vylieval svoju *žiaľbu* (vylieva si *žiaľ*), Ž 102,27 *zvetšejú* ako rúcho (sa rozpadne ako odev), Gn 1,20 sa hemžia vody *hemživými* tvory (sa vody víria pohybom živých tvorov).

⁷⁵ Tamtéž.

⁷⁶ „Nuž ak by sme im mali dať takýto preklad, tak radšej nič.“ Tamtéž.

⁷⁷ Tamtéž.

Již z tohoto vysvítá, že spolupráce s J. Roháčkem byla pro ČBP velice obtížná. Další komplikace zakoušel Z. Koukol při jednání o vlastním vzhledu jednotlivých stran. Po jednání v polovině roku 1948 byly dohodnuty poslední úpravy před konečným vysázením textu. Půl roku nato se překladatel dožadoval dalších změn. „Je to postup, promiňte, že Vám to řeknu zcela upřímně, velmi nemoudrý.“⁷⁸ Kvůli dalším nespokojenostem s jazykovou kvalitou překladu dokonce hrozilo i zastavení tisku.⁷⁹

Potřebné povolení k tisku ČBP získala 19. listopadu 1948.⁸⁰ Revidované vydání slovenského vydání bible vyšlo nákladem ČBP po více než třech letech v roce 1951, a to v objemu téměř 20 000 kusů.⁸¹ Autora kritiky by zřejmě překvapilo, že tato jazyková verze se dočkala širokého rozšíření a je přetiskována prakticky dodnes. Již popáté ji v roce 2009 vydala Slovenská biblická společnost.

8. Nikdy nedokončené projekty

Nedokončeným projektem bylo vydání českého překladu výkladových poznámek německé *Jubiläumsbibel*.⁸² Výjimečnost této bible nespočívá ani tak v biblickém překladu (revidovaný text Martina Luthera 1534), ale v kvalitním poznámkovém aparátu upraveném Paulem Langbeinem.⁸³ Název „Jubilejní bible“ se odvíjí od jejího vydání v roce 1912, tedy u příležitosti stého výročí založení Württemberské biblické společnosti. Nápad vzešel od Josefa Chyby.⁸⁴ V předmluvě Nového zákona svoji pohnutku vysvětluje. Jako konvertita byl veden k četbě Písma sv., kterému tehdy nerozuměl. Byl nucen tedy hledat různé pomůcky. Skrovné české spisy mu nedokázaly odpovědět na většinu kladených otázek. Teprve když otevřel *Jubiläumsbibel*, byl spokojen. První výsledky své

⁷⁸ Dopis Zdeňka Koukoly ze dne 15. ledna 1949, fSCB.

⁷⁹ Srov. Dopis Zdeňka Koukoly zde dne 28. května 1949, fSCB.

⁸⁰ Srov. Žádost o tisk Bible ze dne 2. února 1951, fSCB.

⁸¹ Celkový objem peněz potřebných k vytištění slovenské bible byl téměř 1 900 000 Kčs.

⁸² *Jubiläumsbibel*. Stuttgart, 1912.

⁸³ Paul Langbein (1840–1915) působil jako farář v několika německých městech. Ve svých publikacích se často věnoval výkladům Písma sv.

⁸⁴ Josef Chyba (1898–1986) byl vyučený zahradník v Langenzersdorfu u Vídně. Během války bojoval od září 1916 do listopadu 1918 na italské frontě, kde byl postřelen do ruky. Při bojích s maďarskými vojsky byl na Slovensku postřelen do hlavy. Když odešel z armády, navštěvoval biblické kurzy v Praze (1921–1923) a rok byl mimořádným posluchačem evangelické teologické fakulty v Praze. V létě 1923 nakrátko odjel na misijní školu do Neukirchenu. Působil jako kazatel v Trhové Kamenici (1928–1945) a Veselí nad Lužnicí (1945–1958). Poté se odstěhoval za dcerou do severozápadních Čech.

práce zaslal ČBP na přelomu let 1944/1945. „S pomocí Páně jde mi to hravě a mám z toho velikou radost a užitek.“⁸⁵ Celý překlad poznámek Starého i Nového zákona ve fondu ČBP sice nalezneme, o tom, že by vyšel někdy knižně, nemáme zpráv.

Nevydanými zůstaly i dva překlady Bohumily Hejzlarové, dcery kolportéra Samuela Hejzlara. Z angličtiny přeložila životopisné medailonky *Dwighta Lymana Woody(ho)* a *Charlese Grandisona Finney(e)*.

9. Činnost v letech 1937 a 1938

Pro ilustraci můžeme zmínit závěry výročních zpráv v pohnuté době let 1937 a 1938.⁸⁶ „Chybělo maličko a zdvihla by se bývala válka v celé Evropě ve vsí své hrůze a se všemi svými velkými bolestmi. [...] Vlast naše je zmenšena, máme mnohem méně obyvatel, ale pro rozšiřovatele Slova Božího není méně práce. [...] Práce naše se zatím omezila na země české.“⁸⁷

Bible a jiná biblická produkce se prodávaly v knihkupectvích nebo se rozšiřovaly tzv. kolportáží. Státem povolený kolportér obcházející domy v jednotlivých městech nesměl prodávat lidem knihy přímo.⁸⁸ Směl s sebou nosit ukázkové výtisky a v případě zájmu sepsal objednávku. Tyto kolportéry ČBP v roce 1937 zaměstnávala tři: Josef Matoška projížděl Moravu, Čechy František Všetečka a Jan Francouch Podkarpatskou Rus. Poslední jmenovaný v roce 1938 ukončil spolupráci a naopak byl přijat Samuel Hejzlar jako další kolportér pro Čechy.⁸⁹ V dvou letech 1937 a 1938 se mezi (nejen) český lid dostalo 1647 biblí, 59 283 Nových zákonů nebo i jednotlivých knih (nejvíce Evangelium podle sv. Jana a Epištola sv. Pavla Římanům).⁹⁰ Dalších knih, brožurek, letáků a plakátů bychom napočítali kolem 63 000.

⁸⁵ Dopis od Josefa Chyby ze dne 30. ledna 1945, fČBP.

⁸⁶ Úplné výroční zprávy ze čtyřicátých let se nalézt bohužel nepodařilo.

⁸⁷ Výroční zpráva ČBP 1938, fČBP, ka. 99. Další údaje viz Výroční zpráva ČBP 1937. In *Kniha zápisů ČBP*.

⁸⁸ Srov. zákon 6/1862 ř. z. ze dne 17. prosince 1862. §23 „Choditi se spisy tištěnými po domech, vyvolávati, rozdávat i prodávati je mimo místnosti řádně k tomu určené, jest zapovězeno, a taktěž zapovězeno jest, sbíratí předplatitele nebo upisovatele, nemá-li kdo k tomu povolení písemného, vydaného k tomu zvláště úřadem bezpečnosti.“ Podobná právní úprava byla přijata po roce 1918. Více na *Kolportáž.cz – evangelisté, kolportéři, podomní obchodníci*. <www.kolportaz.cz>.

⁸⁹ Ve fČBP máme dochovanou obsáhlou korespondenci mezi Z. Koukolem a S. Hejzlarrem. Kolportér v pravidelných dopisech, hlášeních, vyprávěl o zážitcích ze svého náročného života. Jistě se jedná o téma hodné zpracování.

⁹⁰ Výroční zpráva 1938 udává rozšíření 36 374 evangelií a 15 140 epištol.

Hospodaření v roce 1937 skončilo se schodkem 6649 K. V následujícím roce se však díky příspěvkům 142 členů a příznivců přehouplo do kladných čísel (příspěvky a dary se v tomto roce zdvojnásobily na téměř 60 000 K). Více než polovina těchto peněz byla určena na výdaje na „propagátory“ (plat, cestovné, pojištění, korespondence). Obrat celé společnosti se obvykle blížil úctyhodné hodnotě čtvrt milionu korun.

10. Konec České biblické práce

Již od poloviny roku 1949 začaly státní orgány klást překážky vydavatelské činnosti ČBP. „Budete-li považovat za nutné vydati nějakou důležitou publikaci, máte kdykoliv možnost obrátiti se na některé kolektivní nakladatelství, ve Vašem případě např. na nakladatelství KALICH, Praha II, Jungmannova č. 9.“⁹¹ Získat povolení k dotisku však bylo pravděpodobnější. V březnu 1950 přišel od Ústředního národního výboru hlavního města Prahy úřední dopis. Sděluje, že při prohlídce stanov spolku Česká biblická práce a Biblická společnost československá byl shledán „shodný účel a náplň práce“. Proto bylo doporučeno jejich splnutí.⁹² Odpověď měl dr. Pavel Chráska, předseda ČBP, dát vědět nejpozději 10. dubna 1950.⁹⁵

Dva dny před nejzazším termínem byla odeslána odpověď. Obsáhle vypočítává jednotlivé aktivity spolku. Zároveň se zde dr. Pavel Chráska, jasně vymezuje vůči Biblické společnosti československé. „[BSČ] má za úkol vydávati bible a to bez poznámek a jiné podniky pořádá pouze v zájmu šíření bible. [...] My pracujeme pro mravní povznesení.“⁹⁴ Dále dodává, že biblická společnost je členem mezinárodní organizace, kdežto ČBP vznikla a je podporována výhradně svými členy a příznivci.

V podobném duchu psal i tajemník biblické společnosti Blahoslav Černohorský v dopise z 15. května 1950. Pět dní před tímto dopisem proběhla schůzka mezi Černohorským a dr. Chráskou se stejným výsledkem. „Biblická společnost nemá jiného účelu a také jinou činnost neprovozuje než vydávání a šíření Kralické bible. [...] Naproti tomu Česká biblická práce [...] má vydání biblí jen jako jeden ze svých mnohých úkolů.“⁹⁵ Důležitým faktorem byly i církve, které stály za jednotlivými spolky. Činnost biblické spo-

⁹¹ Srov. Dokument Ministerstva informací a osvěty čj. 46672/49/III. ze dne 15. srpna 1949, fSCB.

⁹² Hlavní motivací státu byla teze, aby jakákoli náboženská činnost byla vedena výhradně pod hlavičkou (registrované) církve.

⁹³ Srov. Dopis Ústředního národního výboru hl. m. Prahy – Krajského velitelství Národní bezpečnosti v Praze ze dne 18. března 1950 (čj. Spol. I-96-2003-1950-V/4), fČBP.

⁹⁴ Dopis od ČBP ze dne 8. dubna 1950, fČBP.

⁹⁵ Dopis Státnímu úřadu pro věci církevní ze dne 15. května 1950, fČBP.

lečnosti byla výsledkem spolupráce devíti církví.⁹⁶ Jak již bylo řečeno dříve, ČBP byla téměř výlučně pod patronací Jednoty českokobratrské. Biblická společnost nikdy neplánovala rozšířit svoji působnost, tak jako ČBP. Dalším rozdílem v produkci je samotná Bible kralická. Biblická společnost tiskla dle vydání z roku 1613. Text byl zmíněnými církvemi používán při bohoslužbách, a proto vědomě neobsahoval žádné poznámky nebo výklady textu. Oproti tomu ČBP tiskla odlišné, první vydání z let 1579–1593 s krátkými úvody. Na konci svého dopisu Černoohorský doporučuje (raději než splynutí zmíněných dvou biblických spolků) změnu ČBP na odbor Jednoty českokobratrské, čímž by se zachovala její evangelizační a misijní činnost.

Nevůle Biblické společnosti československé i České biblické práce ke sloučení však na státní orgány neměla valný vliv. Ústřední národní výbor nadále trval na jejich spojení.⁹⁷ Dalším otálením v jednání by tak hrozilo zrušení ČBP bez jakékoli náhrady. Oba spolky začaly vzájemně studovat své stanovy a hledaly možné cesty. Dne 21. června 1950 proběhla valná hromada biblické společnosti a jeden z přednesených bodů programu bylo i spojení s ČBP. Kutnou Horu na jednání zastupoval Ing. Bohumil Mikulecký.⁹⁸ V jednání spolky sice vstoupily, jasný výsledek však nepadl. Jejich činnost se prakticky nepřekrývala.

Teprve po roce, v květnu 1951, proběhlo další jednání ČBP se Státním úřadem pro věci církevní, při němž již bylo státním aparátem doporučeno splynutí s Jednotou českokobratrskou. Dne 25. května 1951 byla o tomto návrhu Rada Jednoty informována a její zástupce byl pozván na valnou hromadu ČBP 2. června. Činnost spolku měla být vedena jako odbor biblické práce. Personální zajištění mělo zůstat shodné. I majetek měl být převeden pod tento nový odbor. Likvidátory spolku byli navrženi dr. Pavel Chráska, Pavel Just a Bohuslav Zrůst. Tento návrh byl na řečené poradě 2. června 1951 jednomyslně schválen.⁹⁹ O rozpuštění ČBP informoval dr. Chráska Ústřední národní výbor 14. července, který pak zánik spolku uveřejnil v Úředním listě republiky Československé 19. července 1951 a zároveň ČBP vymazal ze spolkového katastru.¹⁰⁰

⁹⁶ Konkrétně B. Černoohorský uvádí církev československou, českokobratrskou evangelickou, slovenskou evangelickou augšpurského vyznání, slovenskou reformovanou (ve spolupráci s maďarskou reformovanou), evangelickou augšpurského vyznání na Těšínsku, metodistickou, Jednotu bratrskou a Jednotu baptistů.

⁹⁷ Srov. Dopis Ústředního národního výboru hl. m. Prahy – Krajského velitelství Národní bezpečnosti v Praze ze dne 26. květen 1950, (čj. Spol. I-96-3805/50-V/4), fČBP.

⁹⁸ Srov. Dopis JUDr. Bohumila Kejře ze dne 14. června 1950, fČBP.

⁹⁹ Srov. Zápis z valné schůze 2. června 1951, fČBP.

¹⁰⁰ Srov. Dopis Ústředního národního výboru hl. m. Prahy – Krajského velitelství Národní bezpečnosti v Praze ze dne 15. srpen 1951, (čj. 262-1080/15-51-I/96), fČBP.

Majetek rušící se ČBP byl převeden na Radu Jednoty československé. Z několika málo položek vyčteme, že byla převedena hodnota vyšší než 1,25 mil. K. Dvě třetiny z tohoto objemu byla cena vytištěných biblí a připravených tenkých biblových papírů. Zbytek peněz byl uložen v bankách a u dodavatelů v pohledávkách.

11. Závěr

Kutnohorská Česká biblická práce měla silného misijního a evangelizačního ducha a především tímto pohledem je třeba její dílo hodnotit. Přesto nelze odhlížet ani od odborné úrovni jejích (spolu)pracovníků, zejména dr. Pavla Chrásky. Vydávala množství literatury, která měla být šířena velmi levně nebo přímo zdarma, a to i v obdobích nouze ve válečné a poválečné době. Veliká část práce, kterou ČBP odvedla, byla vykonána „na dobré slovo“, a nejsou tedy o ní vedeny žádné záznamy. Také vzpomínky pamětníků se někdy v podrobnostech liší. Tento článek proto jistě nezachycuje celý příběh České biblické práce vyčerpávajícím způsobem. Byl jím však snad aspoň zčásti splacen dluh, který církevní historik vůči této dost opomíjené, ale zajímavé kapitole dějin českého biblického překlada právem pocituje.

12. Seznam tiskovin z produkce ČBP¹⁰¹

BOYS, A. M. *Cesta spasení*, 1933, 1937, 1939

LANYI, Karel Bohuslav. *Důležitost a význam Písma sv.*, 1936 (přeložil prof. dr. K. L.)

STEWART, James Alexander. *Proč?*, 1936

STEWART, James Alexander. *K nebesům!*, 1937

SVOBODA, Václav. *William Chalmers Burns*, 1946

HARRISON, Norman Baldwin. *Cesta života*, 1947 (přeložil Josef Štifter)

SVOBODA, Václav. *Lord Shaftesbury, křesťanský lidumil a revolucionář*, 1947

SVOBODA, Václav. *R. M. M'Cheyne*, 1947

KEVAN, Ernest Frederick. *Biblické učení o Bohu. Stručný přehled s 50 otázkami*, 1947

MURRAY, Andrew, *Očekávání na Boha*, 1948 (přeložil Zdeněk Koukol)

¹⁰¹ Tisky vznikaly ve vysokých nákladech. Často se jednalo o brožurky a letáčky, které byly určeny pro soukromou četbu. Ve velkých knihovnách proto mnoho kutnohorských výtisků nenalezneme. Níže uvedený výčet publikací je proto zatížen mnoha nepřesnostmi. Údaje jsou čerpány z různých pramenů: knihovny, elektronická databáze Česká národní bibliografie, Výroční zprávy ČBP, popř. náhodné zmínky v dopisech ve fondu ČBP.

- WASSERZUG-TRAEEDER, Gertrud. *Slovo Boží je Boží slovo: svědectví o inspiraci Bible*, 1948 (přeložil K[arel] K[olman])
- LINDÉN, Fritz – GUSTAFSSON, Johan. *Paprsky. Úvahy na každý den roku*, 1945 (přeložil Josef Štifter)
- STOTT, John Robert Walmsley. *Jediná cesta: výklad Pavlova listu Galatským*, 1968

Bible a biblické knihy

- Epištola sv. Pavla Římanům*, 1937
- Evangelium podle sepsání s. Jana*, 1937, 1940, 1945
- Kniha žalmů, podle posledního vydání Kralického z roku 1613*, 1939¹⁰²
- Kniha Přísloví, text a výklady ve znění Kralickém z roku 1582*, 1940¹⁰³
- Kniha Žalmů to jest Kniha Chval, podle vydání Kralického z roku 1582*, 1940, 1942¹⁰⁴
- Bibli svatá*, 1940,¹⁰⁵ 1942,¹⁰⁶ 1944,¹⁰⁷ 1954¹⁰⁸
- Evangelia s. Matouše, s. Marka, s. Lukáše a s. Jana*, 1941
- Nový zákon Pána a Spasitele našeho Ježíše Krista dle původního vydání 1593*, 1941, 1942,¹⁰⁹ 1945¹¹⁰
- Nový zákon Pána a Spasitele našeho Ježíše Krista dle vydání Kralického 1601*, 1941

¹⁰¹ Tisky vznikaly ve vysokých nákladech. Často se jednalo o brožurky a letáčky, které byly určeny pro soukromou četbu. Ve velkých knihovnách proto mnoho kutnohorských výtisků nenalezneme. Níže uvedený výčet publikací je proto zatížen mnoha nepřesnostmi. Údaje jsou čerpány z různých pramenů: knihovny, elektronická data-báze Česká národní bibliografie, Výroční zprávy ČBP, popř. náhodné zmínky v dopisech ve fondu ČBP.

¹⁰² Zřejmě jediné využití revidovaného překladu z roku 1613.

¹⁰³ Blíže neurčený počet výtisků byl v bibliofilské úpravě na ručním papíře.

¹⁰⁴ Kapesní vydání.

¹⁰⁵ Plánovaný náklad 15000 kusů. Srov. Zápis ze schůze dne 3. února 1940. In *Kniha zápisů ČBP*.

¹⁰⁶ Druhé upravené vydání v kapesním formátu. Vydáno k jubileu 350 let od narození J. A. Komenského.

¹⁰⁷ Třetí vydání vytištěno ve větším formátu. Dotisk tohoto vydání v roce 1946. Srov. Výroční zpráva 1947. In *Kniha zápisů ČBP*.

¹⁰⁸ Vydáno v Praze: Ústřední církevní nakladatelství, edice Blahoslav. Jubilejní vydání vycházející z vydání 1940 a 1944 (v Předmluvě mylně 1945), včetně Apokryfů 1952. V Předmluvě čteme: „Jest dílem veliké lásky a péče vydavatelské i podpory se strany odpovědných činitelů našeho lidově demokratického státu, kteří tím vycházejí vstříc náboženské potřebě věřící části českého lidu; v mračnech nově hrozících bouří válečných jest i tento čin znamením našeho úsilí o mír, o jehož možném zabezpečení jsme pevně přesvědčeni a pro nějž z hlubin opravdové své víry společně všichni pracujeme.“ Vydání připravili dr. Pavel Chráska, historik dr. Miloslav Kaňák (1917–1985) a další spolupracovníci.

¹⁰⁹ Kapesní vydání.

¹¹⁰ Úvod k Matoušovu evangeliu je v *Evangeliích* (1941) obsáhlejší než v *Novém zákoně* (1945).

- Genesis. První kniha Mojžíšova*, 1945 (přeložil dr. Josef Berka)
Evangelij po Sv. Lukežu, 1945¹¹¹ (přeložil Antonín Chráska)
Evangelie ot sv. Ioanna, 1945¹¹² (rusky)
Novi Zakon našega Gospoda in Zveličarja Jezusa Kristusa, 1946 (přeložil Antonín Chráska)
Evangelium s. Lukáše, 1947¹¹³ (s poznámkami)
Nový Zákon nášho Pána a Spasiteľa Ježiša Krista. Z gréckeho jazyka preložený na slovenský. Znovu revidované vydání, 1949 (přeložil Jozef Roháček)
Knihá Žalmov. Z hebrejského jazyka preložené na slovenský. Znovu revidované vydání, 1949 (přeložil Jozef Roháček)
Svätá Biblia, 1951 (revidované vydání, přeložil Jozef Roháček)
Apokryfy. Biblí české díl pátý z roku 1588, 1952¹¹⁴

Letáky a brožury

- [anonym]: *Bible připodobněna velkolepé budově*
[anonym]: *Božie posolstvo k Tebe. každodenné otázky zodpovedané Bibliou*
[anonym]: *Budu večereťi s Kristem*
[anonym]: *Bůh mluvil*, 1935, 1938
[anonym]: *Cesta k nebesům!*
[anonym]: *Čisté srdce*
[anonym]: *Jediné východisko ze tmy*, 1938
[anonym]: *Láska ke Kristu, jak vznikne, jak zanikne a jak znovu vzplane*
[anonym]: *Můj slib*
[anonym]: *Nepřipodobňujte se*
[anonym]: *Polnice*
[anonym]: *Poradili ste sa s Velkým Lekárom?*
[anonym]: *Proč a jak čísti Bibli?*
[anonym]: *Slova potěšení*, více vydání 1938–1947¹¹⁵
[anonym]: *Svědectví Boží pro Tebe* (slovenský překlad *God's Message to You*)
[anonym]: *Veliké spasení*
[anonym]: *Zaslíbení o příchodu, životě, oběti a slávě Pána Ježíše Krista*
DONNER, D[...]. *Kde je Bůh?*
DOSTÁL, Pravdomil Enoch. „*Váš hřích vás najde!*“
FRANC, Josef. *Kudy a kam?*

¹¹¹ Reprint vydání Biblické společnosti britické a zahraniční v Lublani, 1914.

¹¹² ČBP darovala 1000 kusů této publikace chudým pravoslavným obcím, zvláště na Slovensku. Za dar vřele děkuje vladyka Jejevferij, pravoslavný arcibiskup pražský a český a exarcha Moskevské patriarchie v ČSR, v dopise ze dne 7. května 1947. Srov. Dopis Eparchiální rady pravoslavné církve ze dne 7. května 1947, fSCB.

¹¹³ Blíže neurčený počet výtisků byl v bibliofilské úpravě na ručním papíře.

¹¹⁴ Vydáno v Praze: Rada Jednoty československé.

¹¹⁵ Slova potěšení vyšla v roce 1939 v nákladu 25000 kusů. Celkově jich ČBP vydala kolem půl milionu. Srov. *Kronika Biblického ústavu*, s. 14. Brožurky vycházely v různých jazykových mutacích (např. rusky).

URBÁNEK, František. „*A Vy ho neznáte?*“

URBÁNEK, František. *Slovo pravdy*

URBÁNEK, František. *Vzpomínáte?*

URBÁNEK, František. *Zdravé tělo – zdravá duše*

Pavel Jäger (1985), *doktorand KTF UK*

ABSTRACT

PAVEL JÄGER

Czech Biblical Work in Kutná Hora

The article presents an initiative arisen in the milieu of a small evangelical church Unity of Czech Brethren (Brethren Church since 1967). It was a Czech Biblical Work in the town of Kutná Hora which in a short period developed a remarkable activity in publishing bibles and in propagating the Gospel in the Czech lands and partly also abroad.

Key words

Czech Biblical Work, editions of the Czech Bible, Slovene Bible translation

BYZANTSKÝ POSTOJ K FENOMÉNU „AZYMA“ V DOBĚ VYPUKNUTÍ VÝCHODNÍHO SCHIZMATU

MAREK MATĚJEK

Úvod

Na počátku našich úvah ke sporu o *azyma* je třeba poukázat na jeden důležitý aspekt historie bádání ve věci sporu o otázkách obřadu. Od období novověku se často prosazoval interpretační model postulující zásadní absurditu výtek vyskytujících se v historii náboženství, které se vztahují na cizí obyčeje a zvyky, ať už se jedná o výtky liturgické nebo výtky jiného charakteru. O konkrétní obsah sporů tohoto druhu se potom badatelé zajímali zpravidla jen okrajově. Neviděli v tom nic než záminku, na kterou bylo poukázáno, aby byly zastřeny jiné, „skutečné“ zájmy.

Uvedené názory, které od osvícenství dominovaly na vědecké scéně, trpí především tím, že to „podstatné“ a to „nepodstatné“ je v této analýze postulováno jako daná skutečnost. Přitom interprety vůbec nenapadá, že naše představy o tom, co je „podstatné“ a co „nepodstatné“, jsou podmíněny kulturou. Jestliže bude spor o *azyma* chápán jako „vynález“ patriarchy Michaela Kerullaria, obejdeme touto interpretací důležité otázky: Proč měl zrovna tento „objev“ tak velký úspěch u Byzantinců? Proč považovali byzantští teologové tento fenomén za natolik zásadní a důležitý? Proč si zachoval církevně politický boj o moc mezi patriarchou z Konstantinopole a papežem zrovna takovou, a ne nějakou jinou formu?

Cílem této studie je prověřit argumenty, se kterými vystoupili byzantští teologové proti praxi používání nekvašeného chleba ke slavení eucharistie na Západě v době vypuknutí rozkolu. Jednotlivé argumenty budeme zkoumat v kontextu sjednocovacích tendencí v 11. století, a zejména ve vztahu Byzantské říše k Arménům.

1. Historický vývoj

Od počátku křesťanství přinášeli věřící chléb ke slavení eucharistie s sebou z domu. Obvykle se jednalo o kvašený chléb.¹ Některá společenství na Východě (např. v Alexandrii) však slavila, převzetím židovského zvyku paschy, bohoslužbu s nekvašeným chlebem (*azymon*; častěji plurál: *azyma*).² V 5. až 6. století se obecně v řecké části církve prosadil kvašený chléb. Důvodem je podle Mahlona H. Smitha silnější zakotvení pavlovské teologie na Východě a její protikladný postoj ve vztahu k židovskému kultu.³

Arménská církev slavila liturgii od christianizace řeckou církví v Kaisarei v Kappadokii (poč. 4. století), ale možná až poté, co se v 6. století vyslovila pro monofyzitské učení, s nekvašeným chlebem.⁴ V arménské interpretaci byl nekvašený chléb ve vztahu ke starozákonní představě „životodárné many“ vyjádřením těla Kristova; kvašený chléb byl chápán naproti tomu jako symbol zkažení a zkázy.⁵

Ve Francké říši se pozvolna prosadil přibližně od počátku 9. století nekvašený chléb jako konsekrační materie. Francký teolog Rabanus Maurus, který ve svém díle *De institutione clericorum* poprvé zmiňuje „*panem infermentatum*“ jako eucharistickou oběť,⁶ se vyslovuje pro nekvašený chléb, protože podle Lv 2,11 je zakázáno přinášet Hospodinu kvas jako oběť. Také Poslední večeře měla být slavena s nekvašeným chlebem, protože v období paschy nebylo dovoleno vlastnit kvas.⁷ Přitom odkazují *azyma*, jak učil apoštol Pavel, na upřímnost smýšlení. Naopak kvašený chléb znamená „zlo a špatnost“.⁸

¹ Srov. JUNGSMANN, J. A. *Missarum Solemnia*. 5. vydání. Wien, 1962, s. 41n.

² Srov. MICHEL, A. *Humbert und Kerullarios: Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts*. Sv. 2. Paderborn, 1930, s. 114–117.

³ Srov. SMITH, M. H. *And taking Bread: Cerularius and the Azyme Controversy of 1054*. Paris, 1978, s. 161–167. K opozici uvnitř ortodoxní části církve srov. také MICHEL, A. *Humbert und Kerullarios*. Sv. 2., s. 117.

⁴ Srov. MICHEL, A. *Humbert und Kerullarios*. Sv. 2., s. 116; BAYER, A. Die Azymenkontroverse. In BAYER, A. *Spaltung der Christenheit: Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054*. 2. vydání. Köln: Böhlau, 2004, s. 214.

⁵ ESBROECK, M. van. Armenien und die Penthektè. *Annuaire Historiae Concilio-rum* 1992, roč. 24, s. 87–91.

⁶ RABANUS MAURUS. *De clericorum Institutione* (PL 107,318Cn). GEISELMANN, J. R. *Die Abendmahlslehre*, s. 38. Srov. také KANDLER, K. H. Seit wann werden die Azyma das Brotelement in der Eucharistie im Abendland? *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1964, roč. 75, s. 154.

⁷ RABANUS MAURUS. *De clericorum Institutione* (PL 107,319B). Srov. Ex 12,18n. a 13,7.

⁸ 1 K 5,8. Srov. RABANUS MAURUS. *De clericorum Institutione* (PL 107,319C). Od patristické doby byl v křesťanské symbolice v návaznosti na Mt 16,6 a 12 nekvašený

Na Západě *azyma* vystřídala do počátku 10. století kvašený chléb jako konsekrační materie.⁹ Tento postup je třeba vnímat v souvislosti s narůstajícím významem starozákonních předpisů v karolinské době,¹⁰ jak to lze doložit u Rabana Maura. Musíme ale vidět také snahu reformního okruhu v 9. století vyjmout svátost oltářní z profánního prostředí i použitím zvláštní materie. Rostoucí úcta ke svátosti oltářní už nepřipouští zvyk, aby věřící přinášel obětní materii s sebou ke slavení liturgie.¹¹

Na byzantské straně se stal ve 40. letech 11. století zvyk používání nekvašených chlebů předmětem kritiky a překážkou snah o odstranění rozporů mezi východní a západní částí církve. Ze psaní Michaela Kerullaria vyplývá, že vyloučil Argyra¹² od přijímání eucharistie během jeho pobytu v Konstantinopoli, protože odmítal uznat kvašený chléb Řeků jako jedinou pravou konsekrační materii.¹³ Rozepří s Argyrem lze datovat ještě před vypuknutí samotného konfliktu, který vedl k roztržce v roce 1054. Došlo k ní v době, kdy Byzantinci ovládli velkou část arménské říše (1045) a snažili se disciplínu arménské církve sjednotit s konstantinopolskou.¹⁴

2. Azyma v polovině 11. století

Původ sporu o *azyma* je tedy spojen s událostmi v letech 1053–1054. Na začátku konfliktu, který vedl k vzájemným exkomunikacím v roce

chléb chápán jako čistý, zatímco kvas jako zkažený. Srov. MICHEL, A. *Humbert und Kerullarios*. Sv. 2., s. 119n. K tomu také: KANDLER, K. H. *Seit wann werden die Azyma*, s. 154.

⁹ BAYER, A. *Spaltung der Christenheit*, s. 216, pozn. 18, dokládá, že tento přechod souvisel s přechodem od přijímání na ruku k přijímání do úst. Srov. JUNGMANN, J. A. *Missarum Solemnia*. Sv. 2., s. 472n. Přijímání do úst se stalo ve Španělsku pravidlem už v roce 859 (koncil v Cordobě), ve Francké říši je vyžaduje poprvé koncil v Rouen (878).

¹⁰ Srov. HARTMANN, W. Die karolingische Reform und die Bibel. *Annuaire Historiae Conciliorum* 1986, roč. 18, s. 58–74.

¹¹ JUNGMANN, J. A. *Missarum Solemnia*. Sv. 2., s. 44–46.

¹² Argyros byl řecký místodržitel v jižní Itálii. K jeho působení srov. KEMP, F. (ed.). *Handbuch der Kirchengeschichte*. Sv. 5. *Die mittelalterliche Kirche: Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform*. Freiburg: Herder, 1985, s. 472.

¹³ WILL, C. *Acta et Scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo XI conscripta extant*. Leipzig, 1861, s. 177.

¹⁴ MICHEL, A. Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054. In *1054–1954 : L'église et les églises: Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*. Sv. 1. Chevetogne, 1954, s. 376n, s. domnívá, že vztah mezi událostmi v Arménii a počátkem konfliktu s římskou částí církve ve věci konsekrační materie nelze prokázat. Další výzkumy tento postoj vyvrací. Srov. RUNCIMAN, S. *The Eastern Schism: A Study of the papacy and the Eastern Churches during the XIth and XIIth centuries*. Oxford, 1955, a PETRUCCI, E. Rapporti di Leone IX con Constantinopoli. *Studi Medievali* 1973, roč. 14, s. 733–831. Zmínění autoři tvrdí, že teprve na základě konfliktu s arménskou církví obracejí patriarchové svoji pozornost rovněž na nekvašený chléb Latinů.

1054,¹⁵ stál útok Řeků na zvyk římské církve užívající v eucharistii nekvašený chléb. Koncem roku 1052 nebo na jaře roku 1053 nařídil patriarcha Michael Kerullarios zavřít latinské kostely a kláštery.¹⁶ Důvodem byl západní způsob sloužení mše, při které byl používán nekvašený chléb (*azyma*). Současně (pravděpodobně na jaře roku 1053) zaslal řecký arcibiskup León z Ochridu dopis biskupu Janovi z Trani¹⁷ v jižní Itálii. Toto psaní je považováno za první nám známý doklad řecké výhrady proti nekvašenému chlebu.¹⁸ León vznáší proti jeho adresátovi – a „skrz něho“ proti „všem biskupům Franků“, stejně jako proti samému papeži – řadu výtek, mezi kterými zaujímá první místo zvyk slavení eucharistie s nekvašeným chlebem.

León z Ochridu nazývá nekvašený chléb římské eucharistie termínem *ta azyma*, staví ho tedy do kontextu židovského kultu, a vytýká Latinům,¹⁹ že se kvůli nepřístojnému způsobu slavení, dbajícím *azym* podle příkladu Mojžíše, řadí do společnosti židů. Pro křesťany se nesluší užívání *azym* podle židovského zvyku: „*Azyma* neobsahují žádnou památku na Pána a neproklamují jeho smrt, protože pocházejí od Mojžíše a byla předepsána před šestnácti sty lety. V Novém zákoně [...] byla zrušena a byl stanoven jejich konec.“²⁰ León z Ochridu je přesvědčen, že Ježíš neužíval při ustanovení eucharistie židovské *azyma*, ale *artos* (chléb). „Chléb“ znamená v argumentaci Leóna z Ochridu výlučně „kvašený chléb“. K hlavní výhradě týkající se *azym* přidává autor řadu dalších obvinění. Vytýká Latinům také sobotní půst, který ztotožňuje s židovským šabatem,²¹ stejně jako zvyk užívání masa ze zardoušených zvířat jako jeden z pohanských zvyků²² a vynechávání Aleluja při bohoslužbách v době postní.²³ Nejvíce

¹⁵ Srov. KAPLAN, M. Le „schisme“ de 1054: Quelques éléments de chronologie. *Byzantinoslavica* 1995, roč. 56, s. 153–157.

¹⁶ Exkomm. I. In WILL, C. *Acta et scripta*, s. 154a, ř. 5–11.

¹⁷ Trani (*Turenum*) je přístavním městem v Apulii v jižní Itálii na pobřeží Jaderského moře. K jeho největšímu rozkvětu došlo v 11. století v souvislosti se zřízením biskupského sídla.

¹⁸ Srov. AWAKUMOV, G. *Die Entstehung des Unionsgedankens: Die Lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche*. Berlin: Akademie Verlag, 2002, s. 60–65.

¹⁹ Pro označení obyvatel Západu používám termínu „Latinové“, který se běžně vyskytuje v odborné literatuře. Důvodem pro volbu tohoto označení je to, že oficiálním jazykem na Západě byla latina a že ti, kteří přicházeli na Východ, sami sebe nazývali „Latiny“. Srov. ZÁSTĚROVÁ, B. (ed.). *Dějiny Byzance*. Praha: Academia, 1992, s. 279.

²⁰ WILL, C. *Acta et scripta*, s. 58b.

²¹ Tamtéž, s. 58b–59a.

²² Sk 15, 20.29; 21, 25.

²³ WILL, C. *Acta et scripta*, s. 59b.

se León ve svých výtkách soustředí na *azyma*.²⁴ Podle názoru tohoto autora se Latinové stanou dokonalými věřícími v Krista tím, že přestanou praktikovat chybné zvyky. Buď se stanou „čistými židy“, nebo „čistými pohany“, nebo „čistými křesťany“. Dopis končí výzvou k Latinům, aby přenechali židovské a pohanské zvyky židům a pohanům a tímto „s námi“ (tzn. s Řeky) dosáhli souladu ve víře a tvořili stádo s jediným pastýřem.²⁵

Zdá se, že pronásledování latinského způsobu celebrace na byzantském území a s tím spojená antiazymická polemika byla vyjádřením snahy o sjednocení slavení liturgie.²⁶ Silné sjednocovací tendence jsou v 11. století charakteristické jak pro Řím, tak i pro Konstantinopol. Sjednocení liturgie na Západě, které vycházelo ještě od Karlovců, dosáhlo právě v 11. století následkem snah reformního papežství svého vrcholu. Jako příklad lze uvést potlačení mozarabských obřadů v roce 1080 na koncilu v Burgosu.²⁷

Sjednocovací tendence Konstantinopole byly zaměřeny na jedné straně na Západ, totiž do jižní Itálie. Rivalita řeckého a latinského ritu, ale také navzájem se střídající vlny latinizace a helénizace byly už po staletí půdou, na které vyrůstaly konflikty v otázkách obřadu.²⁸ Je jasné, že pronásledování zvyku užívání nekvašeného chleba v Konstantinopoli muselo mít nevyhnutelně také dopad na římskou církev na byzantském území v Apulii.²⁹ Jedině tak se dá vysvětlit vznik dopisu Leóna z Ochridu

²⁴ AWAKUMOV, G. Der Azymatenstreit: Konflikte und Polemiken um eine Frage der Ritus. In BRUNS, P. – GRESSER, G. *Vom Schisma zu den Kreuzzügen 1054–1204*. Paderborn: Schöningh, 2005, s. 10.

²⁵ WILL, C. *Acta et scripta*, s. 59b–60a.

²⁶ AWAKUMOV, G. *Der Azymatenstreit*, s. 10.

²⁷ PINELL, J. Unité et diversité dans la Liturgie Hispanique. In *Liturgie de l'église particulière et liturgie de l'église universelle : Conférences Saint-Serge XXII^e semaine d'études liturgiques, Paris, 30 juin – 3 juillet 1975*. Rom, 1976, s. 245–260.

²⁸ WIHODA, M. Království slunce: jihoitalští Normané mezi státy, národy a kulturami. *Dějiny a současnost* 2005, roč. 25, č. 6, s. 12–17.

²⁹ RUNCIMAN, S. *The Eastern Schism*, s. 40n. Jako předpoklad aliance mezi Římem s Byzancí požadoval Kerullarios vzdání se římské teorie o azymech. Zdá se, že Kerullarios vnímal konstantinopolskou a římskou církev jako rovnoprávné. To se také projevilo v jeho požadavcích. V případě, že bude připomínáno jeho jméno v Římě, zajistí, že bude papežovo jméno vyhlášeno „*in toto orbe Romano*“. To však vyvolalo u kurie dojem, že se Kerullarios cítí být oprávněný řídit celou církev. Opatrněji se k tomuto vyjadřuje SMITH, M. H. *And Taking Bread*, s. 85, poněvadž není žádný jednoznačný doklad, že by se Kerullarios stavěl na odpor politické alianci, aby zabránil podržení Byzance Římu. Kerullarios zdůraznil ve svém prvním dopisu Petrovi z Antiochie (WILL, C. *Acta et scripta*, s. 177), aby nedělal nic z toho, co je mu Římany vyčítáno. Ovšem výtky z 2. *ep. ad Cerul.* se nezdají být vymyšlené, i když mnohé spočívá v nejednoznačném překladu. K tomu srov. také: DISCHNER, M. *Humbert von Silva Candida: Werk und Wirkung des lothringischen Reformmönches*. Neuried: Ars Una, 1996, s. 50.

pro Jana z Trani, pravděpodobně inspirovaného Kerullariem.⁵⁰ Současně s útokem na západní eucharistický zvyk musel slílit odpor řecké církve v jižní Itálii proti její možné latinizaci.

Řecké odmítání *azym* však nebylo od počátku zaměřeno jen proti Latinům, ale také proti Arménům. Tito východní sousedé Byzantinců totiž také používali při slavení eucharistie nekvašený chléb. V roce 1045 byla říše Arménů včleněna do Byzantské říše. Tato skutečnost konfrontovala Řeky s arménskou církví a bezprostředně také s její dogmatickou a liturgickou osobitostí. Vzhledem k vytvořené unii mezi oběma církvemi se Byzantinci snažili o sjednocení zvyků.⁵¹ Je tedy zřejmé, že kritika používání nekvašených chlebů velmi úzce souvisí s arménskou problematikou. Argumenty pro kvašený a proti nekvašenému chlebu jsou užity jak proti Latinům, tak i proti Arménům a byly v příslušném kontextu zaměnitelné.

Při zkoumání pramenů vychází najevo, jak důležité místo zaujímal slavení eucharistie s nekvašeným chlebem v byzantské dogmatické polemické literatuře od 11. do 13. století. Problematika *azym* byla takřka v každém protilatinském spise alespoň zmiňována, ale často také podrobně pojednána. Ve srovnání s ostatními spornými body se v průběhu času měnil význam této otázky. Zatímco *azyma* v 11. a ve 12. století nadále ovládala diskuse, od konce 12. století a ve 13. století se do popředí zájmu dostala problematika *filioque*. Můžeme vysledovat několik rovin, na kterých se diskutovalo. Ve všedním církevním styku převažovala *azyma*, zvláště tam, kde Latinové a Řekové žili vedle sebe a ctili stejné církevní struktury, ale oficiální disputace se obracely k jiným sporným otázkám, mezi kterými zaujaly *filioque* a o něco později otázka papežského primátu nesporně první a druhé místo. Přesto zůstala *azyma* až do 18. století předmětem polemických úvah.⁵²

⁵⁰ Rozsah skutečného Kerullariorova podílu je nejasný: MICHEL, A. *Humbert und Kerullarios*, s. 282n, přijímá jeho spoluautorství. BECK, H. G. *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*. Göttingen, 1980, s. 144, je přesvědčený o promyšleném postupu Kerullaria, který pověřil Leóna z Ochridu vyhotovením spisu proti Latinům, ten měl být rozšířen mezi latinskými biskupy. SMITH, M. *And Taking Bread*, s. 114, zastupuje názor, že dopis Leóna z Ochridu se týkal otázek ritu církve v rámci byzantského teritoria.

⁵¹ Objasnění této problematiky by mohla přinést důkladná analýza byzantských protiarménských textů. Srov. AWAKUMOV, G. *Der Azymatenstreit*, s. 11. Zkoumání četných protiarménských textů z Byzance, které doposud nejsou editované, by určitě mohlo poskytnout další poznatky o původu sledované polemiky.

⁵² Z řeckého jazykového prostoru se téma *azym* dostalo již v 11. století do východoslovanských oblastí, kde stálo pod byzantským vlivem. Překlady řecké antiazymické literatury se šířily zejména na Kyjevskou Rus. Mnozí řečtí metropolitové ve východoslovanských oblastech byli autory takových spisů a leckteré jsou dochovány pouze ve

Základní argumentační linie pro vyvrácení obřadů s nekvašeným chlebem vytvořili v 11. století autoři, kteří byli spojeni s událostmi roku 1053/1054. Arcibiskup León z Ochridu, studijský mnich Nikéty Stéthatos, stejně jako patriarchové Michael Kerullarios z Konstantinopole a Petr III. z Antiochie. Dnes se dá jen velmi těžko odhadnout, který ze jmenovaných autorů přispěl k polemice hlavním dílem. Historik Anton Michel se snažil rozpoznat v obsáhlém spisu, který se nazýval *Panoplia* a byl připsán Michaelu Kerullariovi, základ polemiky proti Latinům.⁵³ Podobnou roli chtěl Michel přisoudit i práci *Dialexis* od Nikéty Stéthata, ve které viděl programový spis o *azymech*.⁵⁴ Jak bylo však později dokázáno, *Panoplia* vznikla až v závěru 13. století. Proto musíme tuto vícevrstevnou kompilaci považovat ne za základ rozvoje protiřímské polemiky, ale za její výsledek. Co se týká spisu *Dialexis* od Nikéty Stéthata, je názor Michelův sice nepravděpodobný, ale v žádném případě není pádný. Neexistují totiž žádné zvláštní důvody, aby především Nikétu učinily zodpovědným za antiazymické myšlenkové pochody Byzantinců. Dohromady vykazují antiazymické spisy v rané fázi 11. století tolik paralel, totiž přímo doslovných shod, že lze velmi těžko zprostředkovat prvotní vzor a řadit závislé spisy.⁵⁵ Historie antiazymické literatury až do 13. století je tedy nanejvýš spleť, nehledě na to, že stejná látka byla několikrát přepracována a jeden a týž spis více či méně lehce variován a opakovaně předkládán pod novým názvem.

Texty Byzantinců, které se odvolávají na problém nekvašených chlebů, můžeme v zásadě zredukovat na dva základní typy. K prvním patří ta pojednání, která se výlučně nebo z větší části věnují otázce *azym*. Tyto spisy zmiňují někdy také jiné sporné otázky, ale látka z jiných oblastí (sobotní půst, *filioque* atd.) má pro ně až druhořadý význam. Klasickým příkladem takových spisů je první dokument antiazymické polemiky proti Latinům, dopis Leóna z Ochridu pro Jana z Trani, který Latinům vytýká hlavně obřad s nekvašeným chlebem a také, když podrobně argumentu-

slovanském znění. Bez zřetele na staré slovanské texty je tedy historie antiazymické literatury nemyslitelná. Ruský vědec Michail Čelcov publikoval v roce 1879 dneš velmi hodnotnou monografii o řecké a slovanské antiazymické problematice: ČELCOV, M. *Polemika mezi grekami i latinjanami po voprosu od opresnokach v XI–XII vekach* [„Polemika mezi Řeky a Latiny proti *azymům* v 11. a 12. století“]. St. Petersburg, 1879.

⁵³ *Panoplia*. In MICHEL, A. *Humbert und Kerullarios*, s. 207–282.

⁵⁴ Srov. SMITH, H. *Taking Bread*, s. 8. MICHEL, A. *Humbert und Kerullarios*, s. 307, který vychází z toho, že text *Dialexis* byl zaslán před příchodem legátů do jižní Itálie a Antidialog jako přepracovaná forma *Dialexis* byl předán legátům. Antidialog je vydán v knize MICHEL, A. *Humbert und Kerullarios*, s. 322–342.

⁵⁵ AWAKUMOV, G. *Der Azymatenstreit*, s. 13.

je pro odmítnutí *azym*, zmiňuje některé další omyly Latinů. K druhému typu textů patří seznamy nebo katalogy omylů, ve kterých je výtka proti *azymům* pouze jedním z bodů a zpravidla nezahrnují žádné speciální pojednání. Za prototyp spisů tohoto druhu můžeme považovat Katalog latinských omylů z prvního dopisu Michaela Kerullaria Petrovi z Antiochie. Dalším vlivným spisem tohoto druhu je anonymní pojednání *O Francích a ostatních Latinech*. Také *Aitiamata* od Konstantina Stilba počítáme ke spisům, kde se objevují *azyma* a *filioque* společně s tvrzením, že „Latini jí společně se psy a ochočenými medvědy a myjí se ve vlastní moči“, přičemž autor vůbec neodůvodňuje své odmítání západních mravů.⁵⁶ I když spisy prvního typu představují důležitější prameny pro porozumění problematice *azym*, nesmí být na tyto texty pohlíženo jako na bezvýznamné. Demonstrují, jaké místo a jaký význam zaujímaly otázky *azym* v celé polemice proti Latinům a jaké závěry z toho vznikly pro styk s nimi. Časem hranice mezi oběma formami traktátů splynula, především potom, když se autoři nebo kompilátoři nespokojili s pouhou zmínkou sporných bodů, ale pustili se do podrobného pojednání. K této „smíšené formě“ patří například dopis kyjevského metropolity Ioanna II. proti papeži Klementovi III., ve kterém vysvětluje velmi podrobně každý z celkem šesti bodů obžaloby proti Latinům, včetně otázky *azym*. Nesmíme zapomenout také na vícevrstvé spisy, jako je zmíněná *Panoplia*, stejně jako příslušné odstavce z teologických a církevněprávních sbírek. Řecké argumentaci proti západnímu zvyku užívání nekvašených chlebů nelze správně porozumět bez ohledu na současnou protiarménskou polemiku. Pro to mluví také objevy Jeana Darrouzèse, že totiž řada byzantských textů proti zvyku nekvašeného chleba, které byly dlouhý čas považovány za protiřímské, jsou ve skutečnosti namířeny proti Arménům. To se vztahuje např. na pojednání o *azymech*, které bylo Antonem Michelem označeno jako protiřímský spis od Kerullaria, ve skutečnosti však pochází z protiarménského spisu *Panoplia dogmatiké*. Podobně nakládá i s traktátem Nikéty Stéthata, který editoval pod názvem *Contra Armenos et Latinos de fermentato et azymis*. Tento vyplývá podle vši pravděpodobnosti z celkové řady pěti protiarménských Nikétoých pojednání. Teprve později byla interpolována slova „proti Latinům“ (*kata Latinón*) do titulu díla a „proti Frankům“ (*kata Frangón*) na začátek textu. O významu problému *azym* právě pro byzantskou protiarménskou polemiku svědčí také tři texty z 11. a 12. století, které v roce 1990 vydal Jean Darrouzès.

⁵⁶ DARROUZÈS, J. Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins. *Revue des études byzantines* 1963, roč. 21, s. 80n.

V protiazymické polemice Byzantinců můžeme pozorovat několik argumentačních linií.

2.1 Argument judaizace a ustanovení Poslední večeře

Většina autorů identifikuje nekvašený chléb užitý při slavení eucharistie s židovskými *azymy*. Pouhé užití nekvašeného chleba již implikuje účast na židovském kultu.³⁷ Každý, kdo užívá nekvašený chléb jako eucharistickou obětní látku, se nachází „ve stínu starozákonního přikázání“ a „zaujímá místo na židovské hostině“.³⁸ Výtka „judaizace“ je prvním a asi nejmarkantnějším argumentem v protiazymické polemice.

Sloveso „judaizovat“ (ř. *iúdaizein*, lat. *judaizare*), které vyjadřuje žití po židovském způsobu,³⁹ se objevuje už v listu Galatským,⁴⁰ kde je Petr kárán, že obrácené pohany nutí následovat starozákonní přikázání, že je chce „judaizovat“. K témuž se vyjadřuje také Ignác z Antiochie: „Je absurdní hlásat Ježíše Krista a současně judaizovat.“⁴¹ Pod pojem *judaizantes* lze shrnout úplně rozdílné skupiny a proudy raného křesťanství. V moderní literatuře se občas rozlišuje mezi „židovskými křesťany“, tzn. křesťany židovského původu, kteří po své konverzi ke křesťanské víře nadále dbali starozákonních předpisů, a *judaizantes*, tzn. pohanskými křesťany, kteří alespoň částečně uznávají židovské zákony. Jedním z nejpodrobnějších vyvrácení křesťanské judaizace v patristice jsou kázání Jana Chrysostoma, která vznikla v letech 386–387 v Antiochii a která známe pod názvem *Adversus Judaeos*, ačkoliv ve skutečnosti nejsou zaměřena proti židům, ale proti judaizovaným křesťanům.⁴² Ve sporu proti *judaizantes* nejde o otázky věroučné, ale o kultické zvyky a obřady, které však v některých případech hrály jak pro křesťany, tak i pro židy a pohany mnohem důležitější roli než učení. Vymezení a odsouzení židovských obřadů se objevuje obzvláště tam, kde na úzkém prostoru společně žily větší společnosti křesťanů a židů.

Proces vymezení vůči židovské kultické praxi se projevil i v křesťanském zákonodárství. K nejnámějším zákonům proti *judaizantes* patří

³⁷ LEÓN Z OCHRIDU. *Epistolé deuthera peri tón azymón*. In PITRA, J. B. (ed.). *Analecta sacra et classica spicilegio solesmensi patata*. 6. sv. Paris, 1891, s. 756.

³⁸ NIKÉTAS STÉTHATOS. *Dialexis pros Frangús égún Latinús*. In MICHEL, A. *Humbert und Kerullarios*, s. 321.

³⁹ Srov. SOUČEK, J. B. *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, s. 127.

⁴⁰ Ga 2,11–14.

⁴¹ Srov. IGNATIUS ANTIOCHENSIS. *Ad Magnesios* (PG 5,771): „Absurdum est Jesum Christum sonare lingua, et habere in mente abolitum Judaismum...“

⁴² IOHANNES CHRYSOSTOMUS. *Adversus Judaeos* (PG 48,843–944).

tzv. *Apoštolské kánony*, které vznikly pravděpodobně na konci 4. století v Antiochii. Tvoří dodatek ke *Constitutiones Apostolorum*. Dokument, který byl vydán jako dílo z doby apoštolů, byl v pozdější době velmi vlivný. Na Západě bylo uznáno sice jen prvních 50 z celkového počtu 85 kánonů, ale v Byzanci potvrdila Trullská synoda v roce 691 autoritu všech 85 apoštolských kánonů. Kánon 7 hrozí jáhnům, kněžím a biskupům suspendací, pokud by paschu slavili „před jarním dnem a jarní rovnodenností společně se židy“.⁴⁵ Kánon 65 podrobuje klerika exkomunikaci, pokud by šel „na modlitbu do židovské synagogy“.⁴⁴ Kánon 71 exkomunikuje křesťana, pokud by „přinesl olej do pohanské modlitebny nebo do židovské synagogy nebo na jejich svátek zapálil svícen“.⁴⁵ Pro nás je však obzvláště zajímavý kánon 70: „Jestliže se nějaký biskup nebo jiný klerik postí společně s židy nebo společně s nimi slaví jejich svátky nebo přijímá na jejich slavnostech dary, jako například azyma nebo něco podobného, bude suspendován. Jestliže se tohoto dopustí laik, bude exkomunikován.“⁴⁶

Podle toho by měl být každý křesťan, který přijímá židovská *azyma*, potrestán.⁴⁷ Byzantští polemikové transferují otázku o povaze eucharistického chleba anachronicky do kontextu polemiky proti judaizaci v prvních stoletích po Kristu. Polemika se neomezuje jen na otázku chleba, ale sleduje i jiné židovské zvyky a obřady jako oslavu šabatu, obřízku atd. Nikéttas Stéthatos například vznáší na adresu Latinů otázku: „Když už chcete jíst azyma, proč se rovnou nenecháte také obřezat?“⁴⁸ Takto do krajnosti hnané otázky byly pro antiazymickou literaturu obvyklé. Proti západnímu zvyku nekvašeného chleba bylo často argumentováno kánonem 11 z koncilu *in trullo*, který vyslovil zákaz jíst *azyma* na židovské slavnosti nekvašeného chleba. Přitom nehrálo podle názoru řeckých autorů rozhodující roli to, jestli se Latinové židovské slavnosti nekvašeného chleba účastnili, nebo ne: „Když řeknete, že nepřijímáte azyma od židů, ale děláte je doma,

⁴⁵ METZGER, M. (ed.). *Constitutiones Apostolorum*. Sv. 3. Paris, 1987, s. 276.

⁴⁴ Tamtéž, s. 298.

⁴⁵ Tamtéž, s. 300.

⁴⁶ Tamtéž, s. 300. K tomu srov. AWAKUMOV, G. *Der Azymatenstreit*, s. 17.

⁴⁷ Jako pramen pro tento kánon sloužil očividně kánon 38 synody v Laodikeji, kde bylo přesně stanoveno, že „se nesluší přijímat od židů azyma nebo se účastnit jejich bezbožnosti“. AWAKUMOV, G. *Der Azymatenstreit*, s. 17, k tomu dodává: „Schließlich wiederholt bereits im 7. Jahrhundert das Konzil in Trullo in Kanon 11. erneut das Verbot, auf irgendeine Weise mit den Juden Umgang zu pflegen und deren Azymen zu essen.“

⁴⁸ NIKÉTTAS STÉTHATOS. *Kata Armenión kai Latinón peri enzymón kai azymón* (lat. *Contra Armenos et Latinos de fermentato et azymis*). In HERGENRÖTHER, J. (ed.). *Monumenta Graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia*. Regensburg, 1869, s. 144.

co to má být? Jestliže přijímáte azyma od židů, nebo je děláte doma, jsou to stejně azyma, a proto dostanete ještě větší trest. Ten, který dělá a jí nekvašený chléb, i když ho nepřijímá od židů, ale v této věci přejímá jejich zvyk, myslí jako žid a provinuje se proti zákonu, podobně, jako když se někdo nechá obřezat, i když není obřezán od židů, nicméně smýšlí jako žid.⁴⁹

Podezření z „judaizace“ nabídlo byzantským autorům příležitost reflektovat poměr Nového zákona ke Starému, přičemž bylo především zdůrazněno, že starozákonní kultické předpisy byly zrušeny v Novém zákoně. Tak představují druhý a třetí dopis Leóna z Ochridu o *azymech* v podstatě malé traktáty o vztahu obou Zákonů. Obsáhlé úvahy na toto téma můžeme najít také v jiných antiazymických spisech. Výpovědi bazírují na pavlovském a klasicky patristickém duševním majetku a neobsahují teologicky viděno nic nového. Je užito obvyklých křesťanských vysvětlení starozákonního kultu: rozlišování mezi „tělesným“ a „duchovním“ chápáním kultovních předpisů, konfrontace kněžství Árona⁵⁰ a Melchisedeche⁵¹ nebo kněžství „nových národů křesťanů“ nebo národů pohanů a židů. Nové je v tomto kontextu použití těchto protikladů k pochopení vztahů mezi křesťanskými církvemi.

Zvláštnímu zájmu se těší teorie Leóna z Perejaslavle, který se pokouší vysvětlit, proč Latinové propadli judaizaci. Vidí souvislost mezi tímto rozvojem a příkazem císaře Hérakleia (610–641), který nařídil nucený křest židů v západní části římské říše. León cituje dopis Maxima Homologéta, který projevil obavu, že příkaz císaře eparchovi na Západě, aby pod pohrůžkou smrti dal pokřtít všechny židy, může křesťanům přinést jen „zkázu“: „Obávám se, že se židé nechají pokřtít jen ze strachu a že jakmile se budou moci volně stýkat s národem věřících v Krista, zničí ho.“⁵² León z Perejaslavle píše v této souvislosti: „Tehdy světec řekl toto prorocky, ale později se tato slova vyplnila, a vidíte, co se dnes před vámi děje. Časem se mnozí židé stanou kleriky, kněžími a biskupy. Nebudou mít sice moc veřejně obnovit židovství, ale s malými přídávky dosáhnou listivě toho samého.“⁵³

Jeden z dokladů spatřuje León z Perejaslavle právě v nekvašeném chlebu Latinů. Paralelně k výtce judaizace byly proti Latinům namří-

⁴⁹ NIKÉTAS STÉTHATOS. *Dialexis*, s. 334.

⁵⁰ K Áronovi: Ex 28,1; Nu 26,59.

⁵¹ Srov. Gn 14,18.

⁵² Cit. z: AWAKUMOV, G. *Der Azymatenstreit*, s. 18.

⁵³ Tamtéž, s. 18n.

ny i výtky „helénizace“, tj. zachovávání pohanských zvyků. Výtka „judai-zace“ a výtka „helénizace“ stojí v antiazymických traktátech často vedle sebe. V mnoha spisech je Latinům vytýkána i „armenizace“. Arméni jsou totiž také označováni jako „židovsky myslící“ – z téhož důvodu, protože slaví eucharistii s *azymy*.

V této souvislosti se dá říci, že pro převládající většinu byzantských teologů je výtka judaizace rozhodujícím argumentem proti zvyku používání nekvašeného chleba v eucharistii.

Dalším argumentem je tvrzení Řeků, že Ježíš slavil Poslední večeři ne s nekvašeným, ale s kvašeným chlebem. Většina byzantských autorů je toho názoru, že židovská pascha „padla“ v den ukřižování Ježíše. Viděli jako svůj hlavní úkol argumentovat ve prospěch toho, že Ježíš při ustanovení eucharistie, tedy při Poslední večeři, v každém případě použil kvašený chléb. Ježíšem vykonaný obřad byl ustanovením principiálně nového mystéria, a ne oslavou židovské paschy, proto použil kvašený chléb. Kládou důraz na to, že Ježíš v den, kdy slavil Poslední večeři, neoslavoval židovské vyjití z egyptského otroctví, nýbrž ustanovil nové křesťanské mystérium eucharistie. Toto mystérium nechtěl ustanovit se starou, zákonem předepsanou látkou – s *azymy*, proto k tomu použil kvašený chléb. Tak León z Ochridu píše: „Kristus se nechal obřezat, aby nebyl považován za bezbožného, a oslavil nejdříve starozákonní paschu. Tehdy ve čtvrtek pašijového týdne však přestal slavit onu starozákonní paschu a ustanovil novou, naši paschu.“⁵⁴ Také jiní autoři se vyslovili ve smyslu, že Ježíš oslavil mystickým způsobem „vlastní paschu“, oslavil „tajemství Boží mystagogie“. Nikétas Stéthatos shrnuje své zkoumání o Poslední večeři následovně: „Vy [Latinové a Arméni] máte vědět, že jste nemohli převzít požívání a oběť azym od Krista nebo od apoštolů, protože ani Kristus, náš Bůh, v čas svého utrpení nejedl azyma, která tehdy ještě nebyla rozšířena mezi židy, ani vám apoštolové nemohli předat to, co sami nemohli převzít.“⁵⁵

2.2 Argument podstaty chleba

Tento argument vychází z fyzické povahy chleba, který se teprve díky kynutému těstu stává chlebem, tedy nutně poukazuje na kynuté těsto. „Pán nevzal azyma, s díky je nelámal a nedával apoštolům, nýbrž chléb, jak to dosvědčují čtyři evangelisté a svatý apoštol Pavel.“⁵⁶ Slovo chléb (*artos*), které se používá v novozákonních textech, odkazuje na názor by-

⁵⁴ LEÓN Z OCHRIDU. Epistolé, s. 56a.

⁵⁵ NIKÉTAS STÉTHATOS. Kata Armenión kai Latinón, 7, s. 146.

⁵⁶ Tamtéž, s. 139.

zantských polemiků, že Ježíš použil ne kvašený, ale kvašený chléb. Řeční autoři vztahují etymologii slova chléb (*artos*) na slovo vyzvednout (*airó*) a dokonalý (*artios*), ve smyslu, že tato obě slova charakterizují těsto, ze kterého je připravován kvašený chléb. Patří tedy k substanti, k podstatě chleba, k jeho kvašení. Nekvašený chléb tudíž není žádný chléb.

V řecké teologii v patristickém a středověkém období se často používá ve vztahu k eucharistickým podstatám pojem *antitypa*,⁵⁷ který je klíčovým pojmem pro porozumění symbolické argumentační linii. Argument vychází z toho, že mezi fyzickou povahou chleba, který se užívá při eucharistii, a tělem Krista musí být určitá shoda a symbolická podobnost: chléb jako fyzická substance reprezentuje tělo Krista, a je tedy jeho *antitypon*.⁵⁸ Byzantští autoři kladli důraz na to, že konečně kvašený chléb může vykonávat funkci symbolické reprezentace. Nekvašený chléb se k tomu nehodí, jeho fyzická povaha odporuje této funkci.

Proč je podle řeckých autorů kvašený chléb jako symbol těla Kristova vhodnější než nekvašený? Již jsme zmínili, že nekvašenému chlebu, ale také kynutému těstu byly v Novém zákoně připisovány určité symbolické kvality. Byzantští polemikové 11. století přidali k této staré interpretaci kynutého těsta ještě jednu vlastnost. Kynuté těsto „oživuje“ a „ohřívá těsto jistou živoucí silou“, takže chléb, který takto vzniká, je „oduševnělý“. Naproti tomu, „jak přirozenost věcí sama ukazuje“, je nekvašený chléb „bez duše“: „Neexistuje žádná živoucí síla v azymech, protože jsou mrtvá.“⁵⁹ Kořeny těchto názorů se daly najít u středověkých fyziologů, konkrétní podklady k tomu dodal Albert Veliký, který odkazoval na zoologický spis Aristotela jako na možný pramen byzantských názorů. Albert vidí v Aristotelově díle *De animalibus XVII* možný zdroj názoru Řeků a tvrdí, že to samé četl sám v řeckých knihách.⁶⁰

Jen eucharistie s kvašeným chlebem garantuje symbolickou shodu fyzického elementu s „tělem Páně“. Protože kvašený chléb je sám „oduševnělý“, je vhodný k tomu, aby se stal eucharistií. Obráceně to znamená, že kdo pro slavení eucharistie používá nekvašený chléb, tzn. chléb „bez duše“, nemůže na základě této argumentace dosáhnout Kristova zpřítomnění.

Z tohoto myšlenkového pochodu vycházely dalekosáhlé závěry vztahující se k pravověrnosti Latinů. Pokud Latinové slaví eucharistii s *azymy*,

⁵⁷ *Antitypon* = to, co odpovídá vzoru. Srov. SOUČEK, J. B. *Řecko-český slovník*, s. 36.

⁵⁸ Srov. 1 P 3,21. V tomto smyslu často argumentuje Nikéas Stéthatos. K tomu: AWA-KUMOV, G. *Der Azymatenstreit*, s. 21.

⁵⁹ NIKÉTAS STÉTHATOS. *Kata Armenión kai Latinón*, 7, s. 142.

⁶⁰ AWAKUMOV, G. *Der Azymatenstreit*, s. 22.

popírají, že Ježíš Kristus přijal tělo, které bylo obdařeno lidskou duší. León z Perejaslavle vytyká Latinům ze stejného důvodu nestorianismus. Další autoři je obviňují z herezí Maniho, Valentina, Apollinaria, Pavla ze Samosaty, Eutycha, Dioskora, Sergia a Pyrrha. Je tedy zřejmé, že pro byzantské autory nebyl zvyk užívání azym podružný, ale naopak se dotýkal samé podstaty křesťanského vyznání, tedy tzv. „hypostatické unie“ v eucharistii.

3. Postoje byzantských autorů vrcholného středověku

V textech byzantských autorů se v námi sledovaném období nejčastěji vyskytovala obvinění z hereze, která sahala od „judaizace“ až k „apolinarianismu“. Celá řada ostrých obvinění dává podnět k domněnce, že byla zpochybněna také platnost svátosti udílené s nekvašeným chlebem. Podle Nikéty Stéthata přijímají Latinové a Arméni, když slaví eucharistii s nekvašeným chlebem, „mrtvé tělo, a ne tělo živého Krista“.⁶¹ Patriarcha Germanos z Konstantinopole důrazně popírá konsekraci u Latinů: „Jestliže ti nějaký Latin říká, že konsekrací azyma se stanou tělem Kristovým, odpověz mu: Jak může být konsekrováno něco, co je Bohem nenáviděné a jako nedokonalé zavrhnuto?“⁶² Latinská zpráva čtyř žebrevých mnichů o disputaci s Řeky pod vedením patriarchy Germana II. v Nikaji a Nymfaiu v roce 1234 uvádí, že řecká strana se v tomto smyslu jednoznačně vyjádřila, že obřad s *azymy* není možný. Všichni patriarchové, kteří byli přítomní na tomto koncilu, potvrzují toto mínění slovy: „Toto je naše víra, tak věříme.“ Autoři 13. století, ke kterým patří také Germanos, jsou ve svých zavrženích *azym* stále netolerantnější.

I když je možné pozorovat u jednotlivých autorů rozdíly v intenzitě jejich odmítání, byla dominující tendence byzantské polemiky jednoznačně intolerantní. Ve velkém množství autorů, kteří psali o *azymech*, se nacházejí čtyři osoby, u kterých se setkáváme s tolerantnějšími názory: patriarcha Petros III. z Antiochie, arcibiskup Theofylaktos z Ochridu, Theórianos Filozofos a Démétrios Chómaténos. Z nich se jen Theórianos a Démétrios důsledně a jednoznačně shovívavě stavěli k celebraci s *azymy* a důrazně nebo implicitně odmítali všechny čtyři zde představené argumentační linie. Dva druzí autoři byli sice o něco tolerantnější než ostatní polemikové, ale oba dva nepochybovali o svém názoru, že *azyma* nesmí být obětní látkou.

⁶¹ ΝΙΚΕΤΑΣ ΣΤΕΘΑΤΟΣ. *Kata Armeniôn kai Latinôn*, 13, s. 152.

⁶² GERMANOS Z KONSTANTINOPOLE. *Fragment gegen Azymen*. In DONDAILE, A. *Contra Graecos: Premiers écrits polémiques des dominicains d'Orient*. *Archivum Fratrum Praedicatorum* 1951, roč. 21, s. 430.

Theórianos ve 12. a Démétrios Chómaténos ve 13. století vypadají jako jediní byzantští autoři, kteří se ve věci *azym* jasně odlišují od všech ostatních autorů. Theórianos uznává rovnoprávnost obou zvyků. Proti tzv. „fyzickému“ argumentu nepochopitelně zjišťuje, že oba druhy chleba jsou vhodné k tomu, aby byly eucharistickou obětní látkou: „Svatý chléb je, předtím než je konsekrován, ať nekvašený nebo kvašený, stejným způsobem chléb a je nazýván božím slovem chléb. Po konsekraci už to není nekvašený nebo kvašený chléb, ale tělo Pána, a ne jedno proti druhému. Slovo chléb označuje druh a stejným způsobem vypovídá o kvašeném a nekvašeném. Ty oba jsou pouze typem.“⁶⁵

Kromě toho napomíná Theorianos adresáty svého dopisu, řecké mnichy, aby považovali Latiny za bratry stejné víry: „Milujte Latiny jako své bratry, jsou pravověrní a děti katolické a apoštolské církve jako my. Otázky o azymech – jestliže se vůbec nějaké mají dávat – se v žádném případě nedotýkají víry. Vše je dobré, když to činíme k velebení Boha. Buď zvyk Latinů, nebo náš zná věci, které se neproviňují proti přiměřenosti a správnosti, ale jsou tak Bohem stanoveny a posvěceny. Pro ty, kteří mají porozumění, je tedy vše správné, pro ty, kteří nedokážou porozumět, ale skandál a pohoršení.“⁶⁴

Závěr

Z provedeného bádání vyplývá, že antiazymická polemika neměla celkově systematický a v žádném případě přísně racionální charakter. Kritika ukazuje zpravidla jen „tendenci“ a odkazuje nás na „smýšlení“. Celá antiazymická polemika je v první řadě kladením otázek po eucharistickém používání nekvašeného chleba.

Argumenty byzantských autorů je třeba vnímat v kontextu sjednocovacích tendencí v 11. století. Nebyly zaměřené výlučně proti představitelům západní části církve, ale také proti Arménům. Mezi kritiky vynikali arcibiskup León z Ochridu, mnich Nikétas Stéthatos, ale také patriarcha Michael Kerullarios z Konstantinopole a Petr III. z Antiochie. Nejpádnějším argumentem proti používání nekvašených chlebů bylo tvrzení, že tím dochází k podílu na židovském kultu. Často se opakoval také názor, že nekvašený chléb není pravým chlebem, a nemůže být proto konsekrační materií. Přesto nacházíme na byzantské straně i umírněné teology, kteří uznávali rovnoprávnost obou zvyků.

⁶⁵ Cit. dle: AWAKUMOV, G. *Der Azymatenstreit*, s. 25.

⁶⁴ Tamtéž, s. 25.

Závěrem lze poznamenat, že zkoumání diskuze o obřadech a zvycích může objasnit kulturní konflikty mezi východní a západní církví. Mezi spornými otázkami, které rozdělovaly Východ a Západ, zaujímaly a zaujímají otázky obřadu mnohem důležitější místo, než se obvykle ve výzkumu připouští. Nejen tyto sporné body, mezi nimiž představuje problematika *azym* jedno z podstatných témat, charakterizují vlastní kulturní a teologicko-historický typ, ale pozorovatelé mohou také odhalit všeobecnou „rituální“ dimenzi v tisícileté historii napjatých poměrů mezi východní a západní církví.

Spory mezi východní a západní církví, které jsou pro dnešního člověka často těžko akceptovatelné a které jsou zakořeněné v dějinách, by byly lépe pochopitelné, jestliže bychom je byli schopni uchopit jako aspekt rituálu. S pomocí tohoto přístupu se stane také na Západě „ritualismus“ východní církve pro nás srozumitelnějším.

Marek Matějek (1977), *Katedra pastorálních oborů a právních věd KTF UK*

ABSTRACT

MAREK MATĚJEK

The Byzantine Approach to the “Azyma” at the Beginning of the Eastern Schism

The aim of this case study is to verify the arguments that were applied by Greek theologians against the practice of using unfermented bread for Eucharist celebrations in the West at the beginning of the schism. The research has shown that each argument is to be considered in the context of integrating trends in the 11th century. Therefore, they were not solely directed against the representatives of the Western part of the Church, but also against the Armenians. Among the critics the archbishop Leon from Ohrid, the monk Niketas Stethatos, but also the patriarch Michael Kerullarios from Constantinople and Peter III from Antiochia were the most prominent ones. The most cogent argument against the usage of unfermented bread was the accusation of Judaism and the allegation that unfermented bread is not the real bread and cannot be thus used as a consecrating substance. Nevertheless, on the Byzantine side there were also moderate theologians who acknowledged equality of both manners.

Key words

Byzantium, unfermented bread, liturgy, schism

TEOLOGICKÁ ETIKA VYBRANÝCH RUSKÝCH PRAVOSLAVNÝCH MYSLITELŮ

K A R E L S L Á D E K

Představit teologickou etiku v perspektivě pravoslavné teologie by možná mnozí považovali za nesnadné, jelikož vycházejí z předpokladu, že se v pravoslavné teologii nevyskytuje mnoho děl specificky zaměřených na morální teologii. Toto mínění je pochopitelné z jistého úhlu pohledu. V pravoslavné teologii totiž nedošlo k tak jasnému vyhranění jednotlivých teologických disciplín, jak jsou známy ze západní latinské teologie od dob středověké scholastiky. Křesťanský východ zůstal v původní *gnosticko-sapienciální* teologické linii patristických autorů, pro kterou filosofie a teologie, dogmatika a teologická etika, mystika a liturgika tvoří jeden nedělitelný celek.¹

Přesto v současné pravoslavné teologii můžeme vysledovat tři specifická východiska v představení morální teologie: 1. *filosofické*, ovlivněné kantovstvím a založené na rozumové přirozenosti člověka; 2. *kristocentrické*, podtrhující důležitost života Ježíše Krista a vztah vykoupeného člověka s Kristem; 3. *existenciálně-personalistické*, vyzdvihující osobní zkušenost a zdůrazňující skutečnost, ve které konkrétně jednajícím člověkem nežijícím v Kristu není plně člověkem.²

Následující článek představí tři pohledy na teologickou etiku z pera tří ruských pravoslavných autorů, kteří vycházeli z těchto tří východisek, přičemž každý z nich kladl větší důraz na ten či onen aspekt v morální reflexi. Velmi zajímavé je sledovat, jak se důraz v etických východiscích měnil s historicko-politickými proměnami společnosti de-

¹ Srov. KOHUT, Vojtěch. *Co je spirituální teologie?* 1. vydání. Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 12–15.

² Srov. HAKAKAS, Stanley. *Toward Transfigured Life: The Theoria of Eastern Orthodox Ethics*. 1. vydání. Minneapolis: Light and Life Publishing Co., 1983, s. 13–15.

vatenáctého a první poloviny dvacátého století. Zároveň je patrný hlavní pramen, ze kterého všichni tři čerpali, a tím je osobní vztah ke Kristu, a hlavní cíl: zpřítomnit etické principy *Božího království*.

Z textu bude rovněž zřejmé, že teologická etika má nadčasový „prorocký úkol“, který může mít v různých dobách různé podoby. Jednotlivé kapitoly sledují stěžejní díla o etice těchto autorů: Vladimír Solovjov (1853–1900), Nikolaj Losskij (1870–1965) a Pavel Evdokimov (1901–1970).⁵

1. Solovjovovo etické ospravedlnění dobra

Vladimír Solovjov si již v mládí vytyčil svůj badatelský cíl, a to zpracovat během života působení ontologických principů *pravdy, dobra a krásy* v kosmickém a historickém procesu. Atribut *dobra* neboli etické principy zpracoval v devadesátých letech 19. století v monumentálním díle *Ospravedlnění dobra (etická filosofie)*,⁴ ve kterém představil aspekty etiky v celé šíři své syntézy soudobé vědy, filosofických směrů a teologického myšlení. Solovjov hledá etickou bázi pro brzkou realizaci *Božího království*. Jeho hlas lze vzhledem k atmosféře doby, ve které žil, právem nazvat prorockým. Optimismus období Alexandra II. a nadšení pro změny po úspěšném atentátu na cara nenávratně vyprchávaly. Vladimír Solovjov se snažil udržet pozitivní atmosféru předchozích let, ale zároveň společnost navést na jinou realitu než na utopistické zítřky šířící se marxistické ideologie.

Kniha je rozdělena do celkem tří rozsáhlých částí (a devatenácti kapitol): *Dobro v lidské přirozenosti*, *Dobro od Boha* a *Dobro vznikající prostřednictvím lidských dějin*. V první části zvané *Dobro v lidské přirozenosti* Solovjov analyzuje rozdíl mezi člověkem a živočichy z pohledu etiky. Souhlasí s Darwinem, že nejvýraznější rozdíl je v přítomnosti mravního citu. Dělicím kritériem je zde *svědomí*, tedy poznání a zhodnocení dobra a zla. Solovjov podrobuje empiricko-psychologickému zkoumání tři prvotní základy mravnosti: *stud, soucit a posvátnou úctu před vyšším*. Nakonec dospívá k závěru, že je to *stud*, který člověku říká, že „toto je ne-

⁵ Článek je výstupem z grantu Akademie věd České republiky IAA908280902 s názvem „Život a vliv Nikolaje Losského v akademickém světě prvorepublikového Československa“.

⁴ Dílo vyšlo v ruském originále v rámci sebraných spisů Vladimíra Solovjova: LOSEV, Alexej (ed.). *Соловьев В. С.: Сочинения в 2 т.* 2 sv. Moskva: Mysl, 1988. Český překlad vydalo nakladatelství Refugium: SOLOVJOV, Vladimír. *Ospravedlnění dobra*. 1. vydání, Velehrad: Refugium, 2002. V této studii ovšem budeme vycházet z vlastních překladů z ruského originálu.

dovolené a nepřijatelné, provinil ses zlem, hříchem a zločinem“.⁵ Mravní pravidla vycházející ze *studu*, *soucitu* a *altruismu*, tj. spravedlnost a milosrdenství, nelze oddělit od *náboženského principu posvátné úcty*. Svě úvahy ukončil v meditaci o provázanosti teologálních ctností (víry, naděje a lásky), které negativní asketický postoj ke světu a tělu posouvají do nové duchovní roviny. Dvojí novozákonní přikázání lásky k Bohu a bližnímu je pro Solovjova hlavním principem pro poznání principů pozitivního mravního jednání.⁶

Od člověka pak Solovjov obrací svůj pohled k Bohu. V druhé části knihy s názvem *Dobro od Boha* opět začíná analyzovat *stud* a *soucit* a spekulativní cestou dospívá k trojímu vztahu vzhledem k *náboženskému prožitku*.

„A tak se úplný náboženský vztah logicky skládá ze tří mravních kategorií: 1. nedokonalosti (v nás), 2. dokonalosti (v Bohu) a 3. zdokonalování (čili sladování prvního s druhým), což je naším životním úkolem.“⁷

Centrální událostí pro poznání dokonalosti v Bohu je událost vtělení Bohočlověka Ježíše Krista, přičemž ve spojení s ním se člověk očisťuje od nedokonalostí a přimykáním k jeho *boholidství* zdokonaluje svoji přirozenost procesem *zbožštění*. Život Bohočlověka Ježíše Krista analyzoval Solovjov v kontextech univerzálního kosmicko-historického procesu, ve kterém Kristus překonal pokušení zlého kosmického principu a odhalil světu svoji boholidskou podstatu.⁸

V třetí nejobsáhlejší části *Dobro vznikající prostřednictvím lidských dějin* analyzuje historický proces. Zastavme se u otázky trestněprávní, ve které Solovjov namnoze překročil svou dobu a svým křesťanským humanismem ukázal cestu ke smyslu věznění jakožto období vlastní nápravy. V době, kdy psal tyto řádky, bylo běžné užívat při výsleších mučení, psychicky vydírat vězně fiktivními popravami (nejznámějším příkladem byla výstražná poprava mladého Fjodora Dostojevského),⁹ deportace na Sibiř a život v ponižujících podmínkách, každodenní popravu. Solovjov proti této všeobecně rozšířené praxi doporučuje křesťanské altruistické přikázání lásky. Trestněprávní nauka, jak byla ve společnosti realizována, je podle jeho názoru jen transformace starozákonní logiky principu krvavé msty.

⁵ LOSEV, Alexej (ed.). *Соловьев В. С.: Сочинения в 2 т.* Sv. 1, s. 133.

⁶ Srov. LOSEV, Alexej (ed.). *Соловьев В. С.: Сочинения в 2 т.* Sv. 1, s. 193.

⁷ LOSEV, Alexej (ed.). *Соловьев В. С.: Сочинения в 2 т.* Sv. 1, s. 253.

⁸ Srov. LOSEV, Alexej (ed.). *Соловьев В. С.: Сочинения в 2 т.* Sv. 1, s. 268.

⁹ Srov. MOČUL'SKIJ, Konstantin. *Гоголь, Соловьев, Достоевский*. 1. vydání. Moskva: Respublika, s. 282–293.

„Trestněprávní doktrína odplaty má takto historický základ v tom smyslu, že tresty, které jsou ještě dnes uskutečňovány, představují historickou transformaci prvobytného principu krevní msty. Dříve se za ublížení mstil užší společenský svaz zvaný rod, potom se začal mstít rozsáhlejší a složitější, nazývaný stát.“¹⁰

Historický proces podle Solovjova směřuje k odstranění principu rovnoměrné odplaty – popravky za vraždu. Vystupuje proti trestu smrti, mučení a krutým trestům jako prostředku zastrašování. „Trest jakožto odstrašující odplata (jeho typickou formou je trest smrti) nemůže z mravního hlediska být obhájen, protože ve zločinci popírá člověka, zbavuje ho práva na existenci a na mravní obrodu, která patří každému.“¹¹

Za trestněprávní reflexi Solovjov záměrně zařadil otázku etiky v ekonomii, jelikož také zasahuje do sféry zločinnosti a národnostní nenávisti, jak ji vysvětluje v šestnácté kapitole. Ekonomika opustila směřování k *dobru*, proto Solovjov vyzývá k návratu ke všeobecné solidaritě s chudými. Kritizuje čistě ekonomické chápání života, a to jak u zastánců kapitalistického trhu, tak u socialistů. „Samotný fakt ekonomické bídy je důkazem toho, že ekonomické vztahy nejsou spojeny, jak by bylo tomu třeba, s principem dobra. Nejsou organizovány mravně. Celá domněle vědecká škola ekonomických anarchistů-konzervativců přímo popírala a ještě popírá, ač bez dřívějších postojů, všechny etické principy a veškerou organizaci v oblasti hospodářských vztahů, a její vláda se tak nemalou měrou podílí na vzniku revolučního anarchismu.“¹²

Solovjov svůj postoj vůči nekontrolovatelným a samohybně plynoucím materialistickým mechanismům zákonů trhu vyjádřil slovy: „Stejně jako volná hra chemických procesů může probíhat jedině v mrtvole, ale v živém těle jsou tyto procesy spojené a určené organickými cíli, tak je volná hra ekonomických faktorů a zákonů možná jedině v mrtvé a rozkládající se společnosti, ale v živé společnosti, která má budoucnost, jsou hospodářské elementy spojené a určované mravními cíli.“¹³

Hlavní problém kapitalismu i socialismu spatřuje Solovjov v čirém materialismu, jenž se promítá do chybně pojaté antropologie, ve které jsou člověk a společnost redukováni na ekonomické vztahy.¹⁴ Jako kritérium pro hospodářství budoucí společnosti staví trojjediný mravní princip

¹⁰ LOSEV, Alexej (ed.). *Соловьев В. С.: Сочинения в 2 т. Sv. 1, s. 586.*

¹¹ LOSEV, Alexej (ed.). *Соловьев В. С.: Сочинения в 2 т. Sv. 1, s. 402.*

¹² LOSEV, Alexej (ed.). *Соловьев В. С.: Сочинения в 2 т. Sv. 1, s. 407.*

¹³ LOSEV, Alexej (ed.). *Соловьев В. С.: Сочинения в 2 т. Sv. 1, s. 408.*

¹⁴ LOSEV, Alexej (ed.). *Соловьев В. С.: Сочинения в 2 т. Sv. 1, s. 416.*

vztahu k Bohu, lidem a přírodě. Vyzývá ke zlepšování sociálně ekonomických vztahů, které mají vést k solidaritě a sblížení lidí, tj. v konečném důsledku eliminovat působení zla ve společnosti.

Poslední argument, který bude v této části analyzován, je Solovjovův postoj ke smyslu války. Solovjov na jednu stranu jasně postuluje, že „válka je zlo“,¹⁵ na druhou stranu vidí válku v historickém vývoji také jako pozitivum, avšak „ne v tom smyslu, že by sama o sobě byla normální, ale jen v tom, že bývá za daných podmínek skutečně nezbytná“.¹⁶

Solovjov analyzuje války v celé lidské historii (např. trójskou válku, války Alexandra Makedonského či ideu *Pax Romana* v dobytčích aktivitách Římanů) až do příchodu křesťanství, jež posléze též bojovalo mečem za duchovní sjednocení lidstva či za jeho obranu (boje Konstantinovy či španělsko-islámský konflikt). Nechce vyloučit válku jako prostředek obrany.

Ve svém posledním díle nazvaném *Tři rozhovory* se válkou taktéž vážně zabýval. Jeho postoj nebyl propagací války, spíše kritizuje pozici pasivity před šířícím se zlým principem. V závěru života také změnil svůj předchozí optimistický náhled na směřování lidstva, ve kterém doufal v realizaci *dobra* pokojným historickým vývojem. Již nevěřil, že na zemi lze vymýtit válku před závěrečnou apokalypsou, jelikož zde stále působí „démonické síly“. Přesto jsou pro něj cílem *dobra* mír a harmonie mezi lidmi, které jsou ale založeny na pokoji Kristově.¹⁷ Solovjovovi bylo zřejmé, jak je svět vzdálen od *Božího království*, ale přesto na konci kapitoly *Smysl války* v *Ospravedlnění dobra (etická filosofie)* představil svůj ideální sen o lidském uspořádání, ve kterém již válka nebude mít místo. „Válka byla přímým prostředkem pro vnější a vedlejším prostředkem pro vnitřní sjednocení lidstva. Rozum nám zakazuje odvrhovat tento prostředek, dokud je ho potřeba, ale svědomí nás zavazuje snažit se, aby přestal být nutným a aby přirozená organizace lidstva rozděleného na nepřátelské části skutečně přešla do jeho mravní čili duchovní organizace.“¹⁸

2. Losského etika v boji za Boží království

Ruský intuitivista Nikolaj Losskij se nesmazatelně zapsal do českého prvorepublikového filosofického bádání a přispěl zde k rozvoji části české filosofické obce, která své poznání opřela o metafyzické předpoklady. Zá-

¹⁵ LOSEV, Alexej (ed.). *Соловьев В. С.: Сочинения в 2 т. Sv. 1, s. 464.*

¹⁶ LOSEV, Alexej (ed.). *Соловьев В. С.: Сочинения в 2 т. Sv. 1, s. 464.*

¹⁷ SOLOVJEV, Vladimír. *Tři rozhovory*. 1. vydání. Praha: Zvon, 1997, s. 26–27.

¹⁸ LOSEV, Alexej (ed.). *Соловьев В. С.: Сочинения в 2 т. Sv. 1, s. 484.*

kladním pramenem pro poznání Losského náhledu na etiku je bezesporu jeho kniha *Podmínky dokonalého dobra*. Nakladatelství Matice slovenské ji vydalo roku 1944 ve slovenském překladu, který zajistil Losského slovenský obdivovatel Josev Dieška.¹⁹ V úvodu knihy Losskij píše: „Etika je věda o mravním dobru a zlu a jeho uskutečňování v činnosti člověka. Etika zkoumá konečný cíl života člověka a jeho činnosti, nakolik ho vede k dosažení tohoto cíle nebo k odklonu od něho.“²⁰

V prvních kapitolách vychází ze základních principů etiky a obhajuje potřebu transcendentního rozměru člověka. Kriticky se vypořádává s hedonismem, eudaimonismem, biologismem a naturalistickým evolucionismem v etice. Zejména rozebírá agnosticismus Spencerova naturalistického evolucionismu, který své teze rozvíjel ještě před Darwinem. Podle Spencera je altruismus a nezištné chování v konečném důsledku egoistické, nevybočuje z kritéria hledání vlastní rozkoše, takže altruismus a egoismus vlastně splývají, což je pro Losského nepřijatelná teorie zaměňující prostředek (rozkoš) s cílem, kterým je v Losského pojetí dokonalá a absolutní *krása, dobro a pravda*. Kritika Losského je jistě na místě, jelikož tyto teorie mohou vést k banalizaci, maskování a někdy dokonce ospravedlnění působení zla skrze člověka, skrze institucionalizovanou zlovolnou ideologii.

Cíl chování člověka vidí Losskij v „nadbilogickém principu“. Altruistické chování a vzájemná pomoc není podle Losského pohnutkou egoistickou, ale citu *lásky*, která se dokáže vcítit do utrpení druhého a chce mu pomoci z jeho tíživé situace. Podle Losského je vize světa organická a v celistvosti jednotná, kde každá část nežije jen pro sebe, ale pro druhého. V tomto konceptu navázal na paradigma slavjanofilského dědictví. Ve svém komplexním světónázoru postavil proti sobě odpadlé bytí *psychomateriální říše* a *Boží království*, kde jsou všechna těla vzájemně proniknuta, tedy nemateriální, spojená dokonalou láskou v kosmickém těle, které objímá celý svět.²¹

V souladu se Solovjovem považuje Losskij fenomén lidského *svědomí* za již vyšší řídicí faktor přesahující vlastnosti materie a indikující transcendentní příčinu. V *Podmínkách dokonalého dobra* píše: „Základ svě-

¹⁹ Srov. LOSSKIJ, Nikolaj. *Воспоминания*. 1. vydání. München: Wilhelm Fink Verlag, 1968, s. 284.

²⁰ LOSSKIJ, Nikolaj. *Условия абсолютного добра*. [strojopis; bez uvedení místa a roku], s. 1. V textu budou užity vlastní překlady z ruštiny z tohoto nedávno nalezeného (zřejmě původního) svázaného strojopisu nacházejícího se ve Slovanské knihovně NK Praha pod signaturou Rb 3765.

²¹ Srov. LOSSKIJ, Nikolaj. *Условия абсолютного добра*, s. 31.

domí, individuální a normativní idea, je principem natolik hlubokým a vzdáleným od chudoby pozemského bytí, že jeho dokonalé poznání je nemožné v pozemských podmínkách; proto se výroky svědomí ozývají z temných útrob ducha a mohou být různě zdůvodněné jen v nejjednodušších případech, kdy je řeč o splnění požadavků zákonní etiky, tedy té, která je vyjádřena ve všeobecných pravidlech konání.²²

Losskij se rovněž neopomněl zaměřit na pedagogické otázky výchovy, veřejných a právních trestů. Kromě přímého imanentního trestu (výčitky *svědomí*) Losskij uznává i odvozený imanentní trest, který má smysl v izolaci individuálního egoismu škodícího společnosti, aby duše potrestaného mohla odepřením svobody a izolací od společnosti najít čas k rozpoznání viny a činit pokání. Ve chvíli konání trestného činu a i těsně po něm totiž ještě nenahlédla zlo, které páchá. Ohledně legislativy Losskij požaduje individualizaci trestů, tedy odvodit výši a způsob trestu podle mnoha faktorů – bere v potaz individualitu zločince, důvody a okolnosti spáchání činu atd. Na rozdíl od Solovjova, který z křesťanských pozic radikálně vystupoval proti trestu smrti a kvůli požadavku milosti pro carovrahy skončila jeho slibná akademická dráha, Losskij trest smrti neodsuzuje zcela, ale taktéž ho považuje za nedokonalý prostředek boje proti zlu v případě nejkrutějších a nejnehumánnějších zločinů.²³

V závěru knihy *Podmínky dokonalého dobra* Losskij reflektuje i otázky sociálního pokroku, hospodářského zřízení a vzdělanosti společnosti. Lidské snažení při hledání optimálního ekonomického systému by mělo být zaměřeno na solidaritu se sociálně slabšími a mělo by hledat takový model, který by snížil bídu mezi sociálními vrstvami. Losskij podporuje silný stát, který je štedrý ke všem, dbá na ekonomický i duchovní rozvoj společnosti, podporuje plošný rozvoj zdravotnictví, všeobecné vzdělávání obyvatelstva a zajišťuje kolektivní bezpečnost. Kritizuje ale ideu násilného socialismu, přičemž proměnu hospodářského systému vidí jen za předpokladu svobodného rozhodnutí lidí směřovat k *dobru*.²⁴ Mravní pokrok i úpadek společnosti závisí na svobodné volbě činitelů, kteří odloučení od Boha usilují o své *zbožštění* nebo v opačném případě propadají do regresi v egoistické evoluci.²⁵

V roce 1934 vydal Losskij v češtině knihu *Industrialism, komunism a ztráta osobnosti*. Ve velmi zdařilém pojednání vyslovuje „prorockým

²² LOSSKIJ, Nikolaj. *Условия абсолютного добра*, s. 61.

²³ Srov. LOSSKIJ, Nikolaj. *Условия абсолютного добра*, s. 98–105.

²⁴ Srov. LOSSKIJ, Nikolaj. *Условия абсолютного добра*, s. 163–167.

²⁵ Srov. LOSSKIJ, Nikolaj. *Условия абсолютного добра*, s. 168–170.

duchem“ obavu z vývoje společnosti, která ani dnes neztratila nic na své aktuálnosti. U soudobé kultury tuší riziko odosobnění a odumření duchovního života. Kriticky hledí nejen na rodné Rusko (Sovětský svaz), ale též na USA a Německo. Vyzdvihování kolektivu na úkor individua vede ke ztrátě přátelství člověka s člověkem, jelikož „v zemi, kde hodnota kolektiva je prohlášena za absolutní, vyzvědačství a udavačství je velebeno jako ctnost“.²⁶ Vývoj čistě naturalistického světového názoru, který vylučuje nadbiologické funkce člověka, by v konečné fázi skončil snahou vyhubit slabé či znetvořené děti, lidi nevléčitelně nemocné či choromyslné, staré. Proti těmto tendencím postavil Losskij křesťanské náboženství, které hájí práva člověka a rodiny založená na absolutní hodnotě osobnosti.²⁷

3. Neopatrnická teologická etika Pavla Evdokimova

Ještě citlivěji vnímala působení zla v lidských dějinách mladší generace ruských emigrantů. Ve své dizertaci z filosofie, kterou Pavel Evdokimov pojmenoval *Dostojevskij a problém zla*, se – jak již název napovídá – otázce zla pečlivě věnuje. Apokalyptický ráz dějin první poloviny dvacátého století si žádal hlubší teologické pochopení, což se odrazilo v nauce mnohých začínajících teologů. Ve své dizertaci rozebírá Dostojevským rozpracované románové postavy v kontextu teologické antropologie, etiky a spirituální teologie, respektive se v první části zaměřuje na pochopení osudu a smyslu života člověka, jeho duchovního růstu či regresi. V druhé části rozebírá původ, principy a přirozenost zla. V třetí části pak vysvětluje původ zla v historickém procesu, a to na příkladu Dostojevského úryvku z *Bratrů Karamazových* s názvem *Legenda o Velkém Inkvizitorovi*. Dále rozebírá Babylonskou věž humanismu s hledáním nadčlověka, liberalismem a nihilismem, s eschatologickou tragikou zla.

Jaké jsou tedy základní myšlenky Pavla Evdokimova? Člověk po pádu nemůže nahlížet realitu ráje, proto ve svém srdci nejprve poznává působení zla, nad kterým může vyhrát svobodným odmítnutím. V opačném případě zlému principu podlehne a vytvoří sobě i druhým peklo – *říši Satana*. Stejně jako je zřejmé, že Solovjov v poměrně optimistické a relativně pokojné době začal svou etickou studii analýzou působení *dobra* v lid-

²⁶ LOSSKIJ, Nikolaj. *Industrialism, komunism a ztráta osobnosti*. 1. vydání. Praha: Nakladatelství L. Souček, 1934, s. 10.

²⁷ LOSSKIJ, Nikolaj. *Industrialism, komunism a ztráta osobnosti*, s. 11.

ské přirozenosti, Evdokimovova prvotní reflexe vychází naopak z analýzy působení zla, což je v kontextu hrůz druhé světové války rovněž pochopitelné. Na mnohých postavách Dostojevského Evdokimov dokumentuje tragickou skutečnost svobodného odmítnutí duchovní dimenze života, po kterém následuje regres směrem k vášním, absolutnímu nezájmu a nenávisti k životu. K obnově člověka a jeho původního nevinného *Božího obrazu* dochází vnitřní proměnou v setkání s Kristem za aktivního působení *Ducha svatého*.

„Pojetí Krista jako ideál člověka není nic jiného,“ píše Evdokimov, „než potvrzení konkrétní skutečnosti člověka, který žije ‚en Christo‘. To nemá nic společného s moralistickou koncepcí. Nejedná se o imitování, ale jde o vtělení obrazu Krista, theósis, po které člověk musí zemřít a znovu se narodit.“²⁸

Z tohoto konstatování je zřejmé, že Evdokimovova teologická antropologie je ryze *kristocentrická*. Z dále uvedeného bude též patrné, že je zároveň *pneumatocentrická*. Jak ve své dizertaci rozvádí, společnost je v Dostojevského románech vytvářena člověkem, který do ní projektuje hnutí svého nitra, proto může být buď rájem, nebo peklem – záleží na tom, zda se člověk otevře Kristu, nebo Satanu. Tolik základní teze Evdokimovovy prvotiny, ve které se vyrovnal s působením zlého a zároveň si připravil půdu pro další teologické reflexe, ve kterých se již více zaměřil na realitu „nového života“ v Kristu a z něho vyplývajících etických východisek chování.

Slibnou akademickou dráhu započal Pavel Evdokimov na *Bohosloveckém institutu sv. Sergeje*, který v Paříži založili ruští emigranti roku 1925. Zde vyučoval dějiny západního křesťanství a morální teologii. Jeho teologická etika vychází z předpokladů teologie „proměněného člověka v Kristu“. Přímo se opírá o zjevené dogma o boholidství Ježíše Krista, se kterým se procesem *zbožštění* a skrze božské energie sjednocuje lidská osoba. Člověk je nahlížen jako Bohem stvořený „projekt“ pro participaci na Jeho trojičném životě. Teologická etika se opírá o poznání a uchopení reality „nového stvoření“ obnoveného *Duchem svatým* skrze svátosti Církve. Etika proměněného života v Kristu vychází z tajemství křtu, který otevírá cestu ke svatosti.

„Naše tvrzení následuje svatého Pavla,“ píše Evdokimov a dodává: „a má jen jeden cíl: vysvětlit ontologický status každého věřícího ‚trans-esenciálním‘ odlišením mezi starým člověkem, přirozeným, a ‚novým

²⁸ EVDOKIMOV, Pavel. *Dostojevskij e il problema del male*. Roma: Città Roma, 1995, s. 105.

stvořením'. Ale zde každá fenomenologická analýza přechází k ‚trans-fenomenologii‘, jelikož dochází k tomu, co je za bezprostředně vyjevovaným a co je tajemstvím svatosti.⁴⁹

Fundamentální etika je zde plně zakotvena v ‚teologii lidské osoby‘. V otázce morálních zásad nejde tolik o vnější výchovu lidského vědomí, ale o zkušenost jeho osvětlení a očistění Pravdou, která osvobozuje. V díle *Ortodoxie* se Evdokimov ohrazuje proti jakémukoliv moralismu v křesťanství a poukazuje na specifikum morální teologie, jež vychází z teorie o *ontologickém zbožštění*, ke kterému dochází v Církvi – místě *metamorfózy* života v boholidskou přirozenost Krista.⁵⁰ Asketické obrácení – *metanoia* – očisťuje padlé vášně, které zpřetrhaly vazby s Bohem. Nepřetržitá modlitba obnaží lidské *ego* pro působení *božských energií*, které naplní člověka tichostí a pokojem – *hésychií*.⁵¹ Z této proměněné reality je podle Evdokimova potřeba vycházet v morální teologii. ‚Zde je přirozený rozdíl mezi asketismem a moralismem. Moralismus určuje etické chování tím, že ho podřizuje morálním imperativům. Ale kompozice založená na přirozených silách je křehká a v jejím zdání se velmi lehce schová farizejská ‚pýcha pokorných‘, zatímco ‚ctnost‘ podle askeze je lidský dynamismus vystavený Boží přítomnosti.⁵²

Odobně jako Solovjov a Losskij se také Pavel Evdokimov snažil číst ‚znamení časů‘. Dotkl se tedy i otázek sociální etiky. V roce 1967 reagoval na encykliku papeže Pavla VI. *Populorum progressio*, reflektující problém ekonomického a sociálního vývoje. Církev by podle Evdokimova měla být morálním svědomím lidstva. V tom podle jeho mínění papežské encykliky daleko předstihly pravoslavnou církev.⁵³ Upřednostňuje církev ‚chudou a sloužící‘, která se ve své *kenozi* solidarizuje s utiskovanými a trpícími v očekávání eschatologické spravedlnosti. Řešení problémů světa a překonání kapitalismu vidí v jedině možné revoluci – v evangeliu.

„A tak problém překonání kapitalismu a technokracie, problémy třetího světa, války a hladu, ožehavé problémy světové úrovně, jsou aktuální pro všechny Církev a křesťanské svědomí. Ovšem jediná účinná revoluce může přijít jen z evangelia, protože zde sám Bůh přichází k člověku, aby

⁴⁹ EVDOKIMOV, Pavel. *Il mistero della persona umana*. In ID. *La vita trasfigurata in Cristo*. 1. vydání. Roma: Lipa 2001, s. 201.

⁵⁰ Srov. EVDOKIMOV, Pavel. *L'Ortodossia*. 3. vydání. Bologna: EDB, 1981, s. 132.

⁵¹ Srov. EVDOKIMOV, Pavel. *L'Ortodossia*, s. 149–150.

⁵² EVDOKIMOV, Pavel. *L'Ortodossia*, s. 142.

⁵³ Srov. EVDOKIMOV, Pavel. *La Chiesa e la società*. In EVDOKIMOV, Pavel. *La vita trasfigurata in Cristo*, s. 235.

ho získal pro Království a ustanovil spravedlnost. Podle Apokalypsy Kristus je ten, který ,je, byl a přijde‘ – a ,Ten, který přijde‘ již svědčí, že my přijdeme do nového historického eónu, který bude úplně jiný.“⁵⁴

Před mlčením „dobrých“ vyzdvihuje Evdokimov *nenásilné násilí* Mahátma Gándhího a Martina Luthera Kinga, které pramení z vnitřního obrácení a uchopení tajemství trpícího Boha. Po vzoru patristických otců Evdokimov vyzývá k duchovní proměně lidstva a k evangelijní *metanoie*, ze které pramení povinnost spravedlnosti a almužny před třetím světem. Církve má pod „eschatologickým tlakem“ *Ducha svatého* sjednocovat věřící všech náboženství a přinášet mír. Stát potom podle Evdokimovovy intuice nemá za úkol přinášet totalitní pozemský ráj, realizovat „pozemské království“, ale pouze zabraňovat tomu, aby se země nestala peklem.

Závěr

Předložený článek představil etické reflexe tří ruských pravoslavných myslitelů, kteří od sebe byli generačně vzdáleni, avšak každý z nich svým způsobem „prorocky“ reflektoval etické otázky své doby. Odlišnosti těchto autorů v přístupu k etice pramení do jisté míry z odlišných výzev, které přinášely dějiny, v nichž žili a tvořili. Vladimír Solovjov představuje generaci „stříbrného věku“ ruského myšlení, která se snažila o novou syntézu mezi vědou, filosofií a teologií. Solovjov žil v poměrně klidné a optimistické době devatenáctého století vkládající velkou důvěru v rozum člověka. Z této pozitivní atmosféry záměrně vychází a chce připravit společnost na přijetí nikoliv pozemského blahobytu, ale na rozpoznání duchovních hodnot *Božího království*. V představování etiky začal od analýzy lidské přirozenosti, což bylo v době ovlivněné Kantovou filosofií běžné. Ke konci svého života byl více rezignovaný a své dílo zasvětil apokalyptice – eschatologickému boji *dobra se zlem*.

Nikolaj Losskij, ovlivněn Solovjovem, pokračuje v ideové linii hledající novou syntézu, ovšem je ovlivněn radikálními geopolitickými změnami první poloviny dvacátého století. Jeho etika v prvé řadě předkládá, co i na teoreticko-praktické rovině umožnilo rozvoj těchto „temných sil“. A opět nezapomněl „prorocky apelovat“ na způsob, jak se navrátit k ideálu *Božího království*.

Nejmladší ze zde studovaných ruských autorů, Pavel Evdokimov, již převážnou část života žil, studoval a vyučoval v pařížském exilu. Repre-

⁵⁴ EVDOKIMOV, Pavel. *La Chiesa e la società*, s. 235.

zentuje novou generaci ruských emigrantů, kteří v kulturně odlišném prostředí hledají zakotvení své pravoslavné identity v návratu k patristice. Neusiluje tolik jako předchozí generace o novou syntézu dosavadního poznání, ale o aktualizaci a zpřítomnění patristického myšlení. Východiskem pro etiku je pro něj „novost života“ v Kristu, proměna v *Duchu svatém* a život z liturgicko-svátostného poslání Církve.

Karel Sládek (1973), *Katedra teologické etiky a spirituální teologie KTF UK*

ABSTRACT

KAREL SLÁDEK

The Theological Ethics of Selected Russian Orthodox Thinkers

This study introduced ethical reflection of the three Russian Orthodox thinkers who apocalyptically reflected ethical questions of their era, in spite of the generation gap between them. Vladimir Solovjov, with his determination of the defense of the good, wanted to prepare the society of the 19th century not for the reception of an earthly prosperity, but for the recognition of the divine value of the Divine Kingdom. In the ethics Nikolaj Losskij is the first to discover the theoretical-practical facilitation of the development of the Dark Power in the first half of the 20th century. He also didn't forget to invoke divine return to the ideal of the Divine Kingdom. Pavel Evdokimov, the youngest of the Russian writers under investigation, represented the new generation of the Russian emigrés, who – in the culture of the different world – were looking for establishing his orthodox identity in the return to patrology. The starting point for his ethics is a new way of life in Christ, the metamorphosis in the Holy Ghost and the life of the liturgical-sacramental mission in the Church.

Key words

Orthodox ethics, Russian thinkers, good, Divine Kingdom and the life devoted to the Christ

ONTOLOGICKÁ STRUKTURA SUPPOSITA V DÍLE TOMÁŠE AKVINSKÉHO¹

DAVID SVOBODA

1. Úvod

V tomto článku zaměříme pozornost na Tomášovo pojetí ontologické struktury supposita a vyložíme vztah supposita k přirozenosti, individuálním vymezením a aktu bytí. Konkrétně je naším cílem vysvětlit ontologickou strukturu supposita, a to v terminologii „celku a částí“ (tzv. *mereologie*), neboť tímto způsobem nebyl daný problém dosud zpracován náležitým způsobem.² Naše práce je tak zamýšlena jako příspěvek do probíhající diskuse o Tomášově mereologii.⁵

Tomáš pojednává o ontologické struktuře supposita nejčastěji v kontextu diskuse o vztahu supposita a přirozenosti, a proto bude východiskem našeho výkladu Tomášovo řešení této obtíže. Problematicke vzta-

¹ Práce na článku byla podpořena z grantu GAAV IAA908280801.

² Problematicke ontologické struktury supposita byla již v zahraniční literatuře věnována určitá pozornost, ovšem výklad této obtíže z pohledu Tomášovy mereologie podává pouze, nakořik je nám známo, francouský badatel B. Bro. Srov. BRO, B. La notion métaphysique de tout et son application au problème théologique de l'union hypostatique: I – La notion de tout en Saint Thomas. *Revue Thomiste* 1967, roč. 67, s. 32–61; II – Analytiques de la notion de tout. Tamtéž, s. 561–585. Na Broovu práci navážeme a jeho závěry se pokusíme doplnit, upřesnit či eventuálně korigovat. K problému ontologické struktury supposita srov. např. dnes již standardní práci – WIPPEL, J. F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas, From Finite Being to Uncreated Being*. Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy, Num. 1, Washington, D.C. 2000, především s. 258–252.

⁵ Sekundární literatura k této problematice, nakořik je nám známo, není příliš bohatá. K tomuto námětu srov. OEING-HANHOFF, L. Das Ganze und seine substantialien Teile. In ID. *Ens et unum convertuntur: Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des Hl. Thomas von Aquin*. Munster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1953, s. 155–163; ID. Ganzes/Teil. In RITTER, J. & GRUENDER, K. (ed.). *Historisches Woerterbuch der Philosophie*. Sv. 3. Basel/Stuttgart: Schwabe und Co. AG, 1976, sl. 3–11; DESMOND, P. H. *Medieval Mereology* (Bochumer Studien zur Philosophie, Vol. 16). Amsterdam: B. R. Gruener, 1992; LOFY, C. A. The Meaning of „Potential Whole“ in St. Thomas Aquinas. *The Modern Schoolman* 1959, roč. 37, s. 39–48.

hu supposita a přirozenosti věnoval pozornost již Aristotelés, ovšem pro křesťansky orientované myslitele je tato problematika relevantní nejenom z hlediska filosofického, ale také z pohledu teologického, neboť úzce souvisí s naukou o tzv. *hypostatické unii*. Jak známo, tato nauka byla na všeobecném koncilu v Chalcedonu (451 po Kr.) formulována tak, že Kristus je jedna *hypostasis*, jedna osoba se dvěma přirozenostmi: jedna přirozenost je (zcela) lidská a druhá je (naprosto) božská. Druhá božská osoba totiž přijala v určitém čase a na konkrétním místě skrze Pannu Marii individuální lidskou přirozenost, aniž by však byla Kristova lidská přirozenost ustavena jako osoba. Článkem křesťanské víry je tedy tvrzení, že v Kristu jsou dvě individuální přirozenosti (božská a lidská), ale pouze jedna božská osoba, ve které jsou tyto dvě reálně odlišné přirozenosti sjednoceny. Tomášovy diskuse o vztahu supposita a přirozenosti jsou velmi často vedeny v kontextu diskuse o této christologické nauce.

Souhrně lze k námi sledované problematice říci, že v Tomášově díle lze nalézt dva různé způsoby jejího řešení. Pokusím se dále oba krátce charakterizovat. První způsob řešení lze shrnout na základě Tomášovy úvahy v *Quaestiones disputatae De potentia* (9, 1), kde se pojednává o odlišnosti materiálního supposita a jeho esence. Individuální materiální substance zahrnuje podle Tomáše vedle společné přirozenosti také individuální látku a individuální akcidenty, které látku vymezují. V každém materiálním supposito jsou ke společné přirozenosti přidána individuální vymezení, která působí numerickou odlišnost více individuí téže přirozenosti. Žádné materiální suppositum tedy není po věčné stránce totožné se svou přirozeností, nýbrž přirozenost se vztahuje k supposito jako formální část ke svému celku. Protože v přirozenosti separovaných subsistujících substancí (teologicky řečeno andělů) není zahrnuta látka, která by individualizovala společnou přirozenost, je podle Tomáše v těchto entitách suppositum reálně totožné s jejich přirozeností.⁴

Druhý způsob řešení uvádí Tomáš na jiném místě (*Quaestiones de quodlibet* 2, 2, 2), kde řeší tutéž problematiku na základě své nauky o reálném rozdílu esence a aktu bytí v každém konečném jsoucnu. Takto dochází k závěru, že suppositum a přirozenost se reálně liší v každé stvořené věci, neboť každé stvořené jsoucnu je reálně složeno z esence a aktu

⁴ Srov. *De potentia*. Pession, P. M. (ed.). *Quaestiones disputatae* II. Turin, 1965 (dále jen QDP) – „Comparatur ergo essentia ad substantiam particularem ut pars formalis ipsius [...] Et ideo in rebus, ex materia et forma compositis, essentia non est omnino idem quod subiectum [...] In substantiis vero simplicibus, nulla est differentia essentiae et subiecti, cum non sit in eis materia individualis naturam communem individuans, sed ipsa essentia in eis est subsistentia.“

bytí. Tomáš v tomto kontextu mluví suppositum první substanci spolu s aktem bytí, a proto dochází k závěru, že se každé konečné suppositum liší od své přirozenosti.⁵

Tím jsme ve zkratce ukázali dva různé přístupy k řešení námi sledované problematiky, které se nacházejí v Tomášově díle, a nutno dodat, že Tomáš většinou užívá první uvedený způsob argumentace a tvrdí, že v separovaných substancích jsou suppositum a přirozenost reálně totožné, v materiálních substancích pak reálně odlišné. V dalším se budeme postupně věnovat oběma uvedeným způsobům argumentace blíže a pokusíme se ukázat „vnitřní jednotu“ Tomášova na první pohled nejednotného řešení této obtíže. Na tomto základě potom vyložíme Tomášovo pojetí ontologické struktury supposita v terminologii „celku a části“.

2. Dva způsoby výkladu ontologické struktury supposita

Ve třetí knize komentáře k *Sentencím* (5, 1, 3) hájí Tomáš tezi, že v Kristu je pouze jedna osoba. Na úvod Tomáš poznamenává, že v některých entitách se osoba a přirozenost liší reálně, v jiných pouze pomyslně. Přirozeností zde Tomáš mluví kviditu věci, kterou označuje definice, a osobou „individuum“ (*hoc aliquid*), které subsistuje v této přirozenosti.⁶

Poté Tomáš s odkazem na Avicennu uvádí, že jednoduché nemateriální entity jsou totožné se svou kviditou, zatímco v materiálních kompozitech se kvidita a kompozitum liší, např. lidství není totožné s nějakým člověkem. To je zjevné z toho, že abstraktní termín „lidství“ označuje pouze esenciální principy člověka, nakolik je člověkem, a nikoli vymezení látky, jimiž je přirozenost individualizována. Tato individuální vymezení zahrnuje např. Sókratés, protože prostřednictvím těchto vymezení je Sókratés ustaven jako individuum odlišné od ostatních lidí. „Lidství“ tedy neoznačuje reálně subsistující celek, nýbrž lidství chápeme jako část subsistujícího celku, a proto se lidství o Sókratovi nevyovídá. Protože však subsistuje pouze složený celek, který má své části a nikoli lidství jako část celku, subsistuje Sókratés, jenž má lidství jako svou část.⁷

⁵ Srov. *Quaestiones de quodlibet* 2, 2, 2. Spiazzi, R. M. (ed.). Turin, 1956 (dále jen *Quodl.*).

⁶ Srov. *Scriptum super libros Sententiarum*, 5, 1, 3 (dále jen *In Sent.*). Mandonnet, P. – Moos, M. F. (ed.). Paris 1929–1947 – „Sciendum est ergo, quod in quibusdam differunt natura et persona secundum rem, in quibusdam vero secundum rationem tantum. Natura enim, secundum quod hic loquimur, est quidditas rei quam signat sua definitio; persona autem est hoc aliquid quod subsistit in natura illa.“

⁷ Tamtéž – „In simplicibus autem quae carent materia, ut dicit Avicenna, ipsum simplex est sua quidditas; quidditas vero compositi non est ipsum compositum: huma-

Konkrétní termín „člověk“ naopak označuje i esenciální principy člověka jako takového i individuální vymezení, ovšem obojí označuje různým způsobem. Esenciální principy člověka jako takového označuje termín „člověk“ vymezeným způsobem, individuální vymezení tohoto nebo onoho člověka pak způsobem nevymezeným (*indeterminate*). „Člověk“ je (univerzální) celek, a proto lze tento predikát vypovídat o Sókratovi. Když říkáme, že Sókratés je člověk, termín „člověk“ označuje „toho, kdo má lidství“ a Sókratés je skutečně suppositum, které má lidství. Člověk jako takový je však neúplná entita, jakoby jsoucnou v potenci, a proto člověk jako takový nesubsistuje, nýbrž subsistuje tento individuální člověk, jemuž náleží povaha (*ratio*) osoby.⁸

K povaze (*ratio*) osoby tedy náleží, že je to individuální (dokonale) subsistující od všech ostatních věcí odlišné rozumové suppositum, které zahrnuje všechna vymezení, která jsou v individuu realizována, včetně individuálních vymezení. Abstraktně uvažovaná přirozenost (lidství) naopak zahrnuje pouze esenciální vymezení věci a nezahrnuje tedy vymezení, která přirozenost individualizují. V jednoduchých separovaných entitách se přirozenost a osoba neliší, protože přirozenost není přijata v látce, která by ji individualizovala, nýbrž přirozenost takové entity subsistuje o sobě. Nakolik pak uvažujeme esenciální vymezení této jednoduché entity, chápeme ji jako přirozenost, když separovanou entitu uvažujeme jako subsistující, pojmáme ji jako osobu neboli suppositum.⁹

Potud Tomášův výklad. Z uvedeného textu je zřejmé, že přirozenost a osoba (a tedy i suppositum) se liší pouze v materiálních substancích,

nitas enim non est homo. Cujus ratio est, quia in significatione humanitatis, sive quidditatis, sive naturae, continentur tantum essentialia principia hominis, secundum quod homo est; non autem ea quae pertinent ad determinationem materiae, per quam natura individuatur, quae tantum continentur in significatione socratis, quia per ea socrates est hic, et divisus ab aliis: et ideo, quia humanitas non includit in sua significatione totum quod est in re subsistente in natura, cum sit quasi pars, non praedicatur: et quia non subsistit nisi quod est compositum, et pars habetur a suo toto, ideo anima non subsistit, sed socrates, et ipse est habens humanitatem.“

⁸ Tamtéž – „Homo autem significat utrumque, et essentialia, et individuantia, sed diversimode: quia significat essentialia determinate, individuantia vero indeterminate haec vel illa: et ideo homo, cum sit totum, potest praedicari de socrate, et dicitur habens humanitatem; sed quia esse indistinctum est incompletum, quasi ens in potentia, ideo homo non subsistit, sed hic homo, cui convenit ratio personae.“

⁹ Tamtéž – „Est ergo ratio personae quod sit subsistens distinctum et omnia comprehendens quae in re sunt; natura autem essentialia tantum comprehendit. In simplicibus autem non differt re natura et persona: quia natura non recipitur in aliqua materia per quam individuatur, sed est per se subsistens: tamen in quantum considerantur essentialia rei, sic dicimus ibi naturam; in quantum autem invenitur ibi aliquid subsistens, sic dicimus ibi personam.“

zatímco v jednoduchých separovaných entitách jsou přirozenost a osoba totožné. I když Tomáš výslovně nehovořil o *stvořených* jednoduchých entitách, přesto je z kontextu patrné, že se závěry netýkají pouze naprosto jednoduché entity Boží, ale také stvořených separovaných substancí.

Tomáš hájí tutéž tezi také na více místech svých pozdějších spisů a způsob jeho argumentace je značně podobný tomu, kterým jsme se právě zabývali.¹⁰ Druhý zmíněný přístup k řešení problematiky odlišnosti supposita a přirozenosti se nachází v *Quodl. 2, 2, 2* (pochází z vánoční doby r. 1269), kde Tomáš odpovídá na otázku, zda se v andělu liší suppositum a přirozenost. V úvodu diskuse Tomáš nejprve vysvětluje, co se míní přirozeností a suppositem. „Přirozenost“ se vypovídá mnoha způsoby, jedním způsobem se však nazývá přirozeností samotná substance věci, nakolik „substance“ označuje esenci nebo kviditu věci. Tomáš v další diskusi rozumí přirozeností esenci nebo kviditu věci, kterou označuje definice. Suppositum je pak jednotlivá věc (*singulare*) v kategorii substance, které se nazývá *hypostasis* nebo také první substance. Protože jsou nám substance materiálních věcí, které jsou složeny z látky a formy, více známé, uvažuje Tomáš nejdříve o vztahu přirozenosti a supposita v materiálních substancích.¹¹

Tomáš nejprve hájí tezi, že esence nebo přirozenost materiální substance zahrnuje nejenom substanciální formu, ale také první látku. Tomášova argumentace ve prospěch tohoto názoru není z našeho hlediska důležitá, a proto ji ponecháme stranou. Dále Tomáš uvažuje o tom, zda je materiální suppositum totožné s esencí nebo přirozeností, a konstatuje, že tento problém řešil již Aristotelés v sedmé knize *Metafyziky*.¹² Aristotelés

¹⁰ Srov. *QDP* 9, 1; *De spiritualibus creaturis* 5 ad 9um. Calcaterra, M. – Centi, T. (ed.). *Quaestiones disputatae* II. Turin, 1965 (dále jen QDSC); *Sententia Libri De anima* lect. 8, Opera Omnia XLV, 1 (ed. Leon.). Romae, 1984 (dále jen *In III De anima*); *Summa theologiae* I, 3, 3, Opera Omnia IV–XII (ed. Leon.). Romae, 1888–1906 (dále jen *STh.*).

¹¹ *Quodl. 2, 2, 2 – „... ad huius quaestionis intelligentiam oportet considerare quid sit suppositum et quid natura. Natura autem quamvis multipliciter dicatur, tamen uno modo dicitur natura ipsa substantia rei, ut dicitur in V metaph., secundum quod substantia significat essentiam vel quidditatem rei, vel quid est. Illud ergo significatur nomine naturae, prout hic loquimur de natura, quod significat definitio ... Suppositum autem est singulare in genere substantiae, quod dicitur hypostasis vel substantia prima: et quia substantiae sensibiles compositae ex materia et forma sunt magis nobis notae, ideo in eis primo videamus quomodo se habet essentia vel natura ad suppositum.“*

¹² Srov. ARISTOTELÉS. *Metaphysica* VII, 6, 1031a 15–1031b 28. Jaeger, W. (ed.). Oxford, 1957; viz též Tomášův komenář k těmto pasážím: *Sententia super Metaphysicam* lect. 5 (1362–1379), Cathala, M. R. – Spiazzi, R. M. (ed.). Turin, 1971 (dále jen *In Metaph.*).

podle Tomáše ve svých úvahách stanovil, že v případě těch věcí, které se vypovídají o sobě (*per se*), je věc (*res*) a její kvidita (*quod quid est*) totožná, naopak v případě věcí, které se predikují akcidentálně (*per accidens*), tomu tak není. Např. člověk a kvidita člověka se neliší, protože termín „člověk“ označuje „živočicha dvounohého schopného chodit“. Naproti tomu bílá věc není zcela totožná s kviditou bílé (bělosti), protože „bílá“ označuje kvalitu, zatímco bílá věc je substance, která má kvalitu.¹³

Tomáš na tomto základě vymezuje následující princip: jestliže lze nějaké entitě přidat takovou dokonalost, která nenáleží k povaze (*ratio*) její přirozenosti, pak je v takové entitě suppositum odlišné od přirozenosti. Definice přirozenosti totiž zahrnuje pouze taková vymezení, která náleží k povaze druhu (*quod est de ratione speciei*), suppositum však zahrnuje nejenom druhová vymezení, ale také takové dokonalosti, které jsou přidány druhové přirozenosti. Proto suppositum označujeme na způsob celku, přirozenost však jako formální část.¹⁴

Protože je Boží bytí totožné s Boží esencí, není a nemůže být Boží esenci přidán žádný „přídavek“ (*accidens*), a proto je v Bohu suppositum totožné s přirozeností. V andělu však suppositum a přirozenost nejsou zcela totožné, protože každý anděl má nějaké další dokonalosti, které nenáleží k povaze jeho druhu. Tak má každý anděl od své esence nebo přirozenosti reálně odlišný akt bytí a navíc jsou mu přidány některé (duchovní) akcidenty (těmito akcidenty Tomáš patrně míní rozumovou a volní mohutnost, jakož i jejich dílčí akty chápání a chtění, které náleží suppositu, ale nikoli přirozenosti anděla).¹⁵

¹³ *Quodl.* 2, 2, 2 – „Restat ergo considerandum, cum suppositum vel individuum naturale sit compositum ex materia et forma, utrum sit idem essentiae vel naturae. Et hanc quaestionem movet philosophus in libro VII metaph. Ubi inquit, utrum sit idem unumquodque, et quod quid est eius: et determinat, quod in his quae dicuntur per se, idem est res et quod quid est rei; in his autem quae dicuntur per accidens, non est idem. Homo enim nihil est aliud quam quod quid est hominis: nihil enim aliud significat homo quam animal gressibile bipes; sed res alba non est idem omnino ei quod quid est album, quod scilicet significatur nomine albi: nam album nihil significat nisi qualitatem, ut dicitur in praedicamentis: res autem alba est substantia habens qualitatem.“

¹⁴ Tamtéž – „Secundum hoc ergo, cuicumque potest aliquid accidere quod non sit de ratione suae naturae, in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura. Nam in significatione naturae includitur solum id quod est de ratione speciei; suppositum autem non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quae ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum, natura autem, sive quidditas, ut pars formalis.“

¹⁵ Tamtéž – „In solo autem deo non invenitur aliquid accidens praeter eius essentiam, quia suum esse est sua essentia, ut dictum est; et ideo in deo est omnino idem suppositum et natura. In Angelo autem non est omnino idem: quia aliquid accidit ei

V odpovědi na druhou námitku téhož artikulu Tomáš potvrzuje v korpusu artikulu uvedené závěry a uvádí, že i když akt bytí není zahrnut v definici *supposita*, ani v definici přirozenosti, přece však bytí náleží *supposito*. Protože akt bytí náleží *supposito* a není zároveň zahrnut v definici přirozenosti, je zjevné, že *suppositum* a přirozenost nejsou totožné v žádné věci, jejíž esence a bytí se liší.¹⁶

Tolik Tomášův výklad. Jako klíčový se v Tomášově argumentaci jeví princip, že *suppositum* a přirozenost jsou odlišné v každé entitě, které lze přidat nějakou dokonalost, jež nenáleží k povaze její přirozenosti. Protože má podle Tomáše každá separovaná substance od své přirozenosti odlišný akt bytí, liší se v každé takové substancí také přirozenost a *suppositum*. Navíc jsou přirozenosti separovaných substancí přidány duchovní akcidenty rozumu a vůle, jakož i jejich dílčí akty chápání a chtění, a to jsou další od andělské přirozenosti odlišné dokonalosti, které svědčí ve prospěch odlišnosti přirozenosti a *supposita* v těchto nemateriálních entitách. Zde nás možná překvapuje, že Tomáš jako jeden z důvodů odlišnosti přirozenosti a *supposita* v separovaných substancích uvádí přítomnost duchovních akcidentů v těchto substancích. Tím Tomáš rozhodně netvrdí, že duchovní akcidenty a jejich dílčí akty ustavují *suppositum*, neboť tyto akcidenty závisí na substancí jako na své příčině a předpokládají tak již zcela ustavenou substancí včetně jejího aktu bytí.¹⁷ Tomáš zmiňuje duchovní akcidenty a jejich dílčí akty v uvedené argumentaci patrně proto, že akcidenty (duchovní mohutnosti a jejich dílčí akty) nenáleží přirozenosti *supposita* jako takové, nýbrž *supposito*, a tím se *suppositum* odlišuje od přirozenosti. Činnost totiž podle Tomáše nenáleží přirozenosti

praeter id quod est de ratione suae speciei: quia et ipsum esse Angeli est praeter eius essentiam seu naturam; et alia quaedam ei accidunt quae omnino pertinent ad *suppositum*, non autem ad naturam.“ Akt bytí, jak jsme již viděli, nechápe Tomáš samozřejmě jako kategoriální akcident, nýbrž v širším smyslu jako takovou dokonalost, která není součástí esence věci.

¹⁶ *Quodl.* 2, 2, 2 ad 2um – „Et ideo, licet ipsum esse non sit de ratione *suppositi*, quia tamen pertinet ad *suppositum*, et non est de ratione naturae, manifestum est quod *suppositum* et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse.“ Na jiném místě (*STh.* III, 17, 2) v kontextu řešení otázky, zda je v Kristu jedno nebo dvojí bytí, Tomáš upřesňuje, jakým způsobem náleží bytí přirozenosti a *supposito*. Akt bytí náleží *supposito* i přirozenosti, ale nikoli tímto způsobem. *Suppositum* náleží akt bytí jako tomu, co má bytí; přirozenosti náleží bytí jako (formálnímu) principu, jímž (*quo*) má něco bytí. Srov. *STh.* III, 17, 2 ad 1um – „... esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est, personam autem, sive hypostasim, consequitur sicut habentem esse.“

¹⁷ Srov. např. *Summa contra Gentiles* 4, 14, *Opera Omnia XIII–XV* (ed. Leon.). Romae, 1918–1930 (dále jen *ScG*) – „... omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae...“

jako činiteli, nýbrž činnosti náleží suppositum.¹⁸ V tomto ohledu je patrná podobnost mezi vztahy konečného supposita k aktu bytí a k akcidentům: ani akt bytí, ani žádný z akcidentů není zahrnut v definici supposita, ale přesto obojí náleží suppositu. Patrně proto Tomáš obhajuje tezi o odlišnosti přirozenosti a supposita také s poukazem na přítomnost akcidentů v suppositu.¹⁹

I když Tomáš v *Quodlibet 2, 2, 2* nepoužil výše uvedený princip k tomu, aby obhájil také odlišnost přirozenosti a supposita v materiálních substancích, je ve světle podaného výkladu tato odlišnost zcela zřejmá. V každém materiálním suppositu je přirozenost reálně odlišná od aktu bytí a navíc jsou přirozenosti materiálního supposita přidána individualizující vymezení, která působí numerickou multiplikaci více individuí téže přirozenosti, a proto se každé materiální suppositum reálně liší od své přirozenosti. V materiálním suppositu jsou tedy k přirozenosti přidány individualizující principy,²⁰ akt bytí a patrně i další akcidenty a jejich dílčí akty, jimiž je suppositum činné, a které tedy také náleží suppositu a nikoli přirozenosti.

V *Quodlibet 2, 2, 2* tedy Tomáš v protikladu k jiným výše uvedeným textům hájí názor o reálně odlišnosti supposita a přirozenosti v každé ko-

¹⁸ *STh.* III, 20, 1 ad 2um – „Agere autem non attribuitur naturae sicut agenti, sed personae, actus enim suppositorum sunt et singularium...“

¹⁹ Tomášův výklad není podle našeho soudu v tomto ohledu zcela jasný. Není především jasné, co na ontologické rovině působí, že akcidenty a jejich dílčí akty (obecně činnosti) náleží suppositu a nikoli přirozenosti supposita. Jan od sv. Tomáše vykládá a rozvíjí Tomášovu myšlenku dále takto: vlastnost „být subjektem akcidentů“ náleží jako propriová vlastnost substanci a nikoli přirozenosti separované substance jako takové. Esenci separované substance je tedy přidána nějaká dokonalost, která je „mimo“ esenci této substance, díky níž je substance s to být základem akcidentů. Tato individuální přirozenosti substance přidaná dokonalost působí, že přirozenost a akcidenty se vzájemně sjednocují nesmíšeným způsobem (*inconfuse et impermixte*): je to pozitivní dokonalost, substanciální modus (*subsistentia*), který zakončuje (terminuje) individuální substanci, nikoli nakolik je existující, nýbrž nakolik je esence a přirozenost. Srov. IOANNES A SANCTO THOMA. *Cursus theologicus*, tomus II, disp. IV, art. 1, n. 9, Monachi solesmenses (ed.) [i. e. E. Boissard]. Paris, 1934, s. 434–435. V Janově argumentaci je cenný především postřeh, že k esenci substance je přidána nějaká dokonalost, která je mimo esenci substance, díky které je substance s to být základem akcidentů. Tento postřeh je zcela v souladu s naukou andělského doktora, Tomáš však tuto myšlenku, nakolik je nám známo, dále nerozvíjí. Janovy úvahy o formálním konstitutivním principu supposita přesahují podle našeho soudu rámec Tomášovy nauky, resp. Tomáš si vzhledem k problematice vztahu supposita a přirozenosti nepoložil tytéž otázky jako pozdější tradice, a proto na tyto otázky ani výslovně neodpovídá.

²⁰ *STh.* I, 29, 2 ad 3um – „... hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia individualia...“

nečné věci. Tomášovo pojetí supposita v *Quodlibet* je oproti jeho jiným úvahám více komplexní, neboť suppositum se liší od přirozenosti nejenom individualizujícími principy, což bylo Tomášovo hlavní kritérium pro rozlišení přirozenosti a supposita na jiných místech, ale také tím, že suppositu na rozdíl od přirozenosti náleží akt bytí a další akcidenty, jimiž je suppositum činné. Tento závěr je podnětem k otázce, zda Tomáš tímto tvrzením odmítl na jiných místech zastávaný názor o reálné totožnosti supposita a přirozenosti v separovaných substancích.

3. Vnitřní jednota dvou uvedených řešení

V odpovědi na výše uvedenou otázku se názory moderních badatelů liší. L. De Guzman Vicente se domnívá, že Tomáš vždy hájil tezi o reálném rozdílu přirozenosti a supposita v konečných substancích a zásadní význam připisuje Tomášovu výkladu z *Quodlibet* 2.²¹ Co se týče jiných textů, ve kterých Tomáš, jak se zdá, hájí reálnou totožnost přirozenosti a supposita v separovaných substancích, De Guzman Vicente se domnívá, že když Tomáš v těchto diskusích hovoří o jednoduchých entitách nebo substancích, pak tím ve skutečnosti míní pouze Boha, ve kterém je přirozenost a suppositum totožné. Slabinou jinak zajímavého De Guzmanova výkladu je především to, že Tomáš na více místech buď výslovně tvrdí, že v separovaných substancích je suppositum a přirozenost reálně totožné nebo je tento závěr přinejmenším patrný z kontextu Tomášovy diskuse.²²

O. Schweizer nabídl jiné vlivné řešení uvedené obtíže.²³ Podle Schweizera je třeba rozlišit dva způsoby, jimiž Tomáš chápe suppositum: většinou suppositem míní o sobě úplnou a nesdělitelnou individuální substanci; na některých místech a obzvláště v *Quodl.* 2, 2, 2 rozumí Tomáš suppositem o sobě úplnou a nesdělitelnou individuální substanci spolu s jejím aktem bytí (a některými akcidenty, jak bych dodal). Když Tomáš chápe suppositum v prvním „užším“ smyslu, pak se přirozenost a sup-

²¹ Srov. DE GUZMAN VICENTE, L. De notione subsistentiae apud sanctum Thomam. *Divus Thomas (Piac.)* 1968, roč. 71, s. 397–422.

²² Srov. *QDSC* 5 ad 9um, kde Tomáš hájí tezi, že v separovaných substancích individuum nepřidává žádnou reálnou dokonalost k přirozenosti druhu, protože esence a individuum jsou v těchto substancích totožné. Srov. též *In III De anima*, lect. 8, kde Tomáš hájí tutéž tezi. Na jiných výše uvedených místech je tento závěr podle našeho soudu dostatečně patrný z kontextu Tomášova výkladu – srov. výše pozn. 8.

²³ SCHWEIZER, O. *Person und Hypostatistische Union bei Thomas von Aquin*. Freiburg, 1957, s. 85–89.

positum separované substance neliší; jestliže však suppositum pojímá v druhém „širším“ smyslu, pak se přirozenost a suppositum liší v každé konečné substanci, protože žádná přirozenost konečné substance není totožná s aktem bytí (přirozenosti jako takové dále nenáleží akcidenty [činnosti], a tím se také liší od supposita). Tomáš podle Schweizera v *Quodlibet 2* neodmítl svůj na jiných místech hájený názor na problém odlišnosti přirozenosti a supposita v separovaných substancích, nýbrž pouze rozšířil a pozměnil význam termínu „suppositum“. V *Quodlibet 2* Tomáš na rozdíl od jiných výkladů jasně potvrdil, že akt bytí je součástí ontologické struktury supposita. Na tomto nic nemění ani fakt, že Tomáš v odpovědi na druhou námitku, jak jsme viděli výše, uvedl, že definice supposita nezahrnuje bytí. Definice supposita jako taková je omezena na jeho esenciální aspekt, ale v širším slova smyslu chápe Tomáš suppositum jako to, co má bytí.²⁴ Schweizerova interpretace podle našeho

²⁴ SCHWEIZER, O. *Person und Hypostatische Union*, s. 88–89. K podobným závěrům jako Schweizer dochází jiným způsobem H. Degl'Innocenti a J. Wippel. Podle Degl'Innocentiho lze chápat suppositum dvojím způsobem, jednak „materiálně“ (*materiálně*), a tehdy je synonymní s individuem, nebo „denominativně“ (*denominativně*), přičemž takto je chápeme jako individuum spolu s aktem bytí. První i druhý způsob pojetí supposita odpovídá uvedenému rozlišení Schweizerovu. Srov. DEGL'INNOCENTI, U. H. *De nova quadam ratione exponendi sententiam Capreoli de constitutione ontologica personae. Divus Thomas (Piac.) 1950*, roč. 53, s. 321–338. Wippel ve svém výkladu nejprve připomíná, že Tomáš v diskusích o reálném rozdílu mezi esencí a aktem bytí v konečném jsoucnu velmi často užívá Boethiovu terminologii a tvrdí, že v konečném jsoucnu se liší „to, co je“ (*quod est*) a bytí (*esse*). V tomto kontextu klade Tomáš důraz na kviditativní aspekt konkrétní entity, a proto může říci, že konkrétní jsoucno (*quod est*) se liší od svého aktu bytí. Podobným způsobem podle Wippela uvažuje Tomáš o vztahu supposita a přirozenosti. Jako označuje termín „to, co je“ konkrétní existující subjekt, přičemž důraz je položen na kviditativní aspekt subjektu, tak lze chápat také termín „suppositum“ jako označující tentýž subjekt s tímtéž důrazem na kviditativní aspekt subjektu, přičemž suppositum navíc implikuje, že subjekt je ontologicky úplný a nesdělitelný. V tomto smyslu chápeme vztah individuální přirozenosti k suppositu jako vztah formální části ke konkrétnímu celku. Protože materiální substance jako konkrétní celky zahrnují vedle společné přirozenosti také s látkou spojená individualizující vymezení, hájil Tomáš vždy názor o odlišnosti supposita a přirozenosti v těchto entitách. Jelikož však separované substance nezahrnují taková s látkou spojená individualizující vymezení, může být v těchto substancích suppositum totožné s přirozeností – když totiž Tomáš klade důraz na kviditativní aspekt supposita. Na druhou stranu lze položit důraz na existenciální aspekt supposita a suppositum chápat jako individuální o sobě subsistující entitu, která vedle své přirozenosti zahrnuje také akt bytí. Takto pojaté suppositum se pak reálně odlišuje od přirozenosti, a to nejenom v materiálních substancích, ale také v separovaných substancích. Tímto způsobem chápe Tomáš suppositum v *Quodlibetu 2*, aniž by to však znamenalo nějakou zásadní změnu stanoviska vzhledem k jiným textům. Srov. WIPPEL, J. F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, s. 249–251.

soudu dostatečně přesvědčivým způsobem ukazuje „vnitřní jednotu“ Tomášova pojetí vztahu supposita a přirozenosti a jeví se nám jako přijatelný výklad této interpretační obtíže.²⁵

4. Některá upřesnění dosavadního výkladu a shrnutí Tomášova řešení

Některá upřesnění dosud podaného výkladu problematiky ontologické struktury supposita nacházíme především v Tomášových teologických pojednáních o problematice hypostatické unie.²⁶ V rámci výkladu této christologické problematiky Tomáš upřesňuje některá výše uvedená tvrzení týkající se problematiky supposita, a proto se s některými úvahami krátce seznámíme.

Ve třetí části *Theologické sumy* (2, 2) odpovídá Tomáš na otázku, zda se božská a lidská přirozenost sjednotily v osobě. Ve třetí námitce Tomáš s odkazem na Boethia uvádí, že osoba je individuální substance rozumové přirozenosti. Protože druhá božská osoba přijala individuální lidskou přirozenost, zdá se, že přijatá lidská přirozenost je osobou. Sjednocení obou přirozeností se tedy neuskutečnilo v osobě.²⁷

²⁵ V pozdější (nejenom) tomistické tradici se diskuse o supposito a jeho vztahu k přirozenosti primárně týká problému, co je formálním konstitutivním principem supposita, díky kterému je suppositum formálně subsistující a naprosto neseďlitelné. V bližším určení této formality se názory různých tomistů rozcházejí, ale v zásadě lze rozlišit dvě nejvýznamnější stanoviska. Podle prvního je touto formalitou individuální akt bytí substance nebo zaměření substance k aktu bytí (tuto tezi hájil např. Capreolus, De Aguirre nebo Billot), podle druhého stanoviska je touto formalitou zakončení (*terminatio*) individuální substanciální přirozenosti, které jí náleží, dříve než přijme akt bytí (tuto tezi hájil např. kardinál Kajetán nebo Jan od sv. Tomáše). S řešením této problematiky jsou spojeny nemalé obtíže, které svou povahou daleko přesahují rámec problému „suppositum a jeho vztah k přirozenosti“. V této souvislosti je třeba uvést, že Tomáš si otázku po formálním konstitutivním principu supposita ve svém díle nikde výslovně neklade, ani na ni explicitně neodpovídá. Tím samozřejmě netvrdíme, že tuto otázku nelze vzhledem k Tomášovu dílu smysluplně klást nebo se pokoušet na základě Tomášova ideového odkazu na tuto otázku odpovědět. K tomu srov. např. QUARELLO, E. Il problema scolastico della persona nel Gaetano e nel Capreolo. *Divus Thomas (Piac.)* 1952, roč. 55, s. 34–63; MULLANEY, T. U. Created Personality: The Unity of Thomistic Tradition. *New Scholasticism* 1955, roč. 29, s. 377–385.

²⁶ K tomu srov. např. GORMAN, M. Metaphysische Themen in der Christologie. In SPEER, A. (ed.). *Thomas von Aquin: Die Summa theologica*. Werkinterpretationen. Berlin, 2005, s. 377–400; CROSS, R. *The Metaphysics of the Incarnation: Thomas A. To Duns Scotus*. Oxford : Oxford University Press, 2005 (především s. 51–71 & s. 246–257); STUMP, E. *Aquinas*. New York: Routledge, 2005 (především s. 407–426).

²⁷ *STh.* III, 2, 2 obiec. 3 – „... sicut boetius dicit, in libro de duabus naturis, persona est rationalis naturae individua substantia. Sed verbum dei assumpsit naturam humanam individuum ... Ergo humana natura habet suam personalitatem. Non ergo videtur quod sit facta unio in persona.“

V odpovědi na námitku Tomáš popírá, že by každému individuu v kategorii substance, třebaže má rozumovou přirozenost, náležela povaha (*ratio*) osoby. Osobou je pouze takové rozumové individuum, které existuje o sobě. Osobou však není individuální věc, která existuje v nějaké dokonalejší věci. Proto Sókratova ruka, ačkoli je jednotlivou věcí, není osoba, neboť neexistuje o sobě, nýbrž existuje pouze v rámci dokonalejšího celku. Osoba je individuální substance, ruka však není úplná substance, nýbrž je částí substance. I když je tedy lidská přirozenost jakési individuum v kategorii substance, jelikož neexistuje o sobě odděleně, nýbrž v dokonalejší osobě Božího slova, nemá vlastní „personalitu“. Sjednocení obou přirozeností se tedy uskutečnilo v osobě.²⁸

Potud Tomášův výklad. Z uvedené diskuse je patrné, že individuální vymezení lidské přirozenosti jsou pouze nutnou, ale nikoli dostatečnou podmínkou toho, aby byla ustavena osoba, resp. suppositum. Jednotlivá substance jakožto přirozenost, jak je pro Tomáše zjevné na základě víry, není nutně suppositum, nýbrž suppositum je pouze taková jednotlivá substance, která existuje o sobě odděleně a je tak úplná substance (*prout est in suo complemento*).²⁹ Úplnou substancí neboli suppositum je o sobě odděleně existující jednotlivá substance, která je zcela nesdělitelná: nesdílí bytí s žádnou jinou entitou³⁰, ani není částí jiné substance, ani není přijata v jiné dokonalejší entitě.

²⁸ *STh.* III, 2, 2 ad 3um – „... non quodlibet individuum in genere substantiae, etiam in rationali natura, habet rationem personae, sed solum illud quod per se existit, non autem illud quod existit in alio perfectiori. Unde manus socratis, quamvis sit quoddam individuum, non est tamen persona, quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto ... persona dicitur substantia individua, non enim manus est substantia completa, sed pars substantiae. Licet igitur humana natura sit individuum quoddam in genere substantiae, quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona dei verbi, consequens est quod non habeat personalitatem propriam. Et ideo facta est unio in persona.“

²⁹ *STh.* III, 2, 3 ad 2um – „... hypostasis significat substantiam particularem non quocumque modo, sed prout est in suo complemento. Secundum vero quod venit in unionem alicuius magis completi, non dicitur hypostasis, sicut manus aut pes. Et similiter humana natura in christo, quamvis sit substantia particularis, quia tamen venit in unionem cuiusdam completi, scilicet totius christi prout est deus et homo, non potest dici hypostasis vel suppositum, sed illud completum ad quod concurrat, dicitur esse hypostasis vel suppositum.“

³⁰ Od těla oddělená subsistující lidská duše není podle Tomáše z důvodu své „nedokonale“ subsistence osoba, protože je o sobě neustále zaměřena k tomu, aby sdílela své vlastní bytí s látkou. Srov. *In III Sent.*, 5, 3, 2 – „... anima est pars humanae naturae, et non natura quaedam per se: et quia ratio partis contrariatur rationi personae, ut dictum est, ideo anima separata non potest dici persona: quia quamvis separata non sit pars actu, tamen habet naturam ut sit pars.“; *In III Sent.*, 5, 3, 2 ad 3um – „... anima rationalis dicitur hoc aliquid per modum quo esse subsistens est hoc aliquid, etiam si habeat naturam partis; sed ad rationem personae exigitur ulterius quod sit totum et completum.“ Srov. též *QDP* 9, 2.

Shrňme na závěr základní rysy Tomášovy koncepce ontologické struktury supposita v terminologii „celku a části“! Protože je Boží bytí naprosto jednoduché, je Boží přirozenost totožná se suppositem. Konečně suppositum lze pak podle Tomáše uvažovat dvěma způsoby: jednak jako o sobě ontologicky úplnou a nesdělitelnou individuální substanci; dále jako o sobě ontologicky úplnou a nesdělitelnou individuální substanci spolu s aktem bytí (a některými dalšími akcidenty, které však v dalším výkladu pomíjím). Rozlišme spolu s Tomášem dále materiální suppositum a nemateriální suppositum.

Když uvažujeme materiální suppositum prvním uvedeným způsobem, je to konkrétní celek, který se skládá ze společné přirozenosti a individualizujících vymezení (z individuální látky a látku vymezuujících akcidentů), přičemž přirozenost není s individualizujícími vymezeními reálně totožná. Materiální suppositum má přirozenost jako svou formální část, (*skrže*) kterou je suppositum druhově vymezeno. Individualizující vymezení jsou sice nutnou, ale nikoli dostatečnou podmínkou k tomu, aby bylo ustaveno materiální suppositum; materiální suppositum je ustaveno pouze tehdy, když jednotlivá substanciální přirozenost existuje o sobě jako naprosto nesdělitelná, a je tak úplnou substancí.

Uvažme dále nemateriální suppositum prvním uvedeným způsobem. Přirozenost nemateriálního supposita je individuální sama sebou, nejsou jí přidána žádná individualizující vymezení. Tomáš ve svých úvahách neuvádí, že by k suppositu uvažovaném tímto způsobem náležely nějaké akcidenty, a proto lze uzavřít, že v tomto ohledu pojímá Tomáš nemateriální suppositum jako reálně nesložené a v tomto smyslu ontologicky nestrukturované.

Když uvážíme materiální suppositum druhým uvedeným způsobem, je jeho ontologická struktura více komplexní. Materiální suppositum je konkrétní celek, který se skládá z individuální substanciální přirozenosti a aktu bytí, přičemž individuální substanciální přirozenost je dále složená ze společné přirozenosti a individualizujících vymezení. Materiální suppositum jako konkrétní celek má (společnou) přirozenost jako formální část, díky které je suppositum druhově vymezené. Co se týče vztahu supposita a přirozenosti k aktu bytí, suppositum je podle Tomáše *to, co má bytí*, přirozenost se vztahuje k aktu bytí jako (formální) *princip, jímž má něco bytí*.⁵¹ Materiální suppositum je tedy konkrétní celek, který se vztahuje k aktu bytí podobným způsobem, jako se vztahuje k bytí každé jsoucno, neboť jak suppositum tak i jsoucno lze charakterizovat jako to, co má bytí. Jako lze tedy

⁵¹ *STh.* III, 17, 2 ad 1um – „... esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est, personam autem, sive hypostasim, consequitur sicut habentem esse.“

rozlišit v jsoucnu subjekt bytí a akt bytí, tak je také třeba v materiálním supposito rozlišit subjekt bytí a akt bytí. Subjektem bytí v jsoucnu je esence neboli přirozenost, co se týče subjektu bytí v materiálním supposito, je třeba vzhledem k Tomášovu rozlišení různých způsobů, jimiž se vztahuje přirozenost a suppositum k aktu bytí, rozlišovat dvojí subjekt: esence nebo přirozenost je subjektem, jímž (*quo*) má suppositum bytí, individuální substanciální přirozenost je subjektem, který (*quod*) má bytí.³²

Uvažme dále nemateriální suppositum druhým uvedeným způsobem. Nemateriální suppositum je konkrétní celek, který se skládá ze substanciální přirozenosti, která je individuální sama sebou, a z aktu bytí. Proto lze říci, že nemateriální suppositum má přirozenost, jako má i akt bytí: přirozenost je takovou částí supposita, skrze kterou (*quo*) je suppositum druho- vě vymezené, akt bytí je částí supposita, jíž (*quo*) suppositum reálně existuje. V nemateriálním supposito je však třeba přirozenost uvažovat dvěma odlišnými způsoby. Jednak je přirozenost formálním principem, jímž má suppositum bytí (*subjekt quo*), jednak je přirozenost samostatná o sobě existující a nesdělitelná věc (substance), která má bytí (*subjekt quod*).³³

David Svoboda (1971), *Katedra filosofie KTF UK*

ABSTRACT

DAVID SVOBODA

Ontological Structure of the “Supposit” in the Work of Thomas Aquinas

The paper deals with Aquinas’ concept of an ontological structure of the “supposit” [i.e. one being, complete as such, and therefore incommunicable] and is divided into three main parts. Firstly Aquinas’ two different accounts of the problem are put forth. Secondly the author tries to show the “inner coherence” of these two apparently contradictory explanations. Finally on the basis of these considerations Aquinas’ concept of an ontological structure of the “supposit” is presented in the “whole-part” terminology.

Key words

Thomas Aquinas, suppositum, nature, mereology

³² V ontologické struktuře materiálního supposita je dále třeba rozlišit substanciální formu a první látku, ale této problematice nebudeme věnovat pozornost.

³³ Srov. *ScG* 2, 54.

REFERÁTY a RECENZE

Papežská biblická komise:
Bible a morálka: biblické kořeny křesťanského jednání

JOSEF HŘEBÍK

V nakladatelství Libreria Editrice Vaticana vyšel roku 2008 prozatím nejnovější dokument Papežské biblické komise (PBK) s názvem *Bible a morálka* a podtitulem *Biblické kořeny křesťanského jednání*. Originál je italský, ale zároveň s ním vyšel i anglický překlad pořízený dlouholetým členem PBK prof. Prosperem Grechem OSA. Roku 2010 dokument v českém překladu Jaroslava Brože a Josefa Hřebíka vydalo Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří.¹

Jmenovaná komise v něm vychází ze dvou směrodatných předpokladů: 1) Bůh je pro každého (nejen věřícího) člověka poslední odpovědí na odvěké a všelidské hledání štěstí a smyslu. 2) Písmo svaté ve svém celku je platným a užitečným místem dialogu se současným člověkem o morálních otázkách.

Čtenář zde samozřejmě nenajde úplnou biblickou morální teologii, a tím méně recepty nebo hotové odpovědi na staré nebo nové morální problémy, v současnosti široce diskutované. Cíl dokumentu je dvojitý: 1) Především chce zasadit křesťanskou morálku do širšího horizontu antropologie a biblických teologií, aby tak jasněji vynikl její specifický ráz ve srovnání jak s etikami čistě přirozenými, tak i s etickými systémy jiných náboženství. 2) Druhý cíl je více praktický, totiž poukázat na určitá kritéria coby metodické nástroje k osvětlování morálních otázek či řešení morálních problémů pomocí biblického textu. Tento dvojitý cíl určuje také dvojdílnou strukturu dokumentu. První část se jmenuje: *Zjevená morálka: Boží dar a lidská odpověď*, druhá část je nadepsána: *Některá biblická kritéria pro morální reflexi*.

PBK považuje především za nutné odstranit některé, bohužel značně zakořeněné předsudky. Pokud se biblická morálka redukuje pouze na kodex individuálního či kolektivního chování, na soubor ctností, které je třeba praktikovat, nebo na univerzálně platné imperativy přirozeného zákona, nevystihuje se tím dostatečně její zvláštní ráz, hodnota a trvalá platnost. Ne právě obvyklý, ale pro křesťanskou morálku v biblickém pojetí klíčový pojem „zjevená morálka“ mají pomoci osvětlit dvě myšlenky, které dokument rozvíjí:

Morálka, i když není druhořadá, je až na druhém místě vzhledem k Boží iniciativě, označované jako dar. Morálka z pohledu Bible je lidskou odpovědí na tuto primární Boží iniciativu, je důsledkem zkušenosti, kterou v člověku čistě zdarma daným darem působí Bůh. Z toho plyne, že i sám Zákon jako

¹ PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Bible a morálka: biblické kořeny křesťanského jednání*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.

součást smlouvy člověka s Bohem je Božím darem. Zákon není původně pojem právní, založený na lidském chování a jednání, ale teologický, který Bible sama vhodně vyjadřuje slovem „cesta“: předložená cesta, které je třeba se držet, chceme-li bezpečně dojít k cíli.

Pro Bibli a morálku v ní zjevenou je tedy rozhodujícím činitelem vztah Božího daru a lidské odpovědi, předcházející Boží činnosti a lidského úkolu, který z ní vyplývá. Dokument ve své první části zběžně prochází celými dějinami spásy a všímá si hlavních Božích darů i úkolů, s nimiž Bůh tyto dary spojil. Zmíněné dary jsou celkem čtyři: *stvoření, smlouva, odpuštění a věčný život*.

V biblické perspektivě se morálka zakládá v prvé řadě na daru, který spočívá ve skutečnosti, že Bůh stvořil člověka ke svému obrazu. Dokument vyzvedá šest charakteristických rysů tohoto daru: *rozum*, tj. schopnost poznání, *svobodu*, tj. schopnost rozhodovat se a nést za své rozhodnutí odpovědnost, *relativní vůdčí postavení člověka* ve stvořeném světě, jeho *schopnost napodobovat Boha*, *důstojnost lidské osoby* jako „vztahového“ bytí a *svatost* lidského života.

Kromě daru stvoření se Bůh obrátil na své tvory zvláštním způsobem ve vyvolení izraelského národa a ve smlouvě, kterou s ním uzavřel. Smlouva představuje z Boží strany zcela nezaslouženou nabídku privilegovaného, důvěrného vztahu člověka k Bohu, který v ní zavazuje sám sebe a současně vyžaduje závazek od svého lidského partnera. Zákon je tedy třeba chápat jako Bohem daný návod, jak má člověk v tomto smluvním svazku s Bohem žít. Dokument se zaměřuje zvláště na Desatero, které předkládá deset principiálních hodnot týkajících se jak vztahu člověka k Bohu, tak i vztahů mezilidských. V Novém zákoně pak je pro Boží vztah k izraelskému národu i k celému lidstvu základní a určující Ježíšova osoba, jeho dílo a úděl. Ježíš předkládá naplnění Zákona ve svém Horském kázání a svou osobu a „cestu“ staví do těsné spojitosti s novou smlouvou v daru eucharistie. V eucharistii se Ježíš ve své naprosté oddanosti Bohu Otci a ve svém bezvýhradném nasazení pro hříšné lidstvo daruje společenství těch, kdo mají na jeho vrcholném činu účast. Když Ježíš dává sebe, uděluje svého Ducha. Tento dar vyžaduje od svobodných bytostí, aby ho přijaly aktivně, přizpůsobily se Ježíšovu Duchu a v jeho Duchu jednaly.

Bible sama svědčí o tom, že lidé už od začátku nepřijímají Boží dar správně, odmítají jít po cestě, kterou jim Bůh ukazuje, a dávají přednost bludným cestám. V této situaci biblické texty ukazují, jak se k Božím darům stvoření a smlouvy připojuje odpuštění. Bůh nejedná jako neúprosný soudce a mstitel, ale nad svými padlými tvory se slitovává. Zve je k pokání a odpuští jim jejich viny, protože si ve svém milosrdenství nepřeje, aby hříšník zahynul, ale aby se obrátil a žil. Už Starý zákon na mnoha místech dokládá Boží ochotu odpuštění a ta pak dosahuje svého vrcholu v poslání Ježíšově.

Eschatologický cíl je zejména v Novém zákoně představován jako poslední stupeň sjednocení s Bohem, k jehož dosažení je člověk povolán. Z hlediska Boha je to dar, který předpokládá jeho transcendenci a uskutečňuje se skrze

Krista. Od člověka, kterému je určen, vyžaduje ochotu přijmout ho a začlenit celé své mravní jednání v tomto pozemském životě do horizontu budoucí plnosti života v dokonalém spojení s Bohem.

Po tomto výstižném nástinu podstaty biblické morálky poskytuje dokument některé důležité orientační body, které mohou posloužit dnešním křesťanům, ocitajícím se tváří v tvář celému komplexu obtížných morálních problémů v nejrůznějších oblastech vědy, mezilidských vztahů, společenského života, postojů k přírodě atd., a zároveň tváří v tvář nutnosti respektovat značně komplexní charakter literární skladby Písma svatého a jeho kanonickou dimenzi. Pro usnadnění morálního rozhodování s východiskem v Písmu se podle dokumentu naskýtají *dvě kritéria základní a šest specifických*. U každého z nich jsou uvedeny nejprve biblické podklady a potom orientace, kterou z nich lze vyčíst pro dnešek.

Jako základní kritérium se vyzvedá předně *shoda s biblickým pojetím lidské bytosti*, to znamená, že křesťanské morálce s biblickými kořeny leží na srdci v prvé řadě základní lidská důstojnost. S ohledem na Nový zákon se dále zdůrazňuje *soulad s příkladem Ježíšovým*, tedy potřeba hledat svůj dokonalý vzor v Bohu a jeho vtěleném Synu. Má-li se z hlediska morální teologie vynést úsudek o určité praxi, je vhodné se nejprve ptát, zda dotyčná praxe splňuje tato dvě kritéria.

Ke specifickým kritériím náleží:

Konvergence, tj. otevřenost vůči různým civilizacím a kulturám, v nichž křesťanská morálka, opírající se o Bibli, nachází celou řadu cenných prvků etického universalismu, je ochotna jim naslouchat a vést s nimi dialog.

Kontrast, tj. zaujetí pevného postoje, otevřeně pojmenovávajícího a rozhodně odmítajícího negativní pseudohodnoty, které jsou s křesťanskou vírou i morálkou neslučitelné. Tím je míněno vše, co se v jednání jednotlivců i celých skupin lidí či společenských struktur záměrně (a často rafinovaně) staví proti Bohu a jeho plánu spásy.

Pokrok, tj. postupné zjemňování morálního svědomí, k němuž dochází jak v průběhu Starého, tak i Nového zákona, a především v přechodu od Starého k Novému. Církev čerpá podněty z vývoje morálních stanovisek, a to v celých svých dějinách, se záměrem vychovávat svědomí ke stále větší citlivosti inspirované novou spravedlností Božího království.

Komunitní rozměr, tj. korekce dnes velmi rozšířené snahy vytlačovat morální rozhodnutí pouze do subjektivní, individuální oblasti. Morálka založená na Písmu je schopna skloubit tolik zdůrazňovaná práva a tužby jednotlivce s požadavky a příkazy kolektivního života, které biblické texty vyjadřují slovem „láska“.

Finalita, tj. otevřenost směrem k absolutní budoucnosti světa a dějin, schopná vyznačit do hloubky cíl a motivaci mravního jednání. Tento morální horizont, jelikož je stimulován nadějí na věčné a dokonalé naplnění veškerého pozitivního lidského úsilí, přesahuje krátkozraký pohled omezený pouze na pozemské skutečnosti.

Rozlišování, tj. případ od případu pozorné stanovení relativní nebo absolutní hodnoty morálních principů a příkazů Písma. Prozíravý přístup k řešení obtížných otázek vyžaduje, aby bylo čerpáno ze tří zdrojů: z kritické exegeze, respektující kanonickou dimenzi biblického textu, z vnuknutí daných církevních autoritám a z utváření správného svědomí v Duchu svatém, aby se v delikátním procesu morálního úsudku nezpůsobil nežádoucí „zkrat“.

Vcelku vzato, dokument představuje na Bibli založenou křesťanskou morálku jako morálku spíše stimulující než zatěžující, jako morálku, která respektuje a usnadňuje putování, uvádí do pohybu směrem k Božímu království a spíše vychovává svědomí, než aby působila dojmem neúnosného břemene, vloženého na naše ramena.

Spolu se členy PBK, kteří zde předkládají zralý plod své několikaleté práce, si lze jen přát, aby dokument *Bible a morálka* našel patřičný ohlas v co nejširší veřejnosti, aby přispěl k opravdu plodné diskusi o reflektovaných tématech a napomohl sdělování morální nauky církve co nejvhodnějšími způsoby. Najde i u nás své vnímavé čtenáře a schopné i ochotné popularizátory?

**Zamyšlení nad dokumentem
Mezinárodní teologické komise
*Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon***

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

Domnívat se, že lze jen několika slovy obsáhnout vše, co přináší chronologicky zatím poslední a více než stostránkový dokument Mezinárodní teologické komise věnovaný problematice přirozeného zákona, by bylo opravdu bláhové. Ze skrupulózního převyprávění hutného textu by navíc nevyhnutelně číselna nudnost, tak typická pro každou prezentaci, která nemá tak říkajíc svou vlastní „duši“. Pojmem-li však následující příspěvek především jako pozvání k pozorné četbě, ba analýze zmíněného dokumentu, jehož česká verze již prochází recenzním řízením, a jako další pobídku k reflexi nad dotyčnou tematikou, pak se takový přístup jeví být přijatelný jak pro autora, tak, doufáme, i pro adresáty těchto řádků.

Platí-li, že cíl je první v řádu uvažování a poslední v řádu promítání záměru do života, pak je třeba vzhledem k avizovanému textu v první řadě podtrhnout, že naše další lidsky důstojná existence v tomto světě nutně vyžaduje vypracování jakési univerzální etiky (srov. čl. 116). Tuto finalitu by měl bez problémů akceptovat každý normálně uvažující a čestný člověk.

Základní problém věřícího, který chce o dané záležitosti hovořit se všemi, tedy i s vyznavači mimokřesťanských náboženství a s lidmi bez vyznání, tkví v tom, že plnost lidství, a tím pádem i přirozeného zákona se zjevuje až v Ježíši Kristu (srov. čl. 115). Porozumění tomu, co je právě lidství obnovené v Kristu, je možné jedině díky daru Ducha svatého (srov. např. 1 Kor 12,5; čl. 110–112). Na jedné straně tedy nemůžeme nepracovat na poli etiky, která staví na přirozeném rozumu, obecně platných lidských principech a přínosech současné vědy, a to jednak proto, abychom mohli usilovat o onu univerzální etiku, jednak proto, abychom tímto způsobem odpovědně působili ve prospěch pozemské obce na rovině takzvaného přirozeného práva (srov. 4. kapitola, čl. 85–100), což pochopitelně úzce souvisí se sociální naukou a praxí církve. Na druhé straně se tím ovšem vystavujeme nemalému riziku, že budeme přinejmenším implicitně dávat stranou Ježíše Krista jako Spasitele všech lidí a jako stvořitelského základu především každé z lidských bytostí.

Absolutizoval-li by křesťanský myslitel takovýto přístup k etice, vyvstávala by otázka, zda by to vlastně neimplikovalo tezi, podle níž by Ježíš Kristus byl pouze jedním z mnoha paralelních projevů transcendence či Boha v dějinách náboženství, což je typické pro takzvaný pluralistický směr v oblasti teologie mimokřesťanských náboženství. Je ovšem evidentní, že zdravě uvažující křesťan tuto myšlenkovou linii musí odmítnout, neboť se přičí základní pravdě jeho víry, totiž pravdě o vtělení jednoho z Trojice, pravdě o soupodstatnosti Syna s Otcem.

Z druhé strany vzato ale platí, že milost přirozenost nepohlcuje (srov. čl. 101) stejně jako Kristovo božství nepohlčuje jeho lidství. Z řečeného vyplývá, že jednostranné opomíjení onoho racionálního a přirozeného základu etiky v křesťanské morálce by zase nevyhnutelně směřovalo k myšlenkovému schématu, které by vykazovalo podobnosti s monofyzitismem.

Na poměr mezi přirozeností a nadpřirozeností (milostí) je tudíž třeba aplikovat onen myšlenkový vzorec, s nímž se setkáváme v chalkedonském dogmatu, tedy rozlišovat, ale neoddělovat a nesměšovat. Mezi milostí a přirozeností existuje perichoretický poměr, vždyť osoba Slova je v naší přirozenosti a naše lidská přirozenost je zase v osobě Slova. Toto vzájemné postupování pochopitelně neznamená pohlčení. Křesťanský morální teolog by proto měl svoji práci dělat jaksi nadvakrát. Jednou by měl docházet k plnému poznání pravdy ohledně člověka a jeho pravé důstojnosti v Kristu a v Duchu svätém na základě světla víry (srov. GS, čl. 22). Ve druhé části svého snažení by se měl pokoušet sdělovat tuto svou jistotu tak, aby byla pokud možno srozumitelná, nakolik je to jenom možné, i nevěřícímu člověku, a to na základě filozofie, racionality a současné vědeckosti. Jestliže platí, že cílem morálky je dosažení posledního cíle člověka, a jestliže tento cíl spočívá v dokonalém spodobení s Kristem, pak také cesta vedoucí k tomuto cíli musí vykazovat podobnost s Kristem. Právě proto křesťanská morálka musí mít dvě rozlišitelné a zároveň neoddělené roviny, které strukturálně odpovídají dvěma přirozenostem vtěleného Božího Syna. Právě nastíněný princip se snadno vyslovuje, s jeho uváděním do praxe je to ale pochopitelně mnohem obtížnější.

Hovoříme-li o přirozeném zákoně, nemůžeme se vyhnout otázce: Co je vlastně lidská přirozenost? Právě nastolené otázce je v prezentovaném dokumentu věnována celá třetí kapitola (srov. čl. 69–82). Pochopitelně se zde setkáváme se všemi základními historickými peripetiemi a kontroverzemi ohledně chápání lidské přirozenosti. V dané souvislosti je třeba podotknout, že christologická reflexe dnes věnuje velkou pozornost pojmu „osoba“, nepoměrně menší prostor bývá věnován otázce přirozenosti. Je tudíž nabíledni, že christolog v prezentovaném dokumentu nalezne nejednu cennou inspiraci.

Zdá se být vhodné podotknout, že MTK již v dokumentu *Vybrané otázky z christologie* (1979, čl. 1.3.2.4) upozorňovala na problémy s užíváním výrazu „přirozenost“ v současném kulturním kontextu. Je evidentní, že koncilní otcové shromáždění v roce 451 v Chalkedonu nemínili a ani nemohli kanonizovat určitou filozofii (srov. MTK, *Vybrané otázky z christologie*, čl. 3.2.5). Apofatický moment dogmatické definice tkví také v tom, že magisterium použije určitý termín v jeho obecné či předfilozofické poloze a vztáhne ho k nevýslovnému mystériu. Daný výraz tak dostane v novém, transcendentním kontextu dříve netušenou významovou konotaci, a tak nejenom něco odhaluje, ale zároveň nechává mnoho zahaleného. Tím se zároveň ponechává otevřená cesta k dalším novočtením, která přinesou příští epochy v dějinách teologie. Nezapomínejme, že vypovídací hodnota dogmatu má vzhledem k transcendentnímu významu vektorickou povahu, dogmata ukazují správný směr, který má

člověka přivádět k poslednímu cíli, k blaženému patření. Hovoříme-li o lidské přirozenosti, pak to platí v první řadě o chalkedonském dogmatu, který hovoří o lidské přirozenosti vtěleného Božího Syna, a následně o lidské přirozenosti jako takové. Ačkoli dokument o přirozeném zákoně necituje právě připomenutý text MTK z roku 1979, v tom, co jsme právě konstatovali, můžeme vidět jednu ze základních charakteristik, která proniká celým dokumentem o přirozeném zákoně, kde se dozvídáme, že lidská přirozenost nám ještě určitě není v každém ohledu známa, i ona se přece jeví jako tajemství.

Narůstá-li naše poznání ohledně lidství, pak se nesmíme divit tomu, že vnímání a chápání zákona vepsaného do této přirozenosti se v určitých ohledech v dějinách proměňuje. Přirozený zákon tudíž není vyjádřitelný jednou provždy a definitivně. Zdá se, že lidská přirozenost jako mystérium transcenduje jednotlivá vyjádření přirozeného zákona, která jsou historicky i kulturně podmíněná, a proto vyjevují tento přirozený zákon v zásadě analogicky:

„Jedná se o mravní zákon vepsaný do srdce lidí, což si lidstvo stále jasněji uvědomuje v souvislosti s tím, jak postupuje vpřed dějinami. Výraz tohoto přirozeného zákona rozhodně není statickou záležitostí, nejedná se o nějaký seznam definitivních a neměnných předpisů. Přirozený zákon je spíše pramen inspirace, který stále prýští, když se hledá objektivní základ určité univerzální etiky“ (čl. 113).

Právě uvedená myšlenka je opravdu osvobozující, neboť evidentně představuje deideologizaci pojmu přirozeného zákona jako něčeho statického a jednou provždy daného. Nezapomínejme na to, že sama lidská přirozenost má dynamickou povahu a je povolána k ustavičnému sebezpřekračování, což je jedna z jejích základních charakteristik. Nejsme tudíž pod diktátem jednoho konkrétního zpracování tematiky přirozeného zákona, nýbrž jsme postaveni před sebe samotné jako před otázku a výzvu.

Přirozený zákon tudíž nemá vzhledem k člověku heteronomní povahu (srov. čl. 10, 43, 75), protože věrnost takto pojímanému zákonu je v zásadě věrností sobě samotnému. Zároveň se ale nejedná ani o prostou a jednostrannou autonomii, neboť zákon přirozenosti pochází od Dárce naší existence.

Na tomto místě si dovolím vyslovit určitou kritiku na adresu práce MTK, která nevěnuje pozornost svým předchozím dokumentům a ve svých chronologicky pozdějších textech předchází výsledky své práce v zásadě necituje. Otázkou heteronomie a autonomie se totiž ve svých tezích o křesťanské morálce, které byly schváleny MTK na obecné rovině a vydány jako součást jednoho z jejích dokumentů, zabýval již na počátku sedmdesátých let minulého století Hans Urs von Balthasar (srov. MTK, *Křesťanská morálka a její normy – 9 tezí H. Urs von Balthasara*, dokument z roku 1974). Zmíněný autor dospívá k závěru, že jedině v Ježíši Kristu dochází k překonání disharmonie mezi heteronomií a autonomií. Svůj výklad staví především na skutečnosti, že Ježíš je jak jedno s Otcem, tak člověk.

K tomu si dovolím poznamenat, že k témuž závěru dospíváme, když analyzujeme Kristovu synovskou poslušnost, která jednak není vztahena k ně-

jakému zprostředkování, nýbrž představuje napodobování Otce, jenž je pro Syna tím jediným příkazem (srov. Jan 5,19), jednak je rovněž věrností sobě samému, neboť Boží vůle je v imanentní Trojici pouze jediná, a proto společná Otcí, Synu a Duchu svatému. Lidská vůle Kristova tedy svým podřizováním se Otcově vůli zároveň naplňuje věrnost vlastní osobě vtěleného Slova. Právě na tomto základě pak platí, že ten, kdo následuje Ježíše Krista, dokonalého člověka, se tím samým stává více člověkem, více sám sebou (srov. GS, čl. 22).

Platí tudíž, že to, co není autenticky lidské, nemůže být autenticky křesťanské. Mezi autentickou lidskostí a kristovským základem naší nové existence v Duchu svatém tedy existuje poměr hermeneutického kruhu. Kristus nám zjevuje velikost a pravou důstojnost lidství, autentické lidství je zase průvodním znakem a základním prvkem věrohodnosti našeho svědectví v tomto světě.

Dále bychom si měli jasně uvědomovat, že alternativa autonomie – heteronomie je ve skutečnosti falešná. Čirá, ba prométheovská autonomie člověka ve vztahu k Bohu je iluzí, neboť naše vlastní identita je darovaná od druhého, a proto pravá věrnost sobě je zároveň věrností Stvořiteli. Pochopitelně nesprávné je také to, když se vše redukuje na čistou heteronomii, na naplňování litery zákona bez hlubšího porozumění a souznění, což vede k ne příliš vábnému legalismu. Striktní heteronomie je rovněž projevem nedospělosti, proto také mojžíšovský zákon můžeme chápat jako vychovatele v době nezralosti, v Kristu jsme ale povoláni k tomu, abychom opustili stav dětství a stali se ve vztahu k Otcí zralými muži a ženami. Dialogický charakter trojičního tajemství, který je základním předpokladem naší existence povolané k dialogu s Otcem v Synu neseném obdarováním Ducha svatého, nás přivádí k poznání, že autonomie je smysluplná jediné tehdy, když je harmonicky spjatá s heteronomií. Monologická autonomie je sebeklamem subjektu, který se chce ustavit jako absolutní a soběstačný, a tak podléhá klamnému sebezbožnění, což ho ale jednak uvězněuje v sobě, jednak uvádí do bytostného rozporu se sebou samým, neboť mé Já je nevysvětlitelné bez božského otcovského Ty.

Vraťme se ale k dokumentu o přirozeném zákoně. V článku 116 čteme:

„Když nabízíme náš příspěvek k procesu hledání určité univerzální etiky a když předkládáme její základ, který je racionálně ospravedlnitelný, rádi bychom vyzvali odborníky a mluvčí velkých náboženských, sapienciálních i filosofických tradic lidstva, aby podnikli podobnou práci jako my vycházejí při tom z pramenů, aby se nakonec dospělo ke společnému uznání univerzálních mravních norem, jež by se zakládaly na rozumovém přístupu k realitě. Tato práce je nezbytná a naléhavá.“

S touto finalitou souvisí především první kapitola dokumentu, která nám staví před oči různé přístupy k problematice přirozeného zákona ve velkých náboženských a sapienciálních tradicích lidstva včetně křesťanství (srov. čl. 12–35). Dokument je tedy nejenom podnětem k zamyšlení nad daným té-

matem, ale také výzvou k mnohostrannému dialogu. Ukazuje se také, že takzvané „zlaté pravidlo,“ podle něhož se máme vůči bližnímu chovat tak, jak chceme, aby se druzí chovali k nám, je obsaženo v různých výrazových podobách prakticky ve všech zkoumaných tradicích!

Jako překladatel tohoto dokumentu jsem nechtěl zůstat k dané výzvě lhostejný, a proto jsem se obrátil na kolegy z oblasti pravoslavné teologie, teologické školy CČSH a judaistiky, s nimiž se setkávám především na půdě HTF UK, předal jsem jim pracovní verzi překladu a poprosil je, zda by se mohli z hlediska své konfesní a náboženské tradice k tomuto textu vyslovit. Pokud oslovení dostojí svému slibu, měly by se jejich příspěvky objevit na stránkách periodika *Teologické texty*. Reflexe nad tímto vskutku velmi aktuálním a opravdu naléhavým tématem tak bude, jak pevně doufám, pokračovat i na rovině ekumenického a mezináboženského dialogu. I tímto způsobem se totiž tajuplně projevuje a nenápadně uskutečňuje tajemství církve, která je přece svátostí jednoty celého lidského rodu.

**Několik poznámek k dokumentu
Mezinárodní teologické komise
*O některých aktuálních otázkách eschatologie***

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

Dokumenty MTK určitě zasluhují naši pozornost, protože jsou společným dílem renomovaných odborníků, jejich vypovídací hodnota má tudíž povahu společného mínění katolických teologů, i když se nejedná o dokumenty magisteriální. Dlouhodobým záměrem Teologické komise ČBK je zpřístupnění všech doposud vzniklých dokumentů zmíněné komise v češtině, neboť se jedná o vynikající studijní materiály. V dané souvislosti si dovoluji informovat, že se podařilo shromáždit od dárců finanční prostředky, které nám umožní v dohledné době přeložit a nějakou formou publikovat (webové stránky, kniha) všechny doposud v českém jazyce nepublikované dokumenty zmíněné komise.

Každý katolický teolog, který si pozorně přečte dokument *O některých aktuálních otázkách eschatologie*, určitě bude souhlasit s tím, že daný text je aktuální i dnes, ačkoli spatřil světlo světa dne 16. 11. 1991.¹ Na následujících řádcích se vás pokusím pozvat k četbě zmíněného textu a přispět k tomu, aby toto setkání s dílem předních katolických odborníků bylo pokud možno co nejplodnější.

1. Někteří členové autorské komise

Rozhodně není bez zajímavosti, že v úvodu (srov. s. 15)² se dozvídáme o subkomisi vedené velmi ctihodným otcem Candidem Pozo SJ, která inkriminovaný dokument připravila. Uvedený teolog z Granady se dlouhodobě věnoval studiu eschatologie, o čemž svědčí jeho velmi obsáhlá monografie na dané téma³ a s níž dokument v řadě bodů nepochybně souvisí.

Mezi těmi, kdo pracovali na dokumentu o eschatologii, nacházíme také jména „G. Gnilk“ (což by nás nemělo zmást, protože italské „Gioacchino“ odpovídá německému „Joachim“) a Christoph Schönborn.

¹ V soudobé české teologické literatuře se setkáváme s následujícími knižními pojednáními o eschatologii: RATZINGER, Joseph. *Eschatologie: smrt a věčný život*. 1. vydání. Brno, Barrister & Prinicpal, 1996 (originál 1977); DOLISTA, Josef. *Perspektivy naděje*. 1. vydání. Brno: CDK, 1997; ŠPIDLÍK, Tomáš. *Věřím v život věčný: eschatologie*. 1. vydání. Olomouc: Refugium, 2007.

² Číslo stránek se vztahují k české edici: MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *O některých aktuálních otázkách eschatologie*. 1. vydání. Olomouc: Refugium, 2008.

³ Srov. POZO, Candido. *Teologia del más allá*. 2. vydání. Madrid: BAC, 1981; POZO, Candido. *Teologia dell'aldilà*. 1. vydání. Milano: Edizioni Paoline, 1983 (2. vydání 1986, 3. vydání 1990) – 540 stran textu.

2. Problematika poměru mezi tělem a duší

Považuji za povinnost upozornit na určité napětí mezi tímto dokumentem MTK z roku 1991 a jiným dokumentem téže komise, ovšem v docela jiném personálním složení, *Společenství a služba*.⁴

Dokument o eschatologii pochopitelně odmítá dualismus, zároveň ale v souvislosti s intermediální eschatologií musí hovořit o existenci oddělené duše, a proto autoři daného textu navrhuji, abychom brali v potaz něco jako „dualitu“ mezi tělem a duší (srov. 5.1; s. 55). Osobně se domnívám, že terminologicky by zřejmě bylo příhodnější použít pro označení příslušné skutečnosti výrazu „polarita“ mezi duší a tělem.⁵

Velmi zajímavé je v této souvislosti také upozornění, že schéma protikladu mezi absolutně nedualistickou Biblií a striktním dualismem helénského myšlenkového světa, je poněkud zjednodušené jednak proto, že helénismus není totéž co platonismus, jednak proto, že na rovině obecné kulturní antropologie docházelo k určitému prolínání obou myšlenkových světů, jak o tom svědčí nejen poslední vrstvy Starého zákona (srov. 4.4–4.5; s. 52–55).

Významné je rovněž objasnění tvrzení Tomáše Akvinského, podle něhož by po smrti nepřežívala lidská osoba. Tomáš vycházel z Boethiovy definice osoby, a proto musel dojít k závěru, že nekompletní lidská přirozenost nemůže být vnímána jako osoba. Nicméně to není jediná možná definice osoby,⁶ a proto je zcela oprávněně tvrzení: „Po smrti pokračuje a přežívá určitý duchovní prvek vybavený vědomím a vůlí, [...] v něm subsistuje totéž lidské „já“, přičemž kompletně schází jeho tělo“⁷ (srov. 5.4; s. 59–60).

Rozhodně bychom neměli přehlédnout konstatování, že Nový zákon neví nic o takzvané „kompletní smrti“, tedy o konci duševního principu (srov. 4.5; s. 51).⁸

S tématem poměru mezi duší a tělem úzce souvisí rovněž devátá kapitola (s. 81–86), v níž nalezneme argumenty proti reinkarnacionismu.

⁴ Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Společenství a služba*. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.

⁵ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. K českému překladu dokumentu MTK *O některých aktuálních otázkách eschatologie*. In MTK. *O některých aktuálních otázkách eschatologie*, s. 3–14, zde 8–9.

⁶ Je-li lidská osoba subsistenčním vztahem člověka Já k Otci v Synu a Duchu svatém, pak je možno v případě oddělené duše, která je nositelkou tohoto psychického a vztahového Já, hovořit o neúplné osobě. Autoři dokumentu z počátku devadesátých let ale možnosti definovat osobu vztahově nevěnovali pozornost. Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. K českému překladu dokumentu MTK *O některých aktuálních otázkách eschatologie*, s. 11.

⁷ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *List Recentiores episcoporum Synodi*, 17. května 1979, 3; AAS 1979, roč. 71, s. 941; EV 6, č. 1539.

⁸ Zdá se být vhodné podotknout, že mezi eschatologií vzkříšení a eschatologií oddělených duší musí být napětí, neboť zatímco první ekonomie spásy je výrazem vlastního Božího záměru a chtění, tak druhá ekonomie není docela v souladu s vlastním Božím plánem, protože smrt jakožto roztržení duše a těla je důsledkem hříchu.

Autoři dokumentu *Společenství a služba* berou v potaz celou řadu konstitutivních prvků teologické antropologie kromě jednoho, totiž právě kromě eschatologie. Zároveň velmi ostře odmítají jakoukoli formou dualismu (srov. čl. 9, 27, 28, 29, 30). S čímž je třeba do značné míry souhlasit, nicméně daná pozice rovněž volá po určitém doplnění a vyvážení. V této souvislosti je kupříkladu nutné připomenout nevyhnutelnou nadřazenost duše vzhledem k tělu v oblasti spirituality. Rovněž eschatologická problematika nás nevyhnutelně vybízí k poněkud odstíněnějšímu pojmání poměru mezi tělem a duší, než jakou nabízí dokument z roku 2004.⁹

Je tedy zřejmé, že oba dokumenty se vzájemně doplňují nejenom tematicky, nýbrž také v záležitosti problematiky pojmání poměru mezi duší a tělem, a proto bychom je měli číst současně. Je ovšem s podivem, že autoři chronologicky pozdějšího dokumentu nezohledňují myšlenkový obsah dokumentu o eschatologii.

3. Další systematicko-teologické podněty

V úvodu dokumentu věnovaného eschatologii (srov. s. 18–28) se konstatuje, že o tomto tématu se v naší době hovoří pouze málo, anebo zkresleně či nepřesně. Jestliže cíl je první v řádu úmyslu a poslední v řádu jednání, pak by mělo být zřejmé, nakolik pojetí eschatologie ovlivňuje naše smýšlení a jednání, nakolik dodává našemu životu smysluplnost. V dané souvislosti není divu, že se stále více projevuje krize křesťanské naděje.

První a druhá kapitola vycházejí (srov. s. 29–41) velmi důsledně z exemplarity Kristova vzkříšení vzhledem k našemu budoucímu vzkříšení. Setkáváme se zde také se skvostnou myšlenkou H. Urs von Balthasara (srov. 1–2.3; s. 35):

„Bůh je ‚eschatologií‘ stvoření. Když je dosažen, je nebem; když je ztracen, je peklem; když odděluje, je soudem; když očišťuje, je očišťcem. On je ten, v němž konečné umírá, a ten, díky němuž, pro něhož a v němž je to vzkříšeno. On je takový, jaký se obrací vůči světu, tedy ve svém Synu Ježíši Kristu, jenž je zjevením Boha a také souhrn ‚eschatologických skutečností‘.“¹⁰

Eschatologie se zde důsledně teologizuje, protože otázky po věčném soudu nebo po věčné existenci jsou převedeny na otázky z oblasti pojednání o společných vlastnostech Otce, Syna a Ducha svatého jako o jádru celé teologie.¹¹

Zároveň si ale dovoluji poznamenat, že smrt jako důsledek hříchu na jedné straně a na druhé straně konec biologického procesu života v tomto světě jsou zcela zřetelně dvě odlišné věci. V dané souvislosti není bez zajímavosti souběh bezhříšnosti Matky Páně a závěr biologického procesu jejího života. Z toho lze vyvodit, že pokud by Adam nezhřešil, jeho život na této zemi by nevyhnutelně končil, nejednalo by se však o smrt v dnešním slova smyslu. Srov. POSPÍŠIL, Ctírad V. K českému překladu dokumentu MTK *O některých aktuálních otázkách eschatologie*, s. 11–12.

⁹ Srov. POSPÍŠIL, Ctírad V. Některé antropologické otázníky a mariologické implikace dokumentu *Společenství a služba*. *Studia Theologica* 2006, roč. VIII, č. 1 (23), s. 83–86.

¹⁰ BALTHASAR, Hans Urs von. *Eschatologie*. In *Fragen der Theologie heute*. 1. vydání. Zürich – Köln, 1957, s. 407–408.

S řečeným pak souvisejí úvahy ohledně časovosti vzkříšení jednak ve smyslu odmítnutí teorie vzkříšení ve smrti (srov. 2.1; s. 37–40), jednak ve smyslu určité časovosti věčnosti oddělených duší i stavu člověka v kompletním oslavení po vzkříšení. Autoři dospívají k závěru, že i po smrti existuje duše v určité nám blíže neznámé formě časovosti a že hovořit o tělesné realitě vzkříšení bez jakékoli formy časovosti je protimluv (srov. 2.2; s. 40–42). To ale znamená radikální popření dualismu věčnost – čas.¹² Jestliže jedině Bůh je dokonale „ustavičným Teď“, pak to neznámá, že jeho věčnost by byla z času vykázána a že by stvořený čas jako něco pozitivního neměl v Boží věčnosti místo.¹³ Così obdobného nevyhnutelně platí o tajemné a transcendentní prostorovosti vzkříšení,¹⁴ pročež opět platí, že neprostorové vzkříšení je protimluv, takže:

„Z toho všeho vyplývá, že vzkříšení Páně je jakoby prostorem našeho budoucího slavného zmrtvýchvstání a že naše budoucí vzkříšení je nutno interpretovat jako církevní událost“ (1.1; s. 30–31)

Ekleziální rozměr vzkříšení na konci věků znamená, že transcendentální prostorovost (srov. Jan 14,2) je ustavena vzkříšením a oslavením vtěleného Syna, který je svou vlastní prostorovostí. Naše vzkříšení pak bude znamenat jednak naše definitivní přebývání v Kristem ustavené transcendentální prostorovosti, tedy definitivní naplnění našeho bytí v Kristu, což odpovídá církevnosti vzkříšení na konci věků, jednak to, že i my po Kristově vzoru budeme svou vlastní prostorovostí.

4. Epilog – prohlášení o mozkové smrti ze sklonku roku 2008

S antropologií a eschatologií bezesporu velmi úzce souvisí otázka přesné definice smrti. Na sklonku roku 2008 se na vatikánských webových stránkách objevilo prohlášení: *Proč je pojem mozkové smrti platný jako definice smrti – deklarace neurologů a dalších odborníků*. Nejedná se tedy o dokument MTK, rozhodně ne o prohlášení magisteria, nicméně prohlášení má velkou odbornou váhu.

Dozvídáme se, že kritérium nevratné ustání mozkových činností (nezaměňovat s bezvědomím!) bylo přijato jako kritérium smrti zhruba před čtyřiceti lety a že konsensus v této věci narůstá. Je pochopitelné, že stanovení toho-

¹¹ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. 1. vydání. Kostelní Vydří – Praha: Karmelitánské nakladatelství – Krystal O.P., 2007, s. 427nn.

¹² Popření tohoto protimluvu je jedním ze základních předpokladů křesťanské teologie dějin. Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Kristus, pravda dějin: trojiční a christocentrická teologie dějin*. 1. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.

¹³ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 450–456.

¹⁴ Prostor vzkříšení ale rozhodně není součástí našeho kosmu, i když s naší prostorovostí souvisí podobně jako věčnost souvisí s časem. Opět platí, že toto stanovisko je v linii radikálního odmítnutí dualismu prostor a materie – neprostorový duch.

to kritéria smrti je velmi důležité z hlediska těch, jejichž mozek je nenávratně mimo funkci a jejichž těla jsou uměle udržována ve vegetativním stavu na přístrojích. Odpojení od přístrojů v takovémto případě nesmí být hodnoceno jako vražda a příbuzní by měli být informováni o skonu svého blízkého. Stanovení smrti na základě konce činnosti mozku je pochopitelně velmi důležité v případě transplantací. Je zajímavé, že již Augustin se vyjadřoval v tom smyslu, že duše opouští tělo, když přestává fungovat mozek.¹⁵ Jan Pavel II. dne 29. srpna 2000 u příležitosti své promluvy na mezinárodním kongresu Společnosti pro transplantace prohlásil, že kritérium mozkové smrti není v rozporu s křesťanskou antropologií.

¹⁵ Srov. AUGUSTINUS. *De Gen. ad. lit.* VII,19 (PL 32,365).

Mezinárodní teologická komise: *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné*

VOJTĚCH NOVOTNÝ

1. Úvod

Dokument Mezinárodní teologické komise *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné* byl vydán se souhlasem kard. Williama Levady, prefekta Kongregace pro nauku víry a tudíž i předsedy uvedeně komise, r. 2007 – poté, co jej 19. ledna téhož roku obvyklým způsobem schválil Benedikt XVI.¹ Nutno dodat, že papež ještě jako kard. Joseph Ratzinger stál u toho, když bylo téma „naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné“ MTK předloženo a když byla sestavena subkomise, která se věnovala přípravě dokumentu, jenž byl následně r. 2005 a 2006 diskutován v plénu. Není proto bez zajímavosti, že Ratzinger ve své knize *Eschatologie: Tod und ewiges Leben* (první vydání 1977) toto téma vůbec nepojednal.² Ba co více, když mu bylo r. 1984 v knižním rozhovoru *Rapporto sulla fede* předloženo téma dětí, které zemřely bez křtu a tedy poskvrněny dědičným hříchem, odvětil, že se limbus nikdy nestal definovanou pravdou víry, nýbrž pouze teologickou hypotézou, kterou by on sám opustil (aniž by tím ovšem opustil pravdu, které měla tato teorie sloužit, tj. zásadní význam křtu).³ Dokument MTK, jehož český překlad je zde představován, argumentuje ve stejné linii.⁴

¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*. Libreria Editrice Vaticana, 2007.

² RATZINGER, Joseph. *Eschatologie: Tod und ewiges Leben*. Regensburg: Friedrich Pustet, 1977 (Kleine Katholische Dogmatik 9); český překlad *Eschatologie: smrt a věčný život*. 3. vydání. Brno: Barrister & Principal, 2008.

³ *Rapporto sulla fede: Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*. Milano: Ed. Paoline, 1985; český překlad RATZINGER, Joseph. *O víře dnes: rozhovor s Vittorioem Messorim*. Praha: Zvon, 1994, s. 123: „Limbus se nikdy nestal článkem víry. Já osobně – a teď více než kdy dosud mluvím jako teolog, a ne jako prefekt Kongregace pro nauku víry – bych tento pojem nechal padnout, neboť byl vždy jen teologickou hypotézou. Jednalo se o podružnou tezi, která sloužila pravdě, jež je pro víru absolutně primární: důležitost křtu. Abychom to řekli slovy Ježíše, pronesenými k Nikodemovi: „Amen, amen, pravím ti: Jestliže se nenarodí někdo z vody a z Ducha, nemůže vejít do Božího království“ (Jan 3,5). Pojmu ‚limbus‘ by bylo možné se v případě nutnosti klidně vzdát (ostatně titíž teologové, kteří ho hájí, současně potvrzují, že rodiče mohou zabránit odchodu duší svých dětí do limbu vzbuzením touhy po jejich křtu a modlitbou), nelze se však vzdát toho, co s ním souvisí. Křest nebyl pro víru nikdy něčím vedlejším, není vedlejším ani nyní a nikdy též vedlejším nebude.“

⁴ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné*. Přeložil a úvodem opatřil Ctírad Václav Pospíšil OFM. 1. vydání. Praha: Krystal OP, s.r.o., 2008. 63 s. V textu je odkazováno na číslo odstavce – nikoli číslo strany – dokumentu.

2. Problematika

Jeho název vyjadřuje přiléhavě i pojednávané téma: komise zkoumala otázku, jakou naději mohou křesťané chovat ve spásu dětí, které zemřely bez přijetí křtu. Skutečnost, že je tato otázka pro nás problém, souvisí s tím, že se k ní Nový zákon přímo nevyjadřuje a mezi texty, s jejichž pomocí ji lze poněkud objasnit, se zdá být značné napětí: 1. Na jedné straně stojí jasné učení a) o hříšnosti všech lidských bytostí, tedy o skutečnosti, že od Adama se lidé rodí v hříchu a jsou proto zaměřeni ke smrti, b) a o tom, že k dosažení spásy je třeba ze strany příslušné osoby jednak víry v Ježíše Krista, jednak přijetí křtu, který vysluhuje církev, 2. na druhé straně pak stojí neméně jasné učení a) o tom, že Bůh chce spasit každého člověka prostřednictvím vítězství Ježíše Krista nad hříchem a smrtí, b) o tom, že křesťanská naděje doufá právě v to, že Bůh, Spasitel celého lidstva, přivede všechny k účasti na své slávě, takže všichni budou žít spolu s Kristem, c) a o tom, že církev má konat „modlitby prosebné, přímolvné i děkovné za všechny lidi“ ve víře, že Boží moci není nic nemožné, a v naději, že celé stvoření bude mít účast na Boží slávě.

Na pozadí těchto biblických nauk se otevírá otázka, jakou naději mohou křesťané chovat ve spásu lidí, jejichž život byl zatížen dědičným hříchem i osobními zlými skutky a kteří v Ježíše Krista neuvěřili a ve svátostech se k němu nepřimkli. V případě malých zemřelých dětí, o kterých je zde řeč, je tato otázka dále specifikována tím, že sice objektivně zesnuly ve stavu dědičného hříchu, bez víry a bez svátostí, zároveň však ještě zjevně nenabýly takové zralosti rozumu a vůle, aby u nich bylo možno pokládat nevíru a nepřijetí svátostí za osobní hřích.

3. Aktualita

Aktualitu tohoto tématu lze nahlížet ze dvou zorných úhlů: z hlediska pastoračního a z hlediska teologického.

Hledisko pastorační zahrnuje tři aspekty: 1. V důsledku metody oplodnění *in vitro*, potratové praxe a vlivu rodičů zasažených kulturním relativismem a náboženským pluralismem vzrůstá počet dětí, které umírají bez přijetí křtu. 2. Věřící rodiče, jejichž dítě zemřelo bez přijetí křtu a kteří nemají jistotu ohledně jeho spásy, zakoušejí velkou bolest a někdy i pocit viny.⁵ 3. Věřící mají stále větší obtíže přijmout jako spravedlivého a milosrdného Boha, který by z věčné blaženosti vylučoval děti (ať už křesťanů nebo jiných rodičů), které se nedopustily osobních hříchů.

⁵ Na okraj možno připomenout, co dokument neuvádí, totiž fakt, že si nyní katoličtí rodiče díky vývoji lékařských věd a magisteria mnohem lépe nežli v dřívějších dobách uvědomují, že je jejich dítě osobou již od početí a že je tedy třeba klást otázku jeho spásy i v případě, že zemřelo ještě před porodem. Nejde tedy jenom o nepokřtěné novorozence a malé děti, nýbrž i o nenarozený plod.

Hledisko teologické navazuje na tento poslední aspekt. Autoři dokumentu konstatovali, že se dosavadní teologická hypotéza řešící otázku spásy dětí zemřelých bez křtu a ve stavu dědičného hříchu, tradičně shrnutá v pojem *limbus puerorum*, začala rozcházet s tím, jak se vyvíjel *sensus fidelium*. Také magisterium, které se v této věci vždy vyjadřovalo dosti opatrně, se vyslovovalo otevřeněji ve prospěch možnosti jejich spásy. Proto autoři formulovali domněnku, „že Duch svatý podle všeho v tomto historickém okamžiku církev přivádí k novému promýšlení tohoto obzvláště choulostivého tématu“ (č. 70).

Obě hlediska, pastorační i teologické, tedy činí otázku naděje ve spásu dětí, které zemřely bez přijetí křtu, aktuální a naléhavou.

4. Struktura

Autoři při jejím řešení učinili tři kroky, jimž odpovídá struktura dokumentu: Nejprve v první kapitole předložili její dějiny, přičemž si všímali i problémů hermeneutické povahy. Poté stanovili ve druhé kapitole pět teologických principů, v jejichž světle musí být ono téma promýšleno. A nakonec ve třetí kapitole formulovali důvody, pro něž lze chovat „modlící se naději“ ve spásu zemřelých nepokřtěných dětí. Následující výklad však bude pro stručnost tohoto postupu odpovídat pouze přibližně a postihne spíše nosné linie textu.

5. Dějiny

Dějiny studované otázky jsou neobyčejně zajímavé. Pozoruhodná je i hermeneutická akribie (až akrobacie), s níž k nim MTK přistoupila, zejména tam, kde se k věci vyjadřovalo magisterium. Jeho výroky jsou vždy vykládány tak, aby bylo zřejmé, že v zásadě neodporují tomu novému, co chce komisi předložit.

Pro latinskou tradici byl ve věci spásy nepokřtěných zemřelých dětí rozhodující sv. Augustin (zejména jeho spis *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*). Pelagius, vůči němuž se Augustin vymezoval, popíral, že se Adamův hřích přenáší na všechny jeho potomky, a pohlížel na právě narozené děti jako na nevinné bytosti. Učil proto, že mohou dojít spásy, aniž by byly pokřtěny, a sliboval jim vstup do věčného života, který však odlišoval od Božího království. Činil tak na pozadí výroku „nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha, nemůže vejít do království Božího“ (Jan 3,5). Augustin proti tomu postavil tvrzení, že děti, které umírají nepokřtěné, jsou vydány peklu. Opíral se přitom o týž evangelní výrok, který četl ve světle skutečnosti, že ačkoli se tyto děti ještě neprovinily žádným osobním hříchem, mají dle Řím 5,12 (v překladu, který měl Augustin k dispozici) hřích „v Adamovi“, který se mezi lidmi předává prostřednictvím plození. Jak jinak si vysvětlit liturgickou praxi církve, která přivádí děti útlého věku ke křestnímu prameni? A jak jinak nevyprázdnit víru v Ježíše Krista, jediného Prostředníka, jehož všichni bez výjimky potřebují jako svého Spasitele, který je vysvobodí z hříchu zděděného od Adama, ať již byl ná-

sledně potvrzen hříchy osobními či nikoli? Přitom jediným způsobem, jak být ponořen v Krista, je křest. Ti, kdo nejsou pokřtěni, nemohou vstoupit do Božího království. V den soudu budou proto odsouzeni do pekla: vždyť „ten, kdo není s Kristem, může být jedině s ďáblem“. To se týká i malých nepokřtěných dětí, neboť ani pro ně „nezůstalo žádné prostřední místo“ mezi rájem a peklm. Protože se však neprovinily aktivně žádným hříchem a nenesou žádnou osobní odpovědnost, budou dle Augustina vystaveny pouze tomu „nejmírnějšímu trestu“ (*mitissima poena*). Bůh se tím, že je připojil k „mase“ určené k zavržení, nedopouští žádné nespravedlnosti – vždyť na jeho vyvolení nemá nikdo právo, je ryzí milostí. Proč však jsou někteří nádobami milosti a jiní zase nádobami hněvu, to nedokázal Augustin dle vlastních slov uspokojivě vysvětlit.

Jeho autorita byla na Západě tak velká, že jeho mínění v dané záležitosti převzali další latínští Otcové, stalo se referenčním bodem i pro následující teology a dlouhodobě ovlivnilo i zbožnost a praxi církve, která se za takové děti nemodlila a nepohrřbívala je do posvěcené půdy. Středověká teologie však od 12. století, jmenovitě od Petra Abaelarda, podtrhovala Boží dobrotivost a interpretovala Augustinovo učení o *mitissima poena* tak, že se jedná o vyloučení z blaženého patření na Boha (*caerentia visionis*), a to bez naděje, že by tato odměna mohla být někdy obdržena, avšak bez dalších trestů. Nepokřtěným dětem se tak vyhrazoval podstatně odlišný úděl od blaženosti svatých v nebi, ale také částečně odlišný od zavržených, k nimž však byly přiřazovány. Uvnitř pekelných trestů se totiž rozlišovala smyslová muka spojená se smrtelnými hříchy a bezbolestné (u Tomáše Akvinského a Dunse Scota dokonce přirozeně blažené) vyloučení z nadpřirozeně blaženého patření na Boha ve spojitosti s hříchem prvotním. Právě na přelomu dvanáctého a třináctého století se objevil výraz *limbus puerorum*, čímž se mínil „okraj“ pekla, na němž jsou umístěny děti, které zemřely bez křtu. Pod tímto názvem je daná nauka známa dnes.

Dokument podotýká, že teorie limbu, přestože nenachází žádnou výslovnou oporu ve Zjevení a přestože nebyla nikdy dogmatizována, patřila ke společnému učení církve od středověku až do poloviny 20. století. Tehdy se nicméně začaly v teologii objevovat snahy o nové uchopení celého tématu. Přemýšlelo se o schopnostech dítěte přijmout Boží milost, o možnosti mimosvátostného připodobnění Kristu, o mateřské mediaci církve, o zaměření všech lidských bytostí ke Kristu a o absolutní zdarmadanosti milosti. Návrh, aby II. vatikánský koncil kodifikoval tezi o *limbus puerorum*, nebyl přijat. Ve skutečnosti koncil na otázku údělu nepokřtěných dětí přímo neodpověděl. Opakovaně však připomněl univerzální spásitelskou vůli Boží (LG, č. 15–16; NA, č. 1; DH, č. 11; AG, č. 7) a uvedl i to, že každá lidská bytost je zvána ke společenství s Bohem „již od svého vzniku“ (GS, č. 19). *Gaudium et spes* důrazně prohlašuje, že jedině v tajemství vtěleného Slova se objasňuje tajemství člověka: „Kristus totiž zemřel za všechny, a protože poslední povolání člověka je ve skutečnosti jen jedno, totiž božské, musíme být také přesvědčeni, že Duch svatý dává všem možnost, aby se přičlenili k tomuto velikonočnímu tajemství“ (GS, č. 22). Odtud se otevírá i cesta k novému uchopení otázky spásy dětí, které zemřely, aniž by přijaly křest.

6. Principy víry a hermeneutická kritéria

Dějiny tedy ukazují, že od 4. století až do poloviny 20. století bylo toto téma řešeno hypotézou, podle níž ony děti přicházejí v důsledku dědičného hříchu do pekla, kde však trpí nejmírnější trest vyloučení z blaženého patření na Boha.⁶ Takové bylo dlouhodobé společné učení církve. Autoři dokumentu však zdůrazňují, že žádné teologické mínění, byť by bylo rozšířeno jakkoli dlouho, není identické s vírou církve. „Z toho tedy vyplývá, že vedle teorie limbu, která zůstává možným teologickým míněním, mohou existovat i jiné způsoby, jak harmonizovat principy víry, které mají základ v Písmu“ (č. 41). A vývoj teologie od poloviny 20. století i vyvíjející se *sensus fidelium* přiměl MTK k tomu, aby se o takové jiné a nové „smířené principy víry“ pokusila.

Dokument tyto principy víry, které mají svůj základ v Písmu a v jejichž světle je daná otázka řešena, podrobně charakterizuje ve třetí kapitole. Zde je pouze vyjmenujeme: univerzální spasitelská vůle Boží uskutečněná skrze jedinou mediaci Ježíše Krista v Duchu svatém; univerzalita hříchu a univerzální potřeba spasení; nezbytnost církve; nezbytnost svátostného křtu; naděje v univerzální spásu a modlitba za ní.

Tyto principy jsou církvi dány od počátku. V posledních desetiletích však dochází ke změně paradigmatu v tom, jak jsou tyto neměnné principy interpretovány. Po dlouhá staletí byla jedinečnost a univerzalita spasitelské mediace Ježíše Krista a nezbytnost milosti k tomu, aby člověk mohl vstoupit do Božího království a dospět k blaženému patření, interpretována prizmatem striktně chápané nezbytnosti křtu. Od poloviny 20. století je však zřejmé, že je třeba naopak prizmatem oněch zásadních principů interpretovat nezbytnost křtu a respektovat tak hierarchii pravd víry (UR, č. 11), podle níž prvenství náleží nezbytnosti univerzálního spásonosného působení Boha skrze Ježíše Krista v Duchu svatém, zatímco „nezbytnost křtu ze strany lidské bytosti“ je vzhledem k ní „nezbytností druhého řádu“ (č. 10).⁷ Jde o klíčové hermeneutické kritérium dokumentu.

⁶ Na okraj: stojí za úvahu, zda tato *mitissima poena* – bezbolestné či dokonce přirozeně blažené vyloučení z patření na Boha a ušetření smyslových muk – není ve skutečnosti zdaleka nejtěžší trest, jaký si lze představit.

⁷ „Zvolíme-li metodologický princip, podle něhož to, co je méně známo, by mělo být studováno ve světle toho, co je známo více, pak se zdá, že výchozím bodem bádání o údělu těchto dětí by měla být univerzální spasitelská vůle Boží, Kristova mediace a dar Ducha svatého, a následně také posouzení schopností dětí, které přijímají křest a jsou spaseny prostřednictvím působení církve v Kristově jménu“ (č. 41). „... o spásě těch, kdo umírají bez křtu, toho Boží slovo říká málo nebo spíše nic. Je tudíž nutné interpretovat zdrženlivost Písma svatého ve světle těch textů, které pojednávají o univerzálním záměru spásy a o cestách spásy“ (č. 4). „... při teologickém promýšlení tematiky spásy dětí, které umírají bez křtu, má církev respektovat hierarchii pravd víry, a proto začíná tím, že znovu jasně stvrzuje primát Krista a jeho milosti, který má vrch nad Adamem a hříchem. Kristus ve své existenci pro nás a ve vykupitelské moci své oběti zemřel a vstal z mrtvých

7. Důvody naděje

Implicitně totiž obsahuje kritiku teorie limbu, jež je v třetí kapitole dokumentu označena „za překonanou záležitost“ (č. 95): „Písmo svaté uvádí do vztahu ke Kristu celé lidstvo bez výjimek. Jedním z hlavních slabých bodů tradiční teorie limbu je to, že se nevyjasňuje, zda tyto duše mají nebo nemají nějaký vztah ke Kristu. Zdá se, že v této teorii schází christocentrický pohled. [...] Je pravda, že Písmo svaté vypovídá o naší solidaritě v hříchu s Adamem, to je však jen pozadí, na němž se vyjímá naše spasitelná solidarita s Kristem. [...] V mnoha tradičních interpretacích hříchu a spásy (a také limbu) se kladl důraz spíše na solidaritu s Adamem než na solidaritu s Kristem, nebo se alespoň restriktivně vymezoval způsob, jakým se lidské bytosti těší ze solidarity s Kristem. [...] Přejeme si podtrhnout, že solidarita lidstva s Kristem, nebo přesněji solidarita Krista s lidstvem, musí mít vrch nad solidaritou s Adamem. Právě z tohoto hlediska je třeba přistupovat k tématu údělu dětí, které umírají bez křtu“ (č. 90–91).⁸

Tak zazněl klíčový výrok, v jehož světle řeší MTK otázku spásy nepokřtěných zemřelých dětí: „solidarita Krista s lidstvem musí mít vrch nad solidaritou s Adamem“.

Koncil v *Gaudium et spes* (č. 22) připomněl, že „svým vtělením se Boží Syn určitým způsobem sjednotil s každou lidskou bytostí“. Neexistuje tudíž nikdo, koho by se nedotýkalo tajemství vtěleného Slova.⁹ Všichni jsou v Kristu stvoření a všichni jsou v něm objektivně vykoupeni. Tuto objektivní spásu, solidaritu Krista s lidstvem a tudíž i přístup k patření na Boha, je třeba si subjektivně přivlastnit solidaritou člověka s Kristem, což se podle tradiční pozice

pro všechny. Celým svým životem i svým učením zjevil otcovství Boha a jeho univerzální lásku. Jestliže nezbytnost křtu vzhledem ke spáse je učení *de fide*, pak je ale také třeba interpretovat tradici a dokumenty magisteria, které tuto nezbytnost stvrdily“ (č. 7). „... je třeba objasnit, o jaký druh ‚nezbytnosti‘ se v případě svátosti křtu vlastně jedná, abychom vyloučili mylné interpretace. Pro definitivní dosažení spásy platí, že nezbytnost křtu ze strany lidské bytosti je nezbytností druhého řádu vzhledem k absolutní nezbytnosti spásonosného působení Boha skrze Ježíše Krista. Svátostný křest je nezbytný jakožto řádný prostředek, díky němuž má lidská bytost účast na blahodárných účincích Ježíšovy smrti a jeho vzkříšení“ (č. 10).⁸ „V případě, že jim není udělen křest, by měla převládnout solidarita s Adamem. Můžeme si však položit otázku, jakým způsobem by se tato teorie proměnila, kdybychom postavili na první místo naší solidaritu s Kristem, přesněji solidaritu Krista s námi“ (č. 95).

⁹ „... existuje dvojí nezasloužené obdarování, které nás volá k existenci a zároveň povolává k věčnému životu. Navzdory tomu, že lze přemýšlet o čistě přirozeném řádu, ve skutečnosti žádná lidská existence není prožívána pouze na čistě přirozené rovině. Od prvního okamžiku, v němž se začíná každý lidský život, jsou pro nás otevřeny cesty milosti. Všichni se rodí s oním lidstvím, které přijal Kristus, a proto všichni v každém okamžiku své lidské existence žijí v určitém vztahu k němu, a to ve více či méně explicitní formě (srov. LG, č. 16) a na různých stupních přilnutí k němu. V takovém řádu jsou možná dvě vyústění lidské existence: buď patření na Boha, nebo peklo (srov. GS, č. 22)“ (č. 95).

uskutečňuje svobodným rozhodnutím pro víru v Krista a prostřednictvím křtu, který u dospělých může proběhnout prostřednictvím obřadu (*in re*) anebo prostřednictvím přání křtu (*in voto*). U dětí však byla tato dvojitá cesta dlouho redukována pouze na křest svátostný, a to s předpokladem, že jim schází schopnost osobního svobodného rozhodnutí pro Krista.

„Předpokládaná nemožnost křtu *in voto* v případě malých dětí představuje klíčový prvek celé problematiky. V poslední době se podnikla celá řada pokusů o vyhodnocení určitého *votum* v případě nepokřtěného dítěte. Mohlo by se jednat o *votum* vyjádřené ve jménu dítěte ze strany jeho rodičů či ze strany církve, anebo případně o *votum*, které nějakým způsobem učiní samo dítě“ (č. 94).

Ačkoliv dokument tuto druhou cestu nevyklučuje, očividně pokládá za nosnější *votum* vyjádřené v modlitbě církve. V něm se totiž projevuje objektivní solidarita Krista s lidstvem skrze církve a univerzální spasitelská vůle Boží:

„Kristus zemřel za všechny, a protože poslední povolání člověka je ve skutečnosti jen jedno, totiž božské, musíme být také přesvědčeni, že Duch svatý dává všem možnost, aby se přičlenili k tomuto velikonočnímu tajemství (GS, č. 22). [...] Bůh od nás nežádá to, co je pro nás nemožné. Zároveň platí, že Boží moc není omezena na svátosti: ‚Bůh neomezuje svou moc na svátosti, a účinek svátostí může udělit i bez svátostí‘ [Tomáš Akvinský]. Bůh tudíž může udělit milost křtu, aniž by bylo vykonáno svátostné znamení. [...] Nutnost svátostí není absolutní. Absolutní nezbytností je pro člověka Prásvátost, jíž je sám Kristus. Spása k nám přichází od něj, a proto určitým způsobem skrze církve. [...] Jelikož všichni žijí v určitém vztahu ke Kristu (srov. GS, č. 22) a jelikož církve je Kristovo tělo, vyplývá z toho, že v každém okamžiku všichni žijí v nějaké podobě ve vztahu k církvi. [...] Církve je skutečně univerzální svátostí spásy (srov. LG, č. 48; srov. č. 1 a 9). Spása je sociální záležitostí (srov. GS, č. 12) a církve již okouší život milosti ve společenství svatých, k němuž jsou všichni povoláni, a proto do modlitby, především eucharistické, zahrnuje každou osobu v jakémkoli stádiu jejího života. Církve zahrnuje do své modlitby také dospělí zemřelé nekřesťany i děti, které umírají bez křtu. [...] Když je dítě křtěno, nemůže osobně vykonat vyznání víry. V daném okamžiku jsou to především společně rodiče a církve, kdo svátostnému úkonu dávají rámeček víry. Augustin učí, že ke křtu dítě předkládá církve. Církve vyznává svou víru a mocně se přimlouvá za dítě, přičemž dělá onen úkon víry, jehož dítě ještě není schopno. Znovu se ukazuje, že do hry vstupují svazky společenství, a to jak přirozeného tak nadpřirozeného. Za nepokřtěné dítě, které není schopno vykonat *votum baptismi*, se v síle stejných svazků zřejmě může církve rovněž přimlouvat a v jeho jménu vyjádřit *votum baptismi*, které je před Bohem účinné. A církve opravdu takovéto *votum* v liturgii vyjadřuje, z lásky vůči všem, obnovované při každém slavení eucharistie. Ježíš učil: ‚Jestliže se někdo nenarodí z vody a z Ducha, nemůže vejít do Božího království‘ (Jan 3,5). Z toho je nám zřejmé, že svátostný křest je nezbytný. Na jiném

místě Ježíš říká: ‚Když nebudete jíst tělo Syna člověka a pít jeho krev, nebudete mít v sobě život‘ (Jan 6,53). Z toho vyplývá nezbytnost eucharistie, která je se křtem úzce spjata. Nicméně stejně jako nás tento druhý text nepřivádí k tvrzení, že ten, kdo nepřijal svátost eucharistie, nemůže dojít spasení, tak by se také z prvního textu nemělo vyvozovat, že ten, kdo nepřijal svátost křtu, nemůže být spasen. Měli bychom ale dospět k závěru, že nikdo není spasen bez nějakého vztahu ke křtu a k eucharistii, tedy k církvi, která je uvedenými svátostmi definována. Spasení má v každém případě nějaký vztah ke křtu, k eucharistii a k církvi. Princip, podle něhož ‚mimo církev není spasení‘, znamená, že není spasení, které by nemělo původ v Kristu a které by svou vlastní povahou nebylo církevní. Analogicky učení Písma svatého, že bez víry není možné líbit se Bohu (srov. Žid 11,6), odkazuje na implicitní roli církve, která je společenstvím víry, v díle spasení. Tato úloha církve se jasně odhaluje zejména v její liturgii, neboť církev se modlí a prosí za všechny, a to včetně dětí, které umírají nepokřtěné“ (č. 81, 82, 96, 98–99).

Jinak řečeno: Ve křtu malých dětí Kristus projevuje svou solidaritu s člověkem a zároveň prostřednictvím modlitby svého Těla, církve, též zástupně vyjadřuje touhu tohoto člověka, který ještě není sám schopen rozhodnutí, po solidaritě s Kristem. Obdobně by tomu mohlo a mělo být v případě dětí, které zemřely, aniž by byly pokřtěny. Také s nimi se Kristus sjednotil a také za ně vyjadřuje v Duchu svatém prostřednictvím modlitby svého Těla, církve, onu touhu po Trojjediném, jež je podstatou křestní *vota*. Tím je učiněno zadost nezbytnosti křtu pro spásu.

Povšimněme si, že zde dokument argumentuje principy *communio sanctorum* a *lex orandi – lex credendi*. Církev si spolu se svým Pánem přeje spásu všech a za ni se po staletí modlí. Nyní je přiváděna k vědomí, že do počtu „všech“ jsou zahrnuty i děti, které zemřely bez přijetí křtu. A tak, zatímco se v liturgii nenachází žádná zmínka o limbu, od r. 1970 naproti tomu existuje v *Římském misálu* pohřební mše svatá za nepokřtěné děti, jejichž rodiče si přáli přinést je ke křtu, a kromě toho se církev stále modlí, aby se nikdo neztratil, v naději, že všichni lidé dojdou spásy.

To vše vyjadřuje *Katechismus katolické církve* (č. 1261) slovy: „Co se týká dětí, které zemřely bez křtu, církev nemůže dělat nic jiného, než je svěřit Božímu milosrdenství, jak to také dělá při pohřebních obřadech za ně. Velké milosrdenství Boha, který ‚chce, aby se všichni lidé zachránili‘ (1 Tim 2,4), a Ježíšova něha k dětem, která ho pohnula ke zvolání: ‚Nechte děti přicházet ke mně, nebraňte jim‘ (Mk 10, 14), nám totiž dovolují doufat, že je nějaká cesta spásy pro děti, které zemřely bez křtu.“

8. Závěr

Zbývá dodat již pouze to, že MTK ve svém dokumentu připomněla, že „úděl nepokřtěných dětí [...] zůstává v teologickém bádání limitním případem, a proto by si teologové měli osvojit apofatický přístup řeckých církev-

ních otců“ (č. 41, srov. č. 70). „Je třeba otevřeně uznat, že církev nemá bezpečné poznání ohledně spásy dětí, které umírají bez křtu. Zná a uctívá slávu Svatých mláďátek, ale obecně platí, že úděl nepokřtěných dětí nám nebyl zjeven. Církev však učí a usuzuje pouze na základě toho, co bylo zjeveno. To, co víme o Bohu, o Kristu a o církvi, nám dává důvod oprávněně doufat v jejich spásu“ (č. 79).

Základní charakteristiky teologie dějin Josepha Ratzingera

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

Jakmile vešlo ve známost, že papež Benedikt XVI. hodlá navštívit v září roku 2009 Českou republiku, vcelku pochopitelně to v naší vlasti vyvolalo vlnu zvýšeného zájmu o osobu tohoto svatého otce i o dílo světoznámého teologa Josepha Ratzingera. V dané souvislosti vznikl také tento příspěvek, jehož cílem je stručně připomenout základní body teologie dějin tohoto autora.

V první řadě je třeba velmi důrazně upozornit, že metodologicky není zcela korektní nerozlišovat mezi teologem Ratzingerem a papežem Benediktem XVI., jak se to ve světě editorie bohužel relativně často stává, když spisy Josepha Ratzingera po 19. dubnu 2005 zisku a senzace chtíví nakladatelé vydávají pod jménem Benedikta XVI. My se budeme zabývat teologií zmíněného autora, která však rozhodně nemá sama o sobě magisteriální povahu.

Téma teologie dějin jsem zvolil z několika důvodů. V první řadě proto, že v posledních letech vzniklé úvody do myšlení Ratzingera a přehledy jeho života se tímto tématem zabývají buď jen částečně, nepřímou, anebo vůbec.¹ Ve specializované studii věnované tématu teologie dějin v myšlenkovém odkazu dvacátého století se však setkáváme s velmi dobře zpracovanou kapitolou věnovanou Ratzingerovi.² Dalším důvodem volby tohoto tématu je skutečnost, že právě téma teologie dějin či dějin spásy se stalo velmi aktuální v letech po skončení II. světové války, a proto se s ním Ratzinger musel vyrovnávat již od svých mladých let, o čemž svědčí jeho habilitační práce věnovaná teologii dějin sv. Bonaventury. Jelikož odpověď na základní otázky spjaté s dějinami jako teologickým tématem značně ovlivňují nejen náš křesťanský postoj ke světu, ale i samotnou metodu aplikovanou v teologii

¹ Srov. VERWEYEN, Hansjürgen. *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.: Die Entwicklung seines Denkens*. 1. vydání. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007 – na stranách 114–134 se autor zabývá problematikou Ratzingerova politického myšlení, což lze hodnotit jako téma s teologií dějin spřízněné. ROWLAND, Tracey. *Ratzinger's Faith: The Theology of Pope Benedict XVI.* 1. vydání. New York: Oxford University Press Inc., 2008 – na stranách 105–122 autorka opět hovoří o Ratzingerově politickém myšlení. NICHOLS, Aidan. *The Thought of Benedict XVI.: An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*. 1. vydání. New York: Burns & Oates, 2005 – na stranách 51–65 se pojednává o Ratzingerově habilitační práci věnované teologii dějin sv. Bonaventury a na stranách 155–187 Nichols hovoří o Ratzingerově eschatologii.

² Srov. PASQUALE, Gianluigi. *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*. 1. vydání. Bologna: EDB 2001, s. 133–156.

samotné, mělo by být zřejmé, že se jedná o téma praktické a trvale aktuální,⁵ což platí i pro současnou českou teologii a její reflexi o sobě samé.⁴

V prvním bodě se zaměříme na problematiku poměru času a věčnosti a podkladem nám bude český překlad jedné studie Ratzingera a také jeho česky vydaná monografie o eschatologii. Ve druhém bodě se necháme tímž autorem poučit o poměru mezi teologií dějin na jedné straně a problematikou metody v teologickém myšlení na straně druhé. Třetí bod věnujeme ožehavému problému, jímž je poměr mezi soteriologií a politikou. Ve čtvrtém bodě stručně připomeneme Ratzingerovu studii o teologii dějin svatého Bonaventury z Bagnoregia. Nakonec připojím souhrnné hodnocení.

1. Čas a věčnost

První otázka, kterou musí řešit každý, kdo se začne zabývat teologií dějin, je problematika hodnocení času a jeho poměr k věčnosti. Jestliže řecké myšlení stavělo čas a věčnost do jednoznačného protikladu a spása byla pojímána jako záchrana z času, pak křesťanské myšlení jednak hodnotí čas pozitivně, protože se jedná o stvořenou záležitost, jednak nestaví věčnost a čas do ostrého protikladu. Ratzinger jasně odmítá pojímat věčnost jako atemporalitu, nečasovost či bezčasovost, protože to podle něj nastoluje dualismus mezi naším světem a věčností.⁵ „V čase zraje to, co je víc než čas, takže konec času se stává také jeho naplněním.“⁶ Po smrti člověk sice zakouší tajemnou definitivnost svého údělu, zároveň ale trvá určitá forma časovosti: „Člověk, který umírá, sám vystupuje z dějin, jsou pro něj prozatím uzavřeny; neztrácí ale vazbu na dějiny, protože síť lidské relationality patří k jeho podstatě.“⁷

S řečeným velmi úzce souvisí pojetí eschatologie, totiž zda ji máme vnímat jako přítomnou, nebo futurální. Bultmannovo pojetí striktně přítomnou eschatologie Ratzinger hodnotí jako únik z času, což je zcela pochopitelně nepřijatelné.⁸ Jako protipól k Bultmannově koncepci eschatologie je prezentován O. Cullmann, který klade velký důraz na dějiny a budoucnost.⁹ I zde se jedná

⁵ „Všechny oblasti lidské kultury procházejí proměnou kvůli problému bytí, které se stává historickým: ve filosofii tuto proměnu vidíme u Hegela, v ekonomii u Marxe, v teologii u Ferdinanda Christiana Bauera, v přírodní vědě je to, jak jsme již řekli, u Darwina.“ RATZINGER, Joseph. *Natura e compito della teologia*. 1. vydání. Milano: Ed. Paoline, 1995, s. 135.

⁴ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. Teologie dějin a česká teologie. *Teologické texty* 2009, roč. 20, č. 1, s. 39–45.

⁵ Srov. RATZINGER, Joseph. O konci času: smrt, dějiny, věčnost: úvaha o největším tajemství. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2002, roč. 6, č. 2 s. 115–129, zde s. 119.

⁶ Tamtéž, s. 129.

⁷ Srov. RATZINGER, Joseph. *Eschatologie: smrt a věčný život*. Brno: Barrister & Principal, 1996, s. 110.

⁸ Srov. RATZINGER, Joseph. *Eschatologie*, s. 54–55.

⁹ Srov. tamtéž, s. 38–39.

o určitou jednostrannost, protože eschatologie nepůsobí v přítomném čase, což není tak docela v souladu s Novým zákonem, kde se dozvídáme, že Kristus je nejenom po pravici Otce, tedy ve věčnosti, ale také s námi v čase (srov. např. Mt 28,20). Náš autor se podle všeho kloní ke koncepci C. H. Dodda, kde platí, že eschatologie je futurální i přítomní, jak to odpovídá svátostnému zpřítomňování: „Přítomnost toho, co se událo ve svátosti církve, otevírá ve spojení s oslaveným Pánem dveře řádu věčnosti, který je naším určením.“¹⁰

Na tomto místě si dovoluji konstatovat, že tato paradoxální koncepce přítomní i futurální eschatologie se velmi blíží paradoxu „eschatologický inkarnacionismus“, který zase ladí s ideálem „*contemplativus in actione*“.¹¹

S pojetím času souvisejí také „geometrická schémata“. Velmi často se dnes setkáváme s míněním, podle něhož řecké myšlení stavělo na kruhovém pojmání času, zatímco biblické myšlení má koncepci lineární (Cullmann). Celá věc je ale poněkud složitější. Kruhová koncepce času má také podobu schématu „*egressus – regressus*“, které je velmi silně přítomno v teologii zejména velkých mistrů středověku a našli bychom ho rovněž v Bibli.¹² Zde se ale rozhodně nejedná o bezcílné kroužení. Zejména u Bonaventury je patrné, že základem tohoto vyjití a návratu je vztah mezi Otcem a Synem. Čas je tedy v zásadě vztahová skutečnost a vychází z meziosobní difference v imanentní Trojici. Naproti tomu Aristotelés hájil linearitu plynoucího času, což jsme zvyklí připisovat biblické koncepci dějin. Stojíme tudíž před velmi překvapivou inverzí schematických pojetí času. Základní difference mezi křesťanským a řeckým přístupem tkví jednak v tom, že křesťanská věčnost je charakterizována simultaneitou „ustavičného Teď“,¹³ jednak tím, že plynutí i „ustavičné Teď“ se odehrávají v meziosobní vztahovosti. Zároveň je třeba důrazně podtrhnout, že křesťanská aplikace schématu nevnímá „*egressus*“ jako pád do konečnosti, materialisty a časovosti, nýbrž jako pozitivní stvořitelskou činnost Boží, pročež čas sám nemůže být čímsi negativním,¹⁴ jak již bylo konstatováno v bodu číslo jedna.

2. Teologie dějin a nové pojetí teologie

Jestliže evropské myšlení směřovalo po dlouhá staletí k tomu neměnnému, trvalému, k esenci, pak historické myšlení chce zachycovat bytí v jeho dějinné a časové dimenzi. V křesťanské teologii se napětí mezi děním

¹⁰ Tamtéž, s. 38.

¹¹ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. Teologie dějin a česká teologie.

¹² Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*. 1. vydání. Brno: Nakl. L. Marek, 2002, s. 167–206.

¹³ Srov. RATZINGER, Joseph. Der Mensch und die Zeit im Denken des heiligen Bonaventura: Zugleich ein Beitrag zum Problem des Mittelalterlichen Augustinismus. In DE RAEYMAEKER, Luis (ed.). *L'homme et son destin d'après du Moyen Age*. 1. vydání. Louvain – Paris, 1960, s. 475–483.

¹⁴ Srov. RATZINGER, Joseph. O konci času, s. 123–127.

a esencí projevuje specificky jako polarita katolické christologie koncentrované na vtělení, přesněji řečeno na akt vtělení, což s sebou nese inklinaci k ontologii, zatímco protestantská teologie kladla velmi často vyhraněný důraz na dění, čemuž odpovídá pojetí teologie kříže¹⁵:

„Idea dějin spásy se v moderní teologii objevuje jako protestantská antiteze katolického pojetí teologie zakládajícího se na ontologii. [...] Poněvadž pojem vtělení se jevil být opravdovým a vlastním zakotvením ontologie v teologii, byl proti tomu antiteticky postaven důraz na kříž, který je autentický výraz kristovského stávání se.“¹⁶

Opět je zřejmé, že jednostrannosti nejsou zdravé, a proto katolická teologie se musela otevřít dějovosti, příběhu Muže z Nazareta, ale nesměla ztratit ze zřetele ontickou dimenzi příběhu, která tkví v osobní identitě Muže z Nazareta. Bez této identity se příběh rozpadá na kaleidoskop jednotlivých epizod, jejichž význam je velkou hádankou. Zkrátka a dobře, správné pojetí je opět paradoxální: jak akt vtělení, čili ontologie, tak teologie kříže, čili příběh. To se projevuje v posledních desetiletích v tom, co nazýváme „narrativní teologie“, která ve své vrcholné podobě nejenom otvírá ontologii dynamice času a příběhu, ale také vnímání jednotlivých událostí uvádí na jednotného společného jmenovatele osobní identity (ontologie). Ukazuje se totiž, že alternativa „nitro nebo dějiny“ vyplývá z výrazně povrchního pojetí dějin jako takových. Dějiny přece nejsou jenom vnější události bez lidské subjektivitě jak aktérů onoho dění, tak interpretů oněch událostí. Zároveň se ukazuje, že pojetí dějin a času musí v teologii vycházet z christologie, protože v Ježíši Kristu vidíme tajuplné setkání a perichoretické prolnutí mezi věčností a časem.¹⁷

3. Soteriologie a politika

Dalším nesmírně důležitým tématem teologie dějin je otázka, nakolik máme vlastními silami nastolovat na zemi Boží království. Jestliže je nepopíratelné, že se musíme zasazovat za lidštější svět a nasazovat se v projevo-
vání lásky potřebným,¹⁸ pak je zároveň nevyhnutelné uvědomovat si, že Boží království nikdy nesmíme redukovat jen na vnitrosvětskou záležitost, na dílo

¹⁵ „*Theologia crucis*“ je výraz typický pro M. Luthera, který stavěl svou teologii kříže do ostrého protikladu k tak zvané „*Theologia gloriae*“. Teologie kříže je metodologická volba, která vnímá tajemství kříže jako vrchol zjevení, a proto také dnešní terminologií vyjádřeno jako hermeneutický klíč a architektonický princip celého teologického myšlení. Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. Teologie kříže a tajemství trpčícího člověka. In MACHULA, Tomáš (ed.). *Teologické studie*. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích – Teologická fakulta, 2000, s. 45–51.

¹⁶ RATZINGER, Joseph. *Theologische Prinzipienlehre*, s. 102–103.

¹⁷ Srov. RATZINGER, Joseph. *Eschatologie*, s. 113.

¹⁸ Srov. BENEDIKT XVI. *Deus caritas est: encyklika z 25. 12. 2005*. 1. vydání. Praha: Paulínky, 2006.

našich rukou. Toto opomenutí transcendence a charakteru darovanosti Božího království nakonec vede k popření svobody člověka, k falešným mesianismům, před nimž výslovně varuje již sám Kristus,¹⁹ a v posledním důsledku k totalitářským.²⁰ Nesmíme se proto divit, že Ratzinger se stavěl a staví velmi kriticky k jakékoli formě instrumentalizace křesťanství ve smyslu některých vyhraněných forem teologie osvobození. V posledním důsledku jde o vyváženost mezi spásou podle člověka (vnitrosvětský aspekt, inkarnacionismus) a spásou podle Boha (eschatologický prvek pojmávaný futurálně a v transcendentním smyslu slova).

S tím, co jsme řekli, velmi úzce souvisí poměr mezi Duchem svatým a dějinami. Ratzinger se jako pravověrný katolík vymezuje proti imanentizaci a ideologizaci tajemství Ducha svatého, když důrazně prohlašuje, že Duch svatý je vzhledem k dějinám transcendentní.²¹ Uvážíme-li, jak silný vliv má zejména v německé myšlenkové oblasti, ale i mimo ni hegelovské pojetí dějin a Ducha, pak je tento Ratzingerův důraz velmi důležitým prvkem jeho myšlení, které se tak stává určitou formou vydávání svědectví.

„Jelikož exteriorita Ducha činí proroka racionálním, a nikoli iracionálním, pak také analogicky předjímavý pohled proroka na intimní vazbu mezi spravedlností člověka a novým světem Božím nevede ke kvietismu a k apolitické nečinnosti. Přesně naopak, právě skutečnost, že prorok ukazuje Boží království nikoli jako nějakou utopii, nýbrž jako Boží milost v teologickém slova smyslu, vede k tomu, že logicky zcela konsekventně tentýž prorok může požadovat spravedlnost jako politickou realitu.“²²

Právě citovaná myšlenka rozhodně stojí za promyšlení a následné osvojení. Ona exteriorita Ducha vůči dění, čili Boží svoboda a transcendence, je kořenem naší svobody, a proto také nevede do falešné zátoky kvietismu ani do zhoubné náruče klamného utopismu, nýbrž přesně naopak v duchu vtělení nás má k reálnému, vtělenému, tedy prorockému nasazování se za spravedlnost v tomto světě, ovšem v pokoře, která nestaví výlučně na vlastním rozumu a na síle vlastních rukou, protože Boží království je právě díky oné exterioritě Ducha vůči dění svobodným obdarováním shůry. Díky tomu jsme nasazeni za lepší svět, ale zároveň jsme svobodni od sebe samých a svých vlastních koncepcí, a proto také otevřeni obdarování; svobodni od nutnosti uspět v našem počínání podle lidských měřítek, protože pravý úspěch tkví zejména v uchování otevřenosti našich myslí přicházejícímu obdarování.

¹⁹ Lk 21,8: „Dejte si pozor, abyste se nenechali svést! Mnozí (lidé) totiž přijdou pod mým jménem a budou říkat: „Já jsem to!“ a „Ten čas je tady!“ Nechodte za nimi!“

²⁰ Srov. RATZINGER, Joseph. *Eschatologie*, s. 39–40.

²¹ Srov. RATZINGER, Joseph. *Alcune forme bibliche ed ecclesiali di „presenza“ dello Spirito nella storia*. In SARTORI, L. (ed.). *Spirito Santo e storia*. 1. vydání. Roma, 1977, s. 51–55.

²² Srov. tamtéž, s. 55.

4. Bonaventurova teologie dějin

Poté, co byl dne 29. 6. 1951 Joseph Ratzinger společně se svým bratrem Georgem vysvěcen na presbytera, směřoval nejprve k získání doktorátu teologie v roce 1953²³ a posléze k habilitaci. Původně zamýšlel předložit práci věnovanou pojetí zjevení u sv. Bonaventury,²⁴ nicméně posléze se habilitoval částí původně zamýšleného díla, totiž studií o Bonaventurově teologii dějin, jak se projevuje v posledním velkém díle tohoto mistra, jímž jsou slavné a v mnoha ohledech ne právě jasně srozumitelné *Collationes in Hexaemeron*.²⁵

Proč právě toto téma? V první řadě proto, že se zde setkáváme s církevním učitelem, který se musel vyrovnávat s tehdy velmi populárními návrhy Jáchyma z Fiore ohledně nové periodizace dějin. Podle Jáchyma by totiž měla existovat doba Boha Otce – Starý zákon, doba Syna – novozákonní doba až do roku 1260 nebo 1290 (42 generací stejně jako Starý zákon), poté by měla nastat nová epocha, tedy doba Ducha svatého. Tato nauka vytvářela vcelku pochopitelně velké očekávání a v mnoha myslích také téměř nesnesitelné napětí, ba tíseň. Zároveň je třeba říci, že mnozí františkáni vztahovali Jáchymovu předpověď z konce dvanáctého století o vzniku nového budoucího duchovního řádu na právě se zrodivší františkánské společnosti. To vedlo k řadě excesů, přičemž byla výrazně ohrožena existence františkánství i jeho dobré jméno v církvi. Jáchymova nauka ohledně tajemství Nejsvětější Trojice byla mimo jiné odmítnuta na IV. lateránském koncilu v roce 1215. Nešlo ale o trojiční periodizaci dějin, nýbrž o Jáchymovu kritiku učení Petra Lombardského. Každopádně ale platí, že Jáchymova „epocha Ducha“ inspirovala všechny, kdo hlásali příchod nové epochy od 13. století až po století dvacáté. Zdá se, že právě zde se projevuje tendence k určité imanentizaci a ideologizaci Ducha, proti níž pak Ratzinger jako teolog i jako prefekt Kongregace pro nauku víry ostře vystupoval. Kořeny teologicko-politických postojů svatého otce jsou tedy hluboko v jeho mládí a v době jeho vědecké formace, o jejíž kvalitě svědčí kvalita plodů, jež dodnes přináší. Vraťme se ale k samotné habilitační práci našeho autora.

Až zhruba do dvanáctého století bylo obvyklé tvrdit, že Kristus přišel na konci časů, nyní ale v souvislosti s přibývajícimi staletími a také s Jáchymem z Fiore se profilovalo výrazně christocentrické pojetí, podle něhož by Kristus přišel uprostřed běhu dějin a jejich plnost by byla nyní vnímána v jistém slova smyslu kvalitativně, jak to vidíme u Bonaventury.²⁶ V dané souvislosti roz-

²³ Srov. RATZINGER Joseph. *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von Kirche*. 1. vydání. St. Ottilien, 1992.

²⁴ Srov. FRÝVALDSKÝ, Pavel. *Christologie v díle Josepha Ratzingera*: diplomová práce obhájená na Katedře fundamentální a dogmatické teologie KTF UK v Praze 2007, s. 11 (vyznamenána Bolsanovou cenou).

²⁵ Srov. italský překlad: RATZINGER, Joseph. *San Bonaventura – la teologia della storia*. 1. vydání. Firenze: Nardini editore, 1991.

²⁶ Srov. BONAVENTURA. *Breviloquium* p. IV, c. IV, n. 5; český překlad: BONAVENTURA. *Breviloquium: kompendium scholastické teologie*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 172.

hodně není bez zajímavosti, že svatý Tomáš nikdy výslovně netvrdil, že Kristus by byl středem dějin. Nicméně Bonaventurova pozice je ve skutečnosti mnohem blíže Andělskému učiteli než Jáchymovi, protože Serafický doktor nikdy neučil, že by měla nastat nějaká třetí doba Ducha svatého.²⁷

V Ratzingerově habilitační práci se setkáváme s celou řadou velmi zajímavých pasáží. Autor velmi plasticky mapuje jednotlivá schémata členění dějin od patristické doby až po vrcholný středověk. Pozornost si zasluhuje také Ratzingerův poukaz na to, jak bylo u některých středověkých autorů pojmáno zjevení. Nešlo totiž tolik o objektivně vnímaný text Bible, nýbrž spíše o to, co při četbě Písma vyvolával v duši duchovního čtenáře Boží Duch.²⁸ Stojíme před určitým napětím: subjekt a v něm působící Duch Boží teď a tady na jedné straně a striktně objektivisticky, ba zvěčněle pojmávané zjevení, které ploše identifikuje zjevení s literou Bible, na straně druhé. Stejně jako v případě dějin je třeba říci, že krajnosti vylučující opačný pól jsou nepřípustné. Jak dějiny, tak správná četba Písma mají fenomenickou povahu, z níž bychom nikdy neměli zcela vylučovat transcendentální složku. Díky tomu se naše pojetí zjevení otevře personálně dialogické dimenzi vztahu člověka a živého, působícího Božího Ducha.

5. Závěr

Tato skromná připomínka některých základních rysů teologie dějin v díle Ratzingera by měla každého přesvědčit o tom, že se jedná o téma velmi důležité a v případě našeho autora zcela zásadní. V Ratzingerově pojetí se setkáváme s pokusem o harmonické propojování celé řady polárních napětí, s nimiž se v teologii dějin setkáváme: objekt – subjekt; dění – lidská mysl; transcendence – imanence Boha vzhledem ke světu a k dějinám... Pokud jde o politickou orientaci, je zřejmé, že Ratzinger je jasným obhájcem transcendence Ducha svatého vzhledem k dějinám, z čehož vyplývá, že křesťan by se nikdy neměl nechat dějinami pohltit a podlehnout nějaké ideologii. To ale rozhodně neznamená únik z dějin a rezignaci na úsilí o spravedlnost, lidskost a lásku v tomto čase. Výmluvně o tom vydávají svědectví prozatím dvě encykliky Benedikta XVI. Představení či připomenutí těchto záležitostí by si ale vyžadovalo samostatné pojednání.

²⁷ RATZINGER, Joseph. *San Bonaventura – la teologia della storia*, s. 230.

²⁸ Srov. tamtéž, s. 132–157.

Prezentace knihy Josepha Ratzingera *Úvod do křesťanství: výklad apoštolského vyznání víry*

EDUARD KRUMPOLC

1. Úvodní poznámky

V roce 2007 vydalo Karmelitánské nakladatelství první úplný český překlad knihy Josepha kardinála Ratzingera *Úvod do křesťanství*, a to podle 6. německého vydání této knihy v nakladatelství Kösel-Verlag v Mnichově, opatřeného novou předmlouvou autora z roku 2000.

Knihu přeložil Vratislav J. Slezák, věcně a jazykově překlad revidoval a upravil Pavel Mareš. Kniha vyšla jako třetí svazek v edici *Studium*, má 288 stran formátu A5 a je svázána v pevné vazbě.

Cílem této prezentace je osvětlit vznik a původní záměr této knihy, stručně seznámit s jejím obsahem a s jejím hodnocením samotným autorem v předmluvě z roku 2000. Význam knihy ještě vzrostl poté, co se roku 2005 stal její autor papežem, a to je také důvodem zvýšeného zájmu o ni.

Knihou vznikla v roce 1968 na základě přednášek, které měl tehdy ještě mladý profesor systematické teologie Joseph Ratzinger v letním semestru roku 1967 na univerzitě v Tübingenu pro posluchače všech fakult. Autor sám uvádí, že chtěl napodobit přednáškový kurs Karla Adama *Podstata katolicismu (Das Wesen des Katholizismus)* přednesený na téže univerzitě s velkým úspěchem asi půl století předtím.¹ Knihu věnuje svým posluchačům, s nimiž se setkal v různých etapách svého akademického působení. Vyšla na popud nakladatele Heinricha Wilda a byl o ni takový zájem, že se dočkala během jediného roku deseti vydání v celkovém nákladu 45 tisíc výtisků.

Brzy také vyšla v překladech do různých jazyků, do češtiny poprvé v roce 1978 v Křesťanské akademii v Římě, dotisk téhož vydání v Římě byl uskutečněn v roce 1982, jeho reprint proběhl v nakladatelství Petrov v Brně roku 1991, ovšem bez uvedení překladatele. Porovnáním českého překladu s původním německým textem bylo zjištěno, že překlad zvláště prvních kapitol díla byl značně zjednodušený, chyběly v něm celé odstavce i věty, některé poznámky k textu a všechny rejstříky. Proto bylo rozhodnuto pořídit překlad nový, úplný a standardní, se všemi náležitostmi a především s předmlouvou autora k novému vydání díla z roku 2000, která je jakýmsi zhodnocením díla a jeho doporučením dnešnímu čtenáři.²

¹ Srov. RATZINGER, Joseph. *Úvod do křesťanství: výklad apoštolského vyznání víry*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 21.

² Srov. tamtéž, s. 278–281.

2. Předmluva knihy

V předmluvě k novému vydání autor roku 2000 konstatuje, že navzdory velkým změnám, ke kterým došlo za více než třicet let od prvního vydání knihy, a to zejména v letech 1968 (vzpouora mladé generace proti stávajícímu řádu západní společnosti) a 1989 (pád komunistických režimů ve střední a východní Evropě), zůstává obsah knihy stále aktuální, takže na něm není třeba nic měnit. Nový je pouze společenský kontext, který je dnes charakterizován náboženským a kulturním pluralismem, zvýšeným zájmem o autentickou náboženskou zkušenost a mystická náboženství východní Asie, relativizační náboženství a hledáním tajemství Boha.

Tváří v tvář těmto novým trendům musí křesťanská víra čelit dvěma výzvám: zaprvé pokusům o nový výklad postavy Krista, který Boha nezjevuje, nýbrž pouze zvláštním způsobem zakouší; zadruhé pokusům o nové chápání Boha, které je spíše negativní, mystické a neosobní.³ Existuje strach z křesťanského „imperialismu“, stesk po původní krásné rozmanitosti náboženství a jejich domnělé radostnosti a svobodě. Ztraceným kulturám se prý má poskytnout prostor buď pro zformování autochtonního křesťanství nebo, podle radikálnějšího názoru, se mají dokonce od křesťanství osvobodit.⁴ K tomu přistupuje celosvětová krize étosu, který si žádá zdůvodnění. Nenajde-li ho v osobě Boha (Slova, Logu), nedá se zdůvodnit žádným jiným způsobem a zbývá jen kalkulace důsledků jeho porušování.⁵ Oddělení Krista a Boha však má nedozírné důsledky, neboť Bůh se nám tím vzdaluje, stává se nepřítomným, a tak vlastně Bohem vůbec není. Jestliže však Bůh přijal naše lidství a je v Ježíši pravým Bohem i pravým člověkem, pak je mezi námi přítomen nejen včera, ale i nyní. Proto obnovená christologie musí mít odvahu vidět Krista v celé jeho velikosti, jak ho ukazují čtyři evangelia.⁶ Závěrem autor poznamenává, že nové zpracování díla by vyžadovalo věnovat mnohem větší pozornost mezináboženské problematice. Vyjadřuje však přesvědčení, že základní orientace díla byla správná, proto je doporučuje i dnešnímu čtenáři.⁷

3. Struktura knihy

Celé dílo se skládá z úvodu a tří částí, které se dělí na jednotlivé kapitoly, podkapitoly a odstavce. Text je bohatě komentován poznámkami, které jsou umístěny na konci knihy. Za nimi pak následují rejstříky, a to jmenný, věcný a rejstřík biblických odkazů, nakonec je připojena poznámka k českému vydání knihy.

³ Srov. tamtéž, s. 12–14.

⁴ Srov. tamtéž, s. 14–15.

⁵ Srov. tamtéž, s. 16.

⁶ Srov. tamtéž, s. 17.

⁷ Srov. tamtéž, s. 18.

Struktura díla je dána apoštolským vyznáním víry, jehož jednotlivé články autor probírá a vysvětluje. V úvodu se věnuje otázce víry v dnešním světě a církevní podobě víry, v první části tématu Bůh, v druhé části tématu Ježíš Kristus, ve třetí části tématu Duch a církev.

4. Úvod knihy

V úvodu se autor zabývá obtížemi hlásání víry v dnešním světě, pochybnostmi věřících i nevěřících. Uvádí přitom výstižné příklady z náboženské i světské literatury. Potom přechází k vysvětlení, co znamená postoj víry: „Věřit znamená přijmout, že v jádru lidské existence se nalézá bod, smysly neuchopitelný, v němž objevujeme neviditelné, kde se tohoto neviditelného můžeme dotýkat a přitom zakoušet, že je pro naši existenci nezbytné.“⁸ K takovému postoji je nutné obrácení srdce: „Jedině prostřednictvím celoživotního obrácení můžeme pochopit, co znamená říci: Věřím.“⁹ Víra nikdy nebyla samozřejmostí, byla vždy rozhodnutím, které zasahuje hlubiny lidského bytí a vyžaduje vnitřní obrácení člověka.¹⁰

Autor se potom zabývá dilematem víry v dnešním světě. Kritizuje pokusy o přizpůsobení víry demytologizací nebo církevně-pragmatickým „aggiornamentem“ a říká, že tyto snahy jen zesilují podezření, že se za dnešní vydává něco, co je v podstatě minulostí.¹¹ Dále rozebírá filosofické pokusy o hledání pravdy u Descartese, Kanta, Giambattisty Vica, mluví o zrození historismu a dokládá to na díle Hegela a Comta ve filosofii a Ferdinanda Christiana Baura v teologii. U Karla Marxe však nastává ve filosofii obrat k technickému myšlení, nejde už o výklad světa, ale o jeho změnu. Teologie se pokoušela čelit historicismu tím, že samu víru představila jako historii, technickému myšlení pak zase tím, že ji pomocí politické teologie představuje jako prostředek k proměně světa. Proces víry však nenáleží do vztahu vědět – činit, spíše se dá vyjádřit vztahem stát – chápat (*stehen – verstehen*). Tento postoj je vyjádřen slovem „amen“, které vyjadřuje pravdu, pevnost, věrnost.¹²

Na otázku „Co znamená křesťansky věřit?“ dává autor tuto odpověď: „Věřit křesťansky znamená svěřovat se smyslu, jenž nese mne i svět; přijímat ho jako pevný základ, na kterém mohu beze strachu stát.“¹³ Dále vysvětluje, že tímto smyslem je Bůh, Slovo, Logos. Rozumnost víry pak spočívá v tom, že víra je vykročením ke smyslu, k samotné pravdě, Logu.

Ten však je osobní, je to živý Bůh, který se zjevil v Ježíši z Nazareta.¹⁴

⁸ Tamtéž, s. 33.

⁹ Tamtéž.

¹⁰ Srov. tamtéž, s. 34.

¹¹ Srov. tamtéž.

¹² Srov. tamtéž, s. 45.

¹³ Tamtéž, s. 48.

¹⁴ Srov. tamtéž, s. 53.

Ve druhé kapitole úvodu autor vysvětluje, jak došlo k vytvoření struktury apoštolského vyznání víry (symbola) a jakou roli toto vyznání víry hrálo v dějinách křesťanství. Symbolum vyjadřuje navzdory všem rozkolům a napětím společný základ víry v trojjediného Boha.¹⁵ Původní podoba symbola je dialogická: jsou to otázky a odpovědi na víru v Boží trojici, proto je symbolum formulováno v jednotném čísle. Pozdější formulace víry v množném čísle vznikaly na koncilech jako výraz společné víry církve a její nauky – dogmatu.¹⁶

Ve víře má slovo přednost před myšlenkou, její struktura se liší od filosofie, kde myšlenka předchází slovu. Je to dáno tím, že „víra je ze slyšení“ (Řím 10,17), ne z přemýšlení, a proto myšlení ve víře je vždy jen promyšlení toho, co bylo slyšeno a přijato.¹⁷ Smysl víry je sociální: sjednocování ducha prostřednictvím jednoty slova. Teprve sekundárně se otevírá jednotlivcům cesta k osobnímu prožívání víry. Tato vnitřní zkušenost víry může být u různých osob různě intenzivní, avšak náboženství nespočívá v osamělé cestě mystika, ale ve společenství hlásání a naslouchání.¹⁸ Závěrem této kapitoly autor shrnuje své úvahy o víře slovy: „K víře podstatně patří vyznání, slovo a také jednota, kterou víra působí; k víře patří účast na bohoslužbě obce a konečně i ono spolubytí, jemuž říkáme církev. Křesťanská víra není idea, nýbrž život, není to duch existující sám pro sebe, nýbrž vtělení, duch v těle dějin a dějinné MY... Víra není mystikou sebeztožnění ducha s Bohem, ale poslušností a službou: je to překračování sama sebe, osvobození vlastního JÁ prostřednictvím služby tomu, co jsem nevytvořil ani nevymyslel; je to osvobození skrze službu ve prospěch celku.“¹⁹

5. První část knihy

První část knihy je strukturována do pěti kapitol. První z nich je nadepsána „Úvodní poznámky k tématu Bůh“. Autor se zde zabývá různými pojetími Boha a vysvětluje pojmy, jako jsou monoteismus, polyteismus a ateismus. Dále vysvětluje návaznost křesťanského kréda na víru Izraele v jediného Boha Jahve a odmítání pohanské víry v jiné bohy jak u Izraelitů, tak i později u křesťanů. Toto odmítání společensko-politického tlaku okolí mělo nesmírně závažné důsledky jak pro jednotlivce, tak i pro celou společnost, neboť se tu odehrával boj o základní podobu veřejného života antiky.²⁰

Ve druhé kapitole nazvané „Biblická víra v Boha“ autor připomíná biblické vyprávění o hořícím keři (Ex 3) a vysvětluje smysl Božího jména Jahve. Pak přechází ke spojení Platónovy filosofie bytí a biblického zjevení Boha u církevních otců a ukazuje, že k němu došlo překladem Starého zákona do

¹⁵ Srov. tamtéž, s. 56.

¹⁶ Srov. tamtéž, s. 58–59.

¹⁷ Srov. tamtéž, s. 60.

¹⁸ Srov. tamtéž, s. 61–63.

¹⁹ Tamtéž, s. 66.

²⁰ Srov. tamtéž, s. 75–77.

řečtiny v prostředí, které již bylo ovlivněno Platónovým myšlením. Originalita jména Božího Jahve se jeví u Mojžíše jako nesporná a je východiskem pro to, aby se z Izraele stal národ skrze Boha, který jej volá k naději. Je to Bůh jeho otců, původně nazývaný El nebo Elohim. Autor ukazuje, že tento Bůh provází Izraele jeho dějinami, zjevuje se prorokům a je také Bohem Ježíše Krista, který dává poznat jeho jméno lidem (srov. Jan 17,26). Ježíš také ukazuje slovy „Já jsem to“, že oním jménem, možností vzývat Boha, je on sám. Jméno je osoba samotného Ježíše.²¹ Paradox biblické víry v Boha spočívá ve spojení bytí a osoby: věříme, že to, co je skryté (bytí), je zcela blízké (osoba), „že to jedno je *On* jediný, který je pro všechno a pro něhož všechno je“.²²

Ve třetí kapitole se autor zabývá Bohem víry a Bohem filosofů. Nejprve popisuje rozhodnutí rané církve pro filosofii jako rozhodnutí pro logos proti mýtu. „Kristus totiž o sobě řekl, že je pravda, a ne zvyk“ (Tertullian, *De virginibus velandis* I,1). Autor to považuje za velký výrok patristické teologie, neboť je v něm shrnut zápas rané církve i křesťanské víry o absolutní pravdu. Křesťanství se tak rozhodně postavilo na stranu pravdy a odvrátilo se od pouhé ceremoniální podoby, jíž se také může interpretačně přisoudit nějaký smysl.²³ Na druhé straně ovšem Bůh filosofů dostává ztotožněním s Bohem Bible osobní rysy: není sebestředný, ale vztahový, není už čistým myšlením, ale láskou. To se projevuje ve vyznání víry zejména tím, že Boha nazýváme Otcem.²⁴

Čtvrtá kapitola knihy je nadepsána „Víra v Boha dnes“. Autor se táže, co znamená, když někdo dnes spolu krédem církve řekne: „Věřím v Boha“. Odpovídá, že to znamená především rozhodnutí pro primát logu proti pouhé hmotě, pro prvenství stvořitelského Ducha před stvořenou hmotou. Stvořitel však není řemeslník, ale svobodný tvůrce. Křesťanskou víru je proto možné označit jako filosofii svobody.²⁵ Víra v osobní charakter Boha nás však vede k tomu, abychom překročili pouhý monoteismus a přijali víru v trojjediného Boha.

O víře v trojjediného Boha jedná pátá kapitola první části knihy. Východiskem této víry je historická zkušenost. Bůh se zjevuje nejprve jako Bůh otců Izraele, pak přichází na svět jako Boží Syn v Ježíši Kristu, který nakonec sesílá Ducha svatého. Tak se postupně zjevuje celá Boží trojice osob: Otec, Syn a Duch svatý. Bůh je takový, jaký se projevuje, proto přijímáme Boží zjevení jako skutečnost, ne jako pouhé divadlo pro lidi. Autor popisuje zápas církve o pojetí trojičního dogmatu a poukazuje na bezvýchodnost stanovisek, která ho popírají (monarchianismus, modalismus, subordinacionismus). Připomíná také nesprávné interpretace nauky o Trojici v novodobém filosofickém

²¹ Srov. tamtéž, s. 86–91.

²² Tamtéž, s. 93.

²³ Srov. tamtéž, s. 96–97.

²⁴ Srov. tamtéž, s. 101–102.

²⁵ Srov. tamtéž, s. 103–108.

myšlení (Hegel, Schelling, Marx).²⁶ Nakonec připojuje formou negativní teologie obsáhlý výklad nauky o Trojici, který doplňuje přírovnáními z moderní fyziky. Nauku o Trojici nakonec formuluje pozitivně ve třech tezích (jako tázání po původní smyslu jednosti a mnohosti, jako funkční vztah k pojmu osob a jako absolutnost relativního, vztahového). Správnost této nauky dokazuje autor jak rozbořením pojmu osoby, tak i zpětnou vazbou na Bibli, zejména na Ježíšovy výroky z Janova evangelia.²⁷

6. Druhá část knihy

Druhá část knihy pojednává o christologii a je strukturována do dvou kapitol. První kapitola rozebírá větu kréda „Věřím v Ježíše Krista, Syna jeho jediného, Pána našeho“, druhá kapitola se zabývá rozvinutím víry v Krista v christologických člancích víry. První kapitola je rozdělena na čtyři podkapitoly.

První podkapitola se zabývá dnešním problémem víry v Ježíše. V něm se propojují *logos* a *sarx*, smysl i jedna z postav historie. Vedle sjednocení víry filosofů a víry Bible zde vystupuje nový problém: spojení slova a těla, víry a dějin. Dějiny nelze zkoumat stejně jako fyzikální jevy. Dějiny se neopakují a jsme odkázáni na dějinné prameny, často jen nahodilé písemné zprávy. Ty nám sice ukazují Ježíše jako historickou osobu, samy nás ale nemohou přesvědčit o tom, že Ježíš je Bohem, Kristem.²⁸

Ve druhé podkapitole autor probírá základní podobu christologického vyznání: Ježíš je Kristus. Podrobuje kritice Harnackovu tezi: „Ne Syn, ale pouze Otec patří do evangelia, jak ho zvěstoval Ježíš.“ Z kázajícího Ježíše se prý stal kázaný Kristus, jeho evangelium lásky prý bylo nahrazeno doktrínou o Bohočlověku. Avšak pouhý Ježíš bez Krista neexistuje, jeden nemůže být bez druhého, víra v Krista není rekonstrukcí, ale živou skutečností.²⁹ Jméno Kristus je už od prvních staletí křesťanství chápáno jako Ježíšovo jméno, ne jako jeho funkce, Ježíš je totiž podle Karla Bartha dokonalým nositelem funkce, u něho poslání splývá s bytím.³⁰ Východiskem této víry v Krista je kříž, na který sám Pilát napsal: Ježíš je král. Janovo evangelium prezentuje christologii, tj. svědectví víry v Krista jako zvěst o Ježíšově příběhu, a tak ukazuje dokonalou jednotu Krista a Ježíše. Těsné spojení mezi Ježíšem a Kristem je těsné spojení mezi osobou a dílem, mezi vírou a láskou.³¹

V třetí podkapitole se autor zabývá otázkou pravého božství i lidství v Ježíši Kristu. Kritizuje moderní klišé o „historickém Ježíši“ a dokazuje oprávně-

²⁶ Srov. tamtéž, s. 112–117.

²⁷ Srov. tamtéž, s. 118–131.

²⁸ Srov. tamtéž, s. 136–137.

²⁹ Srov. tamtéž, s. 139–141.

³⁰ Srov. tamtéž, s. 142–143.

³¹ Srov. tamtéž, s. 143–145.

nost christologického dogmatu o „božském člověku“. Rozebírá biblickou terminologii „Syn Boží“ a „Syn“ a její vztah k dogmatu chalkedonského koncilu. Ukazuje, že Janova christologie i christologie církevních vyznání víry uznává samotné bytí jako akt a říká: Ježíš je své dílo, je jedno s Bohem a zároveň i příkladným člověkem.³²

Čtvrtá podkapitola je nadepsána „Cesty christologie“. Autor zde osvětluje některé christologické problémy, totiž teologii vtělení, teologii kříže, soteriologii, podrobuje kritice Anselmovu satisfakční teorii a představuje Krista jako „posledního člověka“, v němž bude všechno obnoveno. Oceňuje Teilhardovo pojetí evoluce vesmíru, v němž Kristus zaujímá ústřední postavení cíle a završení růstu komplexity. Ukazuje souvislost pavlovské teologie „těla Kristova“ s janovskou teologií Krista, který, jakmile je povýšen od země, táhne všechno k sobě (srov. Jan 12,32). Uzavírá tvrzením, že křesťanská víra není pouhým ohlazením se do minulosti, ale je směřováním k budoucnosti, která je zjevena v oslaveném Kristu objímajícím celé lidstvo a odevzdávajícím sebe i lidstvo Bohu.³³

Za čtvrtou podkapitolou je vložen exkurz nadepsaný „Struktury křesťanství“. Autor zde probírá některé aktuální otázky související s christologií, totiž vztah jednotlivce a celku, princip pro-existence, zákon inkognita, zákon přemíry, definitivnost spásy a naděje na spásu, primát přijímání a křesťanskou pozitivitu. Závěrem shrnuje, že těchto šest principů lze označit za konstrukční vzorec křesťanské existence, za podstatu křesťanství. Podotýká však, že těchto šest principů se nakonec koncentruje v jediném principu lásky. Víra a láska se vzájemně podmiňují, v lásce je přítomný i princip naděje, ale láska je ze všeho největší (srov. 1 Kor 13,13).³⁴

Následuje druhá kapitola, v níž autor probírá jednotlivé christologické články víry: početí Ježíše z Ducha svatého, jeho narození z Panny Marie, jeho utrpení, smrt na kříži a pohřeb, sestoupení „do pekel“, zmrtvýchvstání, nanebevstoupení a oslavu v nebi, odkud přijde soudit živé i mrtvé. Jednotlivé články víry v Krista jsou ukázány ve vzájemných souvislostech, je dokumentován jejich biblický základ, jsou uvedeny jejich důsledky pro křesťanský kult, pro pojetí času a věčnosti, pro víru v Boží soud a eschatologické završení.³⁵

7. Třetí část knihy

Závěrečná třetí část knihy je nadepsána „Duch a církve“. Je strukturována do dvou kapitol, z nichž první je spíše propedeutická a druhá je vlastním výkladem článků víry.

³² Srov. tamtéž, s. 151–160.

³³ Srov. tamtéž, s. 161–171.

³⁴ Srov. tamtéž, s. 171–191.

³⁵ Srov. tamtéž, s. 192–233.

V první kapitole autor poukazuje na vnitřní jednotu posledních článků víry, totiž víry v Ducha svatého, v církev, společenství svatých, odpuštění hříchů, vzkříšení těla a věčný život. Církev je chápána jako místo působení Ducha svatého ve světě, žije z odpuštění hříchů ve křtu a svátosti smíření, je společenstvím obrácených, spojených v jedno s Kristem skrze eucharistii, je jim přislíbena vzkříšení těla a věčný život ve společenství svatých. Tím je prolomena hranice smrti a otevřena definitivní budoucnost člověka i světa.⁵⁶

V druhé kapitole se autor podrobněji věnuje rozboru dvou hlavních otázek článku o Duchu a církvi. Rozebírá otázku svatosti církve osvícované skrze Krista Duchem svatým a rovněž katolicity církve vyjádřené jednotou všech místních církví vedených svými biskupy v jedné všeobecné církvi Kristově.⁵⁷ Dále se zabývá otázkou vzkříšení těla, přičemž srovnává biblickou víru ve vzkříšení těla s filosofickou naukou o nesmrtelnosti duše. Nesmrtelnost nevyplývá z nedělitelnosti duše podle představ antické filosofie, ale je darem Boha Stvořitele. Vzkříšení těla očekávané na konci dějin v den Božího soudu je výrazem pospolitého charakteru lidské nesmrtelnosti. Mezistav mezi smrtí a vzkříšením není spánkem smrti, ale životem s Kristem, který přetrvává i smrtí (srov. Flp 1,23; 2 Kor 5,8; 1 Sol 5,10). Nesmrtelnost člověka je založena na jeho dialogické odkázanosti na Boha, jehož láska dává věčnost. Vzkříšené tělo bude – v biblickém smyslu slova – duchovní (viz Jan 6,63; 1 Kor 15,50).⁵⁸

Autor uzavírá své úvahy konstatováním, že cílem křesťana není soukromá blaženost, ale celek, spása celého lidstva. Skutečnost vykoupení Kristem je základem křesťanské naděje v budoucnost světa i lidstva. Proto je křesťanské poselství aktuální pro každého člověka v každé době, tedy i dnes.⁵⁹

⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 237–241.

⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 242–248.

⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 248–256.

⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 257.

Vědecké periodikum *AUC Theologica* je věnováno teologii. Tento pojem je užít 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.

AUC Theologica jsou vydávána dvakrát ročně. Každý svazek má tři části. Prostřednictvím oddílu TÉMA předkládá redakce texty, v nichž se vybraní odborníci vyslovují k předem stanoveným otázkám. Oddíl VARIA je vyhrazen volným studiím. Oddíl REFERÁTY A RECENZE poskytuje doplňující vhledy do teologického dění doma i v zahraničí.

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*”.

AUC 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.

AUC Theologica appears twice a year. Each volume consists of three sections. In the first, entitled “Theme”, selected specialists give their views on issues that are stipulated in advance. The second, “Miscellaneous”, contains contributions on a variety of different topics. The final section, “Reports and Reviews”, provides additional insights into events in the theological field both in the Czech Republic and internationally.

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. 1

Prorektor-editor prof. PhDr. Ivan Jakubec, CSc.

Vydala Univerzita Karlova v Praze

Nakladatelství Karolinum

Ovocný trh 3-5, 116 36 Praha 1

<http://cupress.cuni.cz>

Praha 2011

Návrh obálky a grafická úprava Kateřina Řezáčová

Sazba a zlom Kateřina Řezáčová

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Vychází dvakrát ročně

ISSN 1804-5588

MK ČR E 19775