

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Philosophico-theologica

Mikuláš Lobkowicz

Tomáš Machula

Martina Štěpinová OP

Stanislav Sousedík

Benedikt Mohelník OP

Štěpán M. Filip OP

Benoît-Dominique de La Soujeole OP

Ctirad V. Pospíšil OFM

Petr Štica

Albert-Peter Rethmann





Mikuláš Lobkowicz

Poznámky o vztahu filozofie a teologie¹

V této studii bych se chtěl zabývat vztahem dvou předmětů – filozofie a teologie. Jaký je nebo by měl být mezi nimi vztah, jak se ovlivňují, jak jsou pro sebe navzájem důležité. I když filozofie jistě není totéž co rozum a teologie není totéž co víra, přesto odpověď na tyto otázky může osvětlit diskuzi na téma *fides et ratio*, víry a rozumu, což se v případě teologie zvláště dotýká oboru dogmatiky.

Moje studie bude mít dvě části. První bude podstatně delší, chci se pokusit vyzdvihnout některé důležité aspekty z *dějin* tohoto vztahu. Ve druhé, kratší části doplním několik systematických úvah. Snažil jsem se do těchto dvou částí zařadit velké množství informací, proto budou poněkud hutné.

I.

Křesťanští autoři prvních dvou staletí křesťanské éry nepokládali na jedné straně za nutné odlišit teologii od filozofie, na druhé straně měli problém nazvat svou vlastní rozumovou artikulaci víry „teologií“. Začneme tímto druhým bodem – výrazy „teologie“ a „teologové“ se u Řeků nejpozději od Platóna používaly v kontextu mytologických příběhů řeckých božstev, jak o nich mluví například Homér a Hésiodos, a vzbuzovaly tudíž u vzdělaného Řeka negativní konotace. U Platóna najdete pasáže, kde z těchto důvodů „teologii“ přímo zavrhuje. Filozof – kterým se cítí být – by se tak neslušným líčením božstev vůbec neměl zabývat.² Také Aristotelés, přestože také jednou to, co později bude známo jako jeho „metafyzika“, označil jakožto „teologické vědění“,³ často používá výrazu „teologie“ ve výše uvedeném smyslu,⁴ a občas tak činí dokonce i Akvinský ve svých komentářích k Aristotelově dílu⁵ (obecně Akvinský preferuje pro teologii výraz *sacra doctrina*, „posvátná nauka“).

K prvnímu bodu – někteří raní církevní Otcové, nejlépe to vidíme u sv. Justina,⁶ popisují své vlastní úsilí jako „filozofii“ a mají ještě na mysli

původní smysl tohoto slova – „láska k moudrosti“. Křesťanská víra byla prostě novým druhem moudrosti. Trvalo téměř čtyři staletí, než si *všichni* křesťanští myslitelé uvědomili, že jejich víra není pouze novou „láskou k moudrosti“, ale něčím zcela odlišným, věděním přístupným pouze těm, kdo přijali přesvědčení, že v Ježíši Kristu zjevil Bůh jedinečným způsobem sám sebe. Mezitím stoici vyvinuli vlastní nauku, kterou nazývali *theologia tripertita*,⁷ tři druhy teologie: „teologie“ ve smyslu řecké mytologie, „teologie“ jako nauka o státě – nakolik mluví o jeho posvátném charakteru (tzv. „občanská teologie“) – a „fyzická teologie“, čímž se míní filozofické debaty o Bohu. Tyto znalosti o nauce stoiků nám zprostředkoval sv. Augustin, který o ní pojednává ve svém *De Civitate Dei*.⁸

Zhruba na konci 2. století, na Východě o něco dříve než na Západě,⁹ dostává toto rozlišení pomalu nový, jasnější smysl: teologie je to, co učí křesťané, filozofie je to, co po staletí učili a nadále učí pohané. To je první krok k rozlišení mezi filozofií a teologií, přičemž filozofii bereme jako předmět úsilí rozumu a teologii jako předmět úsilí víry. Přesto však byl tento krok dost neúplný, a to ze dvou důvodů. Za prvé mnozí menší řečtí filozofové prohlašovali, že se jim dostalo božského zjevení. Filozofie a náboženství pro ně nepředstavovaly dvě jasně rozlišené oblasti. Za druhé toto rozlišení zdánlivě nedovoluje, aby byl křesťan filozofem. Je věřící, možná dokonce teolog, ale filozofie je něco, čím se zabývají nekřesťané. Je situace pak rychle vedla k otázce: může a má se křesťan filozofií zabývat? Je možné, aby filozofie, která je přece moudrostí pohanů, obsahovala myšlenky, které mohou být zajímavé pro křesťana?

Obzvláště v západní církvi byly silné tendence tuto možnost popřít.¹⁰ Na severu afrického kontinentu však byli dva křesťané, kteří si mysleli, že to je možné: Kléméns Alexandrijský a impozantní Órigenés. Órigenés se narodil okolo roku 185 a zemřel, pravděpodobně jako mučedník, v roce 254. Nazývám ho „impozantní postavou“, protože jeho vliv byl citelný po celá staletí, vlastně po celý středověk. Ale je i postavou problematickou, neboť v 5. století byli někteří křesťané, kteří se na něho odvolávali, odsouzeni jako heretici (i když pouze provinční synodou), což bylo často vnímáno jako odsouzení samotného Órigena. Je jediným důležitým církevním Otcem, který nikdy nebyl prohlášen za svatého. Také proto, že se pro své radikální chápání evangelia („svádí-li tě tvé pravé oko, vyloupni ho“ Mt

5,29) jako mladík sám vykastroval. Jeho důležitost pro dějiny teologie byla znovu objevena teprve během 20. století, především díky spisům jezuity Henriho de Lubaca, kterého později Pavel VI. jmenoval kardinálem (byl to jeden z největších teologů 20. století). Říkám *znovu* objevena, protože během staletí byly jeho myšlenky neustále předávány, aniž by zde ovšem byla ochota citovat ho jako církevní autoritu.¹¹

Órigenés nám tedy předkládá dva návrhy, jak můžeme přistupovat k pohanské filozofii. V obou případech se jedná o exegezi starozákonního textu a oba tyto úryvky ze Starého zákona pojednávají o tématu, který se křesťanovi může zdát zvláštní nebo dokonce nemorální. Musíme si zde být vědomi toho, že v té době ještě nebyl ustálen kánon Písma svatého a Starý zákon byl považován za Zjevení ve vlastním slova smyslu. Nový zákon jistě byl zdrojem poučení o Kristu a jeho učení, ale ne nutně textem, který by bylo třeba brát zcela doslova. Proto se takový Órigenés při úvaze, co nám křesťanům chce možná Bůh sdělit, může opírat i o pasáž, jejíž nauka se zdá být nekřesťanská.

První úryvek se nachází v *Deuteronomiu* 21,10–14.¹² Jedná se o pokyn, jak má Žid jednat se zajatkyň, do které se zamiloval. Její rodiče byli zabiti v boji, měla by se stát bezprávnou otrokyní, ale ty ses do ní zamiloval, protože je krásná a ty po ní toužíš. Návod říká, že jí máš nařídít, aby si ostříhala vlasy a nehty, dáš jí nové šaty a po dobu jednoho měsíce jí dovolíš, aby oplakávala zemřelé rodiče. Pak s ní můžeš spát. Jestliže se ti později znelíbí, můžeš ji propustit, ale v tom případě bude volná, a proto jí nesmíš vypálit otrocký cejch. Órigenés považuje tuto poněkud archaickou instrukci za návod, jak má křesťan jednat s pohanskou filozofií. Je ti dovoleno se do ní zamilovat, ale nechceš-li zůstat u pouze estetické zkušenosti, musíš ji očistit, odstranit z ní všechno, co protirečí víře. V této interpretaci má původ slavná fráze, že filozofie je – nebo by v každém případě měla být – *ancilla theologiae* – služkou, či dokonce otrokyní teologie. Petr Damiani, který znal tento komentář Órigena pravděpodobně prostřednictvím sv. Jeronýma, tuto frázi používá poprvé v 11. století, přičemž zdůrazňuje něco jiného, než co v této myšlence vidí alexandrijský učenec.¹³ Zatímco ve 3. století Órigenés považuje starozákonní text za ospravedlnění pro to, aby se křesťan zabýval předkřesťanskou moudrostí, a rozhodně tuto předkřesťanskou moudrost vidí jako tak krásnou, že se do ní člověk může zamilovat, středo-

věký poustevník, mnich a nakonec kardinál pochybuje o tom, zda vůbec má pro víru a teologii nějaký význam. Jeho definice filozofie jako otrokyně teologie se objevuje v pojednání o Boží všemohoucnosti, kde se Damiani blíží popření platnosti principu kontradikce. Snaží se například čtenáře přesvědčit, že Bůh může, kdyby chtěl, změnit minulost. Podle něj může Bůh nejen anihilovat Řím, ale dokonce může zrušit fakt, že byl vůbec kdy založen.¹⁴

Druhá interpretace, kterou nám k tomuto tématu Órigenés předkládá, se na západě rozšířila díky sv. Augustinovi, který asi ani netušil, že sahá až k Órigenovi (patřil ke generaci, v níž znalost řečtiny v západním impériu zaniká).¹⁵ Jedná se o komentář k *Exodu* 11–12. V této starozákonní pasáži žádá Bůh od Židů, aby si před odchodem z Egypta pod nějakou záminkou půjčili od svých nežidovských sousedů různé cenné předměty a aby je pak vzali s sebou, až budou odcházet. Opět je to příběh, který v křesťanovi vzbuzuje otázku, jak může Bůh po svém lidu žádat, aby dělal něco tak očividně nepoctivého. Sv. Augustin to v díle *De doctrina christiana* vysvětluje¹⁶ jako příklad pro poučení křesťanům, aby si uvědomili, že všechno pravé a hodnotné v myšlení pohanů náleží těm, kdo mají pravou víru v Boha – což jsme nakonec my, křesťané. Jedním z motivů pro toto vysvětlení byl zajisté i fakt, že když Židé ve válce olupovali nepřátele o cenné věci, neodnášeli si kořist domů, ale do chrámu. Výklad celého tohoto starozákonního úryvku se na západě stal známým pod názvem *exspoliatio Aegyptiorum*, „oloupení Egyptanů“. Urs von Balthasar, jeden z nejvynalézavějších katolických teologů 20. století, měl tuto interpretaci v oblibě a používal ji k podpoře svého názoru, že nemusíme být zbytečně úzkoprsí, stojíme-li tváří v tvář myšlenkám nekřesťanských autorů, o nichž se důvodně domníváme, že jsou pravdivé.¹⁷ Tato Balthasarova domněnka souzní s jeho názorem, že už dlouho, vlastně už od začátku osvícenství, církev příliš snadno odsuzovala myšlenky autorů, které považovala za své nepřátele. Balthasar ukazuje, že některé z těchto myšlenek jsou ztracenými útržky poselství a dědictví samotného Krista.

Dnes se na tyto dvě órigenovské interpretace obvykle díváme jako na součást a ranou reflexi takzvané „helénizace“ křesťanství.¹⁸ Téma „helénizace“ je velmi staré, samotný výraz byl poprvé použit v 16. století. Někdy, ale ne vždy, se tímto slovem rozumí transformace židovské víry řeckým

myšlenkovým světem. Že taková transformace, nebo v každém případě nějaká forma silného vlivu nastala, o tom se nediskutuje, ba dokonce je to mimo jakoukoli pochybnost. Ale může být nahlížena různě. Někdo to může považovat za zohyzdění křesťanské víry (jak to dělávali někteří protestanti a dnes většina fundamentalistů), někdo to může považovat za projev Božího řízení (jak to naznačil Benedikt XVI. v Řezně), někdo to může prostě pokládat za fakt, který si žádá nějaké vysvětlení. Pokud se přidržíme poslední z uvedených možností, je potřeba zdůraznit, že tato „helénizace“ židovské tradice je starší než křesťanství. Řecký překlad Starého zákona, takzvaná *Septuaginta*, která poprvé zprostředkovala židovskou víru nežidovskému světu, byla dokončena více než 100 let před příchodem Krista. Všechny texty Nového zákona psali jejich autoři v řečtině, vůbec žádný text nemáme v hebrejštině a všechny citace Starého zákona v Zákoně novém jsou převzaty z tohoto řeckého překladu. A i kdyby existovala hebrejská forma Nového zákona starší než řecký text, pravděpodobně by nám ukázala, že už v Kristově době byla většina vzdělaných Židů silně ovlivněna řeckým způsobem myšlení, názory a pojmy. Hledá-li někdo pre-helénistické křesťanství, nenajde je, protože v určitém smyslu takové křesťanství nikdy neexistovalo.

Oba Órigenovy výklady o tom, jak má křesťan zacházet s názory pohanů, nám naznačují, že si křesťané byli vědomi toho, že zde určitý problém je. Například se zdá, že se Órigenés často radil s židovskými autoritami, jak ony vykládají starozákonní text.¹⁹ Totéž se občas dělo ve středověku. Na druhou stranu však křesťané od samého začátku interpretovali Starý zákon jako texty, které poukazují na jejich víru, jako zvěstování a přípravu Kristova příchodu. Stejným způsobem pak interpretovali filozofii pohanů. To zacházelo až tak daleko, že se například někteří církevní Otcové domnívali, že se Platónovi muselo dostat soukromého zjevení, nebo že znal dokonce židovskou víru.²⁰

Buď jak buď, teologie absorbovala řeckou filozofii, později do jisté míry i filozofii římských stoiků, vážila si myšlenek Cicerona a Seneky. Trvalo však přesto dlouho, než křesťané začali uvažovat o rozlišení mezi filozofií a teologií jinak než jako o rozdílů mezi myšlenkami pohanů a reflexí křesťanské víry. Dokonce ani u Akvinského to není tak jasné, jak se většina tomistů domnívala. Spíše se pohanské myšlenky staly nástrojem křesťan-

ské reflexe. Svým způsobem po celá staletí neexistovali žádní křesťanští filozofové. Občas křesťané projevíli zájem o čistou filozofii, například Boethius, díky němuž znal středověk základy Aristotelovy logiky. Ale nakonec i takový zájem je pouhým zájmem o nástroj. Kromě toho byli křesťanští autoři velmi vybíraví v používání pohanské filozofie. A konečně, všichni vycházejí z Platóna a jeho dědictví, dnes známého jako novoplatonismus. Co se týče Aristotela, křesťané se občas zajímali o jeho logiku a o jeho četná pojednání o přírodě, ale bude to trvat ještě dlouho, než ho objeví jako metafyzika. To může být částečně způsobeno tím, že se dokonce i Aristotelovi žáci až zhruba do 5. století po Kristu málo zajímali o ty části jeho učení, které jsou dnes nejznámější. Obvykle nevnímali protiklad, který my dnes vidíme mezi platonismem a aristotelismem, ale chápali svého učitele jako myslitele, který dovršil Platónovy myšlenky analýzou a reflexí přírody. Že my to dnes vnímáme odlišně, je dáno také tím, že z Platóna známe pouze jeho dialogy a nevíme nic o tom, co vyučoval ve své škole, zatímco z Aristotela známe pouze to, co učil ve škole, a dochovaly se nám jen fragmenty několika jeho raných dialogů, které byly v antice ceněny někdy víc než dialogy Platónovy. Mimo to znal středověk pouze jeden Platónův dialog – *Timaios*, jehož obsah bychom mohli označit jako kosmologii. Západní Evropa znovu objevila Platóna až v době renesance. Do té doby věděl Západ o Platónovi jen o něco málo více, než co o něm říká Aristotelés. Jedním z důsledků tohoto faktu je, že kritická interpretace Platóna, kterou rozvinul Akvinský, byla do jisté míry nespravedlivá.²¹

Byla nespravedlivá i proto, že Platón a jeho žáci poskytovali křesťanům tu nejdůležitější filozofickou inspiraci. Jelikož Akvinský se díval na Platónovu nauku téměř výlučně očima Aristotelova kriticismu, neviděl, za kolik vděčí platonskému chápání věci největší z jeho předchůdců, sv. Augustin. Sv. Augustin zřídka používá výraz „teologie“, a když, tak pouze když se odvolává na nauku *theologia tripartita*. Křesťanské poselství je však pro něj rozhodně naplněním nejen Starého zákona, ale také té nejlepší pohanské filozofie, kterou znal. A tou byl pro něj novoplatonismus smíšený s naukou latinských stoiků, jako byli Cicero a Seneca. Když jako mladík četl Ciceroova pojednání, zjistil, že filozofie je *amor sapientiae*, „láska k moudrosti“, a brzy dospěl k závěru, že „filozofovat znamená milovat Boha“.²² Následovat Boží Slovo, Logos z prologu Janova evangelia, je tou jedinou pravou

moudrostí a zároveň naplněním toho, co učili praví pohanští filozofové. Ačkoli kritizuje mnoho novoplatonských principů, jeho teologie je křesťanským přehodnocením, re-interpretací novoplatonismu (nebo novoplatonské interpretace křesťanské víry), re-interpretací, kterou chápe jakožto dovršení pohanické filozofie. Aniž by se příliš zamýšlel nad rozdílem mezi filozofií a teologií, jednoduše *používá* novoplatonské pojmy – a tak vlastně Platón určitým způsobem do dneška zůstal součástí křesťanského dědictví západu, svým způsobem daleko víc než Aristotelés.²³

Zřejmě by bylo přehnané, kdybych zde měl nyní podobným způsobem prezentovat podrobnou analýzu vztahu mezi teologií a filozofií v období od 5. do 13. století. To, co jsem řekl dosud, v zásadě platí až do 12. století. Důvod je prostý: nebyly žádné nové antické prameny, a zcela jistě nebyly žádné nové filozofické prameny, o kterých by se dalo diskutovat.²⁴ Nedošlo k žádné závažnější změně, dokud se ve 12. a 13. století neodehrály dvě nebo možná tři věci: za prvé to byl vznik univerzit, za druhé bylo objeveno Aristotelovo dílo, které křesťanskému světu předali Arabové, a nadto ještě vznikly dva nové řeholní řády, tzv. žebravé – františkáni a dominikáni. Jestliže pozorujeme vývoj vztahu mezi filozofií a teologií, jsou tyto tři události úzce spjaty.

Až do 13. století se teologie vyučovala na katedrálních školách nebo v kláštirech. Dříve než mohli začít studovat teologii, museli studenti zvládnout tři předměty zvané *trivium*, týkající se jazykových znalostí: latinskou gramatiku, rétoriku a logiku – které se též říkalo dialektika, a čtyři předměty zvané *quadrivium*, které spadají do oblasti matematiky: aritmetiku, hudbu, geometrii – která zahrnovala též základy zeměpisu – a astronomii. Musíte vzít v úvahu, že neexistovaly žádné základní školy. Těchto sedm svobodných umění bylo náplní něčeho, co by se dalo přirovnat k základní škole pro dospělé. Když se podíváme na těchto sedm předmětů, kromě logiky neobsahovala tato základní učební látka nic, co by se podobalo filozofii. Filozofie – mimo studia pohanských textů – byla součástí teologie, ne tak úplně od ní odlišená. V protikladu k *sacrae doctrinae*, posvátným vědám, tvořilo světské vědění sedm svobodných umění. Když se objevily univerzity, toto rozdělení přetrvávalo. Poté, co byl objeven a přeložen Aristotelés, měli najednou učitelé svobodných umění další možnost: učit filozofii podle Aristotela s využitím velkých arabských komentátorů – Avi-

cenny, Averroa a dalších myslitelů, kteří byli v té době překládáni, jako například židovský filozof Mojžíš Maimonides.²⁵ Předmět, do kterého učitelé svobodných umění vyučování filozofie zařadili, byla dialektika. V téže době začínají studovat Aristotela teologové a začleňují jeho pojetí, distinkce a analýzy do svého učení, které až dosud sestávalo převážně z exegeze. Takže se oba obory, jak svobodná umění, tak teologie, začínají měnit. Kromě toho na mnoha univerzitách, zvláště v Paříži, zauímají další a další pozice oba žebravé řády. Na rozdíl od benediktinů a jiných řádů měli možnost cestovat, nevázala je žádná *stabilitas loci*. Takže titíž teologové učili např. v Kolíně, v Paříži, v Neapoli, cestovali z jednoho místa na druhé.

Tento vývoj měl několik vzájemně se ovlivňujících důsledků. Jedním z nich bylo vzrůstající napětí mezi teology a učiteli svobodných umění, kteří vyučovali aristotelskou filozofii. Jestliže vyučovat v té době znamenalo číst klasické texty a přečtené vykládat, učitelé svobodných umění začali číst např. Averroa, španělského muslima, který rozvinul velmi důkladnou analýzu Aristotela. Ta však obsahovala řadu prvků neslučitelných s křesťanskou vírou. Nestarali se – a když, tak daleko méně než teologové – o náboženskou pravověrnost. Vyučovali Averroa stejně jako algebru nebo logiku, jako světskou vědu. Zde leží počátek odloučení a nezávislosti filozofie na teologii. Máte zde dva druhy filozofie: jeden včleněný do teologie, jako u Alberta Velikého nebo u Tomáše Akvinského, druhý nezávislý na teologii, který se pak velmi brzy dostává s teologií do konfliktu. Tento konflikt se ještě prohluboval tím, že stále větší počet učitelů teologie patřil k žebravým řádům, které ne všem byly po chuti. To pak nepřímou vedlo ke vzniku názoru, který samozřejmě teologové vášnivě potírali, že mohou existovat dva druhy pravdy: pravda, která osvěcuje rozum vírou, a pravda nezávislá na víře; ty pak mohou být navzájem v rozporu, i kdyby se obě týkaly téhož předmětu.

Když se nyní podíváte na Akvinského, najdete u něj velmi jasnou analýzu vztahu mezi filozofií a teologií. Filozofie je učení o skutečnosti, které se nespolečá na víru. Teologie víru předpokládá. Přistupujeme-li k nim správným způsobem, nemohou být spolu v rozporu, protože tentýž Bůh je Stvořitelem i „Zjevovatelem“. Přesto však, když se podíváte pozorněji, zjistíte, že názor Akvinského je mnohem složitější. Například se ptá, zda bylo vhodné, aby některé základní pravdy, které můžeme poznat pouhým rozu-

mem, byly také zjeveny.²⁶ Odpovídá si kladně a podpírá své tvrzení řadou důvodů. Za prvé bychom toho věděli o Bohu velmi málo, kdyby takové pravdy nebyly zjeveny. Lidé obecně jsou hloupí a líní a zabývají se problémy běžného života. A tak by trvalo dlouho, než by tyto pravdy objevili pouhým rozumem. Takže bez víry by lidé žili *in tenebris*, v temnotě, protože lidský život je krátký. V neposlední řadě bychom žili v neustálém nebezpečí, že se mýlíme. Víra doplňuje to, co rozum nemůže obsáhnout, ale zároveň chrání rozum, aby nesešel na scestí. Třebaže to Akvinský neříká explicitně, rovná se to tvrzení, že víra je kritériem pravdy pro rozum. Když se i po důkladné analýze zdá, že víra říká X a rozum non-X, víme, že rozum nenašel správné řešení, že se někde v postupu dokazování stala chyba. To osvětluje, jak Akvinský pracuje. S výjimkou několika malých spisů a komentářů k Aristotelovi pracuje a myslí jako teolog. Rozumové myšlení, filozofie, jsou pro něho neobyčejně důležité, ale je to pouhý nástroj – nástroj, který nám na jednu stranu pomáhá vidět, že víra netvrdí nic nerozumného, a na druhou stranu nám pomáhá, abychom – dá-li se to tak říct – nevěřili víc, než je nutné. I když to neříká přímo, *můžeme* z Akvinského vyčíst, že filozofie se alespoň částečně pokouší ukázat, že určité teze, kterým věříme, jsou také dokazatelné rozumem. Příkladem může být to, co Akvinský nazývá *preambula fidei*, tvrzení, jimiž se teologie zabývá, ale která sama o sobě nevyžadují souhlas víry.²⁷ Klasickým příkladem je existence Boha. *Můžeme* věřit, že Bůh existuje, ale nemusíme to jen věřit, můžeme to také *vědět*, neboť existují přesvědčivé filozofické důkazy.

Na tomto místě se mi zdá nutné zmínit se o argumentu, kterým se tomisté zaštiťují, zvláště od vydání encykliky *Aeterni Patris* Lva XIII. z roku 1879.²⁸ V této encyklice, která měla na katolíky obrovský vliv, papež vyhlásil, že filozofie, kterou mají studovat teologové, má být filozofie Tomáše Akvinského. Zde leží počátek toho, co později dostane název novotomismus. Naneštěstí většina katolických učitelů filozofie přehlédla doslovné znění této encykliky. Jistě, Lev XIII. popisuje Akvinského jako nejvýznamnějšího křesťanského filozofa. Ale doslova říká, že filozofické vyučování teologů by mělo sledovat jeho *moudrost*, a dodává: „Říkám ‚moudrost sv. Tomáše‘, neboť jestliže se scholastikové zabývali něčím zbytečně subtilním nebo něčím, co nebylo dostatečně podloženo, takže se ve světle pozdějšího vývoje ukázalo, že je to nepravděpodobné, pak by se to vyučovat

nemělo.²⁹ Ve skutečnosti nastal pravý opak: v seminářích a teologických učilištích vyučovali teologové filozofii podle Akvinského slovo od slova, a navíc jeho textům rozuměli často jen povrchně. To pak předpokládalo velmi pochybnou „extrakci“. Předně vyextrahování z převážně teologických děl Akvinského „jeho filozofie“. Nejpozoruhodnějším příkladem je 24 tezí, které sestavila skupina tomistů v době, kdy umíral Pius X., a římská kongregace pro studium je publikovala v létě roku 1914.³⁰ Některé z těchto 24 tezí obsahují takové jemnosti, jako jsou Akvinského myšlenky o aktu a potenci a o takzvaném „principu individuace“, které jistě v žádném případě nejsou podstatné ani pro víru, ani vlastně pro rozumnou křesťanskou filozofii. Jistěže v těchto tezích není nic, co by odporovalo způsobu myšlení Akvinského. Většina těchto tezí však tvrdí něco, co nemá žádný vztah k moderní vědě a modernímu způsobu myšlení. Svým způsobem byly tyto a podobné druhy omezenosti virem, který nakonec během II. vatikánského koncilu tomismus zahubil. Zahubil ho, protože nutil teology, aby učili své studenty filozofii, která nikdy neexistovala jinak než jako *nástroj*, který *Doctor angelicus* používal ve své teologii. Akvinský by jako první řekl: „Co je to za nesmysl! Já jsem používal vzdělanost a vědu *své* doby. Prosím, používejte vzdělanost a vědu *vaší* doby.“ Samozřejmě zde bylo několik pokusů tuto omezenost překonat, např. v díle belgického jezuita Josepha Maréchala, který se pokoušel ukázat, že některé myšlenkové směry – např. učení Fichta a Kanta – byly myšlenkovému směru Akvinského bližší, než se do té doby věřilo.³¹ Ale jednak nikdy nešly dost daleko, aby vyřešily problém, a na druhé straně sledovaly moderní tendenci, která se soustřeďuje na „subjektivitu“ člověka, na jeho vnitřní život, a ta příliš nepomůže při konfrontaci křesťanské filozofie s moderní vědou.

Když se nad tím zamyslíte, byl to ze strany církve zvláštní tah prohlásit filozofii 13. století za „Filozofii“. Tento výrok nepřímou naznačuje, že až do té doby se lidské myšlení povznášelo ke svému kulminačnímu bodu, potom už neexistovalo nic než úpadek, úchylky, stále větší počet scestných směrů, kromě případů, kdy se autor řídil Akvinským nebo alespoň středověkou scholastikou. Očividně to vedlo a stále vede k otázce, co je u Akvinského trvalé a co je dobově podmíněno. Svým způsobem je to otázka, s níž se potýkáme dodnes. Když čtete texty II. vatikánského koncilu a projevy posledních papežů, občas máte pocit, že jediným opravdu trvalým prvkem

byl Tomášův názor na vztah rozumu a víry, ale téměř nic z *obsahu* jeho filozofie, která je – znovu opakuji – obsažená v jeho teologii, zvláště pokud se týká rozumového poznání světa. Důsledkem byla, a zdá se, že každopádně být musela – jak to nedávno pojmenoval německý filozof Jürgen Habermas – neodvratná roztržka mezi poznáním světa a znalostmi – chápáním, které nabízí víra.³²

To znamená, že cokoli bylo řečeno o dějinách filozofie a jejím vztahu k teologii po 13. století, musí být chápáno ve dvou rovinách. Na jedné straně má být vidět, kde při srovnání s Tomášovou vyrovnanou teorií podobnou vyrovnanost postrádá, na druhé straně by měly být zřetelné perspektivy a pohledy, které Akvinský neznal, ale které jsou obohacením jak myšlenkových postupů, tak víry ve filozofii i v teologii.

Začneme u Dunse Scota, s nímž tomisté bojovali, téměř jako by to byl zrádce a heretik, ale kterého na druhé straně teologové dodnes nazývají *doctor marianus*, protože zatímco se Akvinský a sv. Bonaventura stavěli proti víře v neposkvrněné početí Panny Marie, on je nejen bránil, ale je teologem, kterému církev vděčí za rozšíření a postupné včlenění tohoto dogmatu do pokladu římskokatolické víry. To, že nikdy nebyl uznán za církevního Otce a byl ctěn pouze františkány, bylo způsobeno téměř výhradně tím, že byl až neuvěřitelně subtilním myslitelem, že jeho myšlenky byly příliš sofistikované, než aby se daly učit v semináři. Díváme-li se však z dnešní perspektivy, rozdíl mezi jeho implicitní filozofií a filozofií Tomášovou je zanedbatelný.

Poněkud komplikovanější je to s nominalisty. Na jedné straně co se týče jejich teorie poznání, máme dnes všichni tendenci myslet tak, jak to navrhovali. Na druhé straně byly jejich teorie prvním krokem k odstranění metafyziky. Můžeme to shrnout jakožto odvržení pozůstatků platonských prvků v Aristotelovi. Aristoteles odvrhl Platónovo učení, podle něhož je každé individuální bytí participací na jedné nebo několika „idejích“. Neviděl, jak by se dal smysluplně vysvětlit význam tvrzení, že existuje idea oddělená od reality. To, co Platón nazývá „ideou“, podle něj existuje pouze jako konkretizované v individualitách a nijak jinak. Přesto však je struktura individualit taková, že je možné vytvořit pojmy obsahující skutečně něco na způsob zrcadla, které v jistém smyslu postihne to, co je individualitám společné. Jelikož je nesmírně těžké tuto interpretaci vyjádřit a obhájit (několikrát

jsem se o to pokoušel), křesťanská tradice – nejsrozumitelněji sv. Augustin – znovu použila Platónův názor, když řekla, že Platónovy ideje jsou Boží myšlenky. Existují pouze individuality, ale to, co mají společné, jsou ideje v mysli Boha, který sám je také individualitou. Když vytváříme pojmy, vlastně tím odhalujeme Boží myšlenky, jak jsou vtěleny ve skutečnostech. Náš výraz „člověk“ odkazuje na pojem, který doslova zrcadlí to, co je společné všem lidem, a sám v sobě je nedokonalou replikou Boží myšlenky, na které všichni lidé participují. Nominalisté obecně nechtěli popírat, že by taková struktura skutečnosti mohla existovat. Ale začali pochybovat, zda *naše pojmy* jsou replikami těchto struktur. Někdy popírali, že bychom vůbec měli nějaké pojmy, vždyť přece *nezakoušíme* pojmy, ale pouze používáme slova, která dávají smysl. Jindy pouze popírali, že pojmy jsou reprodukcí skutečnosti. Naznačovali, že spíš intuitivně víme, co máme označit slovem „člověk“, aniž bychom se dotkli něčeho, co můžeme nazvat jeho „esencí“. Univerzálie jsou něco jako mentální schránky, do kterých ve své mysli ukládáme to, co známe – nic víc.

To může znít strašně abstraktně. Ale má to své důsledky. Všechno, co myslíme a říkáme, je „subjektivnější“. Nominalisté stále ještě nevidí, že existují dějiny pojmů, že názory jsou ovlivněny dobou vzniku. Myslí stejně ahistoricky jako Akvinský. Ale představují první důležitý krok k názoru, že všechny pojmy obsahují něco, co je vůči nim svým způsobem náhodné, že souhrn všech pojmů není jednoduše kopií světa, který známe. Víra v rozum slábne. Také důvěra v racionalitu slábne. Do jisté míry je to nevyhnutelné. Když čtete například pasáže Tomášovy *Summy* o andělech (v zásadě se zde pojednává o tom, jak tyto konečné, ale zcela nemateriální bytosti mohou vypadat), máte dojem, že Akvinský občas důvěřoval rozumu *příliš*. Ale na druhou stranu má toto oslabení důvěry v rozumové schopnosti teologické důsledky, které jsou přinejmenším nebezpečné.

Můžeme to vidět u Martina Luthera, jehož učitel filozofie Gabriel Biel byl význačným nominalistou. Čemu se od něho Luther naučil, byl skepticismus vůči rozumu a filozofii. Výsledkem je Lutherův „biblický pozitivismus“ a dramatické omezení důležitosti rozumu na úkor krajně iracionální víry. I to má důsledky pro teologii. Uvedu příklad: když Luther popírá, že po skončení eucharistické slavnosti v konsekrované hostii zůstává Pán nadále přítomen (dokonce doporučuje, aby se zbylé hostie jednoduše

hodily „do kanálu“), dělá to z přesvědčení, že transsubstanciace (ve kterou na rozdíl od Zwingliho a Kalvína věřil) není něco, co se děje v tomto světě „hmotně, třebaže tajemně“, ale vztahuje se pouze k tomu, čemu věří jak pastor, tak komunikant. Není-li u toho nikdo, hostie jsou prostě tím, čím byly před konsekrací, kousky chleba.

Nemohu teď rozhodně ani jen stručně probrat dějiny vztahu mezi teologií a filozofií v průběhu následujících staletí. Musíme vystačit s několika body.³³ Když se podíváme na moderní filozofii od Descartesa ke Kantovi, zaujmou nás tři aspekty. Za prvé – moderní astronomie a fyzika – Galileo, Newton – přinutily filozofy k tomu, aby znovu promysleli řadu středověkých tvrzení. I když cestu moderní vědě připravovali nominalisté svým antiplatonickým chápáním aristotelské tradice, zakladatelé moderní vědy byli spíše platonici (ovlivnění renesancí platonismu) než aristotelici a zcela jistě nebyli nominalisté. Zpochybnili ale řadu tvrzení, která byla implicitně obsažena v učení Akvinského a v celé scholastice. Jako každá významná filozofie, i implicitní filozofie Tomášova byla doslova nasáknutá dobovými poznatky o přírodě. Mimoto se měnil názor na to, co to je vědění. Po vzoru Aristotela se Akvinský a téměř všichni myslitelé od 13. do 16. století dívali na vědění (v protikladu k čiré zkušenosti a domněnce) jako na deduktivní systém. Člověk musí (a může) nalézt principy, z nichž se dají vydedukovat všechny naše soudy. Principy moderní vědy naproti tomu tvoří předpoklady, hypotézy, které nemají intuitivní průkaznost, ale musejí být buď potvrzeny, nebo vyvráceny ze závěrů, které se z nich dají vyvodit. Pro Aristotela platí: jestliže p, pak q; ale platí p, proto platí q. Pro moderní vědu platí: jestliže p, pak q; ale neplatí q, proto neplatí p. Je to totéž, jako bychom řekli, že naše poznání přírody pochází z vyvrácených hypotéz, proto nikdy nebude absolutně jisté, ale vždy zůstane možnost je opravit podle nových výzkumů a pokusů (nebo podle problémů, které se nepodařilo vyřešit). Také princip kauzality dostává nový význam. Podle Aristotela a scholastiků se můžeme od účinků dobrat k příčinám, ale nikoli od příčin k účinkům. Proto byla pro ně tak důležitá poslední příčina, finalita. Příčiny působily jednoznačně ne kvůli přírodním zákonům, ale protože „dychtily“ naplnit své poslání. V moderní vědě jsou to naopak přírodní zákony, které určují, jaký účinek bude daná příčina mít. Laplace to na konci 18. století vyjádřil tak, že když známe počátek a zákon, můžeme objasnit všechno,

co se bude dít – myšlenka, která by antice a středověku musela připadat velmi zvláštní. Věrohodnost Laplaceova výroku, který byl vůdčím motivem moderní vědy, poněkud umenšily objevy 20. století – kvantová teorie, Heisenbergův princip neurčitosti apod. –, ale v podstatě stále zůstává základním předpokladem, s nímž moderní věda pracuje. O co zde jde ve srovnání s Aristotelem a s Akvinským, není pouze oslabení důvěry v racionalitu, ale spíš rozdílné chápání racionality. Nepostihujeme „esenci“ bytí, ale pouze zákonité souvislosti mezi událostmi. Ale právě tak, jako nám unikají „esence“ – platonské ideje konkretizované v realitě –, tak se také podstatně zmenšuje věrohodnost toho, čemu se od Aristotela – nebo možná od Andronika z Rhodu – říká metafyzika. Postihujeme fenomény, nikoli realitu.

Druhým bodem je rostoucí tendence hledat jistotu v subjektu. Pouze já sám a to, co si intuitivně uvědomuji, je jednoznačně jisté. Zatímco Aristotelés a scholastikové téměř naivně předpokládali, že můžeme poznat svět takový, jaký je, a že se můžeme pokoušet zkoumat, jak funguje, moderní myslitelé od Descartesa se soustřeďují na překonávání pochybností. Nacházejí jistotu pouze ve vlastním vědomí a nakonec zjišťují, že se musejí vyrovnat s problémem, jak si mohou být jisti čímkoli, co je *mimo* jejich vědomí. Descartesovo *Cogito ergo sum* zahajuje filozofickou tradici, podle níž jsme povinni *dokázat*, že něco mimo naše vlastní uvědomění může být pro nás alespoň částečně tak jisté, jako jsme si jistí sami sebou, že jsme tím, kým jsme. Krajním výsledkem této myšlenkové linie je Kant: všechno, co vím jistě, je vlastně jen vnitřní pohled mého vědomí za hranice, za které se nemohu dostat. Nemohu poznat *Ding an sich*, skutečnost tak, jak je sama v sobě, nebo, chcete-li, jak ji zná vševědoucí Bůh.

Třetí bod zdánlivě protirečí druhému bodu: rostoucí tendence k „materialismu“. Je způsobena rostoucí pochybností, zda máme možnost se dobrat něčeho víc, než co nám říkají naše smysly. Nemohu-li se dostat za hranice fenoménů, které mi nabízí mé vědomí, je-li všechno řízeno zákony, se kterými nás seznamuje přírodní věda, pak neexistuje způsob jak rozhodnout, zda výrok, že Bůh existuje, je pravdivý. Nemáme pak ani možnost se cokoli dovědět o duši. A tak jedinou věcí, kterou si můžeme být jisti, je svět zkušenosti, a ten – zdá se – sestává pouze z materie a jejích vlastností. Jak ukazují nedávné studie, nebyl to materialismus, co vedlo k modernímu

ateismu, ale spíše naopak, ateismus byl hlavním podnětem pro materialismus pozdního 17. a 18. století.³⁴ Jistě zde je široká škála významů, které slovo „materialismus“ může v tomto kontextu mít. Možná bude nejjednodušší formulovat to takto: snaha redukovat všechno, co je, na výsledek či produkt hmoty. Což znamená, že hmota sama je často chápána jako cosi dynamického, takřka tvůrčího. Toto je filozofická tendence, která nemusí nutně zahrnovat popírání Boží existence. Pro ty, kdo v Boha věří, to spíš znamená (částečné) popření schopností a možností rozumu. Můžete věřit v Boha, ale nemůžete o něm dost dobře mluvit bez víry. Nebo jinak: tato filozofická tendence je moderní formou středověkého tvrzení averroistů, že existují dva druhy pravdy: pravda rozumu a pravda víry, přičemž obě si mohou navzájem odporovat. Víra už není prohloubením rozumového chápání, je jeho korekcí, nebo dokonce popřením. A rozum už nepomáhá srozumitelně vyjádřit víru, ale hrozí, že zdeformuje něco, čemu bychom měli věřit.

To, co jsem dosud popisoval, je samozřejmě jen velmi povrchní shrnutí vývoje – nyní je třeba říct něco o dopadu toho všeho na teologii. Bylo téměř nevyhnutelné, že zmíněný vývoj ovlivnil teologii, zvláště teologii vyučovanou v seminářích. Například ona tendence soustředit se na subjektivní zkušenost vedla v rozličných formách protestantismu k devalvaci svátostí. To platí zejména pro křesťanství: často je považován za rituál nevalné hodnoty, důležitá je konverze a osobní zasvěcení se Kristu. Katolická teologie do značné míry ignoruje vývoj filozofických směrů. Je-li vnímavější k důležitosti dogmat, nemůže si příliš začínat s filozofickými myšlenkami odlišnými od těch, v jejichž prostředí byla dogmata původně formulována. S několika málo výjimkami pracují katoličtí teologové nadále se zředěným filozofickým scholasticismem, který má stále méně styčných bodů s filozofickými myšlenkami své doby. To pak vede k velmi povrchní teologii. Do určité míry se to týká též filozofie vyučované na teologických učilištích protestantských univerzit. Průzkum ukazuje, že filozofie vyučovaná teology na protestantských univerzitách, například v Halle, se příliš neliší od filozofie vyučované na německých katolických univerzitách, například v Ingolstadtu. Jedná se o zředěný, vychrtlý scholasticismus. Teologie stále více ztrácí své tradiční spojení s myšlenkovým světem současné intelektuální elity. To na jedné straně vede k filozofickému skepticizmu, který je

v rozporu se způsobem myšlení teologů, a na druhé straně často způsobuje, že teologie je „racionalistická“, to znamená, že se redukuje na soubor výroků, které se snaží vzbudit dojem, že víra není nic jiného než náležitě vyškolený rozum.

Na sklonku 18. a na počátku 19. století hráli v oblasti našeho předmětu důležitou roli dva celosvětově významní němečtí filozofové, jejichž vliv je patrný dodnes. Jeden z nich, Immanuel Kant, který zemřel v roce 1804, může být považován jak za vrchol, tak za významné omezení myšlenek osvícenství. Druhý, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, který zemřel v roce 1831, čelil hrubému a prázdnému racionalismu osvícenských myslitelů. Dělal to však způsobem, který byl pro křesťany téměř nepřijatelný, čímž věci závažně zkomplikoval. Oba měli relativně malý vliv na katolickou teologii, ale znamenali závažný problém pro filozofii, kterou teologie předpokládala a která byla implicitně obsažena ve filozofii teologům povinně přednášené. Nyní krátce shrnu jejich názory a připojím k tomu ještě jednu obšírnější poznámku, čímž zakončím první část své studie, v další části pak doplním několik systematictějších komentářů.

Kantův případ se dá popsat z rozličných hledisek. Já volím následující. Existují tvrzení, Kant říká „soudy“, jejichž pravdivost je za všech okolností nepopíratelná, i když není možné je vysvětlit ani principem kontradikce (jako např. výrok „kruh je kulatý“), ani ze zkušenosti (protože ze zkušenosti nikdy nepoznáme nic víc než fakta, která mohou být také jiná). Příkladem takových soudů mohou být matematická nebo geometrická tvrzení. Zde máme slavná Kantova „syntetická tvrzení (nebo soudy) *a priori*“: syntetická proto, že jejich platnost nemůže být dokázána analýzou smyslu, *a priori* proto, že nemohou být odvozeny ze zkušenosti. Tak je Newtonova mechanika pro Kanta systémem takových apriorních soudů či tvrzení. Člověk je odhaluje při každém použití bez výjimky, ale nemůže tato tvrzení vysvětlit ani tím, že by ukázal, že jejich predikát je nějak obsažen v jejich subjektu (jako v případě výroku „kruh je kulatý“), ani uplatněním zkušenosti (protože ze zkušenosti nikdy nepoznáme nic, co by platilo bez výjimky). To naznačuje, že nepoznáváme realitu tak, jak je sama v sobě, ale pouze tak, jak *my jsme*: když pomineme několik zcela neartikulovaných dojmů, vlastně pouze to, že na naše smysly působí „něco“ zvnějšku nás samých, pak je veškeré naše poznání strukturováno naší myslí, nikoli

předměty, o nichž si myslíme, že je známe. To platí zvláště u těch principů, kterých bychom chtěli použít, abychom vykročili z hranic naší možné zkušenosti. Tak například princip kauzality, který tradice používá k vykročení za hranice světa zkušenosti, aby dokázala Boží existenci, platí pouze pro způsob, jakým *my* myslíme, a proto nám nedovoluje říct cokoli o čemkoli, co přesahuje hranice naší možné zkušenosti. Naše teoretické poznání může postihnout pouze *fenomény*, nikoli skutečnost tak, jak je sama v sobě – *noumena* – tedy skutečnosti takové, jak je postihuje svrchovaný pozorovatel, Bůh.

To je první část Kantovy argumentace. Něco jako metafyzika, která tvrdí, že dosahuje za hranice naší zkušenosti, není možné, vyznívá do prázdna, dokonce vede – jak se Kant snaží ukázat – ke kontradikci a my uvnitř hranic naší zkušenosti odhalujeme pouze to, jak funguje *naše poznání*, nikoli *jaká je skutečnost*. Do jisté míry je toto sdělení úděsné: nemůžeme postihnout to, co *skutečně je*. Známý německý spisovatel, často jedním dechem zmiňovaný spolu s Goethem a Schillerem, Heinrich Kleist v roce 1811 rozcupoval svou mistru a sám sebe, když si uvědomil, co to znamená. Pro Kanta však mělo toto sdělení jednoznačně *pozitivní* konotaci. Svět Newtonovy mechaniky tak, jak ho chápal, je přísně deterministický: cokoli se děje, může být vysvětleno tím, co se stalo předtím. Svoboda v něm nemá místo. Svět naší zkušenosti nepřipouští svobodu, neponechává jí žádný prostor. Ale jelikož tento svět není realita, jsou to pouze *fenomény*, je svoboda přesto možná. Pouze nemůže být poznávána teoretickým rozumem. Odhalujeme ji nepřímou, když jednáme morálně, při čemž předpokládáme, že svoboda existuje. Morální skutky by neměly žádný smysl, kdyby neexistoval Bůh a osobní nesmrtelnost. Když jednáme morálně, znamená to, že Bůh existuje a my máme nesmrtelnou duši. A tak, ačkoli nemáme teoretický přístup ke skutečnosti tak, jak je sama v sobě, můžeme si být jisti, že jsme schopni se svobodně rozhodovat mezi dobrem a zlem, že Bůh existuje a že nějakým způsobem „přežijeme svou smrt“.

Nyní by někdo mohl namítnout, a tato námitka skutečně byla vznesena, že Kantova filozofie je založena na řadě postulátů, které se později ukázaly jako nepravdivé. Platnost Newtonovy mechaniky není absolutní, je to model, nic víc. Dá se ukázat, že matematika se dá vyvodit z logiky (Russell a Whitehead to učinili ve své knize *Principia Mathematica*, která byla prvně

publikovaná v roce 1910), a proto jsou matematické teze platné vposledku na základě principu kontradikce. Determinismus (který však také může být analyzován různým způsobem) je hypotézou, se kterou moderní věda pracuje, nic víc. Avšak podezření, že nepostihujeme skutečnost tak, jak je, ale tak, jak *my* jsme, přetrvává. Až do dneška je přejímá drtivá většina filozofů. Jsme jako zvířata, která vnímají pouze to, co je pro ně biologicky přiměřené. Byly samozřejmě učiněny pokusy se tomuto podezření postavit. Například někteří tomisté dokazovali, že jsme-li schopni rozeznat bytí či jsooucnost, máme přímý přístup ke skutečnosti.³⁵ Pro teologii znamená Kantovo stanovisko asi tolik, že cokoli nám Bůh zjevil, můžeme rozložit na pojmy, kategorie a představy, které odrážejí náš způsob myšlení, nikoli skutečnost tak, jak je. Od Kanta se objevuje to, co později odborníci definovali jako destrukci či porážku metafyziky.

Mluvíme-li o Kantově vztahu k teologii – samozřejmě se jedná o její protestantské varianty, Kant nevěděl téměř nic o katolické církvi – je jak racionalistický, tak skeptický. Na jedné straně považuje za důležitá, či dokonce za jediné možná pouze ta teologická tvrzení, která se dají dokázat pouhým rozumem. Do té míry byl pokračovatelem, ba dokonce vrcholem tradice většiny osvícenských filozofů. Na straně druhé, ač se považoval za křesťana, cítil, že filozofie by neměla být služkou teologie, ale její vůdkyní. Jednou to vyjádřil ve svých spisech, když nepřímou poukázal na frázi Petra Damianiho *ancilla theologiae*: místo abychom nutili filozofii, aby šla ve šlépějích teologie a nesla jí vlečku, filozofii by mělo být dovoleno, aby šla v čele a svítila jí svou vlastní pochodní.³⁶

Je však dost zvláštní, že tři velcí němečtí idealisté Fichte, Schelling a především Hegel použili Kantův přístup k vytvoření nového druhu metafyziky. Potřebovali vlastně udělat jenom jeden krok: popřít, že existuje něco jako kantovská „věc sama v sobě“. Jak to jednou vyjádřil Fichte, nemůžete vstoupit do kantovské filozofie, aniž byste předem předpokládali její existenci, ale nemůžete u ní setrvat, aniž byste ji zavrhlí. Kant podle Fichta byl *ein Dreivierteltkopf*, „tříčtvrteční hlava“.³⁷ Protože když popřete, že existuje něco mimo fenomény, budete opět konfrontováni se světem absolutně přístupným našemu poznání, dokonce ještě víc než u tradiční filozofie, neboť nakonec všechno je Mysl. A tak můžeme opět začít s metafyzikou. Pouze musíte jednak rozšířit pojem zkušenosti a jednak přijmout,

že svět má strukturu odpovídající vnitřnímu pohledu mysli. To s sebou téměř nevyhnutelně nese nový druh panteismu, velmi rozdílný od panteismu například Spinozova. Skutečnost je Boží myslí, a to ve třech následujících stupních: Nauka o bytí – kterou Hegel nazývá logika – popisuje Boha tak, jak je sám v sobě. Filozofie přírody popisuje, jak je Bůh skutečný (nebo jak vypadá skutečnost, kterou Bůh stvořil, v tomto bodě není Hegel jednoznačný). A filozofie mysli popisuje způsob, jak si Bůh skrze *naše* chápání světa nebo dějin myšlení, a především filozofie, uvědomuje sám sebe. Nakonec je jedinou skutečnou realitou filozofie, Svět Bytí, který chápe sám sebe. Ne náhodou poté, co došel ve své *Encyklopedii vědy* k filozofii, zakončil Hegel svou knihu citací známé pasáže z Aristotelovy *Metafyziky*, kde je Bůh „definován“ jako νοησις νοησεως, „myslící mysl“.³⁸

Hegel, který na rozdíl od Kanta znal dějiny filozofie dost dobře, začlenil do svého systému velké množství názorů Platónových, Aristotelových a názorů novoplatoniků, především Plótína. Výsledek byl a stále zůstává jedním z nejúchvatnějších a nejpůsobivějších filozofických projektů všech dob. Není však pouze fascinující, je také velmi absurdní, a to ne pouze z tradičního křesťanského hlediska. Když psal svou *Encyklopedii vědění*, která poprvé vyšla v roce 1817, předkládá filozofii, jako by se na ni hledělo z Boží pozorovatelný, na kterou se vyšplhal ve své knize *Fenomenologie myšlení*, prvně vydané v roce 1807. Na rozdíl od Kanta studoval (protestantskou) teologii, dokonce dokázal do svého systému vtělit základní křesťanská dogmata: vtělení božského Slova, Kristovu smrt a zmrtvýchvstání, dokonce i pojetí církve jako komunity vedené Duchem svatým. Jeho filozofie je zároveň i teologií, teologií zcela zaslepenou spekulativní filozofií. Někteří ze studentů během jeho výkladu pociťovali, jako by už dosáhli blaženého patření svatých.³⁹ Jiní však cítili, že je vlastně ateistou. Ne náhodou Marx a Engels, přestože se do Berlína dostali až po Hegelově smrti, začínali svou kariéru jako hegeliani.

Hegelova filozofie byla natolik neslučitelná s křesťanským krédem, že ji teologové nemohli přijmout. Kromě několika málo jeho raných žáků dokonce ani protestantští teologové nerozvinuli teologii *à la* Hegel. Ale nesčetné odštěpky Hegelovy důmyslné filozofie na ni měly nesmírný vliv. Snad nejsilnější vliv mělo Hegelovo pojetí dějin jako rozvoje myšlení, které krok za krokem prohlubuje chápání sebe sama. Hegel byl prvním filozo-

fem, který považoval dějiny filozofie za nedílnou součást filozofie samotné. Na konci své *Fenomenologie myšlení* nazývá „absolutní poznání“ – což je podle jeho chápání filozofie – „úhrnem a Golgotou Absolutní Mysli, skutečností, pravdou a neochvějností její moci“,⁴⁰ čímž naznačuje, že toto Absolutní Poznání není nakonec nic jiného než historie jako celek, a to především historie myšlení, nakolik si uvědomuje a chápe sama sebe. Jeho filozofie tudíž na jedné straně vyvolala explozi bádání v oblasti dějin filozofie. I vydavatelé, kteří v roce 1831 publikovali první kompletní řeckou edici děl připisovaných Aristotelovi a později slovník všech u Aristotela použitých řeckých termínů, byli jeho žáci. Na druhé straně je Hegelova filozofie zdrojem a kořenem velmi problematického filozofického směru, který nás stále ještě do značné míry obklopuje: *historicismu*. Názory na to, co toto slovo *přesně* znamená, se různí. Ale zdá se, že základní myšlenky s ním spojené jsou – za prvé: konkrétní filozofie musí být chápána a interpretována v kontextu své doby (a proto filozofie obecně není nic jiného než její vlastní dějiny), a za druhé: dějiny filozofie jsou nutně, v tom či onom smyslu, dějinami pokroku. Podoba tohoto pokroku může být klikatá, dokonce „zpátečnické“ filozofie jsou součástí nutného vzestupného postupu, který může dospět ke svému cíli a nakonec ho dosáhnout tak, že je nazírán sám skrze sebe. I když tato druhá myšlenka jistě má křesťanské kořeny (dějiny jako cesta, která vede nakonec až do nového Jeruzaléma), obě tyto myšlenky se staly základem filozofického relativismu, se kterým se setkáváme dnes. Neexistuje něco jako *pravá filozofie*, či spíše: jedinou pravou filozofií jsou dějiny filozofického vhledu, které dospěly ke konečnému a plnému pochopení sebe sama. Podle Hegela skutečně chápe historie sebe sama tak dalece, že nakolik rozumí sama sobě, natolik veškerou skutečnost stravuje, až je nakonec ona sama jedinou pravou skutečností. „Die Wahrheit ist das Ganze“,⁴¹ „Pravda je Celek“ – toto tvrzení samozřejmě nezachoval post-hegeliánský historicismus, který byl skromnější, ale také mnohem polovičatější. V jistém smyslu byl Hegelův vlastní relativismus tak radikální, že mohl tvrdit, že jakoukoli podobnost s relativismem překonal. Vše částečné je relativní, pouze Celek není relativní.

Poslední historická poznámka. Konec 19. století byl dobou, která naši křesťanské víře přinesla mnoho výzev. Většinu z nich vyvolaly výsledky vědeckého a odborného vývoje, jako byly například Darwinova vývojová

teorie nebo Freudova psychoanalytická psychologie. Obecně vzato, i když v sobě tyto vědecké výzvy zahrnují filozofickou problematiku, nejsou filozofickými objevy v pravém slova smyslu, jsou nanejvýš obnovenou modifikací starších filozofických nárysů jako v případě novokantismu. Po zhroucení hegelianismu, který Marx trefně popsal jako „proces úpadku Absolutní Mysli“, se Hegelova syntéza stala varováním před všeobsáhlými filozofickými projekty. Ale převládající atmosféra 19. století je materialistická. Ukázalo se, že téměř všichni Hegelovi žáci byli docela obyčejní materialisté.

Na počátku 20. století se objevuje něco zcela jiného: tendence prodiskutovat jasně definované filozofické otázky, které jsou často velmi zajímavé, ale nejsou tak závažné, jako veliké problémy, které až do té doby filozofii inspirovaly. Typickými příklady mohou být Husserlova fenomenologie či filozofické analýzy, ke kterým dali podnět myslitelé jako G. E. Moore, ale v jistém smyslu i novopozitivismus vídeňského okruhu, který se zabýval především otázkou, jak pracuje věda a jaký význam mohou mít její výsledky. Filozofické diskuze se týkaly záležitostí *metodologických* spíše než *substanciálních*. Fenomenologií, analytickou filozofií a zkoumáním problémů filozofie vědy, dokonce i existencialismem (převládající názor prvních desetiletí po II. světové válce) se mohou zabývat jak křesťané, tak ateisté. Samozřejmě mají tyto postoje ideologické zabarvení, ale ne kvůli metodám nebo přístupu, ale z důvodu osobních preferencí. Existuje jeden velký autor nového druhu metafyziky, Alfred North Whitehead, který měl ve Spojených státech určitý vliv na protestantskou teologii. Celkově se však filozofie stává skromnější a skeptičtější. Je si vědoma toho, že staví na vratkých základech, a proto se zřídka odváží dotknout klíčových filozofických otázek. Celková nálada je nadále materialistická, ale málokdy se jedná o materialismus, který by zaujal filozofa. Jistě jsou i výjimky, například Martin Heidegger, jehož dílo může být chápáno velmi různým způsobem. Ale v podstatě se filozofie 20. století cítí bezpečně pouze u jasně definovaných, a proto též omezených otázek. Některé výsledky tohoto druhu filozofování mohou být použitelné pro teologii, ale nestává se to příliš často. Jedním z důsledků bylo a je, že teologové jsou si stále méně jistí, jakou filozofii by měli používat a vyučovat. To pak s sebou nese nebezpečí, že klesá a slábne snaha o to, aby teologie byla racionální.

II.

Nyní se dostávám k systematickým postřehům. Bude jich sedm, čísluji je kvůli přehlednosti, i když řazení je spíše náhodné.

Za prvé. Zpětný pohled na dějiny vztahu mezi filozofií a teologií, jak jsem je nastínil, může v člověku vyvolat otázku, zda, do jaké míry a jak může filozofie odlišná od teologie poté, co se Bůh zjevil v Ježíši Kristu, vůbec být smysluplnou činností. Vždyť v Kristu se Bůh zjevil nepřekonatelným způsobem a pro věřícího je toto sebezjevení podstatně hodnověrnější než jakákoli světská věda, v níž nás osvětluje jen *lumen naturalis rationis*, „světlo přirozeného rozumu“.

Pokud se budeme ptát, zda kromě racionálně založené teologie potřebujeme filozofii nezávislou na víře, dá se oponovat, že to není nezbytné, neboť *sama* teologie může být s to vypracovat pojmový aparát, u něhož se předem předpokládá jeho smysluplnost. Vždyť raný kristologický a trinitární vývoj dogmatu v církvi nepředcházela filozofická pojednání či reflexe. Dá se dokonce jít i dál a obhajovat, že taková filozofie nezávislá na víře je z křesťanského hlediska nebezpečná, protože – jak jsem se snažil ukázat v první části své studie – je u většiny novodobých myslitelů v rozporu s naší vírou, i když někdy pouze implicitně. Máme-li na mysli poslušné přijímání Božího zjevení, víra se nemůže mýlit, ale filozofie, která s vírou nepočítá, je v nebezpečí, že sejde z cesty.

Jsou zde však přinejmenším čtyři důvody, proč my křesťané takovou filozofii potřebujeme. První vyložil už Tomáš, když napsal, že s křesťany diskutujeme na základě Nového zákona, s židy na základě Starého zákona, s pohany však (Akvinský dokonce výslovně zmiňuje *mahumetistas*, muslimy) na základě „přirozeného rozumu“.⁴² Křesťané potřebují filozofii, aby mohli debatovat s těmi, kteří – jak říká Akvinský – „neuznávají autoritu Písma“. Druhý důvod je ten, že teology, zvláště pokud jejich inteligence nedosahuje jejich zbožnosti, tuze nezajímá jasnost pojmů. K mnoha komplikovaným diskuzím prvních století křesťanské éry, diskuzím, jež zčásti vyústily do různých herezí, které dlouho, v některých případech až do dnešní doby, ohrožovaly jednotu křesťanstva, nemuselo nutně dojít, kdyby se jasněji definovaly použité termíny. Třetí důvod je, že filozofie se zabývá množstvím otázek, které jsou důležité pro jasnost našeho intelektu-

álního života, ale nemají žádný bezprostřední význam pro teologa, ačkoli jednoho dne pro něj možná tuto důležitost získají. Příkladem je pojem vztahu, který poprvé nastínil Aristotelés, hlouběji o něm diskutovali stoikové a Avicenna. Z důvodů, které by bylo příliš složité zde popisovat, se ve středověku ukázalo, že tento pojem má velký význam pro správné křesťanské učení o tajemství Nejsvětější Trojice. Čtvrtý důvod se mi však zdá nejzávažnější. Řekl bych, že když mluvíme o tom, co přesahuje hranice naší zkušenosti, nebo o něčem, co nedokážeme opravdu pochopit – jako skutečnost, že Kristus je zároveň Bůh a člověk –, musíme použít pojmy odvozené v nejširším smyslu slova z naší „zkušenosti“. Potřebujeme vyjádřit pojmy získané ze světa, který známe, abychom byli schopni inteligentně vyjádřit ta tvrzení naší víry, kterých se nemůžeme dotknout jinak než vírou. A třebaže – jak to křesťanská tradice vždy tvrdila implicitně a Akvinský na to ve svém učení o analogii poukázal explicitně – používání termínů odvozených z naší zkušenosti na to, co hranice naší zkušenosti přesahuje, nám nepomůže dokonale postihnout to, co je „transcendentní“, potřebujeme hlubší znalost *našeho* světa a života, abychom mohli mluvit o *onom* světě, o *příštím* životě. Z těchto čtyř důvodů plyne závažný důsledek. Aby mohl obhájit racionalitu víry a jejího teologického vyjádření, musí být křesťan schopen ukázat, že to, co nám říká rozum, a to, co nám oznamuje víra, je ve vzájemné shodě, nebo si to alespoň neodporuje. Musíme být schopni doložit, že naše víra není – v silném slova smyslu – neslučitelná s tím, co nám říká náš světský rozum. Postoj Petra Damianiho *credo quia absurdum*, „věřím, protože je to absurdní“ není správný, protože svádí, ba dokonce odsuzuje víru k iracionalitě. A postoj Anselma z Canterbury *credo ut intelligam*, „věřím, abych pochopil“ s sebou nese myšlenku, že víra nemůže a nemá být oddělena od rozumu. Jeden z úkolů, který má filozofie vůči teologii, spočívá v tom, že nám pomáhá, abychom nemuseli věřit víc, než je nezbytné, a alespoň částečně rozuměli tomu, v co věříme.

Za druhé. Je však důležité pochopit, co se přesně míní výrazem „filozofie nezávislá na víře (teologii)“. Nevylučuje to něco jako psychologický vliv víry na to, co prohlašuje rozum, například když se vyhýbám používání cest, u kterých má rozum podezření, že by mohly nakonec vést k rozporu s vírou. Pouze to vylučuje, aby argumenty rozumu byly závislé na víře co se týká jejich přesvědčivosti. Filozofie, která i po bližší analýze zůstává

neslučitelná s tím, čemu by měl křesťan věřit, nemůže teologii nijak prospět. Může sice obsahovat tu či onu správnou či dokonce přínosnou myšlenku, ale z křesťanského pohledu to nemůže být zdravá filozofie. Ale také nemůže být zdravá filozofie, která sice tvrdí, že se něco dá argumentovat pouhým rozumem, ale přitom přehlíží nebo si zakrývá, že argument je platný pouze tehdy, když přijmeme některý z principů víry.

Tento bod je složitější, než by se na první pohled mohlo zdát, a to ze dvou důvodů. Předně člověk nepoužívá sofistikované nástroje moderní formální logiky, je často dost obtížné odhalit *všechny* implicitní premisy argumentu. A pak se může stát, že jsme nepochopili to, o čem se domníváme, že tomu věříme. V tom případě nám mohou filozofické argumenty pomoci k tomu, abychom znovu promysleli teologické vyjádření. Víra tedy může a má jednak zabránit tomu, aby filozof plakal na nesprávném hrobě, a jednak filozofie občas může přinutit teologa, aby znovu promyslel pozici, kterou hájí.

Za třetí. Mnoho filozofů – z poslední doby např. Jürgen Habermas – dnes tvrdí, že žijeme v „post-metafyzické době“, neboť Kant a jiní ukázali, že metafyzika není možná, i když lidé – jak Kant připouští – mohou být přirozeně náchylní takovým způsobem myslet. To před nás ставí dvě otázky: první, zda je tento názor opodstatněný, a druhou, do jaké míry teologie metafyziku *předpokládá*. Správná odpověď na obě tyto otázky velkou měrou závisí na tom, co přesně rozumíme pojmem „metafyzika“. Kant a ti, kdo mluví o „post-metafyzické době“, mají na mysli filozofický proud, který obhájí existenci a naši schopnost analyzovat jsoucna, se kterými se nikdy uvnitř hranic naší zkušenosti nesetkáme a ani se vlastně setkat nemůžeme. U Aristotela a Akvinského je tato představa o něco propracovanější. Podle nich za prvé tento obor hovoří o jsoucnu jakožto jsoucnu a jeho charakteristikách, za druhé nedokazuje existenci Boha, ale předem předpokládá, že existuje (u Aristotela je předložen tento důkaz nikoli v *Metafyzice*, ale na konci *Fyziky*), a za třetí se vytváří negativním soudem typu „jsoucno není svou vlastní podstatou hmotné“. Jestliže někdo popírá, že existuje něco nehmotného, pak metafyzika nemůže být oborem odlišným od fyziky nebo filozofie přírody.⁴³ Pokud naopak někdo ví, nebo se dokonce jen domnívá, že existují nehmotná jsoucna, může se pokusit zjistit, co to znamená (v protikladu k tomu, co to znamená být něčím hmotným) a co cha-

rakterizuje něco nebo vše, co *je*, ať už hmotné, nebo nehmotné. Metafyzika tedy není jednoduše (jako by byla jednoduchá!) oborem, který překračuje hranice možné zkušenosti, ale spíše je to pokus porozumět bytí. Znamená to na jednu stranu méně a na druhou stranu více, než má na mysli Kant. Znamená to méně, protože člověk připouští, že se můžeme dovědět jen velice málo o jsoucnu, které nemůžeme postihnout zkušeností. Znamená to více, protože se dostáváme do styku s tou nejintimnější sférou skutečnosti, včetně jsoucen, která známe ze zkušenosti.

Za předpokladu, že můžeme alespoň částečně poznat skutečnost takovou, jaká je (Kant ji nazývá „věc sama o sobě“), nevidím žádný závažný důvod, proč by právě popsáný druh metafyziky měl být nemožný. Musíme se pouze vyvarovat přehnaných tvrzení, že soustava našich pojmů je přesnou replikou struktury skutečnosti (za chvíli vysvětlím, co tím myslím).

Ke druhé otázce, tedy zda teologie předpokládá metafyziku, se dají *v rámci teologie* rozlišit výpovědi, které v zásadě mohou být dokázány i bez víry, a výpovědi, ve které nemůžeme než věřit. K prvnímu druhu výpovědí (např. že Bůh existuje nebo že je *ipsum esse*, svým vlastním bytím) se mi může hodit jistý druh metafyziky. Ke druhému druhu nepotřebuji metafyziku jakožto disciplínu, ale mohu potřebovat metafyzické *pojmy*. Pravdivost tohoto druhu výpovědí nemohu *dokázat* rozumem. Musím *věřit*, že jsou pravdivé, musejí mi být zjeveny. Ale pokud mám co nejpřesněji vysvětlit, čemu věřím, budu velmi často potřebovat pojmy metafyziků (vzpomeňme na Nejsvětější Trojici, vtělení nebo eucharistii).

Za čtvrté. Nyní přicházím k tématu, které je sice ohromně složité a subtilní, ale také je velmi důležité. Týká se představ, pojmů a modelů, které filozofie a teologie používají. Při pohledu na chaos, který v dějinách filozofie způsobily, bychom se neměli poddat nominalistům. Ale ani bychom – zdá se – neměli v každém ohledu sledovat realisty, jako byl Akvinský. Dovolte mi, abych to vysvětlil.

Když Akvinský mluví o substanti a akcidentu, materii a formě, aktu a potenci a podobně, zdá se, že předpokládá, že jde o něco víc než o pouhé pojmy užitečné pro pochopení skutečnosti. Stejně jako většina myslitelů vrcholného středověku velmi důkladně promyslel možné nedostatky našich pojmů. Považoval však za samozřejmé, že se každý takový pojem, ač někdy sémanticky nedokonale, shoduje s vlastnostmi jsoucen přesně tak, jak to

tyto pojmy vyjadřují, a že nemůžeme přiměřeně pochopit jsoucna, pokud nepoužijeme právě těchto pojmů. Pro něj *existují* substance a akcidenty, stejně jako *existují* růže a sloni. Cítil, že skutečnost se nedá adekvátně filozoficky popsat a analyzovat, *pokud nepoužijeme právě těchto pojmů*. Přesně jako je přesvědčen Aristotelés, že většina pojmových kategorií, které používá, je odvozena ze způsobu mluvy. Znal pouze řečtinu, a nikdy ho nenapadlo, že by mohl existovat jazyk, který by strukturoval svět předmětů jinak. Například tak, že popisuje vlastnosti jako činnost nebo nečinnost jako ruština, která nepoužívá sloveso „být“ jinak než pro vyjádření důrazu. Ani si nedokázal představit, že by základní filozofické pojmy mohly být odvozovány například z vědy, jak to ve 20. století dělal Whitehead. V neposlední řadě měl alespoň v některých ohledech mnohem méně promyšlené chápání jazyka než např. Wittgenstein nebo Austin, kterým vdčíme například za to, že se zkratka „S je P“, místo aby představovala nejzákladnější formu jazyka, používá pro komunikaci dost výjimečně, nebo že můžeme mluvením něco *udělat*. Nemluvíme stylem, jakým jsou psána učená pojednání (Wittgenstein), a existuje performativní použití jazyka (Austin).

Jinak řečeno, budeme se muset smířit s tím, že základní pojmy a myšlenkové modely, kterých filozofie užívá, nebo obecněji, že způsob, jakým jazyk dává strukturu našemu chápání skutečnosti, je do jisté míry náhodný. Samozřejmě pouze do jisté míry, neboť v plně rozvinutých jazycích se předpokládá, že v zásadě pokrývají tentýž myšlenkový svět, a proto jejich celkový *úhrn* musí nakonec obsáhnout totéž. Ale tato zkušenost může být, řekněme, „rozdělena na části různým způsobem“. V ideálním případě by různé seznamy základních kategorií měly být navzájem převoditelné. Například když kategoriím a, b, c ve filozofii A odpovídají ve filozofii B kategorie d, e, f, ale ve filozofii B kategorie f zahrnuje také částečně y a část b ve filozofii A. Tyto systémy však nikdy nejsou úplné a také mohou zahrnovat takové rysy skutečnosti, kterých si jiná filozofie nevšímá (nebo je považuje za nepodstatné), proto takové převody budou obtížné a nikdy se neobejdou bez komplikací. Budou relativně snadné pouze tehdy, když dvě nebo více srovnávaných filozofií budou stejného typu, například Akvinský, Duns Scotus nebo i Suarez. Budou téměř nemožné, budeme-li srovnávat např. Akvinského s Hegelem nebo Akvinského s Whiteheadem, hlavně z toho důvodu, že filozofie, které používají různé pojmy, mají také tendenci

dospívat k závěrům, které se i při podrobnější analýze ukazují jako neslučitelné se závěry té druhé filozofie. Nikdy bychom však neměli přehlédnout možnost, že dvě celkem podobné filozofie mohou v určitých detailech dospět k různým závěrům *pouze proto*, že používají rozdílný pojmový aparát nebo definují tentýž pojem různě.

Ža páte. Jistě snadno uhodnete, proč považuji tento bod za důležitý. Uvádím ho jednak proto, že značný počet církevních formulací dogmatu je vyjádřen terminologií filozofie antického Řecka a implicitní filozofie scholastiků – a tato terminologie se dnes zdá být zčásti neudržitelná, zastaralá. Typickým příkladem je pojem „transsubstanciacie“ v souvislosti s eucharistií. Žádná ze současných filozofií nepoužívá výraz „substance“ v tom smyslu jako středověcí učenci, a i když tuto skutečnost pomineme, bude těžké vysvětlit, co máme na mysli, když mluvíme o substanti kousku chleba, nebo když tvrdíme, že takový kousek má nějakou substanti. Byly pokusy vysvětlit, co se při konsekraci děje pomocí jiných termínů, vzpomeňme na pojem „transsignifikace“ navržený holandským dominikánem Schillebeeckxem, který nakonec Svatý stolec zamítl. Nechci se zde přít o tento zvláštní případ, pouze chci poukázat na základní problém, ze kterého tento případ vychází.

Nedá se jednoduše argumentovat tím, že pojmy, pomocí nichž jsou články víry zformulovány, nebo filozofické myšlenky v pozadí slovního vyjádření dogmatického výroku jsou už tím samým řekneme spoludogmatizovány. Mohlo by se zdát víc než podivné, kdybychom například tvrdili, že *musí* existovat substance, protože církevní koncil použil tento výraz při vyhlášení dogmatu. Nebo jinak – teoreticky může být dogma přeformulováno s použitím jiné terminologie. Takové pokusy existovaly, příkladem může být doporučení používat performativní slovesa při výkladu svátostí, ale obtíže s tím spojené jsou očividné: jak si máme být jisti, že odlišná formulace vyjadřuje *přesně totéž*? Každý, kdo mluví několika jazyky a byl postaven před úkol překládat složitější texty (např. poezii), ví, jak nesmírně těžko se nachází jistota o správnosti překladu. Každá formulace má své důsledky, které jiná formulace mít nemusí. Tyto těžkosti působí mnohé neshody mezi křesťanskými denominacemi. Vždy je užitečné zkoumat, zda to, co se jeví jako teologická neshoda, není ve skutečnosti rozdílem ve filozofickém vyjádření.

Ža šesté. Musíme si uvědomit, že teologie, přestože tlumočí Boží sebezjevení, zůstává stále *lidskou* činností stejně jako filozofie. Nikdy nepostihne *všechno*, co by mohlo být řečeno, ani to nevyjádří *přesně* tak, jak by to *mělo* být řečeno. Filozofie se snaží co nehlouběji porozumět našim zkušenostem. Teologie se pokouší porozumět Božímu sebezjevení s přihlédnutím k tomu, co známe ze zkušenosti a z jejího filozofického výkladu. Filozofie, nakolik je používána v teologii, je určitě *ancilla*. Ale i teologie je *ancilla*. Je služebnicí nejen toho, co Bůh zjevil, ale v jistém smyslu i filozofie. Když filozofická výpověď protirečí víře, víme, že jsme někde udělali chybu. Ale když teologický výrok nedává smysl, pak také víme, že jsme někde udělali chybu. Víra často přesahuje rozum, ale neruší ho a neprotirečí mu. Nedá-li se nijak dokázat, že článek víry *neprotirečí* tomu, co nám říká rozum, nemůže být oprávněně považován za článek víry, zvláště proto, že není možné říct, čemu máme vlastně věřit – nemáme-li pouze opakovat slovní formulaci. Bůh přesahuje to, co je postižitelné rozumem, ale dokonce ani s přihlédnutím ke slabosti našeho rozumu není iracionální. Jak to kdysi vyjádřil Whitehead: „Nesmíme Boha pokládat za výjimku ze všech metafyzických zákonů, [...] je jejich exemplárním příkladem.“⁴⁴ Můžeme dodat, že to, co jsem řekl, se vztahuje zvláště na rozum a racionalitu. Bůh je onen *Logos*, na kterém má podíl naše rozumové bytí, a stejně tak i všechno, co je postižitelné rozumem.

Sedmý a poslední bod. Až do této chvíle jsem úplně pominul aspekt, který je pro moje téma stěžejní, ale sám by vydal na novou dlouhou studii. Jednou z dnes nejdiskutovanějších otázek je, jaký přístup ke skutečnosti má být považován za racionální. Kant, přestože považoval za nemožné, aby oblast teoretické filozofie zasahovala cokoliv mimo hranice možné zkušenosti, nikdy nenazval takové vybočení za iracionální. Naopak, považoval je za přirozený – ač nelegitimní – sklon našeho rozumu. Mnozí myslitelé 20. století naopak při hledání kritérií smyslu dokazovali, že neanalytické tvrzení, které nemůže být doloženo opakovatelnou zkušeností, je už ze své definice nesmyslné. Pokud to mohu posoudit, dnes už nikdo tak radikální stanovisko neobhajuje. Mnozí filozofové, možná s výjimkou těch nejsoučasnějších, však považují přírodní vědy za *model* teoretické rationality, a proto se na jedné straně snaží analyzovat umění a humanitní předměty z hlediska tohoto modelu, na druhé straně kritizují jako iracionální vše, co se tímto způsobem nedá vysvětlit.

Čas od času se vyskytnou ze strany křesťanů námitky proti způsobu, jakým pracuje moderní věda, a proti jejím výrokům. Vyskytují se například stížnosti, že ignoruje finální příčiny, nebo protesty proti snaze redukovat vyšší skutečnosti na nižší. Nedávno jsme byli svědky bouřlivé diskuze o vývojové teorii, kterou vyvolal jakýsi článek vídeňského arcibiskupa uveřejněný v *New York Times*.⁴⁵ Takové stížnosti a protesty jsou oprávněné, když vědci překračují své kompetence a zneužívají výsledky svého výzkumu při útocích na náboženské přesvědčení lidí. Bude však krajně problematické, když teologové začnou kritizovat vědu jako takovou, nikoli ideologické zneužití výsledků vědeckých výzkumů. Takové polemiky téměř bez výjimky končí vítězstvím vědeckého pohledu, jako tomu bylo například v Galileově kauze.

Trvalo by příliš dlouho, kdybych měl podrobně vysvětlovat rozdíl mezi starým a moderním pojetím vědy. Dovolím si tedy pouze několik slov. Moderní věda postupuje tak, že se vyhýbá některým otázkám, které si obvykle kladli myslitelé jako Aristotelés nebo Akvinský. Toto omezení je dáno tím, že postupy moderní vědy směřují k tomu, aby zjistily spolehlivost odpovědí *zvláštním způsobem*, který se nemůže vztahovat na všechny odpovědi a na všechny otázky. Moderní věda tím rozumí formulaci hypotézy, teorie, přesného vyjádření přírodního zákona, které nakonec mohou být dokázány pouze dedukcí empiricky ověřitelných následků, a je-li to nutné, pak experimentálně. Moderní věda má i přes toto své omezení ohromné výhody: vede k neustálému pokroku poznání, které pak má *technologické* využití. Ale má tu nevýhodu, že jisté otázky po smyslu se ukazují jako neplodné a jistý druh odpovědí je považován za nelegitimní. A nemělo by význam tvrdit, že je možné moderní vědu přeorientovat, protože taková změna orientace by předpokládala úplně odlišný styl vědy, o jakém by dnes nikdo nedokázal říct, jak by měl vypadat. Je však důležité neustále si připomínat, že obrovský úspěch moderní vědy je dán převážně strohým vymezením, co lze z jejího hlediska pokládat za racionální. To je jeden z důvodů, proč filozofická reflexe vědy a jejích výsledků je tak důležitá. Tato reflexe vědu nezpochybňuje, ale upozorňuje nás na její limity. To platí zvláště pro studium hmotných skutečností. Tvzení o přesném vymezení hranic rozumu by pak znamenalo, že tak jako život žáby určuje pouze to, co se jí týká, co jí může posloužit za potravu, jak může zajistit pokračování svého

druhu, tak i člověk může pochopit pouze to, co mohou postihnout jeho smysly. K tomu, abychom ukázali, že tomu tak není, by mohlo stačit, že se v denním životě neustále setkáváme s věcmi, které se nedají dokázat opakovatelnou smyslovou zkušeností či biologickou potřebou, a přesto předpokládáme, že to, co říkáme, přinejmenším *může* být pravda.

III.

Dovolte mi, abych se pokusil naše téma shrnout. Filozofie je pro teologii důležitá, protože jediný nástroj, kterým teolog při své snaze pochopit Boží zjevení disponuje, jsou pojmy a myšlenkové modely odvozené ze světového poznání, a filozofie ze své definice dosahuje tohoto druhu poznání po výtce. Teologie, nakolik formuluje to, co víme z Božího zjevení, může ze své strany ochránit filozofii před přejímáním postupů, které vedou k omylu. Jsou však důvody, abychom si nemysleli, že existuje pouze *jediná* filozofie, kterou mohou teologové používat. Filozofie, implicitně obsažená v teologii scholastiků, je jistě pozoruhodným příkladem nástroje vhodného pro teologii, a to je také důvod, proč i kanonické právo z roku 1983 vybízí učitele dogmatiky, aby vykládali tajemství spásy *sancto Thoma praesertim magistro*,⁴⁶ „především podle učení Akvinského“. Akvinský však žil ve 13. století a během více než sedmi staletí, která uběhla od jeho smrti, se ukázalo, že mnohé z jeho myšlenek jsou nedostatečné, či dokonce mylné, a do popředí se dostaly mnohé nové názory a mnohé myšlenky, které Akvinského nikdy ani nenapadly. Myslitelé, jako byl Jacques Maritain, se domnívali, že je zapotřebí jen několika málo korektur. Čím důkladněji však nahlédneme do Akvinského spisů z hlediska novějších filozofických myšlenek, tím silnější získáme dojem, že množství nezbytných korektur bude větší, než se čekalo, a budeme tudíž potřebovat nový druh filozofie. Tuto těžkost poněkud zmírňuje fakt, že Hegelova důmyslná syntéza zdiskreditovala všezahrnující filozofické systémy, a proto už obecně nebudeme hledat *onu* pravou filozofii, spíše se budeme pokoušet zabývat jasně vymezenými dílčími problémy. Ale stává se, že teologové z dobrých důvodů⁴⁷ stále častěji hledají inspiraci v moderních filozofiích. To *může* být nebezpečné, pokud to vede k tomu, že na teologii mají dalekosáhlý vliv takové druhy filozofie, které jsou ve svých závěrech s naší vírou neslučitelné. V případě jasně definova-

ných dílčích problémů však může být výsledkem moderní obdoba toho, co měl na mysli Órigenés: v zásadě není nic špatného, zamilujeme-li se do krásné pohanské zajatkyně, ale dřív než se s ní oženíme, ba dokonce dřív než si s ní vůbec něco začneme, měli bychom ji požádat, aby si ostříhala vlasy a nehty, dáme jí nové šaty a dovolíme jí, aby nějakou dobu oplakávala své rodiče zabitě v bitvě.

Eichstätt
27. června 2007

Z anglického originálu přeložila Diana E. Kopřivová OP

POZNÁMKY:

1/ Tento text, který vděčně věnuji otci biskupovi, byl původně osnovou anglických přednášek pro skupinu amerických studentů. Jelikož má angličtina není zcela idiomatická, byl úkol překladatele obtížný.

2/ *Republika* II, 377 c a násl.

3/ *Metafyzika* E, 1 1026 b 19, též K 7, 1064 b 3 a násl.

4/ Např. tamtéž: A 3, 983 b 29.

5/ Např. v komentáři k Aristotelově *Metafyzice* I, 4 (CATHALA ed.), s. 83: „Ad cuius evidentiam sciendum est quod apud graecos primi famosi in scientia fuerunt quidam poëtae theologi, sic dicti, quia de divinis carmina faciebant.“ V jiném komentáři (*In Meteor.* II, 1 [LEONINA ed. III], s. 387) Akvinský výslovně zmiňuje Orfeu, Hésioda a Homéra, i když je Aristotelův text neuvádí.

6/ *Dialog s Trýfonem* 8, též KLÉMĚNS Z ALEXANDREIE: *Stromata* V, 24, 1; ÓRIGENÉS: *In Ioan* II, 1.

7/ Někdy se objevuje tvar *tripartita*.

8/ VI, 12 (DOMBART – KALB – DIVJAK eds.), 5. vydání Darmstadt 1981, I, s. 271nn. I když se jedná o nauku řeckou (např. u Panaitia, Poseidonia), byla rozšířena především mezi *latinskými* stoiky. Viz M. POHLENZ: *Die Stoa*. 2. vyd. Göttingen 1959, I, s. 198, 234; II, s. 137 a násl.

9/ Bylo by zajímavé v tomto kontextu porovnat církevní Otce řecké a latinské. Pokud vím, řečtí Otcové zpočátku přijímali legitimitu filozofie snadněji než latinští autoři, později se však východní teologie staví proti filozofii více než teologie západní. Jedním z důvodů může být i to, že gnosticismus byl fenoménem převážně řeckým.

10/ Pro podrobnější analýzu motivů a důvodů viz *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VII, s. 618nn. Komplikovanost situace může dobře ilustrovat např. příběh Hypathie a Synesia z Kyrény. V roce 411 (nebo 415?) byla Hypathia, známá alexandrijská filozofka a matematicka, neoplatonická pohanka, během jedné ze svých přednášek ukamenována (nebo zlynčována?) rozruženými

křesťanskými mnichy. Synesios, jeden z jejich žáků, nejen že konvertoval ke křesťanství, ale stal se biskupem v Ptolemai. V dopise své učitelce Hypathii se ji snaží přesvědčit, že tím, že se stal křesťanem, nejenže se nezřekl filozofie, ale pravou filozofii našel. Viz jeho 11. list IN: R. HERCHER: *Epistolographi graeci*. Paris 1873, s. 663nn. Příběh Hypathie a Synesia se stal námětem dvou známých románů – v roce 1853 napsal anglický duchovní Charles Kingsley († 1875) dílo *Hypatia* a v roce 1970 německý katolický spisovatel Stefan Andres († 1970) román *Die Versuchung des Synesios*. 11/ Viz především H. DE LUBAC: *Histoire et Ésprit*. Paris 1980 a čtyřdílnou *Exégèse médiévale*. Paris 1959 a další.

12/ Viz ORIGÉNÉS: *In Leviticum* 7, 6. Sources chrétiennes CCCLXXXVI, 346 a násl. Západní církev znala tuto interpretaci prostřednictvím JERONÝMA, viz *Epistulae* 70, 2 (CSEL LVIV, 702), též 66,8; 21, 13 atd. Ten však, jak se zdá, měl na mysli především stylistiku pohanských autorů spíše než obsah jejich děl, a proto varuje čtenáře, aby si „nebral zajatkyni za ženu“ (CSEL LIV, 124. Viz též H. DE LUBAC: *Exégèse médiévale*..., I. část II, 290 a násl.).

13/ *De divina omnipotentia* 5, MPL 145, 603.

14/ Tamtéž: 17, MPL 145, 619. Zda tím Damiani opravdu chce říct, že Bůh může porušovat princip kontradikce, je ovšem diskutabilní.

15/ Órigenés nastiňuje tuto interpretaci v listu, který mohl znát sv. Jeroným, ale sv. Augustin ho téměř jistě neznal.

16/ *De doctrina christiana* II, 144nn., CSEL LXXX, 75 a násl.

17/ Viz např. jeho *Schleifung der Bastionen*. Einsiedeln 1952. Později von Balthasar nahlížel na tuto svou myšlenku ve smyslu poněkud užším, viz *Unser Auftrag*. Einsiedeln 1984, s. 86, též *Zu seinem Werk*. Einsiedeln 2000, s. 44. Došel k závěru, že nepředpojatost musí být vyrovnaná a zakořeněná v *imitatio Christi*.

18/ Viz heslo „Hellenisierung“. IN: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3. vydání Herder 2006, IV, s. 1407 a násl.

19/ Jeho pracovní metoda je velmi barvitě popsána v *Církevních dějinách* (Εκκλησιαστική ιστορία) jeho žáka EUSEBIA z CAESAREJE, napsaných okolo roku 313, např. VI, 15 a násl.

20/ Např. EUSEBIUS z CAESAREJE ve svém díle *De preparatione evangelica* (Ευαγγελική προπαρασκευή), v textu, který byl psán proti Porfyriově (nedochované) kritice křesťanské víry. Existuje francouzský překlad v edici *Sources chrétiennes* (1974).

21/ K tomu, jak Akvinský chápe Platóna a platonismus, viz např. J. HENLE: *Saint Thomas and Platonism*. Haag 1956. Výklad rozdílů mezi Platónem a Aristotelem, jak na ně nahlížíme dnes, nesahá dále než k renesanci. Tehdy byl silně ovlivněn byzantským učencem Georgiem Gemistem Plethem, který se zúčastnil koncílů ve Ferrare a Florencii (1438/9). Měl obrovský ohlas mezi italskými humanisty té doby, jeho dílo *Περὶ τῶν Ἀριστοτέλους πρὸς Πλάτωνα διαφέρειαι*, které napsal během svého pobytu v Itálii, četli dokonce Thomas Morus a Erasmus. Plethův řecký text viz *MPG* CLX, 881–932, zdá se, že neexistuje překlad, ale viz G. G. P. WOODHOUSE: *The last of the Hellenes*. Oxford 1986.

22/ *Vyznání* III, 4, 7.

23/ Jestliže Akvinský četl Aristotela způsobem, kterému se naučil u sv. Augustina, byl vlastně, aniž by si toho všiml, stejně „platonikem“ jako „aristotelikem“. Příkladem může být jeho nauka o participaci, viz L.-B. GEIGER: *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris 1953. Aristotelés upírá pojmu μεθεξις jakoukoli filozofickou relevanci a dokonce argumentuje tím, že Platón nebyl schopen vysvětlit, co jím míní, např. *Met.* VIII, 6, 1045 b 8nn. Existuje však několik textů, kde sám tento pojem používá, a dokonce předkládá něco na způsob definice pojmu „participace“, srov. *Top.* IV, 1, 121 a 11 a násl.

24/ Existovalo samozřejmě několik výjimek, viz P. SCHULTESS – R. IMBACH: *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter*. Zürich 1996, s. 133 a násl.

25/ Jeho *Dalalat al-Chairin* (*Vůdce nerozhodných*), sepsaný na sklonku 12. století původně arabsky, byl přeložen do latiny během prvních desetiletí 13. století.

26/ *SCG* I, 4.

27/ Doslova slovo *praeambulus* znamená „předcházející“, jako adjektivum také „připravující“. V klasické latině jako substantivum může znamenat „předchůdce“.

28/ Výňatky z ní viz *Enchiridion symbolorum*, vydání XXXVI, s. 3135–40.

29/ Tamtéž: s. 3140: „Sapientiam sancti Thomae dicimus: si quid enim est a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est actatis nostrae ad imitandum proponi.“ Encyklika *Aeterni Patris* Lva XIII. nesmí být zaměňována s apoštolským listem téhož jména, kterým v roce 1868 Pius IX. vyhlásil I. vatikánský koncil.

30/ Viz *Thesi approbatae philosophiae thomisticae*, tamtéž: s. 3601–3624.

31/ J. MARÉCHAL: *Le point de départ de la métaphysique*. 5 svazků, Bruxelles 1922–47. Mezi teology ovlivněnými jeho analýzami byl jedním z nejvýznačnějších Karl Rahner.

32/ Viz jeho článek „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“. IN: *Neue Zürcher Zeitung*, 10. 2. 2007.

33/ Kromě zmíněných hledisek by bylo zajímavé vzít v úvahu, kteří z nejdůležitějších myslitelů té doby byli katolíci a kteří protestanti. Většina Francouzů v 17. století (Descartes, Malebranche, Pascal atd.) byli zřejmě katolíci. Od 18. století pak většina vůdčích filozofů patřila mezi protestanty, kteří toho o katolické víře věděli velmi málo. Hegel několikrát naznačuje (např. *Sämtl. Werke*, X, 436nn.; XII, 435; XIX, 140), že protestanti brali katolíky jako křesťany, kteří přehnaně lpí na „věcech“ na rozdíl od „myšlenek“, a nejsou tudíž dostatečně „duchovní“.

34/ Viz W. SCHROEDER: *Ursprünge des Atheismus*. München 1998.

35/ Např. rakouský jezuita EMERICH CORETH: *Metaphysik*. Innsbruck 1961.

36/ Srov. *Der Streik der Fakultäten* (1798), I, 1, 2, IN: *Werke* (WEISCHEDEL ed.). VI, s. 290 a násl.: „Auch kann man allenfalls der theologischen Fakultät den stolzen Anspruch, dass die philosophische ihre Magd sei, einräumen (wobei noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädi-

gen Frau die *Fackel vorträgt* oder die *Schleppe nachträgt*); wenn man sie nur nicht verjagt oder ihr den Mund zubindet.“

37/ *Ausgewählte Werke* (MEDICUS ed.). III, s. 70 a násl.

38/ HEGEL: *Sämtliche Werke* (GLOCKNER ed.). X, s. 475 a násl.

39/ K citacím Hegelových žáků viz J. GEBHARDT: *Politik und Eschatologie*. München 1963, např. s. 53.

40/ HEGEL: *Sämtl. Werke* II, s. 620.

41/ Tamtéž: s. 24.

42/ CG I, 2: „Secundo, quia quidam eorum, ut Mahumetistae et pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudaeos disputare possumus per Vetus Testamentum, contra haereticos per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur, quae tamen in rebus divinis deficiens est.“

43/ Bylo by zajímavé položit si otázku, o které – nakolik vím – aristotelikové nikdy nedebovali, zda by stačilo chápat „ideální“ jsoucna v doslovném smyslu k ospravedlnění metafyziky odlišné od filozofie přírody. Stoikové byli materialisté, uznávali pouze jednu výjimku, λεκτον; nikdy se však neptali, co mohou mít společného hmotná jsoucna a λεκτα. Sovětští filozofové diskutovali o tomto tématu s ohledem na „myšlenku“ nebo „myšlení“. Došli k závěru, že myšlení není hmotné, ačkoli je „produktem hmoty“.

44/ *Process and Reality*. Harper Torchbooks 1960, s. 521.

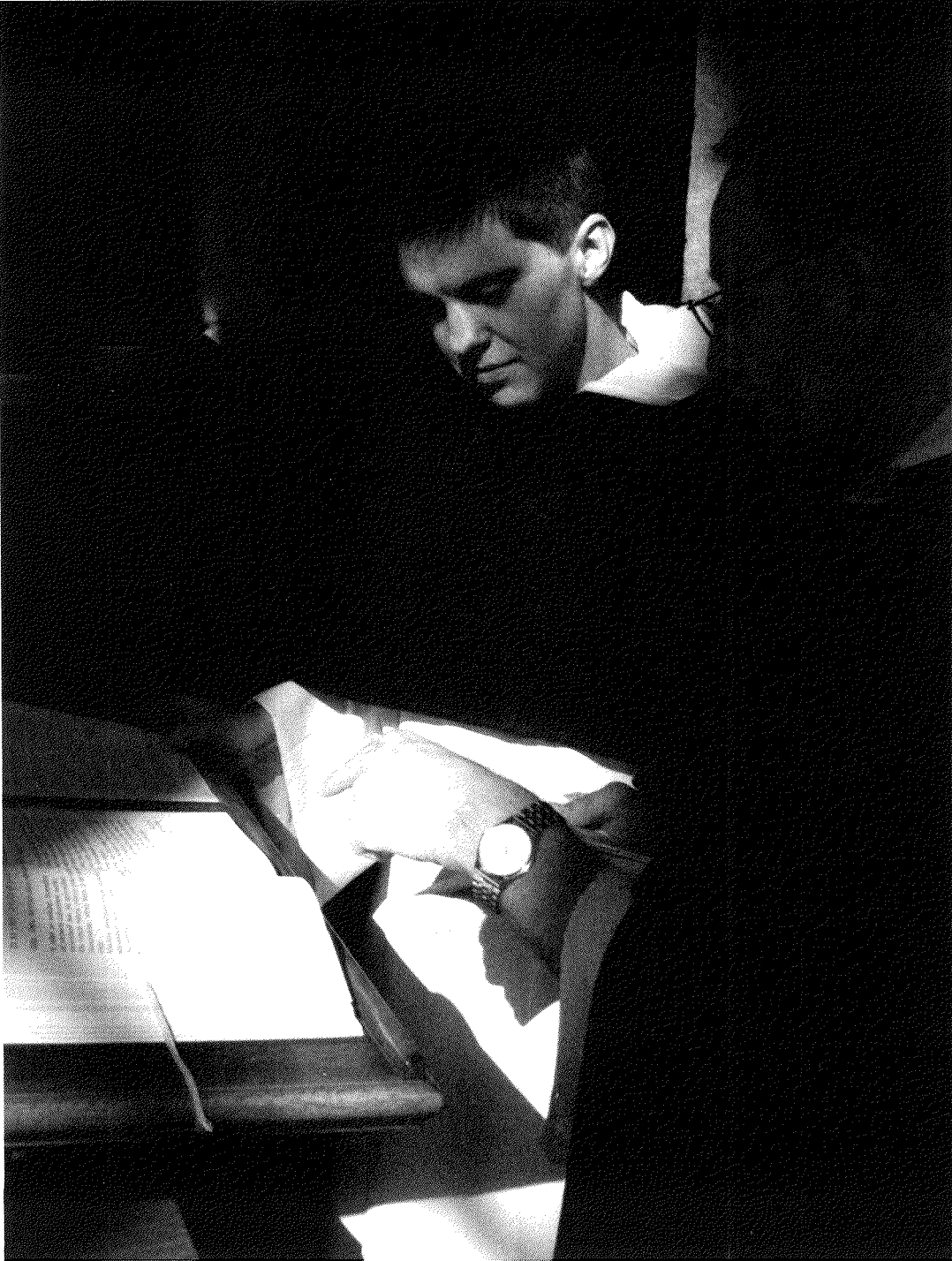
45/ CHRISTOPH KARDINAL SCHÖNBORN: „Finding Design in Nature“. IN: *New York Times* 7. 2. 2006. Bližší kritická analýzu viz M. RHONHEIMER: „Neodarwinistische Evolutionstheorie, Intelligent Design und die Frage nach dem Schöpfer“. IN: *Imago hominis* (Wien) XIV, 2007, č. 1, s. 47–81.

46/ CIC, kánon 252, §3.

47/ Hlavním důvodem se zdá být to, že teolog se snaží vysvětlit víru s použitím pojmů, které nám *dnes* pomáhají pochopit naši zkušenost. Cítí, že by měl, nakolik je to možné, upustit od používání pojmů, které už nikdo nepoužívá, jak proto, že mluví ke svým současníkům, tak proto, že pojmy používané v minulých stoletích dnes už mohou být nedostatečné.

Prof. PhDr. Dr. h.c. UK (ad.) Mikuláš Lobkowicz (* 1931) je český filozof žijící v Německu. Kromě svého akademického působení (stovky publikací, vedení mnichovské a eichstättské univerzity) pracoval jako člen Papežské rady pro kulturu a jako konzultor Kongregace pro katolickou výchovu. Emeritní rektor mnichovské univerzity a Katolické univerzity v Eichstättu byl od ledna 2002 do ledna 2003 administrátorem pražské Katolické teologické fakulty.





Martina Štěpinová OP

Víra a filozofie u sv. Tomáše Akvinského

K jasnému střetu mezi vírou a filozofií dochází dne 7. 3. 1277, kdy pařížský biskup Štěpán Tempier vyhlásil 219 článků, které pod hrozbou exkomunikace odsuzovaly nejen zastánce averroismu, ale zahrnovaly učení Boethia z Dacie a něco z učení Tomáše Akvinského (minimálně devět z odsouzených tvrzení je výslovně uvedeno u Tomáše Akvinského).¹ Tyto články na obranu víry odsuzují každou filozofii, která by učila něco, co by bylo v rozporu s křesťanskou vírou. A protože se zdálo, že ještě ponechávají některá nevyjasněná místa, co se týče logiky, gramatiky a přírodní filozofie, vydává již jedenáct dní po vyhlášení oněch 219 článků (18. 3. 1277) canterburský biskup Robert Kildwarby – dominikán – doplňující seznam 16 článků. Mezi nimi je např. článek, který je jasně namířen proti učení Tomáše Akvinského.² Jedná se o Akvinského pevné přesvědčení, které odmítá, že by nějaká skutečnost mohla být složena z více jak jedné substanciální formy. To však pro biskupa Roberta Kildwarby a podobně pro františkána Jana Pechama bylo heretické tvrzení, neboť jeho důsledkem by bylo, že by Kristovo tělo, uložené do hrobu poté, co jeho duše (jež je substanciální formou) opustila tělo, již nebylo božské. Lze tedy nahlédnout, že tehdejší střet víry a rozumu nebyl zcela triviální a měl opodstatněné důvody.

Chceme-li řešit otázku vztahu víry a filozofie a nakolik si mohou protiřečit, je třeba prvně nahlédnout, na jakém základě stojí vztah náboženské zkušenosti a rozumu. I tento vztah má svůj dějinný vývoj.

Ke spojení víry a filozofie dochází prvně u sv. Augustina. Augustin otevřel cestu k formulování náboženské zkušenosti jazykem novoplatonské filozofie a udělil rozumu autoritu (co se týče kritéria pravdy), která stojí po boku autoritě Písma. Tím vedle sebe postavil zatím dva naprosto odlišné přístupy a otevřel otázku, která bude stále řešena, a to otázku po možnosti vztahu víry a rozumu.

Augustinův postoj je vytvořen na základě jeho osobní zkušenosti dlouholetého hledače pravdy. Ve *Vyznáních* popisuje své usilovné a stále neu-

spokojivé hledání pravdy, kterou nachází až po své konverzi a jejíž nabytí je konverzí jasně podmíněno. Proto pro Augustina vždy platilo, že víra nutně předchází rozum a rozum ji následuje.³ Rozum je však schopen přijmout a prozkoumat ukázané příčiny, i když je sám o sobě neschopen je najít. Proto je zapotřebí víry, která odhaluje skryté, aby je rozum mohl ověřit.⁴ Rozum potřebuje víru, aby se mohl očistit od zatemnění (zajetí stvořených věcí) a mohl se stát plně rozumem. A je potřeba dodat, že není nic rozumnějšího, nic neodpovídá rozumu více než přijetí víry. Rozum však může vést k přijetí víry (jež je aktem vůle) uvedením vhodných důvodů.⁵ Na druhé straně rozum, kterému víra otevřela cestu, je plně kompetentní k dosahování pravdy, a dokonce je k dosažení této pravdy určen.

Augustin nachází víru jako něco velmi přirozeného. Co víra vlastně je? Je očištěním rozumu. Augustin v návaznosti na novoplatonismus chápe proces poznání na základě vnitřního osvětlení inteligibilním světlem, které umožňuje rozumu pravdivě poznávat a hodnotit a které je Boží. Vše, co člověk poznává, pomocí čeho hodnotí skutečnosti, je dáno tímto inteligibilním světlem. Skrze toto světlo totiž člověk nahlíží věčné neproměnné pravdy. Pravdu samu neurčuje člověk (neboť ten podle ní soudí), ale vychází z Boha. Pravda převyšuje jednotlivé rozumy.⁶ Duše, která nahlíží pravdu ve vlastním rozumu, nahlíží samého Boha.⁷ Augustin identifikuje pravdu, která je takto vnitřním učitelem (protože díky ní může žák kontrolovat, zda vyučující mluví pravdu), s Kristem.⁸ Nepravda vychází ze „zvrácenosti srdce“, která zapírá, že člověk špatně soudí o věcech na základě pouze zdánlivé podobnosti.⁹ Neplete nás totiž to, co je, ale uvádí nás v omyl to, co není. Je-li srdce zvrácené, žije zatemněný rozum v zajetí věcí, je spojen s mnohostí a porušeností. Rozum sám nemá sílu k návratu, k tomu je třeba víry. Proto je předmětem víry pravda, která je skrytá rozumu, ale jistá; víra má probudit touhu po plném dosažení a proniknutí pravdy – a to už je úkolem rozumu. Zde nachází své plné vyjádření tvrzení: *Credo ut intelligam*.¹⁰ A zde dochází k propojení dvou odlišných přístupů poznání – víry a rozumu. Je to víra, která hledá, a intelekt, který dosahuje (*intellectus merces est fidei*). Víra dveře poznání otvírá, rozum jimi vchází. Víra sama o sobě není cílem, ale Augustin z vlastní zkušenosti ví, že bez ní rozum svého cíle nedojde.¹¹ Dokonce i Augustinův známý důkaz Boží existence,

uvedený v jeho spisu *De libero arbitrio*, byť se může zdát, že je přesvědčivý i pro nevěřící, je ukončen tím, že se došlo k něčemu, co lze přijmout už nejen vírou, ale i rozumem. I v tomto důkaze se tedy rozum opírá o nutný předpoklad víry. A stejně tak tvrdí, že jediné možné přijetí existence Boha je dáno na základě Písma.¹²

Tento Augustinův postoj je pak přebírán celou další tradicí. Stejně jako sv. Augustin i sv. Anselm z Canterbury přiznává Bohu iniciativu a vedení ve svém hledání. „Nauč mě, jak Tě hledat,“¹³ říká na počátku svého *Proslogion* a dodává: „Nesnažím se vědět, abych věřil, ale věřím, abych věděl. A věřím i tomu – že kdybych nejprve neuvěřil, nemohl bych vědět.“¹⁴ Víra otevírá cestu rozumu a ten pak je schopen dokázat vše, co je prvně přijato vírou. Jeho důkazy Boží existence jsou psány pro jeho spolubratry, kterým tak pomáhá rozumem najít to, co jim víra předkládá.

Svatý Tomáš nesdílí tento optimismus ohledně schopnosti rozumu a ve svých spisech rozlišuje velmi přesně to, co je přijato vírou a co rozumem – tj. na co dosáhne věda. Filozofické myšlení v době sv. Tomáše je ovlivněno znovuobjevením Aristotelových spisů. Akvinského filozofie v něčem opouští několikasetletou tradici založenou Augustinem a více se nechává inspirovat Aristotelem. Popis procesu poznání je snad nejvíce poznamenán právě jeho vlivem. Již zde není osvěcující světlo věčných pravd, ale veškeré poznání je opřeno o nahlíženou smyslovou skutečnost. Tím se také znovu otevírá otázka vztahu víry a rozumu. Akvinský se tématem víry poměrně obsírně zabývá ve všech svých hlavních spisech a v komentáři k Boethiově spisu *De Trinitate*. Ve všech svých pojednáních zachovává podobnou strukturu, ve které vymezuje oblast náležící víře, a oblast, kterou mapuje věda. Tuto strukturu je třeba sledovat, protože s její pomocí Akvinský rozebírá a popisuje fenomén víry i vztah víry k vědě.

Tomáš prvně rozebere, co to znamená věřit obecně (ať už se jedná o náboženskou či prostou víru v něco, někoho) – tj. které složky jsou v každém úkonu víry přítomny. Následně pak vyvodí, jakým způsobem se ta či ona složka v úkonu víry projevuje. Akvinský ve svém rozboru víry v mnohém navazuje na tradici založenou Augustinem, ale současně se snaží podržet koherenci s Aristotelským pojetím rozumu.

Popis jednotlivých složek „credere“¹⁵

Víra stejně jako vědění se vztahuje k pravdě (cílem vědění je pravdivé poznání skutečnosti a stejně tak člověk věří pouze tomu, co pokládá za pravdivé), proto stejně jako vědění musí i víra náležet intelektu. V tom se Akvinský plně shoduje s augustinovskou tradicí.

Intelekt má, dle Akvinského, dvě základní operace, v rámci kterých se odehrává veškeré poznání, a to je: nahlížení a souzení.

Ve své první činnosti, v nahlížení, je intelekt formován působením inteligibilní formy, na základě které si vytváří definici nahlížené skutečnosti (tak nahlíží např. člověka jako živočicha rozumného). Při této činnosti nelze mluvit o pravdivém či nepravdivém poznání ve vlastním slova smyslu, neboť intelekt si tvoří definici na základě působení inteligibilní formy, které dodává vlastní (intelektový) způsob existence.¹⁶ Pravdivost či nepravdivost provází až druhou operaci intelektu – souzení, ve které je intelekt formován na základě skládání a rozkládání – tj. tvrzení či popírání (např. „člověk a živočich mají něco společného“; „člověk není to samé co živočich“). Vzhledem k tomu, že vírou přijímáme nějaká tvrzení jako pravdivá či nepravdivá, musí víra náležet druhému úkonu intelektu – tj. souzení, ve kterém se buď něco tvrdí, či popírá. Tvrzení je založeno na základě skládání pojmů vzešlých z definic (např. Sókratés je filozof) a popírání na základě rozkládání (např. Sókratés není hloupý). Člověk nahlíží věci stejně, ať už má víru, či nemá, ale jeho hodnocení/souzení některých nahlížených skutečností se liší v závislosti na tom, zda víru má, či nemá.

Intelekt je sám o sobě zcela neurčen a je v možnosti jak k nahlížení nějaké skutečnosti, tak k přiklonění se k jedné z obou možných variant daných v rámci souzení (k tvrzení či k popírání). A proto, aby přilnul k jedné z alternativ, musí být pohnut něčím mimo sebe, a to buď ze strany a) poznávaného objektu, nebo b) ze subjektu.

a) Pokud je to objekt, který pohne intelektem k jedné z alternativ souzení, je to dáno buď bezprostřední evidentností tvrzení, nebo v síle bezprostřední evidentnosti. O bezprostřední evidentnost se jedná při souzení založeném přímo na prvních principech intelektu (např. i dítě je schopno soudit, že část dortu je menší než celý dort. Je toho schopno díky vrozenému prvnímu principu intelektu, že část celku je menší než celek).

Mnohdy je však intelekt pohnut k jednomu z tvrzení na základě odvození z prvních principů či převoditelnosti daného tvrzení na první principy – a to je v případě vědy, kdy platnost tvrzení není jasná všem, ale pouze tomu, kdo má *habitus* dané vědy. Věda je totiž dle Akvinského *habitem*, který zdokonaluje spekulativní intelekt, neboť ten je schopen lépe soudit (např. ontologická struktura každé skutečnosti je tvořena *jsoucností* [*essentia*] a *bytím* [*esse*]). Zdokonaluje ho tedy v tom slova smyslu, že intelekt díky dané vědě je schopen lépe rozlišovat a nacházet spojitosti (skládat a rozkládat) a na základě toho správně vyvozovat a dokazovat – tj. řešit otázky v dané oblasti.

b) Mínění a pochybování jsou ukázkou toho, kdy je objekt nedostačující k tomu, aby pohnul intelektem k jedné z alternativ. Při pochybování jsou obě alternativy rovnocenné, při mínění sice jedna strana převažuje, ale sama k přijetí nestačí. To, co vede k přijetí jedné z alternativ v těchto případech, je dáno vůlí. Přiklonění se k jedné z alternativ je tak dáno ze strany rozvažujícího subjektu. Daná alternativa sice nemá sílu pohnout intelektem, ale má něco, co je postačující k pohnutí vůle, která nakloní intelekt k souhlasu s danou alternativou.

Pokud jde o víru obecně, ať už jde o víru v Boha, či o uvěření tvrzení jiného člověka, je zřejmé, že její jistota nemůže plynout z poznání, tedy, že v jejím případě není intelekt formován na základě poznávaného objektu. Věřit něčemu nebo někomu znamená, že je to přijímáno na základě jiné nezbytnosti než intelektového přesvědčení. Člověk věří něčemu pouze tehdy, jestliže se rozhodne chtít tomu věřit, a k tomu se rozhodne na základě toho, že je to pro něho nějak užitečné či dobré. Věříme jízdnímu řádu, tvrzením lékaře, výpovědi přítele apod. proto, že nám to umožňuje žít ve společnosti, a tedy snadněji. V případě náboženské víry je člověk motivován věčným životem.

Víra se podobá mínění a pochybování tím, že je to vůle, která vede intelekt k přijetí daného tvrzení. Avšak přijetí jednoho z možných tvrzení vírou je na rozdíl od mínění a pochybování pevné, neboť člověk ví, z jakého důvodu chce přijmout dané tvrzení (proč je to pro něho výhodné) a proč se rozhodl, že chce věřit. Tímto způsobem víru provází stejná pevnost souhlasu, jakou má vědění ohledně poznaného tvrzení. Leč u vědění je ona pevnost spojena s tvrzením, které je výsledkem zkoumání. Intelekt v takovém tvrzení nachází své zklidnění, protože je pro něho cílem. Takové zklidnění u víry možné není, neboť u víry s přijetím daného tvrzení ke zklidnění

intelektu nedochází. Přijaté tvrzení není cílem hledání – není odpovědí či výsledkem pátrání, a proto provokuje intelekt k dalšímu hledání.

Akvinský tedy popisem úkonu náboženské víry dochází k rozboru, že v úkonu víry je přítomen nejen intelekt, ale i vůle. Což stále souhlasí s augustinovskou tradicí, která definuje víru jako „poznání provázené souhlasem“ (*cogitare cum assensione*). Vůle je pak uváděna do pohybu cílem, kterým je věčný život.

Vyvození

K tomu, aby Akvinský vysvětlil, jakým způsobem se obě mohutnosti podílejí na úkonu víry, použije podobnost s přirozeným řádem. Tím samým rozšíří, co patří do řádu přirozeného a co do řádu nadpřirozeného. Každé jednání člověka je vedeno nějakým cílem. Celkový cíl veškerého jednání může být pouze jeden a tím je štěstí – tj. blaženost. Každý člověk totiž touží po štěstí a jen omylem ho hledá v něčem jiném než v tom, co ho může skutečně šťastným učinit.¹⁷ Podobně jako lze přirozeným životem dosahovat blaženosti, tak i skrze víru je člověku slíbeno dosáhnout nadpřirozené blaženosti. Tedy jako existuje poslední cíl člověka v řádu přirozeném, jenž ho naplňuje štěstím (tj. jeho nejvyšší dobro), tak podobně je člověku přislíben poslední cíl – věčný život, jenž však přesahuje jeho přirozené schopnosti i touhy.

Jako je člověk vybaven v přirozeném řádu schopnostmi k dosažení svého přirozeného cíle, tak musí být vybaven i v řádu nadpřirozeném k dosažení svého cíle, jenž překračuje jeho přirozené schopnosti. Akvinský rozebírá, že v rámci přirozených schopností lze rozlišit dva cíle souvisící s blažeností. A protože jsou posledními cíli, jsou současně prvními principy každého jednání. Jejich dosažení dává smysl veškerému jednání. Jedná se o štěstí spočívající v kontemplaci – ta probíhá v úkonu moudrosti – a štěstí spočívající v činnosti, jež je vedena prozíravostí.¹⁸

V rámci dosahování přirozeného cíle je vůle hnacím motorem pro všechny ostatní úkony mohutností a schopností. Člověk jedná či myslí pouze tehdy, pokud chce jednat či chce myslet. To, co uvádí do pohybu vůli (tedy to, že člověk chce), je jí zprostředkováno intelektem. To, co intelekt hodnotí jako dobré, vůle sleduje, neboť právě pro takové dobro je disponována a v něm dosahuje svého štěstí. Proto člověk touží po tom, co

nahlíží jako dobré. Problém je, že dle Akvinského je i intelekt uváděn do pohybu vůlí. Inteligibilní formy, které ho formují v jeho první operaci – v nahlížení –, nemohou samy o sobě být tím, co vyvolává další činnost intelektu – tj. co nutí intelekt hledat. To, co vede intelekt k jeho činnosti, je vůle – a ta může být uváděna do činnosti pouze dobrem, které je poznáváno intelektem. Tato součinnost intelektu a vůle musí mít svůj počátek, aby obě mohutnosti nezůstaly v začarovaném kruhu, kdy činnost jedné je podmíněna činností druhé. Proto v každém nahlížení musí být přítomno něco, co uvádí do pohybu vůli. A protože poslední cíl je první v řadě jednání, musí být v každém nahlížení přítomna nějaká podobnost posledního cíle. Má-li člověk dosáhnout svého cíle, musí být ve svých mohutnostech k němu uschopněn. Proto štěstí spočívající v nejvyšší kontemplaci (která završuje veškeré poznání) musí být nahlíženo již v prvních principech a štěstí spojené s jednáním musí být nahlíženo a implicitně obsaženo v přirozeném zákoně.¹⁹ Teprve takto nahlížené dobro může aktivovat vůli, která následně uvádí v pohyb ostatní mohutnosti (tedy i intelekt).

Podobná spolupráce mezi vůlí a intelektem musí existovat při dosahování nadpřirozeného dobra. V každém úkonu, který vede k nadpřirozenému cíli, musí být přítomno něco, co v sobě nese podobnost s posledním nadpřirozeným dobrem (podobně jako je poslední přirozený cíl nahlížen v prvních principech a přirozeném zákoně), a tímto je víra.²⁰ Víra je vlité světlo intelektu, které osvětluje danou skutečnost tak, že vůli je v ní představován nějakým způsobem poslední nadpřirozený cíl. Proto přitaká odpovídajícímu tvrzení jako vhodnému a nutí intelekt k přijetí. Tak ve světle víry nejenže rozumíme tvrzení, že Kristus je Boží Syn (avšak nemůžeme ho dokázat ani vyvrátit), ale též chceme přijmout toto tvrzení jako pravdivé, neboť ho vnímáme ve vztahu k dosažení věčného života – tj. nahlížení Boha (neboť v nahlížení Boha spočívá blaženost a věčný život).

Víra a věda

Věda jakožto habitus zdokonaluje intelekt. Aristotelés ji proto nazývá intelektovou ctností, neboť intelekt skrze ni dosahuje svého cíle – blaženosti – tj. pravdivého poznání. A blaženost spočívá i v samotném dokonalém úkonu, neboť jím je cíl dosahován.

Jednání vedené vírou je vždy dobré, a proto musí být také ctností, i když nezdokonaluje intelekt stejným způsobem jako věda. Tomáš upozorňuje, že víru je třeba uvažovat z pohledu teologa. Cíl člověka není úměrný schopnostem člověka, přesahuje je. Ctností je proto nyní nazýváno i to, co vede bezprostředně k nadpřirozenému cíli a co má zásluhu získání si věčného života. Má-li úkon získat zásluhu, musí vyjít z vůle. A z tohoto pohledu je víra nazývána ctností, neboť je souhlasem daným z příkazu vůle (*fides est habitus elicitus*).²¹

Je vidět, že vůle je podstatnou součástí úkonu víry. Dokonce víru formuje skrze lásku zaměřenou na poslední cíl. Přesto vlastním subjektem víry zůstává intelekt, neboť skrze víru je dosahováno jistoty poznání.²² Vzhledem ke spolupráci intelektu a vůle v úkonu víry by se mohlo zdát, že subjektem víry je praktický intelekt. Nicméně Akvinský dokazuje, že subjektem víry je spekulativní intelekt, neboť předmětem víry není pravda týkající se činnosti, ale nestvořená pravda. Protože však tato pravda není přijímána na základě poznání, ale na základě touhy, tak spekulativní intelekt není subjektem absolutním – jak je tomu u vědy, ale je podřízen vůli. A nakolik má intelekt habitus víry, natolik snadno přijímá nařízení vůle přijmout dané tvrzení.

Předmětem víry je podobně jako u vědy pravda. Avšak věda se zabývá pravdou ve stvoření, která je pouze manifestací pravdy nestvořené a ve stvoření je rozložená v rámci smyslových zkušeností, a proto je úkolem rozumu ji posbírat a složit. Ale i takto poskládaná pravda je pouze obrazem pravdy nestvořené. Nestvořená pravda náleží poznání, které má Bůh o sobě samém, a Akvinský ji nazývá první pravdou. Pravda, kterou lze poznat skrze stvoření, je vyjádřením a napodobením této první pravdy. Člověk dochází k pravdivému poznání v rámci stvoření díky prvním principům intelektu (např. že část celku je menší než celek), jež participují v první pravdě. Veškerá věda je v prvních principech zavinutě obsažena.

Skrze víru se však člověk tím, že přijímá a nahlíží daná tvrzení, přímo podílí na sebepoznání Boha, které předchází a přesahuje stvoření, tedy na první pravdě. A jestliže první principy intelektu, na kterých stojí veškeré vědy, jsou pouze jakousi participací na první pravdě, pak vlitá víra je přímou účastí na první pravdě.²³ Tedy nejen že přijímá tvrzení jako pravdivá

(např. Kristus je Boží Syn), ale jako pravdivá je ve světle víry nahlíží. Stejně tak, jako jsme schopni ve světle prvních principů intelektu pravdivě soudit o poznávaných skutečnostech, tak ve světle víry pravdivě soudíme o skutečnostech víry. Leč první principy jsou pouze slabou participací na první pravdě, zatímco víra je bezprostřední podílení se na první pravdě (tak vidíme Krista stejně jako Otec, který v něm vidí své sebevyslovení se – svého Syna). A z tohoto pohledu je poznání dané ve víře jistější než poznání dané vědou.

Co se týče tvrzení spadajícího do oblasti víry ve vztahu k vědě: jsou tvrzení daná vírou, jež nelze řádně odůvodnit; a jsou tvrzení daná vírou, která lze sice dokázat, ale důkaz je natolik náročný, že ho jsou schopni jen někteří výjimeční jedinci. Na základě víry však jsou mnozí schopni důkazy sledovat a slouží jim pro jasnější pochopení dokazovaného tvrzení. Tomáš poukazuje na obdobu s učením.²⁴ Také ve studijním procesu musí žák prvně přijmout mnohá tvrzení pouze na základě důvěry, že jsou pravdivá, a teprve postupně, tak jak se zlepšuje jeho schopnost vědění, mu je možné vysvětlit i důvody daných tvrzení. Podobně je tomu u tvrzení daných vírou. U některých z nich platí, že během života člověk není schopen dojít jejich plného porozumění. U jiných platí, že je sice nezbytné je na počátku přijmout vírou (jako např. existenci Boha), ale lze u nich dojít k jejich plnému porozumění na základě lepšího poznání.

Shrnutí

Jak víra, tak věda náleží spekulativnímu intelektu. Věda však na rozdíl od víry intelekt zdokonaluje v jeho schopnostech. Intelekt posílený vědou souhlasí s daným tvrzením (např. součet úhlů v trojúhelníku je 180°) tehdy, pokud se může opřít o sebe samého – tj. dokázat dané tvrzení. Tím samym u něho dochází ke zklidnění, neboť dosáhl svého cíle.

Intelekt vedený vírou se nemůže opřít sám o sebe, a proto ani přijetím předloženého tvrzení (např. Kristus je Boží Syn) u něho nedochází ke zklidnění, naopak je nucen dále hledat.

Jistota poznání je založena na prvních principech, v rámci kterých je vyjádřena první pravda ve stvoření.

Jistota intelektu vedeného vírou je dána tím, že s přijetím daných tvrzení se intelekt podílí na první pravdě – tj. na poznání Boha, kterým Bůh

poznává sám sebe.²⁵ Proto jistota daná vírou převyšuje jistotu vědeckého poznání.

Z tohoto pohledu se konflikt mezi vědou a vírou zdá nemožný. Tomáš jasně rozlišil pole působnosti vědy a víry. Věda nemůže vstoupit do oblasti víry, nemůže pravdy víry dokázat a ani vyvrátit. Habitus vědy však může posílit habitus víry – a tím lépe chápat to, čemu se věří. Víra může vědě pomoci pouze v prokázání tvrzení, která leží na pokraji možností vědy (existence Boha), tím, že člověk při daném zkoumání vychází z předvědecké náboženské zkušenosti.

Obecně však platí, že tvrzení věd patří do řádu přirozenosti (poznání vychází ze smyslově poznatelné skutečnosti) a jsou odvozena v rámci prvních principů. A všechna tvrzení daná vědou jsou ověřitelná rozumem.²⁶ Pokud jsou pravdivé (tedy odvozené v rámci prvních principů), pak nemožnou protiřečit tvrzením víry.²⁷

Pokud se přesto tvrzení filozofie ve svých důsledcích rozchází s tvrzením vycházejícím z víry, pak jde o zdánlivý rozpor, který vychází ze špatné argumentace. Tuto špatnou argumentaci lze objevit přezkoumáním.²⁸ Špatné argumentace se dopouští buď filozof, či ten, kdo jeho tvrzení interpretuje (jak ukazují artikuly odsuzující učení Akvinského). V obou případech lze však chybu najít rozumovým přezkoumáním. To byl i přístup Akvinského k tvrzením jiných filozofů, které považoval za mylná či heretická. Sledujeme-li jeho postup při výkladu ve spisu *Summa contra gentiles* či *De unitate intellectus* (ten byl namířen proti averroistům), vidíme, že pokud nějaké tvrzení označí jako rozporné s vírou (tedy jako heretické), okamžitě dokáže myšlenkovou chybu, které se dotýčný filozof dopustil. Ani v těch spisech, které jsou psány pro teology, ani v těch, které jsou psány pro studenty, Akvinský nikdy neargumentuje pouze tím, že dané tvrzení ve svém důsledku vede k herezi, a proto je třeba ho odmítnout. O to smutnější je, že jeho vlastní učení podobný postup postihl.

POZNÁMKY:

1/ J. WEISHEPL: *Friar Thomas D'Aquino; His Life, Thought, and Works*. Washington 1983, s. 334.

2/ Tamtéž: s. 337.

3/ E. GILSON: *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris 1969, s. 33.

4/ Tamtéž: s. 35.

5/ FITZGERALD: *Augustine through the Ages, An Encyclopedia*. Michigan–Cambridge 1999, s. 348.

6/ AUGUSTIN: *De vera religione* XXX, 56 (PL 34, 146): „...haec autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur.“

7/ Tamtéž: 57 (PL 34, 147).

8/ AUGUSTIN: *De magistro* XII, 38 (PL 32, 869): „De universis autem quae intelligimus non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus (Ef 3,16–17); id est incommutabilis Dei virtus atque sempiterna Sapientia.“

9/ AUGUSTIN: *Soliloquia* VI, 11 (PL 32, 889).

10/ E. GILSON: op. cit., s. 36.

11/ Tamtéž: s. 38.

12/ J. F. WIPPEL: *Medieval Reactions to the Encounter between Faith and Reason: The Aquinas Lecture*. Milwaukee, Marquette University Press 1995, s. 10; srov. AUGUSTIN: *De libero arbitrio* II,15-39. CCH 29,264.

13/ *Prosligion* I, 29b (PL 158, 225) : „... doce cor meum ubi et quomodo te quærat, ubi et quomodo te inveniat?“

14/ Tamtéž: I, 30c (PL 158, 227): „Neque enim quæro intelligare, ut credam; sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo quia nisi credido, non intelligam.“

15/ TOMÁŠ AKVINSKÝ: STh. II–II, q. 2, a. 1; Týž: *QD De veritate*, q. 14., a. 1.

16/ Tamtéž: q. 1.

17/ Tamtéž: q. 24, a. 8.

18/ Tamtéž: q. 14, a. 2: „Et hoc est felicitas de qua philosophi locuti sunt: vel contemplativa quae consistit in actu sapientiae; vel activa quae consistit primo in actu prudentiae, et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium.“

19/ Tamtéž: q. 14, a. 2: „Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi praexistat in ipso quaedam proportio ad finem ex qua proveniat in ipso desiderium finis; et hoc est secundum quod aliqua finis inchoatio fit in ipso, quia nihil appetit bonum nisi in quantum habet aliquam illius boni similitudinem. Et inde est quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni quod est: naturae proportionatum: praexistunt enim naturaliter in ipso principia demonstrationum per se nota, quae sunt semina quaedam contemplationis sapientiae; et principia iuris naturalis quae sunt semina virtutum moralium.“

20/ Tamtéž.

21/ Tamtéž: a. 3.

22/ Tamtéž: a. 4.

23/ TOMÁŠ AKVINSKÝ: STh II–II, q. 1, a. 1.

24/ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *QD De veritate*, q. 14, a. 10.

25/ Tamtéž: a. 8: „Fides quae hominem divinae cognitioni coniungit per assensum...”

26/ Tamtéž: a. 9.

27/ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In librum Boetii De Trinitate*, q. 2, a. 3.

28/ Tamtéž.

Mgr. RNDr. Martina Štěpinová OP, Ph.D. (* 1963) je odbornou asistentkou na katedře filozofie a patrologie CMTF UP v Olomouci.





Tomáš Machula

In principio erat Verbum

Tomášův výklad prvních dvou veršů Janova *Prologu*

Úvod: středověká exegeze Písma

Oproti dosti rozšířenému předsudku, podle kterého středověk podceňoval Bibli, ukazuje pohled na středověké spisy vykládající starozákonní i novozákonní knihy Písma něco zcela opačného. Mezi Tomášovými díly představují výklady k biblickým knihám nezanedbatelnou část. S tím souvisí i to, že ve středověké univerzitní výuce představoval výklad Písma jeden ze základních stupňů teologického studia. Středověká exegeze Písma se samozřejmě od současných exegetických přístupů liší a z hlediska současného stavu této disciplíny je použitelná a zajímavá pouze omezeně.¹ Je proto pochopitelnou skutečností, že se biblisté této problematice nevěnují a přenechávají ji spíše historikům teologie.² Přesto je četba biblických komentářů středověkých autorů velmi inspirativní a poučná, a to jak z hlediska teologie, tak z hlediska duchovní četby Písma. Mezi nejvýznamnější autory vrcholného středověku samozřejmě patří dominikánský teolog a filozof Tomáš Akvinský.

Tomášův výklad Janova evangelia je velmi obsáhlým spisem, který se detailně zabývá jednotlivými verši. V následujícím příspěvku si všimneme pouze dvou prvních veršů, abychom představili styl Tomášova výkladu a hloubku jeho promýšlení evangelního textu v kontextu celku křesťanské víry. Právě tato komplexnost výkladu je charakteristickým rysem Tomášovy exegeze.

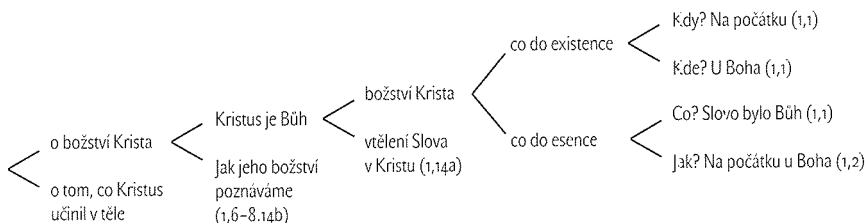
Struktura výkladu

Nejprve je třeba zasadit první dva verše *Prologu* do širšího kontextu. Tomáš ukazuje následující strukturu výkladu, kterou v daném biblickém textu nalezl. Je zjevné, že určujícím kritériem je pro něj nikoli jazykový rozbor

textu, ale to, jak text odpovídá na systematicko-teologické tázání Tomášovy doby. Na jedné straně je tento přístup ahistorický, protože vnáší do textu pozdější reflexe, teorie, dogmata a vůbec způsob tázání, na straně druhé je to pochopitelné, vezme-li se v úvahu přesvědčení, že Bible odpovídá na otázky člověka každé doby. Tomáš v komentáři k *Sentencím* mluví o trojím cíli Božího zjevení:³

1. k odstranění omylu
2. k obnově mravů
3. k nazírání pravdy

Jeho exegetický přístup je tedy naprosto v souladu s těmito cíli Božího zjevení. Vzhledem k tomu, že podle Tomáše je člověk hlavním autorem v případě literárního smyslu a sekundárním autorem v případě duchovního smyslu a Bůh naopak hlavním autorem v případě duchovního smyslu a sekundárním autorem smyslu literárního, lze jeho přístup k exegezi Janova *Prologu* označit jako orientovaný v první řadě na smysl duchovní. Proto Tomáš vykládá dané evangelium jakoby reakci na omyly heretiků a antických filozofů, které lidský autor evangelia rozhodně nemohl znát. Jen minimální pozornost pak věnuje samotnému textovému rozboru a prakticky žádnou pozornost historickému kontextu, na které se dnes exegeze soustřeďuje v první řadě. Strukturu Tomášova výkladu prvních dvou veršů v kontextu *Prologu* jako celku lze naznačit následujícím schématem:



Dva úvodní verše Janova evangelia ve vulgátním znění říkají:

¹ *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum.*

² *Hoc erat in principio apud Deum.*

Tomáš začne svůj výklad rozbořem termínu „Slovo“, výrazu „na počátku“ a pak celého tvrzení „Na počátku bylo Slovo“. Následuje výklad tvrzení „Slovo bylo u Boha“ a „Slovo bylo Bůh“. Nakonec je celý první verš uváděn do souvislosti s veršem druhým „To (Slovo neboli Ten Kristus) bylo na počátku u Boha“.

Slovo

Protože vše, co o Bohu poznáváme, poznáváme na základě analogie s věcmi tohoto světa, je třeba se při promýšlení „Slova“, které bylo na počátku, podívat na slovo, jak ho známe z naší lidské komunikace. Tomáš rozlišuje ve shodě s Aristotelem⁴ vnitřní a vnější slovo, kdy vnitřní slovo je v podstatě myšlenka, jejímž znakem je pak vnější slovo, tedy slovo vyřčené. Vyřčené slovo tedy vyjadřuje slovo v mysli čili myšlenku. Myšlenka je pak pouze tam, kde je nějaký rozum. A protože známe tři typy rozumových bytostí, totiž Boha, anděly a člověka, můžeme mluvit o třech typech myšlenek neboli třech typech slov.⁵ Protože podle Jana o Slovu platí, že „všechno povstalo skrze ně“, je zřejmé, že se zde jedná o slovo božské, skrze které povstali lidé i andělé.

Mezi lidským a božským slovem existují tři rozdíly:

1. Naše rozumové poznání, které slovo vyjadřuje, je až na výjimku (kteřou je nazírání prvních principů) diskurzivní, tedy postupné, rozfázované. Boží slovo je naproti tomu vysloveno bez jakéhokoli procesu.
2. Naše slovo je na rozdíl od Božího slova nedokonalé. Naše poznání se proto vyjadřuje mnoha slovy, která jakoby tápavě popisují to, oč nám jde. Bůh však vše poznává jediným všezahrnujícím aktem totožným se svou esencí.
3. Naše slovo je něco jiného, než jsme my sami. Božské slovo je ale Bůh sám. Jak bylo řečeno, je to akt totožný s Boží esencí. Proto musí božské slovo subsistovat. Bůh, božský rozum a Bohem vyřčené slovo je totéž. Poznání u Boha není akcident, jako je tomu u člověka.

Myšlenka a slovo, říká Tomáš, je obvykle chápáno jako jakási podoba chápané věci. Jestliže je subjekt a objekt poznání totožný (tj. jedná-li se o poznání sebe sama), pak je slovo podobou poznávajícího. Tento bod je

důležitý, neboť je pro Tomáše východiskem pro tvrzení, že Boží Slovo musí být Osobou. Je totiž podobou toho, kdo ho vyslovuje. Je tedy dokonalým vyjádřením Otce a jako takové je i souvěčné a rovné Otci. Proto je vhodné mu říkat „Syn“. Vyjadřuje se tak jednota přirozenosti (připomeňme si výše uvedené tvrzení, že Slovo Boží je jediným všezahrnujícím aktem totožným z božskou esencí) a přitom vztah pocházení z Otce. Jan používá ve svém evangeliu oba termíny („Slovo“ i „Syn“), protože „Syn“ ukazuje na pocházení z Otce a jednotu přirozenosti, kdežto termín „Slovo“ nám brání rozumět celé věci příliš biologicky. V řečtině označuje *ὁ λόγος* nejen „slovo“, ale také „pojem“, a tedy nejen slovo v mysli, ale i činnou moc, kterou popisuje verš 3: „Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest.“

Jan začíná podle Tomáše své evangelium „Slovem“ a nikoli jeho původem, tj. „Otcem“, proto, že jeho evangelium není izolovaný traktát, ale je to součást historického zjevení. Starý zákon, na který Jan navazuje, celý zjevuje Boha Otce. Nový zákon pokračuje zjevením Syna. Kromě toho je Syn cestou k poznání Otce (Jan 17,6). Proto je Nový zákon cestou k lepšímu a hlubšímu pochopení Zákona starého. Právě a plně poznání Otce totiž přichází skrze Syna.

Počátek

České slovo „počátek“ označuje pouze východisko časové řady. Latinské slovo „*principium*“, podobně jako řecké slovo *ἀρχή* má význam širší. Je v něm obsažen také princip, zdroj či východisko. Slovo „*principium*“ tedy obecně vzato označuje nějaký řád a posloupnost. Význam onoho „*principia*“, v němž podle evangelisty Jana Slovo bylo, je podle Tomáše možné vykládat v podstatě třemi způsoby, které vedou k následujícím výkladům první části prvního verše:⁶

1. *principium* = *Syn*: „V Synu bylo slovo“, tj. Syn je zdrojem tvorů, neboť vše bylo stvořeno „v Synu“ – kauzalita Slova;
2. *principium* = *Otec*: „V Otci bylo Slovo“, tj. Otec je zdrojem božství a plodí Syna (srov. Jan 14,10: „Já jsem v Otci a Otec ve mně“) – souspodstatnost Otce a Slova;
3. *principium* = *počátek času*: „Od věčnosti bylo Slovo“, tj. Syn byl před stvořením všech věcí od věčnosti – souvěčnost Otce a Slova.

Výrazy „na počátku“ a „Slovo“ jsou spojeny slovesem být, které je v latině (*erat*). Tomáš vycházel ve své argumentaci z latinského textu, kde je imperfektum, ale platí to i pro řečtinu (ἦν) původního textu. Zahrnuje tedy minulost, která ještě není dokonána. Tomáš proto pokládá tento gramatický čas za velmi vhodný pro vyjádření věčnosti Slova. Bůh je jako čirý akt prostý jakékoli potence. Proto i myšlení Slova je aktem totožným s jeho esencí a tudíž souvěcné.

Slovo bylo u Boha

Jestliže je jedno jsoucno „u“ druhého, znamená to, že se nejedná o totéž. Vyjadřuje se tedy jistý rozdíl. V případě našeho komentovaného výroku se tedy vyjadřuje odlišnost Slova a Boha. Bůh v tomto případě označuje Osobu Otce a zmíněný verš tedy tvrdí odlišnost dvou božských Osob. Nepopírá však jednotu přirozenosti, neboť ta je potvrzena následující částí prvního verše. „Slovo bylo u Boha a Slovo bylo Bůh“ tedy pro Tomáše mimo jiné znamená, že Slovo a Otec jsou odlišné Osoby a zároveň Slovo a Bůh (Otec) jsou stejné přirozenosti.

Spojka „u“ (v latině *apud*) podle Tomáše vyjadřuje čtyři základní významy, které v kombinaci s výše uvedenými významy výrazu „na počátku“ (v latině *in principium*) odpovídají na čtyři možné námitky. Nejprve si uvedme přehled významů, které obsahuje předložka „u“:⁷

1. *subsistence podmětu*: to, co je „u něčeho“, musí subsistovat. Například moudrost není „u člověka“, ale „v člověku“, kdežto jedna věc (tedy něco subsistujícího) je u druhé věci;
2. *autorita předmětu*: ten, kdo je „u někoho“, je mu podřízen. Například voják stojí „u velitele“ nebo „při veliteli“ a nikoli naopak;
3. *rozdíl*: jedna věc u druhé věci znamená odlišnost těchto dvou věcí. Jedna věc nemůže být v pravém smyslu „u sebe“;
4. *spojení a společenství*: dvě osoby, které jsou „u sebe“, jsou obvykle v nějaké jednotě. Velmi často se říká, že spolu čili jedna u druhé jsou osoby spojované přátelstvím.

Nyní obraťme pozornost ke čtyřem možným námitkám, které se odvíjejí od výroku „Na počátku bylo Slovo“. První zpochybňuje subsistenci Slova,

druhá zpochybňuje vycházení Slova z nějakého principu, třetí zpochybňuje odlišnost Otce a Syna a čtvrtá zpochybňuje preexistenci Slova.

1. První námitka vychází z výše zmíněného výkladu termínu *principium* jako osoby Otce. Tedy „V Otcí byl Syn“. Ale to, co je „v něčem“, není subsistentní. Říkáme, že akcidenty jsou „v subjektu“ nebo „na subjektu“ a nesubsistují. Naproti tomu jedna substance neexistuje „ve druhé“, ale „u druhé“, jak už bylo řečeno. Odpověď na tuto námitku je skryta v první ze čtyř významů předložky „u“, tedy subsistence podmětu. Slovo je tedy na jedné straně v Otcí, ale na druhé straně je u Otce. Je v Otcí nikoli jako akcident, ale jako subsistující hypostaze, která s ním sdílí jednu božskou přirozenost.
2. Druhá námitka vychází z časového významu slova *principium*, kdy *in principio* znamená „na počátku časů“. Námitka říká, že když je Slovo „na počátku“, pak před ním nemohlo být nic, a tudíž ani nemohlo Slovo z ničeho vycházet. Odpovědí je druhý význam předložku „u“, tedy autorita gramatického subjektu. Slovo bylo na počátku čili přede vším a to znamená, že je souvěčné s Bohem. Na druhé straně bylo Slovo u Boha a to znamená, že Bůh Otec je tou autoritou, tedy v tomto případě principem, z něhož Slovo vychází.
3. Třetí námitka vychází stejně jako první z výkladu *principium* = osoba Otce. Jestliže byl Syn v Otcí, pak není s Otcem odlišný. Lze to ilustrovat například snědením pokrmu, který se poté, co přestane být samostatnou substancí a ocitne se „v člověku“, stane součástí lidského těla a ztrácí původní odlišnost. Tomáš odpovídá třetím významem předložky „u“ vyjadřujícím rozdílnost dvou jsoucen, která jsou „u“ sebe. Mezi Syna a Otce lze položit jak předložku „v“ (Syn je v Otcí) vyjadřující soupodstatnost Otce a Syna co do přirozenosti, tak i předložku „u“ (Syn je u Otce) vyjadřující odlišnost Otce a Syna jako Osob.
4. Čtvrtá námitka je opět jako druhá založena na chápání *in principio* = na počátku časů, přede všemi věcmi. Když „na počátku“ má znamenat „přede všemi věcmi“, pak na počátku nemohlo existovat ani Slovo. Odpověď je podle Tomáše skryta v tom, že evangelista Jan říká „Slovo bylo u Boha“ hned za „Na počátku bylo Slovo“. Slovo nebylo

na nějakém místě, protože místo je kategorie příslušející stvořeným hmotným věcem. Slovo bylo od věčnosti „u Boha“, který místem ani časem omezen není.

Slovo byl Bůh

Proč evangelista Jan mluví nejprve o tom, kdy a kde Slovo bylo, a teprve potom o tom, co bylo, když je obvyklý a logický postup přesně opačný? Tomáš s odvoláním na Órigena upozorňuje, že původ Slova je velmi podstatný pro to, co Slovo je. Obvykle se samozřejmě nejprve ptáme na esenci (co to je) a poté na akcidenty (kde a kdy). Božské Slovo se ale od slova lidského odlišuje. Je tedy namístě se nejprve zabývat původem Slova (v Otcí a u Otce), od něž Slovo přijímá své božství, a teprve poté dojít k explicitnímu potvrzení toho, co nebo kdo Slovo je.

Zdálo by se, že vše podstatné už bylo řečeno v první části prvního verše („Na počátku bylo Slovo a to Slovo bylo u Boha“). Jak už bylo výše řečeno, vyjadřuje se tím: jak jednota přirozenosti (Syn v Otcí), tak odlišnost Osob (Syn u Otce). Tomáš říká, že Jan dodává „Slovo byl Bůh“, aby se vyhnul případným omylům, které by mohly božství Slova oslabovat. V Písmu je na řadě míst použito slova bůh či bohové v přeneseném slova smyslu. Příkladem mohou být například Ex 7,1 nebo Ž 81,6. „Slovo byl Bůh“, říká proto Jan a zdůrazňuje tak božství Slova v absolutním smyslu.

Zde Tomáš argumentuje i řeckým textem. Upozorňuje, že řečtina klade člen před slovo tehdy, když chce zdůraznit odlišnost. Řecký text prvních dvou veršů Janova evangelia používá jak formy se členem, tak formy bez členu.

¹ Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

„Na počátku bylo (to) Slovo a (to) Slovo bylo u (toho) Boha“ (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν) je věta vyjadřující odlišnost Slova od jiných slov a odlišnost Slova a Boha Otce. V následující větě „(to) Slovo byl Bůh“ (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.) je slovo „Bůh“ bez členu. Tomáš říká, že „Bůh“ je zde na místě formálně braného predikátu, kde se obvykle člen nepoužívá. Kdyby bylo slovo „Bůh“ na místě subjektu, člen by mělo. Nepřítomnost členu tedy v žádném případě nelze vykládat jako umenšení božství Slova, jak to vykládal Órigenés.⁸

To bylo na počátku u Boha

Proč Jan po takto vyčerpávajícím sdělení, kde se v jediném verši skrývá jak věčnost Slova, jeho soupodstatnost s Otcem i odlišnost Osob Otce a Syna, dodává ještě zdánlivě zbytečný verš „To (tj. Slovo) bylo na počátku u Boha“ (οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.)? Tomáš je přesvědčen, že tímto veršem Jan zdůrazňuje božství Slova. V dalších dějinách teologie se ukázalo, že k takovému umenšování Slova skutečně došlo a druhý verš *Prologu* se tedy nejeví jako zbytečný.

V prvé řadě můžeme zmínit pohanské představy plurality bohů, kteří mezi sebou bojují. Už starozákonní texty se od takové představy distancují a zdůrazňují monoteismus: „Slyš Izraeli, Pán, tvůj Bůh je jediný.“ (Dt 6,4) Evangelium mluvící o Slovu, které bylo Bohem, pregnantně shrnuje předchozí verš a zdůrazňuje, že Slovo bylo na počátku (doslova „v počátku“) u Boha. Jedna přirozenost dvou Osob spojených poutem lásky a jedné vůle.

Jinou mylnou představou je hereze ariánů, kteří na základě některých biblických míst (např. Jan 14,28) vyvozují podřízenost a méněcennost Slova ve srovnání s Bohem Otcem. Arius rozuměl slovům „na počátku“ výlučně ve smyslu časového počátku stvoření. Význam, který ztotožňuje počátek (princip) s Bohem Otcem, z něhož vychází souvěčný Syn, Arius nebral v úvahu. Proto je verš „To bylo na počátku u Boha“ velmi šťastným doplněním předchozího verše. Na počátku u Boha znamená od počátku, co je Bůh Bohem. Slovo je tedy souvěčné s Otcem. A aby byla vyloučena jakákoli další mýlka, následuje verš třetí: „Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest.“ Syn tedy nemůže být stvořen, neboť skrze něho je vše stvořeno.

Druhý verš je tudíž zdůrazněním a krátkým shrnutím předchozího verše. „To bylo na počátku u Boha“ tedy shrnuje celý předchozí verš. „To“ upozorňuje na třetí část prvního verše („To Slovo byl Bůh“), „bylo na počátku“ připomíná první část prvního verše („Na počátku bylo Slovo“) a „u Boha“ zase druhou část prvního verše („To Slovo bylo u Boha“). Slovo, které bylo na počátku, tedy není odlišné od Slova, které bylo Bohem. Toto Slovo byl Bůh a zároveň bylo na počátku u Boha.

Odpovědi heretikům a pohanským filozofům

První dva verše Janova *Prologu* svým bohatstvím sdělení podle Tomáše slouží jako účinný prostředek pro vyvracení omylů heretiků. Tomáš uvádí několik příkladů:

- Ebion, Kerinthos tvrdili, že Kristus byl pouhý člověk, který si zasloužil božství dobrými skutky. Podobně se vyjadřuje i Pavel ze Samosaty. Evangelium proti takovému chápání staví výrok „Na počátku bylo Slovo“, tzn. Slovo bylo přede všemi věcmi a od věčnosti v Otci.
- Sabelius popíral rozdíl mezi Osobou Otce a Osobou Syna. Evangelium však svým výrokem „Slovo bylo u Otce“ tento rozdíl potvrzuje.
- Eunomios pokládal Syna za zcela nepodobného Otci. Evangelium však tvrdí, že „Slovo byl Bůh“.
- Arius pokládal Syna za nižšího, než je Otec. Evangelium však upozorňuje, že Syn (Slovo) byl na počátku u Boha.

Podobně Tomáš uvádí i příklady starověkých filozofů hlásajících nauky, které se ukazují jako nepřijatelné a odporující křesťanské nauce. Příkladem mohou být následující filozofové:

- Démokritos a jiní filozofové odmítali vznik světa na základě nějakého rozumu nebo s určitým cílem. Naopak hlásali, že svět vznikl víceméně náhodou. Na počátku tedy podle nich nebyl Rozum, ale pouze materie (např. atomy) v bezcílném chaotickém pohybu. Evangelium však učí, že „na počátku bylo Slovo“ (ὁ λόγος) čili nějaký Rozum a všechno povstalo skrze ně.
- Platón pokládal za nejvyšší jsoucna Ideje, na nichž jsou ostatní věci závislé prostřednictvím participace. Proti takové představě, která odděluje ideu, skrze kterou bylo vše stvořeno, od Boha, říká evangelium, že „Slovo“, skrze něž všechno povstalo, „bylo u Boha“.
- Novoplatonici pokládali za nejprzednějšího Boha Otce (přesněji řečeno novoplatónské „Jedno“), jemuž je podřízen duch, v němž jsou podoby a ideje všech věcí. Proti této představě Slova, nižšího než je Otec, evangelium říká: „Slovo byl Bůh.“

- Podle Aristotela jsou ideje všech věcí v Bohu, v němž je rozum, myslící a myšlené totéž. Svět je tedy podle této úvahy souvěčný s Bohem. Proti tomu upozorňuje evangelium, že „Slovo bylo na počátku u Boha“.

Je zřejmé, že úmyslem evangelisty Jana nebylo vyvracet antické filozofy a už vůbec ne reagovat na křesťanské heterodoxní myslitele, kteří se teprve objeví v následujících staletích. Jak už bylo řečeno, Tomášův přístup k Písmu zde není v první řadě historický. Je to spíše duchovní četba, která v Písmu hledá odpovědi na problémy a otázky jakékoli doby. Četba Tomášova výkladu jistě neuspokojí současného exegetu, ale může být zajímavým podnětem pro teologickou práci a meditativní četbu Písma. Jedno totiž rozhodně Tomášovu výkladu upřít nejde. V jeho textu se Písmo úzce propojuje s teologickou reflexí, takže se stává skutečnou duší teologie.

Závěr: Jan a synoptikové

Na závěr si představme ještě Tomášovo srovnání Janova evangelia se synoptiky. Tomáš si je dobře vědom rozdílu mezi nimi. Tento rozdíl je pak jakoby kondenzovaně přítomný v textu prvních veršů prologu Janova evangelia. Dá se asi říci, že *Prolog* je jakýmsi programovým úvodem k celému evangelii a zahrnuje hlavní myšlenky, které evangelium rozpracovává detailněji. Hlavním rozdílem je samozřejmě transcendence Slova vyjádřená již zmíněným imperfektem (*Verbum erat apud Deum*). Slovo přesahuje rozdělení času na minulost, současnost a budoucnost. Slovo prostě je (na což naráží i jiný verš Janova evangelia, totiž 8,58: „dříve než se Abraham narodil, já jsem.“⁹).

Rozdíly mezi synoptiky a Janem tedy mohou být popsány následujícím schématem: Synoptikové začínají svá evangelia vyprávěním o Synu Božím, který se zrodil v čase. Jan zdůrazňuje Syna existujícího od věčnosti („Na počátku bylo Slovo“). Synoptikové ukazují Ježíše mezi lidmi, kdežto Jan ho ukazuje s Otcem („Slovo bylo u Boha“, tj. u Otce). Synoptikové představují Ježíše především jako člověka a k jeho božství dospívají pomalu

a postupně. Jan jeho božstvím začíná („Slovo byl Bůh“). Synoptikové pak ukazují Ježíšův život a skutky mezi lidmi, zatímco Jan zdůrazňuje, že Ježíš je u Otce („To bylo na počátku u Boha“).

Tato publikace vznikla na základě projektu Grantové agentury Akademie věd České republiky č. IAA900090802 s názvem Filosofie a teologie Tomáše Akvinského.

POZNÁMKY:

1/ K Tomášově exegetickému přístupu srov. A. ANGENENDT: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt, Primus 2000, s. 179.

2/ Výjimku v našem prostředí představuje ThLic. Dominik Duka OP, který již před patnácti lety publikoval na toto téma článek. Srov. D. DUKA: „Exegetická metoda sv. Tomáše Akvinského“, *Salve* 2, 1992, č. 2, s. 37–44.

3/ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In I Sent.* prooem. q. 1, a. 5: „Ex istis autem principiis ad tria proceditur in sacra Scriptura: scilicet *ad destructionem* errorum, quod sine argumentis fieri non potest; et ideo oportet modum hujus scientiae esse quandoque argumentativum, tum per auctoritates, tum etiam per rationes et similitudines naturales. Proceditur etiam *ad instructionem morum*: unde quantum ad hoc modus eius debet esse praeceptivus, sicut in lege; comminatorius et promissivus, ut in prophetis; et narrativus exemplorum, ut in historialibus. Proceditur tertio *ad contemplationem veritatis* in quaestionibus sacrae Scripturae; et ad hoc oportet modum etiam esse argumentativum, quod praecipue servatur in originalibus sanctorum et in isto libro, qui quasi ex ipsis conflatur.“

4/ ARISTOTELÉS: *O vyjadřování* 16a 3.

5/ Tomáš uvádí jako biblické příklady výroků o těchto třech druzích slova Ž 14,1 (lidské slovo), Zach 1,9 (andělské slovo) a Gn 1,3 (božské slovo).

6/ Cap. 1, Lect. 1: „Uno modo, secundum quod principium supponit *pro persona Filii*, quod principium est creaturarum secundum rationem virtutis activae, et per modum sapientiae, quae est ratio eorum quae fiunt. [...] Secundo modo potest accipi principium, prout supponit *pro persona Patris*, quod est principium non solum creaturarum, sed omnis divini processus. [...] Tertio modo potest accipi principium *pro principio durationis*, ut sit sensus in principio erat Verbum, idest Verbum erat ante omnia, ut Augustinus exponit, et designatur per hoc Verbi aeternitas, secundum Basilium et Hilarium. Per hoc enim quod dicitur in principio erat Verbum, ostenditur quod quodcumque principium durationis accipiat, sive rerum temporalium, quod est tempus, sive aeviternarum, quod est aevum, sive totius mundi, sive quodcumque imaginatum extensum per multa saecula, in illo principio iam erat Verbum. [...] Sic igitur

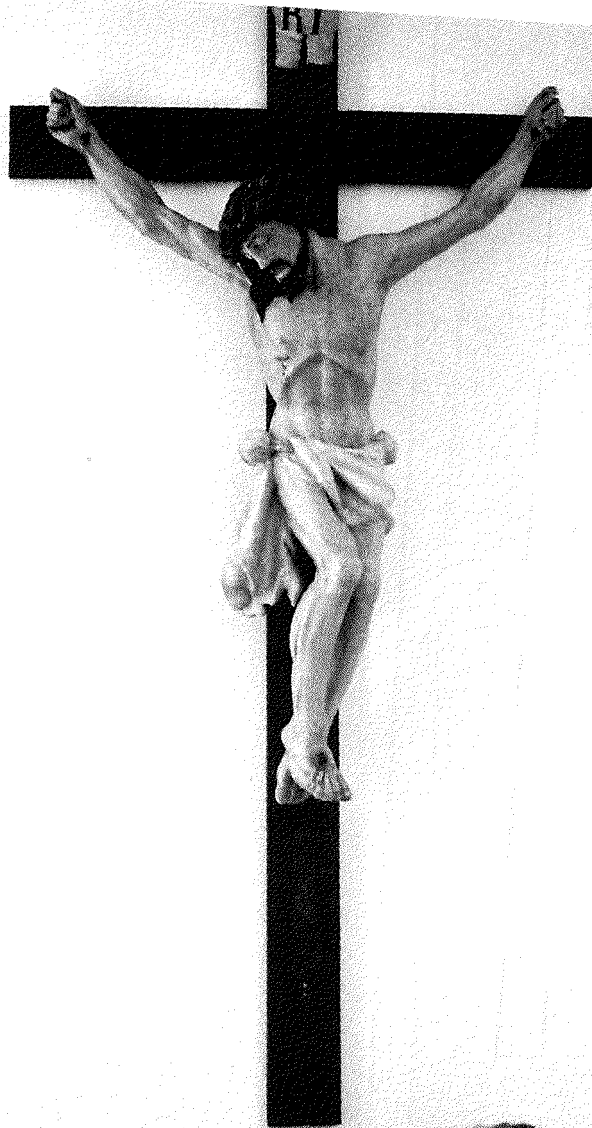
secundum primam expositionem, asseritur Verbi causalitas; secundum autem secundam, Verbi consubstantialitas ad patrem, qui verbum loquitur; secundum vero tertiam, Verbi coaeternitas. 7/ Cap. 1, Lect. 1: „Significat enim haec praepositio apud primo *subsistentiam* in recto; quia ea quae subsistentiam per se non habent, non dicuntur proprie esse apud aliquid: sicut non dicimus albedinem esse apud corpus, et similiter de aliis quae per se non subsistunt. Ea autem quae per se subsistunt, dicuntur proprie esse unum apud aliud; sicut dicimus hominem esse apud hominem, et lapidem apud lapidem. Secundo significat *auctoritatem* in obliquo, non enim proprie dicitur rex esse apud militem sed proprie dicitur miles apud regem. Tertio dicit *distinctionem*: non enim proprie dicitur aliquis esse apud seipsum, sed unus homo est apud alium. Quarto significat *coniunctionem et societatem* quamdam: cum enim dicitur aliquis esse apud alium, insinuat nobis inter eos quaedam socialis coniunctio.“

8/ Cap. 1, Lect. 1: „Consuetudo enim est apud Graecos, quod cuilibet nomini apponunt articulum, *ad designandum discretionem quamdam*. Quia ergo in evangelio Ioannis in Graeco, huic nomini quod est Verbum, cum dicitur in principio erat Verbum, et similiter huic nomini quod est Deus, cum dicitur et Verbum erat apud Deum, apponitur articulus, ut dicatur ly Verbum, et ly Deus, ad designandum eminentiam et discretionem Verbi ad alia verba, et principalitatem Patris in divinitate; ideo, cum in hoc quod dicitur Verbum erat Deus, non apponatur articulus huic nomini Deus, quod supponit pro persona filii, blasphemavit Origenes quod Verbum non esset Deus per essentiam, licet sit essentialiter Verbum; sed dicitur per participationem Deus: solus vero Pater est Deus per suam essentiam. Et sic ponebat Filium Patre minorem. Quod autem non sit verum, probat Chrysostomus per hoc quod si articulus positus huic nomini Deus, importaret maioritatem in Patre respectu Filii, numquam apponeretur huic nomini Deus, cum de alio praedicatur, sed solum quando praedicatur de Patre, et semper cum dicitur de Patre, apponeretur articulus. [...] Ratio autem quare evangelista non apposuit articulum huic nomini Deus, assignatur a Chrysostomo; scilicet quia iam bis nominaverat Deum cum appositione articuli, et ideo non oportebat reiterare tertio, sed subintelligitur. Vel dicendum est et melius, quod *Deus ponitur hic in praedicato, et tenetur formaliter*; consuetum est autem quod nominibus in praedicato positus non ponitur articulus, cum discretionem importet. Si vero deus poneretur hic ex parte subiecti, pro quacumque persona supponeret, sive pro Filio sive pro Spiritu Sancto; et tunc non est dubium quod in Graeco ibi apponeretur articulus.“

9/ Tomáš zde také vztahuje text na Ariány. Srov. cap. 8, lect. 8: „Et ideo cominus ut irrisiōnem vitet, respondens Iudaeis, verba sua exponit, dicens amen, amen dico vobis, antequam Abraham fieret, ego sum: in quibus verbis dominus duo de se notabilia et efficacia contra Arianos dicit. Unum est, quia, ut dicit Gregorius, coniungit simul verbum praesentis temporis et praeteriti. Ante enim significat praeteritum; sum temporis praesentis Est. Ut ergo ostenderet se esse aeternum, et esse suum esse aeternitatis insinuet, non ait ante Abraham ego fui sed ante Abraham ego sum nam esse aeternum non novit tempus praeteritum et futurum, sed in uno

indivisibili includit omne tempus. Unde dici potest illud Ex. III, 14: qui est misit me ad vos; et ego sum qui sum. Ante ergo vel post Abraham habuit esse, qui et accedere potuit per exhibitionem praesentis, et recedere per cursum vitae.“

Mgr. Ing. Tomáš Machula, Dr. (* 1971) vyučující filozofie na katedře filozofie a religionistiky TF JU v Českých Budějovicích, pracovník oddělení pro starší českou a evropskou filozofii Filosofického ústavu AV ČR v Praze. Zaměřuje se na filozofickou antropologii a na souvislosti filozofie a teologie. Pozornost věnuje Tomáši Akvinskému a současné filozofii, která se inspiruje jeho myšlením.



Stanislav Sousedík

K připravovanému vydání českého překladu *Gredtových Základů aristotelsko-tomistické filosofie*

Rád vzpomínám na své první osobní setkání s naším jubilantem, dnešním královéhradeckým biskupem Mons. Dominikem Dukou OP. Došlo k němu v mém bytě někdy počátkem roku 1980. Pro mne byl do té doby otec Duka málo známou osobou, jedním z početných kněží, kteří byli zbaveni tzv. státního souhlasu k výkonu duchovenské služby. Nyní projevil tento dosud mi neznámý kněz přání mluvit se mnou osobně. Míval jsem v té době různých podobných schůzek více, takže jsem ohlášené návštěvě nepřikládal mimořádnou důležitost. To se ovšem změnilo, když se u mne ve smlouvenou dobu otec Duka v doprovodu dvou společníků – nekněží objevil. Mladý, s neokázalou elegancí oděný mladý muž bezvadného společenského vystupování mi skromně, ale s patrným vědomím osobní důstojnosti počal vysvětlovat, proč mě vyhledal. Jednalo se o obnovu a rozvoj totalitní mocí potlačovaného dominikánského řádu, tedy o záležitost, které otec Duka, sám tehdy již dlouho člen řádu, věnoval v té době veškeré své mladistvé síly. Mne se přišel zeptat, zda by mohl počítat s mou pomocí při filozofické formaci mladších členů řádu. Během našeho rozhovoru jsem si rychle uvědomil, že mám před sebou osobu významnou, svým způsobem zřejmě klíčovou, a rád jsem proto (pro mne samozřejmě velice čestné) žádosti otce Duky vyšel vstříc. Ukázalo se, že jeho dva průvodci (byli to ing. Ondřej Soudský a Aleš Pospíšil, dnes oba již dlouho sami dominikánští kněží) se mají stát mými prvními řádovými „žáky“. K tomu pak opravdu došlo a záhy po vylíčené schůzce s otcem Dukou jsme již vždy jednou týdně společně diskutovali nad stránkami latinské verze kompendia novoscholastické filosofie, známých *Žákladů aristotelsko-tomistické filosofie* (*Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*) z pera Josefa Gredta OSB.

Za téměř třicet let, které od těch dob uplynuly, se samozřejmě mnoho změnilo. Otec biskup Duka je ovšem i nadále jednou z klíčových osobností soudobého českého katolictví, pole jeho požehnaného působení se však do šíře i hloubky neobyčejně zvětšilo. Ale ovšem i česká katolicky ori-

entovaná filozofie, pro jejíž úkoly projevoval Mons. Duka vždy pochopení, se ve svých nejmladších reprezentantech čile hlásí k životu. Neopouští při tom – což je potěšitelné – své inspirační zdroje. Je to patrné mimo jiné i z kulturní události zdánlivě okrajové, na jejíž skutečný význam bych u příležitosti životního jubilea Mons. Dominika Duky OP rád naši katolickou veřejnost upozornil. V době před třiceti lety, kdy jsem z jubilantova podnětu začal učit některé příslušníky řádového dorostu filozofii, byl totiž učební text, kterého jsem tehdy používal, ony Gredtovy *Žáklady*, dostupný pouze v latinské (případně na ní se zakládající německé) verzi. Dnes je tomu jinak: Kolektiv převážně mladých odborných filozofů vedených zkušeným dr. Karlem Šprunkem pořídil totiž český překlad díla. Ten je v době, kdy píši tyto řádky, již úplně připraven k tisku v dominikánském nakladatelství Krystal. Pořízení překladu bylo pracné, jeho vydání je nákladné a vzniká přirozeně otázka po smyslu vynaloženého úsilí. Tou se právě chci v tomto příspěvku zabývat. Nejprve však několik povšechných informací o autorovi a jeho díle.

Autor *Žákladů*, P. Josef Gredt OSB (1863–1940), býval kdysi profesorem filozofie na benediktinské koleji sv. Anselma v Římě a v Římě vyšlo také v letech 1899–1901 poprvé jeho uvedené, latinsky psané dvousvazkové dílo. Syntetických děl novoscholastického zaměření existovalo v té době již dost, záhy však bylo jasné, že Gredtově práci mezi nimi náleží díky její důkladnosti, spolehlivosti a přesnosti postavení mimořádné (o dílu se vyslovil s uznáním mimo jiné dokonce tehdejší papež Pius X.). Nepřekvapuje proto, že se druhého, podstatně přepracovaného vydání, k němuž došlo mezi lety 1909–1912, ujalo mezinárodně renomované nakladatelství Herderovo v Německu (Freiburg im B.). Síť zahraničních kontaktů, jež toto nakladatelství má, přispěla spolu s latinským jazykem (tehdy ještě všeobecně srozumitelným) k tomu, že se výborně zpracované Gredtovo dílo stalo v krátké době chvalně známým po celém katolickém světě. To dalo podnět k jeho dalším reedicím, autorem v detailech stále zdokonalovaným. Poslední, třinácté, nově upravené a bohatými bibliografickými odkazy doplněné vydání spatřilo světlo světa ještě více než dvacet let po smrti autorově, roku 1961. Ale to již byla doba, kdy filozofický směr, jehož byl Josef Gredt význačným představitelem, „třetí scholastika“, jak jej v dalším budu nazývat, ztrácel postupně vnitřní dynamiku a stával se v souvislosti

s tím v církevních kruzích tu a tam i předmětem kritiky. V myšlenkovém ovzduší, jež se vytvořilo, nebyly příznivé podmínky k objektivnímu posouzení předností a nedostatků Gredtova spisu. Ten byl při studiu na katolických fakultách postupně nahrazován jinými knihami, považovanými za vhodnější, takže se dnes přes svou někdejší popularitu ocitl mezi díly již víceméně zapomenutými.

Dobrá stránka této skutečnosti spočívá v tom, že vznikla potřebná časová distance, abychom se ke Gredtovu kompendiu – dnes jako k fenoménu již nesporně historickému – znovu vrátili a v klidu, bez emocí, uvážili, zda a v čem by katolickým vzdělancům (a především filozofům) mohla být tato stará kniha dnes užitečná.

Zde ale musíme rozlišovat: Nakladatelství Krystal zařadilo na návrh překladačů českou verzi „Gredta“ jako první svazek plánované ediční řady nazvané „Historica“. Historický význam Gredtových *Základů* je totiž zcela nesporný, jedná se o dílo charakterizující po určité stránce celou jednu epochu moderního katolicství. Zda má dílo vedle toho ještě i nějaký význam aktuální, kvůli němuž je účelné dát mu českou podobu, je zřejmě složitější otázka. K tomu, abychom se jí mohli kompetentně zabývat, výše podané informace nestačí; je třeba říci ještě něco víc.

Pozdní židovství a po něm i křesťanství se, jak známo, šířilo v oblastech ovládaných řeckou kulturou a to znamená, že s ní nutně bylo i konfrontováno. Stopy působení řeckého filozofického myšlení jsou patrné již v některých pozdních spisech starozákonních a v Novém zákoně na ně narážíme ještě častěji. Jedná se o jev přesahující svým významem pouhou dobově podmíněnou „inkulturaci“.¹ Klasická řecká filozofická tradice, reprezentovaná jmény Sókratés, Platón, Aristotelés, vytvořila totiž v oblasti filozofického poznání hodnoty trvalé, nadčasové platnosti, jež byly a jsou k fixování a pojmovému vyztužení obsahů víry velmi potřebné. Správně v té souvislosti nynější papež Benedikt XVI. často upozorňuje, že určitá symbióza řecké myšlenkové tradice a křesťanství není ani nahodilá, ani dočasná.² Řecká filozofie umožňovala mladému křesťanství překročit úzký rámec židovské národní tradice, z níž vyrostlo, a vyjádřit podstatné obsahy, které z ní převzalo, způsobem platným univerzálně a nadčasově.

Jak využívali starokřesťanští myslitelé, řečtí i latinští církevní Otcové, prvků řeckého filozofického myšlení k vyjádření křesťanských pravd? Klasickým a historicky velmi vlivným způsobem formuloval jejich stanovisko sv. Augustin ve svém spisu *De doctrina christiana*. Křesťané mají podle Augustina svou vlastní nauku, nauku víry, a ta předčí antickou vědu a v podstatě ji nahrazuje. To však nebrání tomu, aby si – po vzoru dávných Izraelitů, kteří si při exodu také vzali od Egyptanů, co ti to měli nejcennější (Ex 12,35) – neosvojili z řecké filozofie různé odborné techniky, různá „umění“, použitelná při výkladu a rozvíjení jejich vlastní, křesťanské nauky. Víme, že tato tzv. umění (gramatika, dialektika, rétorika, muzika, aritmetika atd.) byla za Augustinových dob řazena do korpusu tzv. sedmera svobodných umění. Tato umění („artes“) byla pak v návaznosti na Augustinovu koncepci křesťanské nauky ve středověku chápána jako suma profánního vědění, užitečného křesťanskému vzdělanci.

To bylo ve své době užitečné pojetí, nevyčerpávalo však všechny možnosti, kterým řecká myšlenková tradice mohla křesťanství obohatit. To se ukázalo zvláště naléhavě, když zhruba od poloviny 12. století došlo v oblasti západního křesťanstva k recepci zde dosud jen fragmentárně známé Aristotelovy myšlenkové soustavy. Aristotelismus poskytoval totiž nejen pouhé znalosti formální, zahrnuté do rámce již známého „sedmera svobodných umění“, nýbrž nabízel svou metafyzikou a přírodní filozofií nový, s křesťanskou naukou dílem shodný, dílem však od ní i závažně odlišný *obsahový* pohled na veškerenstvo. Recipovat tyto nové obsahy a znovu je promyslet z pozic víry předpokládalo ovšem rozšíření augustinského pojetí křesťanské nauky, pocítovaného nyní po právu jako příliš těsné. Rozšířením augustinské koncepce a jejím pozdvihnutím na vyšší stupeň vzniká v dějinách soužití křesťanství a řecké filozofie nový útvar, scholastika.

Co je charakteristické pro scholastiku jako novou fázi křesťanského myšlení? Předně pro ni samozřejmě platí, co lze říci o křesťanské filozofii obecně: Každá křesťanská filozofie se snaží 1) respektovat nauku víry (nauka víry je tedy pro ni „negativní“ normou), dále však – a to je důležitější – se 2) nechává vírou k filozofickému myšlení inspirovat a motivovat (nauka víry je tedy pro ni i normou „pozitivní“).³ Pro scholastiku jako zvláštní typ křesťanské filozofie je pak charakteristické, že navazuje v podstatně větším rozsahu než předcházející období na myšlenkový

odkaz Aristotelův a vytváří na jeho základě (a na základě dalších, zejména platónských podnětů) syntézy, jejichž vnější podoba je ovlivněna potřebami univerzitní výuky. S recepcí aristotelismu souvisí, že scholastika koncipuje také hlouběji vztah rozumového poznání a víry. Podle nauky arabského filozofa Averroa († 1198), jehož dílo mělo v době vzniku scholastiky na křesťanském západě velký vliv, poskytuje dokonalé poznání pouze filozofie, kdežto poznání z víry, teologie čerpaná z Koránu, tvoří vůči ní jen jakousi náhražku či předstupeň, určený pro potřebu nefilozofů (to jistě mnohemu čtenáři připomene – a ne zcela neprávem – mínění Hegelelovo). Scholastikové 13. století v čele se sv. Tomášem nabídli jiné řešení: Existuje dvojí poznání obsahového typu. Na víře logicky nezávislé, ve své oblasti autonomní poznání rozumové a vedle něho a na něm se zakládající poznání z víry, poznání teologické. Vidíme, v čem tento koncept doplňuje a prohlubuje starší, augustinské pojetí: Oprávněné profánní vědění nemá pouze, jak tomu učil Augustin, formální povahu (což, důsledně domyšleno, činí ze všech obsahových věd jen speciální odvětví teologie), nýbrž existuje i samostatné, logicky (třebaže ne psychologicky!) na víře nezávislé vědění profánního původu. To nejen víře neodporuje, ale dokonce je s to ji svými pojmovými prostředky diferencovaněji vyjádřit a myšlenkově obhájit. Pokud jde o církevní Otce křesťanského starověku, je známo, že využívali k podobnému cíli hlavně některých prvků platónské myšlenkové tradice. Bylo značným obohacením, že scholastikové počali vedle toho ve velkém rozsahu budovat i na myšlenkovém dědictví Aristotela. Aristotelská filozofie se svým důrazem na empirická východiska lidského poznání se lépe hodila k vyjádření a obhajobě myšlenkového obsahu nauky víry. Její využití k uvedeným cílům lze proto považovat za věc trvalé platnosti.

Dějiny scholastické filozofie a teologie zahrnují několik fází. Za „první“ scholastiku považujeme tu její podobu, která se rozvinula na středověkých školách (hlavně univerzitách) od poloviny 12. do konce 15. století. První scholastika dala světu několik geniálních myslitelů, Tomáše Akvinského, Jana Dunse Scota aj., jejichž dílo nabylo pro další vývoj paradigma-tického významu. Koncem středověku a počátkem novověku se nicméně pěstování scholastické filozofie ocitlo v krizi a došlo k jejímu dočasnému úpadku. Tehdy se počaly rozvíjet, více méně mimo rámec scholastické tradice, různé myšlenkové proudy, jež obvykle shrnujeme pod názvem „novo-

věká filozofie“ (tj. filozofie inaugurovaná mysliteli, jako byli humanisté, po nich Descartes, Bacon z Verulamu, Hobbes atd.). Jednalo se o filozofii, která nebyla vždy zcela v souladu s naukou víry a obsahovala někdy zárodky nauk, jež s ní byly dokonce v rozporu. Pozorujeme proto, že již v 15. a pak ještě více v 16. a 17. století dochází v rámci tehdy probíhající katolické reformace i k obnově scholastické filozofie. Tuto obnovenou novověkou scholastiku nazýváme scholastikou *druhou*. Protestantismus šel, celkem uvažováno, jinými cestami než novověké katolictví. Od jeho vzniku má proto smysl mluvit vedle křesťanské filozofie i o filozofii katolicky orientované. O tu nám nyní půjde především.

Rozvoj druhé scholastiky lze sledovat zhruba od sklonku středověku až do 17., v některých oblastech 18., místy dokonce až do počátku 19. století. Představitelé druhé scholastiky navázali na starověké a hlavně středověké dědictví křesťansky orientovaného myšlení, modifikovali je však a po některých stránkách je významně zdokonalili. Důležité v tom směru je zejména to, že shrnuli porůznu a nesoustavně vyložené nauky středověkých scholastiků v pevně skloubené systémy. Mnohé filozofické disciplíny, zejména však metafyzika, vděčí představitelům druhé scholastiky za vůbec první soustavné představení. Jedním z typů scholastického výkladu filozofie se stal tzv. *cursus*, oblíbený především v době vrcholného baroka. Jak v těchto „kurzech“, tak i v jiných podobně zaměřených pracích vzniklých v té době pozorujeme, že si jejich autoři pod vlivem humanismu osvojili v plném rozsahu filologický historismus. Význačnější z nich studují na rozdíl od středověku Aristotela, někdy i Platóna, z řeckého originálu, objevují se u nich první soustavnější úvahy o dějinném vývoji filozofie apod. Význačným rysem druhé scholastiky ve srovnání se středověkem je značné zdokonalení a obohacení odborné terminologie a vůbec přísné nároky na technickou úroveň výkladu (tímto svým rysem druhá scholastika nemálo připomíná současnou analytickou filozofii).

Autoři druhé scholastiky však obohatili starší tradici katolicky orientovaného myšlení nejen usoustavněním již existujících předloh, rýbrů i obsahově. Cenné jsou jejich příspěvky zejména v oblasti logiky a metafyziky, zasloužili se však i o rozvoj etiky (mám tu na mysli zejména významné prohloubení přirozenoprávní nauky a státovědy, dále koncepci tzv. morálních systémů, probabilismu, probabilitiorismu aj.). Tím vším si druhá scholas-

tika zaslouží pozornosti. Její průzkum je přitom dosud v počátcích a lze očekávat, že s jeho dalším rozvojem se přínos tohoto historiky donedávna pomíjeného útvaru zvětší.

Druhá scholastika, podobně jako kdysi první, vyčerpala časem svou životní sílu a ustrnula. Došlo k tomu, jak jsem již naznačil, koncem 17. a pak hlavně v 18. století, a to především vlivem šířícího se osvícenského životního názoru. Křesťanství jako takové není samozřejmě jen nějaká filozofická či teologická soustava, dojde-li však v nějaké dějinné epoše k stagnaci křesťanský orientovaného myšlení (či podobně orientovaného uměleckého tvoření), bývá to většinou symptomem krize samotného křesťanského života. Zdravé náboženství je jev kulturně tvořivý. V době úpadku druhé scholastiky se mezi vzdělanci, a dokonce i mnoha teology rozšířila osvícenská představa, že je dosavadní filozofická tradice katolicky orientovaného myšlení definitivně překonána a že spolu se scholastikou jako svým posledním, prý nejvíc odpuzujícím projevem náleží nenávratně minulosti. Nebyl to ovšem názor zcela nový, již v dobách renesance soudili někteří humanisté podobně. V 18. a 19. století ale vznikla situace pro katolické křesťanství povážlivější. Novověká filozofie v užším slova smyslu byla totiž v dobách renesance teprve ve stavu vzniku, nyní, ve století 18. a 19., mohla však již vystupovat v podobě ucelených myšlenkových soustav, které byly co do rozsahu a hloubky zpracování srovnatelné se soustavami křesťanské tradice. Na rozdíl od těchto nebyly ovšem vždy dost dobře slučitelné s naukou víry. Církev se tak ocitla v myšlenkovém prostředí, v jakém do té doby nebyla. Antická filozofie, s níž se musela vyrovnávat ve starověku, zahrnovala sice rovněž mnohé, co nebylo křesťanství příznivé, v dílech svých nejlepších představitelů však nabízela myšlenky velmi cenné a křesťanskému náboženství užitečné. S duchovním prostředím novodobé Evropy tomu bylo jinak: vyrůstalo z myšlenkových principů, které ze své povahy nebyly s křesťanstvím v souladu. Křesťanství spočívá na pojetí života jako služby, a to v posledku služby reálně existujícímu, člověkem *předměnně* postižitelnému Bohu. Východiskem moderního myšlení byla lidská subjektivita pojatá tak, že byl člověk chápán jako bytost na jakékoli nadlidské mravní instanci nezávislá. To je ovšem s katolickým křesťanstvím neslučitelné pojetí. Tím nechci samozřejmě říci, že moderní, osvícenské myšlení nepřineslo nic cenného nebo že studium novověké filozofie má spočívat pouze

v nějakém jejím rozhořčeném odmítání. Opak je pravdou. Pokud pak jde o novověkou filozofii, katolicky orientovaný filozof se jí musí k svému vlastnímu prospěchu intenzivně a s porozuměním zabývat, a to mimo jiné už i proto, že na jejím pozadí může prohlubovat svou vlastní, třeba odlišnou myšlenkovou pozici.

Jak tomu bylo v době úpadku druhé scholastiky, přibližně v době 1750–1850, s katolicky orientovanou filozofií? Pozorujeme, že na katolických vysokých školách, kde náležela filozofie k závazně vyučovaným naukám, panuje po odeznění druhé scholastiky zmatek a dezorientace. Mnozí učitelé filozofie předkládají svým posluchačům fragmenty tradiční filozofie spojované eklekticky s prvky filozofie současné, jiní přímo recipují současnou filozofii a vyučují např. podle soustavy Kantovy, ještě jiní, v německé oblasti G. Hermes, A. Günther, ve Francii F. Lammenais. L. E. Bautain, v Itálii V. Gioberti, A. Rosmini aj. se s dobrým úmyslem, ale neúspěšně, pokoušejí na základě prvků novověké filozofie vybudovat samostatně nějakou novou formu křesťansky orientované filozofie. Celkem lze konstatovat, že v době, kdy se myšlenkový vývoj evropského lidstva počíná stále zřetelněji odchylovat od svých křesťanských východisek, nenabízí církev proti tomuto trendu v celku žádnou skutečně vážnou filozoficky podloženou alternativu.

V této kritické době však v různých zemích Evropy vystávali zodpovědní katoličtí učenci, kteří si uvědomovali vážnost situace a viděli, že východiskem nemůže být nějaká asimilace novověké, z nezdravého kořene vyrůstající filozofické tradice. Dospívají proto k názoru, že je třeba obnovit přerušenu tradici křesťansky a – přesněji řečeno – katolicky orientovaného myšlení. Není divu, že se většina těchto učenců obrací především k dílu nejznámějšího představitele této tradice, sv. Tomáše Akvinského, tehdy již málo známého. Hnutí, které se jejich zásluhou začíná rozvíjet, se říká „novotomismus“, lépe a výstižněji jej však nazýváme (z důvodů, jež blíže objasníme v dalším) „třetí scholastikou“.

Počátky této třetí scholastiky byly ovšem koncem 18. a na počátku 19. století velmi skromné, jejich stoupenců byla jen hrstka. K zakladatelské generaci náleželi Italové, hlavně S. Roselli (zemřel roku 1784 a je zajímavý tím, že snad jako jediný z tohoto okruhu spojuje svou osobou a dílem kontinuálně druhou scholastiku se třetí), dále V. Buzetti, G. Sanseverino aj.

Byli to celkem uvažováno osamělí entuziasté, jejichž záměry nebyly zpočátku brány vážně ani v církvi (a tím méně ovšem mimo její rámec). Usilovnou prací a pozoruhodnými vědeckými výkony vzbudili však tito pionýři obnovy zájem určitého počtu významných příslušníků mladší generace. Ti postupem času nabyli více vlivu díky pozicím, které získali na univerzitách, hlavně v Neapoli, v Římě a v Perugii. V tom, že se vydali správným směrem, se mohli kolem poloviny 19. století cítit utvrzeni tím, že jiskra zájmu o obnovu opuštěné tradice přeskočila z Itálie do Německa, do Francie a jinam. Není zde místo k sledování netušeného rozmachu, kterého pak třetí scholastika během několika málo desetiletí dosáhla. Z mnoha jmen, která by tu bylo možno uvést, nemohu však pominout alespoň spekulativně vysoce nadaného, jasně myslícího německého jezuitu Josefa Kleutgena († 1883). Jeho dílo je pro nás důležité tím, že zprostředkovalo myšlenku obnovy scholastické filozofie i u nás, v českých zemích.⁴ Zde pro rozvoj této myšlenky příliš příznivé podmínky nebyly. Souviselo to jednak s celkovým duchem austrokatolictví, ale i s přízní, kterou projevovala část biskupského sboru (jmenovitě pražský arcibiskup kardinál Schwarzenberg) semiracionalistické filozoficko-teologické soustavy Antona Günthera. Nicméně i u nás získal novoscholastický směr časem důstojného, i laickou odbornou veřejností ceněného představitele v osobě brněnského Josefa Pospíšila (1845–1926).

Vzrůstající ohlas novoscholastického směru a jeho čím dále zřejmější převaha nad konkurujícími programy přivedly posléze koncepčně uvažujícího papeže Lva XIII. roku 1879 k vydání encykliky *Aeterni Patris*, v níž katolickým učencům doporučil pěstování nauky sv. Tomáše Akvinského. Jeho rozhodnutí bývá někdy kritizováno, protože prý zabránilo katolicky orientovaným filozofům vyrovnat se s myšlenkovým prouděním moderní doby, uzavřelo církev do myšlenkového ghetta ap. To jsou neoprávněné výtky. Papež nebránil filozofům vyrovnávat se s myšlenkami nové doby, naopak, vybízel je k tomu. Jasně však rozeznal to, co mnozí – oslnění hegelovskou myšlenkou vývoje „od nižšího k vyššímu“ – neviděli, že totiž novověká, na Descartesův subjektivismus navazující filozofie vychází z problematických principů a že její rozvoj vede z křesťanského hlediska k neuspokojivým výsledkům. Lev XIII. tento fakt pochopil a vyvodil z něj důsledky, jaké byly pro budoucí orientaci církve, jež se nemůže vzdát své identity,

jedině možné.⁵ A že papežova diagnóza, že se totiž novodobá civilizace vlivem svých východisek vzdaluje od křesťanství čím dál více, byla v podstatě správná, potvrdil další vývoj této civilizace bohužel až příliš zjevně. Připojit se nekriticky k tomuto vývoji bylo by sice jistě vyvolalo potlesk, ale úspěch by byl jen zdánlivý a krátkodobý. Lev XIII. viděl správně: hlavní proud moderní evropské civilizace jde myšlenkovým směrem, jímž církev věrná Kristu kráčet nemůže.

Vraťme se však k vývoji třetí scholastiky. Osm let po vydání encykliky *Aeterni Patris* se v Římě roku 1887 objevuje mladý světský kněz P. Josef Gredt. Narodil se roku 1863 v rodině gymnaziálního ředitele v Lucembursku, zemi spojené kdysi s naší vlastí ne nevýznamnými politickými i kulturními svazky. Filozofii a teologii studoval nejprve v rodné zemi, kde byl roku 1886, ve věku 23 let, vysvěcen na kněze. V dalších studiích měl J. Gredt, jak řečeno, příležitost pokračovat v Římě. Tomistický směr, pěstovaný donedávna pouze na základě soukromého přesvědčení nevelkého počtu stoupenců, se tehdy ocitl díky encyklice *Aeterni Patris* na výsluní oficiální přízně: nastalo období jeho největšího rozmachu. Jsou náznaky, že Gredt prošel v době před příchodem do Říma obdobím určitého filozofického hledání, jeho myšlenkový vývoj však vyústil, nejpozději za jeho dvouletého pobytu v Itálii, v jednoznačné přílnutí k tomistickému směru. Stal se zde žákem dvou významných učenců druhé generace představitelů obnovené verze tomismu (oné „třetí scholastiky“): byli to jmenovitě A. Lepidi OP a F. Satolli, pozdější kardinál. V Římě se J. Gredt spřátelil i s profesorem výše zmíněné, tehdy na Aventinském pahorku nedávno založené benediktinské koleje sv. Anselma, Němcem P. Chrisostomem Stelzerem OSB, členem opatství beuronského. Stelzer v mladém Lucemburčanovi probudil zájem o benediktinský řád, do něhož J. Gredt po poměrně krátkém, asi ročním pobytu na univerzitě v Innsbrucku (studoval zde orientální jazyky a přírodní vědy) skutečně vstoupil. Opat kláštera v Seckau (ve Štýrsku), jehož se Gredt stal členem, ho zde pověřil výukou filozofie. Po několikaletém učitelském působení v Seckau byl Josef Gredt roku 1896 povolán za profesora filozofie na kolej sv. Anselma v Římě. Zde zhruba po čtyřech letech vydal v rozmezí 1899–1901 poprvé své nejznámější dílo, zmíněná *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. Na zdokonalování a probušování tohoto díla pracoval pak ryze teoretickému

způsobu života oddaný autor celý další život. Zabýval se vedle toho ovšem i speciálnějšími náměty, mezi nimiž je zvláště důležitá jeho práce k otázce objektivitě předmětu vnějších smyslů, shrnuté v díle nazvaném *De cognitione sensuum externorum* (1923, německá verze s názvem *Unsere Aussenwelt* vyšla 1924). V roce 1935 vydal Grede německou verzi svých *Základů*, určenou především filozofům neobeznámeným se scholastickou tradicí.⁶ Působil – s přerušením vzniklým v souvislosti s I. světovou válkou – v římské koleji jako učitel až do své smrti, celkem tedy 44 let. Zemřel v prvních měsících II. světové války roku 1940. Lze o něm říci, že náležel k těm nemnohým, jimž osud dopřál věnovat se zvolenému vědnímu oboru nerušeně od mládí až do konce života.⁷

O Gredeových *Základech aristotelsko-tomistické filosofie* lze říci, že jsou vyváženým shrnutím nejvýznamnějších výsledků, jichž dosáhla obnovená, „třetí“ scholastika v 19. století. Po té stránce se jedná o dílo, jak se všeobecně uznává, standardní. Vývoj třetí scholastiky nebyl však 19. stoletím uzavřen a její pokračování ve 20. století nám umožňuje vidět charakter Gredeova díla ještě v jiném, ostřejším světle. To si však vyžaduje malou odbočku.

Připomeňme si především, že kriticky pojatý dějepis filozofie se začíná rozvíjet zhruba od poloviny 18. století a že autoři, kteří se mu věnovali, byli výrazně osvícensky zaměřeni. Pro tyto historiky nebyla středověká filozofie v důsledku svých teologických závazků hodna vážné pozornosti. Dějiny filozofie pro ně končily posledními mysliteli starověku a začínaly pak znova po mnohaleté přestávce teprve na počátku novověku „obnovitelem věd“ Descartesem a dalšími podobnými mysliteli. Toto historiografické pojetí přetrvávalo až do poloviny 19. století, od kdy se teprve (pod vlivem obnovy scholastiky) počíná, se zpožděním jednoho století, rozvíjet moderně pojatá historiografie středověké filozofie. Z hlediska, které nás tu zajímá, to znamená, že první generace představitelů třetí scholastiky, která začala pracovat na počátku 19. století, měla o autentické nauce Tomáše Akvinského (a dalších středověkých myslitelů) znalosti jen dosti nepřesné. To zpočátku nebylo pociťováno jako příliš významný nedostatek, protože tito obnovitelé scholastiky nebyli motivováni zájmy odborně historickými,

nýbrž převážně systematickými. Vedlo to ovšem k tomu, že mnohé z toho, co bylo zpočátku považováno za obnovu Tomášovy filozofie, obsahovalo prvky převzaté bezděčně z jiných, někdy i poněkud kalných pramenů.

Pozdější představitelé novoscholastiky, příslušníci generace Gredtových učitelů, se proto snažili rekonstruovat autentickou Tomášovu nauku přesněji. Postupovali při tom tak, že se opírali o velké Tomášovy interprety 16. a 17. století. Klíčovou postavou mezi těmito interprety byl významný člen dominikánského řádu, kardinál Tomáš de Vio, zvaný podle rodiště Caietanus († 1534). Ten byl během svého působení na univerzitě v Padově nucen obhajovat Tomášovu nauku proti zde pěstované nauce scotistické. Jak tomu v podobných případech bývá, zanechalo to určité stopy na jeho rekonstrukci Tomášovy nauky. Zde je třeba upozornit, že sv. Tomáš svou metafyzickou soustavu v některých závažných bodech zcela jednoznačně nedopracoval. To udělal, ovšem dosti samostatným způsobem, právě Caietanus. Postupoval tak, že některé motivy Tomášovy metafyziky – ty, které potřeboval, aby mohl čelit scotismu – silně vyzdvihl, jiné, jinam směřující myšlenkové rozběhy svého mistra však víceméně pominul.⁸ Výsledkem bylo určité velmi ucelené pojetí Tomášovy nauky, jež se díky vynikajícím kvalitám Caietanových komentářů rozšířilo a platilo po staletí za jediný historicky autentický výraz Tomášova myšlení. Na toto pojetí navázala – aniž si uvědomovala jeho historickou problematičnost – druhá generace obnovitelů scholastiky 19. století a na něm vybudoval své kompendium i J. Gredt. Teprve ve 20. století ukázal zejména E. Gilson a jeho žáci, že jsou u Tomáše naznačeny i jiné, Caietanem pominuté myšlenkové rozvrhy, které mohou vést k odlišnému pohledu na tomášovskou metafyziku.⁹ Odtud se v rámci třetí scholastiky ve 20. století vyvinula nová, od tradiční, caietanovské, odlišná verze tomismu, tomismus „existenciální“ (udržuje si dnes silné pozice zejména v Polsku). Situace se stala složitější, když belgický jezuita J. Maréchal († 1944) ve 20. letech položil základy tzv. tomismu transcendentálního, navazujícího metodologicky na některé přístupy Kantovy. Od sklonku 19. století došlo i k obnově studií scotistických a silné pozice získali v rámci nové scholastiky i stoupcí F. Suáreze.

Uvedené skutečnosti jsou odpovědí na výše nadhozenou otázku, proč místo běžnějšího termínu „novotomismus“ raději užívám názvu s širším významem „třetí scholastika“. Je sice pravda, že obnovitelé katolicky ori-

entované filozofie na počátku 19. století chtěli navázat na osvícenstvím přerušenu tradici křesťanského myšlení, kterou v jejích historicky zjednodušené perspektivě reprezentoval víceméně pouze Tomáš Akvinský. Jeho filozofický odkaz se jim časem podařilo sice rekonstruovat, ovšem (historicky posuzováno) v jednostranné podobě vzniklé vlivem Caietanových komentářů a na nich založených barokních kompendií. Časem se však ukázalo, že tatč podoba tomismu není jediná možná, což vedlo k vnitřní diferenciaci obnoveného tomismu. A protože se vedle tomismu probudily k životu i jiné starší verze křesťanského aristotelismu, zdá se být název „novotomismus“ pro celé toto myšlenkové hnutí příliš úzký. Druhý důvod, proč se o vývoji třetí scholastiky zmiňují, spočívá v tom, že teprve na jeho pozadí vyvstává v zřetelných konturách charakteristický ráz Gredtových *Žákladů*. Vidíme, že se jedná pouze o jedno, ovšem staletou tradicí posvěcené, a proto „tradiční“ pojetí tomistické filozofie a že vedle něj existují i pojetí jiná. Teprve v rámci tohoto vymezení lze tvrdit, že jsou Gredtovy *Žáklady* (asi ještě spolu s poněkud jinak pojatým kompendiem Galla M. Mansera OP^o) dílem vskutku reprezentativním.

Zmínil jsem se již výše, že i třetí scholastika vyčerpala po čase, tj. zhruba v 2. polovině 20. století, svou dynamiku. Nebyla v přesném smyslu něčím překonána, přestala být pouze pro ochabnutí sil nadále tvořivým způsobem rozvíjena. S odstupem lze o ní říci, že nejsmělejší s ní spojovaná očekávání, že totiž změni směr hlavního proudu soudobého evropsko-amerického myšlení, nesplnila, že však alespoň vytvořila k tomuto myšlení důstojnou, i mnoha odpůrci: ceněnou, křesťansky orientovanou alternativu. Není mým úmyslem bagatelizovat některé dílčí filozofické příspěvky, jež byly podány v rámci křesťanského myšlení v době úpadku třetí scholastiky, nebylo by to spravedlivé. Považuji nicméně za zřejmé, že scholastika nebyla v oboru katolicky orientované filozofie ničím srovnatelným nahrazena. Po jejím odeznění se rozšířilo staro-nové osvícenské přesvědčení, že se katolicky orientované myšlení může a má rozejít se svou dvoutisíciletou tradicí, kořenicí v řeckém myšlení klasického období, v myšlenkovém odkazu Sókrata, Platóna, Aristotela, a přizpůsobit se současným myšlenkovým trendům. Připomíná to situaci podobnou té, jaká nastala již např. na přelomu středověku a novověku nástupem renesance, a pak opět zhruba mezi lety 1750–1879, v době silného cvlivnění katolického myšlení tehdy převládajícími tenden-

cemi osvícenskými. Krize víry, která je průvodním jevem takovýchto situací, se v evropském prostoru od poloviny 20. století rozvinula do dosud nevídaných rozměrů." Bylo by samozřejmě velkým zjednodušením, kdybychom příčiny toho jevu hledali pouze v oblasti filozofie. Obecně uvažováno je tato krize důsledkem neobyčejně obtížné situace církve, která má plnit své poslání v prostředí civilizace celým svým duchem zaměřené na hodnoty křesťanskému stanovisku cizí či jemu se dokonce protivící. Nabídnout v takové situaci přijatelnou, na výši doby stojící alternativu vyžaduje od církve neobyčejné napětí intelektuálních sil. Znamená to, jak to vyjádřil kdysi J. Kleutgen, nepřizpůsobit se vůbec duchu doby, ale přizpůsobit se úplně jejím skutečným potřebám. V oboru filozofie to vyžaduje myšlenkovou samostatnost, neúnavné pracovní úsilí, odvahu nelíbit se každému. Ale především je důležitá iniciativa, protože překonání současné stagnace katolicky orientovaného filozofického myšlení nelze očekávat od pouhých pokynů církevního magisteria. Takové pokyny, jako je např. nedávná encyklika *Fides et ratio*, jsou samozřejmě vítané a užitečné, ale nejsou, a nemohou být, tím, k čemu vybízejí, totiž vlastní filozofickou prací. A k té, má-li být správně zaměřena, je vzhledem k současné katolické intelektuální letargii a nedůvodnému sebeuspokojení třeba vskutku velké iniciativy. K té však povzbuzují velké příklady minulosti. Z toho, co jsem výše vyprávěl, je patrné, že např. k obnově katolicky orientovaného myšlení kolem roku 1800 církevní místa nikoho zvlášť nepovzbuzovala, iniciativa jeho prvních průkopníků byla přijímána z počátku v některých případech dokonce s nedůvěrou, a přece se díky houževnatosti nevelkého počtu odpovědných mužů významné dílo obnovy v nemalém rozsahu zdařilo. Těmito upozorněními však již dospívám k vlastnímu námětu této stati, k otázce potřeby a aktuálnosti českého překladu Gredtových *Žákladů*.

Aktuálnost tohoto překladu spočívá v tom, že je potřebný pro současné snahy o obnovu katolicky orientované filozofie v českém a s ním dnes nábožensko-kulturními svazky pevně spojeném slovenském prostředí. Proč je tato obnova – a zvláště obnova metafyziky – dnes tak důležitá? To dobře vidíme na osudech křesťanství poté, co evropské lidstvo přijalo vlivem empirismu a různých forem racionalismu přesvědčení, že je metafyzické poznání nadsmyslových skutečností nemožné. Teologie došla vlivem

takového předpokladu na jedné straně k existenciálnímu relativismu, na druhé straně k fideismu, ústícímu až v jakési *credo quia absurdum*. Jedno ani druhé řešení není natrvalo udržitelné a vede ve stav krize víry. Obnova katolicky orientované filozofie dnes ovšem nemůže spočívat v pouhém znovuoživení a nezměněném pokračování třetí scholastiky. Ta je dnes zřejmě již uzavřeným historickým útvarem a pouhý návrat k ní není na místě. Tento typ scholastiky je po určité stránce plodem své doby a pro budoucnost je významný jen jako zárodek nových myšlenek, jež s ním ovšem musí spojit shoda základních principů. Pro dnešní filozofickou situaci je, jak se zdá, charakteristické, že je obdobím, v němž končí hegemonie z karteziánství vzešlé, na primátu subjektu založené novověké filozofické tradice. Ta byla, jak jsem již upozornil, pro katolicky orientovanou filozofii co do své podstaty nepřijatelná. K zpochybnění této tradice došlo především vlivem rozvoje tzv. analytické filozofie. Analytická filozofie byla ve svých počátečních fázích v důsledku pozitivistických východisek ovšem silně antimetafyzická. Krize novopozitivismu, k níž došlo po polovině minulého století, umožnila vystoupení myslitelů, jako byli zejména ve velké Británii F. Strawson a ve Spojených státech W. V. O. Quine, kteří svým dílem – každý jinak a oba spíše bezděčně –¹² iniciovali myšlenkové posuny, které vyústily zhruba v poslední třetině 20. století k znovunastolení dříve zapovězených metafyzických otázek. Zhruba od 80. let vznikají myšlenkové útvary, o nichž se dnes mluví jako o nové, „analytické“ metafyzice. To je skutečnost, kterou křesťansky zaměřený filozof nemůže nechat bez povšimnutí. Musí vzít na vědomí, že se dnes již neříká, že „po Kantovi je metafyzika navždy nemožná“. Jeho úkolem je proto v nynější, snad poněkud příznivější se utvářející situaci uvést pozapomenuté výsledky křesťansky orientované filozofické tradice do souvislosti s nově, mimo její rámec se rozvíjejícími zájmy metafyzickými. Byl-li konzistentně myslící katolický filozof donedávna nucen zůstat stranou hlavního proudu soudobého myšlení, dnes tomu tak, jak se zdá, v tom rozsahu již být nemusí. Aby se ovšem se svou vlastní filozofií, vycházející z tradice křesťanského aristotelismu, do oblasti nových tendencí organicky včlenil a uplatnil v jejich rámci své stanovisko, bude muset být s to formulovat své přesvědčení způsobem svým analyticky zaměřeným souběžcům srozumitelným. Musí vzít na vědomí, že způsob, jímž bývá pěstována analytická metafyzika, je bližší

přísnějšímu způsobu zkoumání, jaké je obvyklé v exaktních vědách. Úsilí o takový způsob filozofické práce však ovšem není velké části křesťanské filozofické tradice cizí. O co možná přísný vědecký postup usilovala vždy zejména scholastika, a to především scholastika druhá a (méně důsledně) i třetí. Metodologické přístupy této scholastiky, založené na poněkud jednostranném využívání vědoslovné teorie vyložené Aristotelem v *Druhých analytikách*, jsou však toho rázu, že je nevyhnutelně třeba je zdokonalit. Je nutno uznat, že (nejen v oboru přírodních věd, což se všeobecně připouští, ale i v oblasti logiky, filozofické logiky a metodologie) současná filozofie překročila úroveň dosaženou v rámci scholastiky. Má-li proto křesťanský orientovaná metafyzika dosáhnout úspěchu, tj. vystoupit ze svého, okolnostmi vynuceného ústraní, je třeba ji po metodologické stránce znovu promyslet a přepracovat. A v tom spočívá hlavní důvod, proč považuji třetí scholastiku, v jejímž rámci toto nebylo provedeno,¹³ za útvar sice inspirující, avšak ve své dosavadní podobě přece jen již pouze historický. To samozřejmě neznamená, že je tuto filozofickou tradici možno přehlížet. Přehlížet při dnes tak potřebné obnově křesťanský orientované filozofie cokoli, co dvoutisícileté pěstování křesťanské i profánní filozofie přineslo, by znamenalo se ke svému vlastnímu neprospěchu ochuzovat. K tomu, abychom se této chyby vyvarovali, máme dnes u nás, v českých zemích i na Slovensku, lepší předpoklady než kdysi. Je možno s uspokojením konstatovat, že se v našem českém a slovenském prostředí rozvinula po roce 1989 v nebyvalém u nás rozměru patristická studia. Došlo i k slibnému rozvoji filozofické a teologické medievistiky (pozornost autorů se dosud soustředila především na díla Anselma z Canterbury, svatých Bonaventury a Tomáše Akvinského, Jana Dunse Scota, Raymunda Lulla, Mikuláše Kuzánského). Bez jakéhokoli časového zpoždění vůči vývoji v zahraničí se u nás počala rozvíjet i studia zaměřená na *druhou* scholastiku, donedávna ve světovém měřítku téměř zcela pomíjenou. Pokud jde o *třetí* scholastiku, byl u nás její vývoj po celkem slibných začátcích v 19. a počátkem 20. století přerušen nepříznivými okolnostmi politickými. Jedná se o kulturní ztrátu značného rozsahu, kterou je třeba s vypětím všech sil překonat.

Náš překlad Gredtových *Základů* je pokusem zpřítomnit v našem prostředí jeden z významných výsledků třetí scholastiky. Naznačil jsem v předchozím, že se jednalo o myšlenkové hnutí vnitřně dosti diferencované

a že Gredtovy *Základy* reprezentují pouze jeden z jeho směrů, tzv. tradiční tomismus. Zvolili jsme k zpřítomnění třetí scholastiky právě tento směr, tradiční tomismus, protože reprezentuje nejdůslednější podobu myšlenkové alternativy k novověké, subjektivismem poznamenané filozofické tradici. Tradiční tomismus je krom toho díky své staleté tradici po systematické stránce ze všech ostatních variant třetí scholastiky nejdokonaleji zpracován a terminologicky nej přesněji vyjádřen. Překladatelé vidí nadto zvláštní význam Gredtova díla v tom, že jeho latinský originál je uspořádáním látky a metodou výkladu modelován do podrobností podle velkých barokních „kurzů“, takže je velmi dobrou pomůckou k porozumění velkým systematickým dílům scholastické filozofie vzniklým v 17. století (a jejich prostřednictvím k tradici křesťanského aristotelismu v širokém smyslu). To má svůj význam s ohledem na to, že se v našem prostředí dosti rozšířilo přesvědčení, že při úsilí přispět k obrodě katolicky orientovaného myšlení je užitečné navazovat z bohaté tradice křesťanský orientované filozofie především na druhou scholastiku. Scholastika toho typu se totiž svou již zmíněnou techničností nejlépe hodí k tomu, aby se stala východiskem pro zahájení dialogu se současnou analytickou metafyzikou.

Techničnost scholastiky by ovšem mohla vyvolat u mnohého i rozpaky. Křesťanská filozofická tradice je totiž, jak známo, košatá a vedle scholastiky zahrnuje i složky jiné, vyznačující se pěstováním filozofie po způsobu humanitní vědy, způsobem bližším rétorice a povšechně umělecké próze. Tímto způsobem se zabývali filozofové a teologové např. církevní Otcové, ale ovšem i mnozí pozdější autoři, z relativně nových např. J. Maritain, E. Gilson aj. Vzniká otázka, zda nebude výše naznačený směr obrody znamenat nějakou jednostrannost a ochuzení? K tomu je třeba říci, že přísnější způsob filozofického zkoumání není v rozporu s podáním volnějším, čtenářsky většinou snáze dostupným. Toho je třeba užívat tam, kde je to užitečné. Užitečné je to pak nejen pro potřebu oslovení většího okruhu vzdělané veřejnosti, ale i proto, že volný způsob podání je někdy vhodnější pro syntetické objasnění celku určité myšlenkové struktury. Přichází v něm také lépe ke slovu sapienciální rozměr křesťanského filozofického myšlení. Nelze ostatně zapomínat, že pouhá přesnost vyjadřování ještě nezaručuje myšlenkovou původnost takto vyjádřeného sdělení a že i umělý jazyk logiky může někdy sloužit k tomu, aby bohatou symbolikou zakryl myšlenkovou chudobu svého uživatele.

Zbývá, abych svou studii uzavřel několika informacemi o překladu samém. Překlad byl pořízen nikoli podle latinského znění Gredtova *compendia*, nýbrž podle jeho německého přepracování, zveřejněného autorem roku 1935 (viz pozn. 6). Toto německé zpracování se liší od latinského předně tím, že v něm autor pominul scholastický způsob výkladu, inspirovaný aristotelskou metodologií, a „převyprávěl“ obsah latinského znění volným způsobem. Tím se ztratila některá metodologická pochybení vyskytující se v latinském znění (ovšem za cenu toho, že autor na metodický postup v německém znění do značné míry vůbec rezignoval). Vedle toho v německém znění chybí obsáhlá řecko-latinská dokumentace, kterou autor za každým paragrafem latinského znění díla dokládá, že vyložená nauka je vskutku konformní s učením Aristotela a Tomáše Akvinského. Chybí dále citace děl komentátorů, z nichž autor při rekonstrukci Aristotelovy a Tomášovy nauky vycházel, a rovněž velmi cenné informace bibliografické (tyto jsou ovšem pouze ve 13., posmrtném vydání z roku 1961). Odborný filozof specializovaný na tuto tematiku se tedy neobejde bez latinského znění *Žákladů*. Ale pro zájemce jiného zaměření bude český překlad německé verze patrně užitečnější.

Pozorný čtenář si v přeloženém textu povšimne mnohého, co je podminěno (zejména přírodovědeckými) názory doby, kdy dílo vzniklo. Protože vydáváme Gredtovy *Žáklady* jako historický dokument, ponechali jsme taková vyjádření většinou bez komentáře. Je překvapivé, že J. Gredt, jenž se v původní verzi svého díla osvědčil jako obratný latinský stylista, formuloval německé znění (jak upozorňují sami rodilí Němci) jazykem dosti těžkopádným. Bylo snahou překladatelů tlumočit při zachování úzkostlivé věrnosti originálu jeho němčinu češtinou poněkud čtivější. Rozdělení jednotlivých kapitol na menší útvary (doplněné shrnutím obsahu) zvyšuje, jak doufáme, přehlednost díla. Toto uspořádání se však v německém originálu nevyskytuje.¹⁴ Překlad Gredtových *Žákladů* je míněn i jako pokus o ustálení z největší části již užívané české scholastické terminologie.

Upozornil jsem, že Gredtovy *Žáklady* obsahují sice úplný a dobře vyvážený výklad Tomášovy filozofické soustavy, ale výklad velmi zhuštěný. V podobě, v níž je předkládáme českému čtenáři, připomínají *Žáklady* po vnější stránce poněkud Hegelovu *Encyklopedii filosofických věd*. Chci tím říci: nejedná se o snadno přístupnou učebnici. Gredtovy *Žáklady* vůbec nejsou

učebnicí.¹⁵ Začátečníkovi, jenž by se chtěl pustit do jejich studia, doporučujeme, aby tak učinil na začátku s pomocí učitele. Po určité době, objeví-li v sobě smysl pro pojmové myšlení, bude moci pokračovat sám.

POZNÁMKY:

1/ Opačně (a tedy nesprávně) pojal vliv řecké filozofie na vývoj dogmatu zejména známý představitel německé liberální teologie Adolf Harnack (1851–1930).

2/ U nás se k podobnému přesvědčení přiblížil na sklonku života ve své známé *Útěše z filosofie* EMANUEL RÁDL (1. vyd. 1946).

3/ Netřeba tu snad zdůrazňovat, že je-li křesťanská filozofie motivována naukou víry, neznamená to nutně, že z ní čerpá své argumenty: ty by měly být ve filozofii samozřejmě na víře logicky zcela nezávislé. Je tu tedy třeba rozlišovat „context of discovery“ a „context of iustification“.

To, že je nauka víry i pozitivní normou křesťanské filozofie, vyzdvihuje (ovšem bez použití naší terminologie) ze současných autorů zejména Alfred J. Freddoso (University of Notre Dame).

4/ J. B., J. K.: „Th. Fr. Antonín Lenz“. IN: *Alétheia* 2, 1899, s. 245. Iniciálami podepsaní autoři biografie vyšehradskeho probošta Lenze zde vyprávějí, že se Lenz jako mladý kněz (asi kolem 1860) účastnil na faře v Černovicích diskuze s tamějším bolzanovsky orientovaným děkanem Součkem o stvoření světa v čase. Děkan Souček věnoval Lenzovi na rozloučenou Kleutgenův spis *Philosophie der Vorzeit* (jednalo se zřejmě o první vydání spisu z roku 1853). Biografové uvádějí, že Kleutgenovo dílo učinilo na Lenze mohutný dojem a rozhodlo o jeho budoucí filozofické orientaci. – Zpráva je zajímavá jednak všeobecně, protože naznačuje, o jakých námětech se na našich venkovských farách tehdy někdy diskutovalo, hlavně však proto, že se jedná o nejstarší mně známý doklad o pronikání třetí scholastiky do českých zemích. Lenz sám se ovšem věnoval filozofii spíše okrajově.

5/ Tomu se dostává potvrzení i ze strany církvi méně přátelsky nakloněné. Významný český pozitivista, prof. FRANTIŠEK KREJČÍ, napsal ve své knize *Filosofie přítomnosti* (Praha, Laichter 1901) toto: „Když se postavíme na stanovisko katolické církve a uvážíme, co vůbec může po filosofii žádati musíme uznat, že volba Tomášova systému za základ filosofické spekulace v nynějších poměrech je velice šťastná a že encyklika Lvova na prospěch Tomášovy filosofie vydaná je skutečný filosofický čin. [...] Nechci rozhodovat, zda-li pochopen byl popud osvěceného a bystroduchého papeže v tomto smyslu: pohlížím na věc jen jako pozorovatel neúčastný. Avšak popud došel mnohonásobného ohlasu a pěstování filosofie Tomášovy stalo se na všech ústavech theologických obecným. Filosofie Tomášova jest nyní oficiální filosofí katolickou a zdá se, že tím theologická práce katolická nabyla dlouho postrádaného pevnějšího základu. Ovšem jer. u těch filosofických myslitelů, kteří drží se ducha Tomášovy spekulace a ne písmeny. Naproti tomu stává se při konservativním a dogmatickém rázu theologie kato-

lické lpění na písmeně Tomášových spisů u kněží menšího rozhledu a menší duševní kapacity překážkou pokroku.“

6/ JOSEPH GREDT: *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, 2 sv. Freiburg/Br 1935.

7/ K sestavení této biografie jsem použil dvou nekrologů: PETRUS BORNE O.S.B.: „R.P. Joseph Gredt O.S.B.“. IN: *Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq.*, Nova series Vol. VI, 1939, 1940. Taurini–Romae 1940, s. 266–271; G. M. MANSER: „Joseph Gredt O.S.B.“. IN: *Divus Thomas, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 18, 1940, Freiburg (Schweiz), s.p. Děkuji P. Mgr. E. Jindráčkovi OP za laskavé obstarání kopií těchto dokumentů.

8/ Pro poučný příklad této skutečnosti a Caetanovu interpretaci Tomášovy nauky o analogii srov. P. DVOŘÁK: *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*. Praha, Krystal 2007.

9/ Historik středověké filozofie na takové interpretace Tomáše naráží u starších, „předcaietanovských“ vykladačů Tomášova díla, např. u Jana Versora, oblíbeného na pražské univerzitě zejména v době poděbradské.

10/ G. M. MANSER: *Das Wesen des Thomismus*. Fribourg/Schweiz 1932.

11/ Pokusil jsem se to poněkud blíže objasnit v časopiseckém příspěvku: „Křiz víry v Evropě a její příčiny“. IN: *Universum, Revue České křesťanské akademie* 4, 2004, s. 23–25.

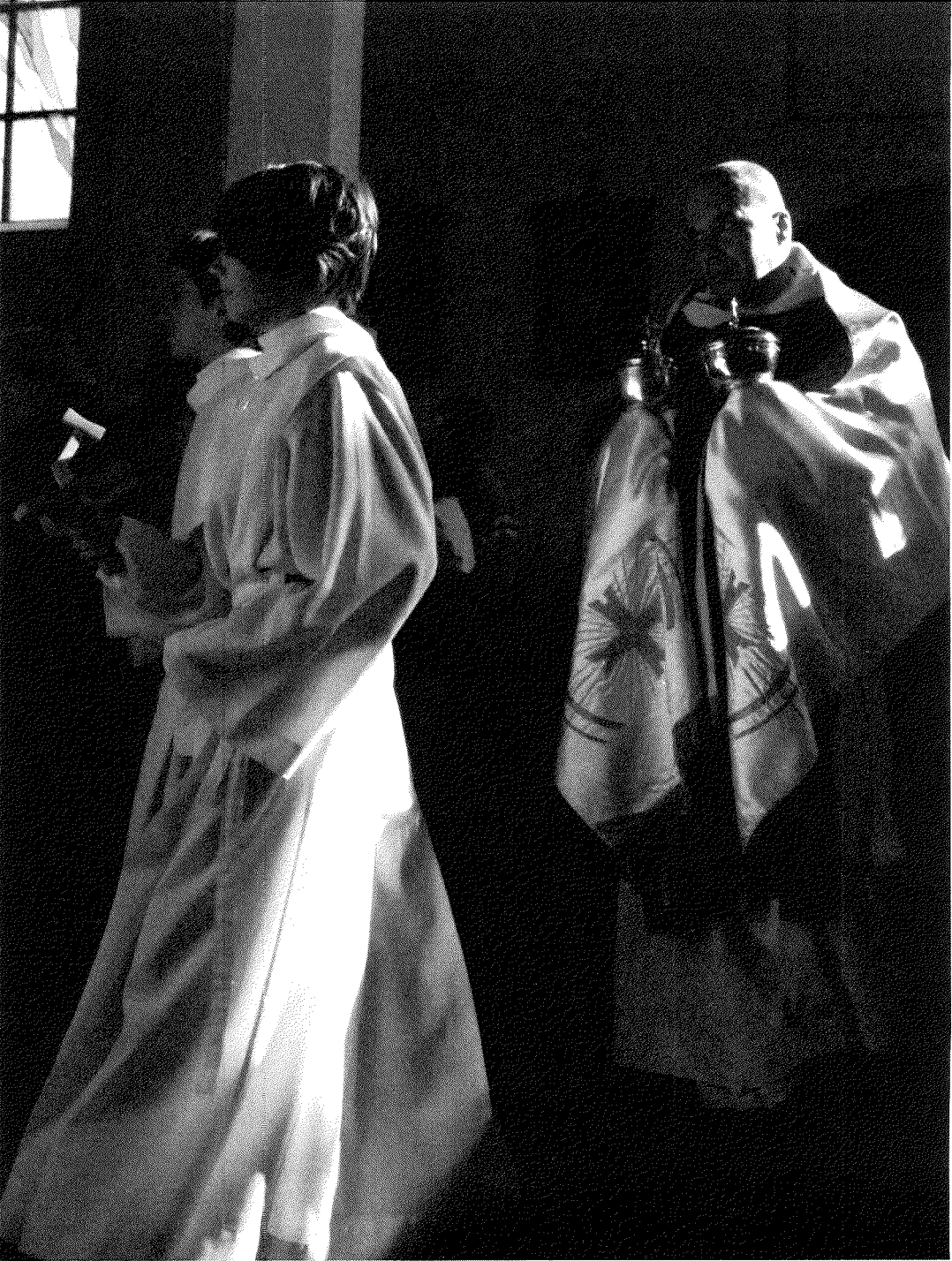
12/ Strawson napomohl obnově metafyziky vlivem svých zkoumání našeho tzv. pojmového schématu, jež se – spojí-li se s realistickými východisky, s nimiž je však tento autor sám nespojil – snadno promění v tradiční zkoumání kategorií popisujících extramentální realitu. Pokud jde o Quina, působil v obdobném směru jeho princip, že volba určitého jazyka nás zavazuje k přijetí existence určitých ontologických entit. Oba myslitele spojuje, že vyšli z antimetafyzické tradice (u Quina to byla tradice neopozitivistická, u Strawsona tradice arglické filozofie přirozeného jazyka) a neusilovali cílevědomě o to, aby se s nimi zásadně rozešli.

13/ K opomenutí došlo podle mého mínění vlivem jednostranné orientace jejich posledních představitelů na dialog s představiteli subjektivistické tradice evropské kontinentální filozofie, v té době ovšem, jak dnes jasněji vidíme, více méně již jen doznívající.

14/ Vytvořil je s přihlédnutím k členění latinské verze kompendia dr. Karel Šprunk.

15/ Proto jsem také Gredtovo dílo necharakterizoval jako učebnici, ale jako kompendium. Slovo „compendium“ znamená doslova zkratka, zde tedy stručný, soustavný a přehledný výklad nějakého rozsáhlejšího, systematicky méně uspořádaného myšlenkového celku.

Prof. PhDr. Stanislav Sousedík, CSc. (* 1931), historik filozofie. Roku 1955 byl vyloučen z vysokoškolského studia. Roku 1968 absolvoval Filozofickou fakultu UK v Praze. Od roku 1972 je editorem latinských spisů J. A. Komenského v ČSAV. V roce 1993 se habilitoval pro obor dějiny filozofie na FF UK, kde působí od roku 1995 taktéž jako profesor. Nyní vyučuje i na katedře filozofie KTF UK v Praze. Je autorem řady studií a knih, např. *Isouco a bytí: úvod do četby sv. Tomáše Akvinského* (1992), *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím* (1997), *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa* (1998) aj.





Benedikt Mohelník OP

Liturgie je dílem Ježíše Krista Velekněze Komentář k 7. článku konstituce o liturgii

Liturgie je středem života církve a to hned dvojím způsobem. Je vrcholem, k němuž činnost církve směřuje, a zároveň je zdrojem, ze kterého vyvěrá veškerá její síla.¹ Centrálním tématem posledního ekumenického koncilu je tajemství církve. Je tedy jen logické, že se koncil zabývá také otázkou liturgie. Jako impulz pro obnovu liturgického života církve vydává koncil *Konstituci o posvátné liturgii*, v níž liturgii vymezuje jako „vykonávání kněžství Ježíše Krista“.² Je-li středem života církve liturgie, je středem liturgie Kristovo kněžství. Tato drobná studie chce přispět k hlubšímu pochopení koncilního učení.

Redakce konstituce o liturgii v průběhu koncilu a její zásady

Dříve než se budeme hlouběji zabírat tématem liturgie jakožto výkonu Kristova kněžství, jak ho formuluje 7. článek konstituce o liturgii, bude jistě užitečné, když si připomeneme některá historická fakta z průběhu koncilu a poukážeme na zásady, jimiž se koncilní otcové a redaktoři textu při své práci řídili. Stranou nemůžeme nechat ani širší kontext, do něhož je zmíněné pojetí liturgie zasazeno.

Když se koncilní shromáždění začalo 22. října 1962 zabývat schématem konstituce o liturgii, mělo už schéma dokumentu za sebou dlouhou a poměrně komplikovanou cestu v průběhu přípravné fáze koncilu, která začala již v červnu 1960.³ Diskuze nad textem probíhaly během následujících 15 generálních shromáždění koncilu až do 13. listopadu téhož roku. V koncilní aule zaznělo 330 příspěvků a dalších 350 bylo předáno příslušné koncilní komisi písemně. Už tato čísla vypovídají o zájmu, který téma liturgie vzbudilo, a jeho důležitosti v životě církve. Čtrnáctého listopadu 1960 koncilní otcové drtivou většinou schválili schéma konstituce. Dále na textu pracovala koncilní komise, která měla za úkol posoudit a inte-

grovat do znění konstituce přednesené připomínky. V této komisi bylo i několik členů, kteří se podíleli už na přípravné fázi, a mohli tudíž využít své zkušenosti a poznatky z ní. Úvod a I. kapitola, jejíž součástí je i náš 7. článek, byly potom znovu projednávány mezi 17. listopadem a 6. prosincem 1962 a postupně se hlasovalo o jednotlivých člancích. Následujícího dne, 7. prosince, hlasovali koncilní otcové o projednávaném textu vcelku a vyslovili svůj souhlas⁴ s touto částí budoucí konstituce o liturgii. Zbývající kapitoly byly zařazeny do jednání až ve druhém koncilním období. Připomínky (*modi*) k I. kapitole, vzešlé z předchozího procesu hlasování, se probíraly 18. listopadu 1963 a téhož dne byly úpravy v textu schváleny hlasováním.⁵

O II. vatikánském koncilu je všeobecně známo, že neměl v úmyslu předkládat žádné nové dogmatické definice. Na druhé straně nelze obsah koncilních dokumentů redukovat na souhrn pastoračních pokynů a praktických ustanovení. Koncil chtěl předložit nauku církve, kterou se předchozí koncily podrobněji nezabývaly, což je případ nauky o církvi s celým spektrem souvisejících témat, nebo vyložit naukové předpoklady pro reformní kroky, což se kromě jiného týká obnovy liturgie. Mimoto chtěl koncil ve všech dokumentech reagovat na situaci církve v současné době a odpovědět na „znamení doby“. Mnohé výroky v koncilních dokumentech, zvláště v konstitucích, jsou po naukové stránce výroky důležitými a závažnými.

Pro pochopení výpovědi konstituce předložené církvi v konečném textu a pro jejich následný komentář je nutné si uvědomit, podle jakých zásad koncil postupoval. K tomu si ovšem nevystačíme pouze s četbou, byť pozornou, výsledného znění konstituce. Musíme se probrat záznamy z průběhu koncilních jednání a sledovat etapy utváření textu.⁶ Každá etapa tvorby textu byla provázena prezentací celku konstituce či větších oddílů – pokud byly projednávány samostatně – a vysvětlujícími komentáři k jednotlivým odstavcům a v nich provedeným úpravám. Tyto záznamy obsahují velmi cenné a užitečné informace.

Výsledkem přípravné fáze bylo schéma konstituce, které provázel průvodní komentář nazývaný *Declaratio*. Druhý bod tohoto průvodního komentáře vztáhl na diskuzi o liturgických otázkách výše zraňenou zásadu, že ačkoliv není úmyslem koncilu vyhlášovat jakoukoli novou dogmatickou

definici, přece se koncil nechce v oblasti liturgie omezit na čistě prakticko-právní rozhodnutí. Pro rozhodnutí s praktickými důsledky na liturgický život církve budou předloženy pouze obecné normy a zásadní principy, jejichž rozpracování a realizace bude svěřena Svatému stolci v pokoncilním období. Tyto principy však musí vycházet z pevných naukových základů.⁷ Pozdější prezentace I. kapitoly připomínkováného textu (*textus emendatus*) z října 1963 znovu připomíná, že formulace konstituce jsou určovány snahou o doktrinální přesnost.⁸

Ze skutečnosti, že koncil chce stanovit jen jakési směrové ukazatele reformy liturgického života církve, vyplývá další zásada pro utváření konstituce o liturgii. Teologicky precizní formulace teoretických pasáží dokumentu si nekladou za cíl předložit kompletní nauku. O tomto přístupu mluví rovněž prezentace I. kapitoly připomínkováného textu z října 1963.⁹ Celistvější výklad nauky církve přísluší jiným typům církevních dokumentů, jako jsou například encykliky. Prezentace odkazuje výslovně na encykliku Pia XII. o liturgii *Mediator Dei*.¹⁰ Jestliže koncil nechce a ani nemůže pojednávat o teologii liturgie komplexním způsobem a počítá s naukou představenou v *Mediator Dei*, nejenže nelze tuto encykliku považovat za překonanou, poctažmo neaktuální, ale nelze bez ní dokonce konstituci *Sacrosanctum Concilium* plně pochopit. Nejedna pasáž koncilní konstituce je téměř doslova převzata z encykliky Pia XII. Na druhou stranu není pochyb, že koncil některé aspekty encykliky posunul dále či postavil do nového světla.

Důležitá zásada, kterou se řídila redakce textu, se týká způsobu odkazování na prameny. Koncil se řídil pravidlem, že ve svých textech nebude odkazovat na církevní dokumenty na nižší úrovni magisteriálních textů, než jsou vytvářené koncilní dokumenty. Z toho vyplývá, že konstituce o liturgii výslovně cituje pouze Písmo svaté, církevní Otce a koncily.¹¹ O této zásadě byla řeč právě v souvislosti se začleněním doslovných citátů z encykliky *Mediator Dei* do koncilní konstituce. Je tudíž nanejvýš užitečné zkoumat schémata diskutovaná v průběhu koncilního jednání, protože v nich ještě odkazy na prameny uváděny jsou. Kromě odkrytí inspiračních zdrojů finálního znění konstituce nám takové poznatky usnadní vědomí kontinuity církevního magisteria a nezkreslené porozumění koncilnímu učení.

Kontext 7. článku v I. kapitole

Kontext 7. článku konstituce o liturgii, ve kterém se podstatná výpověď o Kristově kněžství ve vztahu k liturgii nachází, nám nejlépe pomohou přiblížit opět záznamy koncilních jednání. Budeme moci pochopit tuto doktrinální výpověď tak, jak ji vnímali koncilní otcové. Schéma konstituce o liturgii bylo důkladně připraveno. I když v průběhu koncilu prošlo jistým vývojem, nedoznalo tak radikálních změn, jako tomu bylo třeba u pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*. Velmi živé diskuze v koncilní aule se týkaly jednotlivých dílčích témat, jako byla například otázka liturgického jazyka latinské liturgie. Ty však neměly zásadní dopad na strukturu připravovaného dokumentu a na hlavní myšlenkové linie v něm obsažené. Doprovodný textový materiál schématu, tvořený prezentacemi, komentáři a poznámkami, je díky tomu poměrně kompaktní a má charakter postupně doplňovaného a upřesňovaného komentáře jak celku, tak detailů konstituce. Proto je tento materiál důležitou pomůckou pro správné pochopení a autentickou interpretaci konstituce o liturgii.

Nejdříve shrneme myšlenky obsažené v průvodním komentáři k prvnímu schématu.¹² Podle něj je I. kapitola konstituce obsahující centrální výpověď o Kristově kněžství vystavěna tak, aby postihla nikoli celou nauku o liturgii, ale její pravou podstatu a její místo v činnosti církve a v životě věřících. Je tedy logické, že první část konstituce bude směřovat k definici liturgie, která je nastíněna v pojetí liturgie jakožto výkonu Kristova kněžství. Komentář zde odkazuje na nauku obsaženou v encyklice Pia XII. *Mediator Dei*, podle které je pro vlastní pochopení liturgie nutné vědět, že bohoslužba je úkonem Kristova kněžství v jeho Mystickém těle, jímž je církev.¹³ Celá I. kapitola chce představit takový obraz liturgie, který bude uchráněn různých reduktivních pojetí. Rozličná zúžení nejsou ničím univerzálním, ale vždy odrážejí něco ze své doby. Každá epocha je totiž vystavěna jiným nebezpečím. Předkoncilní přípravná komise považovala za důležité poukázat v duchu encykliky Pia XII. především na dvě zavádějící tendence. První zúžené pojetí liturgie se soustředí pouze na její vnější stránku, a to takovým způsobem, že ji fakticky separuje od její stránky vnitřní, jako by se jednalo o dvě zcela odlišné skutečnosti. Toto pojetí by nutně vedlo k dualismu duchovního života – a to při samotné liturgii, v níž

by se to podstatné odehrávalo uvnitř, zatímco veškeré vnější formy by byly pouze druhořadé. Podobný spiritualismus neodpovídá křesťanské antropologii, a nelze ho tudíž přijmout. Druhé zúžení se také soustředí na vnější stránku liturgie, ovšem v jiném ohledu. Považuje liturgii za souhrn právních ustanovení vydávaných církevní hierarchií. V pozadí této redukce je jednostranné pojetí liturgie jako veřejného kultu, který je vlastním viditelným projevem církve. Když bychom šli ještě dál do minulosti, dostali bychom se až ke koncepci církve jako dokonalé viditelné společnosti, jak ji formulovala konfrontační teologie protireformačního období.¹⁴ Dlužno podotknout, že v době přípravy koncilu byl už takový pohled na liturgii mnohem více r.a. ústupu než v době vydání encykliky *Mediator Dei*. Své plody přinášelo hnutí liturgické obnovy, které kladlo mimo jiné velký důraz na teologii liturgie. Poslední myšlenka z průvodního komentáře, kterou nemůžeme pominout, se týká vztahu liturgie k dějinám spásy. Zasažení liturgie do spásné ekonomie otevírá cestu k jejímu skutečnému pochopení. Přípravné komise mluví o čtyřech periodách, ve kterých se dějiny spásy uskutečňují:¹⁵ První etapa zahrnuje období Starého zákona, ve kterém v předobrazech Bůh připravoval dílo naší spásy; druhá etapa je ta, ve které Kristus, vtělené Slovo, toto dílo svým životem naplnil, a to především jedinou obětí na kříži a svým vzkříšením; třetí etapa nastane na konci časů, při druhém příchodu, kdy Kristus oslaví své mystické tělo – církev, aby byl Bůh všechno ve všem; čtvrtá etapa je situována po nanebevstoupení až do druhého příchodu, kdy je Kristus přítomen ve své církvi a působením ve svátostech činí lidi účastnými své smrti a svého vzkříšení a dává jim tak záruku budoucí slávy. Z toho vyplývá, jak vyvozuje průvodní komentář, že liturgie slaví především Kristovo velikonoční tajemství. To bylo připravováno Starým zákonem, je přítomné v památce eucharistie a ve svátostech a také v liturgických svátcích. Plodem liturgické celebrace je Boží přítomnost, z níž se rozlévá milost a radostná eschatologická naděje. Mimoto jsou dějiny spásy ilustrovány a přítomny v liturgii čtením Písma a slavením svátostí a svátostin, protože ve Starém i v Novém zákoně chce Bůh svůj lid vysvobodit a k sobě připojit ne pouze dílem vykoupení, ale také slovem pravdy. Komentář poukazuje na skutečnost, že liturgie má ve vztahu k víře didaktickou funkci: buduje ji díky poznání, které zprostředkovává, a tím ji povzbuzuje. Bůh dílem spásy skrze svého Syna mluví.¹⁶

Perspektiva dějin spásy se skutečně promítá do uspořádání prvních článků I. kapitoly konstituce (od č. 5 dále). Pátý článek v hutné zkratce načrtává dílo vykoupení. Nejprve citátem 1Tim 2,4 připomíná všeobecnou Boží vůli zachránit všechny lidi, kterou veršem Žid 1,1 hned zasazuje do dějinné perspektivy spásné ekonomie. Text pokračuje kompilací dalších novozákonních výroků¹⁷ ukazujících na realizaci Boží spásné vůle v čase skrze Krista, který je prostředníkem mezi Bohem a lidmi (citováno 1Tim 2,5). Myšlenkový sled pokračuje připomínkou hypostatické unie, díky níž je Kristovo lidství nástrojem spásy.¹⁸ Výslednicí je výpověď s liturgickým zabarvením, že v Kristu se člověku dostává nejen dokonalého smíření s Bohem, ale že v něm také dosahuje dokonalé bohopocty.¹⁹ Druhý odstavec téhož článku vykládá vztahy jednotlivých fází uskutečňování díla spásy. Starý zákon je dobou přípravy. Středem je Kristovo velikonoční tajemství zahrnující Ježíšovo utrpení, zmrtvýchvstání a nanebevstoupení. Z Kristova probodeného boku pak vzešla jeho církev. Toto stručné shrnutí předznamenává další pokračování textu konstituce, které bude rozvíjet téma poslání církve v díle spásy.

Pohled na církev v 6. článku akcentuje ty aspekty, které propojují její založení a poslání s liturgií. V základu církve stojí poslání apoštolů, které samo stojí na poslání Slova Otcem. Náplní poslání apoštolů je hlásat Kristovo velikonoční tajemství jakožto dílo spásy a hlásané dílo spásy uskutečňovat obětí a svátostmi. Znovu se zde objevuje liturgická terminologie a pokračování textu ji rozvíjí ekleziálně. Mezi svátostmi na prvním místě stojí křest, protože jím je člověk připojen ke Kristovu velikonočnímu tajemství a stává se pravým adorátorem Boha, a na vrcholu stojí eucharistie, protože ona vytváří společenství církve. Pasáž 6. článku, která v těchto termínech postihuje církev v jejím apoštolském založení, uzavírá několik výroků z Sk 2,41–47. V něm je popisována „modelová“ poletniční církev charakterizovaná apoštolským učením, lámáním chleba a společnou modlitbou a společenstvím. Navazující odstavce vnáší historický rozměr, když učí, že takto založená církev není dějinnou minulostí, ale že je identicky stále přítomná a činná. Její přítomnost a činnost nemá jiný cíl, než jaký měla přítomnost a činnost Krista během jeho pozemského působení, totiž zprostředkování daru spásy.

Načrtnutím tajemství Krista a tajemství církve, kde jsou u obojího zřetelně podtrženy liturgické konotace, je připravena půda pro 7. článek.

Otevírá ho formulace, která obě tajemství organicky spojuje: „Aby uskutečňoval tak velké dílo, je Kristus stále přítomen ve své církvi, především v liturgických úkonech.“ Učení koncilu definující liturgii jako výkon Kristova kněžství se soustředí pouze na jeho jednu etapu, která s liturgií souvisí nejbezprostředněji. Předpokládá však celou šíři nauky o kněžství Ježíše Krista.

Shrnutí nauky o Kristově kněžství

Kněžství vtěleného Slova je spjata s jeho lidskou přirozeností. Knězem se Boží Syn stal v okamžiku, kdy přijal do osobní jednoty individuální lidství. I když se Osoba Slova, která nese Kristovo lidství, nemění, samo lidství ze své povahy změnám podléhá. Od okamžiku početí až do návratu Syna do Otcovy nebeské slávy se člověk Ježíš postupně rozvíjí a prochází různými životními etapami. Nutně to patří k autenticitě přijaté lidské přirozenosti. Evolutivní charakter má tudíž i Kristovo kněžství.

U Kristova kněžství lze rozlišit tři základní etapy. První etapou je období Ježíšova pozemského života a můžeme ji nazvat inaugurační etapou. Během ní se rozvíjí Kristovo kněžství od nativního stavu při přijetí lidské přirozenosti Slovem až po vrcholný čin, jímž je přinesení oběti, která zahrnuje Ježíšovu smrt na kříži a jeho vzkříšení spolu s nanebevstoupením. Druhá etapa se kryje s obdobím putování církve dějinami. Je to etapa, kdy Kristus-hlava koná svou kněžskou službu v „nebeské svatyni“, zatímco jeho tělo-církev koná tutéž kněžskou službu na zemi. Tuto etapu můžeme nazvat etapou kontinuálního výkonu Kristova kněžství. Právě do této etapy spadá výkon Kristova kněžství, o němž mluví konstituce o liturgii. Třetí etapou je završení Kristova kněžství při jeho druhém příchodu. Je to etapa eschatologického završení.

Kněžství Ježíše Krista za jeho pozemského života

Vnímání Ježíšova poslání ve světle pojmu kněžství patří snad k nejrozvinutějším aspektům novozákonní kristologie. O tomto tématu pojednává celý list Židům, který se jím zabývá ze všech knih Nového zákona nejobšírněji a také nejhlouběji. Je to ústřední téma tohoto novozákonního spisu.²⁰

Náznamy vnímání Krista jako kněze Nové smlouvy nejsou cizí ani jiným knihám, ovšem nejsou v nich příliš rozvinuty. Pochopení Kristova vykupitelského díla a především jeho smrti na kříži jakožto kněžského obětího úkonu vyžadovalo hlubší reflexi událostí Ježíšova života a působení. Proto se téma Kristova kněžství explicitně objevuje až v nejmladší vrstvě novozákonných spisů, do které list Židům náleží.

Podle listu Židům je Kristovo kněžství jedinečné, stejně jako je jedinečná jím přinesená oběť. Kristus je tak jediným veleknězem Nové smlouvy a jeho dokonalá oběť byla podána jednou provždy. Plodem jeho oběti je úplné smíření člověka s Bohem.

Poslání Ježíše Krista nemůžeme redukovat pouze na kněžskou službu, protože zahrnuje i jiné role. Širším pojmem, který lépe vyjádří postavení Krista v jeho poslání, je výraz prostředník. List Židům představuje Ježíšovo kněžství v této širší perspektivě. Prostředník v sobě kromě funkce kněze zahrnuje i funkci zjevitel a smířitel. Prostřednická role se zásadně týká Kristova lidství: „Je totiž jeden Bůh a jeden prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Kristus Ježíš, který dal sám sebe jako výkupné za všechny jako svědectví v určený čas.“²¹ Hypostatická unie je pro tuto roli předpokladem, protože díky ní se utváří „složená osoba“ vtěleného Slova. Božství a lidství jsou nejužším možným způsobem spojeny jedinou Osobou, ale lidství se tím v jistém smyslu božství jen dotýká. Ježíšovo lidství, které je lidstvím postiženým následky dědičného hříchu, „zbožšťuje“ posvěcující milost a tím ho spojuje s Bohem. Člověk Ježíš Kristus je takto skutečným prostředníkem mezi Bohem a lidmi, protože je opravdovým člověkem, který sdílí s lidmi stav zapříčiněný hříchem, i když sám nemá na hříchu podíl, a který je zároveň jako člověk milostí sjednocen s Bohem.²²

Ježíš Kristus je knězem od okamžiku, kdy Slovo přijalo do osobní jednoty lidskou přirozenost. Podobně jako v případě prostřednictví to však neznamena, že je Kristus knězem samotnou hypostatickou unií. Konstitutivním prvkem Kristova kněžství je stvořená milost, již je naplněna jeho lidská duše. Stvořená milost sice z milosti sjednocení vyplývá, ale je od ní odlišná. Stvořená milost v Kristově duši nejen posvěcuje a zbožšťuje Ježíšovo lidství. Je to také ta milost, kterou může Velekněz Nové smlouvy posvěcovat lidi, v jejichž prospěch svou kněžskou službu koná.

Pozemskou etapu Kristova kněžství nazýváme inaugurační, protože rozvoj kněžského poslání se nejdřív rozvíjí na osobní a individuální rovině člověka Ježíše Krista. Účinky jeho kněžství jsou samozřejmě transcendentní vůči individuálnímu Ježíšovu lidství, stejně jako je vůči němu transcendentní jeho osoba. Tato transcendentnost umožňuje kromě univerzality účinků Kristových kněžských úkonů také jejich působnost v liturgických úkonech církve

Kněžství Ježíše Krista v nebeské svatyni

Podle učení listu Židům trvá Kristovo kněžství věčně a Kristus ho stále vykonává tím, že se přimlouvá za ty, které spasil.²³ O „nebeské liturgii“ mluví 8. článek liturgické konstituce a liturgii slavenou církví pojímá jako její předchůť. Vzhledem k našemu tématu je důležité připomenout, že mezi liturgií pozemskou a nebeskou existuje kontinuita. Je zajištěna tím, že je to tatáž církev putující na zemi a oslavená v nebi, která oslavuje Boha, a především tím, že jejím hlavním celebrantem je tentýž kněz – Kristus. Ukázali jsme, že Kristus je knězem podle přijaté lidské přirozenosti. To musí pro jeho kněžství platit stále, tedy i po jeho oslavení a nanebevstoupení. Kristovo usednutí po Boží pravici a vykonávání služby ve svatyni²⁴ je tajemstvím vtěleného Slova, stejně jako jím je jeho narození z Panny, veřejný život a velikonoční události a jako jím bude jeho druhý příchod na konci časů. I my jsme tedy současníky Kristova tajemství v těle. Pro Kristovo kněžské působení to je druhá etapa, která se kryje s obdobím putování církve a během níž mají věřící podíl na Ježíšově oběti a vzkříšení vírou a svátostmi. „Je to stále Kristus kněz, který je hlavním konajícím, když aplikuje svou oběť na lidi, ale dělá to prostřednictvím církve.“²⁵

Liturgie církve jako vykonávání kněžství Ježíše Krista v době jejího putování

Na výkon Kristova kněžství v církvi a skrze církev během jejího pozemského putování se zaměřuje 7. článek konstituce o liturgii. Koncil zde navazuje na učení obsažené v encyklice *Mediator Dei*, která hned na začátku zdůrazňuje, že Kristovo kněžství pokračuje v církvi.²⁶ Budeme se jím nyní postupně zabývat.

Různé způsoby Kristovy přítomnosti v liturgii

7. Ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis. Praesens adest in Missae Sacrificio cum in ministri persona, „idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit“ (13), tum maxime sub speciebus eucharisticis. Praesens adest virtute sua in Sacramentis, ita ut cum aliquis baptizat, Christus ipse baptizet (14). Praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur. Praesens adest denique dum supplicat et psallit Ecclesia, ipse qui promisit: „Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum“ (Mt 18,20).

7. Aby uskutečňoval tak velké dílo, je Kristus stále přítomen ve své církvi, především v liturgických úkonech. Je přítomen v mešní oběti jak v osobě sloužícího kněze, neboť „tentýž nyní přináší oběť skrze službu kněží, který se tenkrát obětoval na kříži“, (13) tak zejména pod eucharistickými způsoby. Je přítomen svou mocí ve svátostech, takže když někdo křtí, křtí sám Kristus. (14) Je přítomen ve svém slově: to mluví on, když se v církvi předčítá Písmo svaté. I tehdy je přítomen, když se církev modlí a zpívá, jak to slíbil: „Kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, tam jsem já uprostřed nich.“ (Mt 18,20)

13 Trid koncil, 22. zas., 19. g. 1562, *Doctr. De ss. Missae sacrifi.*, c. 2: *Concilium Tridentinum*, ed. cit., t. VIII, Actorum pars V, Friburgi Brisgoviae 1919, s. 960.

14 Srov. sv. AUGUSTIN: *In Ioannis Evangelium Tractatus* VI, cap. I, n. 7: PL 35, 1428.

První odstavec 7. článku obrací pozornost na Kristovu přítomnost v církvi, především v liturgických úkonech. Na prvním místě je jmenována Kristova působnost a přítomnost v eucharistii – různými způsoby –, dále ve svátostech a v Písmu, nakonec pak v modlícím se shromáždění. Formulace tohoto textu doznala během koncilu jistých změn. Schéma z října 1962 vyjmenovávalo způsoby Kristovy přítomnosti v opačném pořadí. Začínalo od nejobecnějšího způsobu přítomnosti, totiž ve shromáždění věřících s odkazem na Ježíšův příslib, že kde se shromáždí dva nebo tři v jeho jménu, on bude přítomen.²⁷ Evangelní text je vztažen na církev. Dále schéma uvádělo, že Kristus sám mluví, když se v církvi čte a také vysvětluje Písmo, že on sám přináší Otcí neustálou chválu a že v díle spásy, které na zemi vykonal, pokračuje ve svátostech. Jako vrcholný způsob Kristovy činnosti se uvádělo jeho obětování se v mešní oběti službou kněze. Schéma zde cituje Tridentýský koncil.²⁸ Formulace schématu klade důraz na Kristovu činnost v liturgii církve a její projevy uspořádává tak, že graduje.

Na základě četných připomínek koncilních otců bylo znění článku přepracováno. V novém textu je položen větší důraz na Kristovu přítomnost

v církvi. Činnost Krista kněze z ní až následně vyplývá. Tímto způsobem je akcentována osoba Ježíše Krista a zároveň personální charakter liturgie. Redaktoři textu také vyhověli požadavku vrátit se k postupu, jak ho sledovala encyklika *Mediator Dei*.²⁹ Nejdříve se tedy mluví o eucharistii. Základní smysl textu zůstává stejný, ale poněkud se mění perspektiva vnímání různých způsobů Kristovy přítomnosti. Eucharistie není postavena na vrchol, ale je chápána jako základ či vlastní jádro Kristovy přítomnosti a činnosti v církvi prostřednictvím liturgického konání. Z tohoto pramene potom vyvěrají všechny ostatní způsoby Spasitelovy přítomnosti a činnosti. Text je teologicky velmi hutný.³⁰ Tajemství eucharistie je nejdříve Kristovou obětí, protože právě přinesení oběti je nejvlastnějším úkonem kněze. Celý Ježíšův pozemský život byl fokalizován do okamžiku kalvarského dramatu ústícího ve vzkříšení. Nikoli statická přítomnost, ale Kristus konající tento výsostný kněžský úkon je přítomen při liturgickém slavení. Pro zvýraznění tohoto aspektu je nejprve řeč o přítomnosti Krista v osobě sloužícího kněze a nauka je podepřena autoritou Tridentského koncilu. Následuje zmínka o přítomnosti pod eucharistickými způsobarní.³¹ Trvalá osobní přítomnost Krista je kvalifikována příslowcem zejména (lat. *maxime*). Identita kalvarské oběti a oběti přinášené na oltáři službou kněze totiž vyžaduje reálnou a podstatnou přítomnost samotného Krista. Osobní přítomnost Krista ve způsobách chleba a vína znamená, že při liturgickém úkonu je ve vztahu k oběti na kříži nejen stejný obětující kněz, tj. Kristus, ale také totožný obětní dar, jímž je Ježíšovo lidství.

Následující způsob Kristovy přítomnosti při liturgických úkonech církve je jeho přítomnost v ostatních svátostech. Díky sledu jednotlivých způsobů Kristovy přítomnosti, převzatému z *Mediator Dei*, kdy je eucharistie na prvním místě, lépe vyniká vztah Svátosti k ostatním svátostem. Aniž by to bylo výslovně řečeno, je dostatečně zřejmé, že všechny ostatní svátosti čerpají svou účinnost z Kristovy oběti na kříži, a tudíž z eucharistie. Připomenuli jsme, že eucharistická oběť vyžaduje Kristovu osobní přítomnost. Přítomnost Krista v ostatních svátostech je jiného charakteru. Koncil používá klasickou formulaci: je přítomen svou mocí (*adest virtute sua*). Tato přítomnost je tranzitivní. Jen tehdy, když církev koná svátostný úkon, Kristus aktuálně účinně působí skrze obřad svátosti a posvěcuje člověka. Velmi vhodně

je zvolen citát sv. Augustina, který byl vložen až od emendovaného textu z října 1963. Výrok sv. Augustina³² poukazuje na skutečnost, že se předkládaná nauka opírá o autoritu církevních Otců a že je tedy v souladu s tradicí. Křest, o kterém sv. Augustin mluví, je první ze svátostí a je v jistém smyslu prototypem všech svátostí církve. Koncilní text tak výslovně jmenuje křest jakožto první svátost a bránu k životu z milosti a eucharistii jakožto vrchol a cíl svátostného života křesťana. S dvojicí křest – eucharistie jsme se setkali v předchozím 6. článku konstituce, kde jsou tyto svátosti chápány jako základní pilíře církve. Vhodnost uvést výslovně svátost křtu můžeme spatřovat také v tom, že přijetím této svátosti člověk vstupuje do celého svátostného organismu církve, který bude formovat jeho duchovní život v jeho různých stavech a etapách, jak tomu odpovídají účinky jednotlivých svátostí.

Dalším způsobem přítomnosti Krista při liturgii je jeho přítomnost v Písmu, což je prvek, který byl oproti encyklice *Mediator Dei* doplněn. Znění této pasáže, navržené ve schématu z roku 1962, mluvilo o tom, že když se v církvi čtou a vysvětlují slova Písma, promlouvá sám Kristus. Celá řada koncilních otců vznesla námitku, že není možné dát na stejnou rovinu četbu Písma při liturgii a jeho vysvětlování lidmi, protože Kristus nemluví v obou případech stejným způsobem.³³ Koncilní komise tedy navrhla nové znění, které říká, že Kristus je přítomen ve svém slově a že sám mluví, když se Písmo v církvi čte. Oproti předchozí formulaci nejen ubyla skutečně problematická zmínka o vysvětlování Písma, ale také přibyla zmínka o přítomnosti ve slově samém.

Nakonec je jmenována přítomnost Krista v modlící se církvi, která se zakládá na Ježíšově příslibu být tam, kde se uředníci shromáždí v jeho jménu. Koncilní konstituce se zde znovu opírá o encykliku *Mediator Dei*.

První odstavce 7. článku se tedy zabývá mnohotvárnou přítomností Krista v liturgických úkonech církve. Různé způsoby Kristovy přítomnosti v liturgických úkonech vlastně vypovídají o různých aspektech jeho prostřednictví mezi Bohem a lidmi. Role kněze je pouze jednou z funkcí prostředníka, i když v tomto případě centrální. Ústřední význam Kristova kněžství byl v textu dostatečně podtržen. Tím je položen základ pro další rozvinutí nauky o povaze posvátné liturgie.

Oslava Boha a posvěcení člověka

Reapse tanto in opere, quo Deus perfecte glorificatur et homines sanctificantur, Christus Ecclesiam, sponsam suam dilectissimam, sibi semper consociat, quae Dominum suum invocat et per ipsum Aeterno Patri cultum tribuit.

V tomto velkém díle, jímž je Bůh dokonale oslavován a člověk posvěcován, Kristus vždycky k sobě přidružuje svou milovanou nevěstu církev, která prosí svého Pána a skrze něho vzdává poctu věčnému Otci.

Druhý odstavec pojednává o dvou nových aspektech: o finalitě díla spásy a vztahu církve ke Kristu v tomto díle. Než se jim budeme věnovat, je užitečné uvědomit si, jak odstavec začíná. Úvodní formulace používá podobně jako první odstavec obrat „velké dílo“. Tímto velkým dílem je Boží dílo spásy uskutečněné v Kristu a církvi, jak o něm mluví předchozí dva články konstituce. Zde pcužitá příbuzná formulace zřetelně ukazuje, že první dva odstavce 7. článku spolu úzce souvisí. Zůstáváme v rámci velkolepé perspektivy dějin spásy a jejich kontinuálního uskutečňování. Velké dílo spásy činné v liturgii díky přítomnosti jeho hlavního činitele, totiž Krista, má svůj vlastní cíl, jímž je oslava Boha a posvěcení člověka. Dvojitost cíle vychází ze skutečnosti, že Kristus je prostředník-kněz, jehož úkolem je spojit protilehlé členy vztahu. V případě spojení Boha a člověka se vztah člověka k Bohu vyjadřuje oslavou Boha a vztah Boha k člověku tím, že Bůh člověka posvěcuje, to znamená zbožšťuje. Vztah člověka s Bohem není vztahem rovnocenných partnerů, ale Bohu v něm přísluší první místo. Proto také prvořadým cílem Kristova díla spásy je oslava Boha jakožto dárce všeho dobra. Odvozeným cílem je potom posvěcení, které je v člověku důsledkem Boží dobroty. Největším dílem, které Boha oslavuje, je zbožštěný člověk.

Dílo spásy je dílem Krista prostředníka, který se jím stal tak, že osoba Slova přijala lidskou přirozenost. Tím se člověk Ježíš Kristus zároveň stal „prvním ze všech lidí“ a hlavou celého lidstva. I když existuje reálné pouto mezi Ježíšem Kristem a všemi lidmi, přece ti, kteří se k němu připoutali vírou a křtem, s ním vytvářejí užší společenství – církev. Jeho dílo je tudíž charakterizováno tím, že ho Kristus nekoná izolovaně. Konstituce proto učí, že Kristus k sobě vždycky připojuje svou církev. Tím koncil opět navazuje na nauku obsaženou v encyklice *Mediator Dei*, kde na tuto myšlenku narazíme na mnoha místech.³⁴ Kristus ke svému dílu přidružuje církev, protože přijal lidskou přirozenost. Tajemství vtělení je skutečným základem křesťanské liturgie. Už prezentace prvního schématu konstituce (*Declara-*

tio) mluví o tom, že koncil chce na liturgii pohlížet v perspektivě tajemství vtělení. V této perspektivě také vyniká theandrická (boholidská) povaha samotné církve, odvozená od lidské a zároveň božské přirozenosti jejího Zakladatele. Ona je jeho Mystickým tělem a také pokračováním i zjevením na zemi.³⁵ Že koncil tento princip uplatnil, vidíme ve 2. článku liturgické konstituce a také v dogmatické konstituci o církvi *Lumen gentium*, v níž se tomuto tématu věnuje zvláště 8. článek. Provázanost jednotlivých koncilních dokumentů je zcela záměrná a pro správnou interpretaci učení koncilu je nezbytné studovat je jako určitý celek.

Do emendovaného textu konstituce byla přidána vztažná věta „která prosí svého Pána“. Důvodem rozšíření bylo připomenout, že i Kristu církev prokazuje úctu jako svému Pánu a Bohu, a také to, že se o kultu ke Kristu na jiném místě nemluví.³⁶ V diskuzi nad schématy se objevily čvě námitky proti tomuto doplnění. Jedna ho považovala ze nevhodné, protože liturgie nevzývá toho Krista, z něhož modlitba církve vychází. Spíše se Otcí vzdává úcta v Kristu, skrze Krista a s Kristem. Jiná připomínka naopak požadovala přidat slovo „klaní“, aby se tím výslovně vyjádřilo, že liturgický kult přísluší Kristu přítomnému v eucharistii, nakolik je obětí a svátostí. Koncilní komise nepřijala ani jeden návrh. Je sice pravdou, že liturgie vzývá především a hlavně Boha Otce skrze Syna, ale je v souladu s tradicí církve obracet se v modlitbě i na Krista. Argumentace je podepřena autoritou encyklik *Mystici Corporis* a *Mediator Dei*.³⁷ Druhý návrh byl zamítnut s tím, že tato nauku dostatečně formuloval Tridentický koncil a že žádný věřící o ní nemůže pochybovat. Komise nechtěla text dále prodlužovat a zatěžovat jeho styl.³⁸ Označení církve jako milované nevěsty vyjadřuje nejen blízkost vztahu Krista a církve, ale také odlišnou subjektivitu církve, díky níž se k němu může obracet.³⁹

Liturgie je vykonávání kněžského úřadu Ježíše Krista

Merito igitur Liturgia habetur veluti Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio, in qua per signa sensibilia significatur et modo singulis proprio efficitur sanctificatio hominis, et a mystico Iesu Christi Corpore, Capite nempe eiusque membris, integer cultus publicus exercetur.

Právem se tedy liturgie chápe jako vykonávání kněžského úřadu Ježíše Krista. V liturgii jsou znamení, která lze vnímat smysly. Tato znamení značí posvěcení člověka a způsobem vlastním každému z těchto znamení je uskutečňují. Liturgie je také úplná veřejná bohoslužba, kterou koná tajemné tělo Ježíše Krista, a to hlava i údy.

Třetí odstavec 7. článku je formulován jako logický závěr toho, co bylo řečeno v předchozích dvou odstavcích. Jak je tento logický argument vystavěn? Pokusíme se sledovat jeho postup. Začít musíme ovšem už v 5. a 6. článku. Ty nastiňují, jak jsme viděli, Boží záměr spásy naplňovaný v dějinách. Hlavním činitelem jeho uskutečnění je Kristus – vtělené Slovo. Jeho poslání pokračuje v působení církve, která hlásá a také uděluje dar spásy. Proto 1. odstavec 7. článku pojednává o přítomnosti a konání Krista v liturgických úkonech, díky čemuž Kristus zůstává hlavním konajícím. To podstatné, co se při liturgii děje, je tak bezprostředně jeho vlastním dílem. Pokračování Kristova poslání v působení církve se neděje takovým způsobem, že by církev jednala samostatně, řekněme jakoby v intencích svého zakladatele, ale tak, že on sám ji přidružuje ke svému vlastnímu jednání.

Ježíšovo spasitelné jednání kulminuje v oběti vlastního života a podobně jeho přítomnost jako obětujícího se je základním způsobem přítomnosti v liturgických úkonech. Koncil zde přejímá nauku obsaženou v encyklice *Mediator Dei*.⁴⁰ Přinášet oběť je vlastním úkonem kněze. Proto je také nejprůhodnější pohlížet na liturgii slavenou církví jako na vykonávání Kristova kněžství. Liturgické slavení je ovšem konáním společenství lidí. Proto bylo potřeba nejprve ukázat, že je v těchto úkonech přítomen a působí Kristus kněžský prostředník a dále že i církev, která tyto úkony dělá, je s Kristem bytostně spojena. Z toho pak vyplývá, že liturgie je konáním Krista-kněze.

Hutný konciliární text rozvíjí tuto základní výpověď o další dva prvky, které spojují liturgické úkony církve s Kristovým kněžstvím. Jsou jimi posvěcení člověka a oslava Boha. Tyto dvě linie – sestupná a vzestupná – charakterizují ono velké dílo vykoupení vykonané vtěleným Slovem. Dvojice pojmů oslava Boha a posvěcení člověka je jakýmsi spojovacím prvkem prvních tří článků I. kapitoly konstituce: je jimi charakterizováno Kristovo velikonoční tajemství (č. 5), přecházejí do poslání církve (č. 6) a v liturgických úkonech k nim Kristus přidružuje svou milovanou nevěstu (č. 7 druhý odst.). Popisná definice liturgie dává příležitost každý z pojmů rozvést a tím osvětlit způsob, jakým se Kristovo kněžství v liturgii vykonává.

Nejdříve se zastavme u pojmu posvěcení člověka. Konstituce říká, že posvěcení člověka je znamenáno smysly vnímatelnými znameními a že se jimi uskutečňuje způsobem vlastním každému z nich. Formu-

lace výpovědi dozнала během koncilu jistých změn. Jejich záměrem bylo zpřesnění významu. Původní formulace vyznívala totiž tak, že při posvěcení člověka každé znamení svým vlastním způsobem uskutečňuje to, co znamená.⁴¹ Vznikala tak příliš těsná vazba mezi symbolickým obsahem a kauzalitou, kde by znamení právě to, co je jeho obsahem, také fakticky působilo, byť různým způsobem. Každé znamení užitě při liturgii má jistě svůj symbolický obsah, ale ne všechno, co je jeho obsahem, také působí. Ne všechna liturgická znamení jsou takové povahy, že by posvěcující účinek přímo působila. Symbolický obsah může být, a často také bývá, mnohem bohatší než posvěcující účinek znamení. Nová formulace lépe rozlišuje mezi znamenáným obsahem a vlastní účinností každého znamení. Pokusíme se o vysvětlení tohoto zdánlivě subtilního rozdílu na příkladu. Liturgie Velkého pátku znázorňuje velmi sugestivním způsobem Kristovu obět na kříži za pomoci četby biblických textů a obřadů. Tím toto tajemství spásy zpřítomňuje a ve znameních vyjadřuje posvěcení člověka Kristovou smrtí. Účinkem tohoto znamení je hlubší proniknutí do tajemství spásy, a tudíž růst víry. Svátostné znamení křtu rovněž znamená Kristovu smrt, která je pramenem posvěcení člověka, a jeho účinkem je, že křesťan je do Kristovy smrti skutečně ponořen a díky tomu je naplněn milostí posvěcující. Slavení eucharistie také znázorňuje Kristovu obět – a tím i posvěcení člověka –, ale zpřítomňuje ji způsobem jako žádné z právě uvedených liturgických znamení a umožňuje jedinečný „vstup“ křesťana do téhož tajemství a jeho posvěcení. Dalšími liturgickými znameními, která symbolizují posvěcení člověka pramenící z Kristovy oběti, je třeba zobrazování Krista na kříži nebo oltář, na kterém se eucharistie slaví. Koncilní komise se v tomto odvolává na autoritu sv. Tomáše Akvinského.⁴²

Druhým pojmem je oslava Boha. Ve svém pojetí kultu se koncil rovněž opírá o nauku obsaženou v encyklice *Mediator Dei*.⁴³ Této části popisné definice se žádné změny nedotkly a zůstala tak, jak ji navrhl už přípravná komise koncilu. Kult vzdávaný Bohu, jenž je vykonáváním kněžství Ježíše Krista, je charakterizován jako veřejný a úplný. Veřejná povaha kultu souvisí se sociologií církve. Církev je v pravém slova smyslu lidskou společností, i když je tato skutečnost jen jedním aspektem podstaty církve. To, co je zde naznačeno, je více rozvinuto v dogmatické konstituci o církvi *Lumen gentium* ve známém 8. článku.⁴⁴ Obsahová blízkost je tak rápadná a velká,

že citovaný článek můžeme považovat za vysvětlující komentář. Kristus je v něm označen jako prostředník. Připomenutí prostřednické funkce Spasitele nejen že ho spojuje s církví, jejímž prostřednictvím sám dále působí, ale poukazuje i na liturgii, protože právě ona je privilegovaným místem jeho přítomnosti a působení. Další paralelu vidíme mezi božským a lidským prvkem církve (*LG*) na straně jedné a mezi viditelnými znameními liturgie a posvěcením člověka (*SC*) na straně druhé. Další spřízněnost se zakládá na tajemství vtělení, k němuž je přirovnávána církev, nakolik je Kristovým tělem a tím také jeho nástrojem (*LG*). Liturgická konstituce mluví o vtělení v úvodním článku I. kapitoly, kde je Kristovo lidství sjednocené s božskou osobou Slova kvalifikováno jako nástroj naší spásy (*SC*, č. 5). Každá lidská společnost je definována svým cílem, k jehož dosažení slouží činnost, kterou tato společnost vyvíjí. Specifická činnost se tak stává jejím charakteristickým projevem. Pro církev je takovou činností kultovní jednání. Vnější kultovní projevy odpovídají pozemské povaze církve jako společnosti, zatímco účinky kultu odpovídají její duchovní stránce. Liturgický kult je úplný (*integer*) právě proto, že je úkonem Krista kněze. List Židům obsírně a důrazně učí, že Ježíšova oběť je jediná a dokonalá a že k ní tudíž není co přidat.

Úplnou veřejnou bohopoctu koná celé Kristovo mystické tělo, to znamená Kristus-Hlava spolu s údý církve. Jestliže byl v předchozím odstavci pro církev použit obraz nevěsty, který zahrnuje rozlišení mezi Kristem a církví, aby bylo možné mluvit o vzývání Krista ze strany církve, tak je na tomto místě použit obraz mystického těla, aby se zdůraznila jednota Krista-kněze a církve. Liturgie církve může být vykonáváním jediného Kristova kněžství pouze za předpokladu, že církev na jeho kněžství participuje. Výslovnou zmínku o údech církve můžeme číst jako další ockaz na nauku dogmatické konstituce o církvi. Poukazují na to rovněž diskuze, které během koncilu o tomto tématu probíhaly. Jeden z koncilních otců navrhol, aby se v 7. článku objevila zmínka o obecném kněžství věřících. Koncilní komise na tento podnět odpověděla, že návrh nepřijala ze dvou důvodů: mluví se o něm ve 14. článku téže konstituce v souvislosti s tématem plné účasti věřících na liturgii a také proto, že nauku o obecném kněžství předlcží připravovaná konstituce o církvi v kapitole o laicích.⁴⁵ Je tedy zřejmé, že konstituce počítá s teologií všeobecného kněžství a v jejím

světle chápe liturgii církve. Stojí za pozornost, že 10. článek *Lumen gentium* pojednávající o všeobecném kněžství Božího lidu začíná parafrází myšlenek z listu Židům o Kristu veleknězi a z knihy Zjevení o kněžství členů církve.⁴⁶

Ze způsobu, jakým se na začátku 7. článku vyjmenovávají různé formy Kristovy přítomnosti a působení při liturgii a z reference na nauku o obecném kněžství vyloženou v *Lumen gentium*, můžeme s jistotou vyvodit, že participace na Kristově kněžství uplatňovaná při liturgii se týká církve jako takové. Účast církve na kněžství Krista se zakládá na kněžských úkonech Ježíšových za jeho pozemského života, jimiž rozumíme odevzdání celého jeho života Otci poslušností vůči němu a obět vlastního života dobrovolným přijetím smrti na kříži, a na faktu, že Kristovo kněžství trvá v nebeské svatyni i po jeho nanebevstoupení. Církev je pokračováním Spasitelovy tělesné přítomnosti na zemi až do završení dějin spásy jeho druhým příchodem, a proto také skrze ni pokračuje Ježíšovo poslání prostředníka-kněze. V tomto bodě můžeme spatřovat patrně nejdůležitější posun koncilní nauky oproti encyklice *Mediator Dei*, ve které je poměrně silně akcentován význam hierarchického kněžství. Ono je primárně nositelem pokračujícího kněžského působení Krista. Účast laických věřících sice není opomenuta, ale stojí v pozadí. Koncil vychází z kněžské podstaty mystického těla, z níž až následně vyplývají dvě formy participace na Kristově kněžství: základní participace, na níž mají počin všichni věřící ve svátostech křesťanské iniciace, tj. všeobecné kněžství, a participace určená pro službu všeobecnému kněžství, tj. služebné neboli hierarchické kněžství.

Liturgie je činnost vynikajícím způsobem posvátná

Proinde omnis liturgica celebratio, utpote opus Christi sacerdotis eiusque Corporis, quod est Ecclesia, est actio sacra praeexcellenter, cuius efficacitatem eodem titulo eodemque gradu nulla alia actio Ecclesiae adaequat.

Proto je každé slavení liturgie činnost vynikajícím způsobem posvátná: je to dílo Krista kněze a jeho těla, církve. Z hlediska účinnosti se jí žádná jiná činnost církve titulem ani stupněm nevyrovná.

Poslední odstavec 7. článku mluví o hodnotě liturgie. Pokud jde o formulaci, koncil navazuje na encykliku Pia XI. *Divini cultus* z roku 1929.⁴⁷ Pohled na diskuzi o textu během koncilu nám opět umožní lépe uchopit obsah

výpovědi. Na základě připomínek několika koncilních otců komise oproti původnímu znění schématu doplnila zmínku o účinnosti liturgie. Smyslem bylo lépe vyjádřit důvod, kvůli kterému je liturgický úkon vynikající (*praeeminens*). Účinnost liturgického konání pochází, jak říká zdůvodnění dané komisí, *ex opere operato* nebo *ex opere operantis Ecclesiae*.⁴⁸ Komise tímto vysvětlením říká, že přidáním slova účinnost věčně těsněji propojuje výpověď posledního odstavce s těmi předchozími. Oba výrazy jsou technickými termíny užívanými v klasické sakramentální teologii. První z nich se vztahuje k účinnosti svátostí, jejichž posvěcující účinky jsou závislé na přímém působení Krista skrze svátostná znamení. Tato teologická koncepce stojí v pozadí pojednání o způsobech Kristovy přítomnosti při liturgii v 1. odstavci. Na tomto pojmu také stojí tvrzení, že liturgie je úkon Krista-kněze. Druhý výraz se týká prakticky všech ostatních prvků liturgického slavení, jejichž účinnost se vzhledem k posvěcení člověka nezakládá na úkonech jednotlivých lidí – kněží či laiků, kteří je dělají, ale na faktu, že je konají jménem církve. Účinnost těchto prvků liturgie se opírá o *communio sanctorum*.

Ještě jedna čírná formulační úprava měla vyjasnit text. Obrat „činnost v církvi“ byl nahrazen obratem „činnost církve“. Vymezuje se tak činnost, které se připisuje taková účinnost, že se jí žádná jiná nevyrovná. Když se totiž řekne činnost církve, je jednoznačně dáno, že podmínkem dané činnosti je církev. A z toho, co církev koná, je liturgie – z důvodů, které jsme právě vyložili – tím nejúčinnějším. Bůh však působí v církvi i jiným způsobem než v liturgických obřadech. Komise uvádí jako příklad obrácení sv. Pavla, které je bezpochyby Božím dílem v církvi, ale k účinnosti liturgie nemá žádný přímý vztah.⁴⁹ K tématu vynikajícího postavení liturgie se koncilní komise vrátila ještě při prezentaci konečného znění konstituce. Byla vznesena námitka, že jiné činnosti církve jsou účinnější než liturgie, jako například kázání evangelia nevěřícím nebo svědectví víry při pronásledování či mučednictví anebo skrytá modlitba kontemplativních osob. Jiná námitka poukazovala na to, že jsou neliturgické činnosti, které se stupněm vyrovnají liturgickým, anebo je přesahují, ale ne z téhož titulu. Komise námitky v textu nereflektovala a odůvodnila to ještě formálnější jazykem tak, že účinnost eucharistické oběti a svátostí je *ex opere operato* a účinnost veřejné modlitby a svátostin je *ex opere ope-*

rantis Ecclesiae. Odvolává se přitom na autoritu dokumentů magisteria, které liturgické úkony odlišují co do účinnosti od všech ostatních činností církve či jejích členů.⁵⁰

Kněžství Ježíše Krista v eschatologickém završení

Kristus přinesl oběť svého života na kříži jednou provždy a vstoupil tak do nebeské svatyně.⁵¹ Oběť má charakter prostředku; slouží totiž k tomu, aby obětující dosáhl společenství s Bohem. Sv. Augustin definuje oběť takto: „Pravou obětí je každý skutek, který konáme, abychom se spojili svatým společenstvím s Bohem, totiž zaměřený k tomu nejvyššímu dobru, jímž můžeme být skutečně blaženi.“⁵² Kde je dosaženo cíle, prostředky už nejsou potřeba. Dokonalé láskyplné odevzdání celé osoby Bohu vytváří bezvýhradné spojení s Bohem. I v tomto spojení nepřestává být ctnost nábožnosti činná, protože to je právě ona, která pohybuje člověka k Bohu a která ve stavu putování motivuje oběť. Blažené patření je neustálou oslavou Boha, ale už ne obětí. Písmo, především kniha Zjevení, líčí velkolepé obrazy „nebeské liturgie“, při které blažení vzdávají Bohu neutuchající úctu. Kristovo lidství bude stále zastávat prostřednickou úlohu. Oslavená církev s ním bude „celý Kristus“ – jednota Hlavy a těla. Kristus bude podněcovat klanění a chválu církve, kterou ponese do nitra Trojice.

Závěr

Volba koncilu postavit koncepci liturgie na pojmu Kristova kněžství se jeví jako velmi šťastná. Viděli jsme, jak bohatý obsah zahrnuje toto hluboce biblicky zakořeněné téma. Koncil s velkým užitekem zúrcil úsilí liturgického hnutí o znovuobjevení teologického rozměru liturgie. Chtěl-li koncil položit naukové základy zamýšlené liturgické reformy, pak se mu to nepochybně díky této volbě podařilo. Navíc konstituce očividně záměrně navazuje na velkou encykliku postupně se rozvíjející snahy o obnovu liturgie ze strany magisteria *Mediator Dei* Pia XII. Koncil tak vyjádřil životnou kontinuitu učení a praxe církve.

Pojetí liturgie jako výkonu Kristova kněžství také umožňuje jeho organické spojení s ostatními velkými tématy koncilu, především s tématem

církve. Jak u Kristova kněžství, tak u církve je v základu tajemství vtěleného Slova. Církev je v Kristu jakoby svátost⁵³ a svátostná znamení zaručují Kristovu přítomnost v církvi.⁵⁴ Díky zdůraznění tajemství vtělení tvoří zadní plán hlavních koncilních dokumentů teologie dějin spásy. Kristovo kněžství je jejich nedílnou součástí. Jsme současníky jedné etapy spásonosného působení Krista-kněze. Právě liturgie nám do něj umožňuje osobně vstoupit.

POZNÁMKY:

1/ Srov. II. Vatikánský koncil: *Konstituce o posvátné liturgii* Sacrosanctum Concilium (dále SC), č. 10. IN: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha, Zvon 1995, s. 133–169.

2/ SC, č. 7.

3/ Stručný popis historického vývoje konstituce o liturgii viz např. PIERRE-MARIE GY OP: „Situation historique de la constitution“. IN: J. P. JOSSUA – Y. CONGAR (eds.): *La liturgie après Vatican II*. Bilan, études, prospective. Unam Sanctam 66. Paris, Cerf 1967, s. 111–126.

4/ Z celkového počtu 2 118 hlasujících dalo svůj souhlas 1 922 koncilních otců, 11 bylo proti textu a 180 souhlasilo *iuxta modum*, což znamená, že svůj souhlas dali s výhradou, kterou předali komisi formou návrhu na změnu textu. Před konečným hlasováním komise posoudila tyto připomínky a jejich zapracování či odmítnutí v aule zdůvodnila.

5/ O celém textu konstituce koncil hlasoval 22. listopadu 1963: z 2 178 hlasujících bylo pro 2 158 a proti pouhých 19 hlasů. Po potvrzení definitivního znění textu (2 147 hlasů pro, 4 proti) byla konstituce o liturgii *Sacrosanctum Concilium* slavnostně vyhlášena papežem Pavlem VI.

4. prosince 1963.

6/ Průběh celého koncilu je podrobně zaznamenán v koncilních aktech, která byla po koncilu postupně vydávána: *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*. Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis 1970–1980 (dále: AS – římské číslice za zkratkou označují díl a část).

7/ *Acta et documenta concilii oecumenici Vaticani II apparando* (Praeparatoria). Vatican, Libreria Editrice Vaticana 1964–1995. Ser. II, III/II, s. 10 (Dále AD – další údaje za zkratkou označují sérii, římské číslice označují díl a část).

8/ AS I/III, s. 702.

9/ AS I/III, s. 703.

10/ Pius XII.: *Mediator Dei*. AAS 39, 1947, s. 521–595. V oficiálním vydání encykliky nejsou číslovány odstavce. Číslování je oproti tomu zavedeno v českém překladu: Pius XII.: *Mediator Dei: encyklika o posvátné liturgii*. Brno, Museum 1948. Pro lepší orientaci budeme v hranaté závorce uvádět i čísla odstavců podle českého vydání.

11/ Obecná prezentace schématu konstituce o posvátné liturgii z 3. 10. 1963, bod 4 a. AS I/III, s. 117. I když byla tato norma stanovena obecně, můžeme vidět, že například u dogmatické

konstituce o církvi *Lumen Gentium* není příliš striktně aplikována. V *Lumen gentium* nalezneme velmi bohatý poznámkový aparát odkazující i na papežské encykliky.

12/ Vycházíme zde z *Declaratio* připojené k prvnímu schématu konstituce o liturgii, jak bylo v roce 1962 připraveno pro jednání koncilu. Viz *AD Ser. II, III/II*, s. 12–13.

13/ Komentář neuvádí odkaz na konkrétní citát. Formulace podobného znění se totiž vyskytují na více místech encykliky a toto pojetí liturgie může být považováno za její srdce; srov. např.: *AAS* 39, 1947, s. 527, 529, 538, 547–548, 560 [č. 20, 22, 41, 66–69, 105] ap.

14/ *Declaratio* při této příležitosti cituje výrok z *Mediator Dei*: „Proto se úplně odchylní od správného a vlastního významu a smyslu posvátné liturgie ti, kteří ji považují pouze za vnější a smysly postihnutelnou stránku bohobocty, nebo za jakousi obřadní ozdobu. Neméně bloudí také ti, kteří ji považují za pouhý souhrn zákonů a nařízení, jimiž církevní hierarchie přikazuje provádění posvátných obřadů.“ *AAS* 39, 1947, s. 532 [č. 25]. Viz *AD Ser. II, II/II*, s. 12. Citovaný odstavec je součástí kapitoly nazvané „Liturgie je vnitřní a vnější bohoboctou“. První odsavec této kapitoly [č. 23] používá antropologický argument, když vnitřní a vnější stránku liturgie přirovnává k přirozenosti člověka zahrnující jak tělo, tak duši.

15/ *Declaratio* zde odkazuje na *Sumu teologie* sv. TOMÁŠE AKVINSKÉHO: *STh* I-II, 101, 2; III, 60, 3. První citovaný článek pojednává o obřadech Starého zákona, nakořl jsou předobrazy, druhý o významu svátostných znamení Nového zákona. Viz *AD Ser. II, III/II*, s. 13.

16/ *Declaratio* odkazuje na Žid 1,1–2: „Mnohokrát a mnohými způsoby mluvil Bůh k otcům ústy proroků; v tomto posledním čase k nám promluvil ve svém Synu.“

17/ Aniž by koncilní text uváděl všechny odkazy, jedná se o Gal 4,4; Jar. 1,14; Lk 4,18 (tento verš je sám citátem Iz 61,1).

18/ *SC* 6: „Jeho lidství, sjednocené s osobou Slova, bylo nástrojem naší spásy.“

19/ Liturgické zabarvení není dáno jen obsahem, když se mluví o dokonalé bohoboctě (*plentudo divini cultus*), ale také tím, že formulace použité v textu „v Kristu, nám vzešlo dokonalé usmíření a dosáhli jsme v něm plnosti bohobocty“ je převzata z liturgické modlitby (*Sacramentarium Veronense* [Leonianum]. [C. MOHLBERG ed.] Romae 1956, č. 1265, s. 152).

20/ Významný biblista, který se listem Židům zabýval, byl dominikán Česlas Spicq. Napsal několik komentářů, které určité znali alespoň někteří účastníci koncilu a zcela jistě jeho teologičtí poradci. ČESLAS SPICQ: *L'épître aux Hébreux*. Paris, Cerf 1950 (2. revidované vydání 1957). Týž: *L'épître aux Hébreux. Etudes bibliques*. Paris, J. Gabalda 1952–1953. 2 vol. Týž: *L'épître aux Hébreux. Sources bibliques*. Paris, J. Gabalda 1977. Dnes patří k nejuznávanějším odborníkům na list Židům jezuitský kardinál ALBERT VANHOYE: *La lettre aux Hébreux. Jésus Christ, médiateur d'une nouvelle alliance*. Jésus et Jésus-Christ 84. Paris, Desclée 2002.

21/ 1Tím 2,5–6.

22/ J.-H. NICOLAS: *Syntéza dogmatické teologie II – Věření Slova*. Praha, Krystal OP 2007, s. 244.

23/ Žid 7,24–25: „Ježíšovo kněžství však nepřechází na jiného, neboť on zůstává navěky. Proto přináší dokonalé spasení těm, kdo skrze něho přistupují k Bohu; je stále živ a přimlouvá se za ně.“

24/ SC 8: „...tam sedí Kristus po Boží pravici a vykonává službu ve svatyni, v pravém stánku.“ Koncilní text odkazuje na tyto biblické verše: Zj 21,2; Kol 3,1; Žid 8,2.

25/ J.-H. NICOLAS: *Symbole dogmatické teologie II – Věcení Slova*. Praha, Krystal OP 2007, s. 242.

26/ Pius XII.: *Mediator Dei*. AAS 39, 1947, s. 522 [č. 2].

27/ Srov. Mt 18,20.

28/ Viz pozn. 13 v tabulce výše.

29/ Způsoby pokračování Kristova kněžství v liturgii církve vyjmenovává encyklika ve 3. odstavci: Pius XII.: *Mediator Dei*. AAS 39, 1947, s. 522. Přímým inspiračním zdrojem je ještě jiný odstavec, který mluví s větším důrazem o Kristově přítomnosti v liturgii církve: Tamtéž: s. 528 [č. 22].

30/ Emendovaný text doznal ještě malých změn. Redaktoři přiznali jistou nepozornost, když zařadili na nesprávné místo zmínku o přítomnosti pod eucharistickými způsoby. To dalo příležitost k obšířnějšímu vysvětlení smyslu textu. Argumentace předložená přípravnou komisí, která zazněla v koncilní aule, je celá postavená na srovnání navrženého textu s příslušnou pasáží z encykliky *Mediator Dei* a na dalších výroci papeže Pia XII. v této encyklice či jinde. Viz AS II/V, s. 518.

31/ Oproti schématu z října 1962 byla výslovná zmínka o přítomnosti pod eucharistickými způsoby přidána – ve shodě se zněním v *Mediator Dei*.

32/ Celá věta zní takto: „Quid ergo per columbam didicit, ne mendax postea inveniat (quod avertat a nobis Deus opinari); nisi quamdam proprietatem in Christo talem futuram, ut quamvis multi ministri baptizaturi essent, sive iusti, sive iniusti, non tribueretur sanctitas Baptismi, nisi illi super quem descendit columba, de quo dictum est: *Hic est qui baptizat in Spiritu sancto?* (Io 1, 33) Petrus baptizet, hic est qui baptizat: Paulus baptizet, hic est qui baptizat; Iudas baptizet, hic est qui baptizat.“

33/ Viz prezentace emendovaného textu: AS I/III, s. 705.

34/ Srov. např. Pius XII.: *Mediator Dei*. AAS 39, 1947, s. 522, 528, 573 [č. 3, 20, 142]. Tyto odkazy jsou uvedeny v obou schématech konstituce z roku 1962 stejně jako v emendovaném textu. V definitivním znění jsou už vynechány z důvodů, o nichž jsme pojednali výše.

35/ *Declaratio* k prvnímu schématu konstituce o posvátné liturgii z roku 1962, bod 1. AD Ser. II, III/II, s. 10.

36/ Viz prezentace emendovaného schématu, AS I/III s. 705.

37/ Autorem obou je Pius XII.: *Mystici Corporis*, 29. 6. 1943. AAS 35, 1943, s. 236; *Mediator Dei*, 20. 11. 1947. AAS 39, 1947, s. 528 [č. 20].

38/ Viz prezentace definitivního textu koncilní komisí, AS II/V, s. 518–519.

39/ Obraz církve jako mystického těla naopak dává do popředí jednotu Krista a jeho církve. Tato jednotu působí, že Kristus-Hlava a Kristus-tělo je jeden „subjekt“.

40/ Pius XII.: *Mediator Dei*, AAS 39, 1947, s. 529 [č. 22].

41/ Původní věta zněla: „sub signis sensibilibus, ea quae significant suo cuiusque modo efficientibus.“ AS I/III, s. 705.

42/ Komise uvádí citát či parafrázi ze sv. Tomáše „Etenim, teste S. Thoma pro sacramentis: „Multa significantur in sacramentis, sacramentalibus et aliis actibus liturgicis quae ab ipsis non efficiuntur.“ Neudává však žádný odkaz a podle našeho zjištění se taková či ji podobná věta v díle sv. Tomáše nenachází. Obsah výpovědi ovšem rozhodně není v rozporu s Tomášovým pojetím svátostných znamení. O svátostech jako znameních pojednává *Sti* III, q. 6o. *AS* I/III, s. 705.

43/ Pius XII: *Mediator Dei*, *AAS* 39, 1947, s. 528–529 [č. 20].

44/ Pro snadnější srovnání uvádíme celé znění 1. odstavce *LG* 8: „Jediný prostředník Kristus ustanovil a bez přestání udržuje svou svatou církev, společenství věř, naděje a lásky zde na zemi jako viditelný organismus (9) a jejím prostřednictvím rozlévá pravdu a milost na všechny. Je to společnost vybavená hierarchickými orgány i Kristovo tajemné tělo, viditelné shromáždění i duchovní společenství, pozemská církev i církev obdařená nebeskými dary. Nelze ji však považovat za dvě rozdílné věci, nýbrž to obojí tvoří jedinou složenou skutečnost, srůstající z lidského a božského prvku. (10) Pro nemalou obdobnost bývá církev srovnávána s tajemstvím vtěleného Slova. Jako totiž přijatá přirozenost slouží božskému Slovu za živý, s ním nerozlučně spojený nástroj spásy, podobným způsobem slouží spočtený organismus církve Kristovu Duchu, který jej oživuje, k růstu těla (srov. Ef 4,16). (11)“

9 Srov. *LEV* XIII.: *Sapientiae Christianae*, 10. 1. 1890: *AAS* 22, 1889–90, s. 392; Týž: *Satis cognitum*, 29. 6. 1896: *AAS* 28, 1895–96, s. 710 a 724n; Pius XII.: *Mystici Corporis*, tamtéž, s. 199–200.

10 Srov. Pius XII.: *Mystici Corporis*, tamtéž, s. 221n; Týž: *Humani generis*, 12. 8. 1950: *AAS* 42, 1950, s. 571.

11 Srov. *LEV* XIII.: *Satis cognitum*, tamtéž, s. 713.

45/ Navrhovatelem byl chilský kardinál Silva. Komise mu odpovídala při obecné prezentaci emendovaného textu, viz bod 4b), *AS* I/III, s. 117, a potom znovu při prezentaci 1.–9. článku, viz bod 3. *AS* I/III, s. 703.

Můžeme si všimnout, že všeobecné kněžství je ještě spojováno s laiky. Plodem pozdější diskuze nad schématem *Lumen gentium* bude hlubší pochopení pojmu všeobecného kněžství a přesunutí tohoto tématu do kapitoly o Božím lidu.

46/ *LG* 10: „Kristus Pán, velekněz vybraný z lidí (srov. Žid 5,1–5), z nového lidu „udělal [...] královský národ a kněze Boha, svého Otce.“ (Žj 1,6; srov. 5,9–10)“

47/ Pius XI.: *Divini cultus*, *AAS* 21, 1929, s. 33. Odkaz na encykliku je uváděn ve všech přípravných schématech konstituce.

48/ Viz prezentace emendovaného textu, *AS* I/III, s. 705.

49/ Viz prezentace emendovaného textu, *AS* I/III, s. 705–706.

50/ Viz prezentace definitivního textu, *AS* II/V, s. 518–519. Konkrétní dokumenty magisteria ovšem uvedeny nejsou.

51/ Srov. Žid 9,12; 10,14.

52/ Sv. AUGUSTIN: *O Boží obci* X, 6 (překl. J. Nováková. Praha, Vyšehrad 1950).

53/ Srov. *LG*, č. 1.

54/ Srov. *SC*, č. 7.

Benedikt Mohelník OP, Th.D. (* 1970) vstoupil v roce 1989 do dominikánského řádu a v roce 1995 byl vysvěcen na kněze. Od roku 2006 je provinciálem České dominikánské provincie. Studoval na Teologické fakultě UP v Olomouci a na generálním studiu České dominikánské provincie. Postgraduální studium absolvoval na Teologické fakultě univerzity ve Fribourgu ve Švýcarsku (1999–2006), kde byl také asistentem na katedře dogmatické teologie (2003–2006). V současné době je odborným asistentem na KTF UK v Praze, kde vyučuje teologickou antropologii a teologii svátostí, a externím vyučujícím katedry systematické teologie na CMTF UP v Olomouci.



Štěpán M. Filip OP

Nadpřirozený smysl pro víru a teologie

„[...] je zapotřebí stále si uvědomovat skutečnost, že církev pochází od Krista a pokračuje v jeho díle. Je společenstvím milosti a nového života uvnitř Krista, nese v sobě Boží zjevení. Je to Duch Kristův, který působí v církvi a dává jí také světlo [...]. Charizma interpretace Božího zjevení je darem Ducha svatého celému společenství církve [...]. Hovoříme při této příležitosti o charizmatu, který nazýváme *myslem víry* (*sensus fidei*). Snad bychom toto charizma mohli přirovnat ve společenství Božího lidu k intuici víry.“¹

Pojem nadpřirozeného smyslu pro víru²

Právě citovaná slova Mons. Dominika Duky OP poukazují na základní důležitost smyslu pro víru (*sensus fidei*) v životě církve. Co je však tento smysl pro víru? Při hledání odpovědi na tuto otázku si musíme nejprve uvědomit, že víra není pouze individuálním dobrem, nýbrž obecným dobrem (*bonum commune*) darovaným Bohem celé církvi. Následně i spása, která má ve víře svůj základ, je kolektivní skutečností: „pravý život, k němuž se stále snažíme vztahovat, se váže k existenciální jednotě s ‚lidem‘ a může se uskutečnit pro každého jednotlivce pouze v rámci tohoto ‚my‘.“³ Církev jako ncvozákonní Boží lid je tak v návaznosti na starozákonní Boží lid vpravdě prorockým lidem, který jako společenství přijímá s pochopením Boží slovo a hlásá ho celému světu: „Vy však jste rod vyvolený, královské kněžstvo, národ svatý, lid patřící Bohu jako vlastnictví, abyste rozhlašovali, jak veliké věci vykonal ten, který vás povolal ze tmy ke svému podivuhodnému světlu.“⁴

Celá církev tudíž věří: její víra se proto neprojevuje pouze oficiálním hlasem pastýřů, hlasem církevního magisteria, ale také a prvotně vyznáváním všemi věřícími. A právě k tomuto vyznávání pravé víry jsou Duchem svatým vybaveni nadpřirozeným smyslem pro víru. Celek věřících se díky tomuto

smyslu pro víru těší při vyznávání víry neomylnosti, kterou nazýváme *infallibilitas in credendo* – neomylností ve věření neboli *infallibilitas passiva* – pasivní neomylností,⁵ abychom ji odlišili od *infallibilitas in docendo* – neomylnosti v učení čili *infallibilitas activa* – aktivní neomylnosti, kterou se ve svých vrcholných vyhlášeních vyznačuje magisterium.⁶ Vztah mezi obojí neomylností je takový, že *infallibilitas in credendo* je prvotní a základní a *infallibilitas in docendo* je na ní závislá a od ní odvozená: nejprve je a musí být neomylná celá církev ve vyznávání pravé víry a na základě toho může být a je neomylné magisterium ve svém vrcholném vyučování.

Smysl pro víru, jehož existence je jasně dosvědčena Písmem svatým⁷ a který je přítomen v životě církve od jejího počátku, byl také postupně stále hlouběji reflektován teology a zmiňován magisteriem. Nejvýznamnějším vyhlášením učitelského úřadu církve o *sensus fidei* je bezesporu nauka obsažená ve 12. článku konstituce II. vatikánského koncilu *Lumen gentium*:

Svatý Boží lid má účast také v Kristově prorockém poslání tím, že rozšiřuje jeho živé svědectví především životem víry a lásky, a tím, že podává Bohu oběť chvály, ovoce rtů vyznávajících jeho jméno.⁸ Celek věřících, kteří mají pomazání od Svatého, se nemůže myslit ve víře. Tuto svou neobyčejnou vlastnost projevuje prostřednictvím nadpřirozeného smyslu pro víru celého lidu, když „od biskupů až po poslední věřící laiky“⁹ dává najevo svůj obecný souhlas ve věcech víry a mravů. Tento smysl pro víru probouzený a udržovaný Duchem pravdy působí, že Boží lid – pod vedením posvátného učitelského úřadu církve, který věrně poslouchá – nepřijímá už pouze lidské slovo, nýbrž skutečně slovo Boží,¹⁰ neúchylně lne k „víře jednou provždy křesťanům svěřené“,¹¹ proniká do ní stále hlouběji správným usuzováním a stále plněji ji uplatňuje v životě.“¹²

Tento zásadní text můžeme vzít jako výchozí bod pro stanovení pojmu smyslu pro víru. Nejprve je vhodné učinit určité vyjasnění termínů. Dosud jsme hovořili o *smyslu pro víru (sensus fidei)*, případně doplněném přívlastkem *nadpřirozený (supernaturalis)*: s tímto výrazem se také setkáváme v uvedeném odstavci *Lumen gentium*.¹³ Dalším užívaným výrazem je *smysl věřících (sensus fidelium)*.¹⁴ Zatímco první termín *sensus fidei* je více objektivní: ukazuje více na to, že je něčím vepsaným do samotné víry, tento druhý výraz

sensus fidelium je více subjektivní: zdůrazňuje jeho nositele čili podměty. Plodem smyslu pro víru v celku věřících je pak *obecný souhlas ve věcech víry a mravů* (*universalis consensus de rebus fidei et morum*) neboli *souhlas věřících* (*consensus fidelium*). V dokumentech II. vatikánského koncilu se také setkáme s výrazy *katolický smysl* (*sensus catholicus*),¹⁵ *křesťanský smysl* (*sensus christianus*)¹⁶ či *smyl Kristův a církve* (*sensus Christi et Ecclesiae*).¹⁷

Vydeme-li z nejužívanějšího termínu *nadpřirozený smysl pro víru*, tak slovo *smyl* (*sensus*) zde neodkazuje na pouhý křesťanský cit, nýbrž na intuitivní a spontánní poznání a usuzování.¹⁸ To se podle sv. Tomáše Akvinského neuskutečňuje pomocí racionálního diskurzivního usuzování, ale na základě jisté náklonnosti (*per modum inclinationis*) a sourodosti (*per quandam connaturalitatem*).¹⁹ Slova *pro víru* (*fidei*) ukazují na to, že toto intuitivní poznání a usuzování je něčím, co vyvěrá ze samotné víry. I když není totožné se samotným světlem víry (*lumen fidei*), nicméně ho předpokládá a je jeho doplněním a prodloužením.

Konečně přívlastek *nadpřirozený* (*supernaturalis*) zdůrazňuje, že *sensus fidei* svým původem i povahou přesahuje možnosti a schopnosti lidské přirozenosti. Je účastí všech věřících na Kristově prorockém poslání (*munus propheticum*). Je probouzený a udržovaný Duchem svatým: je plodem víry, kterou nám Duch svatý vlévá spolu s posvěcující milostí a již umocňuje svými dary, především dary rozumu, vědy a moudrosti. Svou nadpřirozeností se smysl pro víru jasně liší od obecného smyly (*sensus communis*) čili zdravého rozumu (*recta ratio*), s nímž je jinak spjat analogií proporcionality: „tč, čím je a co působí v přirozeném řádu ‚obecný smysl‘, [...] to v nadpřirozeném řádu zjevené pravdy působí ‚smyl pro víru‘.“²⁰

Konstituce *Lumen gentium* také učí o tom, jak se *sensus fidei* projevuje a uplatňuje v životě věřících. Především působí, že Boží lid pevně lne k pravdě víry a stále více prohlubuje její chápání. Toto prohloubené chápání zjevení pravdy se zde neděje racionálním usuzováním a vyvozováním, jak je tomu v případě teologie, nýbrž výše zdůrazněným intuitivním způsobem. Tak je to např. patrné v tom, jak věřící lid stále hlouběji pronikal do pravdy o Mariině neposkvrněném početí či do pravdy o jejím tělesném nanebevzeří.

Tak jako na základě *sensus communis* člověk takřka samovolně soudí o tom, zda něco je, či není ve shodě se „zdravým rozumem“, obdobně

smysl pro víru vede věřící k tomu, že spontánně a intuitivně rozeznávají, co je ortodoxní, pravověrné – a to schvalují a přijímají –, a co je naopak heretické, bludné – a to odmítají.²¹ Smysl pro víru se konečně projevuje stále plnější aplikací víry do života: vyznáváním víry před druhými, někdy velmi hrdinným, jak je tomu ve vrcholné míře u mučedníků, ve zdravé lidové zbožnosti²² apod., jedním slovem vším, co věřící *jakožto věřící* mluví a konají.

Dějiny široce dokumentují význam *sensus fidei* v životě církve. Některé země, jako např. Gruzie, byly zpočátku evangelizovány prostými laiky. Během ariánské krize ve 4. a 5. století to byli především laikové, kdo na rozdíl od mnoha biskupů vytrvali ve vyznávání pravé víry. Japonští a korejští křesťané udrželi svou víru, i když byli celá staletí bez kněží. Něco podobného platí o křesťanech za turecké nadvlády v Maďarsku v 17. století, za proticírkevního teroru během tzv. Velké francouzské revoluce či během útlaču komunistických diktatur. A v tomto výčtu bychom mohli ještě dlouho pokračovat.

Nadpřirozený smysl pro víru a magisterium²³

Z citovaných slov konstituce *Lumen gentium* je také patrný úzký vztah mezi nadpřirozeným smyslem pro víru a magisteriem církve. Následující dokumenty magisteria – jedná se o deklaraci Kongregace pro nauku víry *Mysterium Ecclesiae* (24. 6. 1973)²⁴ a instrukci téže kongregace *Donum veritatis* (24. 5. 1990)²⁵ – tento úzký vztah mezi obojím ještě více podtrhují. Reagují tak proti ideologickému chápání smyslu pro víru jako nástroje teologického disentu proti magisteriu. To přetváří *sensus fidei*, jenž je svou podstatou s magisteriem korelativní, v něco, co je naopak vůči učitelskému úřadu alternativní či dokonce protikladné.²⁶

Magisterium a smysl pro víru nestojí tudíž proti sobě, nýbrž jsou spojeny vzájemnou a nerozlučnou jednotou, zaručenou vposledku samotným Duchem svatým. „Je to tentýž Duch, který pomáhá magisteriu a probouzí *sensus fidei*.“²⁷ Na jedné straně *sensus fidei* umožňuje Božímu lidu snadno poznat v učení magisteria Boží slovo a věrně k němu přilnout. Můžeme proto říci, že smysl pro víru je v jednotlivých věřících tím aktuálnější a vytříbenější, čím věrněji a poslušněji naslouchají hlasu učitelského úřadu církve.

Vedle tohoto vztahu *sensus fidei* k magisteriu existuje na druhé straně i opačný vztah učitelského úřadu církve k smyslu víry, neboť magisterium jako autentický, tj. Kristovou autoritou vybavený strážce a interpret posvátné tradice je tím, kdo autoritativně vykládá smysl pro víru a soudí o něm.

Učitelský úřad dále přihlíží k *sensus fidei* při svých dogmatických vyhlášeních: to skvěle analyzoval známý teolog kardinál John Henry Newman, a to především ve svém významném dílku *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (1859).²⁸ Tak už Tridentský koncil vyhlásil, že popírání Kristovy reálné přítomnosti v eucharistii je *proti obecnému smyslu církve* (*contra universum Ecclesiae sensum*).²⁹ Především se to však projevilo u posledních dogmat, totiž při vyhlášení dogmatu o neposkrvněném početí Panny Marie blah. papežem Piem IX. v roce 1854, při vyhlášení dogmatu o papežské neomylnosti na I. vatikánském koncilu v roce 1870 a při vyhlášení dogmatu o Nanebevzetí Panny Marie papežem Piem XII. v roce 1950. Jak píše Joseph Ratzinger, „dogmata z let 1854, 1870 a 1950 byla možná, protože smysl pro víru je probudil, učitelský úřad a teologie jím byly vedeny a pomalu se ho snažily dosáhnout“.³⁰ Zvláště zjevné to bylo v případě posledního dogmatu o Nanebevzetí Panny Marie, kde se smysl Božího lidu pro víru projevil velmi výrazně navenek mohutným petičním hnutím, které vyhlášení tohoto dogmatu předcházelo.³¹

Vztah mezi nadpřirozeným smyslem pro víru a teologií³²

Teologie a nadpřirozený smysl pro víru jsou jistě dvě odlišné skutečnosti. Již byl naznačen odlišný způsob, jakým obojí poznává: *sensus fidei* intuitivně a teologie diskurzivně. Smysl pro víru zahrnuje všechny věřící a teologie pouze jejich malou část... Nicméně obojí není a nemá být odděleno či dokonce v protikladu, nýbrž v harmonické jednotě. Harmonická propojenost teologie a smyslu pro víru je oboustranná: od teologie k *sensus fidei* a od *sensus fidei* k teologii.

Vztah od teologie k nadpřirozenému smyslu pro víru

Jestliže je pro teologii základní a zásadní, že je ve službě církve a víry (*ad Ecclesiam et fidem*),³³ plyne z toho, že je také ve službě smyslu pro víru. Teo-

logové nemají tudíž učit názory, které jsou v rozporu se *sensus fidei* a uvádějí věřící – „maličké“ do pohoršení, ale naopak takové, které jsou s ním ve shodě a podporují ho, ba vedou.

Teologie může vůči smyslu pro víru také zaujímat kontrolující a korigující úlohu: rozlišovat, co je skutečným *sensus fidei* a co se za něj jen vydává; poukazovat na scestí smyslu pro víru, totiž na to, když tento přestává být ryzí, sám sebou a z lidských pohnutek v něčem nedrží správnou míru – přehání či nedoceňuje – či podléhá špatnému vlivu veřejného mínění.

Vztah od nadpřirozeného smyslu pro víru k teologii

Vztah od *sensus fidei* k teologii je především dán tím, že smysl pro víru patří k významným svědkům posvátné tradice a tím *ipso facto* k teologickým pramenům. Toho si byl velmi dobře vědom už Melchor Cano, když ve svém slavném díle *De locis theologicis* (1563) podává první systematický traktát o teologických pramenech.³⁴ Když totiž ve 4. knize tohoto svého díla hovoří o autoritě katolické církve jako o třetím teologickém místě, myslí jí autoritu celé katolické církve, která je nejprve a základně neomylná ve vyznávání (*in credendo*) pravé víry a následně v jejím učení (*in docendo*).³⁵ Jak tvrdí o Canovi jeden z jeho nejlepších současných žalců, „základní tezí, kterou bude zastávat náš autor, je, že *sensus omnium fidelium* utváří platný teologický důkaz pro dokázání víry“.³⁶

K tomu, aby nadpřirozený smysl pro víru byl svědkem posvátné tradice a měřítkem pravdy víry, je ovšem nutné, aby splňoval určité požadavky:

1. Souhlas věřících ve věcech víry musí být *jistý a jasný* (*cerrus et clarus*), neboť, je-li nejistý a dvojznačný, může poskytovat nanejvýš pravděpodobný důkaz tradice.³⁷

2. Musí se týkat *věcí víry a mravů určité závažnosti* (*circa res fidei et morum alicuius momenti*), dosvědčených výslovným poznáním a stálou praxí věřících, a tedy nikoliv záležitostí subtilních, menší důležitosti, či pouze implicitně, zavinutě poznávaných. „Smysl pro víru zřídka zaujme stanovisko v abstraktních a okrajových teologických problémech; jeho hlas je živější v těch otázkách, které mají bezprostřednější pouto se základem křesťanské víry a od nichž příměji závisí jednání osoby.“³⁸

3. Musí být konečně *morálně jednomyslný* (*moraliter unanims*), zahrnovat všechny věřící a celou církev, neboť jednotliví věřící a místní církve se mohou mýlit. Na to ostatně poukazují výše citovaná slova II. Vatikána: „*Celek věřících, kteří mají pomazání od Svatého, se nemůže mýlit ve víře.*“ Dodáváme, že tato univerzalita všech věřících se netýká jen současnosti, ale vyžaduje trvání: má tudíž být nejen synchronní, nýbrž i diachronní. To můžeme vidět na negativním příkladu arianismu.³⁹ Vpodstatě se zde uplatňuje zásada sv. Vincence Lerinského, tzv. lerinský kánon: „toho se držíme, co bylo všude, vždy a všemi věřeno.“⁴⁰

Shrneme-li si to, můžeme říci, že *jistý a jasný souhlas morálně všech věřících v tom, že určitá nauka o věcech víry a mravů je Bohem zjevená, je neomylným měřítkem posvátné tradice.*⁴¹

Důležitosti r. adpřirozeného smyslu pro víru jako kritéria tradice si byli vědomi už církevní Otcové a často se ho dovolávali.⁴² Tak např. sv. Epifanius ze Salaminy se při obraně Mariina stálého pannenství odvolává na obecný lidový zvyk připojovat k jménu Maria označení *Panna*.⁴³ Sv. Hilarius z Poitiers, když během už uvedené ariánské krize viděl, jak lid věrně vyznává nicejské krédo, zatímco nemálo biskupů upadá do arianismu, neváhal napsat: „Uši lidu jsou více svaté než srdce kněží.“⁴⁴

Zvláštní zmínku si zaslouží sv. Augustin. Ten odkazuje na smysl věřících pro víru, který někdy nazývá *dogma popolare – lidové dogma*,⁴⁵ zvláště ve čtyřech bodech:

1. když odmítá znovu křtít heretiky;⁴⁶
2. když proti pelagiánům hájí z významu, jaký věřící dávají modlitbě, nutnost milosti pro začátek ve víře a vytrvání v ní;⁴⁷
3. když brání kanonicitu některých biblických knih, např. knihy Moudrosti, jíž je nasloucháno „všemi křesťany, od biskupů až k posledním věřícím laikům, kajčnickům a katechumenům, s úctou božské autority“;⁴⁸
4. když zastává nutnost a účinnost křtu pro spásu všech, zvláště malých dětí, které nescu dědičný hřích.⁴⁹

Teologie jako věda víry (*scientia fidei*), tedy věda, jejímiž principy jsou pravdy víry, nejprve ve své první části, tzv. *auditus fidei*, skutečně s vírou naslouchá Božímu slovu, předávanému z pokolení na pokolení živou tradicí církve, a následně ve své druhé části, tzv. *intellectus fidei*, toto Boží slovo

spekulativně reflektuje.⁵⁰ Z toho, co jsme vyložili, je zřejmé, že naslouchat Božímu slovu znamená pro teologii přihlížet k nadpřirozenému smyslu pro víru. Vždyť „teolog je věřící, který nachází normativní pravidlo své teologické práce v živé tradici církve, kterou je právě obecný křesťanský smysl, dozíraný a vychovávaný magisteriem“.⁵¹

POZNÁMKY:

1/ DOMINIK DUKA: *Úvod do teologie*. Praha, Krystal OP 1998, čl. 121, s. 39.

2/ Srov. CLÉMENT DILLENSCHNEIDER: *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*. Romae, Academia Mariana Internationalis 1954, s. 317–327; JOSÉ MORALES: *Introducción a la Teología*. Pamplona, Eunsa 1998, s. 162–163; ELOY BUENO: heslo „Sentido de la fe“. IN: *Diccionario de Teología* (CÉSAR IZQUIERDO – JUTTA BURGGRAF – FÉLIX MARIA AROCENA eds.). Pamplona, Eunsa 2006, s. 931–935.

3/ BENEDIKT XVI.: „Encyklika *Spe salvi* (30. 11. 2007)“, čl. 14. IN: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_lt.html (čes. vyd. přel.: Josef Kolářek IN: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=8766>): „vera vita ad quam studemus semper nos intendere semper cum vita iungitur in necessaria coniunctio-
ne alicuius ‚populi‘ dum se singulis pro hominibus complere potest dumtaxat intra illud ‚nos‘.“

4/ 1Petr 2,9. Písmo sv. citujeme podle liturgického překladu Václava Bognera.

5/ Tento výraz nechce na druhé straně říci, že věřící, když projevují smysl pro víru, jsou čistě pasivní. To bude ostatně patrné z toho, co bude uvedeno níže.

6/ Srov. *Catechismus Catholicæ Ecclesiæ*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1997 (zkracujeme CEC), čl. 889, s. 249 (čes. vyd.: *Katechismus katolické církve* [2. vyd.]. Přel. Josef Kolářek a Markéta Koronthályová. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2002, s. 236):

„Christus, qui veritas est, ad Ecclesiam in puritate fidei ab Apostolis transmissæ conservandam, voluit Ecclesiæ Suæ participationem in Sua propria infallibilitate conferre. ‚Mediante supernaturali sensu fidei‘, populus Dei ‚fidei indefectibiliter adhaeret‘, sub ductu vivi Magisterii Ecclesiæ.“ („Kristus, který je pravda, chtěl, aby se jeho církev podílela na jeho neomylnosti, a tak ji uchoval v čistotě víry předané apoštoly. Skrže ‚nadpřirozený smysl víry‘ se Boží lid ‚pevně drží víry‘ pod vedením živého učitelského úřadu církve.“)

7/ Srov. Jan 14,17; 16,12–15; 1Kor 2,16; Ef 1,17–19; Flp 1,9 a zvláště 1Jan 2,20–21,27.

8/ Srov. Žid 13,15.

9/ Sv. AUGUSTIN: *De Praedestinatione Sanctorum*, c. 14, n. 27: PL 44, sl. 980.

10/ Srov. 1Sol 2,13.

11/ Jud 3.

12/ II. Vatikánský koncil: „Věroučná konstituce *Lumen gentium* (21. 11. 1964)“, čl. 12. IN: *Acta Apostolicæ Sedis* (zkracujeme AAS) 57, 1965, s. 16 (čes. vyd. IN: *Dokumenty II. vatikánského*

koncilu. Přel. pracovní skupina pod vedením Oto Mádra. Praha, Zvon 1995, s. 48): „Populus Dei sanctus de munere quoque prophetico Christi participat, vivum Eius testimonium maxime per vitam fidei ac caritatis diffundendo, et Deo hostiam laudis offerendo, fructum laborum confitentium nomini Eius. Universitas fidelium, qui unctionem habet a Sancto, in credendo falli nequit, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernaturali sensu fidei totius populi manifestat, cum ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles' universalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibet. Illo enim sensu fidei, qui a Spiritu veritatis excitatur et sustentatur, Populus Dei sub ductu sacri magisterii, cui fideliter obsequens, iara non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei, semel traditae sanctis fidei indefectibilitate adhaeret, recto iudicio in eam profundius penetrat eamque in vita plenius applicat.“ Tato nauka *Lumen gentium* je víceméně doslova zopakována CEC, čl. 91–93. 99, s. 33–34. Z četné literatury o učení II. vatikánského koncilu o *sensus fidei* srov. např. JESÚS SANCHO BIELSA: *Infalibilidad del Pueblo de Dios. „Sensus fidei“ e infalibilidad orgánica de la Iglesia en la constitución „Lumen gentium“ del Concilio Vaticano II*. Pamplona, Euns 1979; CHRISTOPH OHLY: *Sensus Fidei Fidelium: Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum*. St. Ottilien, EOS 1999; DARIO VITALI: „*Universitas fidelium in credendo falli nequit* (LG 12). Il *sensus fidelium* al concilio Vaticano II“. IN: *Gregorianum* 86, 2005, s. 607–628 [zvl. s. 609–616].

13/ Výraz *sensus fidei* užívá také II. Vatikánský koncil: Dekret *Presbyterorum ordinis* (7. 12. 1965)“, čl. 9. IN: AAS 58, 1966, s. 1006.

14/ II. Vatikánský koncil: „Pastorační konstituce *Gaudium et spes* (7. 12. 1965)“, čl. 52. IN: AAS 58, 1966, s. 1074; hovoří o *křesťanském smyslu věřících (sensus christianus fidelium)*.

15/ Srov. „Dekret *Apostolicam actuositatem* (18. 11. 1965)“, čl. 30. IN: AAS 58, 1966, s. 861.

16/ Srov. „Pastorační konstituce *Gaudium et spes* (7. 12. 1965)“, čl. 62. IN: AAS 58, 1966, s. 1084.

17/ Srov. „Dekret *Ad gentes* (7. 12. 1965)“, čl. 19. IN: AAS 58, 1966, s. 970. Pro přehled těchto různých výrazů srov. ZOLTÁN ALSZEGHY: „Il senso della fede e lo sviluppo dogmatico“. IN: *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962–1987)* (a cura di RENÉ LATOURELLE). Assisi, Cittadella 1987, vol. 1, s. 136–151 [zvl. s. 151, pozn. 2].

18/ II. Vatikánský koncil: „Dekret *Perfectae caritatis* (28. 10. 1965)“, čl. 12. IN: AAS 58, 1966, s. 707, mluví v této souvislosti o *duchovním instinktu (instinctus spiritualis)*.

19/ Srov. např. *Summa Theologiae* II-IIae, q. 45, a. 2. Z bohaté literatury o tomto aspektu Tomášova učení srov. např. MAX SECKLER: *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1961; MARCO D'AVENIA: *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*. Bologna, Edizioni Studio Domenicano 1992.

20/ Vystouperelí Mons. PEDRA CANTERA CUADRADA na LV. generální kongregaci II. vatikánského koncilu. IN: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Vol. II. Pars III*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1972, s. 283–286 [zde s. 284]: „quod in ordine

naturali est et operatur ‚sensus communis‘, [...] sic [...] in ordine supernaturali veritatis revelatae operatur ‚sensus fidei‘.“

21/ CEC, čl. 67, s. 27–28 (čes. vyd.: s. 35), probírá uplatnění smyslu pro víru při rozlišování soukromých zjevení: „Fidelium sensus, sub Ecclesiae Magisterii ductu, id discernere et accipere valet quod pro Ecclesia in his revelationibus germanam Christi vel sanctorum continet hortationem.“ („Za vedení učitelského úřadu církve dovede zdravý smysl věřících rozlišit a přijímat, co je v těchto zjeveních opravdová výzva Krista nebo jeho svatých pro církev.“)

22/ Srov. KONGREGACE PRO BOHOSLUŽBU A SVÁTOSTI: *Direktář o lidové zbožnosti a liturgii. Směrnice a zásady* (17. 12. 2001). Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2002 (čes. vyd. přel.: překlad. skupina České biskup. konference pod vedením Jana Kotase. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2007); GABRIELE PANTEGHINI: „La religiosità popolare come luogo teologico oggi“. IN: *Studia Patavina* 42, 1993, s. 289–306.

23/ Srov. CLÉMENT DILLENSCHNEIDER: *Le sens...*, s. 342–360.

24/ IN: *AAS* 65, 1973, s. 396–408.

25/ IN: *AAS* 82, 1990, s. 1550–1550 [zvl. čl. 35: s. 1565–1566].

26/ Příkladem takového ideologické chápání *sensus fidei* je značná část obsahu 4., monotematického čísla *Internationale Zeitschrift für Theologie «Concilium»* 17, 1985, s. 235–294, nadepsaného *Die Lehrautorität der Gläubigen* (Učitelská autorita věřících).

27/ JAN PAVEL II.: „Encyklika *Ut unum sint* (25. 5. 1995)“, čl. 80. IN: *AAS* 87, 1995, s. 969 (čes. vyd. přel.: Vlasta Lišková a Ivana Peprná. Praha, Zvon 1995, s. 63): „Idem est Spiritus qui Magisterium sustinet atque sensum fidei concitat.“

28/ Srov. novou edici tohoto dílka: ed. JOHN COULSON. London, Chapman 1961.

29/ „Sessio XIII (11. 10. 1551): Dekret o nejsvětější eucharistii“, cap. 1: *Denz.-Hüner*, čl. 1637.

30/ „Introduzione“. IN: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE: *Istruzione «Donum veritatis» sulla vocazione ecclesiale del teologo (24 maggio 1990)*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1993, s. 9–14 [zde s. 12] (čes. vyd.: „Úvod k instrukci Kongregace pro nauku víry «Donum veritatis»“, IN: KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY: *Instrukce «Donum veritatis» o církevním povolání teologa*. Přel. Štěpán M. Filip. Olomouc, Maticе cyrilometodějská 1999, s. 3–7 [zde s. 5]): „i dogmi del 1854, 1870 e 1950 furono possibili, perché il senso della fede li aveva rinvenuti, magistero e teologia furono guidati da esso ed hanno lentamente cercato di raggiungerlo.“ Srov. také CLÉMENT DILLENSCHNEIDER: *Le sens...*, průběžně.

31/ Srov. *Petitiones de Assumptione corporea B. V. Mariae in Caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae*. (GUILHELMUS HENTRICH – RUDOLFUS GUALTERUS DE MOOS eds.). Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1942; JOSÉ M. BOVER: *La Asunción de María. Estudio teológico histórico sobre la Asunción corporal de la Virgen a los cielos* (2. ed.). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 1951, s. 145–154. Dovolujeme si také odkázat na svou studii „Asumpcionistické hnutí.“ IN: *Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity* 52, 2003, řada historická (C), č. 50, s. 223–232.

32/ Srov. CLÉMENT DILLENSCHNEIDER: *Le sens...*, s. 361–369.

- 33/ Srov. PAVEL VI. „Proslov k účastníkům Mezinárodního kongresu o teologii II. vatikánského koncilu (1. 10. 1966)“. IN: *AAS* 58, 1966, s. 890–895.
- 34/ Pro první uvedení do tohoto autora a jeho díla si dovoluujeme odkázat na svůj článek „Melchor Cano a jeho dílo *De locis theologicis*“. IN: *Salve* 17, 2007, č. 4, s. 71–84.
- 35/ Srov. JUAN BELDA PLANS: *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, s. 719–750.
- 36/ Tamtéž: s. 728: „La tesis fundamentals que sostendrá nuestro autor es que el *sensus omnium fidelium* constituye un argumento teológico válido para demostrar la fe.“
- 37/ Srov. ADOLF TANQUEREY: *Synopsis theologiae dogmaticae. Tomus I: Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis* (23. ed.). Parisiis, Desclée et socii 1930, s. 665.
- 38/ ZOLTÁN ALSZEGHY: „Il senso della fede...“, s. 146: „Il senso della fede raramente prende posizione in problemi teologici astratti e marginali; la sua voce è più viva in quelle questioni che hanno un nesso più immediato con il fondamento della fede cristiana e da cui più direttamente dipende il comportamento della persona.“ Srov. také ADOLF TANQUEREY: *Synopsis...*, s. 665–666; CLÉMENT DILLENSCHNEIDER: *Le sens...*, s. 329–330.
- 39/ Srov. ADOLF TANQUEREY: *Synopsis...*, s. 666; CLÉMENT DILLENSCHNEIDER: *Le sens...*, s. 331–333; ZOLTÁN ALSZEGHY: „Il senso della fede...“, s. 148.
- 40/ Sv. VINCENC LERINSKÝ: *Commonitorium primum*, c. 2: PL 50, sl. 641: „id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.“
- 41/ Srov. ADOLF TANQUEREY: *Synopsis...*, s. 667.
- 42/ Srov. YVES M.-J. CONGAR: *Jalons pour une théologie du laïcité* (2. éd.). Paris, Cerf 1961, Exkurs „Le sensus fidelium chez les Pères“, s. 450–453.
- 43/ Srov. *Adversus haereses Panarium*, haer. 78, c. 6: PG 42, sl. 705.
- 44/ *Contra Auxentium*, n. 6: PL 10, sl. 613: „Sanctiores sunt aures plebis quam corda sacerdotum.“
- 45/ Srov. *Opus imperfectum contra Julianum*, lib. 2, § 2: PL 45, sl. 1143.
- 46/ Srov. *Contra Cresconium*, lib. 2, c. 32, n. 40: PL 43, sl. 490; *De baptismo contra Donatistas*, lib. 2, c. 9, n. 14: PL 43, sl. 134.
- 47/ Srov. *De dono perseverantiae*, c. 23, n. 63: PL 45, sl. 1031; *De natura et gratia*, c. 44, n. 52: PL 44, sl. 272; tamtéž: c. 51, n. 59: PL 44, sl. 275s.
- 48/ *De praedestinatione sanctorum*, c. 14, n. 27: PL 44, sl. 980: „ab omnibus Christianis, ab episcopis usque ad extremos laicos fideles, poenitentes, catechumenos, cum veneratione divinae auctoritatis.“
- 49/ Srov. *Sermo* 294, c. 17, n. 17: PL 38, sl. 1345s.; *De peccatorum meritis et remissione*, lib. 1, c. 24, n. 34: PL 44, sl. 128s.; *Epistola* 194, c. 7, n. 31: PL 33, sl. 885; *De nuptiis et concupiscentia*, lib. 2, c. 2, n. 4: PL 44, sl. 438s.; *Opus imperfectum contra Julianum*, lib. 1, § 19: PL 45, sl. 1058; tamtéž: lib. 1, § 33: PL 45, sl. 1062; *Contra Julianum*, lib. 1, c. 7, n. 31–32: PL 44, sl. 662s.; tamtéž: lib. 6, c. 8, n. 22: PL 44, sl. 835s.

50/ Srov. JAN PAVEL II.: „Encyklika *Fides et ratio* (14. 9. 1998)“, čl. 65. IN: *AAS* 91, 1999, s. 55-51/ CLÉMENT DILLENSCHNEIDER: *Le sens...*, s. 367: „Le théologien est un croyant qui trouve la règle normative de son exercice théologique dans la tradition vivante de l'Eglise, laquelle est précisément le sens chrétien universel, contrôlé et éduqué par le Magistère.“

PhDr. Štěpán Martin Filip OP, Th.D. (* 1963) vstoupil po vystudování archivnictví na filozofické fakultě brněnské univerzity tajně do české provincie dominikánského řádu, v níž v roce 1992 složil již veřejně své slavné sliby a v roce 1995 byl vysvěcen na kněze. Po postgraduálních teologických studiích na dominikánském studiu v Bologni a na Angelicu v Římě působí nyní jako odborný asistent na teologické fakultě v Olomouci. Tématem jeho doktorské teze je podstata oběti mše sv. podle sv. Tomáše Akvinského – *«Imago repræsentativa passionis Christi»*. *L'essenza del sacrificio della Messa nella sua parte formale secondo San Tommaso d'Aquino* (Roma 2007). Je autorem řady odborných článků.





Benoît-Dominique de La Soujeole OP

Tajemství kázání

Když se v tomto posledním čase chtěl Bůh dokonale sdělit a obětovat, nabídl se lidem prostřednictvím svatého lidství Kristova. Aby bylo možné vymezit pozici lidství zahrnutého do tajemství vtěleného Slova, rozvinula tradice učení o lidství jako nástroji božství.¹ Tato obecná instrumentalita také umožnila raketu příčinnost, podle níž Kristovi služebníci, *vice Christi gerentes*, vysluhují svátosti.² U kázání se ale nejčastěji dává přednost spíše příklonu k druhotné příčině.³ Pokud bychom chtěli zajít ještě dále, pokusíme se vymezit účinnost kázání popisem, který je sám o sobě správný, ale neodvažuje se jít až k potvrzení nástrojové příčiny; pak by se mohlo zdát, že se kázání příliš přirovnává k vysluhování svátosti:

Není takové (hlásané) slovo svátostné? Nikoli v přesném smyslu, kdy je rituální slovo účinné samo o sobě, kdy je účinnost vázána na formulaci, kterou si služebník přisvojuje, když ji opakuje, a u níž nemůže změnit ani obsah, ani význam. Kazatel říká vlastními slovy, co má v mysli a v srdci, a právě toto jeho slovo zaznívá ve shromáždění a dotýká se posluchačů. Jestliže však mluví ve jménu církve – což závisí i na něm, na jeho vědomostech a věrnosti –, je jeho slovo nositelem slova Kristova a přijímá jeho tajemnou účinnost [...]. Nelze zpochybňovat úlohu, kterou v této účinnosti hraje jeho osobní kvality, řečnické umění, vědomosti, milosti, ale existuje něco, co přesahuje slovo, božská síla působení samotného Ducha svatého, a to samo dává slovům, která říká, projevům jeho výmluvnosti moc obrátit srdce svých posluchačů k Bohu.⁴

Nebylo by v případě kázání přemrštěné uvažovat o nástrojové příčině? Zkušenost kazatelů dává podklad k tomu, abychom si kladli otázky. Nežádka totiž posluchač nebo čtenář „přijal“ jako výsledek kázání – ať už se jedná o exercicie, homilii, doprovázení, promluvu, zveřejněný spis (kniha, článek, dopis) aj. – slovo, které hluboce proniklo do jeho srdce, a přitom tomu, co bylo řečeno, dává někdy smysl a důležitost velmi odlišnou od toho, co měl na mysli kazatel. Hlásané slovo se z části, která může být dost rozsáhlá, vymyká

rozumovému a volnímu vnímání služebníka; jeví se jako významově bohatší a účinnější než prosté lidské slovo. Může uvést posluchače na cestu hluboké konverze, může vést k volbě radikálního života, může způsobit rozhodující vnitřní jasno týkající se celé osoby. Tato „performativita“ je výzvou pro teologii. V takových případech, kterých není málo, by pouhá vedlejší příčina nedostačovala k vysvětlení účinku, který vyvolá. Protože tento účinek, pokud ovšem byl zapříčiněn určitou formou kázání, ji ve všech ohledech překračuje.

Víme, že sv. Tomáš zpracoval pojem nástrojové příčiny zvláště v aplikaci na Kristovo lidství a svátosti.⁵ Ale sv. Tomáš se na ni odvolává i v jiných případech,⁶ a to zejména v případě kázání v jeho dvou činitelech, lze-li to tak říci: nejen službě kazatele, ale také aktivitě posluchače, který si kázání projev přisvojuje. U sv. Tomáše existují dva v určitém smyslu instrumentální „procesy“, které slouží uspořádaným způsobem víře posluchače. První je ten, jímž Bůh sděluje posluchači poznatelné nadpřirozené skutečnosti pomocí nástroje, jímž je promluva kazatele. Druhý je využití, svým způsobem také instrumentální, totiž jak posluchač tyto poznatelné skutečnosti využívá, aby došel k přijetí nabízené pravdy.

I. Kazatel jako Boží nástroj

Ve službě hlásání evangelia jedná služebník jako prostředník mezi Bohem, který se chce dát lidem slyšet, a lidmi, na něž se kazatel obrací ve jménu Božím. Jak charakterizovat tuto souběžnost služby?

A. Jaký typ instrumentality působí v kázání?

Kázání evangelia náleží k té činnosti, jejímž cílem je zapříčinit určitým způsobem v posluchači víru.⁷ Přesněji se na prvním místě jedná o službu *credere Deum*, tedy pochopení Boha intelektem posluchače na způsob pravdy: kazatel předkládá posluchači poznatelné skutečnosti a posluchačův intelekt za pomoci této výpovědi přichází pod vlivem *lumen fidei* k pravdivému úsudku. Úloha kazatele tak podle klasického vyjádření znamená být služebníkem předmětu (*quod*) víry.

Víme z obecně přijímané nauky, že dar víry normálně vyžaduje součinnost vnitřního působení Ducha a kázání toho, kdo je poslán.⁸ Konkrétní

otázka se bude týkat vztahu mezi vnitřním kázáním Ducha a vnějším kázáním služebníka. Je to snad pouhý okasionalismus? Ten však nestaví lidské slovo toho, kdo je poslán, do žádné reálné příčinnosti, jelikož ona „příležitost“ je pouze určitým souběhem mezi lidským slovem a vnitřním působením Ducha svatého. V tomto případě jsou vnější kázání a vnitřní kázání dvě zcela odlišné skutečnosti, které zapříčiňují formálně odlišné účinky. Vnější kázání způsobuje určitou vnější dispozici k přijetí vnitřního kázání (podporuje například pozornost na působení Ducha), nevstupuje však do samotného daru, kterému se bude věřit. Jenže určité indikace sv. Tomáše ukazují, že raději přisuzuje pravou příčinnost lidskému slovu kazatele: „Duch svatý proniká mluvením údu církve [...], aby bylo účinné, což patří k milosti kázání.“⁹ Tato příčinnost má instrumentální charakter: „Duch svatý k tomu používá jazyk člověka jako nějaký nástroj; je to pak on sám, kdo dokonává působení uvnitř.“¹⁰

Jak chápat toto „*quasi quodam instrumento*“? Je jasné, že sv. Tomáš tím naznačuje, že se nejedná o striktně chápanou příčinnost, nýbrž o příčinnost v širším smyslu. Jak ji charakterizovat?

Abychom se pokusili vymezit, co může znamenat instrumentalita v širším smyslu, je vhodné vyjít z instrumentality v úzkém smyslu. Pojem nástroje v zásadě říká, že vlastní forma nástroje je sama o sobě neschopná podat vysvětlivý definitivní účinek, na němž však spolupůsobí. Tento konečný účinek je přivlastnitelný jen formě hlavního činitele, protože nedošlo k žádnému sdílení formy mezi hlavním činitelem a nástrojem. Jen v nástroji existuje schopnost být ve svém vlastním úkonu použit k vytvoření účinku, který jej přesahuje. Stejně tak je tomu v případě kazatele. Sám od sebe nemůže vydat počet z víry posluchače, ale byl použit k tomuto cíli Bohem, protože v jeho vlastním úkonu je schopnost spolupůsobit na daru *credere Deum*. Duch svatý svým způsobem hýbe kazatelem, aby vyjádřil *humano modo* nadpřirozené poznatelné skutečnosti, které přijme posluchač.

B. Kázání vycházející z prorocství

Funkce kázání je nazývána *munus propheticum*. To znamená, že uskutečňuje něco z prorocství. Na základě prorocství v úzkém smyslu se pokusíme představit si účinnou příčinu v kázání a skrze ně.¹¹

Když chce Bůh promluvit k člověku skrze řeč jiného člověka, máme co do činění se závislostí příčin. Častá představa, kterou si děláme o kázání, je představa druhotné příčiny, protože kazatel působí skrze své vlastní jednání. Ale druhotná příčina takto závislá nese v určitém případě podobnost s instrumentální příčinou, zejména když druhotná příčina získá od první určité povýšení formy, což působí, že druhotná příčina *na základě této povýšené formy* spolupůsobí při dosažení konečného účinku. Takový je pro sv. Tomáše případ prorockého poznání.¹²

V prorockém poznání Bůh, první příčina, který chce dát lidem poznat nějakou pravdu, začíná tím, že podřídí intelektu proroka prostřednictvím *species infusae* představy tak, aby prorok posoudil v pravdě to, co mu je zjeveno díky *lumen propheticum*.¹³ Prorokův intelekt tak byl povýšen, aby byl příčinou vyššího poznání, než je jeho. Prorok je tedy hlavní příčinou (jeho intelekt působí úsudek, který on pak vyjádří), avšak druhotnou, protože tento intelekt byl předtím povýšen skrze hlavní první příčinu (dar *species* a zejména zvláštěního *lumen*). Jedná se o případ druhotné příčiny, protože forma druhotné příčiny poukazuje na dosažený konečný účinek – vyjádření nějaké pravdy –, ale existuje vztah k instrumentalitě, protože úkon poznání byl umožněn vyšší příčinou než druhotnou, která byla k tomuto účinku použita. Prorok byl povýšen k schopnosti, která mu umožňuje, aby *sám* přijal pravdu, kterou Bůh skrze něj připravil jeho posluchačům. V promluvě, která vyjadřuje toto přijaté poznání, je plně přítomna myšlenka instrumentalit, ale ta není jen způsobností nechat se proniknout působením hlavního činitele; tato promluva je výsledkem této závislé příčiny, která působí na základě vlastní formy, předem povýšené Bohem. Právě jeho intelekt přijal vlastním úkonem pochopitelné věci, o nichž káže, což se však naplní díky povýšení tohoto intelektu skrze dar *lumen fidei*. Avšak toto vysvětlení není dostatečné, abychom uspokojili výchozí otázku. Až dosud vlastně posluchač plně vnímá, co chtěl mluvčí říci. Ale to, co se chceme pokusit vysvětlit, je komplexnější. To, co přijal posluchač, je odlišné od toho, co bylo hlášáno – není to reflexivně přítomné v intelektu kazatele, nebylo to tedy přijato prostřednictvím jeho vlastní aktivity.

Zdá se, že abychom nabídli řešení, je v tomto případě třeba přirovnat kázání ne *simpliciter* k prorockví, ale k jeho maximální realizaci, totiž k případu autora posvátné knihy.¹⁴ Zde budeme mluvit o „inspirovaném autoru“, abychom dobře rozlišili toto uskutečnění prorockví.

C. Prorok *par excellence*: inspirovaný autor

V případě inspirovaného autora představuje konečný účinek – a sice posvátná kniha – charakteristické rysy, které překračují pouhé prorocké charisma. Hlavní rys pro sv. Tomáše je ten, který činí z inspirovaného autora *nedostatečný nástroj*.¹⁵ Myšlenka je, že Duch svatý hodlá sdělit bohatství smyslu, jehož pouhá část je přítomna v povzneseném duchu inspirovaného autora. Labourdette věc představuje takto:

*Jestli je autorem posvátné knihy sám Bůh, neznamená to jen, že je chráněna před omylem, znamená to, že je také z jiných hledisek božskou knihou přesahující jako celkový účinek vlastní konání pisatele, i když je osvědčeno prorockým charizmatem. Vždycky se vrátilo, že v této knize je víc, než co do ní člověk může vložit, víc než může vědět, že tam bylo vloženo; Písmo oplývá významy, které jsou přisvojitelné jedině božskému záměru; a vzhledem k tomuto záměru zůstává člověk nedostatečným nástrojem. Co více, kniha Písma přesahuje své bezprostřední příjemce, současníky lidského autora, je podstatně určena pro církev, církev, která je katolická a bude trvat až do konce časů.*¹⁶

Co se týká přesahu smyslu, stojíme zde v instrumentalitě v úzkém smyslu. Jestliže je inspirovaný autor prorok, pak je literární smysl, který byl napřed posouzen jeho duchem, aby ho vyjádřil vědomě,¹⁷ v jiné situaci vzhledem ke všem druhotným nebo duchovním smyslům, vzhledem k vyjádření, které přesahuje kapacitu jeho poznání, i když je povýšeno prorockým charizmatem. Vlastní forma inspirovaného autora (jeho intelekt) je dokonale neschopná pro tuto konečnou plnost smyslu, která je však založena na původním literárním smyslu vydaném podle prorockého charizmatu a jím zprostředkovaného. Když inspirovaný autor dokončuje svůj vlastní úkon vyjádřit literární smysl, propůjčuje se Duchu svatému k instrumentálnímu použití, aby šířil duchovní smysl. Toto je možné jedině proto, že prvním autorem hlásaného literárního smyslu je Duch svatý, který do tohoto literárního smyslu vložil významové bohatství, které ho překračuje. Kazatel, stále s výhradou, že užívá jen *světla víry*, dokončil svůj vlastní úkon, ale tento vlastní úkon se pod vedením Ducha svatého propůjčuje k tomu, aby předložil posluchači odlišný smysl, který obsahuje tranzitivně, protože pochází

od Boha. Například když kazatel káže prostřednictvím svého vlastního úkonu dokonalost obětavé lásky Krista na kříži, posluchač „slyší“ výzvu všechno opustit pro Pána a vstoupit do zasvěceného života. Jakoby zde literní smysl určitým způsobem předal morální smysl rozpoznáný posluchačem, který však nebyl přítomný v mysli kazatele. Zde máme skutečnou instrumentální tranzitivitu kazatele.

Nyní je třeba si položit otázku ohledně posluchače. Jak vnímá toto bohatství smyslů?

II. Instrumentální použití kázání posluchačem

A. Srovnání s výukou

Chceme-li se pokusit představit věci ze strany posluchače, je vhodné provést srovnání mezi kázáním a výukou. Jako východisko vezmeme otázku *De magistro*.¹⁸ V této otázce se sv. Tomáš táže, co uskutečňuje učitel. Vědecké poznatky žáka jsou výsledkem shody výuky učitele a rozumu žáka nebo shody vnějšího a vnitřního principu. Sv. Tomáš volí střední cestu mezi těmi, kdo přisuzují komunikaci vědění pouze první příčině (oddělené formy u Platóna, Bůh pro Averroa, konající intelekt pro Avicennu), a těmi, kdo přisuzují vědění pouze vzpomínce náhodně vyvolané, a podle Aristotela podporuje názor, že učit se znamená pro žáka aktualizovat zárodky vědy přítomné v jeho intelektu (první principy).¹⁹ Činitel této aktualizace může být buď vnitřní princip v osobě (úplná aktivní možnost), jeho rozum, který mu umožňuje tíhnout k dokonalosti jeho konání skrze něho samotného; nebo pokud vnitřní princip osoby nestačí (tudíž možnost pasivní), činitel vnější, učící, který je příčinou aktualizace rozumu žáka. Získání vědění může nastat těmito dvěma způsoby: buď přirozený rozum dosáhne sám poznání (invence), nebo nějaká osoba napomůže rozumu žáka, a to je vlastní výuce. Jak chápat příčinnost výuky?

Sv. Tomáš uvádí příklad nemoci a poznamenává, že pacient může být uzdraven dvěma způsoby. Za prvé působením samotné přírody, která vlastními prostředky získá navrch nad nemocí. Za druhé společným působením lékaře, který předepíše lék, a přírody. V tomto posledním případě se setkáváme s pojmem nástroj. „Lékař se v uzdravování stává služebníkem

přírody, která je hlavním činitelem, tím, že posílí přírodu léky, jež příroda určitým způsobem použije jako nástroje pro uzdravení.“²⁰ Jestliže tuto analýzu přeneseme na úkon vyučování, řekneme, že vyučující určitým způsobem posílí rozum žáka za pomoci znamení, příkladů, argumentů a že takto posílený rozum žáka završuje úkon poznání. Sv. Tomáš i zde přejímá myšlenku nástroje. „Díky tomu, co je mu tímto způsobem předkládáno (výuka) a co mu určitým způsobem slouží jako nástroj, dochází přirozený rozum žáka k poznání toho, co nevěděl.“²¹ V *Summa contra Gentiles* říká sv. Tomáš totéž a uzavírá podnětnou poznámkou: „A protože vnější úsilí učitele by bylo neúčinné, pokud by (u žáka) neexistoval vnitřní princip vědění božského původu, říkají teologové, že člověk vyučuje poskytováním své služby a Bůh vnitřním působením.“²²

B. Kázání jako výuka

Tato prezentace věcí je plně v zájmu hledání pochopení úlohy kázání tak, jak jí rozumí sv. Tomáš podle toho, co vysvětluje sv. Pavel v Řím 10,14: „Jak ho [Pána] však mohou vzývat, když v něho neuvěřili? A jak [v něj] mohou uvěřit, když o něm ještě neslyšeli? Jak [o něm] však mohou uslyšet bez hlasatele?“ Tento výrok, který uvádí víru do závislosti na slyšení kázání, komentuje sv. Tomáš takto: „Existují dva druhy slyšení. Jeden vnitřní, jímž slyšíme Boha, který se zjevuje [...]; druhý, jímž slyšíme osobu, která mluví navenek.“²³ První vyplývá z prorockého charizmatu, druhý je nejběžnější cestou k dosažení víry. Tuto společnou cestu sv. Tomáš vysvětluje následovně: „Vnější slovo kazatele není dostatečná příčina víry, jestliže srdce člověka není vnitřně přitahováno mocí Boha, který mluví.“²⁴ Když však vysvětluje formulaci „*fides ex auditu*“ (Řím 10,17), říká sv. Tomáš: „K víře se požadují dvě podmínky: první je náklonnost srdce věřit a to nepochází ze slyšení, ale je to dar milosti; druhá je rozhodnutí vzhledem k tomu, co má být věreno, a to vychází ze slyšení.“²⁵ Nemáme zde co do činění s okasionalismem, jelikož se jedná o vnitřní dar milosti, která disponuje k přijetí toho, co hlásá kázání. Kázání tak probouzí přilnutí víry k té či oné pravdě, k věření, počínaje tím, co už milost posluchači poskytla. Pokud předpokládáme, že Bůh všem lidem uděluje skrze svědectví svědomí a stvoření (Řím 1 a 2) sklon pochopit dvojí základní *credibilia* (Žid 11,6), umožňuje

apoštolo vo vnější kázání těm, kteří už mají tento počátek víry, přijetí dvou typicky křesťanských *credibilia* (tajemství Krista a Trojice), a to konkrétním způsobem, jako výuka pozvedá rozum žáka už majícího první principy, aby mu umožnila pochopit novou pravdu. Jinak řečeno, to, co učitel předkládá žákovi ve formě nástrojů k přijetí nové pravdy, odpovídá službě, kterou plní kazatel, když poskytuje víře posluchače nástroje k pochopení nové pravdy. Význam srovnání tkví jistým způsobem v instrumentálním užití obsahu výuky učitele žákem: umožňuje představit si, jak působí omilostněný rozum posluchače na nadpřirozené poznatelné skutečnosti předložené kázáním.

V případě výuky rozum žáka, který už obsahuje první principy, přijímá znamení, příklady a argumenty profesora jako nástroje, které mu umožňují postupovat od známého (prvních principů nebo pravd, které už vlastní) k neznámému (novým pravdám, které mají hodnotu důsledku vzhledem k pravdám, které už vlastní) a vynášet úsudek. V případě kázání omilostněný intelekt posluchače (vnitřní působení Ducha, které dává aspoň dvě základní *credibilia* k přijetí) už používá to, co vysloví kazatel, jako nástroje umožňujícího mu přejít od známého (dvě základní *credibilia*) k neznámému (třetí a čtvrté *credibilia*) skrze úsudek víry. Nebo ještě nadto, instrumentální kázání konané pro křesťany, aby rostla jejich víra, dává znamení, příklady a argumenty, které budou nástroji, jež posluchačův duch použije k tomu, aby došel k novým pravdám, zejména morálním.

Je však třeba rozlišit mezi dvěma možnými případy osob. Na jedné straně poskytlo kázání poznatelné skutečnosti, které posluchač přijal, aby pochopil to, co si kazatel přál zprostředkovat. Na druhé straně, a právě to je naše otázka, kázání sice poskytlo určité poznatelné skutečnosti, ale posluchač postřehl ještě poznatelné skutečnosti jiné. V tomto druhém případě jsme viděli, že kazatel byl nástrojovou příčinou v přesném smyslu; jak je to ovšem s posluchačem?

Posluchač, na nějž působí Duch, aby přilnul k hlásanému poselství, je svobodná bytost. Jeho intelekt, který je nakloněn věřit, dokonce už věří, přijímá hlásané poznatelné skutečnosti, aby je použil instrumentálním způsobem a dosáhl pochopení toho, co mu Duch předkládá skrze kazatele. Posluchač díky hlásanému smyslu přijme svým intelektem ve svém duchu nezbytné představy, aby se mu ukázal smysl, který mu byl Duchem

určen. Instrumentalita zde říká, že právě intelekt učedníka, který je pod vlivem milosti, tedy pod vlivem působení Ducha požadujícího víru, svým vlastním úkone:m dochází k nové pravdě, když přijímá poznatelné skutečnosti poskytnuté skrze kázání. Duch zde posluchače uschopňuje, aby byl hlavní příčinou (povznesení skrze *lumen fidei*), když užívá nástroje – to, co se hlásá –, aby naplnil svůj vlastní úkon, jímž je pochopení pravdy, která mu je určena.

Jestliže to, co přijal posluchač, není vědomě přítomno v duchu kazatele, pak zde jsou dvě přesné nástrojové příčiny. Skrze první poskytuje Duch poznatelné nadpřirozeno a užívá přitom vlastní úkon kazatele, který ho však přesahuje. Jde o nástrojovou příčinnost *dispozitivní*.²⁶ Skrze druhou též Duch osvětluje prostřednictvím *lumen fidei* intelekt posluchače, aby se mu ukázal tento smysl skrytý kazateli, ale obsažený v tom, co bylo řečeno. Zde jsme v nástrojové příčinnosti *perfektivní*, protože se dovršuje právě v přijetí toho, co chtěl Bůh říci.

Oba lidští činitelé tohoto procesu, kazatel i posluchač, jsou inteligentní a svobodné bytosti. To znamená, že jak mluva kazatele, tak využití kázání posluchačem jsou úkony, které vyžadují svobodu subjektů. Není zde žádný automatismus, naopak. Jaké jsou hlavní podmínky pravého využití této svobody, která určitým způsobem uschopňuje jak ke správnému kázání, tak k jeho správnému přijetí?

III. Správné vykonávání kázání a jeho plodné přijetí

A. Správné kázání

Otázka kázání a rozsah jeho účinků předpokládá otázku po smyslu, který mu dal kazatel. Tento smysl má být *pravdivý*. Jaké záruky pravdivosti může kazatel poskytnout?

Zde je na místě srovnání kazatele s inspirovaným autorem. Tak jako je inspirovaný autor prorockým autorem, který si je vědom literárního smyslu, na němž se zakládají „odvozené“ duchovní smysly, které mu unikají,²⁷ je kazatel analogicky autorem vědomým si smyslu, který káže, na němž jsou založeny odvozené smysly, jež by se bez jeho vědomí mohly dotknout srdce jeho posluchačů. Je třeba, aby hlásané slovo bylo *pravdivé*, aby mohlo být

prostředkem, nástrojem obsahujícím odvozený smysl, který bude moci přijmout duch posluchače. Jestliže se kazatel opírá o své názory, své pochybnosti nebo své chyby, může se Bůh dotknout posluchače svou milostí, ale paralelně s kázáním, ne skrze něj a v něm; existuje zde – zče přinejlepším – možný okasionalismus. Kazatel by mohl tímto způsobem být příležitostí víry posluchače, ale ne služebníkem.

Charizma kazatele není prorocké charizma, ale charizma promlouvání, které je měřeno skrze pravdu už *poznanou* (v tomto případě nejde o žádný druh zjevení). Kážeme *víru církve* v jejím aktuálním stavu výkladu. Předmětem tohoto charizmatu je mluvit s účinností. Tato účinnost je pro sv. Tomáše trojí: vyučovat, dát zakusit vyučovanou pravdu a milovat, co slova znamenají, abychom je uvedli do praxe.²⁸ Duch svatý používá řeč kazatele „jistým způsobem jako nástroj“, aby u posluchače způsobil tento účinek.²⁹ Nejdřív se jedná o instrumentalitu v širším smyslu. Pravda, kterou poznává duch kazatele *humano modo*, je formou výuky sdělována posluchači. Jako vyučování žáka učitelem je nástrojem, jímž rozum žáka dojde k nové pravdě, tak kázání jako nástroj poskytuje vnitřní víře posluchače možnost dojít k hláсанé pravdě. Základní podmínkou této instrumentality je pravdivost toho, co se hlásá. Odtud si Bůh může kazatelem posloužit jako nástrojem v úzkém smyslu, aby poskytl novou pravdu, vzhledem k níž by kazatel měl roli pouze čistě tranzitivní. Tato čistě tranzitivní role se omezuje na vyjádření pravdy, kterou osobně vlastní, pravdy, na jejímž základě Duch svatý v posluchači probouzí spojitý, ale formálně odlišný smysl. Rozum je zde hlubokým spojením mezi literním a duchovním smyslem.³⁰

Jaká je podmínka této instrumentality v úzkém smyslu? Musíme uvážit, že chceme-li mluvit o instrumentalitě ve vlastním smyslu, je třeba, aby autorem sdělovaného smyslu, který jenom „prošel“ skrze promluvu kazatele, byla sama božská myšlenka. Kazatel dokonává svůj vlastní úkon – vyjádří například smysl Písma –, a když Bůh použije tento vlastní úkon, způsobil jeho účinek – poučení omilostněného intelektu posluchače –, který překračuje vlastní úkon mluvčího. Jde o jinou komplementární pravdu, která je nabízena duchu posluchače vzhledem ke smyslu, jehož si je vědom kazatel. Je tomu trochu jako s klavírem. Tím, že na něm klavírista koná svůj vlastní úkon (vyluzování zvuků), nechává ho provést Chopinovu sonátu, což překračuje možnosti klavíru *ut res*. Pro kazatele, který je živým nástrojem, je

třeba, aby vyjádřil *ut homo*, to znamená vědomě a dobrovolně, pravdu na své úrovni, a je to ta pravda, která, protože je božská, přijme hloubku smyslu přesahujícího pochopení kazatele, který by mohl být přijat posluchačem, v němž je přítomná a účinná milost víry.

Kázání tak může jako nástroj v přesném významu přenést smysl, který uniká pojmání kazatele a který Bůh podle své libosti dá posluchači. Tento smysl bude přijat podle dispozic posluchače.³¹ Pro tuto zvláštní účinnost kázání je zásadně třeba, aby kazatelem vědomě vyjádřený smysl byl *pravdivý*, tedy správně vystihoval pravdu, která pramení ve zjevení, protože právě pravdivost vyjádřenému smyslu umožňuje, aby měl souvislost s ostatními možnými smysly, i tím, který přijme posluchač. Je třeba, aby měl kazatel nabytou znalost pravdy, kterou vyslovuje vědomě a dobrovolně; jedním slovem, aby byl *verax*. Je třeba nejen nepřítomnost omylu (pokud se nejedná o akcidentální, který nedeformuje vědomý smysl), ale i přesnost (ani přehánění, ani umenšování).³² Když je tedy jeden smysl nauky víry přesně vyjádřen, poslouží si Bůh touto správnou promluvou, aby v mysli posluchače probudil jiný smysl, který s ním souvisí.

Důsledek toho je, že proto, aby mnohotvárné kázání Ducha sloužilo spolehlivě jako nástroj – tedy s náležitou transparentí –, je absolutně nezbytná přesnost nauky. Ona zajišťuje pravdu smyslu vyjádřeného skrze služebníka, a právě tato vědomá a pravdivá promluva je instrumentálně použita Bohem, který chce posluchači sdělit bohatší smysl. Neboť tento jiný smysl je smysl *komplementární* vůči objektivně hlásanému smyslu. Může se jednat o vnímání vztahu mezi tajemstvím hlásaným a jiným tajemstvím,³³ nebo spíš o morální důsledek nějaké hlásané dogmatické pravdy anebo osobní přisvojení obecné pravdy. Tento nový smysl není, upřesňme to, abychom vyloučili jakékoli přehánění, nějaký přídavek ke zjevení, ale je – v duchu posluchače – vysvětlením toho, co dosud bylo pouze implicitní.

B. Záruky platnosti pravdy kázání

Záruky platnosti pravdy kázání nebudou dokonalé v tom smyslu, že je vždy možné – zkrátka to, bohužel, dobře ukazuje –, že kazatel bude nedostatečný ohledně platnosti pravdy své promluvy. Smělé ideologie, nekompetentnost, duševní lenost, intelektuální pýcha... podřývají kořen lidského

vnímání pravd, které se mají hlásat. Ale i tam poskytuje výklad kázání díky určité instrumentalitě skutečnou jistotu, i když konečný účinek není formálně přisvojitelný kazateli jako takovému.³⁴ Jak můžeme zajistit, aby slovo kazatele bylo „slovo Kristovo“ (Řím 10,17)? Navrhujeme říci: stejně jako k provedení Chopinovy sonáty musí být klavír dobře naladěný, tak i k pronesení slova Kristova musí kazatel znát správně toto Slovo, musí vyjádřit *víru církve*. Jde především o záležitost intelektu. Je dobře možné, že kazatel není morálně na úrovni toho, co káže – může kázat pro prázdnou slávu nebo být výřečný o chudobě, zatímco sám pěstuje neřest chamtivosti... –, ale to nevstupuje do jeho kvality nástroje, stejně jako nevzhledný klavír může být vhodným nástrojem k provedení sonáty. Na tyto kazatele, kteří nežijí to, co káží, jistě platí Kristova věta: „Nikdy jsem vás neznal“ (Mt 7,22–23) nebo věta sv. Pavla: „...aby se snad nestalo, že bych kázał druhým, a sám byl přitom zavržen“ (1Kor 9,27), ale čistě instrumentální úloha kázání tím není postižena.³⁵ U takového kazatele je třeba a stačí doktrinální přesnost, tedy první *pravý* smysl, který kvůli své pravdě, která je Boží, „obsahuje“ určitým způsobem jiné pravdy, jež chce Bůh sdělit takovému posluchači, skrze to, co se hlásá, a pro stav milosti, v němž se už posluchač nachází.

Tato základní podmínka pravdy ospravedlňuje velké konstanty církevní disciplíny týkající se kázání. Sv. Tomáš komentuje větu sv. Pavla „Věra pochází z naslouchání a nasloucháme skrze Slovo Kristovo“ následujícím způsobem: „Nasloucháme, a to v případě věřících, skrze slovo kazatele, které je slovem Kristovým, buď proto, že jeho předmětem je Kristus: ‚My kážeme Krista ukřižovaného,‘ (1Kor 1,23) nebo proto, že své poslání dostali od Krista: ‚Neboť to, co jsem vám předal, jsem sám přijal od Krista.‘ (1Kor 11,23)“³⁶ Z tohoto druhého důvodu se zdá, že sv. Tomáš vyhrazuje službu kázání představeným a osobám od nich pověřeným.³⁷ První záruka pravdivosti kázání je v přijetí pověření kázat, daného těm, kteří v církvi zastupují Krista (nástupci apoštolů).³⁸ Toto pověření je dáno na základě určité intelektuální kvalifikace. Pro upřesnění nejde o to, abychom vyhradili kázání univerzitním kapacitám, tedy určitému stupni kompetence, protože není vhodné směšovat teologii s naukou. Budou různé úrovně inteligence víry, ale existuje jedna kvalifikace, první a určující poznání inteligence, kterou má církev ze své víry, doktrinální znalost katechetického typu a ne teologického.³⁹ Právě tato inteligence víry je zárukou instrumentality kázání.

Bylo by jistě dobré připomenout i jiné podmínky pro plodnost kázání. Kazatel musí být nejen ten, kdo učí, ale svým vlastním životem musí být také svědek toho, co učí. Nesmí jen dávat, poznávat jakoby vnější podobu pravdy, nýbrž musí také napomáhat k jejímu vnitřnímu přijetí skrze milost v posluchači a modlit se za něj, dávat za něj své zásluhy, být příkladem atd. Kvůli kázání a vzhledem k jeho instrumentalitě řekneme, co platí o vysluhování svátostí skrze služebníka: i když účinnost svátosti nevyplývá z důstojnosti služebníka, přece jí přidává vlastní plodnost.⁴⁰ Toto když činí, přidává důstojný kazatel k svému instrumentálnímu poslání veškerý vliv společenství svatých, v němž je vhodné, aby spočíval, a vlastní věrohodnost svědka; toto je významné. Jestliže to všechno přispívá k dokonalosti kázání tím, že nepopíratelně slouží jeho cíli, jímž je teologální život posluchače a ostatně i křesťanské komunity jako celku, pak ale nejde o jeho první dokonalost, která spočívá v jeho instrumentalitě a je zdroj všech ostatních.

C. Správné přijetí kázání

Jaké jsou ze strany posluchače podmínky, za nichž by pod vlivem milosti Ducha mohl přijmout a použít jako nástroje poznatelné věci předkládané v kázání? Zde je třeba rozvinout podmínky *credere Deo* a *credere Deum*. To by nás odvedlo dost daleko... Připomeňme jen toto: je třeba nejen dispozice k víře; jde-li o to, je třeba nebýt v pochybnosti, je třeba už věřit, protože posluchač je zván k dogmatickému nebo morálnímu rozvoji. Je třeba už poznání skutečností k věření, i kdyby bylo implicitní (přinejmenším dvou prvních *credibilia* určitým způsobem vlastněných). Také ten, kdo by už nezažlmal postoj víry, když naslouchá kázání, by v něm nemohl vnímat ani literární smysl, ani ostatní smysly. Nepřipomínáme zde to, co bylo vyloženo jinde o implicitní víře,⁴¹ ale je třeba připomenout, že implicitní víra je už vírou teologální a je principem mnohotvárného využití kázání, které může posluchač učinit.

Závěr

Můžeme se ptát na hodnotu tohoto výkladu o plodnosti kázání skrze nástrojovou příčinnost. Je zcela jasné, že se zde nacházíme na rovině teo-

logického názoru, jehož hodnota tkví jen ve schopnosti vysvětlit otázku položenou na začátku. Zdá se však, že bychom měli být přesnější.

Způsob vykoupení povýšením lidství skrze Slovo vyjadřuje velkou Boží volbu vzhledem ke spáse: uchopit lidskou realitu, aby ji učinil expresivní (znamením) a účinnou (nástrojem) pro sdílení Božího života. Toto je svátostný rozměr spásy. Toho se dosahuje dokonale v samotném tajemství Krista: transcendentní a spásná božská skutečnost (on je Bůh), která se vyslovuje (znamení) a dává (instrumentální účinnost) v přijatém lidství a skrze ně. Prezentace Kristova lidství jako nástroje spásy patří k nauce víry. Je plodem dlouhé tradice, která vychází od řeckých Otců. Přestože nástrojová příčinnost sedmi svátostí není v nauce potvrzena se stejnou přesností, její síla spočívá v konstatování, že právě ona je základem „jurisprudence“ Kongregace pro bohoslužbu a svátosti, která má za úkol se vyslovovat o těžkostech ve slavení svátostí (úmysl nebo způsobilost služebníka, podmínky platnosti ritu atd.). Víme také, že účast inspirovaného autora na sdělování Božího slova je prezentována v dokumentech, jimž přísluší autorita, tak jako by byla „určitým způsobem účasti nástroje“.⁴² Aniž bychom „kanonizovali“ tomášovskou nástrojovou příčinnost jako takovou, je to stejně ona, která ve sledu závislosti příčin založeném na lidství přijatém Slovem – první nástroj spásy – vyjadřuje přijatelným způsobem božské sdílení, které se dovršuje ve svátostném ritu nebo v kázání slově, jež se nás dotýká konkrétně dnes. Tento typ příčinnosti vyjadřuje věc nadmíru důležitou pro dobu církve: jistotu účinnosti milosti. Tato jistota, bezvýhradně a nejvyšším způsobem přítomná v lidství Spasitele, zůstává určitým způsobem v ustanoveních Krista, které zajišťují jeho zástupnou přítomnost mezi námi až do jeho návratu ve slávě. Myslíme bezprostředně na svátosti nového Zákona, ale můžeme také myslet na kázání nového Zákona.⁴³

Jestli tudíž výklad příčinnosti kázání skrze nástrojovou příčinnost, širší i užší, zůstává v řádu teologických propozic – což nepůsobí žádné pochybnosti –, není tím méně vybaven hodnotou a ani zvláštní závažností. Skutečně, její „frontální“ popření, tedy popření jejího základu (způsobu vykoupení skrze svátostnost), by v důsledku vedla k negacím zasahujícím nauku. Aniž by tedy sama byla doktrinárním tvrzením, vyplývá z *intellectu fidei*, který v nauce víry nalézá, nikoli potvrzení detailu své argumentace, ale samotného smyslu zkoumání. Toto poznání není „pravdivé“ ve smyslu

jistoty víry, ale je „jisté“, to znamená, že ji na úrovni teologické vědy přísluší velká vhodnost, protože velmi úzce souzní s tím, co se předkládá naší víře: „Kdo vás poslouchá, mě poslouchá.“ (Lk 10,16) Jako teologické tvrzení může tato cesta instrumentality dokonce velmi dobře koexistovat s jinými tvrzeními, která mohou být odlišná – mohou se opírat o jiné typy příčinností –, ale nemohou s ním být v protikladu. Protože tvrzení neslučitelné se samotným základem sakramentálního pojetí kázání by vedlo k jiné koncepci spásy a nebylo by tím, které uchovává a vyznává víru církve.

Konečně se zdá, že nám toto vysvětlení, které spočívá v šíři možných smyslů hlásaného slova, pokud je opravdu slovem Božím, nabízí koherentní vysvětlení vztahu mezi Písmem a tradicí, vztahu tak úzkého, že dovoluje mluvit o jednom jediném prameni zjevení. Tradice je zde skutečně předkládána jako postupné vynořování plnosti smyslu obsaženého ve smyslu literním. A tato prezentace působí zcela správně ve shodě s apoštolským charizmatem, se *sensus fidei fidelium*. Na základě apoštolského kázání přijímají věřící instrumentálně s ním spojené smysly, podle nichž žijí a svědčí o nich a jejichž správné vyjádření je také předmětem apoštolského charizmatu. Aniž by šlo o úzce hierarchickou nebo „vertikální“ prezentaci tradice, tento pohled na věci považuje za hlavní přijetí nové pravdy skrze *sensus fidei fidelium* díky službě – dvojím způsobem podřízené apoštolskému charizmatu, které hlásá už poznáný smysl a správně vyjadřuje nový smysl přijatý věřícími. Toto by mohlo pomoci, abychom našim reformovaným bratřím lépe prezentovali skutečnost tradice a její autority.

Z francouzského originálu „Le mystère de la prédication“, který vyšel v Revue thomiste 107, 2007, s. 355–374, přeložila Marie J. Pitterová OP.

POZNÁMKY:

- 1/ Současný stav této tradice lze vyčíst v *Lumen gentium* 8, §1 a *Sacrosanctum Concilium* 5. Ohledně patristické a středověké historie této tradice srov. TH. TSCHUPKE: „L’humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité“. IN: *Studia friburgensia* 94. Fribourg 2003.
- 2/ *Summa theologiae* IIIa, q. 64, a. 1, c: „...eadem ratio est ministri et instrumenti.“
- 3/ Naše otázka se neomezuje na aktivitu ordinovaných služebníků, jelikož každá osoba, která má správnou intenci, může v případě nouze křtít a všichni pokřtění jsou povoláni, na základě svého křtu, k účasti na apoštolátu celé církve (*Apostolicam actuositatem* 3).

- 4/ J.-H. NICOLAS: „Les laïcs et l'annonce de la parole de Dieu“. IN: NRT 93, 1971, s. 826–827.
- 5/ Je to v kontextu s výše uvedeným odkazem v pozn. 2.
- 6/ Např. co se týče prorocké služby, uvádí sv. Tomáš obecně: „minister est sicut instrumentum.“ (IIa-IIae, q. 172, a.2, ad 3)
- 7/ *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 6, a. 1, c.: „fidei praedicatores...“
- 8/ Obecná nauka *Katechismu katolické církve*: víra jako milost (nr. 153) a víra jako lidský úkon (nr. 154–155), které slouží kázání (nr. 863 a 904–907).
- 9/ IIa-IIae, q. 177, a.1, c.: „Spiritus Sanctus [...]. Providet membris Ecclesiae in locutione [...]. Quod efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam sermonis.“
- 10/ Tamtéž: „...Spiritus Sanctus utitur lingua hominis quasi quodam instrumento: ipse autem est qui perficit operationem interius.“
- 11/ Všimněme si, že zde bereme v úvahu proroctví v jeho stavu naplnění, to znamená, když si je prorok skrze svou víru vědom zjeveného smyslu, který předkládá, protože v tomto ohledu k němu může být přirovnán kazatel. Nebereme tedy v úvahu omezené případy proroctví, kdy mluvčí mluví jakoby nevědomky (srov. Kaifáš v Jan 11,50–52). Nejde vůbec o to, abychom trvali na přijetí poznatelných věcí prorokem (*species* zjevené a *lumen propheticum*) nebo kazatelem (*species* přijaté a *lumen fidei*), ale spíše abychom porovnali příčinnost projevu, která vyjadřuje přijaté vědomosti mluvčího. Jako základ zde bereme už: tečné údaje z debaty mezi dvěma následujícími teology: P. BENOÎT: „Notes doctrinales thomistes“. IN: sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa theologiae*, traktát o proroctví (IIa-IIae, q. 171–178). Paris, éc. Revue des Jeunes 1947, s. 269n.; a M.-M. LABOURDETTE: „Chronique de théologie morale“. IN: RT 51, 1951, s. 396n. (částečně s. 412–420). P. Benoît souhlasil s postřehy M.-M. Labourdette v RB 63, 1956, s. 416–422 (s. 417, pozn. 1). Pojednání o proroctví v *Revue des Jeunes* bylo znovu publikováno J.-P. TORRELLEM: *La prophétie*. Paris, Cerf 2005. K našemu tématu byl konzultován zvláště důležitý úvod, s. 11*–127* (pozn. s. 117*–118*).
- 12/ Srov. sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Quaestiones disputatae De Veritate*, q. 12: De Prophetia. Paris, Vrin. Bibliothèque des textes philosophiques 2006 (cit. dále *De Prophetia*, q. 12 a strana ve vydání Vrin).
- 13/ *De Prophetia*, q. 12, a. 7, s. 110–111: srov. doktrinální komentář J.-P. TORRELLA k tomuto článku, s. 212–219 (zvláště pozn. 69, s. 215–216).
- 14/ Jde zde skutečně o proroka *simpliciter*, který vydává slovo, jež má původ v Bohu, a proroka ve smyslu dokonalejším, který dokonává svou službu redakcí knihy uznané za kanonickou.
- 15/ *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 173, a. 4, c.: „Je třeba mimoto poznat, že prorokova mysl je slabší nástroj, jak bylo řečeno, protože ani praví proroci nepoznávají všechno, co má Duch svatý v úmyslu sdělovat skrze jejich víze, slova, skutky.“
- 16/ M.-M. LABOURDETTE: op. cit., s. 418.
- 17/ Písmo obsahuje nejdříve literární smysl, který znamená to, co autor chtěl říci – srov. *Dei Verbum* č. 11 a 12. Obvykle se zde rozlišuje mezi singularitou a pluralitou literárního smyslu. Smysl

přivlastnitelný Bohu je mnohočetný, jelikož zahrnuje všechny možné smysly Písma (srov. Ia, q. 1, a. 10, c.). Ale nakolik je slovo Boží sdělováno lidským mluvčím, natolik má jediný literní smysl, který je vědomým smyslem inspirovaného autora, který je otevřený jiným smyslům, zvaným duchovní, které mohou být prorokovi skryté.

18/ Sv. TOMÁŠ AKVÍNSKÝ: *Quaestiones disputatae De Veritate*, q. 11: De Magistro. Paris, Vrin. Bibliothèque des textes philosophiques 1983 (dále citováno jako *De Magistro*, q. 11 a s. ve vyd. Vrin).

19/ *De Magistro*, q. 11, a. 1, s. 36–37.

20/ Tamtéž: q. 11, a. 1, s. 40–41.

21/ Tamtéž: q. 11, a. 1, s. 42–43.

22/ II *Contra Gentile*, c. 75 *in fine*. Kázání jako vyučování je umění druhého řádu, jako jím je například lékař, který pro uzdravení vyžaduje tělesné zdroje. Kazatel nebo učitel působí na *res* (posluchače), který v sobě má princip konání (svůj intelekt) požadovaný učitelem nebo kazatelem, aby duch posluchače došel k pravdě.

23/ *In Rm. c. X*, lect. 2 (MARIETTI 837).

24/ Tamtéž: (MARIETTI 842). Viz také *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 6, a. 1, c.

25/ Tamtéž: (MARIETTI 844).

26/ Zprostředkovatel nebo prostředník, jímž je kazatel, zajišťuje službu *dispositive et ministerialiter*, srov. *Summa theologiae* IIIa, q. 26, a. 1, c., ad 1 et ad 2.

27/ *Dei Verbum* 12.

28/ IIa-IIae, q. 177, a. 1 c.

29/ Tamtéž.

30/ Toto spojení se chápe skrze skutečnost, že se plnost smyslu Božího slova zakládá na skutečnosti, že Bůh zamýšlel zaznamenat pod jednou literou více smyslů; srov. Ia, q. 1, a. 10, c.

31/ Všimněme si však, že kvůli nedokonalosti posluchače může kazatel vyslovit nějakou pravdu, aniž by byla hlubším způsobem probuzena víra posluchače. I zde nacházíme paralelu s platným slavením (tedy když vyjadřuje víru církve) svátosti; taková svátost, obsahující nepopíratelně Boží nabídku milosti, může zůstat neplodná, jestliže přijímající subjekt představuje překážku.

32/ Srov. IIa-IIae, q. 109, a. 1: ctnost pravdivosti.

33/ V kázání o Kristu se může nový smysl týkat tajemství církve, Kristovy snoubenky.

34/ *In Rm. c. X*, lect. 2 (MARIETTI 842).

35/ Pro sv. Tomáše je mravní nezpůsobilost kazatele proti němu v této funkci nestaví kvůli nedokonalosti kázání samotného, ale kvůli účtě náležející Božímu Slovu, jak to vyplývá z citace Ž 49,16: „Kdežto hříšníkovi řekne Pán, nač mi odříkávaš přikázání?“

36/ *Super Rom.* (MARIETTI 844 *fine*).

37/ IIa-IIae, q. 177, a. 2. Viz rovněž IIa-IIae, q. 188, a. 4, ad 1, kde sv. Tomáš vykládá tuto podřízenost prelátům termínem instrumentality.

38/ *Super Rom.* c. X, lect. 2 (MARIETTI 838).

39/ Stavíme zde na následujícím rozlišení: nauka je porozumění, které má *církev* ze své víry (proto je v Římě Kongregace *pro doctrina fidei*); nauka je prezentována s různým typem autority podle více nebo méně přesného zapojení magisteria. *Teologie* je porozumění, které má pokřtěný z víry církve (na univerzitní úrovni, existují teologické fakulty); vychází z hypotéz, disputovaných otázek..., které zaměstnávají jen jejich autory a posuzuje se podle toho, jestli nepřetřechá nauku a platnosti důkazu. Určité teologické zrání může dovolit církvi formovat vlastní úsudek o nějaké nové otázce a teologické tvrzení je pak přijato magisteriem. Tak se stane součástí nauky.

40/ Srov. IIIa, q. 82, a. 6, c. et ad 3 (rozdíl mezi eucharistií slavenou svatým knězem a eucharistií slavenou hříšným knězem).

41/ Srov. „Saint Thomas et la théologie des religions“ (Akta kolokvia, které organizoval Institut Saint Thomas d'Aquin, Toulouse, 13.–14. květen 2005). IN: *Revue Thomiste* 106, 2006, s. 315–334 (pozn. s. 330–332).

42/ LEV XIII: *Providentissimus Deus*: „Spiritus Sanctum assumpsisse homines tanquam instrumenta...“; II. vat. koncil převzal myšlenku beze slova, když v *Dei Verbum* č. 11 prohlašuje: „Bůh vybral lidi a použil je s jejich schopnostmi a silami [citace P1A XII: *Divino afflante Spiritu*], působil v nich a skrze ně, aby zapsali...“

43/ V *Summa contra Gentiles* (IV, c. 56) sv. Tomáš udává doplňující důvod (není přítomen v *Summa theologiae*) svátostné ekonomie spásy, který se uplatňuje přímo pro svátosti, ale je objasňující také pro všechno, co participuje na této ekonomii z důvodu svého kristologického základu, jako kázání: „Je vhodné, aby léky, díky nimž potence univerzální příčiny (vtělené Slovo) dosahuje lidí, měly podobnost s touto příčinou, tedy aby Boží potence v nich působila neviditelným způsobem viditelnými znameními.“ Tato kristologická shoda není pouze pedagogická, ale skrze nástrojovou příčinnost, která k ní je připojena, udává, že jistota přítomná v Kristu je nějakým způsobem participována skrze jeho zástupná ustanovení.

Benoît-Dominique de La Soujeole OP (* 1955) vyučuje dogmatickou teologii (ekleziologii a svátosti) na Teologické fakultě Univerzity Fribourg ve Švýcarsku. Je členem redakční rady *Revue thomiste*.





Ctirad V. Pospíšil OFM

Nikdy nekončící zápas o člověka Lidská osoba ve světle christologie a trinitologie

Když se mi do rukou dostala kniha otce Dominika Duky *Zápas o člověka*, zaradoval jsem se hned dvakrát.¹ Jednak proto, že se tato stále podnětná studie konečně dostala do rukou českých čtenářů, jednak proto, že mi to výrazně usnadnilo rozhodování jak pojmut příspěvek do sborníku k jeho jubileu. Zároveň jsem si uvědomil, že jsem licenciátní práci obhajo- val sice o patnáct let později než on, ale ve stejném věku jako otec Domi- nik. Také to bylo na zahraniční univerzitě a práci jsem musel sepsat stejně jako on v cizím jazyce. Specializoval jsem se především na christologii. Leč povinnosti, které přede mne kladl život, mne přivedly k hlubší reflexi nad problematikou metody aplikované v dogmatické teologii, a především k tajemství Nejsvětější Trojice. Jelikož jedním z hlavních úkolů sou- časné dogmatické teologie je propojování teorie s praxí, stále jasněji jsem si v posledních patnácti letech uvědomoval, že nelze hovořit o Kristu a o Trojici, aniž bychom zároveň nepohlíželi na tajemství člověka. Celá teologie se mi postupně začala stále víc a víc jevit jako skutečný zápas o člověka. Jedním z klíčových témat v něm je pochopitelně tajemství lid- ské osoby.

Jako východisko bych si dovilil použít dvě myšlenky z úvodu Dukovy studie: „Avšak boj o právo lidské osoby zdaleka neskončil – někdy to dokonce vypadá, že ještě vůbec nezačal.“² Tato výzva je dnes stejně aktu- ální jako před třiceti lety. I hrozby, které otec Dominik v dané souvislosti zmiňuje, na nás stále cení zuby: „Straší nás ostnatý drát, komíny kremato- rií, stíny apartheidu? Nebo snad injekční stříkačky ve vědeckých a genetic- kých laboratořích? Zneužívání vědy, ekologický problém?“³ Tyto zřůdnosti vyplývají z neúcty k tajemství lidské osoby. Ti, kdo takové věci podnikají a osnují, si ve své omezenosti neuvědomují, že nakonec se to vše jednoho dne obrátí proti nim samotným. Úcta k druhému jakožto k osobě stvořené

k Božímu obrazu je vposledku výpovědí o tom, zda máme úctu k člověku jako takovému, zda máme úctu sami k sobě.

Na poli teologické vědy se setkáváme s celou řadou disciplín. Někdo by mohl namítnout, že se tyto záležitosti v první řadě týkají morální teologie. Jenomže na otázku, proč máme mít úctu k lidské osobě, odpovídá samo tajemství víry, tedy výpovědi Písma a velká tradice křesťanského myšlení, a proto odpověď na zmíněnou otázku dává také dogmatická teologie. Striktní oddělování teologických disciplín oslabuje věrohodnost našeho svědectví a nepřímou přispívá k neutěšenému stavu věcí v církvi i ve světě. I v tomto ohledu je práce otce Dominika příkladem, protože její autor zásadně neodtrhuje svou biblickou vědu od života, od etiky a od dogmatické teologie.

Jedním z hlavních bitevních polí o člověka je již řadu desetiletí problematika statusu lidské osoby v prvních stadiích její existence. Každá normální legislativa chrání práva lidské osoby, z nichž tím nejzákladnějším je právo na respektování života.⁴ Základní otázka tedy zní: Odkdy je lidská bytost osobou? Má-li počatá lidská bytost od počátku důstojnost osoby, pak je zřejmé, že takový život je nutno považovat za nedotknutelný.⁵

Již na tomto místě musíme připomenout jednu velmi důležitou historickou skutečnost: Pojem osoby má domovské právo v teologii, protože to byl právě zrod trojičního a christologického dogmatu, kde se objevuje a projasňuje. Následně se pak tento pojem aplikoval také v oblasti teologické antropologie.⁶ Z řečeného vyplývá jedna nesmírně důležitá skutečnost, na niž se často zapomíná – autorské právo na definování osoby patří do kompetence teologie, která by se neměla o tuto svoji výsadu nechat přivlastnit. Tím pochopitelně nechceme upírat filozofům a právníkům možnost vyslovovat určité definice osoby. Teologie by se ale k daným výpovědím měla vyslovovat ze svého vlastního hlediska a rozhodně je nemusí „servilně“ přebírat,⁷ když se jedná jak o problematiku ochrany lidského života, tak o tajemství Trojice a vtěleného Slova.

V prvním bodu se tedy zaměříme na christologické počátky, z nichž se pokusíme vytežit to, jak pojímat poměr mezi lidskou osobou a rozvinutým lidským vědomím. V druhém bodu se zaměříme na některé trinitologické podněty přispívající k hlubšímu objasnění pojetí lidské osoby v teologické antropologii.

I. Christologické podněty – lidská osoba a rozvinuté vědomí

Rozlišení osoby (*persona* – *hypostasis*) od přirozenosti (*natura* – *úsia*) je zcela evidentně plodem nesmírně spleťtých teologických zápasů o určitý popis nevýslovného tajemství Nejsvětější Trojice. Tento proces vyvrcholil vyslovením troj.čného dogmatu v letech 381 a 382. Příslušná definice hovoří o jediné Boží přirozenosti a o třech Božích osobách, tedy o Otci, Synu a Duchu svatém.⁸ To však neznamená, že by otázka, jak vlastně máme pojímat „osobu“, byla definitivně vyřešena. Následně se otevřelo pole pro christologickou problematiku, neboť bylo jasné, že jedna osoba Trojice se stala člověkem. Christologie se tedy zcela logicky jeví být průsečíkem mezi teologií v úzkém slova smyslu (mluvení o Bohu) a antropologií.

Již v průběhu 4. století se na scéně objevila řada pokusů jak popsat tajemství vtělení. Ječním z nich bylo učení Apollinaria z Laodiceje (310–390). Tento biskup tvrdil, že Slovo se nestalo člověkem, nýbrž na sebe pouze vzalo tělo, které nemělo lidskou duši. Logos tedy hrál ve struktuře Ježíšovy bytosti tu roli, která v člověku přísluší jeho duši. Ve druhé verzi této nauky se setkáváme s tvrzením, že Ježíšovo lidství mělo „nižší“, psychickou duši, ale nemělo „vyšší duši“ – *nús*. Ačkoli na tomto místě nemíníme rozebírat celou problematiku apollinarismu,⁹ můžeme vcelku snadno dospět ke konstatování, že Apollinarios ploše identifikoval osobu s psychikou. Měl-li být Ježíš osobou Slova, musel proto mít pouze božskou psychiku a božské vědomí. Dané mínění bylo pochopitelně odsouzeno,¹⁰ protože odporuje základnímu rozměru novozákonní zvěsti, která jasně učí, že Ježíš jako pravý Boží Syn a vtělené Slovo byl opravdový člověk a celý člověk, a proto musel mít také lidskou psychiku, lidské vědomí a lidskou poznávací mohutnost.

O více než padesát let později se na scéně objevil konstantinopolský patriarcha Nestorios,¹¹ který se zdráhal připisovat osobě Slova ta stadia Ježíšova licství, která se nevyznačovala užíváním rozumu. Ačkoli to daný autor zřejmě nechtěl přímo tvrdit, některé jeho výroky vyznívají tak, jako kdyby v Kristu existovaly vlastně dvě osoby, tedy jedna božská a druhá lidská. Jestliže pravověrné učení o jedné osobě vtěleného Slova zároveň jasně rozlišuje jeho dvě přirozenosti, pak to znamená také rozlišování dvou tomu odpovídajících „vědomí“, tedy autenticky božského

a autenticky lidského, která se nesměšují. Ačkoli Nestoriovo učení bývá v učebnicích christologie stavěno do ostrého protikladu k onomu Apollinariovu, přesto můžeme celkem snadno nalézt společného jmenovatele obou pozic, který spočívá v identifikaci osoby a vědomí. Byly-li obě tyto koncepce odsouzeny, vyplývá z toho nevyhnutelně jeden závěr – církev jasně odmítla již v patristické době identifikaci mezi lidskou osobou a jasně rozvinutým vědomím. Proto také platí, že Ježíš je osobou vtěleného Slova i tehdy, když se u něho jeho lidské vědomí plně nerozvinulo.¹² On je osobou již v prenatalním stadiu svého lidského života, a právě na tomto základě lze říci, že Maria porodila vtělené Slovo, jak učí Efezský koncil z roku 431 a synoda z roku 433, na níž došlo ke smíru mezi Alexandrií a Antiochií.¹³

Christologická inspirace jde pochopitelně ruku v ruce s inspirací soteriologickou. Církevní Otcové razili zlaté pravidlo: „Co je přijato Slovem, to může být spaseno; co Slovem přijato nebylo, to spaseno být nemůže.“ Dlužno podotknout, že právě na tomto základě byla demaskována nepřijatelnost a absurdita Apollinariaova modelu.¹⁴ Z Písma víme, že vtělené Slovo se nám stalo podobné ve všem kromě hříchu (srov. Žid 4,15). Jestliže se dnes otevřeně hovoří o možnosti spásy pro děti, které umřely a umírají bez přijetí křtu (což se jednoznačně týká také těch, kterým z různých důvodů nebylo umožněno spatřit přirozené světlo světa a plně se rozvinout),¹⁵ pak je to možné jedině za předpokladu, že věčné Slovo na sebe jako osoba vzalo také prenatalní a preracionální období existence lidské osoby. Tyto lidské bytosti tedy mohou „spatřit“ nadpřirozené světlo, které osvětluje každého člověka (srov. Jan 1,3,9). Z řečeného ale vyplývá další velmi důležité konstatování: Ti, kdo lidskou osobu ploše identifikují s vědomím, nejenže negují tajemství vtělení, ale také tím samým implicitně popírají možnost spásy pro lidské bytosti, které umírají před tím, než se u nich plně rozvine vědomí a užívání rozumu.

Vraťme se ale k problematice osoby jako takové. V dějinách teologie se střetáváme s celou řadou pokusů jak definovat lidskou osobu nebo osobu vůbec.¹⁶ Žádný z těchto pokusů však není plně uspokojivý. Prvním problémem daných definic je to, že vnímají osobu jako „něco“ – konkrétní osoba je ale „někdo“. Jistěže můžeme hovořit o kategorii osoby, což je

věcná záležitost, jenomže ve skutečnosti existují pouze nevěcné konkrétní osoby. Zvěčnělá kategorie osoby svou vlastní povahou není s to tajemství konkrétní osoby vystihnout. S věcí mohu manipulovat, s konkrétní osobou, která je nevyhnutelně také svým vlastním příběhem, to tak docela nejde. Zkušenost nám říká, že osoba se zjevuje prostřednictvím svého příběhu; osoba se vypravuje. Proto také evangelia nejsou ničím jiným než určitým druhem vyprávění životního příběhu Muže z Nazareta. Určitou možností jak definovat osobu je negativní přístup. Jestliže je problematické tvrdit, co osoba je, pak lze celkem pokojně tvrdit, co osoba není. Vidíme tedy, že konkrétní osoba je nezvěčnitelná, že transcenduje kategorii věci, schopnosti, dovednosti, vědomí. V dané souvislosti rozhodně není nezajímavé, že o Bohu, který jistě není pouhou věcí, nýbrž osobou v plném slova smyslu, také můžeme mnohem přesněji vypovídat, co není, nežli to, čím je.⁷

Velmi zajímavý podnět se nachází v dokumentu MTK *Společenství a služba*, kde se jasně hovoří o tom, že obraz Boží v člověku (srov. Gn 1,26) nejsou intelekt, vědomí, schopnosti, nýbrž právě osoba.¹⁸ Osoba jako tajemství je tudíž totožná s tajemstvím Božího obrazu v nás, s tajemstvím otevřenosti nezvěčnitelné transcendenci. A právě toto konstatování nás přivádí k druhému bodu našich úvah.

Ještě předtím je však nutná velmi důležitá poznámka. Mnozí z těch, kdo popírají osobní práva počátečního lidského života, se opírají právě o identifikaci osoby a vědomí. Právě jsme měli možnosti vidět, že křesťanská víra odmítá klást rovnítko mezi aktuálně rozvinuté vědomí a osobní důstojnost. Člověk může být osobou i tehdy, když aktuálně nemá rozvinuté vědomí, užívání rozumu, plnou svéprávnost. Odtrhnout od sebe osobu a vědomí by však také nebylo úplně správné, protože v Bohu, k jehož obrazu jsme stvořeni, představují osoba a vědomí dokonalou jednotu. Ke statusu lidské osoby však rozhodně dostačuje potencialita vědomí a otevřenost k jeho dalšímu rozvoji. Lidská bytost, jejíž vědomí se může rozvinout nebo znovu probudit, je jednoznačně osobou. Absurdita ploché identifikace osoby a vědomí se naplno projeví tehdy, když si připomeneme to, jak se v nacistickém Německu nakládalo s psychicky postiženými lidskými bytostmi. Ti, kdo ploše identifikují osobu s kvalitou normálního vědomí, jsou tedy

v posledním důsledku chtě nechtě ideoví příbuzní těch, kdo očišťovali „nordickou rasu“ od postižených jedinců pomocí plynových komor. Každý věřící, který je pokoušen vnímat osobu ne jako tajemství transcendence a jako Boží obraz v člověku, nýbrž pouze funkcionálním a „zvěčněným“ způsobem, by si měl jasně uvědomovat, do jaké společnosti jej takového smýšlení v posledním důsledku uvádí.¹⁹

II. Trinitární inspirace – lidská osoba jako transcendentní vztahovost

V první řadě je třeba říci, že osoba v imanentní Trojici je od dob Augustina z Hippo²⁰ a především díky geniálnímu přínosu Tomáše Akvinského²¹ definována jako vnitrobožský subsistující vztah. Moderní antropologické myšlení aplikuje stále důsledněji princip vztahovosti také na lidskou osobu. A nejedná se pouze o křesťanskou teologii či antropologii, jak o tom svědčí myšlenka Martina Bubera, podle níž platí, že žádné „Já“ nemůže existovat samo o sobě bez relace k určitému „Ty“.²² Pokud se daná pozice aplikuje na problematiku statusu lidského embrya, může to však vést k závěrům, které pro křesťana nejsou zcela přijatelné. Někteří totiž dospívají k tomu, že embryo by mělo být osobou až v okamžiku, kdy se ustaví úzký vztah mezi ním a matkou. Mimo tělo matky by embryo bylo pouhým shlukem buněk, ale nikoli lidskou bytostí v první fázi svého života.²³ Laura Palazzani, která tuto pozici kritizuje, se z uvedeného důvodu přiklání k Boethiově definici osoby jako individuální podstatě rozumové přirozenosti.²⁴ Teolog ale s řešením, které navrhuje Laura Palazzani, nemůže být plně spokojen. Mělo by být zřejmé, že osobu je třeba pojímat tak, nakolik je to vůbec možné,²⁵ stejně v oblasti trinitární reflexe, christologie i antropologie. Je-li člověk obrazem Božím právě jako osoba a stal-li se jeden z Trojice člověkem, pak se daný požadavek na stejnorodé pojímání osoby stává snadno pochopitelnou záležitostí. Lidskou osobu je tedy třeba popisovat přednostně na základě interpersonální relace, protože takto definujeme osobu v trinitární teologii. Nesmíme rovněž opomíjet jedno ze základních pravidel analogie víry, které říká, že veškerá tajemství víry máme nahlížet přednostně ve světle tajemství Boha Otce, Syna a Ducha svatého.²⁶

Je-li lidská osoba vnímána na základě vztahovosti jako obraz Boží, pak je třeba si uvědomit jednu nesmírně důležitou skutečnost: mezilidské vztahy a vzťahy v imanentní Trojici nemají tentýž ontologický status. Jestliže je vztah v imanentní Trojici reálně identický s příslušnou osobou (otcovství s Otcem, synovství se Synem, pasivní dýchání s Duchem svatým), pak naše mezilidské vztahy lidskou osobu na ontologické rovině nestavují.²⁷ Já jsem osobou nezávisle na tom, jestli kupříkladu vstoupím do vztahu s posluchači. Lidská bytost je od prvního okamžiku své existence osobou, byť ještě ne s plně rozvinutým vědomím, nezávisle na tom, zda matka vstoupí do vztahu k životu, který se v ní počíná, nebo nikoli. Důstojnost osoby rozhodně nemůže být něco, co by ve mně mělo záviset na druzých lidech. To však rozhodně neznamena, že by mezilidské vztahy byly nedůležité na psychické rovině a na rovině rozvoje lidské osobnosti. To je ale poněkud jiná oblast, které se nyní nebudeme věnovat. Každopádně ale platí, že neozlášování obou rovin je zavádějící a může být v posledním důsledku nebezpečné, protože často implikuje identifikaci osoby a rozvinutého lidského vědomí.

Lidská osoba se nám proto jeví jako substancialita a subjektivita, která předchází existenci případkových vztahů. Z toho vyplývá svoboda člověka, který jako osoba v jistém smyslu slova své mezosobní vztahy k jiným lidem překračuje, i když se zároveň jako osobnost v těchto vztazích rozvíjí a realizuje. Transcendence substancialního pojetí lidské osoby vůči mezilidským vztahům dobře odzrcadluje skutečnost, že osoba je obrazem absolutně transcendentního Boha. Toto pojetí nadřazenosti osoby vůči mezilidským vztahům však v sobě skrývá rovněž nemalé nebezpečí, neboť hrozí idea absolutního a nezávislého subjektu, což je však v křiklavém rozporu s tím, že člověk je obrazem Trojice především díky své nesoběstačnosti, otevřenosti a vztahovosti. Dlužno podotknout, že nesoběstačnost je esenciální charakteristikou každé osoby, tedy i osoby v imanentní Trojici. Otec nemůže být sám sebou bez vztahů k Synu a Duchu a tak dále. Osoba nemůže existovat bez druhých, a právě v tomto smyslu je na druhé také odkázána jako ontologicky nesoběstačná. Pokud by člověk byl osobou jen ve smyslu substancialní definice Boethiovy, pak by ale byl ontologicky dokonale soběstačný, což by znamenalo, že lidská osoba je jiné povahy než

osoby v Trojici. Jak by potom člověk mohl být obrazem Božím? Pokud by byl člověk osobou na ontologické rovině pouze v substanciálním slova smyslu, jak bychom dokázali vysvětlovat jeho bytostnou vztahovost na psychické rovině osobnosti? Jak vidno, Boethiova definice osoby je hrubě nedostatečná a nebezpečně jednostranná.

V našem životě však existuje jeden vztah, který je do jisté míry substanciální. Nikdo z nás totiž nevstupuje do osobního bytí jinak než jako syn nebo dcera. Otcí a matkami se pouze stáváme, jsme tedy pouze v propůjčené či zástupné roli, nikdo z nás není otcovstvím nebo mateřstvím. Člověk je oproti tomu vždy buď synem nebo dcerou, anebo není. Naše vlastní osobní existence spadá vjedno s naším synovstvím a dcerovstvím. Není-li ale žádný člověk bytostně, substanciálně otcem či matkou, pak naše bytostné synovství či dcerovství nenachází v mezilidských vztazích svůj adekvátní pól substanciálního otcovství či mateřství, a proto nezbyvá než uzavřít, že již naše přirozená existence odkazuje na prazákladní vztah k Bohu. Otcí,²⁸ na naši bytostnou účast na věčném Božím synovství, na darovanost této účasti, tedy na Ducha svatého. Lidská osoba je tedy utkána od prvního okamžiku své existence tak říkajíc na trinitární osnově.²⁹

V oblasti spirituality se daná skutečnost projevuje poměrně markantně v okamžiku, kdy povolání k plnějšímu prožívání vlastního synovství v Kristu naráží na odpor lidských otců a matek. Jako příklad můžeme uvést klíčovou epizodu ze života sv. Františka z Assisi. Když stál on a jeho přirozený otec před assiským biskupem, František měl říci: „Až dosud jsem tě nazýval otcem na zemi, ale od nynějška mohu bezpečně říkat: Otče náš, jenž jsi na nebesích!“³⁰ V Celanově první legendě se dozvídáme, že se při této příležitosti František vysvlékl do naha a vrátil Petru Bernardonemu veškerý svůj oděv.³¹ Ona nahota evokuje nahotu při narození. Toto „druhé narození“ však odhaluje vlastní povahu již onoho prvního. Od počátku jsme všichni jako osoby bytostně syny a dcerami nebeského Otce, jsme povoláni ke svobodné účasti na věčném synovství v síle Daru, jímž je Duch svatý. Křesťanská morálka dané tajemství plně respektuje, když vykládá čtvrté přikázání. Úcta k lidským rodičům není čímsi absolutním, a proto musí ustoupit, když jde o náš synovský či dceřiný vztah k nebeskému Otcí, jemuž jedinému patří toto jméno v plném slova smyslu (srov. Mt 23,9).

Toto naše bytostné synovství či dcerovství můžeme hodnotit jako transcendentní a v jistém slova smyslu také jako transcendentální vztahovost, která je nevyhnutelně implicitní existujícímu lidskému subjektu, osobě. Daná transcendentně transcendentální vztahovost, do níž jsme jako osoby vetkáni, existuje nezávisle na tom, zda si to uvědomujeme, či nikoliv. Dané pojetí navíc dokáže vcelku jednoduše skloubit skutečnost, že jsme stvořeni k obrazu Božího Syna i k obrazu Trojice. Synovství je totiž myslitelné jen v rámci vnitrotrinitárních vztahů, jediné jako vztah Syna k Otci. Náš stvořený podíl a tomtoto synovství je myslitelný jediné jako svobodné trojiční sebedarování, jímž je Duch svatý. Lidská bytost je tudíž osobou ne proto, že by si to aktuálně uvědomovala, stačí potencialita rozvinutého vědomí, nýbrž proto, že je povolána k uskutečňování a rozvíjení své vlastní transcendence jakožto podílu na věčném synovství v síle obdaření Duchem. Není snad tihnutí k sebepřekročení jednou z konstitutivních charakteristik osoby?

Vedle toho je ale ještě třeba opět zmínit skutečnost, že člověk sám sebe prožívá jako tajemství. To je také prazáklad veškerého náboženství, filosofie, teologie, vědy a pravého umění. Jak vidno, otázky jsou relativně věčné, odpovědi na ně se proměňují; umělecká témata jsou relativně věčná, zatímco vyrovnávání se s nimi je vystaveno proměnám. Jakmile člověk vnímá sám sebe jako tajemství, není dalek toho, aby uchopil své osobní bytí jako obdarovanost od jiného, jako pozvání, výzvu a povolání. Lidská osoba je tedy substancialitou vlastního „Já“, která je zároveň transcendentně transcendentální vztahovostí k Otci v Synu díky Duchu svatému. Právě to je také poslední prazáklad důstojnosti a posvátnosti lidské osoby stvořené k obrazu Božímu. Takto pojatá osoba je také otevřena vztahovosti na psychické rovině, a to nikoli jen na rovině meziosobních vztahů, ale také třeba na rovině poznávání subracionálního světa.

Právě v tomto trinitárním pojetí více než kde jinde platí, že „k rozhovoru s Bohem je člověk zván již od svého vzniku“,³² jak říká konstituce *Gaudium et spes*. Tento vznik se vztahuje nejen k početí nové lidské bytosti – osoby, ale rovněž k okamžiku, kdy na zemi začal existovat první člověk. Kdy to bylo, toť otázka, protože osobní důstojnost člověka nemůžeme s dobrým svědomím stavět výhradně funkcionálně, tedy na základě projevovaných

schopností a dovedností.³³ Řekli jsme přece, že k tomu, abychom mohli hovořit o lidské osobě, postačuje potencialita vědomí, případně mravního vědomí.

Křesťanské trinitární pojetí osoby tedy určitě není něčím, co by bylo k přirozenosti přidáváno jen pouze jaksi „zvenku“. Člověk je díky svému transcendentně transcendentálnímu vztahu synovství od prvopočátku povolán k dialogu s Otcem v Synu díky obdarování Duchem – Oživovatelem. Kvůli této ontologické konstituci je lidská osoba jako obraz Boží posvátná a nedotknutelná od prvního okamžiku své existence. Právě v tomto smyslu také můžeme rozumět slovům, která nacházíme v *Kompendiu sociální nauky církve*:

Nová skutečnost, kterou Ježíš Kristus daruje, se nevčleňuje do lidské přirozenosti, nepřidává se k ní jaksi zvenku. Jedná se totiž o skutečnost společensví s trojičným Bohem, k níž jsou lidé odvždy zaměřeni v hloubce svého bytí díky jejich stvořené podobnosti s Bohem. Jedná se ale také o skutečnost, na niž lidé nemohou dosáhnout pouze svými vlastními silami.³⁴

III. Závěr

Uvážíme-li, že Bůh se člověku jeví přednostně jako někdo jiný v něm a nad ním,³⁵ pak musí platit, že každé pravé poznání Boha je nevyhnutelně také sebezpoznáním a že každá pravá úcta k tomuto Bohu je také sebeúctou. Jedná se o vztah k Otci, do něhož jsme uvedeni díky svému bytí v Synu a na základě obdarování Duchem. Tam, kde se ztratí úcta k živému Bohu Otci ve mně a nade mnou, tam také člověk ztrácí úctu k sobě a následně pochopitelně také k jiným lidským osobám. Zápas o člověka je tedy nevyhnutelně také zápasem o Boha Otce, Syna a Ducha svatého. Právě proto platí, že následovat Krista, dokonalého člověka, znamená stávat se více člověkem,³⁶ více sebou, vědoměji osobou a obrazem nekonečně štědrého nebeského Otce. A právě to je také náš nikdy nekončící zápas o člověka.

POZNÁMKY:

1/ DOMINIK DJKA: *Žápas o člověka. Nástin biblické antropologie*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2007.

2/ Tamtéž: s. 9.

3/ Tamtéž: s. 10.

4/ „Pokládáme za samozřejmé ty pravdy, že všichni lidé jsou stvořeni sobě rovni, že Stvořitel je obdařil jistými nezczitelnými právy, že mezi těmi jsou život, svoboda a právo na hledání štěstí. Že k zabezpečení těchto práv ustanovují se mezi lidmi vlády...“ *Americké prohlášení nezávislosti* z roku 1776, citováno podle: I. A. HRDINA: *Těxty ke studiu konfesního práva I., Evropa a USA*. Praha, Karolinum 2006, s. 132. Když určité státní zřízení tuto funkci neplní, jsou občané oprávněni je změnit (srov. tamtéž).

5/ „Nuže tedy, učin. t z embrya osobní problém [...] znamená přistupovat k němu z hlediska víry, což s sebou nese také rozhodnutí pro určitou hermeneutiku.“ JEAN LAFFITTE: „La condizione dell’embrione alla luce dell’antropologie teologica“. IN: PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA: *Identità e statuto dell’embrione umano*. Città del Vaticano 1998, s. 186–209, zde s. 187.

6/ Opět se tak ukazuje, že tajemství člověka se objasňuje až v tajemství vtěleného Slova. Srov. *Gaudium et spes*, čl. 22.

7/ Nepovažuji za metodologicky správné, když velký evangelický teolog Karl Barth a z katolické strany Karl Rahner berou přílišný ohled na to, jak je „osoba“ pojímána mimo oblast teologie.

8/ Jedná se o Vyznání víry I. konstantinopolského koncilu z roku 381, o list ze synody korané v Konstantinopoli v roce 382 a o anatematismy z římské synody konané opět v roce 382. Tyto definice shrnuje velmi dobře II. konstantinopolský koncil konaný v roce 553 následovně: „Kdo by nevyznával, že Otec, Syn a Duch svatý mají jednu jedinou přirozenost nebo podstatu, jedinou energii a moc, neboť jsou jedinou soupodstatnou Trojicí, jediným božstvím, jemuž je třeba se klanět ve třech hypostazích neboli osobách, ten budiž anatematizován. Je totiž jediný Bůh Otec, od něhož je všechno; jediný Pán Ježíš Kristus, skrze něhož je všechno; jediný je Duch svatý, v němž je všechno.“ DSH, č. 421.

9/ Srov. C. V. POSPÍŠIL: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha–Kostelní Vydří, Krystal–Karmelitánské nakladatelství 2006, 3. vydání, s. 134–136.

10/ Srov. I. KONSTANTINOPOLSKÝ SNĚM (381). IN: G. ALBERIGO – G. DOSSETTI (eds.): *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna, Edizioni Dehoniane 1991, s. 28.

11/ Srov. C. V. POSPÍŠIL 2006: op. cit., s. 138–144.

12/ Pro podrobnější informaci o dané problematice odkazujeme na práci C. V. POSPÍŠIL: *Problematika vědění a vědomí vlastní osobní identity Ježíše z Nazareta*. Olomouc, Refugium 1998.

13/ Srov. G. ALBERIGO – G. DOSSETTI (eds.): op. cit., s. 69–70.

14/ „Jestliže někdo vkládá svou naději do člověka zbaveného inteligence, je sám skutečně bez inteligence a prostě si nezaslouží, aby jako celý člověk došel spásy. Vždyť to, co není přijato, není spaseno; na druhou stranu to, co bylo spojeno s Bohem, bude spaseno.“ Řehoř Nazian-

ský: *Epistula 101 – Ad Cledonium*. IN: MANLIO SIMONETTI (ed.): *Il Cristo*, vol. II. Vicenza, Mondadori 1986, s. 329.

15/ Srov. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE: *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*. Libreria Editrice Vaticana 2007. Pokud se jedná o spojitost spásy a vtělení, srov. čl. 52; 88 – „Neexistuje tudíž nikdo, koho by se nedotýkalo tajemství vtěleného Slova.“

16/ Srov. C. V. POSPÍŠIL 2006: op. cit., s. 221–226.

17/ „Mezi Stvořitelem a stvořením nelze nalézt takovou podobnost, která by zároveň nebyla ještě větší nepodobností.“ IV. LATERÁNSKÝ KONCIL (1215); DSH, č. 806.

„Nejvyšší stupeň lidského poznání Boha spočívá ve věděni, že nevíme, co je Bůh, protože si uvědomíme, že ‚co je Bůh‘ převyšuje všechno to, co jsme o něm pochopili.“ TOMÁŠ AKVÍNSKÝ: *De potentia*, q.7, a.5, ad 14.

18/ Podtitul jasně říká: „Společenství a služba – Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu.“ Srov. MTK: *Společenství a služba*, čl. 25, s. 22; čl. 31, s. 25.

19/ Tyto myšlenkové postupy lze označit jako „právní ontologie“. Nad tímto argumentem by se měl vážně zamyslet i nevěřící, protože i on se v případech zastávání určitých názorů dostává do ne právě vybrané společnosti.

20/ „Poněvadž Otec se jmenuje Otec jenom proto, že má Syna, a Syn se nazývá Syn jen proto, že má Otce, nejedná se o názvy, které se týkají podstaty. Jeden ani druhý se nevztahuje k sobě samému, a tak se jedná o jména označující vztahy, které však nejsou v řádu případů, protože ten, kdo se jmenuje Otec, stejně jako ten, kdo se jmenuje Syn, je věčný a neměnný. Ačkoli tedy není totéž být Otcem a být Synem, nejedná se o jinou podstatu, protože tato jména nevypovídají o podstatě, nýbrž o vztahu, který není případkový, protože je neměnný.“ Srov. *De Trinitate*, 5, 5; 6.

21/ „Rozlišení v Bohu však nastává jediné díky vztahu původu, jak bylo řečeno výše. Tyto vztahy v Bohu nejsou jako případy přiléhající k subjektu, nýbrž jsou samotnou Boží esencí. Proto platí, že jsou subsistentní stejně, jako subsistuje Boží esence. Stejným způsobem jako božství je Bůh, tak také Boží otcovství je Bůh Otec, jenž je božskou osobou. Proto božská osoba znamená určitou subsistující relaci. To znamená, že vztah je označován jako podstata, tedy jako hypostaze subsistující v Boží přirozenosti. Ovšem to, co subsistuje v Boží přirozenosti, není nic jiného než sama Boží přirozenost.“ *Summa theologiae* I, q. 29, a. 4.

„Nejzářnější a nejgeniálnější bod tomistické spekulace ohledně Trojice se týká vztahu vnímaného jako princip subsistence Božích osob.“ BATTISTA MONDIN: *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso D'Aquino*. Bologna, Edizioni Studio Domenicano 1991, s. 614.

22/ „Není žádné Já o sobě, nýbrž jen Já základního slova Já-Ty a Já základního slova Já-Ono.“ MARTIN BUBER: *Já a ty*. Praha, Kalich 2005, s. 37. Dílo vyšlo v německém jazyce roku 1923.

23/ Tuto pozici popisuje a kritizuje: LAURA PALAZZANI: „I significati del concetto filosofico di persona e implicazioni nel dibattito bioetico e biogiuridico attuale sullo statuto dell'embryone

umano," IN: PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA: *Identità e statuto dell'embrione umano*. Città del Vaticano 1998, s. 53–74, zde s. 62–63.

24/ Tamtéž: s. 71n.

25/ Pojetí není totéž jako vyčerpávající definování, které by bylo v rozporu s jejím transcendentním charakterem.

26/ Srov. KKC, čl. 234.

27/ „Lidské bytí osobou není ustaveno relací s jednou nebo dvěma jinými osobami tak exkluzivně, jak je tomu v trojičním životě Božím. Jakožto individuum je lidské Já' vždy odlišné od svých relací s jakoukoli jinou lidskou osobou.“ WOLFHART PANNENBERG: *Systematische Theologie I*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1988, s. 465. Velmi cenné je, že právě toto tvrzení nalézáme v díle vynikajícího evangelického teologa.

28/ „Bůh udělal z člověk své ‚Ty‘ a dopřál mu, aby měl v Bohu své vlastní ‚Ty‘, vlastní specifické ‚Ty‘. V tomto vztahu Já' – ‚Ty‘ spočívá člověková esence. A jedině proto, že ho Bůh ustanovil v této relaci Já' – ‚Ty‘ se sebou samým, člověk pak může vstupovat do meziosobních vztahů k ostatním lidem.“ ROMANO GUARDINI: *Religiöse Erfahrung und Glaube*. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1974, s. 110. Guardini však neuvádí tuto esenciální vztahovost lidské osoby do trinitárního kontextu.

29/ Srov. WALTER KASPER: *Der Gott Jesu Christi*. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag 1982, s. 346–347. Tento autor tvrdí, že lidskou osobu je možno myslet jedině trinitárně. Jasnější vysvětlení daného výroku ale v textu nenajdeme.

30/ BONAVENTURA: *Legenda Maior*, 2. IN: C. V. POSPÍŠIL (ed.): *Františkánské prameny I*. Olomouc, MCM 1999, č. 1043, s. 368.

31/ Srov. TOMMASO DA CELANO: *Vita prima*, 6. IN: C. V. POSPÍŠIL (ed.) 1999: op. cit., č. 344–345, s. 113.

32/ *Gaudium et spes*, čl. 19.

33/ Srov. C. V. POSPÍŠIL: „Teologie a paleoantropologie,“ IN: *Teologické texty* 17, 2006, č. 3, s. 162 až 163; Tyž: „Univerzální spása a prehistoričtí lidé,“ IN: *Teologické texty* 17, 2006, č. 5, s. 185–189. Posledně zmíněný článek si vzal na mušku MUDr. Radim Uzel IN: „Lékaři prý fušují do božského řemesla,“ *Právo* 31. 7. 2007, s. 11. Každý může posoudit, jak vědecky poctivě a hermeneuticky korektně pan doktor Uzel pracuje s mým textem. Když tvrdím, že jedním z kritérií lidství je existence mravního vědomí, z čehož pan doktor Uzel vyvozuje, že embryo mravní vědomí nemá, a proto není člověkem, pak ale já ve svém článku zároveň tvrdím, že osobu v jednotlivých stadiích její existence nemůžeme definovat na základě funkčních kritérií. Osoba je přece nezvěčnitelná a transcendentní tajemství. To však již pan doktor Uzel neuvádí, čímž čtenáři zamlčuje, co je na dané stučii o teologickém přístupu k údajům paleoantropologů nejpodstatnější. Co platí o našich prehistorických předcích, se v jistém slova smyslu vztahuje i na problematiku zrání a rozvoje každého jednotlivce. V postřehnutí této souvislosti je třeba dát panu doktoru Uzlovi za pravdu. Otázka je tečtiž v zásadě totožná: Odkdy můžeme hovořit o lidské osobě?

34/ *Kompendium sociální nauky církve*, čl. 122. Text je převzat z překladu KSNC, který byl v době sepisování studie připravován k vydání v Karmelitánském nakladatelství v Kostelním Vydří (2007).

35/ „Povzbuzen touto četbou, abych se obíral sebou samým, vstoupil jsem, Tebou veden, do svého nitra; mohl jsem to učinit, poněvadž stal jsem se mým Pomocníkem. Vstoupil jsem tam tedy a okem ducha svého, ač zakaleným, viděl jsem nad svou myslí nezměnitelné světlo Páně, ne ono obyčejné, viditelné tělesným okem, ani jiné mohutnější, jakoby téhož druhu, ale mnohem jasnější a celý prostor vyplňující. [...] Jest viditelné okem lásky.“ AUGUSTIN: *Vyznání* (VII, 10). Praha, Ladislav Kuncíř 1926, s. 207–208.

36/ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 41; *Dokumenty*, s. 214.

Prof. Ctirad Václav Pospíšil OFM, Th.D. (* 1958) završil teologická studia na řádové univerzitě Antonianum v Římě roku 1995. Od roku 1996 vyučuje dogmatiku na CMTF UP v Olomouci, rovněž tak v posledních letech na KTF UK v Praze a dějiny teologie na HTF UK. Je členem teologické komise při ČBK a členem-korespondentem PAMI. Z rozsáhlé publikační činnosti připomínáme překlad díla sv. Bonaventury s autorskou úvodní studií *Putování mysli do Boha* (Praha, Krystal OP 1997), překlad encykliky Lva XIII. *Divinum illud munus* (Praha, Krystal OP 1997) a další dokumenty papežských komisí. Dále napsal monografii o postavě a teologickém myšlení velkého františkánského mistra *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia* (Brno 2002) a především christologickou monografií *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (Praha, Krystal OP 2000 – 1. vydání; 2002 – 2. vydání; 2006 – 3. vydání).





Petr Štica

Návrat k pramenům morálky Některé výzvy pro obnovu soudobé morální teologie v teologickém myšlení Servaise Pinckaerse OP

V následujících odstavcích se pokusíme o zamyšlení nad některými výzvami pro obnovu soudobé morální teologie v teologickém myšlení dominikánského teologa Servaise Pinckaerse. Po stručném načrtnutí jeho života a teologického díla se zastavíme u dvou podle našeho autora významných výzev týkajících se samotného jádra morální teologie – konkrétně u vztahu morálky a Písma sv. a u celkové koncepce a zacílení křesťanské morálky.

Nástin *curricula vitae et operis* Servaise Pinckaerse OP¹

Servais Pinckaers OP se narodil roku 1925 v Lutychu (Liège) v Belgii. Po válce vstoupil do dominikánského řádu a studoval na dominikánském studiu v La Sarte (studia ukončil prací *Nadpřirozeno u Henriho de Lubaca*). Ve studiích pokračoval na římském Angelicu, kde roku 1952 získal doktorát a obhájil dizertační práci o naději ve středověkém teologickém myšlení. Po ukončení studií se vrátil do Belgie a ještě téhož roku začal vyučovat morální teologii na dominikánském učilišti v La Sarte, kde setrval až do roku 1965. V této době se kromě vyučování věnoval rovněž studiu a analýze morálně-teologických pasáží *Teologické sumy* sv. Tomáše a sepsal pozoruhodnou knihu s názvem *Obnova morálky* (*Le renouveau de la morale*. Tournai, Casterman 1964).

Po uzavření studií v La Sarte přesídlil do kláštera v Lutychu, kde se následujících csm let věnoval rozmanité pastorační činnosti. Roku 1973 byl povolán na univerzitu do švýcarského Fribourgu, aby zde přednášel morální teologii. V letech 1989 až 1991 byl děkanem zdejší teologické fakulty. Roku 1998 opustil místo profesora a v současné době pobývá v dominikánském studijním domě Albertinum jako profesor emeritus.

Teologické dílo Servaise Pinckaerse je velmi široké. Z jeho nejvýznamnějších děl můžeme uvést knižní monografie *Hledání štěstí* (*La quête du bonheur*.

Paris, Téqui 1979; 2. vyd. 1997), *Evangelijní spravedlnost* (*La justice évangélique*. Paris, Téqui 1986), *Věci, které nesmíme nikdy činit. Otázka skutků v sobě špatných. Dějiny a diskuze* (*Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*. Fribourg, Editions Universitaires 1986), soubor rozmanitých studií *Evangelium a morálka* (*L'Évangile et la morale*. Fribourg, Editions Universitaires 1989, 2. vyd. 1991), *Život podle Ducha. Esej o spirituální teologii podle sv. Pavla a sv. Tomáše Akvinského* (*La vie selon l'Esprit. Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas d'Aquin*. Luxembourg, Saint-Paul 1996) a *Pojednání o blaženosti* (*Le traité de la béatitude*. Paris, Cerf 2001). Většina uvedených knih byla přeložena alespoň do jednoho jazyka odlišného od originálu.

Patrně nejvýznamnější dílo představuje jeho kniha s názvem *Prameny křesťanské morálky. Její metoda, obsah a dějiny* (*Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*. Fribourg, Editions Universitaires 1985). Tato obsáhlá publikace se zařadila mezi nejvýznamnější díla vzniklá v oboru (fundamentální) morální teologie po II. vatikánském koncilu. Dočkala se celkem 4 vydání (posledního roku 2007) a překladu do několika cizích jazyků (např. angličtiny, italštiny, španělštiny a polštiny). Autor později vytvořil stručnější verzi určenou pro širší čtenářskou obec s názvem *Katolická morálka* (*La morale catholique*. Paris, Cerf 1991), která je přístupná kromě francouzštiny rovněž v anglickém, italském a německém překladu.

Kromě toho je Pinckaers autorem značného množství odborných, popularizačních i pastorálně zaměřených článků. Podílel se na vzrůstu bilingvního latinsko-francouzského vydání *Teologické sumy* sv. Tomáše Akvinského, které obohatil kromě textové analýzy o poznámky a odborný komentář. Byl členem několika římských teologických komisí, např. redakční komise pro tvorbu *Katechismu katolické církve*, členem přípravné komise pro encykliku *Veritatis splendor* a členem morální sekce Mezinárodní teologické komise.

Během svého půlstoletí vědecké a pedagogické činnosti usiloval přispět ve světle poselství II. vatikánského koncilu – vycházejícího přitom z dominikánské tradice – k obnově morální teologie, a to především návratem k biblickým a patristickým pramenům, snahou číst a chápat učení sv. Tomáše v jeho celistvosti a v dobovém myšlenkovém a teologickém kontextu a osvojit jeho výklad a chápání od pokřivení a nánosů, které se na něj nabalily

během následujících staletí (především v době kazuistických a neotomisticky orientovaných morálně-teologických manuálů).

Obnova morální teologie má podle Pinckaerse začít od fundamentální morální teologie „tak, aby se z pevných základů mohla obnovit celá stavba křesťanské morálky“.² K hlavním prvkům obnovy morální teologie podle něj patří návrat k Bibli a k otázce štěstí jako základům křesťanské morálky. Při pokusu o přínos k této obnově prokázal náš autor hlubokou znalost teologického myšlení sv. Tomáše Akvinského a dějin a vývoje teologického myšlení v oboru morální teologie. O obou zmíněných aspektech obnovy morální teologie v následujících odstavcích krátce pojednáme, vycházejíce přitom zejména z Pinckaersových myšlenek.

Biblická a duchovní obnova morální teologie

Druhý vatikánský koncil hovoří o morální teologii a její obnově v *Dekretu o výchově ke kněžství* 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.“³ Písmo sv. má „tvořit výchozí bod, trvalý základ a oživující princip celé teologie“.⁴ Obnova morální teologie má probíhat vědeckou prezentací živěnou Písmem sv. v úzkém kontaktu morálky s dogmatikou, s učením Otců, spiritualitou, pastorální teologií, filozofií a humanitními vědami.⁵ Ve světle církevních dokumentů tedy nepřekvapuje fakt, že Pinckaers považuje za hlavní úkol soudobých morálních teologů „znovu oživit komunikaci mezi morální teologií a Božím slovem“.⁶ Písmo se podle něj má stát skutečným pramenem celé morální teologie a křesťanské morálky.

Návrat k Písmu a biblické obnově morální teologie 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 morálně-teologické reflexi? Obsahuje Písmo morální principy, normy nebo pouze povzbuzení

(parenezi)? Existuje vůbec nějaká specifická křesťanská morálka? Tyto otázky, které si nekladou jenom morální teologové, ale dotýkají se nějakým způsobem všech křesťanů, souvisí úzce s širší otázkou ohledně poměru víry a rozumu.⁷ Poněvadž tyto otázky patří mezi jedny ze základních otázek celé morální teologie a jejich komplexní zpracování by vyžadovalo prostor zdaleka přesahující rozsah tohoto článku, omezíme se pouze na několik relevantních myšlenek a podnětů Servaise Pinckaerse k danému tématu, z nichž budeme při následujících úvahách vycházet.

Vztah morální teologie a Písma sv. v dějinách křesťanství prošel zajímavým vývojem.⁸ Spolu s naším autorem nahlédneme ve stručnosti na tyto dějiny a pokusíme se z jeho úvah vytěžit příspěvek pro soudobou teologii. Odpovědi na otázky položené v předcházejícím odstavci se pokusíme formulovat v závěrečné pasáži této první části.

Model vztahování se k Písmu sv. a práci s prameny během etické reflexe a zároveň otázku ohledně existence specifické křesťanské morálky můžeme nalézt již u sv. Pavla.⁹ Pavel se musel ve své době konfrontovat se dvěma velkými proudy morálky – s morálkou židovskou, zaměřenou na Zákon a hledání spravedlnosti před Bohem, a s morálkou řeckou, zacílenou na otázku štěstí, ctností a moudrosti. Pavel soudobou filozofii nejen znal, ale integroval ji (především stoickou filozofii) do svého myšlenkového světa. V chronologicky a významově prvním momentu své reflexe se však staví jakoby do opozice vůči ní, a to proto, aby do středu této morálky postavil trojjediného Boha a vtěleného Božího Syna a víru v něj.¹⁰ Středem pavlovské morálky a původcem ctností není sám člověk, ale Bůh, a to prostřednictvím milosti a darů Ducha svatého. Základem celé morálky křesťana je tedy nikoli člověk se svými sklony k pyšnému a sebestřednému jednání, ale milující Bůh. Člověk pak, vědom si vlastní slabosti, hříšnosti, ale rovněž svého postavení a důstojnosti ve světle stvoření k Božímu obrazu a vykoupení Kristem, se otevřeností vůči Božímu působení nechává proměňovat k novému životu. U počátku křesťanské morálky tedy stojí víra v Boha a vztah k němu. Bůh sám je pramenem ctnosti a svatosti, on je silou pro naše rozhodování a jednání.

Pro praxi a rozvinutí konkrétního jednání však v druhé fázi Pavel přistupuje k akceptaci řecké filozofie do své morálky. Tento integrující postoj Pavel výslovně uvádí: „Konečně, bratři, přemýšlejte o všem, co je pravdivé,

čestné, spravedlivé, čisté, cokoli je hodné lásky, co má dobrou pověst, co se považuje za *ctnost* a co sklízí pochvalu.“ (Flp 4,8). Apoštol nejen integruje do svého myšlení soudobé filozofické mravní ctnosti, ale vtiskává jim novou hloubku a porozumění. Ctnosti jsou plodem obrácení a nového života podle Ducha. V centru stojí Bohem darované teologální ctnosti, z nichž vyrůstají ctnosti mravní. Kromě mravních ctností, které tvořily součást filozofického myšlení oné doby, se pak v pavlovském myšlení objevují rovněž další ctnosti, které lze chápat jako specificky křesťanské, např. pokora, čistota a pokoj.

Na tomto stručném expoze pavlovské etiky, která sice netvoří žádný propracovaný systém, ale která patří k základním tématům apoštolova myšlení a kázání, můžeme „v architektuře“ pavlovské morálky pozorovat primát víry a vztahu ke Kristu a evangeliu jako pramenům veškeré morálky, důležitost otevřenosti pro Boží obdarování (působení Boží milosti) a integraci řeckého myšlení a etiky ctností do etiky křesťanské. Pavel přitom zřejmě neusiloval o usmíření svého poselství se soudobou filozofií, evangelium pro něj zůstává jediným prostředkem Boží moudrosti.¹¹ Integroval však do svého učení ze stoicismu (tehdejší „Popularphilosophie“) nejen terminologii¹² a styl,¹³ ale celé myšlenkové koncepty.¹⁴ Jedná se však vždy o materiál vybraný pro integraci do kontextu již zcela křesťanského.¹⁵ Ve středu (nebo na počátku) celé teologicko-etické reflexe stojí Kristus a evangelium. „Etické proprium christianum pro Pavla představuje nepochybně Kristus sám.“¹⁶ Pozoruhodný je rovněž fakt, že Pavel neodděluje morálku od dogmatiky ani od spirituality, ba ani teologii od filozofie. Toto „pavlovské schéma“ by podle Pinckaerse mělo být konstitutivní a inspirativní rovněž pro soudobou morální teologii.

V patristickém období není morální teologie pojímána jako zvláštní, diferencovaný, samostatný obor. Přesto bývá toto období označováno za „zlatý věk morální teologie“. Přestože (nebo právě proto, že) se v teologické literatuře vyskytují především homilie a biblické komentáře, je prvek hledání křesťanské morálky zcela zásadní. Otcové na rozdíl od potridentských teologů, kteří se při pátrání v biblických textech omezovali na eticky normativní texty ve striktním slova smyslu, přičítali morální charakter celému Písmu (který představoval jeden ze čtyř smyslů Písma) – Písmo se mělo aktualizovat v jednání věřícího křesťana. Následující pavlovskou teo-

logii, integrovali do svých reflexí etiku ctností (zaměřenou na otázku štěstí) a spiritualitu jako siločáru křesťanské morálky.¹⁷

Co se týče učení sv. Tomáše Akvinského, zdůrazňuje Pinckaers na mnoha místech svých děl, že je třeba „znovu odhalit hluboce evangelijní rys jeho morálky“.¹⁸ Tomášovo učení v otázkách morální teologie bylo podle našeho autora v dějinách často vykládáno přísně racionalisticky a biblický rozměr jeho díla byl opomíjen. Jeho morálka byla často nazývána spíše aristoteliskou než křesťanskou a byla takto prezentována jako obecně lidská morálka přístupná univerzálním způsobem všem lidem. Tento fakt byl podle Pinckaerse způsoben jednak historickými danostmi, zejména nominalistickým obratem ke svobodě neurčenosti, k příliš individualistickému pojetí morálky a k povinnosti jako centrálnímu pojmu křesťanské morálky, dále pak nesprávným čtením *Teologické sumy* sv. Tomáše, na základě kterého bylo morální učení Andělského doktora, obsažené především ve II. knize *Sumy*, příliš oddělováno od obsahu ostatních knih, a z toho vycházejícím převažujícím výkladem v dějinách, který zcela opomíjel a upozaďoval vrchol morálně-teologického učení sv. Tomáše, totiž pojednání o novém zákoně.¹⁹

Nový zákon spočívá podle sv. Tomáše především v milosti Ducha sv. dané křesťanským věřícím. Na prvním místě stojí víra, vztah k Bohu a milost Ducha (vnitřní element), nikoli litera zákona. K přijetí milosti a vztahu s Bohem napomáhají a následný vliv na lidské jednání pak mají čtení Písma, přijímání svátostí atp. (vnější element). Zákon evangelia je tedy podle Tomáše mnohem spíše zákonem vnitřním a teprve sekundárně je zákonem psaným.²⁰

Textem tohoto nového zákona je podle sv. Tomáše především Horské kázání (Mt 5–7), v němž je podle Pinckaerse v kondenzované formě zachyceno Ježíšovo morální učení.²¹ Stručné dějiny výkladu a chápání tohoto Horského kázání spolu s pokusem o přiměřený výklad, který bude následovat, nám může posloužit jako modelový příklad adekvátního přístupu k biblickému textu jako prameni křesťanské morálky.

Exkurz – Kázání na hoře a jeho chápání v morální teologii

Celkové množství výkladů smyslu Horského kázání je nepřehledné.²² Jádro problému se točí kolem následujících otázek: Jedná se o realizovatelný program? Jsou požadavky Horského kázání splnitelné? V jakém slova smyslu?

Církevní Otcové prvních staletí jeho požadavky za splnitelné považovali. Svědčí o tom už *Didaché*,²³ ale i následující spisy Otců, zvláště komentáře a homilie k Horskému kázání.²⁴ Po nástupu mnišství začíná být Kázání na hoře postupně chápáno jako uskutečnitelné pouze pro mnichy a řeholníky.²⁵ Poprvé se tato teze objevuje v jednom latinském komentáři, pocházejícím patrně ze 6. století.²⁶ Podle něj bylo matoušovské kázání řečeno apoštolům, tedy dokonalým, lukášovské podání pak bylo určeno lidem průměrným. Tento výklad a praktický vznik dvojí morálky se ve středověku velmi rozšířil a postupně po obratu od etiky ctností k etice povinností musel nakonec nutně vést až k odsunutí Kázání na hoře do oblasti spirituální teologie a k jeho celkovému upozadění na úkor starozákonního Desatera.

Reformace a Martin Luther ve světle svého výkladu listu Římanům s jeho kritikou zákona a s radikálním pojetím ospravedlnění z víry chápali požadavky Kázání na hoře jako nesplnitelný program, který podobně jako Starý zákon má spíše „obžalující“ roli – jeho vysoké požadavky nám ukazují naši slabost, hříšnost, potřebu víry v Krista Vykupitele, pokání a otevřenosti pro působení Boží milosti. Nutně to muselo mít za následek rovněž marginalizaci Kázání na hoře pro křesťanskou morálku a rozdělení víry a morálky jako dvou odlišených kategorií života. Proto se rovněž v protestantské morálce stává východiskem a centrálním referenčním bodem starozákonní Desatero.²⁷

Mezi těmito dvěma dominujícími základními proudy výkladů nalezneme v posledních přibližně dvou staletích rovněž další, nikoli nevýznamné interpretace. Jednou z nich je etika smýšlení, podle níž předkládá Horské kázání neuskutečnitelný ideál; užitečným se však stává tím, že nabádá k nové etice smýšlení, která proměňuje lidské jednání zevnitř. Podstata spočívá v dobrotě srdce a kvalitě úmyslů.²⁸ A. Schweitzer²⁹ nazírá Horské kázání ve světle eschatologie jako „prozatímní etiku“ učedníků čekajících na brzký druhý příchod Spasitele, tedy rovněž jako požadavky z hlediska morálky a morální teologie nesplnitelné. Opomenout bychom neměli ani socialistický (Horské kázání chápáno jako impuls pro sociální revoluci a ustavení „nebeského království na zemi“) a existencialistický výklad (R. Bultmann).

Abychom mohli přistoupit ke správnému výkladu Kázání na hoře, musíme jeho poselství vykládat v dějinném kontextu, v celku Ježíšova učení a v jeho duchu a záměru. Kontextem Ježíšova učení je nepochybně

víra v milujícího trojjediného Boha, který člověka stvořil ke svému obrazu a povolává ho, aby k Bohu odkazoval a aby Boha svým jednáním zobrazoval a byl jeho nástrojem.³⁰ V centru stojí víra a vztah důvěry.³¹ Člověk naslouchá, zůstává otevřený vůči darům Ducha – Duch se stává pramenem lidského jednání a jeho vnitřní silou.

Blahoslavenství v úvodu celé Ježíšovy řeči pak odkazují k dalším velmi důležitým věcem: 1. ukazují na vnitřní dynamiku celého procesu mravního zrání Kristova učedníka. Člověk si má být vědom toho, že jde o dynamický proces a že se zde nejedná pouze o jeho vlastní snažení; 2. ukazují, že tato dynamika neboli cesta má určitý cíl. Tento cíl je v Bohu. Text blahoslavenství to několikrát explicitně potvrzuje – první a osmé blahoslavenství slovy „jejich je nebeské království“, šesté slovy „oni uzří Boha“. Etika vycházející z Horského kázání je tedy „etikou naděje a cíle“. ³² Chápeme-li (podobně jako Tomáš Akvinský) Horské kázání v tom smyslu, že obsahuje pro morálku a morální teologii relevantní či přímo determinující text, musíme si na prvním místě uvědomit, že v něm nezastupitelnou roli hraje otázka zacílení lidského života a otázka štěstí, které každý člověk hledá.³³ Toto štěstí pak spočívá ve vydařeném životě a jeho dokonalé naplnění se v křesťanské perspektivě uskutečňuje v Bohu.³⁴

Na tomto místě připojíme dvě poznámky pro přiměřený výklad Horského kázání. První se týká křesťanského propria jeho morálního poselství: Nalézt v tomto evangelijním textu ryze specifické maximy nebo výzvy je velmi nesnadné. I zdánlivě nejspecifičtější výzvy a příkazy lze najít i v jiných, nebiblických pramenech.³⁵ Proprium křesťanské morálky představuje tedy zřejmě samotný Kristus a vztah k němu.³⁶ V Kristu židovský zákon dochází naplnění a v něm a skrze něho se uskutečňují i požadavky a zaslíbení uvedená v textu Horského kázání. Víra, vztah k Bohu (spiritualita), následování Krista a milost (Boží blízkost a pomoc) na této cestě za Bohem a za vydařeným životem pak tvoří konstitutivní specifikum celé křesťanské morálky. V této dynamice pak můžeme lépe chápat a recipovat i samotné biblické výzvy.

Druhá poznámka se týká hermeneutiky a normativního chápání textu. Je nepochybné, že Kázání na hoře obsahuje texty s etickým charakterem a etickou relevancí. Je však třeba být při jejich výkladu velmi obezřetní a vyhýbat se jejich fundamentalistické interpretaci. Kázání na hoře nepo-

skytuje praktické návody k řešení jednotlivých současných situací. Zůstává však živým slovem zaměřeným k Božímu království jako cíli, zůstává orientací, výzvou k revizi našeho jednání a podnětem k uskutečnitelným činům a k utváření našeho jednání.³⁷

Vrátíme-li se k historickému vývoji, který má vliv na morální teologii a její vztah k Písmu do dnešní doby, musíme konstatovat, že velký předěl začíná v éře následující po nástupu nominalismu a po Tridentském koncilu, kdy začínají vznikat ve velké míře morálně-teologické manuály. *Teologická suma* (zvláště „*Secunda Pars*“) se stala po nedlouhé době všeobecně rozšířenou knihou a od 16. století (díky Tomášovým významným komentářům – za všechny jmenujme Jana Capreola a především pak Kajetána³⁸) se stala základní učební pomůckou pro vyučování teologie (a dostává se tak na místo *Sentencií* Petra Lombardského). Vlivem změny paradigmatu od etiky ctností k morálce povinností byly však některé pasáže a rozměry teologického myšlení Tomáše Akvinského zcela opomíjeny (např. traktát o blaženosti).³⁹ Písmo se z morálně-teologické reflexe postupně vytrácí, dominantní postavení získává pojednání o zákoně (především o přirozeném zákoně – o věčném zákoně lze nalézt minimum zmínek, o zákoně evangelia či novém zákoně manuály zcela mlčí). Morálka ztrácí svůj pozitivní aspekt a zacílení, stává se negativně vystavěným systémem příkazů a zákazů a „naukou o hříších“.⁴⁰ Spolu s tím je opomíjen i prvek milosti, který již nemá místo v morálně-teologickém pojednání a přesouvá se zcela do oblasti dogmatické teologie. Mezi těmito dvěma obory, dogmatikou a morálkou, ale i mezi morální teologií a spiritualitou pak v rámci diferenciace a stále se prohlubujícího odlišení různých oborových paradigmat vzniká a postupem času narůstá propast.

Bible je v tomto pojetí chápána jako vyjádření Božího zákona a Boží vůle,⁴¹ což má za následek to, že morální teologové se napříště zajímají pouze o explicitně normativní texty Písma (čili zjednodušeně řečeno o Desatero) a opomíjejí Písmo v jeho celku, včetně pro morální teologii relevantních pasáží. Lze konstatovat, že v této době, tedy po vzniku morální teologie jako zvláštního oboru,⁴² se biblické výpovědi často používají „pouze pro posílení stanovisek dosažených racionální argumentací, přirozeným právem a učením církevní hierarchie“⁴³ proto, aby dodatečně

legitimovaly a zajistily již existující představy a přesvědčení.⁴⁴ Bible sice je (nebo může být) citována, ale prakticky není předmětem výkladu, natož aby se stala předmětem pečlivé hermeneutiky. Výsledkem je morální teologie Bibli cizí, na Bibli téměř nezávislá a s Biblí „příliš nepočítající“. ⁴⁵

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.⁴⁶ Za všechny můžeme uvést teology J. M. Sailera,⁴⁷ J. B. Hirschera⁴⁸ a F. X. Linsennanna.⁴⁹ Přesto k obnovenému přístupu k Bibli jako prameni křesťanské morálky došlo až vlivem II. vatikánského koncilu. V následném vývoji se však díky podnětům pocházejícím ze soudobé společnosti poměrně záhy objevila rovněž skupina morálních teologů odvozujiících morální teologii na prvním místě z rozumové reflexe. Především v reakci na ně⁵⁰ pak Pinckaers usiluje o opětovné utvoření pevného pouta mezi morální teologií a Písmem v intencích posledního koncilu.

Specifická křesťanská morálka spočívá, jak jsme viděli, ve víře v trojjedinného Boha. Proto je podle Pinckaerse třeba při „budování“ budovy křesťanské morálky“ začít od našeho vědomí primátu víry, od Krista, darů Ducha sv. a od četby Písma jako prvního pramene vědění o Bohu a o Kristu,⁵¹ nikoli od lidské racionality v úzkém slova smyslu.⁵² Tato otevřenost pro Boží oslovení předchází čistě racionálnímu odvozování mravních norem. Neznamená však upozadění rozumu, nýbrž pouze metodologický přístup. Člověk přistupuje k biblickému textu s určitým předpřorozuměním a se svým rozumem, proto se ve skutečnosti nejedná o antiracionální nebo „bezracionální“ přístup. Stejně tak tento zdánlivě antiracionální přístup není pouhým „obratem k protestantismu“, ale mnohem spíše je návratem k velké církevní tradici (Pavel, Augustin, Tomáš Akvinský).⁵³

Tento „skok víry“, odkazující k faktu, že cíl našeho života leží mimo člověka, produkuje jakoby dvě postupné etapy v teologické reflexi. V první etapě má teologická reflexe dosvědčit nadřazenost Boží moudrosti sdílené vírou nad čistě lidskou moudrostí a má tak být strážcem v boji proti pokušení imperialismu a antropocentrismu, které tato moudrost může obsahovat. Ve druhé etapě pak má teologická reflexe usilovat o vypracování křesťanské moudrosti, která bude plodem věřícího rozumu a jako taková

se stane autentickým a přitom křesťanským humanismem.⁵⁴ Takový postoj tak nutně neznamená nějakou ghettoizaci křesťanství, ale může se stát podnětem rovněž pro nekřesťany.

Stále však stojíme před otázkou, jak s Písmem v morálně-teologické reflexi zacházet a zdali se z něj dají nějakým způsobem odvozovat závazné mravní normy. Pinckaers na několika místech doporučuje osobní („reálnou“) četbu před četbou vymezenou vědecky (četbou „historickou“, „pozitivní“).⁵⁵ Neopomíná však zmínit spolupráci s exegety, kterou zdůrazňuje a jejíž cesty naznačuje také dokument Papežské biblické komise *Výklad Bible v církvi*.⁵⁶ Chápeme-li biblické poselství jako hermeneutiku lidských zkušeností, pak je patrné, že potřebujeme nejen poctivou hermeneutickou práci, ale že se chápání Písma rodí při aktualizaci Písma v interakci s dnešní zkušeností života a víry.⁵⁷ Morální teolog je však v každém případě při zacházení s biblickými texty odkázán na výsledky exegetických bádání, nesmí zapomínat na kontext, celkové poselství a dynamiku biblické zvěsti. Při pojednávání o etických tématech je proto lepší „namísto tázání se jednotlivých míst spíše pátrat po příslušných souvislostech a celkovém pohledu“⁵⁸ a jedno ani druhé nedělat bez výslovné reflexe o stupni závaznosti biblických výpovědí a představ. [...] Slova Bible mohou při hledání správné morálky různým způsobem upozorňovat a vést k zamyšlení, zneklidňovat⁵⁹ nebo povzbuzovat, vybízet k úvahám nebo je zastavit, oslabovat je nebo prohlubovat.“⁶⁰

Každopádně lze Bibli chápat jako pramen, který může a má utvářet morálku křesťanů.⁶¹ Bible je nejen parenezeí, ale může každému člověku, který si klade existenciální otázky, pomáhat nacházet odpovědi o zacílení jeho identity a zaujímat stanoviska k celku světa a života. Návrat k biblickým pramenům má osvětlující funkci v tom, že pomáhá odhalovat motivace, formulovat touhy a popisovat horizonty smyslu.⁶² K tomu však potřebuje objasňující exegetickou práci.⁶³

Biblická obnova morální teologie, kterou požaduje poslední koncil, neznamená pouze nakupení jednotlivých citátů Písma, ale spočívá „v pečlivé hermeneutické práci, v níž dojdou ‚intencionálně‘ a ‚aproximativně‘ k uplatnění časově podmíněné biblické pokyny“.⁶⁴ Do hry zde vstupuje naše racionalita – Ježíšova mravní napomenutí nejsou bezprostřední návody k jednání a praktické normy, ale potřebují současnou aplikaci za

pomoci věřícího rozumu. „Ve změněných historických a společenských poměrech jsou nezbytné rozumové úvahy, které odpovídají Ježíšovu duchu a předpokládají při konkrétních rozhodnutích také znalost věci.“⁶⁵

Nic to však nemění na faktu, že Písmo má stát na začátku našeho hledání při utváření křesťanské morálky a že z něj může křesťan čerpat základní orientaci a inspiraci.⁶⁶ Z Boží milosti pak můžeme čerpat sílu k mravnímu jednání. Duchovní aspekt (víra, spiritualita) a návrat k Bibli jako prameni morálky tvoří spojené a neoddělitelné nádoby.

Otázka štěstí jako zacílení a ústřední konstitutivní prvek křesťanské morálky

Druhý významný aspekt, který prostupuje Pinckaersovým teologickým myšlením a který se může stát zdrojem obnovy pro soudobou morální teologii, představuje dle našeho názoru otázka štěstí a vydařeného života, jinými slovy řečeno otázka posledního cíle člověka jako ústřední prvek utvářející křesťanskou morálku jako celek. Jak náš dominikánský teolog tuto otázku pojednává?

Podle něj lze v dějinách morální teologie v podstatě vysledovat dvě etapy⁶⁷ – v první etapě je pro teology primární otázkou štěstí a etika ctností (ctnosti jsou nazírány jako cesty vedoucí k Bohu), ve druhé etapě je dominantní otázkou povinnosti a závazku. Jedná se v podstatě o dvě velmi rozdílné koncepce morálky – první je vystavěna kolem ctností, druhá kolem přikázání.

Otázka po štěstí (neboli šťastném, vydařeném životě) je dominantní v novozákonní biblické etice. Ježíšovo Horské kázání začíná blahoslavenstvími. Blahoslavenství nepředstavují pouhý úvod nebo preambuli k následující významné Ježíšově řeči s mnoha etickými akcenty, ale jedná se naopak o klíčový text, v jehož světle je třeba vykládat následující biblické výroky.⁶⁸ Blahoslavenství pak znázorňují šťastný život, k němuž člověk chce směřovat a jehož dokonalé naplnění se realizuje v Otcově náručí v jeho království. Podobně i etika apoštola Pavla, ovlivněná stoickou filozofií, je především etikou ctností, zacílenou na šťastný život člověka.⁶⁹ Tato orientace je typická rovněž pro církevní Otce v prvních staletích. I pro ně je v morálce klíčová otázka štěstí a spásy člověka a hledání cest,

jak k nim dojít.⁷⁰ Stejně významnou roli hraje štěstí pro sv. Augustina, který mj. píše: „Všichni nepochybně toužíme žít šťastně a není nikdo v lidském pokolení, kdo by nesouzněl s touto touhou, a to ještě dříve, než je vyslovena.“⁷¹ Později v jednom malém spisku o modlitbě shrnuje otázku, za co je dobré se modlit, do lapidární odpovědi: „Modli se za šťastný život.“⁷²

Morální učení Tomáše Akvinského je rovněž zacíleno na otázku štěstí a blaženosti člověka.⁷³ Je evidentní, že přitom navazuje nejen na biblické a patristické prameny, ale rovněž na Aristotela, pro nějž otázka šťastného života a štěstí (blaženosti) člověka stála ve středu jeho myšlení.⁷⁴ Pro sv. Tomáše stojí v centru lidského života otázka: V čem spočívá pravá blaženost (štěstí, vydařený život) člověka? Proto také své pojednání o morálce začíná pojednáním o blaženosti. Toto pojednání pro něj má víc než introdukční povahu – tvoří, podobně jako blahoslavenství v Mt 5–7, výkladový klíč a představuje základ a vůdčí linii celé morálky.⁷⁵ Je dokonce hlavním kritériem mravního posuzování.⁷⁶ Proto Pinckaers neváhá celou jeho etiku označovat za „etiku blaženosti“, jeho samého za „autentického vykladače Horského kázání“⁷⁷ a dokonce tvrdit, že „obsahem celé *Sumy* je teologie blaženosti“⁷⁸ (jinými slovy řečeno „teologie vydařeného života“).⁷⁹ Postavit do centra morálky otázku po vydařeném životě pro Tomáše přirozeně znamenalo postavit do centra rovněž otázku ctností. Kvalitativně pak před filozofické mravní ctnosti staví ctnosti teologální, které mravním ctnostem dávají novou orientaci a rozšiřující rozměr.

Během 16. a 17. století⁸⁰ nastává druhá etapa, v níž dochází díky změně paradigmatu v morální teologii k reduktivnímu čtení a výkladu Tomášovy *Sumy*.⁸¹ Zcela opomíjen je traktát o blaženosti jako pasáž přehnaně spekulativní.⁸² Pravým důvodem je však fakt, že odporuje nově nastolenému paradigmatu „morálky povinnosti“. Podobně se z pojednání o lidských skutcích vytrácí aspekt interiority (redukce na exterioritu, kazuistiku, otázky svědomí), mizí pojednání o ctnostech (ty nahrazují hříchy a příkázání), pojednání o darech Ducha se přesouvá do asketiky (spirituální teologie), pojednání o milosti do dogmatiky, o vášních je napříště pojednáváno pouze negativně, vztaženost k Písmu se ztrácí (s výjimkou Desatera), do středu se dostává zákon. Pokud však je lidský skutek hodnocen pouze podle jeho konformity se zákonem, pak mu hrozí nejen odtržení od reality

a živého vztahu s Bohem, ale i nebezpečí legalismu a juridismu.⁸³ Morálka nerozvíjí člověka k jeho vlastnímu určení, ale stává se neradostným systémem povinností a zákazů.

Jednou z tváří šťastného života, po němž každý člověk prahne, je chápání smyslu a cíle lidského života jako celku. O tom, že smysl a cíl lidského života patří k prvotní determinovanosti člověka a má vliv na jeho celistvý život, nemluví jenom teologové a filozofové, ale rovněž psychologové (např. A. Adler, V. Frankl). „Jedná se o naprosto základní otázku. Nic pro člověka není hůř snesitelné než prázdnota naší existence a marnost našich nadějí a našeho podnikání.“⁸⁴

V tomto světle pak je podle Pinckaerse morálka vědou, která člověku pomáhá odhalovat nejvyšší cíl, k němuž má člověk řídit své jednání a který dává mravnímu jednání smysl, hodnotu a plnost.⁸⁵ Úkolem morální teologie je tedy přinášet lidem křesťanskou odpověď na univerzální otázku člověka po pravém štěstí a cestách, které k němu vedou, pomáhat každému člověku osobně odpovídat na otázku po smyslu života a ukazovat ve světle evangelia jeho nejvyšší dobra a jak má člověk zacházet s dobry ostatními.⁸⁶

Pro křesťany je posledním cílem člověka vposledku „věčné, požehnané společenství s Bohem“.⁸⁷ To však pochopitelně neimplikuje upnutí všech svých sil a nadějí za horizont tohoto pozemského života. Cesta člověka k Bohu je nejen „přípravou na přijetí blaženosti, nýbrž procesem růstu již zde počaté blaženosti (beatitudo) z její nedokonalé lidské podoby k jejímu eschatologickému naplnění“.⁸⁸ Pozvání ke společenství s milujícím Bohem v sobě zahrnuje naplnění přirozených možností lidského bytí a rozvinutí člověka v jeho integritě.⁸⁹

Štěstí v tomto pojetí pochopitelně neznamená zaujetí sebestřednosti a libovůle, ale naplnění přirozené náklonnosti, která je každému člověku vepsána do srdce,⁹⁰ a je úzce spojeno s láskou. Pinckaers se spolu se sv. Tomášem domnívá, že ačkoli stojí povinnosti a příkázání vůči ctnostem a štěstí v určité opozici, mohou být integrální součástí křesťanské morálky, ale pouze za předpokladu, že v centru bude stát otázka po vydařeném a šťastném životě člověka.

Morální teologie a křesťanská morálka by se tedy v žádném případě neměly redukovat na seznam předpisů a zákazů. Jejich cílem by mělo být

nalezení odpovědi na touhu lidských srdcí po dobru a pravdě a předložení vůdčí linie, které by tuto touhu ve světle evangelia nechaly růst a sílit.⁹¹ Nemají být tedy ani utlačující, ani principiálně konzervativní. Jejich cílem má být umožnění rozvoje člověka.⁹²

Závěrem

Cílem tohoto článku bylo odhalit něco málo z myšlenkového světa a teologického díla Servaise Pinckaerse OP. Nebylo však autorovým záměrem pojednat o Pinckaersově díle v celé jeho komplexitě a šíři. Vedle biblické a duchovní obnovy a tématu štěstí a vydařeného života by se našla i další pozoruhodná témata z jeho díla, např. pečlivá diferenciací svobody neurčenosti a svobody kvality⁹³ nebo jeho pojednání o přirozených náklonnostech člověka. Omezili jsme se zde na dva aspekty, které souvisí s obnovou morální teologie ve světle II. vatikánského koncilu. Biblická a duchovní obnova spolu s pohledem na teologickou etiku jako etiku ctností, kde ústřední pojem představuje vydařený život člověka, jsou stálými výzvami pro soudobou morální teologii. Skrze tyto výzvy může teologie pomoci rozvíjet člověka k jeho plnosti bytí a etika nemusí být nahlížena jako systém nařízení určených k omezování člověka, ale může se naopak stát pozitivní moudrostí napomáhající utváření života ve „svobodě dětí Božích“. Tato moudrost navíc nepřichází zvnějšku a neomezuje se na jednotlivé skutky a jejich hodnocení, ale podobně jako slovo Boží proniká lidské srdce a proměňuje jej zevnitř.⁹⁴ Podnětem pro teologii jako celek může být dále to, aby v ní jednotlivé podobory (v našem případě především biblická, dogmatická, morální, spirituální a praktická teologie) navzájem úzce spolupracovaly a aby teologové měli při své práci stále na paměti jednotu a provázanost celé teologie a jednotu teologické reflexe a spirituality.⁹⁵

Závěrečné slovo ponecháme Servaisi Pinckaersovi a jeho definici morální teologie, kterou nalezneme v úvodní části jeho patrně nejvýznamnější knižní monografie: „Morální teologie je částí teologie, která studuje lidské skutky, aby je uspořádala vzhledem k milujícímu patření na Boha⁹⁶ jako k pravé a dokonalé blaženosti (pravému a dokonalému štěstí) a k poslednímu cíli člověka prostřednictvím milosti, ctností a darů, a to ve světle zjevení a rozumu.“⁹⁷

POZNÁMKY:

- 1/ Zpracováno podle internetových zdrojů, zvláště http://www.unifr.ch/tmf/article.php3?id_article=166 a <http://ethicscenter.nd.edu/about/pinckaers.shtml>. (Staženo 1. 12. 2007)
- 2/ S. PINCKAERS: *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*. Fribourg 1993 (dále jen *Les sources*; vychází zde z 3. rozšířeného vydání uvedené knihy). Srov. SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA: „La formazione teologica dei futuri sacerdoti (22 febbraio 1976)“, čl. 96. IN: *Enchiridion Vaticanum 5. Documenti ufficiali della Santa Sede 1974-1976*. Bologna 1992, s. 1208 (dále jen „La formazione teologica“).
- 3/ „*Optatam totius*, dekret o výchově ke kněžství“, čl. 16. IN: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha 1995, s. 355.
- 4/ „La formazione teologica“, čl. 79. IN: *Enchiridion Vaticanum 5*, s. 1201. Srov. „*Dei Verbum*, věroučná konstituce o Božím zjevení“, čl. 24. IN: *Dokumenty II. vatikánského koncilu...*, s. 122.
- 5/ Srov. „La formazione teologica“, čl. 97-101..., s. 1208-1210.
- 6/ *Les sources*, s. 8.
- 7/ Víru a rozum Pinckaers nenahlíží odděleně, ale vždy ve vzájemné souvislosti. Takové nahlížení koresponduje s obsahem encykliky Jana Pavla II. o vztazích mezi vírou a rozumem. Srov. JAN PAVEL II: *Fides et ratio* (encyklika ze 14. září 1998), zvláště čl. 17, 23, 43 a 48 (česky Praha 1999, s. 24, 29, 47 a 52).
- 8/ S. Pinckaers tvrdí – a zřejmě zcela po právu –, že katoličtí morální teologové více než jejich kolegové z jiných teologických oborů pravděpodobně z důvodu obav z přehnaného relativismu často opomíjeli dějinný aspekt morálky a morální teologie a nevěnovali dostatečný prostor studiu dějin tohoto oboru. Tento dějinný aspekt je však pro poznání morální teologie a její soudobou obnovu klíčový a naprosto nezbytný – srov. *Les sources*, s. 203.
- 9/ Tamtéž: s. 118-147.
- 10/ Tato pavlovská logika je velmi jasně vyjádřena v následující pasáži: „Židé žádají zázračná znamení, Řekové vyhledávají moudrost, ale my kážeme Krista ukřižovaného. Pro Židy je to kámen úrazu, pro ostatní bláznovství, ale pro povolání, jak pro židy, tak pro Řeky, je Kristus Boží moc a Boží moudrost.“ (1Kor 1,22-24)
- 11/ T. PAIGE: heslo „Philosophy“. IN: G. F. HAWTHORNE – R. P. MARTIN (eds.): *Dictionary of Paul and his Letters*. Downers Grove-Leicester 1993, s. 718.
- 12/ Např. termíny ἀνήκων, ἐπαινος, ἀρετή, προσφιλής.
- 13/ Zejména diatribu. Srov. 1Kor 3,16; 15,35; Řím 3,1-8; 6,16; 9,19 aj.
- 14/ Pojetí života jako zápasu (2Kor 10,3) a atletického závodu (1Kor 9,25), pojetí svědomí, přirozeného zákona aj. Srov. R. PENNA: *L'apostolo Paolo. Studi di esegezi e teologia*. Milano 1991, s. 552.
- 15/ Srov. V. P. FURNISH: *Theology and Ethics in Paul*. Nashville 1968, s. 81-92.
- 16/ U. SCHNELLE: *Paulus. Leben und Denken*. Berlin 2003, s. 632. Srov. G. STRECKER: „Strukturen einer neutestamentlichen Ethik“. IN: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 75, 1972, s. 136nn.

17/ *Les sources*, s. 203–218.

18/ Tamtéž: s. 200; S. PINCKAERS: *L'Évangile et la morale* (dále jen *L'Évangile*). Fribourg 1991, s. 104 a na jiných místech. Se zcela biblickým zaměřením souhlasí i další znalec Tomášova učení J.-P. TORRELL: „Celá Tomášova teologie je komentářem Bible; Tomáš nečiní žádný závěr, aniž by jej neospravedlnil slovem Písma sv.“ (J.-P. TORRELL: *La summa di San Tommaso*. Milano 2003, s. 87.)

19/ Pojednání o novém zákoně (neboli zákonu evangelia) je obsaženo zejména IN: *Summa theologiae* Ia-IIae, q. 106–108.

20/ *L'Évangile*, s. 25; *Les sources*, s. 186–188.

21/ *L'Évangile*, s. 27; *Les sources*, s. 148. Pochopitelně se tím nemyslí, že by se Ježíšovo morální učení vyčerpávalo v Horském kázání podle matoušovského podání. Ani se tím nemyslí, že by Ježíš tuto řeč pronesl bezprostředně v té podobě, kterou nám evangelium nabízí. Biblisté se vzhledem k mnoha danostem (specifické způsoby podání, směsice různých stylů, krátkost a pořadí jednotlivých výroků) shodují na tom, že je to nanejvýš nepravděpodobné. Zároveň se shodují, že poselství kázání a jeho formulace nesou tak zřetelnou pečeť originality, že o jejich ježíšovském původu nelze pochybovat. – Srov. R. SCHNACKENBURG: *Všechno zmůže, kdo věří. Kázání na hoře a Otěměš*. Praha 1997, s. 41–42.

22/ Uvádí se celkem až 34 různých výkladů. Srov. W. S. KISSINGER: *The Sermon on the Mount. A History of Interpretation and Bibliography*. Metuchen, N.J. 1975.

23/ Integrace Horského kázání do morálního učení *Didaché* je patrná zvláště v I. a 8. kap., ale i na jiných místech. Srov. *Učení dvanácti apoštolů (Didaché)*. IN: *Spisy apoštolských otců*. Praha 2004, s. 15–25.

24/ Za všechny můžeme uvést Augustina, který Horské kázání označuje za „chartu křesťanského života“. – Srov. AUGUSTIN: *Výklad Kázání na hoře*. PL 34, 1229–1308. Na něj navazuje ve své *Sumě* Tomáš Akvinský, když tvrdí, že Kázání obsahuje všechno potřebné pro křesťanský život („[...] continet totam informationem vitae christianae.“ – TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa theologiae* Ia-IIae, q. 108, a. 3).

25/ R. SCHNACKENBURG: *Všechno zmůže, kdo věří...*, s. 26–27.

26/ *Opus imperfectum in Matthaeum*. PG 56, 680–747.

27/ Je pozoruhodné, že v tomto ohledu, ačkoliv odrážející se z různých východisek, se katolická a protestantská morálka shodují.

28/ Tato interiorizace úmyslů jistě není v rozporu s Ježíšovým učním, nicméně rovněž tento výklad může vést k postupné marginalizaci Horského kázání jako takového. Pinckaers rovněž pojednává o obou dimenzích Kázání na hoře, týkajících se jak zevnitřního úmyslu a proměny srdce, tak vnějších skutků. – Srov. *L'Évangile*, s. 56–64.

29/ A. SCHWETZER: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen 1951.

30/ Srov. J. HELLER: *Žnemení odkazující k nebi*. Praha 2007, s. 39. Tato myšlenka se objevuje explicitně i v textu Horského kázání – „Buďte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec.“ (Mt 5,48)

31/ Je evidentní, že jednání je spojeno s tím, čemu (a komu/v koho) věříme a jaký k němu máme vztah. Na rovině teologie jako vědecké disciplíny dochází k propojení morální, dogmatické i spirituální teologie.

32/ „Teologická etika, která se orientuje na Horské kázání, musí proto nést především pozitivní charakter a být ‚etikou naděje a cíle‘. Na rozdíl od etického konceptu, jemuž jde o pevný řád a o systém zákonů, který podporuje legitimující a stabilizující zájmy a snaží se zdůvodňovat určité způsoby jednání jako přirozené a nezměnitelné, etika, která se orientuje na Nový zákon, zůstává otevřená.“ – J. GRÜNDEL: „Horské kázání jako orientace pro naše jednání. K obnově morální teologie ‚z učení Pisma‘“. IN: R. SCHNACKENBURG (ed.): *Horské kázání. Utopická vize nebo návod k jednání?*, nedatováno (samizdat – orig. vyd. *Die Bergpredigt. Utopische Vision oder Handlungsanweisung?* Düsseldorf 1982), s. 93.

33/ *L'Évangile*, s. 54–55; 108–112.

34/ Otázkou štěstí a vydařeného života se budeme podrobněji zabývat ve druhé části tohoto článku.

35/ Např. rovněž paralelu k prikázání lásky k nepřátelům můžeme nalézt u Seneky: „Chceš-li napodobovat bohy, prokazuj dobré skutky i nevděčným lidem. Neboť i nad zlými vychází slunce a i pro piráty je moře otevřené.“ – SENECA: *O dobrodiních*. Praha 1991, s. 131 (podobně rovněž s. 133n.).

36/ Srov. H. WEBER: *Všeobecná morální teologie*. Praha 1998, s. 55–56.

37/ R. SCHNACKENBURG: *Všechno zmůže, kdo věří...*, s. 67–68.

38/ Vlastním jménem Thomas De Vio (1469–1534).

39/ *Les sources*, s. 241.

40/ Tamtéž: s. 240–242. Od pozdního středověku byly postupně „pozitivní hodnoty přidruženy k zvláštní disciplíně, asketice, kdežto morální teologie byla víc a víc degradována na učení o hříších a jako disciplína pro vzdělávání dobrých zpovědníků. K tomu přistupovala skutečnost, že této disciplíně společně s církevním právem vyučoval jeden a týž profesor, a tak již existující uzákonění morální teologie vedlo k metodicky neprůhlednému směšování právních a morálně-teologických výpovědí.“ J. GRÜNDEL: op. cit., s. 82.

41/ *Les sources*, s. 263.

42/ Označení morální teologie a tedy zárodky vzniku této teologické disciplíny spadají do doby následující po Tridentském koncilu. Za první učebnici bývá označován manuál z pera Juana Azora SJ (1536–1603), který byl publikován ve dvou svazcích na počátku 17. století. – G. VIRT: heslo „Moraltheologie“. IN: H. ROTTER – G. VIRT (eds.): *Neues Lexikon der christlichen Moral*. Innsbruck–Wien 1990, s. 525–526. K tématu dále srov. J. THEINER: *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*. Regensburg 1970.

43/ R. RUSTON: „Bible a křesťanská morálka“. IN: *Teologické texty* 2, 2000, s. 67.

44/ Srov. H. WEBER: op. cit., s. 22.

45/ B. HÄRING: *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, I. Das Fundament aus Schrift und Tradition*. Freiburg 1989, s. 62.

- 46/ B. HÄRING: op. cit., s. 67–70; srov. rovněž F. FURGER: *Einführung in die Moralthologie*. Darmstadt 1988, s. 11.
- 47/ J. M. SAILER: *Handbuch der christlichen Moral zunächst für künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen*. München 1817.
- 48/ J. B. HIRSCHER: *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*. Tübingen 1835.
- 49/ F. X. LINSENMANN: *Lehrbuch der Moralthologie*. Freiburg 1878.
- 50/ Pinckaers má na mysli především myšlenkové schéma J. FUCHSE (vychází z knihy *Existe-t-il une morale chrétienne?* Gremloux 1973), které poměrně obsáhle představuje, oceňuje, ale ukazuje i jeho slabé stránky – srov. *Les sources*, s. 113–117.
- 51/ *Dei Verbum*, věroučná konstituce o Božím zjevení, čl. 21, 24. IN: *Dokumenty II. vatikánského koncilu...*, s. 121–122.
- 52/ Pinckaers v tomto přístupu „od Pisma“ vidí aplikaci zásady „gratia non tollit naturam, sed perficit eam“ – *L'Évangile*, s. 98.
- 53/ *Les sources*, s. 301.
- 54/ Tamtéž: s. 305.
- 55/ Např. *Les sources*, s. 326–327; *L'Évangile*, s. 70–82. Užitečné poznámky „k zaujaté, osobní četbě Pisma“ viz např. J. HELLER: „Jak čtu Bibli“. IN: Týž: *Podvěcní děkování. Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha 2005, s. 196–201.
- 56/ PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Výklad Bible v církvi*, dokument z 15. dubna 1993. Kostelní Vydří 2007, s. 92.
- 57/ „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; existuje souvislost mezi zkušeností dosvědčenou v Bibli a dnešní lidskou zkušeností. Kdo se do takových zkušeností pustí, je ohromen a ve vlastních zkušenostech veden dál... Chce-li někdo ostatním umožnit přístup k textům zjevení, ale i k obsahu smyslu mravních nařčen, 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.“ – J. GRÜNDEL: op. cit., s. 89–90.
- 58/ Srov. *L'Évangile*, s. 21.
- 59/ Životní zkušenosti a dějiny Božího lidu zachycené v Bibli nás mohou nejen povzbuzovat, ale někdy nás naopak mohou zneklidňovat a měnit naše smýšlení a mravní koncepty. K „osobní“ četbě Pisma patří ze své podstaty nechat se Božím slovem ovlivňovat a měnit. – „Nejde 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 zastížen tam, kde opravdu jsem... To znamená spíše než se v ní hledat, raději se jí vystavovat.“ – J. HELLER: „Jak čtu Bibli“..., s. 200.

60/ H. WEBER: op. cit., s. 23.

61/ *L'Évangile*, s. 84–85.

62/ W. LESCH: „Bibelhermeneutik und theologische Ethik: philosophische Anfragen“. IN: A. BONDOLFI – H. J. MÜNK (eds.): *Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft. Hans Halter zum 60. Geburtstag*. Zürich 1999, s. 27.

63/ Srov. V. EID: *Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik*. Freiburg–Wien 2004, s. 148.

64/ G. VIRT: heslo „Moraltheologie“..., s. 529.

65/ R. SCHNACKENBURG: „Horské kázání“. IN: Týž (ed.): *Horské kázání. Utopická vize nebo návod k jednání?*..., s. 58.

66/ Srov. rovněž *Gaudium et spes*, pastorální konstituce o církvi v dnešním světě, čl. 33. IN: *Dokumeny II. vatikánského koncilu*..., s. 208.

67/ *Les sources*, s. 30.

68/ Tamtéž: s. 162; *L'Évangile*, s. 15.

69/ *Les sources*, s. 120–121.

70/ Tamtéž: s. 210.

71/ AUGUSTIN: *De Moribus Ecclesiae catholicae* III, 4. IN: P. SCHAFF (ed.): *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Volume 4, *St. Augustine, The Writings against the Manicheans, and against the Donatists*. Peabody, Massachusetts 1995, s. 42.

72/ Týž: *Epistula CXXX ad Probam* IV, 9. IN: P. SCHAFF (ed.): *Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Volume 1, *The Confessions and Letters of Augustine, with a Sketch of his Life and Works*. Peabody, Massachusetts 1995, s. 462.

73/ K tématu srov. např. T. FARENC: *Une morale du bonheur*. Nouan-le-Fuzelier 2003.

74/ Srov. ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova*. Praha 1996 (zvl. s. 28–48).

75/ *Les sources*, s. 232–233; *L'Évangile*, s. 105.

76/ *L'Évangile*, s. 105.

77/ Tamtéž: s. 112.

78/ V novozákonní terminologii bychom mohli hovořit o „teologii blahoslavenství“.

79/ Tamtéž: s. 103.

80/ Kořeny však sahají až do 14. století (V. Ockham), k rozvoji dochází po Tridentském koncilu.

81/ Otto Hermann Pesch tuto etapu reduktivní četby Tomášových spisů a výkladu jeho teologie vtipně a zároveň výstižně označuje slovy „Tomáš v domácím vězení tomismu“. Srov. O. H. PESCH: *Thomas von Aquin: Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*. Mainz 1989, s. 27–29.

82/ „Vše se odehrává tak, jako by moderní (potridentští) moralisté byli alergičtí na otázku štěstí.“ (*Les sources*, s. 241) Srov. tamtéž: s. 34.

83/ Tamtéž: s. 279.

84/ Tamtéž: s. 34.

85/ Tamtéž: s. 35. Je zřejmé, že etickému diskurzu předchází a jeho součástí tvoří antropologická reflexe.

86/ Tamtéž: s. 33–35.

87/ H. ROTTER: hes. o „Das Gute“. IN: H. ROTTER – G. VIRT (eds.): op. cit., s. 315.

88/ Srov. R. SPAEMANN: „Glück, Glückseligkeit“. IN: J. RITTER (ed.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 3: G–H. Basel–Stuttgart 1974, s. 695.

89/ „Člověk povoláný k nadpřirozenému cíli nepřestává být člověkem a pozvání k nadpřirozenému cíli, k nadpřirozenému naplnění člověka, znamená také povolání k výsostnému naplnění přirozených možností lidského bytí. Nadpřirozený cíl tedy v sobě zahrnuje přirozený cíl člověka, avšak zároveň ho podstatně přesahuje.“ – K. ŠPRUNK: „Tomáš Akvinský o zákonech“. IN: *Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě*. Praha 2003, s. 7.

90/ Právě štěstí lze chápat jako zakoušení vnitřní radosti, nikoli jako soubor určitých potěšení. Srov. *L'Évangile*, s. 13.

91/ J. Bordat: *Die Freiheit zum Guten und das Streben nach Glück*. Servais Pinckaers Erneuerung der christlichen Morallehre. Rezension zu Servais Pinckaers: *Christus und das Glück. Grundriss der Christlichen Ethik*. IN: <http://www.kath-info.de/pinckaers.html>. (Staženo 1. 12. 2007)

92/ Výborně to formuloval Klaus Demmer: „Před otázkou ‚Co musím činit?‘ stojí ona základnější ‚Co mohu být?‘. V ní se chápe sebeporozumění při činu i mravní pravda jako zaslíbení možnosti bytí. Morálka není tíživé břemeno, nýbrž zplnomocnění k jednání, které vede k větší svobodě.“ – K. DEMMER: *Die Wahrheit leben*. Freiburg–Basel–Wien 1991, s. 10.

93/ Tohoto tématu se dotýkají následující články: S. T. PINCKAERS OP: „Svoboda zformovaná hodnotami“. IN: *Sclve* 2001, č. 4, s. 5–25 (jedná se o překlad 15. kapitoly z knihy *Les sources*, s. 361–381; překlad je pořízen z polského vydání) a O. SELUCKÝ: „Servais Pinckaers: Teolog obnovy morálního myšlení“. IN: *Distance* o, 1997. Dostupné na <http://www.distance.cz/rocniko/cislo0/09.htm>. (Staženo 1. 12. 2007)

94/ „Etika šťastného života“ a návrat k Bibli spolu souvisí a navzájem bytostně korespondují. Obnovení vztahu morálky a Pisma je podle Pinckaerse možné pouze prostřednictvím morálky nahlížené z perspektivy štěstí (vydařeného života) – srov. *L'Évangile*, s. 11–14.

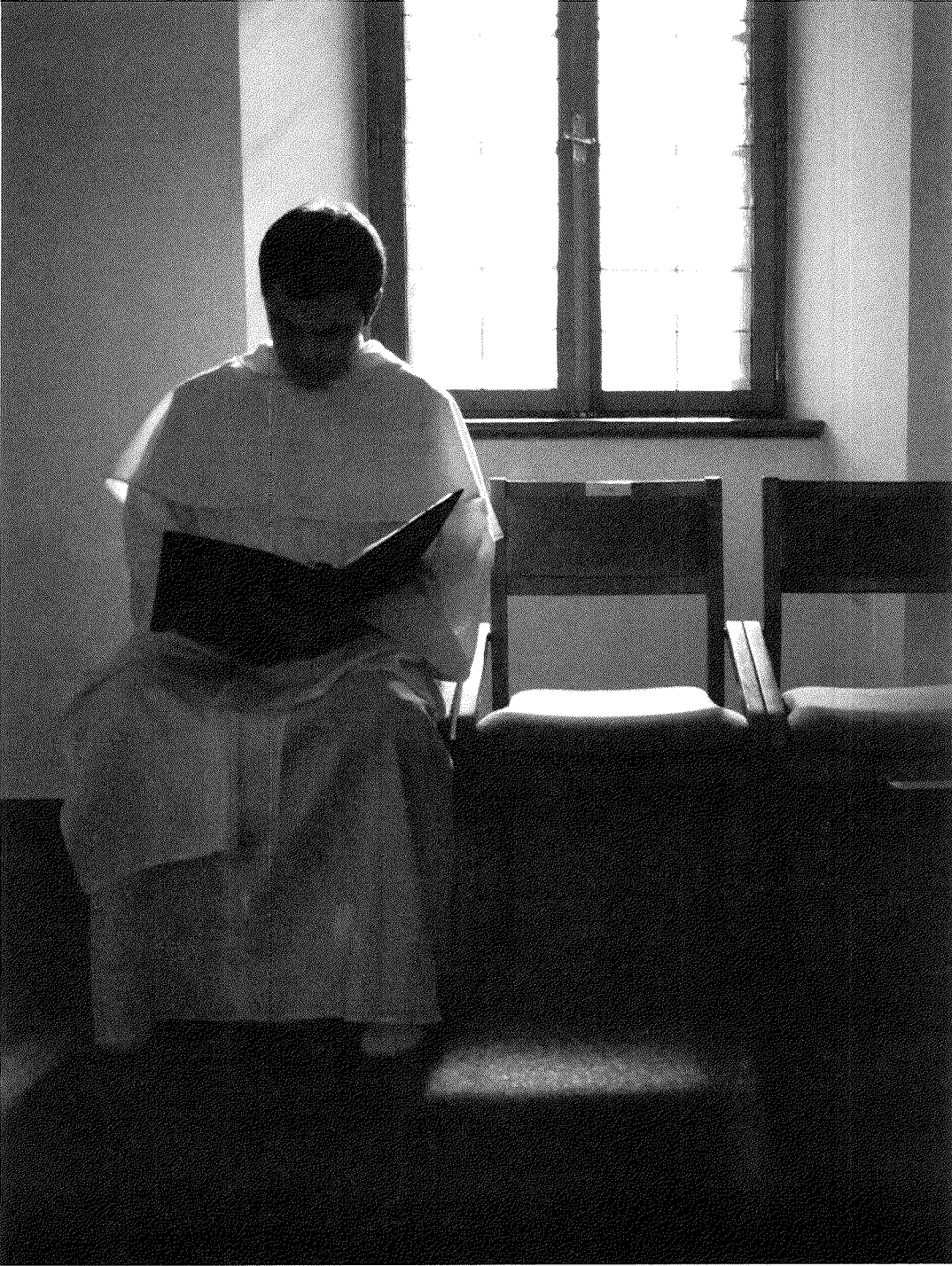
95/ Inspirativní a velmi přehledný model vzájemného uspořádání a provázanosti teologických oborů lze nalézt v knize P. V. KOHUTA: *Co je spirituální teologie?* Kostelní Vydří 2007, s. 61–81.

96/ Spojením „milující patření na Boha“ chce autor vyjádřit základní určení člověka, kterým je podle Pisma (1Kor 13,12; 1Jan 3,2; Mt 5,8 aj.) jeho povolání k tomu, „aby viděl Boha“. Výrazem „milující patření“ pak chce korigovat přehnané intelektuální akcent, který by ze samotného pojmu „patření“ mohl zaznívat. Nejde zde o pouze intelektuální poznání, neboť toto „vidění“ je neprodyšně spjato s láskou. Jedná se o „vidění, které působí lásku, a lásku, která touží poznávat a vidět“ – srov. *Les sources*, s. 21.

97/ *Les sources*, s. 18–19. Později v knize autor uvádí poněkud obměněnou a rozšířenou definici: „Morální teologie je ta část teologické moudrosti, která studuje lidské jednání, aby jej

uspořádala vzhledem k milujícímu patření na Boha jako k dokonalému štěstí a poslednímu cíli člověka, a to prostřednictvím teologálních a mravních ctností, zvláště lasky a spravedlnosti, a darů Ducha svatého, skrze lidskou zkušenost s vlastní podmíněností (včetně utrpení a hříchu) a s pomocí mravních zákonů a přikázání, které nám ukazují cesty k Bohu.“ – tamtéž: s. 55.

Mgr. Petr Štica (* 1980) vystudoval teologii na Katolické teologické fakultě JK v Praze. Od roku 2005 pokračuje tamtéž v doktorandském studiu teologie. Zabývá se především křesťansko-etickými aspekty migrace a migrační a azylové politiky. Mezi jeho odborné zájmy patří rovněž hermeneutika biblických textů.





Albert-Peter Rethmann

Odvaha k životnímu rozhodnutí

Několik myšlenek k následování Ježíše Krista

Otázka životního rozhodnutí je otázka, která se tak či onak přímo týká každého člověka. Mladý muž nebo žena si kladou otázku: „Jak mám a chci utvářet svůj život? Za co stojí žít? Za co se chci zasazovat?“ Možná si tuto otázku kladou s vnitřním váháním, se strachem, s respektem vůči dopadům, které s sebou takovéto rozhodnutí přinese. „Mohu se odvážit zasadit se o něco velkého, aniž bych věděl, zda jsem schopen to zvládnout? Mohu se vůbec odvážit učinit rozhodnutí, které má platit celý život?“

Člověk, který si ve svém životě již zvolil základní směřování a způsob života, si možná v souvislosti se svým životním rozhodnutím klade jiné otázky. Otázky, které se celé existence netýkají o nic méně: „Jak zůstat věrný sobě samému? Jak spolu souvisí věrnost mému základnímu rozhodnutí a změny v mém životě a v mém prostředí? Může nárok věrnosti mně samému vyvolat změny a nový začátek?“ Tato věrnost může znamenat: Nenechám se zmást změnami odehrávajícími se ve mně a kolem mě a zůstanu u toho, co se osvědčilo. Věrnost však také může znamenat, že přistoupím k radikální nové orientaci, protože to dosavadní není, nebo již není nosné.

Pokud přemýšlíme o otázce životního rozhodnutí, musíme se přitom na straně jedné ptát, co to znamená ho učinit, a na straně druhé, jak může člověk s takovýmto již učiněným rozhodnutím žít.

Strach z rozhodnutí

V člověku je velmi hluboko zakořeněn pud, který ho vede k lpění na tom, co má. Pokud nám hrozí ztráta něčeho, probouzí se strach. Ten může zacházet tak daleko, že člověka ochromuje či dovádí k zoufalství. Strach ze ztráty se může vztahovat k nejrůznějším oblastem života: Může třeba souviset s majetkem. Člověk má něco ztratit nebo se něčeho vzdát a při-

tom pociťuje tichý nebo stále hlasitěji se ozývající strach. Co bude, až už nebudu mít to, co mi dává určitou jistotu? Jak velký může tento strach být, když jde o ztrátu pracovního místa! Jak hluboce může člověka soužít, hrozí-li loučení s milovanou bytostí, ztráta vztahu, konec lásky, prázdnota způsobená smrtí! Strach ze ztráty má různé podoby. Může ochromovat, v každém případě však indikuje, že se to, co člověku hrozí ztrátou, dotýká samotného jádra jeho sebechápání. Spontánním reflexem reagujícím na tento strach je lpění na tom, co člověk má. Nechce prohrát, usiluje o jistotu, a proto se pevně drží svého majetku.

Zkušenost se strachem ze ztráty a reflex lpění na něčem úzce souvisí s tématem životního rozhodnutí; neboť stojí-li člověk před zásadním rozhodnutím svého života, jde přesně o tuto otázku: Co si chci zvolit a čeho se vzdávám? Volba mezi nespočtem možností znamená: Říkám „ano“ jedné z mnoha možností a těm zbývajícím říkám „ne“. Člověk nemůže být knězem a zároveň se oženit, alespoň v latinské římskokatolické církvi to nelze. Musí volit. A to znamená, že jedné možnosti říká „ano“ a ostatním „ne“. Tím, že jedné možnosti a jednomu způsobu života říká „ano“, ztrácí všechny ostatní možnosti. To může vyvolávat strach a otázku: Dokážu ztrátu, ono „ne“, vyčtené na adresu všech nezvolených možností, nést celý život? Dokážu pozitivní rozhodnutí pro jeden způsob života žít celý život?

Podobně to platí také při rozhodování se pro partnerství. Pokud se muž žení s nějakou ženou, říká tím všem ostatním: S žádnou z vás nechci žít jako manžel. A také zde se ozývá ona nejistá otázka: Dokážu zůstat této ženě věrný? Celý život? Aniz bych věděl, co mě a nás čeká?

Se všemi těmito otázkami, ze kterých se může vyvinout strach, bývá často spojován pud lpění na něčem. V této souvislosti je tímto lpěním myšlen postoj, při němž si člověk co možná nejdéle ponechává všechny možnosti otevřené, aniž by se rozhodl. Tím, že neřekne žádné jednoznačné „ano“, může se onomu „ne“ na adresu všech ostatních možností vyhnout a pevně se držet teoretické možnosti, že má všechny cesty ještě otevřené a že neztrácí žádnou alternativu. Opačně to však také znamená: Pokud někdo nikdy neřekne „ne“ ani „ano“ s ohledem na oněch mnoho teoretických možností svého života, zůstává celkově neurčitý. Tím, že sám nerozhoduje o svém životě, však o něm rozhodují jiní a jinak: momentální

nálady, tlak většiny, formální či neformální autority. On sám nerozhoduje. To o něm je rozhodováno! Neschopnost dokázat se odpoutat a zkušenost nesvobody leží blízko sebe; neboť u nerozhodnutých dostávají moc, která jim vlastně nepřísluší, v neposlední řadě také vnitřní sklony a vášně. Člověk, který neumí říci „ne“, člověk, který chce zamezit jakékoli ztrátě, není svobodný, nýbrž nesvobodný. To je právě onen paradox: Člověk nechce nic ztratit; chce jistotu, že mu nic neujde; chce si ponechat co možná nejvíce možností otevřených, aby si zachoval svobodu při rozhodování. Ale přesně tato touha po svobodě vede k nesvobodě, získá-li reflex lpění převahu.

Velká otázka, před kterou stojíme, proto zní: Jak nalezneme svobodu, která člověka uvádí do stavu, v němž je s to činit rozhodnutí vycházející z něj samého? Jak nalezneme sílu k životnímu rozhodnutí, které člověka vede ke svobodě?

Odevzdání se a odhodlanost

V morálně teologické a duchovní tradici se o této otázce pojednává mimo jiné v souvislosti s křesťanskou vyrovnaností. Ignác z Loyoly by řekl indiferencí. V zásadě přitom existují dva proudy, které snad už ani nemohou být odlišnější. Jeden sází na boj proti vášním. Míni: Askeze a umrtvení vedou ve výsledku k vnitřní svobodě a odevzdání. Teologicky správnější a lidsky zdravější je ovšem jiný přístup: Ten vychází z toho, že tím, že se Syn Boží stal člověkem, jsme osvobozeni od „sil tohoto světa“. My se od zla nemusíme nejprve osvobozovat vlastní silou a mocí. Indiference pramení mnohem spíše ze zkušenosti a osobního setkání s Ježíšem Kristem. Povzbuzující jsou Ježíšova slova v Matoušově evangeliu (Mt 10,16–39nn). Tam se mimo jiné říká: „Nebojte se jich tedy [těch, kteří vás pronásledují]... A nebojte se těch, kdo zabíjejí tělo, ale duši zabít nemohou; bojte se toho, který může i duši i tělo zahubit v pekle. Neprodávají se dva vrabci za halér? A ani jeden z nich nepadne na zem bez dopuštění vašeho Otce. U vás pak jsou spočteny i všechny vlasy na hlavě. Nebojte se tedy; máte větší cenu než mnoho vrabců. Každý, kdo se ke mně přiznává před lidmi, k tomu se i já přiznám před svým Otcem v nebi.“ A poslední verš (39): „Kdo nalezne svůj život, ztratí jej, kdo ztratí svůj život pro mne, nalezne jej.“

Pokud žijeme v tomto duchu, pak oním odevzdáním se není míněno dualistické odmítnutí světa. Indiference v křesťanském smyslu není odmítnutím, je prostě dualistického strachu, který zná jen černé a bílé. Černé zastupující temný zlý svět, který nás ohrožuje, bílé svět zbožných, kteří se od světa oprošťují. Duch evangelia je jiný. Otevírá člověka věcem tohoto světa, jenž je Božím stvořením, aby ve světě vyslyšel volání Boha. Tomáš Akvinský to pojmenovává ještě jednoznačněji: Cílem není zničit vášně. *Insensibilitas* (absence emocí a vášní) je dokonce nectností.¹ Řeceno vlastními slovy: Království Boží nepotřebuje žádné mdlé, vášní zbavené ženy a muže, nýbrž bystré lidi, vitální ženy a muže, kteří svcu vašeň dají do služby člověku; ženy a muže, kteří své síly dají do služby velkému dílu, do služby království Božího.

Ještě jednou: Indiferenci je míněno, že v očích věřícího se všechno jednotlivé relativizuje tím, že v něm věřící člověk rozpozná jeho konečnost a vztáhne k nekonečnému tajemství, jemuž říkáme Bůh. Jde o to vztahovat vše k Bohu, velké a malé věci života, světlé a temné stránky, příjemné a nepříjemné lidi, s nimiž žijeme. Vše má být vztahováno k tomuto tajemství, jemuž říkáme Bůh. Takovýto člověk tak nemůže zůstat u sebe a svých vlastních partikulárních zájmů, nýbrž vnímá lidi ve svém okolí a bude se vší silou a odhodlaností zasazovat za ty, kteří stejně jako on pocházejí od Boha, jsou Jím milováni a nacházejí v Něm svůj cíl.

Indiference, jak by řekl Ignác z Loyoly, na straně jedné a radikální odhodlání zasazovat se za lidi ve jménu Ježíše Krista na straně druhé – se nevyklučují. Naopak: Teprve ten, kdo cítí vnitřní jistotu nepodmíněné lásky a přijetí, nalezne také odvahu se rozhodnout, vše ve svém životě vsadit na jednu kartu: na službu království Božímu, na lidsky důstojný svět ve jménu Ježíše Krista.

Životní rozhodnutí a životní pravda

U životního rozhodnutí jde o volbu života. Člověk jí nevolí něco, co by se nacházelo mimo jeho konkrétní existenci. Volbou života volí spíše sebe samého ve své jedinečnosti. Tato volba má co do činění s konkrétností vlastní existence. Žádný jiný člověk nemůže tuto volbu, toto rozhodnutí učinit za něj – jedinečně on sám.

Na straně jedné to znamená: Volbou života se člověk staví před životní pravdu. Člověk zaujímá postoj k sobě samému, takovému, jakým se v čase stal. Na straně druhé je však pravda onoho člověka něco více než jen jeho historie. Pokud jednou člověk učinil rozhodnutí o své konkrétní existenci, není možné vzít toto rozhodnutí v jeho absolutnosti jednoduše zpátky. Člověk se nerozhoduje o něčem vnějším. Rozhoduje o sobě. Konkrétní vyjádření člověka o sobě v životním rozhodnutí už nelze vrátit zpátky. Rozhodnutí je otevřené pouze pro diferenciaci a další prohloubení. Je součástí člověka, je určitým pohledem a interpretací, je životní volbou. Člověk nerozhoduje o nějakém předmětu. Jde o osobní pravdu samotného nositele tohoto rozhodnutí. Volbou života si volí svou životní pravdu. Interpretuje svůj život a dává mu tím zcela jasný směr. Jednou učiněné rozhodnutí je však vystačeno trvalé nutnosti prokazovat svou přiměřenost a pravdu. Musí dokázat svou životaschopnost v nepředvídatelných životních situacích a při výzvách a tak člověku zprostředkovat, že zvolil správně.

Během života však mohou nastat události a člověk může nabýt zkušeností, které budou správnost jednou učiněného rozhodnutí zpochybňovat. Většinou jsou to události, které v okamžiku rozhodnutí nebyly předvídány a předvídány ani být nemohly. Pokud se člověk do takovéto krizové situace dostane, stojí před nutností tuto novou zkušenost integrovat. Již jednou učiněné rozhodnutí musí dozrát. Šance a smysl takovéto krize může spočívat v tom, že člověku umožní střízlivěji rozpoznat konkrétní podmíněnost vlastní životní volby a její ještě bezvýhradnější přijetí. V takovéto situaci je člověk o to intenzivněji konfrontován sám se sebou. A je jistě správné, pokud se snaží zachovat kontinuitu svého životního příběhu a věrnost sobě samému. V tomto smyslu tuto výzvu přijme a postaví se jí; neboť pokud je prvotní rozhodnutí pravdivé – a z toho můžeme vycházet –, pak je třeba u něj setrvat, nemá-li se životní příběh zhroutit. Takovéto krize často bývají přechodnými situacemi, které je možné zvládnout. Přitom jsou pomalu odbourávány falešná očekávání od života vedeného životním rozhodnutím. Projekce, které mnohdy představují únik před sebou samým, musí být překonány. Některá přání musí zůstat nevyslyšena, i když se na první pohled jeví jako oprávněná.

Tím, co se v takovýchto situacích odehrává, je člověk stavěn ještě více než kdy předtím před pravdu sebe samého. Má šanci k větší autenticitě.

Pokud člověk v takovéto situaci obstojí, dochází ke sloučení kontinuity a pokroku. Kontinuita životního rozhodnutí zůstává zachována a člověk se přece staví novosti příběhu. Toto napětí je dokonce potřebné, má-li být životní rozhodnutí schopné aktivně utvářet a kontinuálně posouvat příběh daného člověka kupředu.

Ztroskotání

Dosud řečeným nemá být bagatelizován strach ze ztroskotání. Životní koncepce může ztroskotat a my víme, že je to jedna z nejbolestivějších zkušeností člověka. Avšak přesto nás nesmí možnost ztroskotání odradit od toho, abychom se rozhodli. Neboť platí to, co bylo řečeno: Bez rozhodnutí je život jedním velkým ztroskotáním. Pokud si člověk pozitivně nezvolí nějakou cestu, zůstává jeho osobnost šedivá, jeho život nakonec prázdný. Člověk zůstane nebo se stane nesvobodným, protože to není on sám, kdo dává vlastnímu životu směr.

Přesto je také konfrontace se ztroskotáním mimořádnou výzvou. Jako křesťané víme, že ztroskotání je možné. Snad bychom o něm měli mluvit mnohem více než dosud – právě ve společnosti, v níž panuje tak velký tlak, aby byl vlastní život úspěšným příběhem. O to více je skličující, prožívají-li lidé ztroskotání: v práci, když je na firmu vypsán konkurz nebo když hrozí nezaměstnanost; ve vztahu, když je rozvrácen a dva lidé se rozvádějí, nebo v mnoha jiných oblastech života, když se hroubí vytčené plány.

Domnívám se, že bychom v naší církvi měli mnohem více než dosud utvářet prostor, v němž nebude ztroskotání stigmatizováno. Právě jako křesťané víme, že ztroskotání není oním posledním slovem vypovídajícím o životě člověka. Každé ztroskotání – ať je sebebolestnější – může být do životní koncepce ještě integrováno. Možná zůstane jizvou. Ale člověk přesto může učinit tuto zkušenost a poté možná ještě vděčněji přijmout poselství, že není milován a přijímán na základě svého výkonu a osobního úspěchu, nýbrž že je přijímán, protože je sám sebou, protože je více než to, co dělá.

Potřebujeme prostory, v nichž by ztroskotání bylo lidem dovoleno a v nichž by se nemuseli se svým nezdarem skrývat. A zároveň potřebujeme rámcové podmínky, které by přispěly k tomu, aby životní rozhodnutí

bylo možné a ncsné. To platí pro ty, kteří stojí před životním rozhodnutím a kladou si otázku: „Mohu se odvážit? Vždyť znám své hranice a slabiny.“ To však platí také pro ty, kteří se svým životním rozhodnutím žijí již léta a kteří si kladou otázku, jak může zůstat i nadále nosné – právě s ohledem na vlastní slabiny a nedostatky.

Patogeneze a salutogeneze

Jeden aspekt otázky životního rozhodnutí se mi dnes zdá být tak důležitý jako zřídka kdy předtím – aspekt zabývající se tím, jak my jako lidé, kteří se chtějí rozhodnout, nebo se již rozhodli, nakládáme s vlastními duševními jizvami a vlastními hranicemi. To je otázka náboženská a zároveň psychologická. A obě dimenze hrají roli, pokud přemýšlíme o životním rozhodnutí.

V minulosti bývaly jizvy na duši člověka velmi rychle vykládány patologicky. Mluvíme o patogeneticky orientovaném modelu nemoci, jehož východiskem je nemocný člověk, který musí být uzdraven. Takovýto model má však různé nevýhody: V extrémním případě redukuje člověka na jakýsi biologický stroj, který je v případě poruchy možné, a často také nutné, opravit. Takovýto patogeneticky orientovaný model nemoci nám na celou řadu otázek nedává uspokojivou odpověď, nedává nám ji zejména na otázku, co je s lidmi, kteří se cítí zdraví a mohou dobře žít, ale z pohledu medicíny musí být klasifikováni jako nemocní, nebo naopak s lidmi, kteří se cítí být nemocní, ale u nichž vyšetření opakovaně dokládají, že jsou organicky zdraví.

Toto paradigma z prostředí medicíny platí částečně také v psychologii a je důvodem averze mnoha lidí vůči ní, zejména tehdy, pokouší-li se terapeut člověka zrentgenovat psychologickým pohledem zaměřeným na jeho slabiny a problémy. Zde je možné poukázat na některé přístupy v pastorační psychologii: Pro někoho, kdo např. na seminaristy, kněze a řeholníky nahlíží primárně perspektivou zaměřenou na původ jejich (jistě také existujících) deficitů, bude pohled na jejich silné stránky, talenty a pozitivní možnosti vývoje již mnohem těžší. Právě v případě, kdy člověk stojí před životním rozhodnutím a uvědomuje si vlastní hranice a jizvy a také když člověk se svým životním rozhodnutím žije již déle a přitom pociťuje stres,

krizi nebo velkou otázkou „Proč?“, je zapotřebí zcela jiný přístup, při kterém člověk nezůstane u svých deficitů. Pokud se lidé soustředí pouze na své nedostatky, nenaleznou ani sílu, ani odvahu učinit životní rozhodnutí a ani sílu ustát tato životní rozhodnutí v krizi.

S ohledem na krizi patogenetického modelu nemoci navrhuje věda o zdraví coby mnohem slibnější paradigma model salutogeneze. Ústřední, o všem rozhodující otázkou už není „Co způsobuje nemoc?“, nýbrž „Co přispívá k tomu, aby člověk žil zdravě a měl energii žít?“. Tuto změnu perspektivy lze velmi dobře ilustrovat následujícím příkladem. Ten pochází od Aarona Antonovského, který je autorem koncepce salutogeneze: Antonovsky zve k tomu představit si poměrně širokou a dravou řeku. Pohled pozorovatele se ubírá po proudu řeky, až narazí k zákrutu a na vodopád, za nimiž řeka pohledu pozorovatele uniká. Tok řeky je velmi prudký, jsou tu mělčiny, skaliska a vodní víry. Řeka je nebezpečná. Přesně v místech silného proudění jsou lidé. Zoufale se snaží udržet hlavu nad vodou, bojují o život.

Tento obraz můžeme přenést na naše otázky. Kdo přemýšlí patogeneticky, povolá specialisty na zdravotní péči: lékaře, psychoterapeuty a další. Navíc otevře odpovídající instituce: nemocnice, terapeutická centra a komunity, kam by tyto lidi bylo možné snadno umístit. Odborníci přicházejí s komplikovanými nástroji na pomoc lidem, jimž hrozí utonutí. Často se to podaří, někdy však ne.

Existují však také směry, které s ohledem na rostoucí sílu vodních vírů pohled po proudu kritizují. Bylo by zapotřebí – tak zní jejich požadavek – směřovat pohled spíše proti proudu a klást si otázku: „Kdo nebo co tyto lidi vlastně uvrhlo do řeky?“ A především: „Jak se tomu dá zabránit?“ Jde tedy o prevenci, o preventivní myšlení a konání. Už takového myšlení – tedy to preventivní – je samo o sobě pokrokem, protože se ptá na možnost zabránění nemoci. Tematizovány však ještě nejsou předpoklady pro dosažení zdraví. A přesně zde nastupuje A. Antonovsky. Skutečná změna podle něj nastává teprve tehdy, když si člověk uvědomí, že všichni lidé jsou zásadně na jedné lodi. Chce zrušit odlišování těch, kteří stojí více či méně po celý svůj život na bezpečném břehu, od těch, kteří se z důvodu souhry fatálních a politováníhodných okolností dostali do turbulencí a víru nemoci.

Uvažovat salutogeneticky v duchu A. Antonovského znamená zaujmout novou perspektivu, podle níž se všichni lidé po celý svůj život nacházejí v živé řece svého vývoje a od početí do skonání jsou rovnoměrně podrobováni dynamice života, jeho výšinám a hlubinám, jeho světlým a stinným stránkám. Antonovsky předpokládá, že nikdo nezůstane zdravým navždy a nikdo není natolik nemocný, aby nebyl také někdy zdravý. V jeho pojetí spočívá skutečné tajemství nebezpečné a zároveň fascinující výzvy lidského života v tom, že mnozí mají svůj život kupodivu tak rádi a přitom nebezpečí své existence tak dobře překonávají, že rostou dokonce i s nemocemi a krizemi a svůj život završí zdravě a celistvě.

Tento pozměněný myšlenkový přístup má také pro zde kladené otázky rozhodnutí zásadní význam. Pokud člověk stojí před důležitým životním rozhodnutím, ptá se, jak je možné se rozhodnout a s tímto rozhodnutím žít celý život. Salutogenetické myšlení, které člověka v jeho rozhodování podporuje, se vyznačuje těmito hlavními znaky: (1) Kdo uvažuje salutogeneticky, naučí se především žasnout s ohledem na nespočet možností, které lidé mají, aby zvládli svůj život. Pohled se odklání od deficitů a přiklání k potenciálům a schopnostem člověka. (2) Kdo uvažuje salutogeneticky, vyhýbá se také radikálnímu dělení na zdravé a nemocné. Člověka, samy sebe i každé jiné musíme v kterémkoli okamžiku života vnímat celostně. Nachází se v neustálém procesu zdravého nemocného a nemocného zdravého životního vývoje. Žádný člověk není pouze zdravý, nebo pouze nemocný. (3) Kdo uvažuje salutogeneticky, soustřeďuje se na posílení procesů, které člověku umožňují dostát životním výzvám. Kdo se domnívá, že dokáže zvítězit nad všemi nemocemi, doufá v utopii, která nutně vede ke zklamání a depresím. Ne utopické, nýbrž realistické a žádoucí je směřování všech sil těla, duše i ducha na to, aby lidé a společenství (!) vzájemným působením zdraví a nemoci posílili potenciály zdraví.

Patogenetická a salutogenetická perspektiva se přitom nutně vzájemně nevylučují, nýbrž je zapotřebí je chápat spíše komplementárně. Avšak právě s ohledem na otázku životního rozhodnutí a oddanosti vůči němu se mi zdá důležité posílit salutogenetickou perspektivu. Svým principiálně pozitivním pohledem na svět a život připomíná zprávu o stvoření světa z *Genesis*: „Eůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré.“ (Gn 1,31)

Rámcové podmínky dobře prožitého života

Pojmenované faktory, které člověku dodávají odvahu, aby se rozhodl pro zdravý a odhodlaný život, přirozeně nesmí zůstat jedinými. Dosud byly zmiňovány spíše individuální aspekty, které člověka v situaci rozhodování přivádějí k zamyšlení. Když jde o otázku, jak lze u životního rozhodnutí setrvat celý život, je zapotřebí brát v potaz rovněž některé strukturální faktory. Zodpovědnost za vlastní životní rozhodnutí sice nese každý jednotlivec sám, ale nejen to. Mnohem více je zapotřebí poukázat také na strukturální rámcové podmínky, které by člověka mohly zatěžovat, nebo mu naopak umožnit zúrodnit zdroje pozitivních životních energií.

Konzistence životních zkušeností

Každý člověk je trvale odkázán na zkušenost, že jeho život tvoří celek a že se nerozpadne do nesouvislých jednotlivostí: práce a volný čas, povolání a soukromý život, akce a kontemplace, lidské vztahy, uznání a spor musí ve vnímání jednotlivce tvořit celek, aby mu bylo uchováno vědomí, že on sám je tím, kdo svůj život zodpovědně utváří. Při jakékoli změně potřebuje každý člověk tolik kontinuity, aby mohl svůj život vnímat jako celek, včetně výsledků své práce. Proto smí život obsahovat pouze omezené množství překvapení a rovněž nepředvídatelnosti a nevypočitatelnosti v něm by měly být omezené. V zájmu svého tělesného, psychického, duševního a duchovního zdraví mají všichni lidé, a také kněží a řeholníci, právo na utváření vlastních životních podmínek. To ani není v rozporu se slibem poslušnosti, jímž jednotlivec neodevzdává zodpovědnost za svůj život, nýbrž dává sebe sama k dispozici do služby s důvěrou, že v ní nebude využíván, ale že jeho síly a schopnosti budou adekvátně užity. Předvídatelnost a plánovatelnost vlastního jednání jsou předpokladem tělesného a duševního zdraví. Rozhodující jsou v tomto směru signály a chování sociálního prostředí. Mnoho nespokojenosti, frustrace a slabosti vzniká, když např. člen řeholního společenství předem nemá přiměřené a skutečně uspokojivé informace, co ho či ji v blízké době nebo dalších letech se vši pravděpodobností ze strany společenství očekává. Také diecézní kněz se právem může ptát, zda se více či méně může spolehnout na transparentní chování svých bratrů nebo zod-

povědných nadřízených. Může na tomto základě plánovat? Nebo se budou chovat dnes tak a zítra jinak? Může se spolehnout na to, že bude ve společenství konat službu tak dlouhodobě, aby mohl nastavit životní struktury a formy, které lidem pomáhají žít v souladu s evangeliem? Ustanovení církevního práva, podle něhož farář nemůže být bez svého svolení přeložen na jiné místo, má také svou pozitivní psychologickou stránku.

Rovnováha mezi nadměrnou a nedostatečnou zátěží

Pro všechny lidi a také pro ty, kteří se rozhodují nebo rozhodli pro následování Ježíše Krista, existuje individuální kritická mez na obou koncích spektra zátěže. To znamená, že i kněží a řeholníci mohou být zatíženi nadměrně nebo nedostatečně. Zodpovědní nadřízení někdy mají děsivě málo, jindy však téměř až příliš mnoho pochybností, když jde o to přijít ve své věci, resp. se svými potřebami za ostatními bratry a sestrami.

Z psychologického pohledu platí, že je veskrze normální a přiměřené od člověka něco vyžadovat a také ho konfrontovat se zátěží. Problém však nastává, pokud je překročena – individuálně odlišná – hranice. Lidé potřebují dostávat výzvy vycházející z jejich zcela osobních talentů a potenciálů. Člověk, který může v podstatných oblastech svého života realizovat své charizma, si zpravidla poradí také s požadavky pro něj problematičtějšími. Často však existuje nadměrná zátěž v těch oblastech života, v nichž je člověk méně kvalifikován, a v rozporu s tím nedostatečná zátěž tam, kde se cítí být silným. Tento nepoměr pak brání pozitivnímu vývoji. Životní rozhodnutí to pak může natrvalo podrýt či oslabit. Mimochodem – mám dojem, že právě při dnešní situaci v církvi může mít způsob zacházení diecézí a řeholních společenství s problematickou personální situací natrvalo strukturálně negativní dopad na rovnováhu mezi nadměrnou a nedostatečnou zátěží. To platí jistě i tehdy, pokud mají kněží pocit, že jsou jimi pouze „ucpávány díry“.

Participace na rozhodování

Často bývá život sice konzistentní a vyvážený, ale otázkou zůstává, zda také stojí za to žít. Rozhodující pro zodpovězení této otázky je, zda má člo-

věk pocit, že může volit a utvářet. Existují kněží a řeholníci, kteří žijí celý život v odstupu od sebe samých, kterým se nepodaří žít svůj vlastní život, i když se z nich stanou představení, faráři nebo dosáhnou ještě vyšší pozice. Při svém jednání nevycházejí ze sebe samých, nýbrž reagují pouze na očekávání a nároky, které jsou ně kladeny zvenčí.

Lidé – také a právě tací, kteří přislíbili poslušnost – by měli kvůli svému zdraví, a proto, aby jejich životní rozhodnutí zůstalo silné a formující, učinit zkušenost aktivního utváření svého vlastního života a rozhodování o něm. Samozřejmě že existují potřeby diecéze nebo řeholního společenství, které je v konkrétních případech eventuálně dokonce nutné prosadit. Pro zdravý vývoj a uchování radosti z životního rozhodnutí přesto zůstává určující, zda lidé v církvi – jako i všude jinde – pravidla a úkoly svého života přijmou. Pro zdravý vývoj je podstatné, aby jim vědomě a kvůli nějakému (vyššímu?) cíli mohli přitakat. Pokud někdo natrvalo nemůže vnitřně přitakat úkolu, který mu byl svěřen, nemá pouze právo, ale dokonce povinnost (svědomí) důrazně u svých nadřízených usilovat o změnu. Kněz nebo řeholník neodevzdává v poslušnosti své svědomí svým: představeným, nýbrž i nadále nese odpovědnost za svůj život.

Pro duševní zdraví je rovněž důležité, aby člověk vnímal dopady svého konání na celek. Zkušenost a náhled, že vlastní činy vytvářejí něco smysuplného, hraje rozhodující roli. Sem patří také to, že kdo investuje energii a kreativitu, má právo na zpětnou vazbu, na sociální uznání a ocenění.

Závěr

Kdo se zabývá otázkou životního rozhodnutí, ví, že má vždy také charakter odvahy. Bylo mou snahou poukázat na některé teologické a antropologické základy, které jsou pro osobní životní rozhodnutí důležité. K tomu zásadně patří zkušenost, že život následující Ježíše Krista může mít mnoho barev, že však má a může v každém případě vést k tomu, aby byl vlastní život člověka žit zdravým a naplňujícím způsobem. Život následující Ježíše Krista znamená zkušenost setkání s Ním a podělení se o tuto zkušenost s ostatními, jimž může pomoci setkat se s Tím, který řekl: „Já jsem přišel, aby měli život a měli ho v hojnosti.“ (Jan 10,10).

Literatura

- AARON ANTONOVSKY: *Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit*. Tübingen, DGVt-Verlag 1997.
- KLAUS DEMMER: *Die Lebensentscheidung: ihre moraltheologischen Grundlagen*. München, Schöningh 1974.
- KLAUS DEMMER: „Die unwiderrufliche Entscheidung. Überlegungen zur Theologie der Lebenswahl“. IN: *Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“* 3, 1974, s. 385–398.
- DIETER ECKMANN: *Zweite Entscheidung. Das Zurückkommen auf eine Lebensentscheidung in Lebenslauf (EThSt 84)*. Würzburg, Echter-Verlag 2002.
- ANSELM GRÜN – WUNIBALD MÜLLER (eds.): *Was macht Menschen krank, was macht sie gesund?* Münsterschwarzach, Vier-Türme Verlag 2005.
- CHRISTOPH JACOBS: *Salutogenese. Eine pastoralpsychologische Studie zu seelischer Gesundheit, Ressourcen und Umgang mit Belastung bei Seelsorgern*. Würzburg, Echter 2000.

POZNÁMKY:

- 1/ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa theologiae* I-II q. 24 a. 2 ad 3; q. 59, a. 1. a 5; II-II q. 142 a. 1.

Prof. Dr. Albert-Peter Rethmann (* 1960), morální teolog, proděkan a vedoucí katedry systematické teologie na KTF UK v Praze. Od podzimu 2003 zde vede také Centrum pro studium migrace. Je odborným poradcem Německé a České biskupské konference. Napsal knihy *Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland* (1996) a *Selbstbestimmung – Fremdbestimmung – Menschenwürde* (2001) pojednávající o aktuálních etických problémech současnosti a řadu odborných článků publikovaných v několika evropských zemích.

