

# Obsah

M. Jan Hus, Panna Maria a Ovidius.....	1
<b>Jana Nechutová</b>	
Východosýrsky výklad Modlitby Pánovej v liturgickej poézii.....	12
<b>Maroš Nicák</b>	
Bůh v etických koncepcích Anselma z Canterbury a Immanuela Kanta....	25
<b>Olga Navrátilová</b>	
Bible, janusovská tvář přírody a sténající tvorstvo.....	46
<b>Jan Zámečník</b>	
Komunikace evangelia jako nové paradigma praktické teologie.....	68
<b>Tabita Landová</b>	
Recenze.....	83
Práce přijaté a obhájené v roce 2016.....	92



# M. Jan Hus, Panna Maria a Ovidius<sup>1</sup>

Jana Nechutová

**Jan Hus, Jungfrau Maria und Ovidius** Die Studie bringt jene Stellen aus den Traktaten, Predigten und exegetischen Schriften von Jan Hus, die über die Würde der Jungfrau Maria sprechen, besonders solche, wo Mariens Würde mit derjenigen der Priester verglichen wird. Die bedeutsamste diesbezügliche Passage befindet sich in der Polemik *Contra predicatorem Plznensem*: Ein neu ordiniertes Priestere hätte/soll gesagt haben nämlich in seiner Predigt in Pilsen u. a. gesagt, dass jeder, auch der moralisch schlechteste Priester, würdiger als die Mutter Jesu sei, da er das Leib des Herrn täglich (also anders als Maria, die Jesus nur einmal gebar) erschaffe. In diesem Zusammenhang zitiert Hus das Marienlob aus Pseudo-Ovidius' epischer Dichtung *De vetula* (13. Jahrhundert); die tschechische Übersetzung dieser Verse bildet einen Bestandteil des Aufsatzes.

Představa, že Husova teologie vylučovala nebo snad jen relativizovala mariánskou úctu, je snad dnes již překonaná. Ani ne tak zásluhou odborníků, ti se Kybalem počínajíc a Šmahelem i Soukupem končíc této otázce nevěnovali, důvodem je spíše skutečnost, že ekumenické napětí, které zde mohlo být zdrojem konfliktu, v posledních desetiletích značně polevilo. Z novější doby mohu uvést jen stručný článek M. Pazourka,<sup>2</sup> v širších souvislostech se otázce věnuje disertace F. Urbana, obhájená na Cyrilometodějské teologické fakultě v Olomouci v roce 2012.<sup>3</sup> Její autor se neomezuje pouze na Husa, mluví také o jeho předchůdcích a o dalších autorech české reformace, a pokud jde o Husa, zaměřuje se disertace k Husovým zmínkám o událostech Mariina života a o souvisejících dogmatech a svátcích; nezabývá se tím, jak Husova mariánská místa souvisejí s jeho eklesiologií a učením o sacerdotiu, o kněžské a papežské moci. Problém kultu svatých v české reformaci zpracovává monograficky Ota Halama. V jeho práci naj-

---

1 Studie vznikla v rámci výzkumného projektu GAČR „Jan Hus a husitská literatura pro 21. století“ (17-15433S); nárys tématu byl stručně představen stejnojmenným článkem in: *Alis volat propriis*. Sborník příspěvků k životnímu jubileu Ludmily Sulitkové, Brno 2016, k vydání připravila H. Jordánková, 134–139.

2 „O významu mariánské úcty M. Jana Husa pro ekumenismus“, in: *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, Sborník z mezinárodního symposia, konaného 22.–26. září v Bayreuthu, ed. J. B. Lášek, Praha 1995, 171–174 (německá verze sborníku, *Jan Hus zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen*, hg. F. Seibt, München 1997, tento text nepřináší).

3 Sondy do české středověké mariologie.

deme i zmínky, byť marginální, o úctě k Panně Marii, o jejím nanebevzetí a o moci jejích přímluv, přičemž stojí za pozornost, že zde autor bere v úvahu i Viklefovy (mimochodem samy v sobě rozporné) názory.<sup>4</sup>

Výmluvné je, že se výtka, která by se mariánské úcty, vlastně jejího nedostatku u Husa, týkala, nevyskytla v žádném ze žalobních článků, jež byly proti Husovi vznášeny ze strany pražských farářů a pak, od roku 1412, ze strany jeho kolegů a bývalých spolupracovníků. Je skoro až překvapivé, že se žalobci soustředí na zásadní věroučné problémy, drží se hlavních pojmů Viklefovy a Husovy nauky (pojetí církve, sacerdotia, papežské moci, eucharistie). Na druhé straně ale víme, že nařčení ve věci mariánské úcty zde byla: v závěru jednoho z textů, který si Hus pro Kostnici před odjezdem na koncil připravil, na konci spisu *De fidei sue elucidacione*, čteme jeho ohrazení nejprve proti výtkám, že by popíral přímluvy svatých v nebi za živé i za zesnulé. Husova ohrazení zde kupodivu nevyznívají polemicky, ve smyslu své imitatio Christi je český reformátor formuluje jako přímluvu: *Rogo piissimum Jesum Cristum... ut dignetur illis culpam dimittere, qui de me dicunt vel dixerunt privatim vel publice, quod ego negarem sanctorum suffragia...*<sup>5</sup>

Ve stejném smyslu následuje pak Husovo ohrazení proti nařčení, že řekl nebo vůbec držel, že Maria porodila syna nikoli jako panna, ale jako kterákoli jiná žena. I zde se za ty, kteří jej takto osočují, přimlouvá: *...rogo etiam pro eisdem meis accusatoribus Virginem castissimam, genitricem Salvatoris, reparatricem humani generis, Reginam celi,*<sup>6</sup> ale přechází i do ostřejšího tónu, jaký uplatňoval již dříve ve svých polemických spisech: *Obmutescant ergo et erubescant inimici, non dico mei tantum, sed verius sui et animarum suarum, qui mendaciter de me referunt, quod dixerim vel unquam tenuerim, quod Maria, mater Cristi, non manens virgo sicut alia mulier peperit...*<sup>7</sup> Tato pasáž je jednou z nejvýraznějších Husových přiznání k víře v Mariino panenství. Není přímo řeč o mariánském kultu, o mariánské úctě, z textu je ale zřejmé, že mariánská úcta tak, jak ji praktikoval vrcholný středověk, není pro Husa problematická. Je zde také (bez

4 O. Halama, *Otázka svatých v české reformaci*, Brno 2002, 26–27, 146.

5 „De fidei sue elucidacione“, in: *Magistri Iohannis Hus Constantientia*, H. Krmíčková et alii (edd.), *Magistri Iohannis Hus Opera omnia XXIV, Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis*, Turnhout: Brepols, 2016, 96.

6 Ibidem, 97.

7 Ibidem.

uvedení místa) připomenut Bernard z Clairvaux, podle nějž díky Mariině milostiplnosti získávají všichni nemocní zdraví, zarmoucení útěchu, hříšníci odpuštění, spravedliví milost.

Ve svých výkladech systematické teologie, v souboru univerzitních přednášek *Super Quattuor Sententiarum* z roku 1407/8 (I. IV, dist. 11. c. 3) v distinkci o transsubstanciaci, popírá Hus tezi, že kněží při službě eucharistie tvoří svého Stvořitele, a jsou tak dokonce důstojnější a stojí výše než Panna Maria, která Krista porodila jen jednou, zatímco oni jej mohou stvořit kdykoli, denně.<sup>8</sup> S formulací, podle níž kněží Kristovo tělo tvoří, „creant“, se Hus vypořádal už jednou, a to ve spisku s latinskou i českou variantou – *De sex erroribus, O šesti bludiech*, kde je pojmu i výrazu „creare“ věnována hned první partie spisku, a v české verzi se objeví i jméno Panny Marie: *A tak nebožátka vzdvíhají se duostojenstvím nad Pannu Marii, né i nad Krista, pravého Boha i člověka, řkúce, že jsú jeho stvořitelé, a tiem vzdvižením jsúce pravý Antikrist...*<sup>9</sup> Že jsou kněží Kristovými stvořiteli, říká explicitně pastorální příručka s titulem *Stella clericorum*,<sup>10</sup> která byla podle názoru svého editora sepsána kolem roku 1200; byla známa i v českém prostředí, dochovala se zde v překvapivě vysokém počtu rukopisů.<sup>11</sup> Je tam několikrát řeč o důstojnosti a výsostné moci kněze, který denně tvoří, podobně jako Panna Maria ve svém těle, tělo Kristovo; výslovně však *Stella clericorum* neříká, že by proto byli kněží nadřazeni Panně Marii.<sup>12</sup> Olivier Marin (viz zde pozn. 11) právem nalézá souvislost mezi kritikou spisku *Stella clericorum* v české reformaci a Husovým učěním o eucharistii, to ovšem v probíraných kontextech přímo souvisí s dal-

8 *Mag. Joannis Hus Super IV Sententiarum III-IV*, ed. W. Flajšhans – Dr. Marie Komínková, Prag 1906, 571.

9 „O šesti bludiech“, in: Mistr Jan Hus, *Drobné spisy české*, ed. Jiří Daňhelka, M. Iohannis Hus Opera omnia IV, Praha 1985, 271–273.

10 *Stella clericorum*, ed. E. H. Reiter, Toronto Medieval Latin Texts, 1997.

11 O. Marin, „Hus et l'eucharistie: Notes sur la critique hussite de la Stella clericorum“, *Bohemian Reformation and Religious Practice* 3 (1998), 55, pozn. 30, uvádí počet 14 rukopisů v Kapitulní knihovně Praha, 11 v Národní knihovně České republiky a 2 v knihovně Českého národního Muzea v Praze. Srv. tamtéž v pozn. 29 odkaz: A. Garcia y Garcia, „Manuscritos de la Stella clericorum“, *Scripta theologica* 16 (1984), 385–404. Též *Catalogi librorum vetustissimi Universitatis Pragensis*, Z. Silagiová – F. Šmahel (edd.), Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, Turnhout: Brepols, 2015, 21.

12 Najdeme zde podobně povážlivé tvrzení, převzaté údajně z Bernarda: ... *pretulit vos (sacerdotes, Deus) angelis, Tronis et Dominacionibus* (c. 20, 44).

šími závažnými tématy, s Husovým pojetím sacerdotia a vůbec s viklefskou a husovskou eklesiologií.

Do přímého vztahu právě s pojetím církve klade Marii Husův list z března 1413 Křišťanovi z Prachatic jako rektoru univerzity na jeho dotaz ohledně definice církve: hlavou církve je samozřejmě Kristus, *et virgo mater fuit tunc* (a principio incarnationis) *parcialis ecclesia militans in fide et karitate, que plus valuit quam omnes apostoli, et per consequens plus quam omnes cum papa moderni prelati*.<sup>13</sup> To je zjevná narážka na tezi o nadřazenosti kněží Panně Marii. (Pokud bychom hledali odpovídající výroky v Husově hlavním eklesiologickém díle, *De ecclesia*, nenajdeme je, Panna Maria je tam jmenována na třech místech v nevýznamných kontextech.)

Text, jemuž se věnujeme dále, *Contra predicatorem Plznensem*,<sup>14</sup> je svým žánrem polemický. Vznikl roku 1411. O jeho obsahu a smyslu budíž stručně řečeno: Hus se dozvěděl, že jeden kazatel ve svém primičním kázání v Plzni řekl jednak, že kdokoli se dopouští smrtelného hříchu, není proto služebníkem a synem ďáblovým; za druhé, že dokud vysvěcený kněz nesloužil svou první mši, primici, je dosud Božím synem, ovšem napříště je už Božím otcem a stvořitelem Božího těla; za třetí, že nejhorší kněz je lepší než nejlepší laik.<sup>15</sup> Hus nejprve tyto teze rozebral a samozřejmě odmítl a poté celý problém znovu shrnul do poněkud odlišných tří bodů: *Primum ergo mendacium est, quod sacerdos est creator sui creatoris. Secundum mendacium, quod omnium regem et creatorem totius creature sacerdotes creant. Tercium mendacium, quod sacerdotem dampnari inconueniens est*.<sup>16</sup> („První lež je tedy tvrzení, že kněz je stvořitelem svého Stvořitele. Druhá lež – že kněží tvoří Krále všeho a Stvořitele veškerého tvorstva. Třetí lež – že odsuzovat kněze je nepatřičné.“) Nakonec se vrátí ke třetímu článku podle prvního rozdělení, k výroku, že nejhorší kněz je lepší než nejlepší laik. To uvede ad absurdum sylogismem, z něž vzejde konkluse, že (biskup) Jidáš je lepší než svatý (laik) král David. A pak už je

<sup>13</sup> *M. Jana Husi Korespondence a dokumenty*, vyd. V. Novotný, Praha 1920, č. 60, s. 166.

<sup>14</sup> In *M. Iohannis Hus Polemica*, ed. J. Eršil, *Magistri Iohannis Hus Opera omnia XXII*, Praha 1966, reed. Corpus Christianorum, *Continuatio mediaevalis*, Turnhout: Brepols, 2010 (dále cituji podle tohoto 2. vyd.).

<sup>15</sup> *Polemica*, 111; srov. *Korespondence a dokumenty*, č. 37, s. 111–113, a v Husově listu Plzeňském z podzimu 1411, č. 35, s. 106.

<sup>16</sup> *Polemica*, 117.

nasnadě to vše označit jako zřejmou hloupost – *stultitiam tam patulam*, a první část celého polemického traktátu ukončit.<sup>17</sup>

Následujícím stručným exkurzem chci posílit mínění, které dnes v odborných kruzích spíše slábne, totiž názor, že Hus, ač své tzv. předchůdce nikde, pokud víme, necituje a výslovně se na jejich texty a výroky neodolává, vychází ze spirituálního prostoru, který právě oni vybuodovali. Podle Vlastimila Kybala<sup>18</sup> byl snad výrok, že kněžská důstojnost spočívá mj. v tom, že oni tvoří při mešním aktu Krista, rozšířena i v Čechách již od doby Matěje z Janova. Takovou formulaci v Matějových *Regulae Veteris et Novi Testamenti* nenajdeme, ale čteme tam podobné výroky, mezi jinými např.:

*Superbiunt namque mali (sacerdotes) ex rebus divinis, scilicet ex potestate et auctoritate divina et honore, qui fit propter statum...<sup>19</sup> nebo Ad quos (sacerdotes) dudum ante dictum est per verbum Dei Exodi Multum erigimini, filii Levi: Hodie tamen hec iniquitas supra modum habundavit, scilicet quod nos sacerdotes existentes moribus et vita laycis quibusdam multo, heu, inferiores, tamen de nostro statu plus quam decet gloriamur.<sup>20</sup>*

Zní to podobně jako Husovy výtky kněžím ohledně jejich pýchy, i jako jeho energická obhajoba nadřazenosti dobrého laika špatnému knězi. Pravedpodobně již tehdy byl v Čechách text *Stella clericorum* znám.

Husovým konstatováním, že protivníková konkluze je *stultitia patula* – zřejmá hloupost, přicházíme ke druhé hlavní části Husovy polemiky proti plzeňskému kazateli. Nyní se obrací proti „některým“ (*quidam*), kteří ve svých kázáních mluví i o Panně Marii. Znovu jde o tezi, s níž jsme se setkali v Husově výkladu Lombardových Sentencí a v české verzi traktátu *O šesti bludiech*, totiž že kněžská důstojnost je nadřazena důstojnosti Panny Marie. Husova polemika zní na tomto místě takto:

Ale někteří v souvislosti s tím kážou, že nejhorší kněz je důstojnější než blahoslavená Panna, matka Kristova, a jejich šílenství se šíří jako rakovina a vychází z jejich vlastní vypínivosti, z lakomství a z dáblovy lstivosti (...) argumentují takto: Jestliže je Panna Maria

17 Ibidem, 121.

18 M. Jan Hus, *Život a učení*, díl II., Učení, napsal Vl. Kybal, část 3., Praha 1931, 239.

19 *Matěje z Janova Mistra Pařížského Regulae Veteris et Novi Testamenti*, vyd. Vl. Kybal, svazek IV., Inšpruk 1913, I. III, tr. 6, c. 68, s. 319.

20 *Matěje z Janova Mistra Pařížského Regulae Veteris et Novi Testamenti*, vyd. Vl. Kybal, svazek IV., Inšpruk 1913, I. I, tr. II, reg. IV, c. 9, s. 136.

blahoslavená a důstojná, protože Krista jednou zrodila, blahoslavenější a důstojnější je každý kněz, který jej stvořil už tolikrát a může jej stvořit, kdykoli se mu zachce...<sup>21</sup>

Ponechme v našem kontextu stranou závažnější stránku těchto Husových vývodů – zřetelně zde hlásá a hájí své a Viklefovo pojetí sacerdotia, kněžství, a svou a Viklefovu eklesiologii. Následuje několik expresivních odstavců s aklamacemi a s apostrofami, z nichž něco málo citujeme, byť v českém překladu, abychom získali aspoň přibližnou představu o stylistické výbavě Husových polemik:

Směšují lež s pravdou, aby se vytahovali, činili zadost své lakotě a klamali lid. Je pravda, že svatá je Panna, která porodila Spasitele, a lež je, že každý kněz tvoří Krista, kdy se mu zachce, nebo že jej stvořil už vícekrát. Ona lež, že kněz tvoří Krista, pochází od ďábla, a je tomu tak i se lží o tom, že každý kněz je důstojnější než Matka Kristova. Ten lstivý plaz tedy klame pomocí scestného učení: domnívají se totiž, že Bůh měří důstojnost člověka podle úradu a nikoli podle zásluh života...<sup>22</sup> Ale existuje hanebnější povyšování, než když se povyšuje nehodný kněz nad Spasitelovu přeslavnou Matku? Skutečně, takoví rouhači jsou horší než ten farizeus, který se povyšoval nad hříšníky a nad celníkem. Tohle jim ale v jejich vypínavosti nestačí, ale příliš si o sobě myslí a vynášejí se, ovšem hloupě, ještě výš, nad obnovitelku lidského pokolení; pokud se před ní nepokoří, budou navěky zatraceni spolu s otcem pýchy Luciferem.<sup>23</sup> A divím se, proč kněží, když jsou tedy důstojnější než Panna, Matka Kristova, vzývají její přispění slovy „Prosíme, dej nám, svým služebníkům, Pane Bože náš, abychom i pro přímlovu slavné blahoslavené Panny Marie byli osvobozeni od časného smutku a užívali věčné radosti“, a podobně! – Ty ničemný a pyšný kněže, ty se odvažuješ žádat od nejdůstojnější Matky přímlovu, ochranu a přijetí, ty, který se zároveň ve svém lakotném a nadutém srdci odvažuješ povyšovat každého kněze, i toho nejhoršího, i sebe samého, nad Královnou světa, Vládkyni andělů a Bránu nebeskou?<sup>24</sup>

Dalším odstavcem Husovy polemiky se konečně dostáváme i k Ovidiovi:

Kéž by tedy ti rouhaví žvanilové odložili svou rouhavou domyšlivost a podívali se na pohana Ovidia, který psal v době před Kristovým vtělením, a kéž by si s pokorou povšimli chválu Panny Marie v jeho skladbě, která se nazývá De vetula – Stařena!<sup>25</sup>

To mluví Hus o básnické skladbě, již středověk, byť s jistými rozpaky, připisoval Publiu Ovidiu Nasonovi.

---

21 *Polemica*, 122.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, 124.

24 *Ibidem*. (Srov. Mariina jména v invokacích Litanie Loretánské.)

25 *Polemica*, 125.



„Ovidius ve středověku“ je velké téma latinské medievalistiky. Připomeňme, že 12. století, zlatý věk latinského literárního středověku, bývá označováno jako humanismus 12. století,<sup>26</sup> jindy jako „aetas Ovidiana“: je to doba, kdy byl tento básník nejvíce a nejčastěji citován, napodobován, parafrázován, komentován. Za pozornost stojí, že na rozdíl ode dneška neznamenal četba Ovidia nejspíše *Metamorphoses*, nýbrž spíše *Heroides* a další elegická díla, mj. jeho milostné elegie.

Jeden ze středověkých *accessus ad auctores*, patrně ze 12. stol., říká v oddíle *Accessus Ovidii de remedio amoris*,<sup>27</sup> že na základě Ovidiovy *Ars amatoria* se mnoho mladých mužů oddalo milostným rozkoším a nevyhýbali se ani vdaným ženám a vlastním příbuzným, milostně se spojovali stejně s vdanými jako se svobodnými pannami. Šlo tedy o „amor illicitus“, o lásku zakázanou. Tak se Ovidius vystavil výtkám, a aby svou pověst zachránil, sepsal *Remedia amoris*, v nichž mladým lidem ukázal, jak se nedovolené, zakázané, lásce vyhnout. Je zjevné, že jde o morální, tzv. tropologický výklad, můžeme dodat, že se s Ovidiem i s dalšími latinskými klasiky zacházelo ve středověku téměř stejně jako s Písmem. Jejich výroky byly podrobovány čtverému výkladu: literárnímu – doslovnému, morálnímu – tropologickému, alegorickému (většinou christologicky pojatému) a anagogickému – eschatologickému.

Příkladů morálního nebo alegorického výkladu Ovidia bychom mohli jistě najít mnoho, nejznámějšími případy jsou *Integumenta Ovidii* Jana z Garlandie (13. stol.) nebo *Ovidius moralizatus* Petra Berchoria ze století následujícího, vzory, jež byly zpracovávány i v národních jazycích.<sup>28</sup>

Pokus převléci do alegorického roucha nejen Ovidiovy verše, ale dokonce celého samotného básníka, se udál také ve 13. století v anonymní veršované skladbě *De vetula*,<sup>29</sup> právě v té, již Hus cituje. Báseň má téměř 2400 hexametřů, byla složena před rokem 1266, a čtenářům byla před-

26 Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the XIIIth Century*, Cambridge (Mass.) 1927, další vydání a přetisky.

27 *Accessus ad auctores*, vyd. R. B. C. Huygens, Bruxelles: Brill, 1954, 34.

28 F. Ghisalberti, *Giovanni de Garlandia Integumenta Ovidii, Testi e documenti inediti o rari* 11, Messina – Milano, casa Editrice Principato 1933; týž, „L’Ovidius Moralisatus de P. Bersuire“, *Studi Romanzi* (sic) 23/1933, 5–136.

29 Vyd. Paul Klopsch, *Pseudo-Ovidius De vetula. Untersuchungen und Text*, Leiden-Köln 1967; Dorothy M. Robathan, *The Pseudo-Ovidian De Vetula: Text, Introduction, and Notes*, Amsterdam 1968.

ložena jako poslední Ovidiovo dílo z vyhnanství. První kniha popisuje zhýralý a bezstarostný život básníka, který hodnotí výhody a rizika vztahů se ženami různého společenského stavu (*virgo, nupta, vidua*) a oddává se všem možným druhům zábavy (lov, jezdeckví, hry). Ve druhé knize se vypráví mj. o Ovidiově dobrodružství: přichází za starou kuplířkou, aby mu pomohla tajně se sejít s překrásnou pannou, ale místo předmětu svých tužeb nachází básník ve svém loži odpudivé tělo staré kuplířky, *mediatrix*, která mu měla setkání s milovanou pannou zprostředkovat. Už to je varování, a pravda se vyjeví tak, že se s vytouženou dívkou básník setkává po dvaceti letech: krása ženy odkvetla, muž je sice stále vystaven pokušením, ale na základě tohoto šoku se rozhodne prožít své stáří jinak: bude se věnovat výhradně studiu. Tak končí druhá kniha skladby. Tak se obvykle *De vetula* ve školské literární historii charakterizuje, ale to vše je zatím jen velmi hrubý dějový rámec.

Vydavatel básně, Paul Klopsch, ji označil jako „das philosophisch-theologisches Epos“ a ukázal na její sepjatost s velkými kosmologickými díly 12. stol.: s *Cosmographií* Bernarda Silvestris, s Alanem ab Insulis (*De planctu nature a Anticlaudianus*) a nakonec i s *Architreniem* Jana z Hauville. Tento převládající tón básně je nejvýraznější ve třetí knize, která je celá básnickou teologickou spekulací. Na základě studia sedmi svobodných umění a pak zejména Aristotela, ale také veden autoritou Písma, dochází k jistotě o jednom všemohoucím a věčném Bohu, stvořiteli světa, o Bohu trojjediném; jakkoli to odporuje lidskému rozumu, věří básník – Ovidius ve zmrtvýchvstání. V této, třetí, knize od v. 463 začíná astrologická pasáž: *Hos – astronomos – apud invenies, quid significare planetis, / quid signis domibusque datum...* („U astronomů se dozvíš, co mohou znamenat planety, souhvězdí a domy...“), a od v. 594 se vykládá o funkci konjunkcí Juppitera se Saturnem, kde od v. 611 čteme: *Una quidem talis felici tempore nuper / Cesaris Augusti fuit.../... Que significavit / post annum sextum nasci debere prophetam / absque maris coitu de virgine...* („K jedné takové konjunkci došlo ve šťastném čase panování Caesara Augusta..., a ta znamenala, že po šesti letech se má narodit z panny, která nepoznala muže, prorok...“); o chlapci, který se za této hvězdné konjunkce narodí, se ve v. 630–631 říká *puerumque Iesum vocat ipsum / gens quendam* („a jeden národ nazývá tohoto chlapce Ježíšem“).

A tak se zde vedle Vergilia, který bývá středověkem nazýván po svou předpověď Kristova příchodu ve 4. ekloze svých *Búkolik* „nejkřesťanštěj-

ším básníkem“ (*poeta christianissimus*), setkáváme s dalším hlasatelem Krista z pohanů. Ovidius ovšem na rozdíl od Vergilia přišel k této cti nepřimo, díky pseudoepigrafu. Ostatně Vergilia, totiž jeho zmínku o sibyllinském proroctví, zde nepravý Ovidius hned dvakrát cituje: *Hec sunt que cecinit Cumane Musa Sibille* („Právě toto věštila Sibylla Kúmská“)<sup>30</sup> a pak hned na začátku našeho následujícího úryvku (viz pozn. 35).

Zcela v závěru oné básnické skladby najdeme modlitbu k Panně Marii, kterou máme před sebou a kterou převzal Hus do polemiky proti plzeňskému kazateli. O Ovidiovi jako jejím původci v nejmenším nepochyboval, stejně jako většina starších středověkých autorů, kteří skladbu *De vetula* znají.<sup>31</sup> Situace se mění od konce 14. století, v Husově době již jeho učení současníci věděli, že atribuce skladby klasikovi římské poezie je absurdní.<sup>32</sup>

Zde je její překlad:<sup>33</sup>

1/772 Blahoslavená Panno, ty na noční obloze svítíš  
zářivým souhvězdím s klasem:<sup>34</sup> smím přece žít ještě tak dlouho,  
abych se mohl stát tím, kdo bude hlásat Tvou chválu?<sup>35</sup>  
Kdybys nebyla dokonalá, pak jistě by z Tvého  
5/776 těla Pán Bůh všemohoucí své vlastní vtělení nevzal,  
nepřijal by Tě k sobě – Ty byla jsi toho hodna.  
Vždyť také Ježíš, Tvůj syn, když nad smrtí zvítězil mocně,  
po svém vzkříšení slavném chtěl nejvyšší úctu vzdát Tobě:  
do svého nebe Tě vznesl a dal Ti v něm nejvyšší místo,  
10/781 abys s ním sdílela nebeský trůn. On umístil na něm  
sebe sám – část z Tvého těla, jež zrozením stala se Bohem,

30 *De vetula*, v. 708. Vergilius, *Bucolica IV,4: Ultima Cumaei venit iam carminis aetas – Poslední věk již vzchází určený kúmskou věštbou* (v překladu H. Kurzové, Vergilius, *Zpěvy pastýřské*, Praha – Litomyšl 2004).

31 Editor skladby Paul Klopsch se touto otázkou zabývá v úvodní studii ke své edici (s. 78n) a mimo jiné konstatuje: „... urteilshafte Geister kaum jemals an Ovids Autorschaft geglaubt haben“ (s. 83).

32 Doklady (Pierre d'Ailly, Jean Gerson a další) přináší P. Klopsch v citované úvodní studii, s. 84 a dále a v poznámkách tamtéž.

33 Verše číslují od 1 vždy po 5 řádcích; v celku Pseudoovidiovy skladby jde o vv. III, 772–811, jak ukazují petitivá čísla vedle hlavní numerace veršů. Srv. pozn. 36.

34 Souhvězdí Panny, jehož nejjasnější hvězdou je Spica (Klas), bylo spojováno se starověkými panenskými ženskými božstvy, v křesťanství s Pannou Marií. (U Vergilia „iam redit et Virgo“ – *Bucolica IV, 6*; Ovidiova „Astraea“, *Metamorphoses I, 150*.)

35 Srov. Vergilius, *Bucolica IV, 53–54* (v překladu H. Kurzové, Vergilius, *Zpěvy pastýřské*: „Ó, kéž mi ještě zbude část dlouhého života k tomu, / a také dostatek hlasu, abych tvé vyzpíval skutky!“)

a totéž místo dá tělu, jež takto zrodilo Boha.  
 A tak když Ježíš, část tvého těla, má na nebi místo,  
 nemůže dopustit přece, že tvoje ostatní údy  
 15/786 budou snad jinde. To by pak pocta, kterou ti vzdává,  
 byla menší, protože celé tvé tělo by nešlo  
 za svojí první částí, která je počátkem všeho.  
 Není hodno velkého dárce svou dlaň zase zavřít,  
 dokonalý má dokonalost; a nanejvýš mocný  
 20/791 jistě nedá zmenšený dar té, již chce poctít,  
 pozvednout vzhůru a povýšit slavně nad všechno tvorstvo.  
 Tak byla povýšena a tak má i vstát. A bylo by chybou  
 myslet si, že se v poslední dny to dění už skončí,  
 tehdy, kdy všichni lidé, i dávno mrtví, zas vstanou:  
 25/796 vždyť přece pro její tělo je obzvlášť významný důvod  
 ke zmrtvýchvstání: to její ze sebe dalo vzniknout  
 tělu našeho Pána, jež mělo vstát jako první,  
 odtud pak zmrtvýchvstání se vztahuje i na nás lidi.<sup>36</sup>  
 Ale není to tak, že ona až do té doby  
 30/801 zůstane na nižším stupni: Bůh o ní rozhodl dávno,  
 před věky, že jí udělit hodlá tak velikou poctu,  
 proto ji tedy nechtěl jen krůček po krůčku zvýšit,  
 nýbrž vzal ji hned s sebou a ona s ním usedla na trůn.  
 Svatá Panno, tam nás, kdo Tebe jsme pamětní, pomni,<sup>37</sup>  
 35/809 pro Krista, kterého veliká láska k nám přivedla Tebou.  
 Vzdejme mu nyní chválu a slávu, neb od něho máme  
 milost i blažený život, jenž nemá žádného konce.

Na rozdíl od skladby *De vetula* Husova polemika těmito verši nekončí. Dříve než ji autor uzavře, Pseudoovidiový verše komentuje:<sup>38</sup>

Pohledte na tohohle pohana, který básnický vyjádřil pravdu o Slavné Panně, jaký je to teolog znalý Písma svatého! Kéž by nevědomí kněží přijali a pochopili jeho přesný výklad! Ačkoli Maria ještě nebyla na světě, on si přál, aby směl být hlasatelem a zvěstovatelem její slávy a chvály, a také jím byl!... Křesťanský kněz, proč nebereš na vědomí

<sup>36</sup> Srov. 1K 15,20–23.

<sup>37</sup> Hus zde vynechává tři verše citované skladby (k tomu podle kritického aparátu obou edic došlo i v některých rukopisech skladby *De vetula*) a dochází tak k vyšínutí z vazby: vztažné zájmeno *quem* originálu (v našem překladu „pro Krista, kterého“) nemá předmět, k němuž by se vztahovalo. *De vetula*, III, vv. 806–808: „illic cum fueris pro nobis tracta, trahendis / pro nobis te non pigeat suadere, quod ad se / nos trahat is per te, qui per te venerit ad nos“ („tam, kam jsi byla kvůli nám vzata, necht ti není obtížné přimlouvat se za nás, abychom i my byli takto vzati, aby nás k sobě vzal skrze tebe ten, jenž skrze tebe přišel k nám, lidem...“).

<sup>38</sup> *Polemica*, 127–128.

tohle pohana, který mluví z ducha božího? Kde je a odkud se vzala tvá důstojnost, jako by se všemohoucí Bůh rodil a bral na sebe lidské tělo z tebe? (...) Ty pyšný kněze, pohan Ovidius ukázal obtížnou a náročnou cestu vzhůru, a já si myslím, že tam svou zásluhou nevystoupíš a neusedneš, protože jsi plný hříchů – stejně jako já. Kéž bychom tam mohli vystoupit zbožnou myslí, abychom mohli dosáhnout milosti za hříchy přímlovami Panny.

Pokus o představení zdánlivě nesourodé jednoty Hus – Ovidius – Panna Maria uzavřeme slovy Husa samotného, mohou vlastně sloužit i jako souhrn tohoto výkladu:

Takže tímto vším jsi opovrhl a pyšně jsi se vzdálil od Paní. Vrat se tedy! Nechtěl jsem ti tady uvádět Augustina, Jeronýma, Anselma a další svaté – oni považují sebe samy za nehodné, aby tuto Paní chválili, ale uvedl jsem ti pohana Ovidia, abych tě tím víc zahanbil a ukázal ti cestu zpět ke správnému smýšlení.<sup>39</sup>

Na těchto Husových slovech mějme dosti, jen pro přesnost je třeba dodat, že Hus svá závěrečná slova „*ke správnému smýšlení*“ rozvíjí předmětem: ke správnému smýšlení o tom, co znamená uctívat přeslavnou Panu: *ad veram sententiam de veneracione gloriosissime Virginis*.

**prof. PhDr. Jana Nechutová, CSc.**

Masarykova univerzita

Filozofická fakulta

Gorkého 63/14

602 00 Brno

nechutov@phil.muni.cz

---

<sup>39</sup> *Polemica*, 129. (*Ecce, istud tu sprevisti, a Domina superbiens recessisti. Ergo revertere! Augustinum, Ieronimum, Anselmum et alios sanctos nolui tibi adducere, qui se indignos ad laudandam ipsam Dominam reputant, sed adduxi tibi gentilem Ovidium, ut te magis confunderem et sic ad veram sententiam de veneracione gloriosissime Virginis revocarem.*)

# Východosýrsky výklad Modlitby Pánovej v liturgickej poézii<sup>1</sup>

Maroš Nicák

**Ostsyrische Erläuterung des Gebets des Herrn in der liturgischen Poesie** Die ostsyrische hymnologische Sammlung Wardā (13. Jh.) besteht vorwiegend aus dem poetischen Genre ʿōnītā. Die einzelnen ʿōnyātā bilden zusammen einen festen Bestandteil des liturgischen Jahres, wobei sie nach dem Evangelium gesungen und während des heiligen Opfers rezitiert werden. Die liturgische Poesie des Buches Wardā stellt ein Auslegungsmittel ostsyrischer Theologie dar. Das Memorieren theologischen Gedankenguts in poetischer Form beeinflusst und formiert die sozio-religiöse Identität der Gläubigen. In der ʿōnītā über das Beten und die Buße interpretiert der Dichter das Vaterunser aus einer katechetischen Perspektive. Das Gebet des Herrn wird auf 10 ܦܬܓܡܝܐ [petgāmē] „Verse“ aufgeteilt, im Rahmen deren 5 schwache ܠܘܟܠܐ [lōgšē] „Sinne“ und 5 faule ܘܘܘܘܘܘܘܘ [zauʿē] „Gelüste“ des Menschen erläutert werden. Die Analyse der katechetischen Erläuterung des Dichters fokussiert sich nicht nur auf das damalige historische Milieu Mesopotamiens, sondern sie spiegelt auch prinzipielle Merkmale ostsyrischer theologischer Tradition wider.

## 1. Úvod

Prameň výskumu predstavuje východosýrská hymnologická zbierka Wardā<sup>2</sup> (sýr. ruža) z 13. stor. pochádzajúca z geografického regiónu severnej Mezopotámie (cirkevná provincia Adiabene) pozostávajúca prevažne z básnického žánru ʿōnītā (hymnus; pl. ʿōnyātā),<sup>3</sup> ktorej využitie v rámci

---

1 Príspevok vznikol na Inštitúte kontextuálnej teológie EBF UK v Bratislave ako súčasť udeleného Grantu Univerzity Komenského č.UK/142/2017, ktorý nesie názov "Modifikácia biblických príbehov vo východosýrskej poézii 13. stor."

2 Ku zbierke, A. Baumstark, „Besprechungen“, *Oriens Christianus. Römische Halbjahrhefte für die Kunde des christlichen Orients* 4 (1904), 206. A. D. Pritula, „The Wardā Hymnological Collection“, *Scrinium, Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History* 9 (2013), 310.

3 Ku ʿōnītā, A. Mengozzi, ʿonithā, in: S. P. Brock (ed.), *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway: Gorgias Press, 2011, 318.

celého liturgického roka<sup>4</sup> a súčasne počas cirkevného vyučovania<sup>5</sup> výrazne formovalo spiritualitu východosýrskych kresťanov v moslimskom milieu.

Súčasný vývoj aktuálne riešenej filologickej problematiky autorstva a autenticity<sup>6</sup> knihy Wardā sa čoraz viac vzdaluje od tradičného jednoznačného prisudzovania celého diela jednému autorovi Gīwargisovi Wardā.<sup>7</sup> Otázka autorstva sa odvíja aj od skúmaného fenoménu poetickej imitácie. Doteraz známi autori ʿōnyātā, ktoré boli začlenené do zbierky Wardā, vytvárajú spoločne dlhú hymnologicko-poetickú líniu básnikov<sup>8</sup> naprieč storočiami, čo naznačuje potrebu charakterizovať kritériá výberu hymien. Kritériom výberu by mohla byť nielen modelová ʿōnītā,<sup>9</sup> ale aj modelový štýl jedného alebo viacerých básnikov, na základe ktorých sa ďalšie ʿōnyātā písali, prípadne boli do zbierky inkorporované. V každom prípade sa táto autorská pestrosť zbierky Wardā nestala prekážkou k tomu, aby sa stala jedným z najvplyvnejších diel „sýrskej renesancie“.<sup>10</sup> Kniha Wardā zásadným spôsobom formovala duchovný život východosýrskych veriacich už v období vzniku a následného zániku mongolského Ilkhanátu<sup>11</sup> v Mezopotámii. Vplyv na spiritualitu je citelný najmä na zákla-

4 Pritula, „Wardā Collection“, 311. Ku hymnologickej zbierke určenej na celý liturgický rok, A. D. Pritula, „Die Hymnensammlung Wardā und die Homilien Narsais: Wege der syrischen Dichtung im 13. Jahrhundert“, in: M. Tamcke (ed.), *Orientalische Christen und Europa*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2012, 168.

5 M. Tamcke, „How Giwargis Warda Retells Biblical Texts: Some Remarks“, in: A. Laato (ed.), *Rewritten Bible Reconsidered, Studies in Rewritten Bible 1*, Winona Lake: Eisenbrauns; Turku: Åbo Akademi University, 2008, 259.

6 Ku otázke autorstva a autenticity, T. Nöldeke, „Zwei syrische Lieder auf die Einnahme Jerusalems durch Saladin“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 27 (1873), 493–494. A. D. Pritula, „A Hymn by Givargis Wardā on the Childhood of Christ“, in: M. Tamcke – A. Heinz (eds.), *Die Suryoye und ihre Umwelt*, Münster: LIT Verlag, 2005, 424. A. Mengozzi, „A Syriac Hymn on the Crusades from a Warda Collection“, *Egitto e Vicino Oriente* 33 (2010), 187.

7 Ku postave Gīwargisa Wardu, A. Mengozzi, „Gewargis Warda“, in: S. P. Brock et al. (ed.), *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway: Gorgias Press, 2011, 176. Tamcke, „Wardā Retells Biblical Texts“, 268.

8 Ku doteraz známym autorom, Pritula, „Wardā Collection“, 333–337.

9 Pritula hovorí o „prototype ʿōnītā“, Pritula, „Wardā Collection“, 334.

10 H. G. B. Teule, „La renaissance syriacque (1026–1318)“, *Irénikon* 75 (2002), 174–194. H. G. B. Teule, „The Syriac Renaissance“, in: H. G. B. Teule – C. F. Tauwinkl (eds.), *The Syriac Renaissance. Eastern Christian Studies* 9, Leuven/Paris/Walpole: Peeters, 2010, 1–30.

11 A. R. Vine, *The Nestorian Churches*, London: Independent Press, 1937, 141–142 a 150.

de faktu, že obľúbený žáner ‘ōnītā úzko súvisel s liturgickým rítom, vyučovaním, modlitbou, pokáním a svätou obeťou (eucharistiou).<sup>12</sup>

## 2. Forma ‘ōnītā knihy Wardā

Každá ‘ōnītā liturgickej knihy Wardā je orámovaná prológom a epilógom, medzi ktorými je veršovaný text niekedy doplnený o akrostich<sup>13</sup> alebo je usporiadaný alfabeticky.<sup>14</sup> Jednotlivé ‘ōnyātā knihy Wardā sú spievané chórom po prečítaní evanjelia a recitované počas komúnie.<sup>15</sup> Epilóg ‘ōnyātā, ktorý je formulovaný v zmysle lyrického „Ja“<sup>16</sup> a čítaný diakonom alebo kňazom,<sup>17</sup> predstavuje určitý druh modlitby charakterizovateľný optatívnou formou<sup>18</sup> odpustenia hriechov a môže byť zakončený krátkou doxológiou.

Strofy ‘ōnyātā knihy Wardā odкрývajú pestrosť spirituálneho života východosýrskych kresťanov, v ktorých básnik zmieňuje starozmluvné a novozmluvné postavy, ako mužské, tak i ženské, na ktoré sa adresát môže obrátiť v čase núdze s prosbou o príhovornú modlitbu. Pohnútkou ku príhovornej modlitbe je podľa lyrického „Ja“ hriešnosť človeka a z nej prameniace nešťastia, ktorá je natoľko závažná, že nádej na obmäkčenie spravodlivosti Boha sa vkladá do príhovornej modlitby biblických postáv: Noe, Abrahám, Izák, Jákob, Jozef, Mojžiš, Dávid, Eliáš, Elizeus, Joel, Jere-

12 Pritula, „Wardā Collection“, 311 a 322–324.

13 Pritula, „Wardā und die Homilien Narsais“, 166.

14 A. D. Pritula, „An autobiographic Hymn by Givargis Wardā“, in: M. Tamcke (ed.), *Syriaca II.*, Münster: LIT Verlag, 2004, 229–241.

15 G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals: With the Narrative of a Mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842–1844*, London: Joseph Masters, 1852, 25. Ku spievaniu ‘ōnītā a jej melódii, Pritula, „Wardā und die Homilien Narsais“, 167–168.

16 Ku rôznym formám lyrického „Ja“ v knihe Wardā, H. Hilgenfeld, *Ausgewählte Gesänge des Givargis Warda von Arbel*, Leipzig: Harrassowitz, 1904, 74, strofa 56, syr. text א. Pritula, „An autobiographic Hymn by Givargis Warda“, 235, 236, strofa K, Q, R. Lyrické „Ja“ sa zrovnáva s trávou, ktorá rastie v Božom daždi. Ku chápaniu „identity Ja“ v naratívnej teológii, M. Neština, „Reflexia holokaustu v naratívnej teológii 20. storočia“, in: *Cudzie nechceme, svoje si nedáme? Prekonávanie xenofóbie a antisemitizmu v náboženských textoch a praxi*, Bratislava: Vydavateľstvo UK, 2013, 258.

17 Pritula, „Wardā und die Homilien Narsais“, 159.

18 M. Nicák, „Penitential Theology and Optative Form of Remission of Sin in the liturgical Book of the Rose“, in: *The Harp, A Review of Syriac, Oriental and Ecumenical Studies* 31, 2016, 1–11.



miáš, Ján Krstiteľ, nešpecifikovaní apoštoli a otcovia, Šimon Peter, Pavol, Eva, Sára a Mária.<sup>19</sup>

Básnik využíva nielen konkrétnu skúsenosť zo života praotcov, prorokov, apoštolov a ďalších významných biblických postáv, ale opisuje aj ich postoj v závažnej situácii v zornom uhle ich vzťahu k Bohu za účelom poučenia adresáta a zároveň pastorálnej podpory tých, ktorých desivý životný údol spôsobený neustále sa opakujúcimi prírodnými katastrofami v časovom rozpätí od 11. do 13. stor. básnik analogicky prirovnáva ku biblickým pohromám.<sup>20</sup>

Napriek tomu, že ani básnik ani adresát neboli svedkami 10 egyptských rán, sú považované za menej bolestivejšie ako údajne stále nekončiace sa prírodné katastrofy v regiónoch jadra Asýrskej apoštolskej cirkvi Východu v 13. stor. Takáto analógia by nemala byť vnímaná ako neadekvátne ohodnotenie biblických udalostí v Egypte alebo Samárii, pretože sa jedná o spôsob, akým sa adresát môže v rámci svojej vlastnej religiozity vyrovnáť s nepochopiteľnosťou a beznádejnosťou vyplývajúcou z ničivej sily prírody.<sup>21</sup> Jedná sa zároveň o určitú formu odpovede na ťažko riešiteľnú otázku o príčine zla.

V rámci vyrovnania sa s prežívanou skutočnosťou sa lyrické „Ja“ obracia na biblické postavy so žiadosťou o príhovornú modlitbu. Praotcovia sa podľa básnika prihovárajú k Bohu v nebesiach za pomoc adresátom v porovnateľných skúškach, ktorými prešli biblické postavy počas svojho zemskeho putovania.<sup>22</sup> Príhovorná úloha biblických postáv naznačuje, že ich básnik vníma ako aktívnu nebeskú časť prelamujúcu sa do pozemskej časti cirkvi. Táto idea sa prejavila aj v 'ōnītā o katholicoi (patriarchoch)

---

19 Hilgenfeld, *Gesänge des Giwargis Warda*, 29–35.

20 Ku prírodným katastrofám v Mezopotámii, E. A. W. Budge, *The Chronography of Gregory Abū'l-Faraj*, London: Oxford University Press, 1932, 134, 283 a 286. J. Stewart, *Nestorian Missionary Enterprise. The Story of a Church on Fire*, Piscataway: Gorgias Press, 2006, 269.

21 Hilgenfeld, *Gesänge des Giwargis Warda*, 36, strofa 1, k Egyptu a Samárii 44, strofa 4, k Samárii 33, strofa 33. Ku preklenutiu medzi minulostou a prítomnosťou dochádza za pomoci aktualizácie biblického textu, D. Benka, „Písmo ako kánon“, *Teologická reflexe* 2 (2011), 173. Ku rekontextualizácii radikálnych udalostí, D. Benka, „Power of the Powerless and the Powerless Power: A Reading of Nahum“, in: G. G. Xeravits (ed.), *Political Power and Ideology in Early Judaism, Biblische Notizen* 161, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2014, 15.

22 Hilgenfeld, *Gesänge des Giwargis Warda*, 32, strofa 26–28.

Východu, podľa ktorej modlitba naznačuje prepojenie pozemskej a nebeskej liturgie, spája veriacich „pozemskej cirkvi“ so zosnulými a cirkevnou hierarchiou „cirkvi v nebesiach“. <sup>23</sup> Aj keď tento fakt poukazuje na určité ekzeziologické východiská, básnikovým cieľom je poukázať na dôležitosť a nenahraditeľnosť modlitby zo soteriologického hľadiska.

### 3. Účinky modlitby podľa knihy Wardā

Modlitba a chápanie jej účinku sú v knihe Wardā badateľné práve v kontexte príhovorných modlitieb. Obrátiť sa na biblickú postavu so žiadosťou o príhovornú modlitbu v čase krízy predstavuje pre niektorých básnikov knihy Wardā pevnú súčasť ich spirituality. Napriek tomu tento fenomén nie je samozrejmosťou vo všetkých 'ōnyātā s tematikou katastrofických udalostí, čoho príkladom je 'ōnītā o drancovaní Karmeliš, <sup>24</sup> ktorá navyše nepatrí k pôvodnému jadrú <sup>25</sup> hymnologickej zbierky Wardā.

Naopak básnik 'ōnītā o hladomore a morovej nákaze sa v závere obracia na Máriu, ktorá plní úlohu ܡܫܬܪܢܝܬܐ [msatranītā] „ochrankyne“ pred plameňom ohňa. <sup>26</sup> Márii atribút ochrankyne pred ohňom v 'ōnītā o hladomore a morovej nákaze, ktorému je na tomto mieste pripísaný zničujúci charakter a nie očisťujúci účinok, nie je zjavne náhodný, pretože básnik 'ōnītā o Márii prirovnáva Ježišovu matku ku kru, ktorý pod vplyvom ohňa nezhorí. <sup>27</sup> Obraz horiaceho kra si básnik prepožičiava z Ex 3,2–3, v ktorom sa zjavuje anjel Hospodinov. V 'ōnītā je tento biblický obraz modifikovaný v tom zmysle, že Hospodinovho anjela nahrádza postava Márie. <sup>28</sup> Dokonca modlitby vyslovené Máriou sa pre veriaceho stávajú

<sup>23</sup> M. Tamcke, „Giwargis Wardas 'Onita über die Katholikai des Ostens“, in: *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden/Boston: Brill, 2006, 151–152.

<sup>24</sup> Hilgenfeld, *Gesänge des Giwargis Warda*, 59, strofa 71–73. Ku Karmeliš, A. Harrak, „Karamlish“, in: S. P. Brock et al. (ed.), *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway: Gorgias Press, 2011, 242.

<sup>25</sup> Mengozzi, „A Syriac Hymn on the Crusades from a Warda Collection“, 190. Pritula, „Wardā Collection“, 310.

<sup>26</sup> Hilgenfeld, *Gesänge des Giwargis Warda*, 49, strofa 41, syr. text ܡܫܬܪܢܝܬܐ. Payne J. Smith, *A Compendious Syriac Dictionary, founded upon the Thesaurus Syriacus of Smith P. R.*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1999, 287. C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Berlin: Reuther & Reichard, 1895, 503. Badger, *Nestorians and their Rituals*, 54.

<sup>27</sup> Badger, *Nestorians and their Rituals*, 56.

<sup>28</sup> Badger, *Nestorians and their Rituals*, 55.

ochrannými múrmi pred zlom. Mária však nie je vykonávatelkou milosti v čase súženia, pretože lyrické „Ja“ sa obracia na Máriu s prosbou, aby sa práve ܡܪܝܡܐ ܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ [btūltā dkītā waqadištā] „čistá a svätá Pan-na“<sup>29</sup> a matka prihovorila u svojho Syna ako ܡܦܝܣܢܝܬܐ [mfisanītā] „prosebníčka, prihovorkyňa“.<sup>30</sup>

Charakter tohto druhu Máriinej prihovornej úlohy nie je totožný s novozmluvným chápaním a označením ܡܫܝܚܐ [meš'āyā] „Prostredníka, Sprostredkovateľa“,<sup>31</sup> ktorý je podľa 1Tim 2,5 medzi Bohom a človekom len jeden. Jej prihovorná úloha sa nedá spájať ani s poslaním ܦܪܩܠܝܬܐ [paraqlītā] „obhajcu, advokáta“, ktorého význam sa v 1Jn 2,1 dáva do súvislosti s Ježišovou obhajobou hriešnika pred Otcom. Mária je podľa básnika chápaná ako modlitbou napomáhajúca prosebníčka a nie ako prostredníčka, alebo matka sprostredkujúca spásu preexistenčného Syna. Symbolické zobrazenie Márie ako modlitebnej prosebníčky dozaista utváralo osobnú vieru adresáta. Len ťažko predpokladať, že by sa pri formovaní s Rímom unionovanej Chaldejskej cirkvi<sup>32</sup> v polovici 16. stor. nedalo nadviazať na tento druh východosýrskej „mariánskej zbožnosti“.

29 Ako ܡܪܝܡܐ ܩܕܝܫܐ ܩܕܝܫܐ „čistá a svätá“ sa označuje v Jk 1,27 ܡܫܝܚܐ [tešmeštā] „bohoslužba, rítus, uctievanie“, Smith, *Compendious Syriac Dictionary*, 622. Ku úlohe Márie v 'ōnītā o Pánovom detstve, B. Vandenhoff, „Vier geistliche Gedichte in syrischer und neusyrischer Sprache aus den Berliner Handschriften Sachau 188 a 223 übersetzt und mit Einleitung versehen“, *Oriens Christianus. Römische Halbjahrhefte für die Kunde des christlichen Orients* 1,8 (1908), 397–399.

30 Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, 567. Smith, *Compendious Syriac Dictionary*, 291. Hilgenfeldov preklad sa odkláňa od pravého významu slov. Podľa neho Mária doslova „prehovára“ svojho Syna, Hilgenfeld, *Gesänge des Giwargis Warda*, 23, strofa 1–3.

31 Smith, *Compendious Syriac Dictionary*, 295. Sýrsky pojem sa však nachádza aj v G 3,19, kde je Mojžiš sprostredkovateľom zákona prijatého od Boha (v tomto zmysle nie je jeden; G 3,20), a v Žid 8,6, podľa ktorého má Ježiš ako Veľkňaz funkciu Prostredníka (je len jeden). Označenie ܡܫܝܚܐ „Prostredník“ má silný soteriologický charakter, ktorý pripadá aj titulu ܡܫܝܚܐ [mšihā] „Mesiáš“ (Mt 2,4).

32 A. Toepel, „Die nestorianische Kirche und Rom im 13. Jahrhundert“, in: H. Kaufhold (ed.) *Oriens Christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2008, 62n. N. N. Seleznyov, „The Church of the East & Its Theology: History of Studies“, *Orientalia Christiana Periodica* 74 (2008), 116.

#### 4. Interpretácia poeticky stvárnenej Modlitby Pánovej

V 'ōnītā o modlení a pokání, ktorá pozostáva z 36 strof, básnik objasňuje význam jednotlivých prosieb Modlitby Pánovej od 5 až po 16 strofu.<sup>33</sup> Prológ výkladu Modlitby Pánovej pozostáva zo zdôraznenia nevernosti človeka pred Bohom, neporovnateľnosti Božej, konsubstanciality Syna, ktorý bol poslaný za účelom spásy hriešnikov a zvestovania evanjelia.<sup>34</sup> Básnik sa následne snaží úvod 'ōnītā nadviazať a obsahovo prepojiť s Modlitbou Pánovou, preto v istej miere prekvapujúco tvrdí, že nás Boh neučil oslovovať ho ܡܪܝܢ [mārān] „náš Pán“,<sup>35</sup> aj keď hneď dodáva, že je Bohom a Pánom, ale nabáda používať osobnejšie pomenovanie ܐܒܐ [ābā] „Otec“.<sup>36</sup> Osobný aspekt modlitebného zvolania „Otče náš“ zdôrazňuje kontakt s Bohom ako s prístupným Otcem, nie ako s dištancujúcim sa Pánom od svojho stvorenia. V nasledujúcej časti Boh poskytuje človeku podľa básnika ܫܘܡܗ ܩܕܝܫܐ [šumhā qadīšā] „sväté meno, pomenovanie“ na obranu pred zlom, ktoré je ním oslabené do takej miery, že zlo prehráva duchovný boj.<sup>37</sup> Básnik chápe Modlitbu Pánovu ako duchovnú zbraň proti silám zla.

Zatiaľ čo je pre kresťanský Okcident prirodzené hovoriť o 7 prosbách Otčenáša, východosýrsky básnik knihy Wardā sa zmieňuje o 10 ܡܘܨܝܘܬܐ [petgāmē] „veršoch, frázach“ Modlitby Pánovej, prostredníctvom ktorej vyjadruje 5 slabých ܡܘܨܝܘܬܐ [rēgšē] „zmyslov“ a 5 lenivých ܘܨܝܘܬܐ [zau'ē] „chúťok“ človeka.

Prvý verš/oslovenie: „Otče náš, ktorý si v nebesiach“,<sup>38</sup> východosýrsky básnik vykladá ako obrátenie sa od zlej cesty ku neopísateľnej veľkosti Boha. Výzvu obrátiť sa k Bohu zosilňuje symbolický význam sakrálnej ar-

33 А. Д. Пritула, Восточносирийский гимнографический сборник Вардā (XIII–XVI вв.). Исследование, публикация текстов, St. Petersburg: Eremitage Verlag, 2014, 367–371, strofa 5–16, sýr. text 368–370. Pritula, „Wardā Collection“, 313 a 315, sýr. text 312 a 314, strofa 5–16.

34 Pritula, „Wardā Collection“, 311 a 313, strofa 1.

35 J. Vadakkel, *The East Syrian Anaphora of Mar Theodore of Mopsuestia*, Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies India Publications, 1989, 213.

36 Pritula, „Wardā Collection“, 313, sýr. text 312, strofa 2 a 3. Pritula, „Wardā on the Childhood of Christ“, 423 a 432, sýr. text 436, strofa 51.

37 Pritula, „Wardā Collection“, 313, sýr. text 312, strofa 4. Smith, *Compendious Syriac Dictionary*, 566.

38 Pritula, „Wardā Collection“, 313, sýr. text 312, strofa 5.

chitektúry, nakoľko adresáti majú spievať 'oniṭā čelom ku madbhā (sanctuáriu),<sup>39</sup> ktoré symbolizuje nebesá, kde tróni Boh. Druhý verš/prvá prosba: „Posväť sa meno Tvoje“,<sup>40</sup> vyjadruje podľa básnika nevyhnutnosť posvätenia veriacich prostredníctvom svätosti Boha. Básnik zároveň upozorňuje adresáta na to, že samotný Boh toto posvätenie nepotrebuje, teda svätosť považuje za súčasť Božej entity, ktorá je už od čias ranej sýrskej teológie chápaná ako nekonečná, všemohúca a vševediaca.<sup>41</sup>

Tretí verš/druhá prosba: „Príd kráľovstvo Tvoje“,<sup>42</sup> vzťahuje na záchranu pred otroctvom hriechu. Východosýrski veriaci však neboli v 13. stor. konfrontovaní len s duchovným otroctvom definovateľným prostredníctvom pripútanosti k pozemským veciam,<sup>43</sup> ale mali reálnu skúsenosť s odvečením do otroctva. Kniha Wardā sa zmieňuje o Tatároch, ktorí pred smrťou neušetřili ani ܐܘܪܝܬܝܢ [iḥidayē] „eremitov“, ani ܩܘܫܝܫܝܐ [qaššišē] „starších“ a ani ܫܡܫܝܐ [šemše] „služobníkov“. <sup>44</sup> Do otroctva sa podľa básnika dostali hierarchicky vyšší ܟܘܡܪܝܢ [kumrē] „kňazi“, pričom hierarchicky nižší ܟܗܢܝܢ [kahnē] „kňazi“ boli vraždení ako obetné zvieratá, čím sa súčasne radikálne znižoval celkový stav duchovných, čo malo vplyv na priebeh liturgického života veriacich.<sup>45</sup> Pre marginalizovanú Cirkev Východu znamená prosba o príchod Božieho kráľovstva na pozadí ich historickej skúsenosti súčasne túžbu po vykúpení a záchrane spod cudzej uzurpátorskej nadvlády Abbásovco, ako aj moslimského Ílkhánátu. „Príd kráľovstvo Tvoje“ preto zahŕňa prosbu nielen o duchovné, ale aj o fyzické blaho.

Štvrtý verš/tretia prosba: „Buď vôľa Tvoja“. <sup>46</sup> Básnik túto prosbu skrátil o časť: „ako v nebi, tak i na zemi“ (Mt 6,10). Ide mu výlučne o vôľu Boha,

39 J. P. M. van der Ploeg „The Old Eucharistic Liturgy of the ‘Church of the East’“, *The Harp, A Review of Syriac, Oriental and Ecumenical Studies* 3, č. 1-2 (1990), 94-95.

40 Pritula, „Wardā Collection“, 313, sýr. text 312, strofa 6.

41 S. J. Beggiani, *Early Syriac Theology*, Lanham: University Press of America, 1983, 6.

42 Pritula, „Wardā Collection“, 313, sýr. text 312, strofa 7.

43 M. Tamcke, „Was die Dürre lehren kann“, in: C. Rammelt (ed.), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit, Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West*, Würzburg: Ergon Verlag, 2009, 269.

44 Hilgenfeld, *Gesänge des Giwargis Warda*, 51 a 56, strofa 9 a 48, sýr. text ܟܘܡܪܝܢ a ܟܗܢܝܢ. A. D. Pritula, „A Hymn on Tiflis from Wardā Collection: A Transformation of the Muslim Conquerors into Pagans“, in: J. Tubach (ed.), *Caucasus during the Mongol Period - Der Kaukasus in der Mongolenzeit*, Wiesbaden: Reichert, 2012, 233, strofa 40, sýr. text 227.

45 Hilgenfeld, *Gesänge des Giwargis Warda*, 34, strofa 43, sýr. text ܩܘܫܝܫܝܐ.

46 Pritula, „Wardā Collection“, 313, sýr. text 312, strofa 8.

pričom vynechanie tejto časti môže súvisieť s tým, že miesto pôsobenia Božej vôle nepovažuje za potrebné diferencovať alebo špecifikovať, poprípade má prakticko-poetické odôvodnenie. Zotrvávanie na ľudskej vôli básnik považuje nielen za mätúce, ale dokonca za privádzajúce do smrti. Následne vysvetľuje skutočnosť, že práve Božia vôľa, ktorú vykonávajú anjeli, vedie človeka späť zo smrti do života. Tejto skrátenej prosbe básnik paradoxne venuje širšiu pozornosť a jej vysvetlenie ukončuje zľahka mystickým spôsobom, keď tvrdí, že srdce a náruč človeka sú ozdobené láskou Boha.<sup>47</sup>

Vo vysvetlení piateho verša/štvrtej prosby: „Daj nám chlieb našej potreby“,<sup>48</sup> chýba slovo يَوْمَانَا [yawmānā] „každodenný“ (Mt 6,11). V 13. stor. v oblasti Mezopotámie sužovanej prírodnými katastrofami, extrémnym suchom, hladomorom, kanibalizmom,<sup>49</sup> záplavami a neúrodou naberá táto prosba na hmatateľnej aktuálnosti,<sup>50</sup> v rámci ktorej básnik poukazuje na Boha ako na زَيَّوَانَا [zaywānā] „ochrancu, zachovávateľa“ človeka. Túto prosbu rozširuje o vyjadrenú potrebu ochrany pred prehnaným nadbytkom, ako aj pred extrémnym nedostatkom, ktoré by pre adresáta predstavovali životné ohrozenie. Tu už básnik nemá na mysli obživu ako takú, ale striedme materiálne zabezpečenie pre nevyhnutné výdavky na život kresťana v moslimskej majoritnej spoločnosti, ktorým treba platiť najmä džizja daň.<sup>51</sup> Navyše v tomto období došlo v Mezopotámii ku zintenzívneniu modlitieb za zmenu poveternostných pomerov, ktoré výrazne ovplyvňovali agrárny spôsob života veriacich.<sup>52</sup> Aj preto básnik hovorí o Bohu-

47 Pritula, „Wardā Collection“, 315, strofa 10.

48 Pritula prekladá ako „Daj nám chlieb každodenný“, Pritula, „Wardā Collection“, 315, syr. text 314, strofa 11.

49 Hilgenfeld, *Gesänge des Giwargis Warda*, 47, strofa 25. Budge, *The Chronography of Gregory Abū'l-Faraj*, 427.

50 Hilgenfeld, *Gesänge des Giwargis Warda*, 36–43.

51 D. G. K. Taylor, „Your Sweet Saliva is the Living Wine: Drink, Desire, and Devotion in the Syriac Wine Songs of Khāmīs Bar Qardāhē“, in: H. G. B. Teule (ed.), *The Syriac Renaissance. Eastern Christian Studies* 9, Leuven/Paris/Walpole: Peeters, 2010, 48.

52 H. Gilli-Elewy, *Bagdad nach dem Sturz des Kalifats: Die Geschichte einer Provinz unter ilhānischer Herrschaft (656–735/1258–1335)*, Islamkundliche Untersuchungen, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000, 196–197. P. Krüger, „Die Regenbitten Aphrems des Syrsers, Ihre Überlieferung unter besonderer Berücksichtigung des nestorianischen Officiums der Ninivitenfasten und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung“, *Oriens Christianus* 3,8, Leipzig/Wiesbaden: Harrassowitz, 1933, 32.

Otcu ako o ochrancovi, a to s praktickým úmyslom vedieť vytrvať v čase súženia.

Šiesty verš/prvá časť piatej prosby: v knihe Wardā: ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ [šbūq lān ḥawbayn] „Odpusť nám naše viny“,<sup>53</sup> naznačuje, že básnikovi slúži ako predloha verzia Modlitby Pánovej z Mt 6,9–13 a nie Lk 11,1–4. V piatej prosbe Modlitby Pánovej v Lk 11,4, ktorá znie ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ [šbūq lān ḥeṭāhayn] „odpusť nám naše hriechy“, nahrádza práve terminus „hriech“ (Lk) pojem „vina“ (Mt). Prírodné katastrofy a sociálno-ekonomické krízy, ako aj tatárske a mongolské vpády, sa vo východosýrskej spoločnosti chápali ako dôsledok hriechu človeka, teda odpustenie má priamy dopad na život v „prvom svete“.<sup>54</sup> Nielen udalosti viažuce sa na stredoveké dejiny Mezopotámie, ale aj biblické nešťastia, akým je potopa z čias Noeho, sa vo východosýrskej tradícii interpretujú ako ܡܪܕܘܬܐ [mardutā] „trest, náprava“.<sup>55</sup> Nápravu prináša zmierenie s Bohom, kde svoju úlohu zohráva príhovorná modlitba starozmluvných a novozmluvných postáv.<sup>56</sup> Básnik chce priviesť adresáta ku sebareflexii nad vlastnými hriechmi. Vedomie vlastného hriechu úzko súvisí s básnikovým presvedčením, že „odpustenie patrí Bohu“, teda je len v rukách Boha, ktorý je chápaný ako „chlebobarca“.

Siedmy verš/druhá časť piatej prosby: „ako aj my odpúšťame svojim vinnikom“,<sup>57</sup> má byť pre adresáta zároveň výstrahou pred pokrytectvom. Táto prosba by mohla mať istý interreligiózný interpretačný charakter, pretože pokrytecké správanie vystihoval zaužívaný symbolický obraz „synov zmije“, ktorým sa v knihe Wardā označuje židovská minorita.<sup>58</sup> Na

53 Pritula, „Wardā Collection“, 315, sýr. text 314, strofa 12.

54 Ku pýche ako príčine útlaku, Pritula, Сборник Вардā, 337, strofa 2. Ku prírodným katastrofám, ktoré sú trestom, Pritula, „Wardā Collection“, 328. Ku chápaniu vpádov Mongolov, A. Tvaradze, „Hundertjährige Chronik“ – Georgien in der Mongolenzeit“, in: *Oriens Christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients* 91, Wiesbaden: Harrassowitz, 2007, 112. Ku pádu Sionu ako trestu za hriech, Mengozzi, „A Syriac Hymn on the Crusades from a Warda Collection“, 191 a 195.

55 Ku rozlišovaniu oboch sýrskych pojmov v 13. stor., E. A. W. Budge, *The Book of the Bee, The Syriac Text, Edited Manuscript in London, Oxford, and Munich, With an English Translation*, Piscataway: Gorgias Press, 2006, 131, sýr. text ܩܘܡܘܢܐ.

56 Ku modlitbe a almužne, ktoré zmierujú s cirkvou, Badger, *Nestorians and their Rituals*, 159–160.

57 Pritula, „Wardā Collection“, 315, sýr. text 314, strofa 13.

58 W. E. Carr, *Bar Hebraeus, Commentary on the Four Gospels from the Storehouse of Mysteries*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1925, 12. Hilgenfeld,

tomto mieste sa však básnik vyhýba akýmkoľvek prirovnaniam a adresáta chce predovšetkým viesť ku konzekventnému jednaniu. Vypočutie a účinok modlitby jedinca sú ovplyvnené jeho vlastnými skutkami, čím sa kladie na veriaceho požiadavka morálneho života. Pokánie vo východosýrskej spoločnosti nie je len náboženský fenomén, ale sa ním v majoritnej moslimskej spoločnosti nastavujú hranice cirkevno-právnej disciplíny.<sup>59</sup> Človek, ktorý u Boha hľadá odpustenie, má sám druhým odpúšťať, pretože podľa konceptu ranej sýrskej hamartológie človek potrebuje odpustenie v každom momente svojej existencie.<sup>60</sup>

V ôsmom verši/šiestej prosbe: „Neuved' nás do pokušenia“,<sup>61</sup> básnik neupozorňuje adresáta na mylné chápanie, že by Boh človeka pokúšal. Ne-preberá a teda ani nevysvetľuje túto teologickú výpoveď z Jk 1,13. Poukazuje totiž na ܡܫܟܢܐ [hānānā] „milostivého Boha“, ktorý pozná ܡܫܟܢܐܐܘܬܐ [kyānā meskenā] „slabú prirodzenosť“ človeka, ktorá neobstojí v zápase s ܐܘܠܬܐܘܬܐ [awalšānā] „tiesňou, núdzou, utrpením“.<sup>62</sup> Slabou prirodzenosťou básnik prirodzene myslí ľudskú ܡܫܟܢܐܐܘܬܐ [kyānā] „prirodzenosť“, ktorú má adresát spoločnú s tou Adamovou.<sup>63</sup> Básnik ʿōnīṭā o Palmovej nedeli opisuje pokušenie ako stav, počas ktorého sa má veriaci správať obozretne podľa biblickej rady ako had (Mt 10,16), ktorý sa stará o svoju hlavu (Gn 3,15). Hlavu symbolizuje podľa básnika Boh a obrazom zvliekania hadej kože opisuje potrebu ustáť útlak a vzniknuté pokušenie.<sup>64</sup>

Podľa deviateho verša/siedmej prosby: „Ale zbav nás zla/Zlého“,<sup>65</sup> príčina slabosti tkvie v ľudskom ܡܫܟܢܐܐܘܬܐ [paḡrā] „tele“, čo súvisí so slabou prirodzenosťou človeka. Zlo/Zlý túto slabosť tela pozná, pričom básnik naz-

---

*Gesänge des Giwargis Warda*, 24, strofa 4, Syr Text 24 ܘ strofa 11, syr: text ܘ.

59 W. Strothmann, *Johannes von Mossul bar Sira*, Göttinger Orientforschungen, Wiesbaden: Harrassowitz, 1979, 9.

60 R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai, Text and Studies, Contributions to Biblical and Patristic Literature* 8,1, Cambridge: Cambridge University Press, 1909, 64. Ku „peccator coram Deo“, L. Batka, „Peccatum Radicale“, *Teologická reflexe* 1 (2005), 36.

61 Pritula, „Wardā Collection“, 315, syr: text 314, strofa 14.

62 Pritula, „Wardā Collection“, 315, strofa 14, syr: text 314.

63 F. G. Mcleod, *Narsai's metrical homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension: critical edition of Syriac text*, *Patrologia orientalis* 40,1 (182), Turnhout: Brepols, 1979, 127, 129, syr: text 126, 128.

64 Pritula, Сборник Вардā, 573, strofa 8–11.

65 Pritula, „Wardā Collection“, 315, syr: text 314, strofa 15.



načuje zákerné zneužívanie tohto poznatku zo strany zla/Zlého. Príčinou slabosti tela, čím básnik chápe náchylnosť k hriechu a nie fyzickú vyčerpanosť, sa však nezdá byť ܒܝܫܬܐ ܕܒܝܫܐ [bištā dbišā] „zákernosť zla/Zlého“, ale ľudské rozhodovanie.<sup>66</sup> Sýrske slovné spojenie deviateho verša knihy Wardā ܒܝܫܬܐ ܕܒܝܫܐ [pašān men bišā] „zbav nás zla/Zlého“ sa nestotožňuje s Mt 6,13 a ani s verziou Lk 11,4, ktoré spoločne výraznejšie prosia Boha: ܒܝܫܬܐ ܕܒܝܫܐ [parūqayn men bišā] „zachráň nás od zlého/Zlého“.

Záverečný desiaty verš je doxológiou.<sup>67</sup> Doxológia v ‘ōnītā len potvrdzuje, že sa básnik inšpiroval verziou Modlitby Pánovej z Mt, keďže u Lk táto časť úplne absentuje. Biblickú doxológiu (Mt 6,13): „Lebo Tvoje je kráľovstvo a moc i sláva na veky“, básnik modifikuje a časť verša „Lebo Tvoje je kráľovstvo a ܠܘܚܘܒܐ ܠܘܠܐ [wḥāylā wtešbōhtā] „moc a sláva“ nahrádza za „Tvoje je kráľovstvo a ܠܘܘܪܘܒܐ ܠܘܠܐ [wḥāylā wšubḥā wtuḏinā] „moc a chvála/česť a vyznanie“.<sup>68</sup> Básnik nakoniec vyjadruje želanie, aby sa na tomto postoji človeka k Bohu nič nezmenilo, čím nahrádza klasický záver v podobe „na veky vekov“ (Mt 6,13). Tento výklad Modlitby Pánovej z pera východosýrskeho básnika má katechetický charakter.

## 5. Záver

Prosbu o príhovorné modlitby starozmluvných a novozmluvných biblických postáv básnik spája s aktualizovaním a kontextualizovaním biblických udalostí, ktoré sú z hľadiska núdze a bolesti kratšie a menej intenzívnejšie ako prírodné katastrofy v Mezopotámii v 13. stor. Prostredníctvom emócie dochádza ku vyrovnávaniu sa s prežitou udalosťou svedkov alebo analogickou skúsenosťou neskorších adresátov. Za týmto účelom nahrádzajú symbolické obrazy v poézii knihy Wardā abstraktné formy argu-

66 Pritula, „Wardā Collection“, 315, sýr. text 314, strofa 15. Ku neschopnosti ľudskej vôle, L. Batka, „Opica Božia. Lutherov pohľad na diablovo konanie v Božom svete“, *Lutheranus* 5 (2015): *Démonologie – Svätosti – Tradice*, 12. Ku obrane slobody ľudskej vôle v rámci filozofického chápania zla, M. Neština, „Problém zla z hľadiska filozofie náboženstva“, *Testimonia Theologica* 3 (2011), 8–9.

67 Pritula, „Wardā Collection“, 315, sýr. text 314, strofa 16.

68 Smith, *Compendious Syriac Dictionary*, 622, 563 a 606. W. Jennings, Oxford: The Clarendon Press, 1926, 235.

mentácie o pôvode zla, a preto sú z hľadiska zrozumiteľnosti, a aj z dôvodov poetickej dramatickosti, pre adresáta akceptovateľnejšie.

Básnik v 'oniťä o modlení a pokání poskytuje adresátovi katechetický výklad Modlitby Pánovej rozdelenej do tzv. 10 veršov. Prvých päť veršov opisuje nevyhnutnosť obrátenia sa, konsekrácie, záchrany z otroctva, návrat do života a jeho ochranu. Druhých päť veršov povzbudzuje adresáta ku sebareflexii, varuje pred pokrytectvom, pred podľahnutím pokušeniu, poukazujú na slabosť ľudskej prirodzenosti a tela. Poznať moc zla, ako aj slabosť ľudskej prirodzenosti a tela, má veriaceho v konečnom dôsledku viesť ku Modlitbe Pánovej. Túto potrebu, ako ju interpretuje básnik knihy Wardä, zdôrazňuje ôsmy a deviaty verš: „neued' nás do pokušenia, ale zbav nás zlého“.<sup>69</sup> Tento katechetický výklad Modlitby Pánovej nemusel byť využitý len v rámci liturgického rítu a v nábožensko-pedagogickom procese, ale zároveň mohol slúžiť aj ako podnet ku obsahovému sformulovaniu homílie.

**Mgr. Maroš Nicák, Dr. theol.**  
Univerzita Komenského  
Evanjelická bohoslovecká fakulta  
Bartókova 8  
811 02 Bratislava  
maros.nicak@fevth.uniba.sk

---

<sup>69</sup> Pritula, „Wardä Collection“, 315, sýr. text 314, strofa 14 a 15.

# Bůh v etických koncepcích Anselma z Canterbury a Immanuela Kanta

Olga Navrátilová

**God in Ethical Conceptions of Anselm of Canterbury and Immanuel Kant** The aim of this study is to explore the similarities and the differences between the ethical conceptions of Anselm of Canterbury and Immanuel Kant, focusing on the role that the concept of God plays in both of them. This should be achieved by comparing Anselm's and Kant's understanding of the will and its structure, including the differentiation between the volition of justice and the volition of happiness and the unity of both of these volitions in the concept of the highest good. Whereas for Anselm the highest good is identical with God and God is thus the ultimate goal of all human striving and desire, for Kant the concept of highest good is external to the concept of God. Anselm's understanding of ethics is, therefore, radically theocentric, while in Kant's ethics based on the autonomous reason God serves merely as a transcendent guarantee of the harmony of morality and happiness.

V kapitole spisu *De veritate*, v níž Anselm z Canterbury pátrá po definici spravedlnosti, nalezneme slova, která nemohou nechat žádného příznivce Kantovy etiky lhostejným: „Když spravedlivý chce to, co má chtít, neuchovává si správnou vůli, pokud opravdu má být nazván spravedlivým, kvůli něčemu jinému než kvůli správnosti samé (*propter ipsam rectitudinem*). Avšak chce-li někdo to, co má chtít, jen z donucení anebo přilákán nějakou vnější odměnou, pak máme-li vůbec říkat, že zachovává, co je správné, rozhodně to nezachovává pro správnost samu, ale kvůli něčemu jinému.“<sup>1</sup> Z toho Anselm o něco dále dovozuje, že spravedlnost lze přičítat pouze vůli, která doprovází jednání, nikoli jednání samému.<sup>2</sup>

Anselm je tak jedním z Augustinových dědiců, kteří ve vůli spatřují nejen zdroj hodnoty jednotlivých skutků, ale také základ pro hodnocení

1 Anselm, *De veritate*, 12, 174. V případě Anselmových děl *De veritate*, *De libero arbitrio a Proslogion* bude odkazováno na latinský text s českým překladem Lenky Karfíkové: Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, Praha 1990. V případě ostatních děl bude odkazováno na souborné vydání Anselmových spisů v edici F. S. Schmitta: *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, I. a II., Seckau, Rom, Edinburgh 1938–1961. Po názvu díla bude následovat číslo kapitoly (příp. knihy a kapitoly) a posléze strana v příslušném vydání (v případě Schmittovy edice jí bude předcházet označení příslušného svazku).

2 Srov. Anselm, *De veritate*, 12, 174.

člověka jako dobrého či špatného, spravedlivého či nespravedlivého, hodného spásy či zavrženíhodného. Toto přesvědčení s ním o sedm set let později sdílí také Immanuel Kant. Není to jediná podobnost, která oba myslitele spojuje. Tím, že kladou důraz na vůli jako na vnitřní, subjektivní stránku jednání, umožňují pochopit rozdíl mezi tím, co je, a tím, co má být, jako vnitřní závazek. Jen tak je totiž po člověku možno požadovat, aby namísto vnějších pohnutek, jakými jsou například různé výhody či příjemné stavy, byla pohnutkou jeho jednání správnost pro správnost samu či povinnost pro povinnost. Tomu odpovídá také pojetí svobody jako schopnosti jednat v souladu s tímto závazkem, jíž se dostává každému rozumnému tvoru, jež však v sobě současně obsahuje možnost se tomuto závazku zpronevřit a dobrovolně se nechat ztrocit vlastní smyslovostí.

Cílem tohoto článku je prozkoumat, jak daleko tato podobnost sahá. U obou myslitelů se proto zaměřím na pojmy, na něž lze nahlížet jako na obdobné. Jak se ukáže, i přes mnohé styčné body jsou oba etické koncepty založeny na odlišných východiscích, která spočívají v rozdílném významu, jehož se v nich dostává Bohu.

## 1. Anselmova teologická etika

Anselm z Canterbury je teologem, jakkoli si ve svých spisech klade za cíl představit křesťanskou nauku pouze pomocí rozumových argumentů bez přímých odkazů na autoritu.<sup>3</sup> Otázky po hodnotě lidského jednání proto pro něj mají smysl pouze v rámci otázek po pádu a spáse člověka. V nich hraje klíčovou roli Anselmovo pojetí vůle, které bude předmětem zkoumání v následujícím oddíle.

### 1.1 Způsob určení vůle

Své pochopení lidské vůle Anselm ve svých spisech postupně rozvíjí,<sup>4</sup> přičemž závěrečnou podobu jeho koncepte vůle dostává v pozdním spise *De*

---

<sup>3</sup> Srov. např. Anselm, *Monologion*, Prologus, I, 7, dále tamt. 1, I/13, *Cur deus homo* 1, II/48. K otázce vztahu víry a rozumu u Anselma z Canterbury, již v prostředí evangelické teologie proslavil především Karl Barth (Karl Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Zürich, 1981), srov. zejména K. Kienzler, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg 1981.

*concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* (dále budu používat pouze zkrácený název *De concordia*). Nelze odhlédnout od skutečnosti, že analýzu struktury vůle provádí Anselm proto, aby jejím prostřednictvím vysvětlil porušenost, jíž je vůle zatížena po pádu (andělů i člověka),<sup>5</sup> proto by komplexní pojednání o jeho pochopení vůle vyžadovalo zohlednit různé podoby vůle před pádem, po pádu i po vykoupení člověka. Vzhledem k zaměření a rozsahu tohoto článku však bude otázkám perverze vůle – třebaže pro Anselma ústředním – věnována spíše okrajová pozornost.

### 1.1.1 Ekvivokace pojmu vůle a dva sklony vůle

Ve spise *De concordia* upozorňuje Anselm na to, že pojem vůle v sobě nese mnohost významů.<sup>6</sup> Používá se podle něj třemi různými způsoby: (1) Jednak je možno mluvit o vůli jakožto „nástroji“ (*instrumentum*), tedy mohutnosti duše chtít.<sup>7</sup> Tímto nástrojem uvádíme do pohybu jiné nástroje, jako jsou například údy, ústa či sekera.<sup>8</sup> Sám tento nástroj však musí být uveden do pohybu, aby mohl vykonávat to, k čemu je určen, totiž chtít. (2) To se děje prostřednictvím vůle ve významu *affectio* či *ap-titudo*.<sup>9</sup> Ta je jakousi trvalou pohnutkou či sklonem vůle, stavem, který latentně určuje naše chtění, i když na ně zrovna nesoustředíme pozornost.<sup>10</sup> Takto je například zaměřena vůle každého člověka k tomu, aby se mu dobře vedlo, či vůle svatého člověka k tomu, aby žil spravedlivým životem, i když zrovna spí či myslí na něco zcela jiného.<sup>11</sup> Anselm dodává, že tento sklon můžeme mít ve větší či menší míře (že tedy pravdě-

4 Texty, z nichž je možno Anselmovo pojetí vůle sestavit, se nacházejí zejména ve spisech *De veritate* (1080–1085), *De libertate arbitrii* (1080–1085), *De casu diaboli* (1085–1090), *De conceptu virginali et de originali peccato* (1099–1100) a *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* (1107–1108). Datace převzata z Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, 67.

5 Vůle člověka i anděla má stejnou strukturu. Proto úvahy, které Anselm rozvádí ve spise *De casu diaboli* v souvislosti s anděly a jejich pádem, lze vztáhnout i na člověka.

6 Srov. Anselm, *De concordia*, III/11, II/279.

7 Srov. Anselm, *De concordia*, III/11, II/279.

8 Srov. Anselm, *De concordia*, III/11, II/283n.

9 Srov. Anselm, *De concordia*, III/11, II/279 a tamt., III/11, II/284.

10 Srov. Anselm, *De concordia*, III/11, II/279.

11 Srov. Anselm, *De concordia*, III/11, II/280 a tamt., III/11, II/283.

podobně může určovat naše chtění silněji či slaběji).<sup>12</sup> (3) Nakonec Anselm uvádí třetí způsob užívání pojmu vůle, a sice vůli ve významu jejího aktuálního vědomého užití (*usus*), kterým své chtění zaměřujeme na ten či onen předmět.<sup>13</sup>

Právě odlišení druhého uvedeného významu vůle, totiž vůle jakožto *affectio*, se pro Anselmovu teorii vůle stává stěžejní, neboť díky němu může být naše jednání předmětem hodnocení a mohou nám být připisovány zásluhy.<sup>14</sup> Tento sklon vůle je zásadně dvojitý: ke chtění prospěchu či požitků (*commoditas* či jinde *commodum*), prostřednictvím něhož chce být člověk blažený (*beatus*) či získat blaženost (*beatitudo*), a ke chtění správnosti (*rectitudo*), prostřednictvím něhož chce být spravedlivý (*iustus*).<sup>15</sup> Všechno naše chtění jednotlivých předmětů, na něž zaměřujeme svoji pozornost (tedy vůle ve významu *usus*), je podmíněno jedním z těchto sklonů: buď něco aktuálně chceme kvůli dosažení blaženosti, nebo kvůli spravedlnosti.<sup>16</sup>

Oba sklony vůle byly člověku darovány při jeho stvoření, oba jsou proto samy o sobě dobré. Chápeme-li chtění blaženosti podle spisu *De casu diaboli* jako chtění dobrého, přičemž toto „dobré“ zůžeme na význam *commodum*, sdílíme sklon k blaženosti se všemi cítícími tvory.<sup>17</sup> Naproti tomu

12 Srov. Anselm, *De concordia*, III/11, II/280.

13 V dřívějším spise *De libertate arbitrii* rozlišuje Anselm pouze dva způsoby užití pojmu vůle, totiž vůli ve významu nástroje a vůli jakožto akt chtění (srov. Anselm, *De libertate arbitrii*, 7, 222). O dvou zaměřeních vůle, jimiž svůj koncept vůle dále rozpracovává, mluví Anselm ještě před spisem *De concordia* ve spise *De casu diaboli*, kde je nazývá vůli k blaženosti (*voluntas beatudinis*) a vůli ke správnosti (*voluntas rectitudinis*). Tyto „vůle“ mají stejný význam, jakým je později Anselmem označena vůle jakožto *affectio* (srov. Anselm, *De casu diaboli*, 12–14, I/251–259).

14 Srov. Anselm, *De concordia*, III/12, II/284.

15 Srov. Anselm, *De concordia*, III/11, II/281.

16 Srov. Anselm, *De concordia*, III/11, II/281.

17 Tento krok činí Anselm v *De casu diaboli*, 12, I/255. Anselm zde uvádí, že „blaženost“ (*beatitudo*) je možno chápat ve dvojmý významu, buď v užším jakožto blaženost, jejíž podmínkou je spravedlnost, nebo v širším jako chtění dobra, po němž touží všichni, i nespravedliví. Toto dobro lze pak pojmut jednak ve významu spravedlnosti, přičemž opakem je zlo jakožto nespravedlnost (dobro a zlo jsou tak mravními kategoriemi přístupnými pouze rozumným bytostem), jednak ve významu *commodum*, jehož opakem je *incommodum* (Anselm uvádí ještě třetí význam pojmu dobra, totiž dobro ontologické: v tomto smyslu je veškeré stvoření dobré.). Právě touhu po dobru jakožto *commodum* sdílíme se všemi cítícími tvory, nikoli pouze tvory racionálními. I pro tento význam dobra užívá Anselm označení „blaženost“ („De hac beatitudine nunc dico [...]“).

sklon ke chtění správnosti nás spojuje se všemi bytostmi, které jsou schopny nejen cítit, ale jsou též obdařeny rozumem (pro Anselma s anděly).<sup>18</sup> Zatímco sklon vůle k blaženosti určuje chtění člověka trvale a člověk jej nemůže pozbyť, sklon vůle ke správnosti ztrácíme v důsledku hříchu a znovu jej můžeme nabýt pouze zásahem Boží milosti.<sup>19</sup>

### 1.1.2 Správnost vůle

Vymezením pojmu správnosti vůle, který je později v *De concordia* ztotožněn se sklonem vůle ke správnosti, se Anselm nejdříve zaobírá ve svém spise *De veritate*; v dalších spisech již jeho definici pouze přebírá.<sup>20</sup> V tomto díle je pojem správnosti pojmem ústředním, přičemž jeho pomocí je zde určován pojem pravdy.<sup>21</sup> Správným nazývá Anselm to, co činí, co činit má (*facit quod debet*).<sup>22</sup> Toto *quod debet* je vnitřní určení všeho stvořeného, jež je mu uloženo jeho Stvořitelem. Správnost je tedy v tomto smyslu řád, který Bůh do svého stvoření vkládá, a který je tak výrazem jeho vůle.<sup>23</sup> Podrobuje-li se Boží stvoření tomuto *debere*, uskutečňuje Boží vůli.

---

Obdobně spojuje Anselm pojem *beatitudo* s pojmem *commodum* o něco dříve v tomto spise, když říká „Ex commodis enim constat beatitudo, quam vult omnis rationalis natura“ (Anselm, *De casu diaboli*, 4 I/241, srov. též tamt., 13, I/257). Také v *De concordia* nacházíme tvrzení, které oba pojmy kladou do úzké souvislosti: „Per affectionem quidem quae est ad volendum commoditatem, semper vult homo beatitudinem et beatus esse“ (*De concordia*, III/12, II/285). Pojmy *voluntas ad volendum commoditatem* a *voluntas beatitudinis* zde Anselm používá záměně. Skutečnosti, že Anselm dává pojem *beatitudo* do souvislosti s pojmem *commodum*, si všimá Kristell Trego. Podle této autorky se tím Anselmovo chápání blaženosti zásadně liší od pojetí antického, neboť blaženost jakožto *commodum* již není pojata jako totožná s uskutečněním přirozenosti, a tedy s ctností, nýbrž jako něco, co je ctností vnější, a proto také nahodilé. Spojení mezi ctností a blažeností zajišťuje teprve Bůh. Srov. K. Trego, „Commonud“, le bonheur selon saint Anselme, *Revue Philosophique de Louvain*, 102/1, 2004, 104–123.

18 Srov. Anselm, *De casu diaboli*, 12, I/255.

19 Srov. Anselm, *De libertate arbitrii*, 10, 228–230. Srov. též Anselm, *De concordia*, III/6, II/272.

20 Srov. Anselm, *De veritate*, 12, 166–180. Srov. dále např. Anselm, *De libertate arbitrii*, 13, 236, či Anselm, *De concordia*, I/6, II/256.

21 Srov. Anselm, *De veritate*, 11, 166, kde Anselm definuje pravdu jakožto správnost vnímatelnou pouhou myslí (*rectitudo sola mente perceptibilis*).

22 Srov. Anselm, *De veritate*, tamt., 2, 134, či tamt., 10, 160.

23 Ke ztotožnění správnosti s Boží vůlí srov. Anselm, *De libertate arbitrii*, 8, 224–228. Zde Anselm brání lidskou svobodu důkazem, že ani Bůh nemůže člověka připravit o správnost vůle, a tedy i o svobodu ji volit, neboť by tak Boží vůle byla v rozporu se sebou samou (chtěla by, aby člověk jednal v souladu s ní, a současně by to nechťela).

Anselm rozlišuje podle povahy jednotlivých stvořených věcí několikery způsob, jak je toto *debere* naplňováno. Zatímco neživá příroda se Boží vůli podřizují přirozeně (*naturaliter*),<sup>24</sup> živí tvorové tak činí ze sebe (*sponte*),<sup>25</sup> přičemž prostředkem pro uskutečňování jejich určení se stává vůle (*voluntas*). U všech tvorů, kteří jsou vybaveni pouze smysly, je jejich vůle plně určena chtěním prospěchu; jednají-li tedy v souladu s ním, dělají to, co mají, a jednají tak správně.

Naproti tomu člověk jakožto rozumem obdařený tvor je schopen správnost, již Bůh do svého stvoření jako svůj nárok vkládá, svojí myslí rozpoznávat. Je mu proto uloženo ve svém chtění překračovat svoji individuální existenci, k jejimuž uchování a rozvoji chtění prospěchu slouží, a činit předmětem své vůle Boží vůli jako takovou kvůli ní samé. Tomuto svému úkolu dostojí při splnění těchto podmínek: (1) chce-li to, co je správné, vědomě,<sup>26</sup> (2) chce-li to dobrovolně a nikoli z donucení<sup>27</sup> a (3) chce-li to kvůli tomu, že je to správné, a nikoli z jiných pohnutek.<sup>28</sup> Právě tato poslední podmínka je tím, co je pro to, aby mohla být vůle rozumné bytosti označena za správnou, podstatné: není totiž důležité pouze to, co (*quid*) vůle chce, nýbrž také to, kvůli čemu (*propter quid*) či proč (*cur*) vůle chce.<sup>29</sup> Správnost vůle člověka vyžaduje reflexi na jeho vlastní chtění a zkoumání jeho pohnutek. Jen tu vůli, která odhlíží od individuálního prospěchu a zaměřuje chtění ke chtění Božího řádu jako takového, je možno nazvat spravedlivou, neboť chce správnost pro správnost samu.<sup>30</sup>

Z tohoto důvodu musí být pro člověka vůle ke správnosti tím, co ovládá jeho vůli k blaženosti a ukládá jí její hranice.<sup>31</sup> Člověk podle Anselma

24 Anselm, *De veritate*, 12, 168.

25 Anselm, *De veritate*, 12, 168.

26 Srov. Anselm, *De veritate*, 12, 170.

27 Srov. Anselm, *De veritate*, 12, 172.

28 Srov. Anselm, *De veritate*, 12, 174.

29 Anselm, *De veritate*, 12, 172.

30 Podle Jeffreyho E. Browera se právě v tomto ohledu Anselmovo pojetí odklání od eudaimonistické etiky, která ztotožňuje dobro s plným rozvojem přirozenosti, a tedy uskutečněním imanentního účelu. U Anselma však uskutečňuje vůle doprovázená rozumem svoji přirozenost jen tehdy, když směřuje k cíli, který leží mimo ni, totiž ke svrchovanému dobru. V této sebetranscendující povaze vůle má základ také Anselmovo odlišení mezi spravedlností a blažeností, na jehož základě je možno nadřadit chtění správnosti nad chtění blaženosti. Srov. J. E. Brower, Anselm on ethics, in: B. Davies (ed.), *Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge 2006, 242.

31 Srov. Anselm, *De casu diaboli*, 14, I/258. Srov. také tamt., 26, I/274.



nemůže nechťit být blažený, může však pomocí své vůle ke správnosti, která umožňuje překročit potřeby jeho individuální existence, dávat svému chtění správný směr, aby o tuto blaženost usiloval v souladu s Bohem stanoveným řádem stvoření a nikoli v rozporu s ním.

### 1.1.3 Svoboda rozhodování

Správnost vůle jakožto sklon vůle ke chtění správnosti musela být člověku darována již při jeho stvoření, jinak by správnost nikdy nemohl chtít. Současně však zůstává něčím, co je na člověka kladeno jako nárok a co může také ztratit.<sup>32</sup> Úkolem člověka jako rozumné bytosti, jeho *debere*, je tak zachovávat svoji vůli takovou, jak mu byla darována, totiž vytrvat ve chtění správnosti (Anselm pro toto vytrvání ve chtění vytváří sloveso *pervelle*),<sup>33</sup> a tím udržovat svoji vůli v jednotě s vůlí Boží. Skutečnost, že k setrvání v zaměření vůle ke správnosti je třeba vlastního přičinění člověka, je dána tím, že vedle sklonu vůle ke správnosti určuje jeho chtění také sklon vůle k blaženosti, který může jeho vůli strhnout nesprávným směrem.<sup>34</sup>

Z tohoto důvodu byl člověk vybaven vedle obou sklonů vůle ještě svobodou rozhodování (*libertas arbitrii*) či svobodným rozhodováním (*liberum arbitrium*).<sup>35</sup> Jeho prostřednictvím je správná vůle udržována ve své správnosti na základě vědomého a svobodného rozhodnutí. Ve spise *De libertate arbitrii* Anselm vymezuje tuto svobodu rozhodování jakožto „moc/schopnost<sup>36</sup> zachovávat správnost vůle pro samu správnost“ (*potes-*

---

32 K této podvojnosti vůle ke správnosti jako daru, který člověk dostává, a nároku, který je naň činěn, srov. Anselm, *De casu diaboli*, 1-3, I/231-240.

33 Srov. Anselm, *De casu diaboli*, 3, I/238.

34 Srov. Anselm, *De casu diaboli*, 14, I/258.

35 Podle spisu *De concordia* byla každá rozumná bytost vybavena při svém stvoření čtyřmi: „vůli k blaženosti, blažeností, vůlí ke spravedlnosti, tj. správnosti, která je spravedlností samou, a svobodným rozhodováním, bez něhož by nemohla zachovávat spravedlnost“ (srov. Anselm, *De concordia*, III/13, II/286).

36 Latinský pojem *potestas* zahrnuje obojí význam. Je snad možno říci, že před pádem člověka je tato *potestas* spíše mocí, kterou člověk uchovává správnost a brání excesům své touhy po blaženosti, po pádu je spíše schopností, pro jejíž uplatnění však chybí podmínky, neboť postrádá správnost (tak jako zrak nemůže uplatňovat svoji schopnost vidět, chybí-li mu předmět vidění: srov. Anselm, *De libertate arbitrii*, 12, 234).

*tas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*).<sup>37</sup> Člověk je jí vybaven proto, že má rozum (*ratio*), kterým může rozpoznávat správnost, a vůli, prostřednictvím které může tuto správnost zachovávat.<sup>38</sup>

Svobodu rozhodování Anselm nechce chápat v první řadě jako indiferentní možnost volby mezi dvěma možnostmi, hřešením a nehřešením,<sup>39</sup> nýbrž jako schopnost vytrvat ve chtění správnosti, jež je poznávána rozumem. Z tohoto důvodu Anselm přisuzuje tuto svobodu nejen člověku a andělu jakožto rozumným stvořeným bytostem, ale také Bohu.<sup>40</sup> U Boha je totiž nemyslitelné, že by se svojí vůlí mohl odchyliť od chtění správnosti, a proto je také naprosto svobodný, a to na rozdíl od člověka. Bůh má nadto tuto svobodu sám ze sebe, naproti tomu svoboda člověka je svobodou darovanou a na Boží svobodě závislou.<sup>41</sup> Čím úžeji je člověk ve svém chtění spojen s vůlí Boží, tím je proto svobodnější.

Svoboda rozhodování je tím, co způsobuje, že se vůle ke chtění správnosti, jakkoli je do člověka vložena, stává skutečně jeho a že ji sám za sebe volí. Teprve proto je na něj také možno pohlížet jako na jednotlivce, jemuž mohou být připisovány zásluhy a jenž může být volán k odpovědnosti. Prostřednictvím této svobody se člověk může vědomě podílet na uskutečňování Boží vůle, již ostatní tvorové pouze slepě sledují, a právě proto může tomuto svému úkolu nejen dostat, ale také se mu zpronevěřit.

Jak bylo již uvedeno o několik odstavců výše, ačkoli je svoboda rozhodování mocí zachovávat správnost vůle, není se sklonem vůle ke správnosti totožná. O svoji svobodu totiž člověk nepřichází ani ve chvíli, kdy vůle svůj sklon ke správnosti ztratila, neboť pozbyla moci chtít správnost pro správnost samu. Anselm trvá na tom, že i tehdy je nutno člověka chápat jako toho, kdo rozhoduje o předmětu svého chtění a jemuž může být jeho volba přičítána.<sup>42</sup>

37 Srov. Anselm, *De libertate arbitrii*, 13, 236, obdobně také tamt., 3, 206, či Anselm, *De concordia*, I/6, II/256.

38 Srov. Anselm, *De libertate arbitrii*, 4, 210, a tamt. 12, 234, dále Anselm, *De concordia*, I/6, II/257.

39 Srov. Anselm, *De libertate arbitrii*, 1, 194–198.

40 Srov. Anselm, *De libertate arbitrii*, 1, 196, a tamt., 14, 238.

41 Srov. tamt.

42 Ve spise *De libertate arbitrii* Anselm zdůrazňuje, že člověk nemůže o svobodu rozhodování přijít ani tehdy, když zhřešil (kap. 3). Jeho vůle tak není nemohoucí „na základě nemožnosti“ (*ex impossibilitate*), nýbrž pouze „na základě těžkosti“ (*ex difficul-*

## 1.2 Význam svrchovaného dobra pro určení vůle

Jak bylo řečeno, rozlišuje Anselm mezi sklonem vůle k blaženosti a sklonem vůle ke správnosti. Oba sklony nelze chápat jako vzájemně si konkurující, nýbrž jako navzájem se doplňující, neboť oba jsou podmínkou toho, aby člověk mohl dosáhnout završení svého určení. Tím je podle Anselmova spisu *Cur deus homo* blažené těšení se z Boha: „Nemůže být pochybováno o tom, že rozumná bytost byla Bohem učiněna spravedlivá, aby byla blažená tím, že se z něj bude těšit (*ut illo fruendo beata esset*)“.<sup>43</sup>

Skutečnost, že člověk touží po blaženosti či po tom, aby se měl dobře, je pro Anselma ničím nezpochybnitelný předpoklad.<sup>44</sup> Bez tohoto sklonu vůle by člověk nikdy nemohl dosáhnout blaženosti, neboť by dostal něco, co nechce, a tedy by mu to ani nemohlo blaženost přinést.<sup>45</sup> Blaženost, která je vlastní člověku jakožto rozumné bytosti a již dosahuje výlučně tehdy, když plní to, k čemu je určen, je však podmíněna spravedlností.<sup>46</sup> Úlohou spravedlivé vůle jako vůle zaměřené na chtění správnosti je usměřňovat vůli zaměřenou na chtění blaženosti (Anselm používá ve spise *De casu diaboli* obrazu uzdy či kormidla).<sup>47</sup> Každý člověk chce blaženost, spravedlnost pak jeho touhu po blaženosti vede správným směrem; naopak absence spravedlnosti má za následek, že se tato touha stává nevázanou a je zmitána protichůdnými směry. Tato navigace se děje tím, že vůle chtějící správnost odvádí vůli chtějící blaženost, jež je sama o sobě slepá, od chtění nižších dober ke chtění dobra svrchovaného, neboť jediné

---

tate, kap. 6, 220). Současně však Anselm tvrdí, že hříchem člověk přichází o správnost vůle, již nemůže znovu nabýt jinak než zázračným Božím zásahem (kap. 10). Ačkoli člověku zůstává rozum, kterým může správnost rozpoznávat, stejně jako vůle, jíž ji může chtít (kap. 4, 210), nemůže tyto svoje schopnosti uplatnit jinak než za přispění Boží milosti (kap. 3, 202: „Licet peccato se subdidissent, libertatem tamen arbitrii naturalium in se interimere nequiverunt; sed facere potuerunt, ut iam non sine alia gratia quam erat illa quam prius habuerant, illa libertate uti non valeant.“). V tomto spise se tedy Anselm pokouší o řešení téhož nesnadného úkolu, jaký si ukládá také o mnoho let později spise *De concordia*, totiž ukázat na jedné straně, že člověk není pouhou loutkou v Božích rukou, a na druhé straně obhájit nezbytnost Boží milosti.

43 Anselm, *Cur deus homo*, II/1, II/97. Srov. také Anselm, *Monologion*, 69, I/79 n.

44 Srov. Anselm, *De casu diaboli*, 12, I/255.

45 Srov. Anselm, *De casu diaboli*, 12, I/255 („Nullus namque beatus potest esse aut habendo quod non vult, aut non habendo quod vult.“).

46 Srov. Anselm, *De casu diaboli*, dále *Cur deus homo*, II/1, II/97, a *De concordia*, III/13, II/286.

47 Srov. Anselm, *De casu diaboli*, 26, I/274.

to může člověku poskytnout jemu přiměřenou blaženost. Proto byl také člověk obdařen rozumností (*rationalis est*), aby byl schopen rozlišovat „spravedlivé od nespravedlivého, pravdivé od nepravdivého, dobré od nedobrého, více dobré od méně dobrého“.<sup>48</sup>

Pokud bychom Anselma četli prismatem Kantovy etiky, mohlo by se zdát, že se zde chtění správnosti stává pouhým prostředkem pro dosažení blaženosti. Tak tomu ale není. To se stává patrným, zasadíme-li Anselmovy úvahy o vůli do kontextu jeho raného spisu *Monologion*,<sup>49</sup> jehož část pojednávající o určení člověka Anselm shrnuje také v úvodu druhé knihy spisu *Cur deus homo*.<sup>50</sup> V jejich světle se ukáže, že se oba sklony vůle nemohou vylučovat, nýbrž podmiňují se navzájem, a sice proto, že se oba sbíhají ve chtění svrchovaného dobra, Boha. Rozum jakožto schopnost rozlišovat mezi spravedlivým a nespravedlivým, pravdivým a nepravdivým, dobrým a nedobrym, méně dobrým a více dobrým, byl člověku dán nejen proto, aby tyto rozdíly poznával, ale zejména proto, aby v souladu s nimi volil a chtěl. Jeho vůle jakožto vůle rozumné bytosti má být vpsled zaměřena na to, aby „nade vše miloval a volil svrchované dobro, nikoli kvůli jinému, nýbrž kvůli němu samému. Jestliže by to totiž bylo kvůli jinému, nemiloval by dobro samo, nýbrž toto jiné.“<sup>51</sup> Aby byl člověk schopen takového zaměření vůle, musí být spravedlivý. Spočívá-li totiž spravedlivost či správnost vůle v tom, že chce správnost pro správnost samu, pak musí chtít tato vůle také svrchované dobro pro ně samo, neboť právě ono je zdrojem vši správnosti. Volit a milovat správnost pro správnost samu a ne pro svůj vlastní prospěch znamená současně takto nezištně milovat Boha pro něj samého a podrobovat se jeho vůli z lásky k němu.<sup>52</sup>

Chtění správnosti zakládající se v milování svrchovaného dobra pro ně samé je předpokladem pro dosažení blaženosti, aniž by se z něj stal pouhý prostředek. Pokud člověk takto miluje svrchované dobro pro ně samo a činí je předmětem svého chtění, nemůže být toto chtění uspokojeno jinak než tak, že se mu toto svrchované dobro samo dává. Právě

---

48 Anselm, *Cur deus homo*, II/1, I/97. Tato formulace se objevuje již v Anselm, *Monologion*, 68, I/78.

49 Srov. Anselm, *Monologion*, 68–70, I/78–81.

50 Srov. Anselm, *Cur deus homo*, II/1, II/97–98.

51 Anselm, *Cur deus homo*, II/1, II/97.

52 Srov. Anselm, *Monologion*, 68, I/79.

v tom spočívá jediná skutečná blaženost člověka.<sup>53</sup> Bůh se, jak píše Anselm v *Monologiu*, nemůže tomu, kdo ho miluje, odměnit ničím menším než sebou samým, neboť pak by už nebyl milován kvůli sobě samému, nýbrž právě kvůli tomuto jinému.<sup>54</sup> Této odměny se naopak nemůže dostat než tomu, kdo Boha takto miluje. Vůle, která by se podřizovala Boží vůli pouze kvůli vyhlídce na odměnu či strachu z trestu,<sup>55</sup> by nebyla vůlí spravedlivou, a nemohla by tak dosáhnout blaženosti, pro niž byla určena, totiž těšení se z Boha. Netoužila by totiž po něm, nýbrž pouze po nižších dobrech, a nemohla by tedy Boha jako odměnu dostat.

Současně to však neznamená, že by blaženost spočívala již ve chtění správnosti či v milování samém (Anselm musí obojí rozlišit zejména proto, aby byl schopen vysvětlit jak pád některých andělů a prvních lidí, tak situaci vykoupeného člověka, který je na tomto světě nadále vystaven utrpení a boji s hříchem). Blaženost je něčím, čeho se člověku teprve z Božích rukou dostává, ukazuje-li se jako ten, kdo je k této blaženosti způsobilý. Toto odlišení můžeme učinit názorným i na příkladu lásky mezi lidmi: Člověk nemiluje druhého v první řadě z toho důvodu, že by jeho prostřednictvím chtěl uspokojit svoji potřebu blaženosti, nýbrž miluje ho kvůli němu samému, a proto po něm také touží. Blaženost přitom nepřináší samotná láska (častá je i láska nenaplněná), nýbrž dosahují jí teprve tehdy, když druhý moji lásku opětuje a sám se mi dává. Na rozdíl od lásky mezi lidmi však ve vztahu k Bohu člověk může v dosažení blaženosti a v završení své lásky doufat, neboť by bylo, jak Anselm píše, absurdní si myslet, že Bůh stvořil člověka s touhou po sobě samém, aniž by tato touha mohla dojít svého naplnění.<sup>56</sup>

53 Srov. Anselm, *Monologion*, 70, I/80 („Quid ergo summa bonitas retribuet amanti et desideranti se, nisi seipsam? Nam quidquid aliud tribuat, not retribuit, quia nec compensatur amori nec consolatur amantem nec satiat desiderantem.“).

54 Srov. Anselm, *Monologion* („Aut si se vult amari et desiderari, ut aliud retribuat: non se vult amari et desiderari propter se sed propter aliud, et sic non se vult amari sed aliud; quod cogare nefas est.“).

55 Anselm vylučuje, že by strach z trestu mohl být motivem spravedlivé vůle. Podřizuje-li se rozumná bytost Boží vůli kvůli tomuto strachu, nemůže být její vůle spravedlivá. Srov. Anselm, *De casu diaboli*, 23, I/269–271.

56 Srov. Anselm, *Cur deus homo*, II/1, I/97–98. Barvitě líčení blaženosti, jež čeká toho, kdo miluje Boha, nacházíme v závěrečných třech kapitolách spisu *Proslogion*, srov. Anselm, *Proslogion*, 24–26, 68–76.

## 2. Kantova autonomní etika

Mezi dobou, v níž psal své spisy Anselm z Canterbury, a dobou, kdy ke svému psaní usedal Kant, uplynulo sedm staletí. Nelze proto odhlédnout od toho, že každý z nich byl ve svém přemýšlení určen jinými otázkami. Pro Kanta není cílem ukázat pomocí rozumové argumentace na pozadí analýzy vůle nutnost spásného činu Ježíše Krista, jako tomu bylo u Anselma, nýbrž obhájit na základě této analýzy lidskou svobodu vůči determinismu, který ohrožuje samé základy etiky jakožto výsostně lidského normativního vztahování se ke světu a druhým.

### 2.1 Způsob určení vůle

Jak známo, rozlišuje Kant dva možné důvody (*Bestimmungsgründe*), které mohou určovat chtění člověka: tímto důvodem může být buď představa blaženosti (*Glückseligkeit*), nebo představa mravního zákona. Pouze je-li žádací mohutnost člověka plně určena chtěním zákona, která je projevem rozumu a nikoli smyslovosti, zaslouží si pojmenování „vůle“ (*Wille*).<sup>57</sup> Od pojmu vůle odlišuje Kant ještě pojem „libovůle“ (*Willkür*). Libovůle spojuje žádací mohutnost s představou nějakého předmětu, který člověku přináší libost či nelibost a kterého chce člověk svým jednáním dosáhnout. Má tedy vždy empirickou stránku, bez níž by nebylo možné žádné chtění a jednání (člověk vždy chce při jednání dosáhnout něčeho určitého).<sup>58</sup> Tato libovůle může být buď podřízena vůli, a tedy rozumu, anebo se od něj osamostatní a principem veškerého chtění učiní blaženost.

#### 2.1.1 Touha po blaženosti

I přesto, že blaženost je u Kanta jedním z ústředních pojmů jeho praktické filosofie, není snadné určit, co vše tento pojem zahrnuje. Jak se zprvu zdá, Kant chápe blaženost zejména jakožto sumu uspokojení smys-

57 Srov. např. I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, Praha 2014, 32 (412). V závorkách u odkazů na Kantova díla jsou uvedena čísla stran německého standardního vydání Královské pruské akademie věd (tzv. Akademie-Ausgabe).

58 Srov. I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, Praha 1996, 33 (21). Ačkoli Kant pojmy vůle a libovůle ve svých etických dílech odlišuje, výslovně jejich vztah vymezuje až v *Metafyzice mravů*. Srov. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten. Erster Teil*, Hamburg 1998, 17 (213).

lově podmíněných potřeb člověka.<sup>59</sup> Touha po blaženosti je tak výrazem smyslovosti člověka a to je důvodem, proč její naplnění nemá člověk do velké míry ve svých rukou, neboť právě ve své smyslovosti se ukazuje jako bytost závislá, trpná a konečná.<sup>60</sup> Může sice na základě zkušenosti usuzovat na to, co mu přinese uspokojení a co naopak způsobí bolest, a s ohledem na to také přizpůsobovat své chování, přesto však nemá plně ve své moci, zda tohoto uspokojení dosáhne. Mohlo by se zdát, že takto bude touha po blaženosti něčím, co sdílíme se zvířaty. Kant však současně v *Kritice praktického rozumu* tvrdí, že tato touha přísluší bytosti nejen konečné (tedy závislé na smyslovosti), ale také rozumné,<sup>61</sup> a blaženost definuje jako „vědomí rozumné bytosti o příjemnosti života, která nepřetržitě provází veškeré její jsoucno“.<sup>62</sup> Snad tedy bude předpokladem blaženosti schopnost reflexe, která umožňuje učinit ji principem a zaměřovat na ni své jednání, jakkoli její obsah i její dosažení je podmíněno empiricky. Je třeba podotknout, že ke konci *Kritiky praktického rozumu* přichází Kant s dalším výměrem blaženosti, v němž je blaženost chápána jako soulad vůle a smyslovosti<sup>63</sup> obsažený v pojmu nejvyššího dobra (tomuto chápání blaženosti bude věnována pozornost níže v oddíle 2.2).

Ze všech výměrů je však patrné, že blaženost je spjata se smyslovou stránkou člověka, a proto právě tak, jako k člověku smyslovost neoddělitelně náleží, patří k němu také zaměření žádací mohutnosti k blaženosti.<sup>64</sup> Vedle ní je však člověk nadán i rozumem, který jej prostředně zavazuje svým zákonem. Naskýtá se tedy otázka po vztahu mezi touhou po blaženosti a kategorickým imperativem mravního zákona. Cílem rozumné vůle nemůže být touha po blaženosti, která zde má podobu touhy po uspokojení potřeb, potlačit, nýbrž transformovat a podřídit ji tomu, co jediné má určovat vůli rozumných bytostí, totiž povinnosti. V důsledku toho pak člověk neusiluje o vlastní blaženost proto, že je ve

---

59 Srov. Kant, *Základy metafyziky mravů*, 18n. (399), dále tamt., 14n. (395).

60 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 40 (25).

61 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 40 (25).

62 Kant, *Kritika praktického rozumu*, 34 (22).

63 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 213 (124): „Blaženost je stav rozumné bytosti na světě, které se v celku její existence vše daří podle jejího přání a vůle, a spočívá tedy na souladu přírody s celým účelem této bytosti, jakož i s podstatnou pohnutkou její vůle.“

64 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 40 (25), dále také Kant, *Základy metafyziky mravů*, 18n. (399).

svém chtění plně určen svými přirozenými potřebami, nýbrž z toho důvodu, že tuto blaženost rozpoznává jako něco rozumného. Jen jsou-li potřeby člověka v přiměřené míře uspokojeny, není v důsledku přílišného nedostatku odváděn od plnění mravního zákona. Přiměřená míra blaženosti je tedy v tomto ohledu pouhým prostředkem a podrobení vůle mravnímu zákonu cílem.<sup>65</sup> Tento vztah prostředku a cíle však neplatí zcela pro blaženost, která má výše uvedenou podobu souladu vůle a smyslovosti, neboť v pojmu nejvyššího dobra zůstává blaženost v určitém ohledu stejným cílem jako mravnost (k tomu viz níže).

Na okraj je třeba podotknout, že od této touhy po blaženosti, která k člověku jakožto smyslové bytosti nutně náleží, a která je proto mravně neutrální, odlišuje Kant ve svém pozdním spise *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* náchylnost (*Hang*) ke zlému.<sup>66</sup> Její vinou je člověk náchylný povyšovat svoji blaženost na obecný a nejvyšší zákon, vůči němuž se vše ostatní a všichni ostatní stávají pouhými prostředky. Těto perverze je schopen pouze rozumem obdařený tvor, neboť jedině on je schopen zevšeobecňování a reflexe na sebe sama – v tomto případě ji ale neužívá k podřízení se obecnému zákonu, nýbrž zevšeobecňuje svoje nahodilé smyslové potřeby.

S ohledem na to, že Anselm přisuzuje touhu po jisté formě blaženosti všem cítícím tvorům,<sup>67</sup> bylo by lze spatřovat v tomto pojetí určitou podobnost s konceptem Kantovým, který úzce spojuje blaženost a smyslovost. Tomu by odpovídalo i přesvědčení obou autorů, že člověk je v uspokojení této své touhy závislý na něčem, co není on sám a co nemá plně ve své moci. Anselm však, ačkoli spojuje pojem blaženosti (*beatitudo*) s pojmem *commodum*, přece jen činí rozdíl mezi *commodis* nižšími a vyššími, čistými a nečistými.<sup>68</sup> Chtění nižších *commodorum* sice není špatné samo o sobě, stává se však špatným tehdy, jestliže člověk ve svém chtění jejich hierarchii zamění. Rozlišovat mezi nimi je úkolem rozumu, jenž umožňuje člověku vztáhnout se ve své touze po blaženosti až k jejímu zdroji, totiž Bohu, a nalézt její uspokojení pouze v něm.<sup>69</sup> Naproti tomu

65 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 159 (93); I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil*, Hamburg 2008, 21n. (388).

66 Srov. I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, Praha 2013, 70–73 (28–32).

67 Srov. zejména pozn. 17.

68 Srov. Anselm, *De casu diaboli*, 13, 1/257.

69 Srov. Anselm, *Proslogion*, 25/68–73.



podle Kanta se pocity libosti vyvolané různými předměty (ať už mají tyto předměty původ ve smyslovosti, rozvažování či rozumu) liší pouze intenzitou tohoto pocitu, jehož povaha je smyslová. Rozlišovat mezi tím, co v nás vyvolá větší či menší libost, jsme proto schopni pouze na základě zkušenosti, nikoli apriorní rozumové úvahy, a pro naše mravní rozhodování jsou tyto rozdíly irelevantní.<sup>70</sup>

Jakkoli také pro Kanta hraje rozum při posuzování smyslově podmíněných tužeb podstatnou roli, v tomto rozlišování nejde o to, které z nich jsou vyšší a které nižší, nýbrž zda jsou, či nejsou v souladu s všeobecným mravním zákonem. Je to proto, že blaženost je pro něj vpsled fyzický stav, který se bytostně týká pouze té části člověka, jež je podřízena přírodním zákonům fyzického světa,<sup>71</sup> nikoli nezměrná radost duše vyvěrající z Boží přítomnosti.

### 2.1.2 Mravní imperativ

Sama touha po blaženosti, která určuje žádací mohutnost člověka jakožto smyslového tvora, je, jak bylo řečeno, mravně irelevantní. Mravní význam dostává teprve proto, že není jediným možným důvodem, který determinuje chtění člověka.<sup>72</sup>

Jakožto konečná bytost odkázaná na smyslovost je člověk podroben přírodním zákonům empirického světa. Naproti tomu jakožto bytost mající podíl na rozumu je svobodným občanem světa inteligibilního. Provedeme-li analýzu vůle a očistíme-li ji od všech příměsí chtění určeného smyslovými představami, ukáže se proto, že naše vůle je bezpodmínečně vázána zákonem, díky němuž je člověk schopen odlišit to, co je, od toho,

70 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 35–40 (22–25).

71 V *Metafyzice mravů* mluví Kant také o „morálním blahu“ (*moralisches Wohlsein, salubritas moralis*). Tento stav charakterizuje jako osvobození od výčitek svědomí, ale i to je podle něj vpsled pocit, který má fyzickou povahu. Srov. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, 28 (394). V *Kritice soudnosti* mluví Kant o blaženosti jako o „nejvyšším ve světě možném fyzickém dobru“, Kant, *Kritika soudnosti*, Praha 2015, 275 (450). Další zmínku o „morální blaženosti“ (*moralische Glückseligkeit*) nalezneme v *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, kde ji Kant odlišuje od blaženosti fyzické a chápe ji jako nezměnitelnost morálního smýšlení, které nemůže jednat proti mravnímu zákonu (takové smýšlení je ideálem, k němuž člověk nekonečně směřuje). Nicméně i takové morální blaženosti musí být ještě přidána blaženost fyzická. Srov. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, 105 (67n.).

72 Obdobně je tomu u Anselma, srov. Anselm, *De casu diaboli*, 13, I/257n.

co být má. Toto „co má být“ nemůže být chápáno jako odvozené z toho, co je (tj. jako odvozené z naší předchozí zkušenosti s tím, co nám přineslo uspokojení), a není proto imperativem hypotetickým, nýbrž zavazuje vůli kategoricky pouhou formou zákona. Jakožto čistá forma prostá veškerého obsahu tedy tento zákon předchází veškerou smyslovou zkušenost. Vůle proto má bytostně normativní strukturu a je projevem autonomie praktického rozumu.<sup>73</sup>

Lze v této ryze formální povaze Kantova mravního zákona spatřovat analogii k Anselmově správnosti pro správnost samu? V určitém ohledu tomu tak může být. Schopnost myslícího člověka zkoumat pohnutky své vůle a volit správnost pro správnost samu lze chápat jako to, co umožňuje člověku pozvednout se od chtění individuálního prospěchu ke chtění Bohem stanoveného řádu jako takového, k němuž může pronikat svým rozumem. Kantův sebezákonomádný rozum, na němž má člověk podíl a jemuž současně podřizuje svoji smyslovou stránku, v sobě nese božské rysy a je jakousi obdobou Boží vůle přístupné myslícímu člověku.<sup>74</sup> Přesto se však obě pojetí liší v tom, v čem je požadavek souladu lidské vůle s obecným řádem zakotven: zda v lásce k Bohu jako svrchovanému dobru, či ve svobodě autonomního rozumu, který spočívá sám v sobě.

Kantův obecný mravní zákon se člověku dává ve formě imperativu, nátlaku na vůli. To však ještě nestačí k tomu, aby byla vůle skutečně pohnuta k jeho následování. Zatímco Anselm vysvětluje schopnost vůle chtít správnost pro správnost samu pomocí výše uvedeného sklonu (*affectio*) vůle ke správnosti, řeší Kant tuto otázku pomocí své teorie pružin (*Triebfeder*) čistého praktického rozumu jakožto „subjektivních důvodů určení vůle“ (*subjektive Bestimmungsgründe des Willens*).<sup>75</sup>

Pružinu, jež má podobu citu, který pohne vůli k podrobení se mravnímu zákonu, nachází Kant v úctě (*Achtung*) k zákonu.<sup>76</sup> Tento cit není vyvolán *a posteriori* vnějšími smyslovými podněty (jako je tomu u pružin,

73 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 29–59 (19–35).

74 Pro určení obsahu pojmu Boha je rozhodující poznání mravního zákona, a proto naše představy o Bohu nemohou tomuto mravnímu zákonu protiředit. Z tohoto důvodu je podle Kanta mravnost měřítkem také pro naše náboženské představy, přičemž v náboženství rozpoznáváme povinnost jako Boží přikázání, tedy jako projev Boží vůle. Srov. Kant, *Kritika soudnosti*, 305n. (481).

75 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 122nn. (71nn.).

76 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 127 (73).

kteřé člověka vedou k usilování o blaženost), nýbrž a *priori* mravním zákonem samým. Podle Anselma člověk po svém pádu o sklon ke správnosti přišel a může jej nabýt zpět pouze zázračným Božím zásahem,<sup>77</sup> přičemž jej znovu dostává nejprve v zárodečné podobě,<sup>78</sup> již má za úkol sám rozvíjet a bojovat o uchování správnosti svého chtění.<sup>79</sup> Také Kant chápe nitro člověka jako prostor sváru mezi protichůdnými pružinami, nicméně je to pro něj zákon sám, který má sílu chtění člověka ovlivnit, a to i chtění člověka zatíženého náchylností ke zlu. Božího zásahu tak není třeba. Člověk sám má neustálou možnost návratu ke správnému chtění a realizaci své svobody.<sup>80</sup>

### 2.1.3 Svoboda jako postulát

Schopnost člověka jakožto rozumné bytosti vyvázat se ze zákonitostí přírodního světa a ve svém chtění se řídit zákonem světa inteligibilního ztotožňuje Kant se svobodou. Tato svoboda se nám ukazuje pouze negativně, totiž v podobě bezpodmínečného požadavku mravního zákona, který by nedával smysl a ani bychom ho nemohli pociťovat, kdybychom nebyli svobodní. Se svojí svobodou tak nemáme žádnou empirickou zkušenost, přesto na ni můžeme usuzovat jako na nutnou podmínku naší vázanosti mravním zákonem.<sup>81</sup>

Obdobně jako Anselm tedy chápe Kant svobodu v první řadě nikoli jako indiferentní možnost volby mezi dobrem a zlem, nýbrž jako možnost člověka chtít a jednat v souladu s obecným řádem, jenž je člověku přístupný pomocí rozumu. Jen díky svobodě může být člověk skutečným subjektem svých voleb a nést za ně také odpovědnost. Zatímco však Anselm odděluje svobodu rozhodování od schopnosti zachovávat správnost pro správnost samu (čili od sklonu ke správnosti), takže v případě nevykoupěného člověka je poukaz na jeho svobodu pouze poukazem na jeho

---

77 Srov. Anselm, *De concordia*, III/3, II/265–267.

78 Srov. Anselm, *De concordia*, III/6, II/270.

79 Srov. Anselm, *De concordia*, III/9, II/276–278.

80 Kant ve své filosofii náboženství opakovaně zdůrazňuje, že milost nemůže předcházet mravnímu rozhodnutí člověka, neboť tím by člověk pozbyl své mravní autonomie. Ačkoli je každý člověk zatížen náchylností ke zlému, může se od ní vždy vrátit k dobrému smýšlení, neboť zárodek dobra je v něm nezkažen. Srov. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, 86 (44). Bližší analýza by však ukázala, že Kantovo pochopení vztahu lidského rozhodnutí a milosti je složitější, než se na první pohled může zdát.

81 Srov. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, 48n. (29n.).

odpovědnost bez reálné možnosti překonat překážky, které se jeho vůli kladou,<sup>82</sup> trvá Kant na tom, že zavazuje-li mravní zákon naši vůli, musíme být schopni jeho požadavkům také dostát. Opak by totiž znamenal, že by mravní zákon byl ve své bezprostřední závaznosti zpochybněn. (Pavlovsko-augustinovské dědictví rozdvojené vůle však nacházíme nakonec i u Kanta v jeho tvrzeních, že přes vědomí svobody nejsme s ohledem na přetrvávající náchyllost ke zlému v případě jednotlivého chtění nikdy schopni empirickou introspekci určit, jaká pružina naše chtění determinovala: zda mravní zákon, či naše sobectví.)<sup>83</sup>

## 2.2 Nejvyšší dobro

Jak jsme viděli, je u Anselma svrchované dobro, jež je totožné s Bohem, jakýmsi svorníkem, v němž se sbíhá veškeré chtění člověka a v němž nachází uspokojení touha člověka po blaženosti, stejně jako jeho schopnost překračovat ve svém chtění pomocí rozumu svůj individuální zájem. Také v Kantově praktické filosofii hraje pojem nejvyššího dobra (*das höchste Gut*) význačnou roli. Přesto se jeho význam od významu Anselmova v mnohém liší.

S pojmem nejvyššího dobra přichází Kant v dialektické části *Kritiky praktického rozumu*, v níž z něj činí pojem ústřední. Jeho pomocí chce Kant dostát požadavku praktického rozumu postulovat pro potřeby mravního jednání jednotu řádu inteligibilního a řádu empirického, jež byly v analytické části *Kritiky praktického rozumu* odděleny, a to jak ve chtění jednotlivce jakožto současně rozumné i smyslově podmíněné bytosti, tak také v dějích tohoto světa. Pojem nejvyššího dobra vyjadřuje jednotu mravnosti a blaženosti, tedy jednotu rozumné vůle jednajících podle mravního zákona a přírodních zákonů fyzického světa, jimž je podřízen člověk jakožto smyslová bytost. Tato jednotu nemůže být podle Kanta chápána jako analytická (tj. že by jeden pojem v sobě zahrnoval druhý, mravnost blaženost či naopak blaženost mravnost), nýbrž je jednotou syntetickou (mravnost a blaženost představují dvě odlišné a na sebe navzájem nepřevoditelné složky obsahu pojmu nejvyššího dobra).<sup>84</sup> Ga-

<sup>82</sup> Srov. pozn. 43.

<sup>83</sup> Srov. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, 62 (20n.), 92 (51).

<sup>84</sup> Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 189–194 (110–113).

rantem této syntézy může být podle Kanta jedině Bůh, a proto jeho postulát nutně vyplývá z požadavků praktického rozumu.<sup>85</sup>

Pro chtění jednotlivce to znamená, že jakkoli je ve své vůli bezpodmínečně vázán pouze mravním zákonem a nikoli představou blaženosti, jeho praktický rozum vyžaduje, aby jeho chtění současně zahrnuło i chtění nejvyššího dobra jako jednoty obojího. Bezprostředně pojem nejvyššího dobra určovat vůli nemůže, neboť je pojmem prázdným, jenž nesmí být zaplněn žádnou smyslově podmíněnou představou. Tento pojem však umožňuje předpokládat, že chtění jednotlivce nebude beznadějně rozdvojeno mezi chtění v souladu s mravním zákonem a chtění v souladu s jeho tělesnou přirozeností, stejně jako že mravní jednání nepovede ve fyzickém světě vposled pouze k utrpení (jakkoli jednotu obojího je možno očekávat pouze v nekonečném horizontu). Podle Kanta pouhá možnost myslet jednotu řádu mravního a fyzického v pojmu nejvyššího dobra zakládá oprávnění doufat jak v nesmrtelnost duše, v níž se tato jednotu uskutečňuje na individuální rovině, tak v existenci Boha, který je původcem a základem této jednoty jako takové.<sup>86</sup>

Jak je patrné, Kant neztotožňuje na rozdíl od Anselma pojem nejvyššího dobra s pojmem Boha. Proto také blaženosti nedosahuje člověk tím, že se těší z Boha, nýbrž tím, že je jeho tělesnost a celý empirický svět, jemuž je ve své tělesnosti poddán, v souladu s mravním zákonem a rozumnou vůlí.<sup>87</sup> Zatímco rozpor přináší bolest, harmonie s sebou nese blaženost. Zde přichází ke slovu výše uvedený význam pojmu blaženosti, jež není výlučně uspokojením smyslově daných potřeb, nýbrž v první řadě souladem obou odlišných stránek člověka a překonáním veškerého rozdvojení vůle

85 Srov. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, 212nn. (124nn.). Srov. také Kant, *Kritika soudnosti*, 272–278.

86 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 242–250 (142–146). Walter Jaeschke upozorňuje na to, že Kantova argumentace, již se snaží obhájit požadavek praktického rozumu předpokládat jednotu mravnosti a blaženosti a z něj vyplývající postulát Boží existence, se v různých Kantových dílech postupně proměňuje. Jaeschke tvrdí, že Kantovo závěrečné uchopení této problematiky v *Kritice soudnosti* vposled překračuje rovinu praktického rozumu a předpokládá teoretický vhled, k němuž morální důkaz Boží existence – i přes Kantovo ujišťování o opaku – směřuje. Jaeschke z toho dovozuje, že přísné oddělení teoretického a praktického rozumu, na němž Kant trvá, není možné. Srov. W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 39–78.

87 Srov. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 213 (124).

i světa. Proto se blaženost člověka musí lišit od pouhé nasycenosti zvířete. I tato blaženost je však stavem vázaným na smyslovost, neboť čistě rozumná vůle by nebyla ani blažená, ani neblažená. Ve vztahu k takto pojaté harmonii je však Bůh pro Kanta na rozdíl od Anselma pouze vnějším garantem, nikoli tím, kdo určuje chtění člověka jakožto jeho základ a cíl.

Jakkoli se Kantova praktická filosofie bez pojmu Boha neobejde, zůstává i v ní Bůh Bohem transcendentním. Je pouhým hraničním pojmem. Ten vede jakožto regulativní idea ve filosofii teoretické naše myšlení k jednotě – byť prázdné a nedosažitelné –, zatímco ve filosofii praktické zakládá možnost jednoty naší vůle. Je požadavkem rozumu a ručitelem smysluplnosti mravního jednání založeného v lidské svobodě, nikoli cílem a původcem touhy.

### 3. Závěr

Právě v tomto bodě se i přes všechnu podobnost ukazuje rozdíl mezi Anselmovou a Kantovou koncepcí nejzřetelněji. U Anselma je člověk bytostně určen tím, že touží po Bohu, jakkoli při pádu jeho touha pervertovala a ztratila své zaměření. Pouze v tomto světle je možno rozumět všem výše rozebíraným Anselmovým pojmům. Anselm nebuduje žádnou samostatnou etickou koncepci, nýbrž veškeré jeho etické úvahy jsou součástí úvah hamartologických a soteriologických. Perverze vůle je hříchem, proviněním se vůči Bohu a jeho lásce. Náprava vůle, znovuoobnovení jejího směřování k tomu, co jedině může uspokojit její touhu po dobru, je spásou, k níž je třeba Božího zásahu. Rozum odkazuje k Bohu proto, aby člověk Boha miloval a volil. Proto také sklon vůle ke správnosti a sklon vůle k blaženosti jsou dvě stránky téhož chtění zaměřeného k Bohu jakožto svrchovanému dobru, k němuž člověka vede jeho rozumem poučená vůle. V těšení se z Boha, jež je završením veškerého chtění, obě stránky vůle splývají. Anselmova etika je tak bytostně theocentrická.

U Kanta je tomu jinak. Jeho kritika vši přirozené teologie, která radikálně omezuje rozum člověka v jeho možnosti poznat Boha, vede ve spojení s bezpodmínečným důrazem na svobodu člověka vůči veškeré heteronomii k tomu, že Kant nejprve buduje oblast autonomní etiky a teprve poté od ní přechází k náboženství (očištěnému od všech „pověrečných“ forem). Tím, co určuje vůli člověka, tak není láska k Bohu, nýbrž úcta k zákonu, v níž anonymní rozum činí prostřednictvím člověka sám sebe

praktickým. Postulovat Boží existenci a doufat v ni je sice požadavkem rozumu, bez něhož by etické jednání bylo připraveno o svoji smysluplnost. Rozumná vůle podrobující se praktickému rozumu a libovůle určená hledáním blaženosti však nemají tentýž cíl, nýbrž zůstávají oddělenými stránkami lidského chtění, jejichž harmonii Bůh zajišťuje jakoby zvencí a jež se k sobě pouze nekonečně přibližují. Přesto je patrné, že toto upozadění Boha, které Kant chápe jako nezbytné pro vymezení prostoru pro lidskou autonomii, neznamená jeho naprosté vyloučení z oblasti praktického rozumu. Přinejmenším pro Kanta v ní má Bůh své nezastupitelné, byť poněkud otřesené místo.

**Mgr. Olga Navrátilová, Ph.D.**  
Evangelická teologická fakulta  
Univerzita Karlova  
Černá 9  
115 55 Praha 1  
navratilova@etf.cuni.cz

# Bible, janusovská tvář přírody a sténající tvorstvo

## Úvaha nad knihou Marka Váchy „Tváří v tvář Zemi“

Jan Zámečník

**The Bible, Janus Face of Nature, and Groaning Creation – Reflections on Marek Vácha's book *Tváří v tvář Zemi* (Face to Face with Earth)** The article offers a critical response to Marek Vácha's *Tváří v tvář Zemi* (*Face to Face with Earth*) and, partly, also to Pope Francis' Encyclical *Laudato si'*. Author focuses mainly on two topics – the concept of nature and the attitudes of humans towards animals. He tries to show that a thoroughly positive view of nature as a book in which we read about the Creator is highly problematic. It is asserted that, in contrast to such a view, nature's face can be seen as ambivalent, to the very point of questioning God or even denying God's existence. Further, the article deals with the conflicting attitudes towards animals as they are described in Vácha's book. On the one hand, Vácha grants animals their own intrinsic value but, on the other hand, he cites without any objections *The Catechism of the Catholic Church* in which animals are perceived, in relation to humans, only instrumentally.

## Úvod

Je nepopíratelným faktem, že teologové – pravděpodobně i kvůli obvinění židovsko-křesťanské tradice ze zásadního podílu na vzniku ekologické krize<sup>1</sup> – začali od konce 60. let 20. století věnovat stále větší pozornost environmentální problematice a postupně došlo k nebyvalému rozkvětu ekoteologie, který přináší mnoho plodů až do dnešní doby.<sup>2</sup> V souvislosti s environmentální problematikou i samostatně je v teologii 20. a 21. století věnována také zvýšená pozornost vztahu přírodních věd a náboženství.<sup>3</sup> V českém prostředí však můžeme pozorovat jisté zpoždění v reflexi

---

1 Jde zejména o proslulý článek Lynna Whitea „Historical Roots of Our Ecologic Crisis“ z roku 1967 (česky: L. White, „Historické kořeny naší ekologické krize“, přel. J. Bednářová, *Filosofický časopis*, 48, 2000, č. 5, 765–775). V německé oblasti byl podobně kritický Carl Amery (C. Amery, *Das Ende Der Vorsehung: die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek: Rowohlt, 1972).

2 Viz např. M. S. Northcott, *The Environment and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University, 2001, 124–163; R. B. Fowler, *The Greening of Protestant Thought*, Chapel Hill: University of North Carolina, 1995.

3 Touto problematikou se zabývají např. Arthur Peacocke, John Polkinghorne, Alistair E. McGrath, Thomas F. Torrance či Ian G. Barbour.



obou oblastí. Například ekoteologie je podrobněji traktována – odhlédneme-li od ojedinělých článků – až od 90. let 20. století,<sup>4</sup> přičemž literatura, která na ni upozorňuje, má víceméně přehledový charakter, případně se věnuje dílčí problematice.<sup>5</sup> Zřetelnou výjimku představují knihy Marka Váchy, jejichž rysem je nejen zájem o environmentální problematiku a vztah vědy a víry, ale také osobní přístup a vidění skutečnosti. Marek Vácha v sobě také spojuje přírodovědce i teologa, což je – jak se mnohokrát potvrzuje v jeho díle – dobrý předpoklad pro hlubší vhled do zmíněných tematických okruhů.<sup>6</sup>

V následující úvaze se zaměřuji na poslední Váchovu knihu, která nese název *Tváří v tvář Zemi* a částečně se opírá o encykliku papeže Františka *Laudato si'*. K obsahu svého díla Vácha píše:

V této knize budu *Laudato si'* citovat velmi často, přesto bych si velmi nepřál, aby byl výsledný text vnímán jako „dogmatický“ výklad encykliky. Spíše se jedná o text, který je volně encyklikou inspirován a který má čtenáře provokovat k vlastním úvahám a spí-

- 
- 4 Jediný teologický článek, který se mi podařilo dohledat před rokem 1990, je studie Karla Vrány, kterou napsal pod pseudonymem – viz P. Želivan, „Příroda na ústupu“, *Studie*, 12, 1970, č. 21, 54–66. Považuji však za pravděpodobné, že při podrobnějším pátrání se podaří odhalit více statí zabývajících se ve zmíněném období environmentální problematikou. V každém případě k nepřehlédnutelnému nárůstu teologických článků v této oblasti dochází až od 90. let 20. století. Viz např. J. Heller, „Člověk – pastýř stvoření“, *Universum*, 5, 1995, č. 16, 15–67; J. Heller, „Křesťanství a ekologie“, *Křesťanská revue*, 64, 1997, č. 7, 186–188; P. C. A. Morée. – T. Trusina (eds.), *Člověk a příroda, bludný kruh?*, Heršpice: EMAN, 2001.
  - 5 Viz E. Kohák, *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky*, Praha: Sociologické nakladatelství, 2002, 67–73; J. P. Ondok, *Člověk a příroda: hledání etického vztahu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, 69–84; B. Binka, *Environmentální etika*, Brno: Masarykova univerzita, 2008, 122–126; M. Kocian, *Etika životního prostředí*, Kostelec nad Černými lesy: Lesnická práce, 2015, 98–101; W. Droženová, *Země je plna tvých tvorů: tři studie o vztahu křesťanství k přírodě*, Praha: Karolinum, 2005; H. Librová, *Pestří a zelení: kapitoly o dobrovolné skromnosti*, Brno: Veronica, 1994, 26–43, atd.
  - 6 Alistair E. McGrath upozorňuje na to, že mnozí autoři, kteří se věnují vztahu přírodních věd a náboženství, vykazují nedostatky v jedné či druhé oblasti, a proto se dopouštějí chyb a dospívají k mylným závěrům. Autor konstatuje: „Mnohé práce v tomto oboru píší přírodovědci s malými znalostmi náboženství, takže jejich díla jsou ve věcech náboženství mimořádně poplatná druhotným pramenům a učebnicím. Podobně většině náboženských autorů chybí dostatečná kompetence v přírodních vědách, a tak vykazují nadměrnou závislost na sekundárních zdrojích zase v této oblasti.“ A. E. McGrath, *Dialog přírodních věd a teologie*, přel. J. Fischer – J. Novotný, Praha: Vyšehrad, 2003, 34.

še jej podnit k dalšímu přemýšlení než konstatovat, „jak to je“, a vyvolávat zdání, jako by autor byl majitelem konečné pravdy.<sup>7</sup>

V souladu s autorovým očekáváním přistupuji k dílu *Tváří v tvář Zemi* jako k podnětu k úvaze, jež se týká jednak autorova kladného pojetí přírody, které považuji za sporné jak věcně, tak s ohledem na teologické závěry, jednak jeho reflexe vztahu člověka ke zvířatům, kterou chápu jako rozporuplnou. Tím, že se selektivně zaměřuji na sporné body, nechci zpochybnit autorův nemalý přínos pro ekoteologii v českém prostředí, podnětnost a silné stránky knihy – například schopnost zpřístupnit odbornou problematiku širšímu čtenářskému okruhu, zajímavé vhledy do světa přírody či inspirativní sondy do teologické problematiky –, ale vycházím z předpokladu, že kolidující názory mohou otevřít diskusi, která bude obohacující.

## Biblické texty

Jako odrazový můstek pro jádro mé argumentace poslouží Váchova interpretace některých biblických pasáží, které považuji z hlediska tématu této úvahy za klíčové. První z nich čtenáři předkládá Ježíšův výrok:

Pohledte na nebeské ptactvo: neseje, nežne, nesklízí do stodol, a přece je váš nebeský Otec živí. Což nejste o mnoho cennější? Kdo z vás může o jedinou píd prodloužit svůj život, bude-li se znepokojovat? A o oděv proč si děláte starosti? Podívejte se na polní lile, jak rostou: nepracují, nepředou – a pravím vám, že ani Šalomoun v celé své nádheře nebyl tak oděn jako jedna z nich.<sup>8</sup>

Vácha z těchto slov vyvozuje obecný závěr, že Ježíš po svých následovnících žádá, aby kontemplovali přírodu.<sup>9</sup> To je podle mého názoru přílišná generalizace, která nehledí na kontext, tedy na to, že Ježíš používá obou příkladů proto, aby jeho posluchači došli ke *konkrétnímu* závěru – Bůh se stará o stvoření a tím spíše o člověka, jenž se proto může zbavit tíživého břemene ustaranosti. Je tomu podobně jako ve starozákonní mudroslovné tradici. Když kniha Přísloví nabádá lenocha, aby hleděl na mravence, také jasně vyslovuje záměr tohoto konkrétního pozorování přírody – čtenář si

7 M. Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, Brno: Cesta, 2016, 14.

8 Mt 6,26–29.

9 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 53.

má vzít příklad z píle, která nevzniká pod tlakem dozorce, nýbrž samostatně.<sup>10</sup>

Představme si, že by Ježíš řekl pouze to, ať hledíme na nebeské ptáky či polní lilie, a kniha Přísloví by lapidárně prohlásila: dívej se, jak žije mravenec! Co bychom z těchto výzev mohli vyvodit? Evidentně zcela různé věci: například to, že lilie, ptáky a mravence máme pojídat, že máme zůstat na jednom místě jako lilie, zkusit se naučit létat jako ptáci nebo žít jako služebníci kolektivu, kteří obětují svou individualitu celku. Ne nadarmo jsou Ježíšova zvěst i poselství zmíněného oddílu Přísloví jasně kontextuálně zakotveny. Kontemplace přírody bez bližšího „zacílení“, jak ukazují výše uvedené příklady a jak se pokusím doložit i později, může vést k velmi ambivalentním závěrům, což má závažné důsledky pro snahu „vyčíst“ z přírody Boha.

Zcela jiným způsobem je problematické chápání následujících oddílů z knihy Deuteronomium:

Když budeš dlouhou dobu obléhat nějaké město a v boji se ho zmocníš, nezničíš jeho stromoví a nebudeš je vytínat sekerou. Vždyť z něho můžeš jíst. Nekácej je! Což je strom na poli člověk, abys jej také obléhal? Můžeš zničit a skácet jenom strom, o němž víš, že to není strom s ovocem k jídlu; použiješ ho při stavbě obléhacího náspu proti městu, které s tebou vede boj, dokud město nepadne.<sup>11</sup> [...] Když přijdeš cestou na pačací hnízdo s holátkou nebo s vejci, s matkou sedící na holátkách nebo na vejcích na nějakém stromě nebo na zemi, nevezmeš matku od mláďat. Matku pustíš, mláďátka si smíš vzít. Tak ti bude dobře a budeš dlouho živ.<sup>12</sup>

Vácha tyto úryvky považuje za doklad „velmi pozoruhodné citlivosti k přírodě“, i když zároveň poukazuje na to, že musíme chápat tyto texty v kontextu doby a tehdejší etiky.<sup>13</sup> Bohužel tento kontext blíže nevysvětluje. Bez osvětlení širších souvislostí tohoto oddílu však uvedené texty působí – jak se domnívám – na současného čtenáře spíše antropocentricky. V případě první citované pasáže se zdá, že nejde o ochranu přírody jako takové, ale čistě o zachování těch částí přírody, které slouží člověku k obživě. Dnes, kdy stále více – jak několikrát upozorňuje i Vácha – rozumíme faktu, že celá příroda je síť nesmírně složitých vazeb, do kterých je vple-

<sup>10</sup> Př 6,6–11.

<sup>11</sup> Dt 20,19–20.

<sup>12</sup> Dt 22,6–7.

<sup>13</sup> Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 72.

ten i člověk, je dělení na to, co je člověku prospěšné a co nikoli, samo o sobě mnohem obtížnější, je-li vůbec možné. Jádrem problému je však něco jiného – nemůžeme text o kácení stromů chápat právě jako doklad neblahého postoje, kdy člověk zachraňuje z přírody jen to, co považuje za důležité pro sebe? Nejde nakonec především o citlivost k vlastním zájmům než k přírodě?

Také druhý oddíl je pro vykladačskou tradici přinejmenším dvojnásobný. Byl sice na jedné straně interpretován jako doklad soucitu s ptáky, avšak na straně druhé pouze jako opatření k tomu, aby lidé mohli po čase opět získat ptačí mláďata.<sup>14</sup> Hlubší analýza nicméně ukazuje, že chápat tento starozákonní text ryze antropocentricky je chybné.<sup>15</sup> Jádrem je tu spíše úcta k stvořitelenskému řádu, konkrétně ke vztahu rodičů a dětí.

Dosti přesvědčivě to ukazuje Othmar Keel, jenž mimo jiné poukazuje na zaslíbení spjaté s dodržováním příkazu o holátkách – „tak ti bude dobře a budeš dlouho živ“<sup>16</sup> –, které nacházíme v Desateru ve spojitosti s úctou k otci a matce (Dt 5,16; Ex 20,12).<sup>17</sup> Svět přírody tedy nelze na základě tohoto textu chápat jako bezduchou materii, kterou je možné bezohledně drancovat. Naopak – existují tu vztahy a oblasti, jež je nutno respektovat. S Váchou proto souhlasím v tom, že určitá pozornost ke stvoření tu obsažena je, ale zároveň mám za to, že je v textech přítomno určité předporozumění vztahu člověka a okolní přírody, které vyvolává v současném čtenáři otázky, jež jsem vyslovil výše. I Keel připouští, že starozákonní příkazy týkající se samičky a jejích mláďat se mohou někomu jevit jako málo radikální. Avšak takový člověk by podle něho měl uvážit, že „naše spravedlnost oslabená kompromisy zůstává vždy fragmentární a symbolická. Ale z takových symbolů žijí víra, naděje a láska“.<sup>18</sup> Právě to, že si přiznáme v této souvislosti fragmentárnost a oslabenou spravedl-

14 Viz R. Bauckham, „Jesus and Animals I: What did he Teach?“, in: A. Linzey – D. Yamamoto (eds.), *Animals on the Agenda*, London: SCM, 1998, 35. Srov. O. Keel, *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes: im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs*, Fribourg: Universitätsverlag, 1980, 16–22.

15 V této souvislosti stojí za zmínku, že papež František textem o holátkách a oddílem z Ex 23,12 odůvodňuje v encyklice *Laudato si'* to, že Bibli nelze chápat jako zdroj despotického antropocentrismu. Viz papež František, *Laudato si' papeže Františka: o péči o společný domov*, Praha: Paulínky, 2015, odd. 68.

16 Dt 22,7b.

17 Keel, *Das Böcklein*, 44.

18 Keel, *Das Böcklein*, 45.

nost, považují za nanejvýš důležité. Nevysloveným pozadím těchto textů je totiž disharmonie člověka a přírody. Tím se dostáváme k prvnímu zásadnímu bodu této úvahy – k Váchovu a Františkovu chápání přírody jako radostného tajemství, které odkazuje k Bohu.

## Janusovská tvář přírody

Připomeňme si, že podle Váchy je pro křesťana imperativem, aby kontemplotoval přírodu. Zároveň však texty, na něž jsem poukázal, svědčí o tom, že jsme v přírodě svědky nesouladu, násilí a utrpení (kácení stromů, odebírání mláďat od matek a jejich následné zabíjení). Nakolik mohou tyto temné skutečnosti ovlivnit naši kontemplaci přírody a nakolik mohou svědčit o Bohu?

Tuto otázku bohužel Vácha neřeší. U přírody zdůrazňuje její krásu,<sup>19</sup> o světě hovoří jako o „radostném tajemství“,<sup>20</sup> země je pro něj „ikonou Boží, oknem do absolutna, knihou, kterou napsal Bůh,“<sup>21</sup> „knihou, ve které každý živý tvor je písmenem“,<sup>22</sup> vesmír je „viditelné znamení neviditelné Boží lásky“. <sup>23</sup> Vácha zde částečně navazuje na dlouhou teologickou tradici (příroda a Bible jako dvě knihy svědčící o Bohu) a jeho názory odrážejí důrazy Františkovy encykliky. Encyklika totiž stejně jako Váchova kniha vydvihuje potřebu kontemplotovat přírodu; právě v ní je svět nazván „radostným tajemstvím, jež kontemplujeme s plesáním a chválou“. <sup>24</sup> Příroda je zároveň líčena výlučně jako krásná a „plná laskavých slov“. <sup>25</sup> František souhlasně cituje Jana Pavla II. a kanadské biskupy, když píše:

Bůh napsal nádhernou knihu, „jejíž písmena představují množství tvorů přítomných ve vesmíru“. Biskupové Kanady výstižně vyjádřili, že žádný tvor nezůstává mimo tento božský projev: „Od těch nejširších panoramat až k nejnepatrnějším formám života je příroda neustálým zjevením božského.“<sup>26</sup>

19 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 187.

20 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 83.

21 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 52.

22 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 40.

23 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 85.

24 Papež František, *Laudato si'*, odd. 12.

25 Papež František, *Laudato si'*, odd. 225.

26 Papež František, *Laudato si'*, odd. 85.

Ne náhodou nese oddíl encykliky, ze kterého cituji, název *Poselství každého tvora v harmonii veškerého stvoření*. V encyklice i ve Váchově knize je zkrátka zobrazována pouze souladná, krásná a přívětivá tvář přírody.<sup>27</sup> A ačkoli se v encyklice dočítáme i o bolestném nářku Země, je příčina tohoto nářku viděna jako důsledek lidské ničivosti.<sup>28</sup> Příroda sama o sobě, odhlédneme-li od negativních lidských zásahů, nadále působí jako oblast harmonie a krásy.<sup>29</sup>

Vnímání přírody i vesmíru však bylo a je ambivalentní. Jeden z proslulých Pascalových výroků zní: „Věčné mlčení těchto nekonečných prostorů mne děsí.“<sup>30</sup> Jindy Pascal hovoří o tom, že vesmír je němý, člověk je v něm osamocený, zbloudilý, bez světla, neví, kdo jej sem poslal, ani to, co se s ním stane po smrti. A poté, co toto všechno zváží, dospěje k téměř zoufalým slovům: „Děším se jako člověk, jež by spícího zanesli na pustý a strašný ostrov a jenž by se probudil a nevěděl, kde jest, a neznal cesty

---

27 Papež František v encyklice rovněž píše: „Ježíš prožíval naprostou harmonii se stvořením a ostatní se tomu divili: ‚Kdo to jenom je, že ho poslouchá i vichřice a moře?‘ (Mt 8,27)“ (papež František, *Laudato si'*, odd. 98). Tento názor je podle mého soudu problematický stejně jako jeho biblické odůvodnění. Citovaná věta z Matoušova evangelia je součástí příběhu o utišení bouře, kde Ježíš hrozí větrům a moři. Když přihlídneme k celkovému kontextu, můžeme se oprávněně tázat, zda hrozba živlům zapadá do obrazu souladu mezi Ježíšem a stvořením. Jde nicméně o něco mnohem zásadnějšího než jen o interpretaci biblického textu, totiž o to, že harmonie s přírodou by znamenala akceptování nejen radosti a krásy, ale také nemoci, utrpení a smrti. Když Ježíš léčil nemocné, neznamená to, že byl podstatným způsobem také v disharmonii s přírodou, že deformovanou a existenciálně bolestnou skutečnost vracel svou láskyplnou mocí k pravé podobě? Představa Ježíšovy (Boží) harmonie s přírodou má svou povahou spíše blízko k myšlence panteismu, o níž píše Francis A. Schaeffer „Jestliže je všechno jednotou a součástí jedné podstaty bez zásadní odlišnosti, jak vysvětlíme přírodu, když je destruktivní? Co je teoretickou odpovědí? A jak pochopil Camus, není to jen teoretický problém. Spíše jde o toto: jak mám bojovat proti moru? Křesťan proti němu může bojovat. Když Kristus stál před Lazarovou hrobkou (J 11), nárokoval si božství, a přece byl naplněn hněvem“ (F. A. Schaeffer – U. Middelman, *Pollution and the Death of Man*, Wheaton: Crossway, 2011, 33).

28 Papež František, *Laudato si'*, odd. 53.

29 Krásu přírody a její přímé odkazování k Bohu vyjadřuje, až s kýčovitou sentimentálností, také píseň z *Evangelického zpěvníku*: „I hvězdy a slunce“, kde se zpívá: „Když obloha zvoní / a červánky žhnou / a lesy, ach, voní / a tajemně zvou/ a vlnka si šeptá / a rozkveté luh, / kdo ještě se zeptá: / Co učinil Bůh?“, *Evangelický zpěvník*, Karlsruhe: Synodní rada Českobratrské církve evangelické, 1979, píseň č. 179.

30 B. Pascal, *Myšlenky*, přel. A. Uhlíř, Praha: Jan Laichter, 1937, s. 125, m. 206.

zpět.“<sup>31</sup> Neméně slavná jsou Kantova slova: „Dvě věci naplňují mysl stále novým a vzrůstajícím obdivem, čím častěji a vytrvaleji se jimi přemýšlení zabývá: hvězdné nebe nade mnou a mravní zákon ve mně.“<sup>32</sup>

Léon Brunschvicg údajně viděl mezi Pascalovým a Kantovým pojetím vzájemné napětí.<sup>33</sup> A skutečně – oba přístupy jako by odrážely ono ambivalentní vnímání vesmíru, do kterého jsme vsazeni, na jedné straně obdiv, na straně druhé úděs a pocit ztracenosti. Protiklad mezi Pascalem a Kantem však není tak velký, jak by se mohlo zdát. Kant totiž téměř vzápětí píše, že „první pohled na nespočetné množství světů ničí takřka moji důležitost jako zvířecího tvora, který musí materii, z níž vznikl, opět vrátit planetě (pouhému bodu ve vesmíru), když byl na krátký čas obdařen (nevíme jak) životní silou“.<sup>34</sup> Dodat je třeba i to, že Pascal nemluvil pouze o němém vesmíru, ale též o tom, že příroda do všeho vtiskla obraz svého tvůrce.<sup>35</sup> Tento postoj byl však nadále spjat se skepsí ohledně možností lidského poznání. V každém případě na příkladu Kanta a Pascala vidíme, nakolik se vnímání a interpretace světa může lišit a – odvozeně a nehledě na Kantův a Pascalův celkový názor – jak může být problematické šplhat po žebříku reflexe přírody či vesmíru k poznání Boha.

Narážíme tu samozřejmě na pradávny a hojně diskutovaný problém přirozené teologie, všeobecného zjevení a druhotně – tváří v tvář nesmírnému utrpení tvorstva i vesmíru, který se zdá být tak často k tomuto utrpení němý – také na závažnou otázku teodiceje. Lapidárně to vyjadřuje Emil Brunner: „Čím plněji připisujeme – ve své nauce o stvoření – za stvořené odpovědnost Bohu, tím více nás znepokojuje pohled na skutečnou realitu světa. Může být tento svět, tak plný nesmyslnosti, krutého utrpení a smrti, Božím stvořením?“<sup>36</sup> Ruth Page, která cituje tento Brunnerův vý-

31 Pascal, *Myšlenky*, s. 409n., m. 693.

32 I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha: Svoboda, 1996, 275.

33 Viz Pascal, *Myšlenky*, 125, pozn. 1.

34 Kant, *Kritika praktického rozumu*, 276.

35 Viz Pascal, *Myšlenky*, s. 36, m. 72.

36 Citováno dle R. Page, *God and the Web of Creation*, London: SCM, 1996, 95. Ačkoli není mým záměrem odpovídat v tomto článku na zcela zásadní Brunnerovu otázku, chci alespoň naznačit, že osobně považuji za podnětný přístup procesuální teologie či řešení nabízené Christopherem Southgatem v knize *The Groaning of Creation*. Procesuální teologie je samozřejmě velmi širokým proudem, z čehož vyplývá, že bychom spíše měli hovořit o jednotlivých procesuálních teologiích. Obecně však lze říci, že při řešení otázky zla ve světě, respektive teodiceje, procesuální teologové zdůrazňují, že

rok, uvádí i další doklady z per autorů, kteří upozornili nejen na – pro morální vnímání člověka – šokující stránky přírody, ale také na to, že některé její aspekty nás mohou odpuzovat esteticky.<sup>37</sup> Závažný je autorčin poukaz na skutečnost, že Bůh byl v přirozené teologii tradičně spojován s řádem, a proto v ní bývá přehlížena realita chaosu a disharmonie, a to i v těch koncepcích, které nezastírají skutečnost hříchu. Přirozená teologie tedy nezřídka postupovala selektivně a byla optimistická.<sup>38</sup>

---

Boží moc nemá charakter „všekontroly“, ale lásky, která nenásilně přesvědčuje a vábí. Ve světě existuje řada činitelů (včetně lidí), kteří se podílejí na průběhu událostí. Bůh je tedy za zlo zodpovědný maximálně „v nepřímém smyslu, protože přesvědčil svět ke vzniku forem života, které mají velký potenciál jak k dobru, tak ke zlu. Přes jeho nepřímou odpovědnost však Boha obvinít nelze. Bůh vždy zamýšlel dobré a vždy také s celým světem, v němž je krása propletena s tragédií, jeho utrpení sdílel.“ (D. L. Migliore, *Víra usilující rozumět: úvod do křesťanské teologie*, přel. P. Macek – T. Hančil, Jihlava: Mlýn, 2009, 131n.) Např. významný zástupce procesuální teologie David R. Griffin se ve svém článku „Creation Out of Chaos and the Problem of Evil“ staví proti představě stvoření z ničeho a naopak vychází z hypotézy, že Boží moc byla vždy omezena existující hmotou, chaosem, který pořádal. S narůstající komplexností světa a zejména s vymožením člověka se otevírají širší možnosti uposlechnutí či neuposlechnutí Božího hlasu, respektive jím stanovených jednotlivých cílů. Jinak řečeno: elektrony, atomy a molekuly mají sice určitý stupeň sebeurčení, ale prakticky se nemohou příliš odchýlit od cílů, které jim Bůh předkládá. Jiná situace však nastává u mimolidských tvorů a především u člověka. Z toho vyplývá představa vzájemně provázaného světa, kde hraje roli (pra)hmota a kde působí nejen Bůh, ale také nepředstavitelné množství dalších aktérů, jejichž rozhodnutí Bůh nemůže kontrolovat, ale svou láskou je vábí a přesvědčuje. Podle Griffina je Bůh odpovědný za to, co chápeme jako zlo, protože díky němu vznikly na světě živé organismy, které mají schopnost radovat se i trpět. Bůh však proto není odsouzeníhodný. Bůh se totiž snaží vábit tvory vždy k tomu nejlepšímu, avšak jejich osvojení těchto cílů není vždy dostatečné, což může vést k utrpení – ať již vlastnímu, nebo druhých. Zároveň není morálním cílem vyhýbat se utrpení, ale vytváření dobra. Pokud – dodává Griffin – by bylo tak zásadní vyhnout se utrpení, morální rodiče by se rozhodly nemít děti, protože jejich zrod znamená, že budou jakožto lidské bytosti trpět i působit utrpení ostatním. A Bůh by se analogicky nesnažil na svět přivést tvory, kteří mohou zakoušet bolest. V takovém světě by však neexistovaly ani hodnoty – a zabránění vzniku hodnot lze chápat také jako zlo. Samozřejmě se vynořuje otázka, zda zlo nepřevažuje nad dobrem, zda Boží riskantní úsilí stálo za to. Na to však existuje – z lidského hlediska – vždy jen individuální odpověď. Každý člověk přistupuje totiž k této otázce z perspektivy svého vlastního života a vnímání. Zároveň platí, že Bůh se na celém procesu podílí ne jako divák, ale jako ten, kdo vše pocituje, a tedy sám na sobě zakouší utrpení každého jednotlivého tvora. Jen Bůh proto může posoudit hodnotu celého procesu. (Viz D. R. Griffin, „Creation Out of Chaos and the Problem of Evil“, in: S. T. Davis [ed.], *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, Atlanta: John



Do jisté míry to dokládá například pohled Paula Althause, který razil známý pojem „prazjevení“ (*Ur-Offenbarung*). Ve své dogmatice *Die christliche Wahrheit* věnoval v rámci kapitoly o prazjevení pozornost problematice poznání Boha z přírody, přičemž důraz kladl zejména na její teleologii (smysluplnost, zacílenost, soustavnost), řád, hierarchickou odstupňovanost a krásu. Avšak zkrusil bych Althausovo vidění přírody a jeho koncept prazjevení, kdybych zamlčel, že autor mluví také o tom, že se Bůh dosvědčuje v přírodě jako skrytý a že příroda je i bojem o přežití, ano, že se jeví také jako děsivá, jako nepřátelská vůči našemu životu. To, že Althaus nezastírá ničivou stránku přírody a domnívá se, že poznání Boha z přírody je velmi matné a bez zvláštního zjevení nutně neúplné, mu však nezabraňuje v tom, aby se s „dysteologiemi“ v přírodě vyrovnal tím, že se je snaží vyložit jako součásti smysluplného celku, který je zacílen k životu. Neodradí ho to ani od následujících tvrzení: „Smrt a boj v přírodě nezpochybňují to, že příroda odkazuje k Bohu,<sup>39</sup> a příroda člověku „zabraňuje v tom, aby byl ateistou.“<sup>40</sup> Althaus tedy nakonec přece jen zdůrazní v přírodě aspekt řádu a celkové smysluplnosti, s čím souvisí jeho názor, že reflexe přírody člověka de facto musí přivést k Bohu. Co si

---

Knox, 1981, 101–136. K problému charakteru Boží moci a zla ve světě viz též J. Zámečník, „Bezmoc každé moci polidštit svět: Moc, Všemohoucí a hledání absolutního Boha“, in: D. Drozd [ed.], *Setkání v mezidveří kulis a smrti II: život a dílo Josefa Šafaříka nejen v divadelních souvislostech*, Brno: JAMU, 2015, 33–48.) Christopher Southgate sice souhlasí s některými důrazy procesuální teologie (Boží spoluutření, dynamická povaha kosmu atd.), ale nechce přijmout whiteheadovskou metafyziku ani takovou otevřenost celého procesu, která dokáže překonávat Boží vůli. Vychází z předpokladu, že kosmos, v němž žijeme, je jedinou formou vesmíru, ve kterém mohou vzniknout komplexnější hodnoty. K jádru jeho úvah patří argument jediné možné cesty („only way“), kde se opírá i o názor Richarda Dawkinse, že jakýkoli představitelný život je možný jen jako „darwinovský“. Uspokojivá odpověď na otázku utrpení však pro Southgate není možná bez eschatologie. Staví se proti představě „objektivní nesmrtelnosti“, tj. existenci jednotlivců a s nimi spjatých hodnot v Boží paměti, a spolu s Jay B. McDanielem klade důraz na „nesmrtelnost subjektivní“, která se týká i mimolidských tvorů, jakkoli tato představa v sobě obsahuje další komplikované otázky a jejich možná řešení. (Viz Ch. Southgate, *The Groaning of Creation: God, Evolution and Problem of Evil*, Louisville: Westminster John Knox, 2008, 25, 29, 48 a 86n.).

37 Page, *God and the Web of Creation*, 95–97.

38 Viz Page, *God and the Web of Creation*, 37.

39 P. Althaus, *Die christliche Wahrheit: Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh: Bertelsmann, 1952, 89.

40 Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 90.

však potom počít s prohlášeními některých badatelů, že příroda a vesmír nenaznačují žádný smysl nebo se jeví jako dílo náhody?<sup>41</sup> Lze se s těmito názory vyrovnat tím, že je odmítneme jako racionálně defektní nebo neosvícené? Nebo jsou dokladem toho, že je příroda ambivalentní natolik, že ke každému člověku může promluvit jinak, dokonce i v „ateistickém duchu“?<sup>42</sup>

Nechtěl bych, aby tyto otázky vedly čtenáře k závěru, že mi jde především o zdůraznění temných stránek přírody a že popírám fakt, že přemýšlení o přírodě a vesmíru může dovést člověka k hraničním otázkám po Bohu. Půjde však vždy o individuální cestu, ze které nelze činit konstantu – již proto ne, že někoho evidentně cesta takové reflexe vede zcela opačným směrem. Je zkrátka stěží zpochybnitelné, že příroda má janusovskou tvář, tvář opojně krásnou i děsivě odpudivou, je místem kooperace a symbiózy i predace a parazitismu. Zdůrazňovat jeden aspekt více než druhý je výsledkem selekce faktů, je reduktivní, a proto je na místě dát prostor oběma stránkám. Přesvědčivě to ve svém díle *Pilgrim at Tinker Creek*, ověčeném Pulitzerovou cenou, učinila Annie Dillard.<sup>43</sup> Líčí nádheru přírody, krásu, která je „plodem stvořitelovy marnotratnosti“,<sup>44</sup> ale zároveň čtenáře neušetří obrazů mohutnatky vysávající svou oběť, kudlanky požírající samečka nebo dětské krutosti vůči živým tvorům.<sup>45</sup> Dillard se dokonce neubrání konstatování: „Více než jeden hmyzí exemplář – s přihlédnutím k jeho rozmnožovací schopnosti – je útokem na hodnoty lidství a popřením naděje na existenci rozumného Boha.“<sup>46</sup> Také Schweitzer líčí ambivalentní působení přírody na lidi. Asi nejlépe to ilustruje tento oddíl:

Tu a tam propadne jejich vůle jakémusi opojení. Podnětem k tomu je záře jarního slunce, kvetoucí stromy, plynoucí oblaka, vlnící se pole. Mnohotvárná vůle k životu, která

41 Viz I. G. Barbour, *Keď sa veda stretne s náboženstvom: Nepriatel'ia? Cudzinci? Partneri?*, přel. L. Hábová. Bratislava: Kalligram, 2009, 67n. a 123n.

42 Srov. Linzeyho názor, že stvoření „zroveň potvrzuje a popírá Boha“ (A. Linzey, *Animal Theology*, Urbana: University of Illinois, 1995, 81).

43 K teologické reflexi tohoto díla viz např. A. Linzey, *Creatures of the Same God: Explorations in Animal Theology*, New York: Lantern Books, 2009, 30–32; S. McFague, *Super-Natural Christians: how we should love nature*, Minneapolis: Fortress, 1997, 43–147.

44 A. Dillardová, *Poutník u Tinker Creeku*, přel. M. Jankovec, Praha: Triton, 2013, 165.

45 Viz Dillardová, *Poutník u Tinker Creeku*, 14n., 70 a 126.

46 Dillardová, *Poutník u Tinker Creeku*, 76.

se kolem nich tak nádherně projevuje, strhne s sebou i vůli jejich. S jásosem chtějí připojit svůj hlas k mohutné symfonii, které naslouchají. Svět se jim zdá krásný... Ale opojení přejde. Zase už slyší jen hluk strašných disonancí tam, kde se domnívali vnímat hudbu. Krása přírody je zastřena utrpením, které v ní všude zjišťují. Už zas nahlíží, že jsou hnáni po pustých vodách jako trosečníci, jenže jejich záchranný člun se jednou vznese na hřebeny vln a podruhé klesne do hlubin; někdy jsou vlny ozářeny sluncem, jindy nad nimi visí těžká mračna.<sup>47</sup>

Schweitzer ve svém pojetí přírody nakonec klade přece jen mnohem větší důraz na její disharmonickou podobu a předkládá tak téměř opačný pohled na přírodu než Vácha v *Tváří v tvář Zemi* nebo František v *Laudato si'*. Dokládá to i právě citovaný text. Zatímco opojení zakoušejí podle Schweitzera lidé pouze „tu a tam“, návrat k vnímání disonancí je prakticky pravidlem. Svět je „hrůzné divadlo seberozdvojování životní vůle“,<sup>48</sup> staví nám před oči „strašlivou hádanku“,<sup>49</sup> je „nevsvětlitelně tajemný a plný utrpení“.<sup>50</sup> Tuto tajemnost spolu s tím, že se dle svých slov „narodil do doby duchovního úpadku“, považuje za temné stíny, se kterými se musel v životě vyrovnat.<sup>51</sup> Řešení nachází Schweitzer v úctě k životu, v tom, že naslouchá Bohu jako osobní etické vůli, nikoli neosobní tvořivé vůli, již zakouší v přírodě. „Největším poznáním je, že vše, co nás obklopuje, je tajemství. Žádné vědění a žádné doufání nemůže dát životu zakotvení a směr. Náš život dostane své určení jen skrze skutečnost, že se necháme podmanit etickým, v nás se zjevujícím Bohem a jemu podřídíme své chtění.“<sup>52</sup>

Schweitzer nezajde tak daleko, že by od sebe oddělil Boha lásky a Boha přírodních sil, naopak tvrdí, že jde o jednoho a téhož Boha, a přece zároveň trvá na jejich odlišnosti<sup>53</sup> a na tom, že při pohledu na přírodu vidíme síly, které bychom v ní coby plodu dobré stvořitelské vůle neočekávali.<sup>54</sup> Vposled Schweitzer dospěje k obecné tezi:

---

47 A. Schweitzer, *Albert Schweitzer: zastánce kritického myšlení a úcty k životu*, přel. O. A. Funda et al., Praha: Vyšehrad, 1989, 279.

48 Schweitzer, *Albert Schweitzer*, 287.

49 Schweitzer, *Albert Schweitzer*, 182.

50 A. Schweitzer, *Z mého života a díla*, přel. M. Černý, Praha: Vyšehrad, 1974, 193.

51 Schweitzer, *Z mého života a díla*, 193.

52 Schweitzer, *Albert Schweitzer*, 191.

53 Schweitzer, *Albert Schweitzer*, 190.

54 Schweitzer, *Albert Schweitzer*, 182.

Všechny problémy náboženství nakonec ústí v jeden, že totiž v sobě prožívám Boha jinak, než jak jej poznávám z přemýšlení o světě. Ve světě mne potkává jako záhadná, podivuhodná tvůrčí síla, ve mně se zjevuje jako etická vůle. Ve světě je neosobní silou, ve mně se zjevuje jako osobnost. Bůh, kterého poznávám přemýšlením o světě, a Bůh, kterého prožívám jako etickou vůli, se nedají uvést v soulad. Oba jsou sice jedno, ale jak jsou zajedno, tomu nerozumím.<sup>55</sup>

Kladu si otázku, jak došel Schweitzer, jenž věděl o opojných pocitech, které v nás příroda dokáže vyvolat, k názoru, že v přírodě jsme svědky především toho, co nazývám její temnou stránkou. Mohu se jen domnívat, že během svého lambarénského působení, kdy byl s přírodou v úzkém kontaktu, byl svědkem mnoha přírodních dějů, jež ho vedly právě k tomu důrazu. Nasvědčují tomu některé pasáže, ve kterých líčí svůj africký pobyt. Dočítáme se v nich o „zlověstném zápolení mezi stromy a popínavými rostlinami“<sup>56</sup> nebo o „mravencích, kteří nalezu kuřatům do zobáku a do průduchových dutin a udusí je“.<sup>57</sup> S nemocí člověka, která je bezpochyby také jedním z projevů přírody, se pak setkával každodenně. Když Vácha píše, že přírodu dnes chápeme jako prostou nebezpečí, jako místo oddechu, procházek a bezstarostného koupání, jako místo, které nás nenaplňuje obavami ze své živelné nespoutanosti,<sup>58</sup> vede mě to k otázce, jež by se samozřejmě musela teprve řádně prověřit, zda právě jisté od-poutání moderního člověka od přírody nevede k jednostrannému vyzdvi-hování její krásy a harmonie.

Křivdil bych však Marku Váchovi, kdybych tvrdil, že si temnou stránku přírody neuvědomuje, že zcela pomíjí známky neúčelnosti a utrpení. V knize *Návrat ke stromu života* se věnuje právě tomuto problému,<sup>59</sup> a ho-voří v ní dokonce o tom, že „smrt v přírodě zůstává pro teology jako hoze-ná rukavice, jako cosi, co poněkud zneklidňuje obraz velebného vesmíru s moudrým a laskavým Bohem nahoře“.<sup>60</sup> Potíž spočívá v tom, že tento poznatek nedotahuje teologicky do konce a ve své knize *Tváří v tvář Zemi* z encykliky přejímá jednostranný obraz přírody jako radostného tajem-

55 Schweitzer, *Albert Schweitzer*, 189n.

56 A. Schweitzer, *Lidé v pralese*, přel. M. Škrachová – P. Stuchlíková, Praha: Orbis, 1968, 235.

57 Schweitzer, *Lidé v pralese*, 99.

58 Viz Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 24.

59 M. O. Vácha, *Návrat ke Stromu života: evoluce a křesťanství*, Brno: Cesta, 2012, 99–112.

60 Vácha, *Návrat ke Stromu života*, 110.

ství, které coby „viditelné znamení neviditelné Boží lásky“ přímo odkazuje k Bohu.<sup>61</sup> Ba co víc – zdá se, že kniha Písma ustupuje knize přírody. I když na jednom místě Vácha předpokládá, že onu první knihu samozřejmě čteme, ale na tu druhou zapomínáme, což je třeba napravit,<sup>62</sup> bez kritického komentáře ponechává názor Thomase Berryho, že „primární a přirozené místo, kde je možno učinit dotyk s božským, je příroda“,<sup>63</sup> a jistým způsobem se k tomuto pohledu později přiznává, když v souvislosti s Ježíšovým výrokiem o hledění na lilie píše:

---

61 Domnívám se, že pozadím, které ovlivňuje Váchovo celkové vidění, je – přesto, že si je vědom neúčelnosti a utrpení – představa řádu, který se ve své nejhlubší podstatě nikdy nemůže zcela „vymknout z kloubů“. Nasvědčuje tomu i jeho převzetí Chestertonova názoru na sebevraždu: „Jak říká přesně ve své *Ortodoxii* Chesterton (Chesterton, 1908), sebevrah je člověk, který pohrdá životem, mučedník je člověk, který pohrdá smrtí. Vzkaz sebevraha celému světu je: Nestojíte mi za to, abych tu s vámi dále přebýval. Krása celého vesmíru, krása přírody a krása mezilidských vztahů mi je příliš málo, moje bolesti jsou silnější“ (Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 113n). Není to poprvé, kdy Vácha upozorňuje na Chestertonův pohled. Čtenář se s ním může setkat již v knize *Základy moderní lékařské etiky*, kde Vácha toto tvrdé vyjádření naštěstí zmírňuje poukazem na případy těžkých depresí vedoucích k sebevraždě. Zde musíme podle autora pohlížet na celou problematiku velmi citlivě a bránit se odsudkům. Rovněž upozorňuje na to, že „v konkrétních případech křesťanství nikdy nikoho neodsoudilo“ (M. Vácha – R. Königová – M. Mauer, *Základy moderní lékařské etiky*, Praha: Portál, 2012, 261). Zároveň však tvrdí, že Chestertonovo rozlišení sebevraha a mučedníka platí „na filozofické rovině“ (tamtéž). Domnívám se, že toto pojetí je redukcionistické a morálně zatěžující až moralistické. Nejprve bychom si měli položit otázku, proč selektivně hovořit o kráse přírody, vesmíru a mezilidských vztahů. Cožpak neexistují – jak se v tomto článku snažím prokázat – také temná a děsivá stránka přírody, vesmír vzbuzující svou rozlehlostí úzkost a mezilidské vztahy znetvořené násilím a útlakem? Nelze snad sebevraždu často chápat jako snahu osvobodit se od toho, co zoufalí lidé považují za děsivé a deformované? Neexistuje sebevražda, která se stále odehrává v důvěře v Boha a očekává ne umenšení, ale – jen zdánlivě paradoxně – naplnění vlastního života i mezilidských vztahů (například v případě sebevraždy po smrti partnera či partnerky – s nadějí na shledání)? Ano, neexistuje také sebevražda, kdy – slovy Horsta Georga Pöhlmana, který poukazuje na osud Jochena Kleppera – „člověk klesne v zoufalství do boží otcovské náruče“? (H. G. Pöhlmann – M. Stern, *Desatero v životě židů a křesťanů: dialog ortodoxního rabína a křesťanského teologa*, přel. P. Gallus – O. Macek, Praha: Vyšehrad, 2006, 130) Chestertonův názor, přejatý Váchou, by mohl mít také závažný dopad z hlediska psychologie a pastorače. Morální zátěž spočívá v tom, že sebevrah je druhotně „ocechován“ jako ten, kdo dal přednost vlastní bolesti před těmi, které tu zanechal, přičemž tato volba je vnímána jako volní rozhodnutí sebevraha. Vnučuje se tak představa sebevraha jako egoisty, jenž odmítl své blízké – a ti si pak v sobě toto odmítnutí mohou nést jako trvale otevřenou ránu. Chesterton, jak se zdá, nepočítá se situacemi, kdy člověka doslova rozdrtí soukolí událostí, a vychází z před-

Zdá se, že v tomto obrazu připravuje Kristus své posluchače na událost nanebevstoupení. Až zde on nebude ve svém fyzickém těle, polní lilie zde zůstanou a spolu s nebesy budou vypravovat o slávě Boží. Další generace pak budou vnímat krásu a slávu Boží skrze ně. Na každém místě duchovní Cesty, v každé vteřině života, bez ohledu na to, jak daleko jsem se dostal, mám číst o Bohu skrze písmena, slova a věty knihy přírody. Proto ji Bůh stvořil!<sup>64</sup>

Nejenže je podle mého názoru stěžejí obhajitelné, že by Ježíš slovy o lilích připravoval posluchače na své nanebevstoupení. Mimořádně sporné je i neproblematické vyzdvižení přírody jako ústředního místa poznání Boha. Snaha poznat Boha z přírody, „přirozené zjevení“, vede, jak jsem se snažil prokázat, k tápání nebo individuálním názorům, které jsou ve vzájemném střetu – čímž dokládají právě to, že jasné a určité poznání Boha

---

pokladu možnosti svobodné volby i ve vskutku tragických případech. O těchto mezích situací píše Eugen Drewermann: „De facto je to zcela nevyhnutelné a dá se očekávat, že vždy znovu, v nesčíslných množstvích, jsou jednotliví živí tvorové zahrnuti do prostředí, jehož požadavky a podmínky přetěžují možnosti jejich fyzického i psychického organismu. Právě tak se zdá být nevyhnutelné, že už díky vnější podmíněnosti osudu pro jednotlivce vždy znovu nastávají životní situace daleko přesahující jeho morální a charakterové schopnosti. Omyl, nemožnost, žalostné selhávání a zoufalství jsou obvyklá pojmenování zkušenosti této nejčastější formy tragického, kterou nezavinila lidská vina, nýbrž uspořádání světa, pokud vůbec něco. Tato forma tragického je částí samotného stvoření, a v podstatě tragikou Stvořitele. Proto připadá náboženství tak zatěžko akceptovat právě tuto formu tragického. Křesťanství, [jež] ve špatné, protože pokrytecké teodiceji potlačovalo Jobovy otázky a zahrnovalo člověka v jeho neštěstí ještě výčitkami, by mělo právě kvůli spáse lidí uznat, že existují řízení a rány osudu, na kterých musí lidé nevyhnutelně ztroskotat“ (E. Drewermann, *Tragické a křesťanské: psychoanalýza ve službách současné morální teologie?*, přel. A. Sirovátková, Brno: CDK, 1997, 63). Podobně tvrdí i John Polkinghorne: „Svět bez jakéhokoli rizika by mohl být tak nevýrazný, že by nestimuloval duchovní růst a rozvoj člověka. Určitou výzvu přicházející od nebezpečí a nesnází můžeme vidět jako součást toho, co patří k člověku (připomeňme si nebezpečné sporty jako horolezectví). Ale často se zdá, že tíže utrpení přesahuje míru snesitelnosti a že drtí ty, na něž doléhá. Někteří lidé se povznášejí nad působení zla způsobem, který budí obdiv, zatímco druhé lidi zlo ničí tak, že téměř ztrácejí své lidství“ (J. Polkinghorne, *Věda a teologie: úvod do problematiky*, Brno: CDK, 2002, 113). Pokud přijmeme tyto skutečnosti, stěžejí lze považovat Chestertonův – a tedy i Váchův – názor za adekvátní. Spíše se zdá, že v individuálních případech člověk čelí tak drtivému ne-řádu, respektive temné poloze ambivalentní skutečnosti, že je výsledná tragédie nutností.

62 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 184.

63 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 20.

64 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 55.

z přírody je nemožné,<sup>65</sup> že při pohledu na svět přírody přicházejí chvíle, kdy je, jak píše Reinhold Schneider, „Otcova tvář ... zcela nezachytitelná“.<sup>66</sup>

Jistě lze namítnout, že pevnou součástí křesťanského přesvědčení je dobrota Božího stvoření. V první zprávě o stvoření opakovaně čteme, že Bůh prohlašuje stvoření za dobré, a nakonec vše vrcholí výpovědí: „Bůh viděl, že všechno, co stvořil, je velmi dobré“.<sup>67</sup> Jeden ze žalmů zase hymnicky vypovídá: „Nebesa vypravují o Boží slávě, obloha hovoří o díle jeho rukou.“<sup>68</sup> Ještě výmluvnější je deuterokanonická Kniha Moudrosti: „Vskutku nicotní jsou od přírody všichni lidé, kterým nebylo dáno znát Boha. Ze všeho dobrého, co mají před očima, nedokázali poznat toho, který je, a z pohledu na dílo nerozpoznali Tvůrce.“<sup>69</sup> Podobně apoštol Pavel tvrdí, že Boží „věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze ... od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu“.<sup>70</sup> Dnes však nestačí tyto a podobné biblické pasáže pouze opakovat, ale je třeba je znovu – tváří v tvář utrpení, kterého jsme svědky v přírodě – důkladně promýšlet. Nazvat svět přírody jako velmi dobrý je bez dalšího vysvětlení odtržené od reality jeho ambivalentní povahy. Spíše jej tak lze označit – spolu s Wolfhartem Pannenbergem, Jamesem A. Nashem a dalšími – až ve světle eschatologického dovršení.<sup>71</sup> O něm však příroda nedokáže podat žádné svědectví.

## Sténající tvorstvo

Otázka utrpení otevírá ještě další okruh etického uvažování, kterého se chci dotknout – vztah ke zvířatům. Právě pohled na utrpení mimolidských tvorů je jedním ze zdrojů vědomí ambivalence přírody a zároveň nás staví před etické rozhodnutí. Ačkoli někteří teologové otázku bolesti zvířat popírali nebo přinejmenším marginalizovali či chápali jako nesou-

65 Srov. M. Welker, *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995, 51.

66 Citováno dle W. Gross – K.-J. Kuschel, *Bůh a zlo*, přel. J. Hoblík, Praha: Vyšehrad, 2005, 105.

67 Gn 1,31a.

68 Ž 19,1.

69 Mdr 13,1–2.

70 Ř 1,19.

71 Viz Southgate, *The Groaning of Creation*, 16 a J. A. Nash, *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility*, Nashville: Abingdon, 1991, 100.

lad nutný pro harmonii celku,<sup>72</sup> je ve světle dnešních poznatků i etické reflexe brát utrpení zvířat – a to nikoli jako nerozlišené masy, ale jako jednotlivců – vážně.

Etika zvířat – tvrdí Wolf-Rüdiger Schmidt v knize vydané roku 1996 – zůstává v křesťanství „tématem outsiderů“ (*Randsiedler*).<sup>73</sup> Ať už s tímto názorem souhlasíme, či nikoli, nelze popřít, že se etické a teologické problematice vztahu ke zvířatům a jejich postavení věnovala již značná pozornost. I Váchova kniha dokládá, že je tuto oblast obtížné při reflexi environmentálních otázek přehlédnout. U Váchy je navíc zřejmé, že mu tato sféra skutečně leží na srdci, neboť se k ní v knize vrací opakovaně.<sup>74</sup> V souvislosti s textem z Mt 25,31–46 upozorňuje na to, že Boha potkáváme v lidech bezbranných, nemocných, zízlivých, hladových a chudých. A vzápětí dodává: „Jistěže ne na stejné úrovni jako lidští ‚bratři a sestry‘, ale přece jenom sem patří i ‚malí bratři a sestry‘, zvířata a rostliny, němé tváře.“<sup>75</sup> Opírá se také o myšlenku *theosis* a píše: „Úkolem člověka není spasit sám sebe, přijít do nebe jaksi na vlastní pěst, nýbrž posvětit a vytáhnout vzhůru všechny lidi mně svěřené, celou přírodu, celý vesmír.“<sup>76</sup> Vácha zmiňuje i Boží smlouvu se zvířaty a *Katechismus katolické církve*, který označuje zvířata za Boží tvory,<sup>77</sup> a cituje encykliku, když uvádí, že Maria „soucítí s utrpením ubohých stvoření tohoto světa“.<sup>78</sup> Také František v encyklice hovoří o tom, že tvorové „mají před Bohem svou vlastní hodnotu“, a upozorňuje na jeden oddíl *Katechismu katolické církve*, aby doložil, že se v něm odmítá „zvrácený antropocentrismus“.<sup>79</sup> Jde o následující pasáž:

Každý tvor je svým vlastním způsobem dobrý a dokonalý ... Různí tvorové, které Bůh chtěl v jejich vlastním bytí, jsou každý svým způsobem odleskem nekonečné Boží

72 K podrobnostem viz M. Lloyd, „Are Animals Fallen?“, in: Linzey – Yamamoto (eds.), *Animals on the Agenda*, 147–160.

73 W.-R. Schmidt, *Geliebte und andere Tiere im Judentum, Christentum und Islam: vom Elend der Kreatur in unserer Zivilisation*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996, 27.

74 Viz i rozhovor s Markem Váchou v knize: P. Hub, *Neber zvíře do úst aneb Podala snad Eva Adamovi jelito?: rozhovory o utrpení zvířat v systému živočišné výroby s dopadem na člověka, společnost a přírodu*, Brno: Tribun EU, 2012, 43–52.

75 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 87.

76 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 51.

77 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 80n.

78 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 89.

79 Papež František, *Laudato si' papeže Františka: o péči o společný domov*, odd. 69.



moudrosti a dobroty. Proto každý člověk, aby se vyhnul nezřízenému užívání věcí, které pohrdá Stvořitelem a přináší zhoubné následky lidem i jejich prostředí, má respektovat dobrotu, jež je každému stvoření vlastní.<sup>80</sup>

Později František dodává, že „člověk smí zasahovat do rostlinné a živočišné říše a sloužit si jí, pokud je to k jeho životu nezbytné...“<sup>81</sup> Vácha zase bez komentáře uvádí tento úryvek z *Katechismu katolické církve*:

Bůh odevzdal zvířata do správy tomu, kterého stvořil ke svému obrazu. Je tedy oprávněné používat zvířata k zajištění výživy nebo k výrobě oděvů. Mohou být ochotována, aby pomáhala člověku v jeho pracích i v jeho zábavách. Lékařské a vědecké pokusy na zvířatech jsou mravně přijatelné, zůstávají-li v rozumných mezích a přispívají-li k léčení nebo záchraně lidských životů.<sup>82</sup>

Ačkoliv se oddíly z *Katechismu* a encykliky mohou na první pohled jevit jako obsahově totožné, zdá se, že Františkův pohled je striktnější. Pokud bychom jej vzali opravdu vážně, znamenalo by to v mnoha oblastech světa rozhodnutí pro vegetariánství či veganství nebo odmítání kůže apod. v oděvním průmyslu. Avšak vzhledem k tomu, že Františkova slova najdeme v oddílu nazvaném „Biologické inovace na základě výzkumu“, je otázka, zda lze z jeho vyjádření vyvozovat takto dalekosáhlé závěry. V každém případě platí, že Váchovo pojetí je nekonzistentní. Jak je možné nazývat mimolidské tvory – byť jen metaforicky – „malými bratry a sestrami“, zahrnovat je do okruhu potřebných, ke kterým máme závazky, považovat je za cenné pro Boha a zdůrazňovat Mariiin soucit s nimi i myšlenku *theosis*, a vzápětí odcitovat *Katechismus katolické církve*, který vlastně posvěcuje současné nakládání se zvířaty?

Mám za to, že Váchova pozice zde odráží problematické napětí uvnitř samotného *Katechismu*. Vácha si je sice vědom nedostatečnosti tvrzení *Katechismu*, že „odporuje lidské důstojnosti nechávat zvířata zbytečně trpět a bezohledně nakládat s jejich životem“,<sup>83</sup> když dodává, že „bychom neměli být krutí ke zvířatům nejen proto, že tím otupíme a staneme se krutými i k lidem či že to odporuje lidské důstojnosti, nýbrž rovněž proto,

80 Citováno z: Papež František, *Laudato si' papeže Františka: o péči o společný domov*, odd. 69. Viz *Katechismus katolické církve*, přel. J. Koláček, Praha: Zvon, 1995, odd. 339.

81 Papež František, *Laudato si' papeže Františka: o péči o společný domov*, odd. 130.

82 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 89n. Viz *Katechismus katolické církve*, odd. 2417.

83 *Katechismus katolické církve*, odd. 2418.

že utrpení zvířete je čímisi reálným.<sup>84</sup> Nakonec však zcela zásadní rozpor přejímá – zvířata jsou Boží tvorové, ke kterým máme být laskaví, a zároveň jsou nám, jen s eticky nepatrnými „kosmetickými úpravami“, vydána všanc. Zvířata mají pro Boha samostatnou hodnotu, a přece jsou vzhledem k člověku chápána instrumentálně.<sup>85</sup>

Váchova myšlenka, že k trpícím a bezbranným zvířatům můžeme mít podobné závazky jako k trpícím a bezbranným lidem, je přitom sama o sobě nosná. Ostatně idea, že úkolem člověka je hájit bezmocné, je v kontextu vztahu člověka a zvířete poměrně stará. V českém prostředí ji známe například z pera Přemysla Pittera,<sup>86</sup> jenž možná až příliš kategoricky a s nádechem moralismu prohlásil: „Kdo nemá soucitu k slabším a nižším tvorům, nemá ani schopnosti tvořiti Království Boží, nemá soucitu s lidmi a porozumění pro jejich potřeby.“<sup>87</sup> A poté, co poukázal na 8. kapitolu listu Římanům, uzavřel: „Člověk zřejmě i podle slov apoštoloých má býti zvířeti *starším bratrem*, učitelem, vůdcem, spasitelem. Má umožňovat duševní vzrůst zvířete. Ježíš přišel spasiti svět, celý svět, tedy všecko tvorstvo v něm!“<sup>88</sup> Opačnou kritiku – ironické pranýřování lidské nadřazenosti – pak najdeme u C. M. H. Klatovského<sup>89</sup> již v roce 1910:

Člověk má ovšem právo ovládati živočišstvo, ale právo toto jest smutného rázu a vlastně bezpráví: právo silnějšího. Je to totéž právo, kterým španělští dobyvatelé ubíjeli národy a státy domorodců, Angličané vlekli černochoy do otroctví, nebo němečtí křižáci polabské Slované hubili. Vždy se věc krásnila frasemí a líčila jako počínání bohumilé. Kdyby přišli nějakí mocnější tvorové z Martu a podobně s lidstvem si počínali, jako

84 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 89.

85 *Katechismus katolické církve* v tomto ohledu podrobil analýze a kritice již Andrew Linzey. Podobně jako Vácha si Linzey všímá skutečnosti, že stanovisko zastávané v *Katechismu* znamená, že problém krutého nakládání se zvířaty nespočívá principiálně v tom, že nedbáme na ně a na Boha (připomeňme, že je *Katechismus* chápe právě jako Boží tvory), ale v tom, že jde o útok na lidskou důstojnost. Rovněž upozorňuje na to, že slovo „zbytečné“ není zárukou změny stávající praxe nakládání se zvířaty (viz A. Linzey, *Animal Gospel*, Louisville: Westminster John Knox, 2000, 56–63).

86 V zahraničí klade velký důraz na přednostní morální povinnost vůči všem zranitelnějším a slabším bytostem – včetně zvířat – Andrew Linzey. Viz Linzey, *Animal Theology*, 28–44.

87 P. Pitter, „Náš poměr k přírodě z hlediska náboženského a sociálního“, in: C. Bezděk, *Vegetarism – pro a proti*, Praha: Hnutí pro křesťanský komunismus v Československu, 1928, 42.

88 Pitter, „Náš poměr k přírodě“, 49n.

89 Pseudonym Cyrilla Methoda Höschla.

člověk se zvířaty, do chlévů by je zavírali, svobody zbavovali, a dle libosti je vraždili, bylo by po právu. „Neb větší jsem než tatík tvůj,“ by si řekli.<sup>90</sup>

Odhlédneme-li od tohoto důrazu, je podle mého názoru teologicky třeba zvážit – moderně řečeno – vegetariánskou (či přísně vzato veganskou) instrukci z Gn 1,29–30 a známý eschatologický obraz z Iz 11,6–9. Obojí může být jednoduše odmítnuto jako nezávazná utopie promítnutá do minulosti (Gn) a do budoucnosti (Iz).<sup>91</sup> Domnívám se však, že vážnější vyrovnání s těmito texty znamená čelit otázce, zda jimi pisatelé nechtěli vyjádřit podstatnou skutečnost – Boží vůli pro tento svět je harmonie *celého* tvorstva či vyjádřeno negativně, a tím slaběji: zabránění krvavým konfliktům. Licence k požívání masa (Gn 9,3–4) by v tomto případě znamenala ústupek člověku, který se prokazuje jako hříšník, jenž nedokáže plně dostat Boží vůli.<sup>92</sup> Stojíme však před problémem, zda lze i dnes – ve zcela jiném dobovém kontextu – tímto oddílem jednoduše obhajovat status quo. Ještě jinak řečeno: není úkolem křesťana předjímat eschatologickou plnost a harmonii již nyní, nejen slovy, ale i prakticky?<sup>93</sup> V této souvislosti je třeba vedle Pavlových slov z Ř 8,18–22 poukázat právě na zmíněnou Izajášovu vizi.

Vůči ní, podobně jako vůči Gn 1,29–30, může být namítnuto, že v jednotlivostech jsou tyto představy řádně „přitažené za vlasy“ a znovu tím

90 C. M. H. Klatovský, *Láska k živoucímu: příspěvek ku řešení záhady života všeobecného a vegetarismu*, Nová Paka: K. Sezemský, 1910, 24n.

91 Existují však i výklady, které nechápou oddíl z knihy Genesis jako součást představy dávného „zlatého věku“, nýbrž jako vizi budoucnosti. Příkladem je interpretace Leonarda Boffa: „Nedostatky jsou spíše okamžikem v rámci mohutného procesu, který je stále otevřený. Chápeme-li to takto, není pozemský ráj žádným ztraceným věkem, za kterým bychom se mohli ohlížet, ale zaslíbení budoucnosti, která ještě není. První stránka Bible je tudíž ve skutečnosti poslední. To, co zde čteme, je takříkajíc model budoucnosti, která nás naplňuje nadějí ohledně našeho určení a určení vesmíru, které se jednoho dne stane skutečností“ (L. Boff, *Unser Haus, die Erde: den Schrei der Unterdrückten hören*, Düsseldorf: Patmos, 1996, 134).

92 K podrobnější analýze této problematiky a příslušných biblických textů viz G. Liedke, *Im Bauch des Fisches: ökologische Theologie*, Stuttgart – Berlin: Kreuz, 1979.

93 Teolog H. P. Santmire, který se již několik desetiletí zabývá environmentální problematikou, tvrdí, že „ve světle biblického svědectví o šalom jako našem náležitém vztahu se zvířaty se zdá, že důkazní břemeno leží zcela na bedrech křesťanů, kteří se rozhodli jíst maso, aniž by k tomu měli zdravotní důvody nebo by šlo o jejich přežití“ (H. P. Santmire, *Nature Reborn: The Ecological and Cosmic Promise of Christian Theology*, Minneapolis: Fortress, 2000, 148, pozn. 12).

deklarovat jejich utopičnost, nemístnost. Je snad možné z predátorů učinit býložravce? Máme snad přírodu geneticky manipulovat a tak připravovat půdu konečné eschatologické vizi? To se skutečně jeví jako absurdní. Avšak z teologického hlediska se skrývá podobné nebezpečí v přístupu, který eschatologické vizi přistřihne křídla podle vlastních racionálních měřítek, nezřídka dobově podmíněných.

...Budoucnost je transcendence, která se vymyká racionálnímu posouzení a kritice. Z křesťanského hlediska musí zůstat budoucnost otevřená. Hodnotit budoucnost analogií k přítomnosti by redukovalo křesťanskou naději na lidský potenciál. Křesťanská naděje není pokračování přítomnosti, ale něco zcela nového – *novum*, jak to nazývá Jürgen Moltmann.<sup>94</sup>

Nebezpečí vidím i v odtržení eschatologie od žité reality, které vede k jejímu odsunutí do bezpečného trezoru budoucnosti. Pokud nás Boží království nezasahuje již zde a nyní, potom jsou i veškeré náboženské představy harmonie a nenásilí němé a neovlivňují naše jednání. Pustíme-li je ke slovu, můžeme být naopak svědky toho, že „snové, vizionářské hypotézy náhle mocně uchvátí kolektivní imaginaci a uvolní nové proudy morální energie.“<sup>95</sup>

Vácha přiznává, že katolická církev často na dobové problémy reaguje se zpožděním a že je „dlouhou zkušeností katolické církve, že vždy, když křesťanství nepoložilo prst na tep doby, problém dost nepříjemně zbytněl do obřích rozměrů“.<sup>96</sup> Samozřejmě tato slova nemusíme vztahovat jen na katolickou církev. Právě ve vztahu ke zvířatům se zdá, že se církev k jejich utrpení stavějí líknavě a sdílejí postoj většinové společnosti, který je antropocentrický, ba – řečeno trochu vyhroceně – „gastrocentrický“.<sup>97</sup> Nejde však o nastolení měřítek, které by sloužily jako nástroj morálního a moralistického posuzování druhých. Jde o příležitost církve být znamením světu a svědčit o nenásilí, které přesahuje mezilidskou sféru, o míru, který je předjímkou eschatologického pokoje. Církev nemusejí mít

94 R. A. Young, *Is God a Vegetarian?: Christianity, Vegetarianism and Animal Rights*, Chicago – La Salle: Open Court, 1999, 142.

95 Linzey, *Animal theology*, 75.

96 Vácha, *Tváří v tvář Zemi*, 90.

97 A. Linzey, *Why Animal Suffering Matters: Philosophy, Theology, and Practical Ethics*, New York: Oxford University 2009, 56.

vždy jen dlouhou zápalnou šňůru, naopak mohou a mají svými slovy a činy symbolizovat konečné smíření, kdy „bude Bůh všechno ve všem“.<sup>98</sup>

**Mgr. Jan Zámečník, Th.D.**

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 9

115 55 Praha 1

zamecnik@etf.cuni.cz

---

<sup>98</sup> 1K 15,28. Za cenné podněty k článku děkuji doc. Bohuslavu Binkovi a dr. Janu Rücklovi. Nakladatelství *Cesta* děkuji za laskavé poskytnutí knihy *Tváří v tvář Zemi*.

# Komunikace evangelia jako nové paradigma praktické teologie

Tabita Landová

**The Communication of the Gospel as a New Paradigm of Practical Theology** The decreasing significance of traditional churches in the Czech society which counts to the most secular in Europe provokes a question how the subject of pastoral theology should be appropriately defined in this context. The article discusses three paradigms applied in pastoral theology since the 1980s in the European context until the present moment. According to these, the subject of practical theology could be traced in terms either of church, religion, or communication of the Gospel. Recently, the communication paradigm is gaining increasing attention in the German pastoral theology. As a matter of fact, such paradigm extends traditional subject of pastoral theology from practice of the church to communication of the Gospel in general. At the same time, it doesn't lose a clear Christian background. For that reason it could be both topical and inspiring for the Czech practical theology.

Mezi současnými praktickými teologií, ale i v prostředí církví se lze setkat s názorem, že tradičně vymezený předmět praktické teologie, „praxe církve“, nahlížený do velké míry prizmatem jednotlivých činností farářského úřadu, již dostatečně nevystihuje různorodou a mnohvrstevnou realitu.<sup>1</sup> Nejednou je pocíťována určitá distance mezi praktickou teologií pěstovanou na univerzitě a současnou situací v církvích i ve společnosti. Šíří se přesvědčení, že současná praktická teologie by měla reagovat na důležité změny v oblasti společensko-politické, nábožensko-kulturní a církevní, k nimž dochází na regionální i globální úrovni, a vzhledem k těmto proměnám nově a širěji definovat svůj předmět.

Pokusy o nové uchopení předmětu praktické teologie se mezi teologií již nějakou dobu dějí a je zapotřebí věnovat tomuto tématu pozornost také v kontextu české praktické teologie. Záměrem mého článku je na pozadí proměn postavení církví v tzv. sekularizované, resp. pluralitní společnosti, které stručně nastíním v první části článku, načrtnout posuny v hledání předmětu praktické teologie, k nimž došlo ve střeoevropském prostoru od 80. let 20. století. Tomu bude věnována druhá část. V posledních letech se zejména mezi německými evangelickými teologií stále

---

1 Tak např. Christian Grethlein, *Praktische Theologie*, Berlin: De Gruyter, 2012 (©2016), 93.

silněji etabluje paradigma „komunikace evangelia“, jehož širší záběr v kombinaci s jasně křesťanskou ukotveností z něj činí zajímavou perspektivu i pro praktickou teologii pěstovanou na půdě univerzit a církví v Česku. Toto paradigma představím ve třetí části.

## Proměny postavení církví v evropské společnosti a jejich interpretace

Jedním z klíčových jevů, které praktická teologie musí vzít vážně při vytváření své teorie a definování svého předmětu, nemá-li zůstat odtržena od empirické praxe, je skutečnost dlouhodobého oslabování společenského významu etablovaných církví v Evropě, jež je součástí procesu tradičně označovaného pojmem sekularizace. Sociologické výzkumy ukazují, že se rapidně zmenšuje členská základna tradičních církví, klesá intenzita náboženské praxe ve všech oblastech života církví, snižuje se vliv církví na veřejnost, mizejí obvyklá nábožensky motivovaná přesvědčení.<sup>2</sup> Tento vývoj lze sledovat i v Čechách, a to v míře vyšší než kdekoli jinde. Při sčítání lidu roku 2011 se k některé z křesťanských církví přihlásilo pouhých 12 % obyvatel, k jakékoli náboženské víře pak 20,8 % obyvatel.<sup>3</sup>

Pro utváření prakticko-teologické teorie je důležité, jakým způsobem tyto sociologicky zjištělé jevy interpretujeme a v čem spatřujeme jejich příčiny. V návaznosti na Weberovu slavnou myšlenku o „odkouzlení světa“ se kořeny sekularizace obvykle hledají v 19. století. Proces zesvětšování, probíhající jak v oblasti politicko-hospodářské, tak v oblasti morálně duchovní, se uvádí do úzké souvislosti s prudkým rozvojem lidské racionality a vědy, s industrializací, urbanizací a demokratizací společnosti. Podle této tzv. sekularizační teze představuje sekularizace „samozřejmý dílčí aspekt modernizačního procesu, v němž tradiční náboženská legitimizace světa ztrácí pro moderního člověka stále více na plauzibilitě“.<sup>4</sup> Mizení ná-

---

2 Dušan Lužný – Jolana Navrátilová, „Náboženství a sekularizace v České republice“, *Sociální studia* (2001), č. 6, 111–125, 111.

3 Srov. „Náboženská víra obyvatel podle výsledků sčítání lidu – 2011“ [on-line], [vyhledáno 21. 1. 2017], dostupné z: <https://www.czso.cz/csu/czso/nabozenska-vira-obyvatel-podle-vysledku-scitani-lidu-2011-61wegp46fl>.

4 Michael Bergunder, „Säkularisation/Säkularisierung, I. Religionswissenschaftlich“, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* [RGG], 774–775, 774.

boženství ve všech podobách je tak chápáno jako nevyhnutelný dílčí aspekt moderny.

V posledních letech se však stále častěji objevují názory, že tradiční sekularizační tezi, vycházející ze specifických evropských poměrů, je nutno korigovat. Za konstitutivní znak moderny lze pokládat jen instituční oddělení politické a náboženské sféry, nikoli však mizení náboženství ve společnosti či jeho privatizaci. V Evropě totiž sice v mnoha zemích dochází k souběžnému výskytu všech tří uvedených jevů, avšak v mnoha mimoevropských zemích něco takového rozhodně není pravidlem a instituční církve zde naopak mají významný společenský vliv. Slábnoucí společenské postavení církví a úbytek věřících v Evropě je proto nutno vysvětlovat vždy také s ohledem na specifický politický a historický kontext příslušných zemí.<sup>5</sup>

Zkoumání příčin sekularity v Čechách, jemuž se v posledních letech konečně dostává zasloužené pozornosti, ukazuje, že vůbec není snadné je identifikovat. Vedle sebe stojí hned několik různých teorií, jejichž proponenti hledají kořeny české náboženské vlažnosti v různých jevech: v modernizačních procesech (David Václavík), v osvětské kritice náboženství (José Casanova), v násilné rekatolizaci a spojení církve s vládnoucí mocí (René Remond; Zdeněk V. David; Petr Fiala), v tvorbě národní identity a vzniku českého nacionalismu v 19. století (Zdeněk Nešpor)<sup>6</sup> či v represích vůči církvím ze strany komunistického režimu (Petr Pabián).<sup>7</sup> Snad to byl právě souběh velkého množství negativních faktorů, co zapříčinilo, že současný postoj Čechů k víře a náboženství zejména v jeho institutionalizované podobě je tak nápadně indiferentní.

Pozornosti praktických teologů by rozhodně neměl uniknout nový paradigmatický pohled na dnešní dobu, který rozvíjí kanadský filosof Charles Taylor. Sekulární éra se podle něj nevyznačuje mizením náboženství jako spíše vznikem světonázorově multi-opční kultury, v níž lidé mohou libovolně volit mezi různými alternativami (opcemi), mezi vírou a nevírou.<sup>8</sup>

5 Bergunder, „Säkularisation/Säkularisierung“, 775.

6 Srov. Zdeněk R. Nešpor, *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*, Praha: Kalich, 2010, 14–36. Zde další literatura.

7 Srov. Petr Pabián, „Alternativní příběh české sekularity“, *Sociální studia* 10 (2013/3), 85–105.

8 Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge: Belnap Press of Harvard University Press, 2007.



Tato světonázorová svoboda, jejíž kořeny spatřuje Taylor v samotném jádru křesťanství a k jejímuž rozvoji podstatně přispěly reformační proudy, je nejen právně garantována, ale také kulturně akceptována. Tradiční sekularizační koncept je tak nahrazen paradigmatem náboženského pluralismu, který pro zmenšující se církve představuje praktičtější a nepochybně povzbudivější teoretický rámec než paradigma sekularizační. Zatímco sekularizační teorie sleduje proces mizení náboženství, v rámci pluralitního paradigmatu jde o zkoumání nábožensko-kulturních proměn společnosti.<sup>9</sup>

Sekularizační tezi o mizení náboženství problematizuje rovněž mnichovský systematický teolog Jörg Lauster, podle něhož moderna nepřinesla jen „odkouzlení světa“. Moderní emancipaci od tradičních forem křesťanství, od církve a jejích dogmat nelze chápat jako odkřesťanštění. „Okouzlení světa“ dále pokračuje v jiných formách. Vztah k transcendentní dimenzi skutečnosti zůstává zachován i v rozmanitých kulturních jevech, jako je hudba, film, umění etc.<sup>10</sup>

Těmto novým pokusům o interpretaci vývoje religiozity v současné evropské společnosti ostatně do jisté míry odpovídají i tuzemské sociologické výzkumy. Na jedné straně sice zjišťují dramatický pokles členů tradičních církví, současně však poukazují na souběžný výskyt jiné, blíže nespécifikované religiozity, pěstované bez vazby na církevní instituce.<sup>11</sup> Mizejí instituční církve, avšak náboženství úplně nemizí, nýbrž se do velké míry individualizuje a privatizuje. V posledních letech se navíc stává předmětem zvýšeného zájmu médií i společnosti zejména v souvislosti s projevy islámského radikalismu.

Všechny tyto nábožensko-kulturní proměny představují výzvu jak pro tradiční církve, tak také pro praktickou teologii pěstovanou na univerzitách, aby na jejich pozadí refletovaly svou vlastní praxi, resp. teorii.<sup>12</sup>

9 Miroslav Kunštát, „K současné německé reflexi sekularizačního paradigmatu“, *Církevní dějiny* 1 (2008), 12–35, 26.

10 Jörg Lauster, *Die Verzauberung der Welt: eine Kulturgeschichte des Christentums*, München: C.H. Beck, 2014. Srov. také: Ingolf U. Dalferth, *Transzendenz und säkulare Welt. Lebensorientierung an letzter Gegenwart*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

11 V posledním sčítání lidu r. 2011 se do nově zavedené kategorie věřících, kteří se nehlásí k žádné církvi a náboženské společnosti, zařadilo 6,7 % obyvatel, což je poměrně vysoké číslo.

12 K reflexi významu bohoslužby v kontextu sekulární společnosti srov. Tabita Landová, „Der Gottesdienst als ein Grenzeignis. Ein Beitrag zur evangelischen Gottesdienst-

V důsledku proměn postavení tradičních církví v evropské společnosti se ukazuje na mnoha místech velmi obtížné, ba někdy prakticky nemožné, pracovat dále tradičním způsobem jako dosud. Praktická teologie proto stojí před úkolem vážně se zabývat otázkou, co je vlastně jejím předmětem.

## Hledání předmětu praktické teologie

Otázka po předmětu praktické teologie je v podstatě otázkou po vymezení jednotčího rámce, který zastřeší množství dílčích oblastí a polí jednání, jimiž se praktická teologie zabývá, a tak zabrání jejich roztržštění. Mezi klíčové argumenty pro takový rámec patří požadavek koherentní jednoty významu. Pokud by nebyl vytvořen jeden koherentní celkový pohled, zůstaly by jednotlivé oblasti různých činností a jednání, jež praktická teologie reflektuje, bez vzájemného propojení.<sup>13</sup> Mezi praktickými teologií přitom panuje konsensus v přesvědčení, že „praktická teologie je spíše formou fundamentální teologie, týkající se současné církevní a náboženské praxe, než věda o aplikaci výsledků historicko-systematické teologie“.<sup>14</sup> Tím je potřebnost jednotčího konceptu praktické teologie podtržena.

Otázkou je, co se má stát oním jednotčím tématem. Má být praktická teologie rozvrhována z hlediska farářského úřadu jako návod k realizaci hlavních činností farářského povolání? Nebo má překonat tuto orientaci v širší koncepci jako teorie praxe církve? Anebo má pojmut svůj předmět ještě šířeji, totiž překročit rámec církevní praxe křesťanství a stát se teorií náboženské praxe vůbec?

Němečtí praktičtí teologové se shodují v tom, že potřebujeme takový jednotný teoretický rámec, který splňuje dvě klíčová kritéria: Na jedné straně je schopen zahrnout všechny oblasti křesťanské praxe (tedy i ty, které se objevují nově) a reagovat na realitu rozmanitých úloh,<sup>15</sup> na druhé

---

theologie in der säkularen Gesellschaft“, *Communio viatorum* 57 (2015/3), 284–302.

13 Srov. Dietrich Rössler; *Grundriß der praktischen Theologie*, Berlin: de Gruyter, 1986, 51.

14 Michael Meyer-Blanck – Christian Grethlein, *Geschichte der praktischen Theologie: dargestellt anhand ihrer Klassiker*, Leipzig: EVA, 1999, 58.

15 V kontextu ETF UK se neúnosnost úzce vymezeného předmětu praktické teologie ukazuje již při pouhé konfrontaci s faktem, že jsou zde nabízeny i studijní programy, jejichž cílem není připravit studenty k povolání faráře v církvi, nýbrž např. k povolání

straně neztrácí jasné biblické zakotvení a teologickou určitost svých pojmů, které nesou dál základní impuls založený v působení a údělu Ježíše Krista.<sup>16</sup> Jde tedy o téma otvírající pohled na oblast křesťanské praxe v celé její šíři z jednotné perspektivy, které je jednak propojitelné se současnými zkušenostmi, jednak poukazuje v každé oblasti reflektované činnosti na klíčové teologické východisko.

Podle heidelberského praktického teologa Fritze Lienharda plnila (a mohou plnit) paradigmatickou funkci takového jednotícího motivu v praktické teologii tři témata: církev, náboženství a komunikace evangelia. Podle nich lze také v dějinách praktické teologie rozlišit klíčová paradigma, která určovala její zaměření: paradigma církevní, náboženské a komunikačně-teoretické.<sup>17</sup>

V rámci tzv. církevního paradigmatu se pohybovala nejen praktická teologie z okruhu dialektické teologie (např. Thurneysen), ale ještě i nárys praktické teologie Dietricha Rösslera z r. 1986. Přestože se Rössler vymezil vůči dialektické teologii a podnítil tzv. „empirický obrat“ v praktické teologii, také v jeho definici je předmětem praktické teologie praxe církve: „Praktická teologie je spojení principů křesťanské tradice s náhledy přítomné zkušenosti ve vědeckou teorii, která tvoří základ odpovědnosti pro dějinnou podobu církve a pro společný život křesťanů v církvi.“<sup>18</sup> Koncentraci na církev u Rösslera však nelze chápat jako omezení, neboť stejně věnuje pozornost jiným životním formám křesťanství, totiž jednotlivci a společnosti. Ovšem v obou případech jsou tyto dvě další formy křesťanství předmětem jednání církve.<sup>19</sup>

V rámci církevního paradigmatu se pohybují i výměry českých praktických teologů. Podle Josefa Smolíka „praktická teologie má své východisko na tom místě, kde vertikála Božího slova protíná horizontálu dějinné situace a vytváří obecnství sboru, který Boží slovo pověřuje po-

---

komunitního pastoračního pracovníka v zařízeních, jejichž vazby na konkrétní církev mohou být velmi volné či dokonce žádné.

16 Tak Fritz Lienhard, *Grundlegung der praktischen Theologie: Ursprung, Gegenstand und Methoden*, Leipzig: EVA, 2012, 76–77; podobně Grethlein, *Praktische Theologie*, s. V.

17 Lienhard, *Grundlegung*, 77–102. Pro úplnost zmiňme ještě čtvrté paradigma, které pojímá praktickou teologii jako vědu o jednání (*Handlungswissenschaft*).

18 Rössler, *Grundriß*, 3.

19 Lienhard, *Grundlegung*, 80.

sláním ve světě. K tomuto průsečíku dochází při zvěstování evangelia.<sup>20</sup> Východiskem praktické teologie je tak podle Smolíka obecnství sboru, vznikající jako společenství těch, kdo byli zasaženi Božím slovem při zvěstování evangelia. Konání tohoto společenství, totiž církve vysílané do světa, je pak předmětem prakticko-teologických úvah.

Pavel Filipi označuje za předmět praktické teologie jednoznačně „praxi církve“ a podobně jako Rössler jí však míní církevní činnosti v nejširším slova smyslu. Spatřujeme u něj tedy již úsilí po širším uchopení předmětu praktického teologie, do něž je zahrnována praxe církve „ve všech jejích složkách, činnostech, zaměřeních: její podoba (*Gestalt*), její zvěstování, vyučování, bohoslužba, zbožnostní formy, služba lásky atd.“<sup>21</sup> Jinými slovy: „praktická teologie zkoumá, jak se impuls evangelia promítá a realizuje v realitě oné formy náboženského sdružování, kterou definujeme jako ‚církve‘; a zároveň navrhuje, jak by se promítat mohl a měl.“<sup>22</sup> Za předmět praktické teologie pokládá Filipi veškerou praxi (skutečnost) církve, do níž patří i činnosti soustředěné k jednotlivci (*poimenika*) nebo ke společnosti (*diakonika*, částečně *kybernetika*). Také v těchto případech je tu souvislost s konáním církve, neboť „impuls evangelia je k jednotlivci či společnosti transportován prostřednictvím církve a její praxe“.<sup>23</sup> V tomto bodě konverguje Filipiho pohled s pohledem Rösslerovým.

Vymezení předmětu praktické teologie jako „praxe církve“ se však již od 80. let 20. století stává terčem kritických úvah ze strany teologů, kterým vadí, že církevní paradigma ve svých důsledcích přináší omezení předmětu praktické teologie na sociologickou a instituční skutečnost církve. Proto se odehrály pokusy definovat jej širěji. Novým jednotícím motivem se stalo „žité náboženství“. Nejvýznamnějšími proponenty tohoto tzv. náboženského paradigmatu jsou Gert Otto a Wilhelm Gräb.

Otto v návaznosti na Kritickou teorii Frankfurtské školy pojal praktickou teologii jako „Kritickou teorii nábožensky zprostředkované praxe“ ve společnosti.<sup>24</sup> Předmětem praktické teologie již není pouze církev a její

20 Josef Smolík, *Úvod do studia bohosloví*, Praha: ÚCN, 1978.

21 Pavel Filipi, „Praktická teologie jako věda“, in: P. Gallus – P. Macek (vyd.), *Evangelická teologie pod drobnohledem*, Brno: CDK, 2006, 69.

22 Filipi, „Praktická teologie“, 69.

23 Filipi, „Praktická teologie“, 70.

24 Srov. Gert Otto, *Grundlegung der praktischen Theologie*, München: Chr. Kaiser, 1986. Týž, „Praktische Theologie als Kritische Theorie religiös vermittelter Praxis. Thesen

jednání, nýbrž „každá nábožensky zprostředkovaná praxe ve společnosti“. Oblast předmětu praktické teologie tak byla zbavena svých dosavadních hranic a teologicky relevantní se stala široká oblast náboženství s jeho nejrůznějšími formami v rámci dané kultury bez přímé vazby na instituční církve (např. film, umění, literatura etc.). Církve představují pouze jednu z nich. Místo tradičního členění praktické teologie navrhuje Otto členění podle perspektiv. Mezi oblasti prakticko-teologického zájmu zahrnuje hermeneutiku, rétoriku, didaktiku, právo, kritiku ideologií, komunikaci a symboliku, ale i oblasti nové: např. jednání laiků.

Na Ottovy myšlenky navazuje Wilhelm Gräb, nicméně bez anticírkevního patosu. Církev chápe jako specifickou podobu náboženství a praktickou teologii rozvrhuje jako „hermeneutiku žitého náboženství“.<sup>25</sup> Klíčovým pojmem jeho praktické teologie se stává pojem výkladu (*Deutung*). Veškeré výpovědi víry je nutno pojímat nikoli jako tvrzení o skutečnosti, nýbrž jako výklady, díky nimž svět a dějiny získávají smysl. Praktická teologie je u Gräba definována jako „teorie praxe (*Praxistheorie*) protestantské kultury“<sup>26</sup> či jinými slovy jako „rozumějící teorie církevní náboženské praxe v kontextu jejích kulturně-společenských podmínek“.<sup>27</sup> Na rozdíl od Otta neopouští Gräb tradiční oblasti praktické teologie, avšak pojímá je nově – z hlediska žitého náboženství. Předmětem praktické teologie se stává základní antropologický fenomén: náboženství.

Gräbova snaha o maximální blízkost žitému náboženství bez omezení na jeho institucionalizované formy empaticky reaguje na nábožensko-kulturní proměny dnešní doby, na odcírkevnění, individualizaci a privatizaci náboženství. Ve svých důsledcích však Gräbův koncept vede k radikální „desubstancializaci“ křesťanství. Ačkoli východiskem jeho náboženského výkladu je stále ještě Písmo, způsob, jakým nakládá s tradicí raného křesťanství i pozdější církve, je velmi volný. Význam teologických pojmů se omezuje na funkci, kterou tyto pojmy zastávají v procesu náboženské-

---

zum Verständnis einer Formel“, *Praktische Theologie* 9 (1974/2), 105–115.

25 Wilhelm Gräb, *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh: Kaiser, 1998, 23.

26 Wilhelm Gräb, *Sinnfragen: Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur*, Gütersloh: Gütersloher Verl., 2006, 53.

27 Wilhelm Gräb, *Sinn für das Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh: Kaiser, 2002, 41.

ho sebevýkladu lidských subjektů.<sup>28</sup> Cílem tohoto výkladu je ujistit o bezpodmínečném uznání, které Gräb označuje jako „evangelium“.<sup>29</sup> Hledání individuálního smyslu i širšího orientujícího rámce, k němuž má církev pomáhat dnešnímu člověku, se však odehrává výhradně v oblasti mezilidských vztahů.<sup>30</sup> Gräbovo chápání evangelia je tak zbaveno své christologické podstaty.

Ottův a Gräbův přístup přinesl na jedné straně rozšíření zorného pole praktické teologie za hranice církve, na druhé straně však kvůli ne zcela jasnému pojmu náboženství představuje ohrožení křesťanské identity jejího předmětu.

## „Komunikace evangelia“ jako nové paradigma praktické teologie

V posledním desetiletí se v německé prakticko-teologické literatuře stále častěji setkáváme s obratem „komunikace evangelia“. Díky možnosti označit tímto výrazem úlohu křesťanů v různých oblastech jejich působení se tento pojem stal zastřešujícím pojmem pro „nový formát praktické teologie“,<sup>31</sup> dnes už běžně označovaný jako „komunikačně-teoretické paradigma“.<sup>32</sup> Tento přístup představuje „střední cestu mezi tradičními frontami a zároveň překonání jejich opozice“.<sup>33</sup> Teologové, kteří v komunikaci evangelia spatřují jednotící princip praktické teologie (Engemann, Grethlein, Meyer-Blanck, Hermelink, Lienhard ad.), však současně přejímají i určité požadavky církevního a náboženského paradigmatu.

Jedním z prvních, kteří začali užívat pojem „komunikace evangelia“ jako „centrální perspektivu pro uspořádání všech dalších obsahových i metodických hledisek praktické teologie“,<sup>34</sup> je Wilfried Engemann působící ve Vídni. Podle něj „praktická teologie rozvíjí (1) *teorie pro komunikaci*

28 Srov. Gräb, *Lebensgeschichten*, 1998, 214.

29 Gräb, *Sinn fürs Unendliche*, 2002, 19.

30 Ke kritice viz Lienhard, *Grundlegung*, 88–91.

31 Grethlein, *Praktische Theologie*, vi.

32 Srov. Michael Domsgen – Bernd Schröder (Hrsg.), *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie*, Leipzig: EVA, 2014.

33 Lienhard, *Grundlegung*, 98.

34 Wilfried Engemann, *Personen, Zeichen und das Evangelium: Argumentationsmuster der praktischen Theologie*, Leipzig: EVA, 2003, 42.

evangelia (2) prostřednictvím osob (3) na základě znaků (4) v určitých situacích (5) k utváření církve (6) za účelem přisvojení a osvojení svobody“.<sup>35</sup> Pomocí těchto šesti aspektů se Engemann pokouší popsat základní elementy procesu, který se odehrává ve všech oblastech církve a sborů i ve všech myslitelných situacích pastorálního jednání. Zastavme se u nich blíže.

Pojem „komunikace evangelia“ má určitou historii. V souvislosti s homiletickou a liturgickou úlohou církve jej razil farář a teolog Ernst Lange (1927–1974), který se jím v reakci na teologii Slova pokusil nahradit výraz „zvěstování“.<sup>36</sup> Tím novým, co pojem komunikace přináší, je především důraz na dialogičnost a sdílení. Zatímco pojem zvěstování je jednosměrný a implikuje autoritativní předávání evangelia jako určitého obsahu, pojem komunikace předpokládá vzájemnou výměnu mezi dvěma komunikujícími partnery. Komunikující církev se nekoncentruje jen na to, co říká ona sama, nýbrž také naslouchá tomu, co říká její partner ve své jedinečné situaci. Pojem komunikace tak konverguje s požadavkem, který byl vznesen v rámci náboženského paradigmatu, vzít vážně reálnou náboženskou situaci lidí a společnosti.

Další novum, které přináší pojem *komunikace*, je, že rozšiřuje horizont praktické teologie také na jiné formy dorozumění než verbální. Hovořili o komunikaci evangelia, nemáme na zřeteli jen verbální dimenzi zvěstování ve formě kázání, nýbrž všechny roviny sdělování (*Mit-teilung*) Božího království, při nichž se uplatňují rozmanité komunikační prostředky.<sup>37</sup> Christian Grethlein v návaznosti na komunikačně teoretickou rekonstrukci Ježíšova života rozlišuje tři základní mody komunikace evangelia: učení a učení se, společné slavení a pomáhání k životu.<sup>38</sup>

Současně nové paradigma praktické teologie překonává klíčovou slabinu náboženského paradigmatu, jemuž se vytýká teologická neurčitost a vág-

---

35 Wilfried Engemann, „Praktische Theologie. Eine Einführung in Selbstverständnis, Struktur und Methodik der Praktischen Theologie“, in: W. Marhold – B. Schröder (Hrsg.), *Evangelische Theologie studieren. Eine Einführung*, Münster: Lit-Verlag, 2007, 137–170, [on-line], dostupné z: [https://etfpt.univie.ac.at/fileadmin/user\\_upload/inst\\_pt\\_etf/Team/engemann/publikationen/ausgewahlte\\_beitraege/praktische\\_theologie/Engemann\\_01\\_Praktische\\_Theologie.pdf](https://etfpt.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/inst_pt_etf/Team/engemann/publikationen/ausgewahlte_beitraege/praktische_theologie/Engemann_01_Praktische_Theologie.pdf) [vyhledáno 16. 8. 2016], 1.

36 Ernst Lange, *Predigen als Beruf: Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt*, hrsg. von R. Scholz, München: Chr. Kaiser, 1982, 11.

37 Engemann, *Personen*, 42.

38 Grethlein, *Praktische Theologie*, 324.

nost. Komunikace, která je předmětem praktické teologie, je zde blíže určena jako komunikace *evangelia*, v čemž lze spatřovat zřetelnou návaznost na požadavek teologie Slova.<sup>39</sup> Co je míněno pojmem „evangelium“?

Systematický teolog Ingolf Dalferth, který rozšiřuje nové jednotlicí téma praktické teologie na téma teologie jako takové, pojímá evangelium jako přístup k Bohu, Boží sebeurčení, komunikaci Boha se sebou samým. Komunikaci evangelia pak chápe jako „biblicky dosvědčenou, spásnou zvěst o Božím zachraňujícím, osvobozujícím, napravujícím příklonu k lidem v jejich vzdálenosti od Boha, kterou sami nemohou překonat“. <sup>40</sup> Tento Boží příklon se uskutečňuje v lidském životě Ježíše Krista. Evangelium v jeho pojetí není pojímáno staticky, nýbrž dynamicky. Má „pragmatickou, avšak nikoli sémantickou identitu“. <sup>41</sup> Nejedná se o obsah, nýbrž o jednání. Evangelium je *děj* – odehrává se tam, kde lidé přicházejí k víře. Proto podle Dalfertha „ke křesťanské komunikaci evangelia náleží vše, co z této komunikace pochází a pokračuje v ní dál“ takovým způsobem, že je zřejmá její určenost evangeliem. <sup>42</sup> V tomto naznačeném smyslu chápou pojem „evangelium“ také současní praktičtí teologové. <sup>43</sup>

Podle Engemanna nelze komunikaci evangelia chápat jen ve smyslu předávání určitých spásných obsahů, ale především jako utváření vztahů. Proces komunikace evangelia je blíže určen jako „dění sdělování a participace“. Jde v něm o to, aby komunikující nově vstupovali do vztahu s Bohem a mezi sebou navzájem, aby získávali účast na životě pod podmínkami Božího království, na životě ve svobodě. Cílem komunikace evangelia není jen vykoupení od hříchu, smrti a ďábla, ale také osvobození k životu z víry. <sup>44</sup>

Podobně Lienhard definuje evangelium jako řečové jednání (*Sprachhandlung*). <sup>45</sup> Vychází přitom z biblického užití tohoto pojmu pro označení Ježíšova poselství a ukazuje, že podstatou Ježíšovy komunikace není zprostředkování obsahů, nýbrž proměna vztahů. Evangelium neboli „dobrá

39 Lienhard, *Grundlegung*, 73.

40 Ingolf U. Dalferth, *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis: eine systematische Orientierung*, Leipzig: EVA, 2004, 19.

41 Dalferth, *Evangelische Theologie*, 100.

42 Dalferth, *Evangelische Theologie*, 95.

43 K pojmu „komunikace evangelia“ viz blíže Grethlein, *Praktische Theologie*, 137–326.

44 Engemann, *Praktische Theologie*, 1n. Podobně již Engemann, *Personen*, 42n.

45 Lienhard, *Grundlegung*, 110n.



zpráva“ je aktivní slovo, které samo uvádí do pohybu to, co sděluje: osvobození člověka a proměnu jeho nuzných životních podmínek. Jelikož evangelium neznamena předně zprostředkování informací, nýbrž komunikativní dění, lze říci, že evangelium neurčuje pouze obsah komunikace, ale také její povahu.

Důležitý v kontextu evangelické praktické teologie je Engemannův důraz na *personální povahu* komunikace evangelia. Otázka, nakolik ji zahrnout do příslušného modelu, byla v praktické teologii dlouhou dobu sporná, neboť osoba (kazatele) platila spíše za „překážku“, v lepším případě za pasivního příjemce zjevení.<sup>46</sup> Vzhledem k tomu, že komunikace evangelia se však (již od počátků křesťanství) odehrává mezi konkrétními osobami, je legitimní i užitečné reflektovat vázanost procesů komunikace evangelia na osoby a jejich personální kompetence. S tím se pojí otázky věrohodnosti, srozumitelnosti, schopnosti sebevnímání apod.<sup>47</sup>

Komunikace evangelia se vždy odehrává prostřednictvím *znaků*, které evangeliu propůjčují podobu (ať jsou jimi slova, texty, předměty, úkony apod.). Proto na ni lze pohlížet z perspektivy teorie o znacích, tzv. sémiotiky. Uplatnění sémiotické perspektivy Engemann sám důkladně rozpracoval zejména v oblasti homiletiky,<sup>48</sup> jiní tak učinili v oblasti liturgiky (Karl-Heinrich Bieritz) či katechetiky (Michael Meyer-Blanck). Díky její univerzalitě lze však sémiotiku uplatnit ve všech oblastech praktické teologie, neboť veškerá mezilidská komunikace probíhá ve znacích.<sup>49</sup> Pro zdařilou komunikaci evangelia je důležité především zjištění, že vzájemné dorozumění předpokládá znalost společného „kódu“, který umožňuje znaky „dekódovat“, nebo alespoň takový komunikační kontext, který uschopňuje komunikující k vlastní interpretaci znaků ve vytčeném rámci. Jelikož všechny významy se opět mohou stát znaky, je proces komunikace evangelia v zásadě nikdy nekončícím procesem interpretace.

---

46 Blíže viz Engemann, *Personen*, 43.

47 Engemann, *Personen*, 43n.

48 Wilfried Engemann, *Einführung in die Homiletik*, Tübingen: Francke Verlag, 2002.

49 Srov. také Tabita Landová, „Bohoslužby v sémiotické perspektivě. Charles S. Peirce a Umberto Eco jako inspirace pro liturgiku“, *Teologická reflexe* 15 (2009/2), 197–212.

Komunikace evangelia prostřednictvím osob na základě znaků se děje vždy ve specifických *situacích*. Teprve tváří v tvář konkrétní situaci se uplatňuje osvobozující funkce evangelia.<sup>50</sup> Praktická teologie, jejíž práce se odehrává v napětí mezi tradicí a situací, proto musí reflektovat konkrétní realitu, a to dvojnásob: (1) Jednak makroskopicky – zabývat se společensko-kulturním a kulturně-antropologickým vývojem, tedy reflektovat komunikaci evangelia v rámci specifických vzorců vnímání a chování lidí v současné „zážitkové“ společnosti a hledat možnosti, jak je konfrontovat s evangeliem, aniž by to mylně chápali jako vítané doplnění svého zážitkového repertoáru. (2) Jednak mikroskopicky – zabývat se vnímáním konkrétní životní skutečnosti, každodenních příběhů a horizontů zkušenosti, v jejichž světle se odehrává komunikace evangelia.<sup>51</sup>

Z dosavadního výkladu je zřejmé, že Engemann neomezuje předmět praktické teologie pouze na praxi církve, ale pojímá jej širěji. Zároveň však připomíná úzkou souvislost mezi obojím, když klade horizont Kristovy církve jako úběžný bod, k němuž komunikace evangelia směřuje. Komunikaci evangelia nelze oddělit od existence církve, neboť tam, kde se evangelium sděluje a sdílí, vzniká půda pro život církve. „To, že komunikace evangelia jde ruku v ruce s utvářením církve, neznamená žádné omezení jeho relevance na vnitrocírkevní otázky a účely, nýbrž vyplývá naopak z neodlučitelnosti a závislosti církve na komunikačním dění, které je motivováno a obsahově určeno evangeliem.“ Současně je však třeba vidět spojení mezi komunikací evangelia a církví i v opačném sledu, neboť komunikace evangelia je zároveň „životním výrazem církve“.<sup>52</sup> Existence církve však není vnímána jako poslední účel komunikace evangelia, tím je – v Engemannově pohledu – přivlastnění a osvojení svobody. Evangelium se má osvědčit jako osvobozující činitel v životě jednotlivce, sboru i společnosti.<sup>53</sup>

Praktická teologie rozvíjená v rámci komunikačního paradigmatu přináší výzvu promýšlet nově i členění samotného oboru. Inovativní přístup předložil Christian Grethlein ve své *Praktische Theologie* z r. 2012, když opustil tradiční dělení prakticko-teologických disciplín (homiletika, litur-

---

50 Engemann, *Praktische theologie*, 2. Engemann, *Personen*, 47.

51 Engemann, *Personen*, 47–49.

52 Engemann, *Praktische Theologie*, 2.

53 Engemann, *Praktische Theologie*, 2.

gika ad.) a pojednal o komunikaci evangelia ze tří různých perspektiv: (1) z perspektivy sociálních forem, v nichž komunikace evangelia probíhá (v rodině, ve škole, v církvi, v diakonii, v médiích), (2) z perspektivy různých činností, v nichž se komunikace evangelia uplatňuje (jako dobrovolnická činnost, farářské povolání ad.) a (3) z hlediska metod, které se při komunikaci evangelia uplatňují (učení a učení se, společné slavení a pomoc k životu).

## Závěr

Komunikačně-teoretické paradigma praktické teologie je reakcí na současné, namnoze marginalizované postavení církvi v evropské společnosti. Jeho novum spočívá v tom, že se pokouší definovat předmět praktické teologie širěji než paradigma eklesiologické, tedy nikoli jako „praxi církve“, nýbrž jako „komunikaci evangelia“. To neznamena, že by oblast praxe institučních církvi měla v prakticko-teologické reflexi přijít zkrátka, praktická teologie se však na ni nemá omezovat. Novému paradigmatu jde o rozšíření pole prakticko-teologické reflexe o zkoumání komunikace evangelia v rozmanitých sociálních kontextech rozmanitými způsoby. Díky pojmu komunikace otevírá praktickou teologii dialogu s jinými ne-teologickými humanitními vědami.

Na adresu komunikačně-teoretického paradigmatu lze pochopitelně vznést i kritické připomínky. Zejména se lze ptát, zda pojem komunikace není v jistém smyslu reduktivní. Pokud je totiž komunikace definována jako „komplexní dění dorozumění mezi lidmi“,<sup>54</sup> pak je z reflexe praktické teologie vyloučen proces porozumění, k němuž dochází např. při individuálním vnímání uměleckých děl, prostoru, hudby apod. Také se lze ptát, zda je obsahově dostatečně určen pojem evangelia, je-li u Engemanna přiblížen pouze pomocí pojmu svobody.<sup>55</sup> V neposlední řadě zůstává otázkou, nakolik je reflektován vztah komunikace evangelia ke skutečnosti církve, která nemá jen svou institucionalizovanou podobu, ale také je realitou v pohledu víry.

Komunikační paradigma nepochybně vyžaduje další promýšlení a rozvíjení. Avšak díky tomu, že reaguje na závažné proměny postavení církvi

---

<sup>54</sup> Tak Grethlein, *Praktische Theologie*, 156.

<sup>55</sup> Tuto námitku vznáší Grethlein, *Praktische Theologie*, 97.

v sekulární resp. pluralitní společnosti a současně usiluje o zachování křesťanského specifika, může přinést inspiraci praktickým teologům také v českém kontextu.

**Mgr. Tabita Landová, Th.D.**  
Univerzita Karlova  
Evangelická teologická fakulta  
Černá 9  
115 55 Praha 1  
tabita@etf.cuni.cz

## Recenze

Archie J. Spencer: **The Analogy of Faith. The Quest for God's Speakability**, Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2015; 441 s., ISBN 978-0-8308-4068-7

Dílo *Analogie víry* z pera amerického baptistického teologa Archie Spence-  
ra se pokouší uchopit z protestantských pozic staré a neustále živé téma  
analogie a jejího místa při hledání způsobů, jak mluvit o Bohu. Otázka po  
možnosti takové řeči je vlastně otázkou po možnosti teologie jako takové,  
neboť ta musí, snad ještě naléhavěji než jiné vědy, řešit otázku, jak ví to,  
co ví, resp. z pohledu autorova tázání, co ví o tom, jak ví.

V tomto ohledu autor vyzvedává klíčovou roli tradice *analogia entis*  
(dále *a.e.*), která prostor pro lidskou řeč a vědění o Bohu nadlouho určova-  
la a vymezovala. Stručně ji charakterizuje jako přesvědčení o tom, že mezi  
Boží nekonečností a konečnou stvořenou bytostí existuje jistá podoba či  
analogie. Tato podoba poskytuje lidské mysli a jazyku prostor pro  
možnost řeči o Božích dokonalostech a jeho bytí. Jde o *posteriori* iden-  
tifikaci atributů bytí ve stvoření, které je následně třeba *a priori* myslet  
v Bohu. Věda o bytí zde stojí ve službě teologie. Proti tradici *a.e.* staví al-  
ternativní přístup, tzv. *analogia fidei* (dále *a.f.*). Celková dynamika díla je  
strukturována v napětí mezi těmito dvěma koncepcemi, přičemž *a.f.* vstu-  
puje do hry jako snaha podržet přednosti analogické řeči a současně se  
vyhnout určitým metafyzickým danostem, které by mohly upozadovat  
biblické zjevení. Ve zkratce jde o snahu postavit evangelium (zjevení Ježí-  
še Krista) proti metafyzickému konceptu bytí coby limitu a korektivu  
teologie. V průběhu knihy jako hlavní protagonisty tohoto principu před-  
stavuje Karla Bartha a Eberhardta Jüngela, kteří mu pomáhají naplnit  
analogii christologickým obsahem.

Svou práci Spencer člení do 5 hlavních kapitol. Postupuje od důkladné  
historické analýzy koncepce *a.e.* přes Barthovu a Jüngelovu kritiku až  
k vlastnímu návrhu, který precizuje v rozhovoru s různými teologickými  
koncepcemi analogie nedávné doby. V první kapitole sleduje antické užití  
analogie v řeči o božském a postupně ukazuje, jak platónské, aristotelské  
a novoplatónské kosmologie a theogonie těžší z metafyziky bytí postavené  
na analogii zařazující božské a lidské do téže stupnice bytí. Za jádro an-  
tického konceptu analogie a následně i křesťanské varianty *a.e.* považuje  
princip podobnosti mezi příčinou a následkem. Do křesťanské teologie si

analogie našla cestu v Augustinově myšlení, který novoplatonskou variantu učení o podobnosti mezi příčinou a následkem použil k tomu, aby své nauce o trojici poskytl pevnější epistemologický základ. Jeho pojetí duše jako *imago Dei* či nauka o *vestigia trinitatis* jsou ukázkou praktického užití tohoto principu. Přes posuny v recepci Pseudo-Dionýsiově, Boethiově a Anselmově pak tento princip přešel do myšlení Tomáše Akvinského.

Zatímco v první kapitole autor sleduje cestu analogie do teologie, v kapitole dvě se snaží její místo v teologii předvést na klasické koncepci Tomáše Akvinského. Velký důraz přitom klade na rozdíly v tradičních recepcích, především u Cajetana a Suareze. Vždy přitom bedlivě sleduje ty aspekty, které umožňují vstup synergistických tendencí do řeči o Bohu.

Klíčovou a nejrozsáhlejší část knihy představují kapitoly tři až pět, kde autor systematicky buduje koncepci *a.f.* Pomáhá si Barthovou radikální kritikou *a.e.*, který ji zatracuje jako „Antikristův vynález“, neboť obraz světa, na kterém stojí, je ten, který se skrývá za dáblovým „budete jako bohové“. V člověku není nic Bohu podobného. Skutečnost, že jsme stvoření k jeho obrazu znamená pouze to, že ve své existenci neseme svědectví o Jeho existenci. Celou tradici analogie proto autor doporučuje podrobit radikální christologizaci. Pokud z Bartha čerpá radikální kritiku *a.e.*, pak systematické rozpracování této kritiky nalézá u Eberhardta Jüngela v jeho koncepci analogie adventu. Jeho snahou je vrátit teologii její vlastní úkol, totiž odpovědnou řeč o Bohu se zvláště zřetelem k „Slovu evangelia“ coby možnosti antropomorfní řeči, protože Bůh sám sebe zjevuje jako člověk. Je proto myslitelný, vyslovitelný a poznatelný jako korespondence, tj. řečová událost, kterou známe z Písma jako Ježíše Krista z Nazaretu.

Jeho vlastní koncepcí identifikuje tři christologicky určené formy teologické řeči, totiž participaci, performaci a podobenství. Všechny tři mají spíše povahu nepřímého sdělení v kontrastu s přímým popisem, všechny tři si žádají osobní angažovanost a dohromady vystihují formu analogie, která je podle autora v souladu s povahou a obsahem zjevení. Souhrnně o své koncepci pak mluví jako o *analogia fidei*.

Již samotný rozsah téměř 400 stran svědčí o důkladnosti autorova počinu. Na čtenáře může vlastní text působit místy zbytečně rozvláčně, jde však, domnívám se, o autorův záměrný postup, totiž barthovsky znovu a znovu vracet do hry tutéž myšlenku vždy v nové souvislosti a s jiným důrazem. Kromě hlavního záměru načrtnout protestantskou variantu analogické řeči v teologii, může práce posloužit i jinak. Např. zájemce

o zevrubný přehled o původu, vývoji a místě koncepce *a.e.* v katolické teologii zde nalezne přehledný zdroj dalece přesahující i nejdůkladnější slovníkové heslo. Stejně tak lze například značnou část knihy použít jako svébytné uvedení do myšlení Eberhardta Jüngela. Autor totiž nechává zaznít víceméně všechna jeho významná díla a na rozdíl od kratších referencí jiných myslitelů, nese jeho jüngelovské expozé znaky jisté ucelenosti.

Z práce je cítit silné a deklarované protestantské zakotvení se současně nepokrytými ekumenickými ambicemi. Je však otázkou, zda jeho, vůči katolické teologii místy značně konfrontační koncepce, není ekumenickému rozměru spíše na překážku. Nejedná se přitom jen o tvrdou kritiku *a. e.*, kdy se vymezuje převážně vůči její tradiční podobě a jak sám přiznává, k novějším interpretacím z pera Ericha Przywary či Hanse Urs von Balthasara moc nepřihlíží, neboť je nepovažuje za dominantní a určující. Je však po mém soudu často zbytečně příkrý k různým sakramentologickým a participačně-ontologickým koncepcím, což je, vzhledem k jejich ekumenickému interpretačnímu potenciálu možná ještě větší škoda. Zdá se však, že je to nutná daň za jeho nekompromisní a silně barthovsly laděná východiska.

Autorovu vlastní, byť silně Jüngelem inspirovanou koncepci, nelze než ocenit za inovativní propojení momentu participace, performace a paraboly coby konstitutivních prvků analogické řeči. Vhodně tím vystihuje rysy nepřímého, od pouhé deskripce odhlížejícího, sdělení a jednoznačně tak vyzvedává dynamické prvky zjevení. Daří se mu tím odpoutat od obvyklých problémů teismu a ateismu vycházejících z tradičních metafyzických schémat. Jeho na pozitivitu zjevení orientovaný a přirozenou teologii radikálně odmítající rozvrh mu umožňuje formulovat sevřenou a v rozvrhu i kritice celkem nosnou koncepci. To však může být v určitém ohledu i její největší problém. Komu je totiž vlastně určena? Nepřesvědčuje jen toho, kdo už je přesvědčen? Nenabízí takto vystavěný teologický slovník jen dvě alternativy, totiž přesvědčivou formulaci pro přesvědčeného a naprostý nezájem ostatních? Není nakonec odmítání jakékoli formy přirozené teologie současně rezignací na širší publikum? A neomezuje se tak teologie *de facto* jen na jakousi interní funkci církve? Vždyť je-li teologie slovy autora událostí druhého řádu, tedy racionálním diskurzem, pojmovým podnikem, který artikuluje událost prvního řádu, tedy událost zjevení, pak už myšlení a filosofické tázání nemůže tak snadno vykázat ze scény. Přirozená teologie se tak nutně dostává ke slovu přinejmenším ve formě otázky. Celkově může

mít čtenář dojem, že právě takového tázání v práci moc není, byť právě ono by mohlo být cestou pro čtenáře z vnějšku.

Může-li mít čtenář, co se teologického rozvrhu týče, dojem, že se mu dostává spíše odpovědí než otázek, pak podobnou výtku lze mít k samotné koncepci řeči o Bohu. Přemíra positivity totiž sebou nenese jen nedostatek tázání, které by vždy už mohlo být podezřelé z přirozené teologie, ale především absenci negativity. Šlo by se například tázat, proč se autor omezil pouze na tři výše zmíněné mody nepřímého sdělení. Co třeba ironie? Vždyť ironických výpovědí bychom koneckonců v evangeliu našli také dost. Nebo negativní výpověď coby nejradikálnější a nejparadoxnější forma řečového zisku. Dost možná za tím bude právě autorův silný důraz na pozitivitu zjevení s kritikou *a.e.* coby koncepce, která tím, že na pozadí každé podobnosti zdůrazňuje vždy ještě větší odlišnost, nakonec vede k teologickému mlčení a Boží nepoznatelnosti. Tak jednoduché to však s negativitou a diferencí přece není. To, že něco není, většinou neznamená, že není nic, jen je to prostě jinak. A toto osahávání mezi jazyka a myšlení přece k teologii rovněž patří.

Autorem nabízená kritika *a. e.* jako cesty k Boží nepoznatelnosti, Božímu mlčení a nakonec i k ateismu je velmi přesvědčivá. Přesto opačná koncepce, která na pozadí sebevětší odlišnosti zdůrazňuje vždy ještě větší podobnost, může rovněž skrývat nebezpečí. Ne proto, že by byla teologicky nesprávná, jinak ani nelze zjevení v Ježíši Kristu pozitivně myslet. Nebezpečí ale číhá v přílišné identifikaci vlastní teologické řeči s touto pozitivitou. Za tímto bohubylým počinem lze skrývat i prostou imunizaci vlastní řeči ve jménu určující positivity. Negativní odstup, vědomí diference totiž není něco, co by pozitivní obsah mohlo nějak „věcně“ doplnit, umožňuje mu však podržet vážnost, bránit tendencím k trivializaci a je vůbec předpokladem svobodného prostoru pro odpovědnou řeč před Bohem a o Bohu. V tomto ohledu možná zůstává autor tolik kritizované *a.e.* přece jen něco dlužen.

**Pavel Moskala, Praha**



Filip Čapek: **Kazatel: Zneklidňující kniha pro neklidnou dobu**, Praha: pro Centrum biblických studií AVČR a UK vydala Česká biblická společnost, 2016, ediční řada Český ekumenický komentář ke Starému zákonu sv. 21, 382 s., ISBN 978-80-87287-91-0

### **K čemu jsou biblické komentáře**

„Bez komentáře“, slyšíme někdy z úst politika, který se nechce zamotat do složitějšího vysvětlování, které by ho mohlo stát politické body. Dává tím najevo, že své už řekl a veřejnost se s tím má spokojit. Ale tam, kde nejde jen o suverénní gesta, ale o záležitosti, které nás doopravdy zajímají, tam se bez komentáře neobejdeme. Svět, ve kterém žijeme, není *prostě jen tak*. Spíše je kolbištěm různých výkladů toho, jaký věci okolo nás mohou mít pro nás význam.

Křesťanská teologie je od svého počátku svérázným komentářem Starého zákona, který se pokouší navázat zkušenost, kterou první křesťané udělali s Ježíšem Kristem, na židovské svaté knihy. Starý zákon představuje plnokrevný příběh o tom, jak si Bůh Hospodin vyvolil lid Izraele a vedl jej dějinami. Nový zákon je pak překvapivou – a pro většinu Židů nepřijatelnou – poslední kapitolou, která na ten příběh organicky navazuje, ale stáčí ho docela nečekaným směrem. Výklad Bible představuje od počátku církve speciální způsob, jakým si církev nad svým výchozím textem ujasňuje, čím vlastně je. Souvislý výklad nějaké biblické knihy se nazývá komentář k té či oné biblické knize. Komentáře měly původně podobu spíše sbírek kázání na biblické knihy. Od dob osvětenství vystoupil do popředí analytický moment; komentáře se zaměřují na dějinné reálie, na literární charakter, na etymologii důležitých slov. Pořád ale platí základní charakteristika biblického komentáře, podle níž má jít o poučeného průvodce starověkým textem, v němž se toho skrývá víc než je na první pohled zřejmé.

Komu je biblický komentář určen? V první řadě člověku, kterého Bible zaujala, čte ji, přemýšlí o ní a má na její témata nějaký názor; přitom ale naráží na otázky, s nimiž si neví rady. Záleží ovšem na typu komentáře: v německojazyčné a anglickojazyčné oblasti existují k některým biblickým knihám desítky velmi různých komentářů. Některé se soustředí na historické souvislosti, jiné spíše na literární kvality vykládaného textu. Některé komentáře si všímají, jak byl text vykládán mezi Židy a mezi křesťany. Další komentáře apriorně předpokládají, že je Bible svatou knihou věřícího společenství a výklad proto musí být vždy v souladu s jeho naukou. Jiné komentáře takový konfesní pohled považují za nedostatek a snaží se

k vykládanému textu přistupovat co nejobektivněji. Někde mezi těmito dvěma krajnostmi se pohybuje většina soudobých komentářů, které se sice snaží kriticky analyzovat vznik textů, současně však dobře vědí, že Bible za svůj rozsah a podobu vděčí věřícímu společenství, v jehož střetu a z jehož potřeb vznikla – a vykládat ji bez ohledu na toto její určení znamená minout se s jejím smyslem.

### Rošťácká kniha

V tomto širokém řečišti možných uchopení představuje komentář Filipa Čapka ke knize Kazatel sympatickou štikou. Není upovídaný, ale ani povrchní, a věnuje se knize, která v rámci Bible představuje svými mudroslovnými (učení: sapienciálními) důrazy protiváhu zásadním a seriózním důrazům pěti knih Mojžíšových nebo Proroků. Rošťácký (učení: subverzivní) charakter knihy Kazatel dokládá ostatně i to, že ještě rabínská Mišna zachycuje diskusi učenců 2. stol. po. Kr. o tom, zda vůbec Kazatel patří do Bible. Čapek spolu s většinou soudobých badatelů knihu Kazatel považuje za židovskou odpověď vyšších vzdělaných vrstev na podněty helénismu, první globalizované kultury vůbec, jejíž součástí země Izraele samozřejmě byla („Tento komentář se přiklání k tomu, že kniha vznikla v Jeruzalémě a za nejpříhodnější dějinný kontext vzniku knihy považuje druhou polovinu 3. stol. př. Kr.“, píše na s. 27 a dodává, že „adresáty jsou mladí muži a nikoli děti nebo těhotné ženy, které by mohli být texty uráženy nebo šokovány. Tito muži se chystají být spoluzodpovědnými za vedení společnosti...“ s. 48).

V průběhu komentáře Čapek upozorňuje, že také v rámci mudroslovné tradice představuje Kazatel specifickou krajnost, která je plně pochopitelná teprve v rozhovoru s ostatními hlasy téhož myšlenkového proudu. Jen o něco mladší než kniha Kazatel je kniha *Moudrosti Ježíše Síracha* (někdy se s knihou Kazatel plete, protože se v angličtině nazývá *Ecclesiasticus*, zatímco kniha Kazatel se nazývá *Ecclesiastes*). Čapek spekuluje o tom, že Sírachovec svým farizejským poukazem k Tóře kritizuje Kazatelovu skepsi (s. 336). Ještě později se k této kritice přidá apokryfní kniha *Moudrosti Šalomounovy*. Tím překvapivější je, že do biblického kánonu to nakonec „dotáhl“ právě pouze skeptický Kazatel.

### Překlad jako špička ledovce

Čapkův komentář knihu nejprve stručně představí, zastaví se u dějin působení knihy a u její afinity k filosofickému existencialismu druhé půlky mi-

nulého století. A pak se již pustí do výkladu tohoto starověkého textu, rozděleného kdysi do 12 kapitol. V navázání na novější bádání Čapek předpokládá, že kniha sleduje čtyřdílnou rétorickou strukturu, vyznačenou klasickými kroky: *prepositio* (kapitoly 1–3), *explicatio* (4,1 – 6,9), *refutatio* (6,10 – 8,17) a *applicatio* (9,1 – 12,14). O tom, zda jednotlivé části knihy Kazatel odpovídají uvedeným nadpisům, lze mít pochybnost (a má ji autor této recenze). Tyto části totiž hovoří také o mnohém, co těmto nadpisům nijak neodpovídá. Poukaz k rétorické struktuře a postupnému „rozbalování“ tématu je ale důležitým vykladačským faktorem, protože upozorňuje na to, že jednotlivá výpověď nemusí vyjadřovat stanovisko mluvčího, nýbrž v celkovém plánu knihy možná tlumočí stanovisko, třeba i všelijak rozšířené, které však bude v průběhu následujících odstavců vyvráceno.

Probírané oddíly začínají vždy Čapkovým vlastním překladem. Jak již tomu u moderních komentářů bývá, představuje tento překlad příslovečnou špičku ledovce, jehož 9/10 se skrývá pod hladinou. Je současně řešením, prozrazeným hned zkraje, jehož zdůvodnění je pak věnována další část výkladu. Překlad je to přesný a jasný, jen někdy snad až příliš opatrný – patří totiž k povaze hebrejštiny, že např. nepoužívá sponu, takže její užití v češtině není žádnou volnou interpretací, na níž by muselo být upozorněno závorkami. Ukázkou překladu, který je výsledkem důkladné exegeze i odvahy tlumočit čtenáři nejen termín, ale celý motiv v jeho analogickém účinku, je překlad klíčového slova knihy, hebrejského slova *hevel*, jež se hned na počátku Bible ozývá ve jméno Kainova bratra Ábela (do češtiny dosud překládaného jako „marnost“ u Kralických či „pomíjivost“ v ČEPu), jako „absurdita“.

Po autorském překladu následují textové a překladové poznámky, určené odborníkům a vysvětlující textově kritické problémy textu (například rozdíl ve znění starobylých verzí, jakými je řecká Septuaginta nebo latinská Vulgata), ale i různá autorova odvážná překladová řešení.

Následuje nejdlejší část celé knihy, obsáhlý výklad jednotlivých veršů. Čapek průběžně rozvíjí svou teorii umně vzklenuté kompozice knihy Kazatel. Výklad po jednotlivých verších ale současně bere ohled na čtenáře, který nepřečte komentář v celku, nýbrž si vyhledal výklad právě jen dotyčného verše. Některé opakující se problémy jsou řešeny formou tematického exkurzu (celkem jich komentář obsahuje 18; k nejpovedenějším patří exkurzy „Pojem hevel“, „Je dobré krásné?“, „Duch a duše“ či „Správa Judska za Ptolemaiovců“), na něž je při dalším výskytu odkázáno.

Oddíly nejprve přeložené a poté po verších vyložené jsou na závěr výkladu opatřeny odstavcem „Význam“, v nichž autor přemýšlí o relevanci daného oddílu otázkám dnešního člověka.

### Lepší je...

První blok výkladu je nadepsán *Královská travestie*. Kladný hrdina kolektivní paměti Izraele, „syn Davidův a král v Jeruzalémě“ (Kaz 1,1; tedy Šalomoun, dopoví každý žák nedělní školy), jenž je zároveň patronem zbožného mudrosloví, zde vyjadřuje skepsi týkající se možnosti nabytí skutečné moudrosti a dosáhnout v životě štěstí. Blok uzavírá meditace o příhodném čase, který ovšem nastává ze svých vlastních, člověku neznámých příčin – a ne jako výsledek našich plánů či snah.

Druhý (kapitoly 4,1 – 6,9) a třetí blok (kapitoly 6,10 – 8,17) přichází tvářív v tvář tomuto neveselému nálezu s programem *relativní preference* spojeného života. Základní myšlenkové nastavení tohoto bloku v mnohém odpovídá učení a praxi epikurejství, v rámci helénistické civilizace od 3. stol. př. n. l. velmi populárního směru. Svému čtenáři zde Kazatel předkládá sadu praktických rad, jak se tomuto relativně preferovanému stavu i při vědomí problematičnosti života pokud možno přiblížit. Ve třetím bloku se ohlásí motiv, který má sílu vymanit čtenáře ze systému binárních opozic (např. „namáhat se × veselit se“, „prosazovat spravedlnost × prosazovat bezpráví“, „mrtvý × živý“, „osamělý × v kolektivu“, „mladý × starý“), motiv, který má sílu překonat i frustraci z *absurdity* života: Jako odpověď na tuto skepsi, ale současně v polemice s dvěma vlivnými školami soudobého Jeruzaléma, s deuteronomistickou představou, že Bůh řídí dějiny podle toho, jak se lidé chovají, i s představou epikurejství, podle něhož je třeba překonat strach z bohů, přichází Kazatel s představou *bázně Boží*. „Bůh mudroslovné skeptické tradice Kazatele se zde vyjevuje zároveň jako garant řádu, který je jak neměnný, tak věčný.“ (s. 129) Tvářív v tvář efemérním jistotám a nemožnosti naplánovat si životní štěstí a za situace relativní preference epikurejské slasti představuje bázeň Boží, tedy nevypočítavý a střízlivý respekt před Boží svrchovaností, jedinou životní jistotu.

Poslední blok Čapkova výkladu (kap. 9–12) představuje Kazatele, jenž prochází ještě jednou různými etapami života, tentokrát ale jakoby ve zklidněném světle přibližujícího se sklonku života. Jakoby předjímal Heideggerův existencialismus, Kazatel připomíná, že testem všech životních projektů je vždy nakonec smrt. A pozor: smrt chápaná nikoli jako přechod

k nějaké nyní teprve skutečné duchovní existenci, nýbrž jako zlatý rám, který definitivně ohraničuje plátna našich životů a dává jim jejich prchavou, pomíjivou, marnou, ano i absurdní jedinečnost. Jakousi oslavu tohoto zlatého rámu našich životů, smrti, uvádí Kazatel v závěrečném napomenutí mladého muže. Ve světové literatuře lze stěží nalézt estetičtější popis lidské smrti, než jaký předkládá Kaz 12,3–7. Čapek jej pak volně parafrázuje slovy „Nepamatovat na Stvořitele znamená tak dlouho nechodit se džbánem ke studni života pro vodu, až se zjistí, že se bytí vytratilo mezi prsty a člověku nezůstal ani nabízený podíl na životě.“ (s. 327)

Čapkův komentář je první ze starozákonní řady Český ekumenický komentář, v tomto a příštím roce by se měla objevit necelá desítka dalších komentářů k vybraným knihám Starého zákona. Péčí redaktorů České biblické společnosti dostala kniha velmi pěkný obal a příkladné je i typografické řešení stránky: jasně odlišený překlad, petitem uvedené překladové poznámky, které může nehebraista bez ztráty souvislosti přeskočit, živé záhlaví umožňující snadnou orientaci v celé knize, rozumné množství grafů a ilustrací. „Sepisování mnohých knih nebere konce a přílišné studium unavuje tělo“, praví sice v Čapkově překladu moudře Kazatel (Kaz 12,12), v případě recenzované knihy ale všechna ta námaha rozhodně stála za to.

**Petr Sláma, Praha**

# Práce přijaté a obhájené v roce 2016

## Univerzita Palackého v Olomouci

### Cyrlometodějská teologická fakulta

ThLic. Lukáš Kotala, Ph.D.

#### **Method and Practice of Oral Disputation in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Century – The Jesuit Tradition**

doktorská disertační práce v oboru Systematická teologie a křesťanská filozofie,  
zaměření: Křesťanská filozofie, 178 stran

Práce se zabývá ústně prováděnými disputacemi. Hlavním jejím cílem je přispět k hlubšímu porozumění tomuto fenoménu. Dvě úrovně obecně ustavují tento fenomén a těm také odpovídá základní struktura práce. První část pojednává o metodě jezuitských disputací. Jejimi prameny jsou díla jezuitů Toleda, Fonsecy, Alfonsa, Garniera, Marcellia, Chanevellea, Freytaga, Heimbacha nebo Sandersona. Jezuitská metoda je obecně zformována podle paradigmatické metody řešení námítky. Avšak její specifická vlastnost spočívá v imperativu odkládat distinkci a v běžném zapojení paradigmatické metody dotazování-odpovídání. Druhá část se věnuje praxi jezuitských disputací. Disertace navrhuje v Úvodu také určitou „ontologii disputačního fenoménu“, kde každá z úrovní „metody“ a „praxe“ získává definováním svůj přesný pojem.

ThLic. Vít Němec, Ph.D.

#### **Vznik a průběh zápasu o katolický charakter školství na Moravě před rokem 1918 na příkladu činnosti ThDr. Augustina Štancla**

doktorská disertační práce v oboru Praktická teologie, zaměření: Církevní dějiny,  
202 stran

Práce představuje fenomén zápasu o katolický charakter školství na Moravě v souvislosti s životními osudy a aktivitami ThDr. Augustina Štancla (1871–1962). Tento kněz se totiž již od svého mládí intenzivně věnoval organizační a publicistické činnosti ve prospěch ideálu katolické školy – obnovy katolického ducha na státních školách. Důležitou roli v této oblasti hrála na Moravě Matice cyrilometodějská. Jednalo se o spolek, jež založil právě A. Štancl a který se stal základní platformou agitační činnosti tohoto kněze i dalších osob angažovaných v této oblasti. Zvláštní pozornost je v práci věnována nejrůznějším úskalím a problémům doprovázejícím práci tohoto spolku, které byly nezřídka spojeny právě s Augustinem Štanclm. Příkladem je nerealizovaný projekt zbudování katolického učitelského ústavu v Olomouci. Vedle činnosti v Matici cyrilometodějské popisuje práce také Štanclovy aktivity v jednotlivých farnostech, kde působil, a to především s ohledem na jeho kontakty s některými osobnostmi tehdejšího katolického života na Moravě.

Th.Lic. Monika I. Olejnik, Ph.D.

### **La „Dormitio Mariae“ dai suoi albori fino al VI secolo**

doktorská disertační práce v oboru Teologia sistematica e Filosofia Cristiana, zaměřením: Teologia dogmatica, 290 stran

Práce se zaměřuje na počátky tradice o Mariině zesnutí, která se často považuje za nejistou a temnou. Její zkoumání je pojato jako komparativní analýza apokryfní a patristické literatury o Nanebevzetí, archeologie, liturgie a ikonografie, což umožňuje vystopovat počátky této tradice. Ukazují se takto nové prvky prostředí, v němž dogma vzniklo, prvky hluboce zakořeněné v náboženském, bohoslužebném a církevním životě rané židovsko-křesťanské církve. Tato víra byla původně vyjádřena pomocí židovských kategorií, které jsou typické pro Svátek stánků. Později byly zavedeny helénistické kategorie, které se stále více vzdalovaly od dogmatických počátků. Bylo to výsledkem procesu „odžidovštění“ církve při postupném oddělování církve z obrázky a církve z pohanů, které se datuje od druhého století. Dnes můžeme potvrdit, že vyhlášení dogmatu o Mariině Nanebevzetí je součástí pokladu víry od dob prvotní církve, jak se to jeví podle židovských a apokryfních kořenů a jak je to chápáno v dokonale pravověrné triádě smrti, vzkříšení a nanebevzetí Matky Páně.

doc. Mgr. Vít Hušek, Th.D.

### **Ambrosiaster a dějiny spásy v kontextu předaugustinovské západní teologie**

habilitační práce v oboru Teologie, 150 stran

Tématem práce jsou dějiny spásy v díle Ambrosiastera, anonymního autora působícího v Římě v druhé polovině 4. století. Téma dějin spásy je sledováno v rámci jeho nesporného díla, tedy Komentáře k Pavlovým listům a Otázek Starého a Nového zákona. Ambrosiaster člení svůj výklad dějin spásy do několika etap od stvoření světa po Kristův příchod a eschatologické naplnění a věnuje přitom pozornost především otázkám, které mají dopad na každodenní křesťanský život. Systematickému představení Ambrosiasterova pohledu na dějiny spásy, doplněnému o několik srovnání s autory působícími ve stejném myšlenkovém klimatu, jsou předřazeny kapitoly o autorově identitě, díle a interpretačních zásadách.

## Univerzita Karlova

### Evangelická teologická fakulta

Mgr. Jakub Formánek, Ph.D.

#### **Místo svobodné volby v Leibnizově filosofii**

doktorská disertační práce v oboru Filozofie, 258 stran

Práce diachronně popisuje, jaké místo má svobodná volba v Leibnizově filosofii. Zasaduje Leibnizův výměr svobody do západní diskuze o svobodné volbě. Ukazuje, že významným Leibnizovým partnerem ve filosofickém myšlení ohledně svobodné volby je barokní scholastika. Autor dochází k nálezům, že se Leibniz snaží oslabit jakýkoli striktní determinismus či kauzalitu vedoucí k nutnosti, aby svobodná volba měla své reálné zasazení v jeho systému (nebyla jen zdánlivá). Dále ukazuje, že určitá forma determinismu ještě nemusí vést ke zrušení svobodné volby. Přes všechny snahy je Leibnizův pojem svobodné volby oslaben díky jeho filosofickému teismu.

Mgr. Pavel Hejzlar, Ph.D et Ph.D.

#### **Hospodin usmrcuje i oživuje: Polarita Božího jednání s člověkem ve Starém zákoně**

doktorská disertační práce v oboru Teologie, obor Biblická teologie, 330 stran

Práce sleduje motiv Boží negativní a pozitivní akce, jež se týkají – v nezaměnitelném pořadí – téhož subjektu. Východiskem je formule „Hospodin usmrcuje i oživuje“ v 1S 2,6 spolu se svou obdobou v Dt 32,39. Autor exegeticky dokládá přítomnost zmíněného motivu v řadě starozákonních narativů. Svou pozornost dále obrací k Lukášovu evangeliu a Pavlovým listům. Precedent biblického užití motivu nachází v mezopotamských textech. Následně ověřuje, nakolik daný motiv berou do úvahy vybrané teologie Starého zákona. Zjišťuje, že motiv proklamuje dva rysy Hospodinova charakteru – jeho všemohoucnost (včetně schopnosti působit zlo) a vlídnost či loajalitu. Skutečnost, že život podle této myšlenkové struktury vposledu vítězí, vede autora k tomu, aby daný motiv prohlásil za jeden z rysů starozákonní víry, který přispívá k tomu, že celek starozákonního svědectví působí velmi nadějným dojmem – tenduje k víře ve vzkříšení. Sledovaný vzorec je však také užitečný, pokud jde o integraci temných aspektů reality do monoteistické víry. Činí tak způsobem, který akcentuje Hospodinovu svrchovanost a představuje proto alternativu k retribučnímu schématu, jež zejména v deuteronomistické teologii převládá.

Mgr. Libor Chaloupka, Ph.D.

#### **Muž Boží, starý prorok a Slovo Hospodinovo proti oltářům v Bét-elu**

doktorská disertační práce v oboru Teologie, obor Biblická teologie, 264 stran

Práce se zabývá výkladem 1 Kr 13 v jeho bezprostředním i širším literárním kontextu a to z hlediska jeho hlavního tématu, jímž je volání muže Božího z Judska „Slovem Hospodinovým“ proti oltářům v Bét-elu. V této souvislosti je v práci přinesen nový pohled na identitu



tohoto oltáře jako na novostavbu, kterou vrcholila Jarobeáмова inovativní kulturní činnost. Tato skutečnost je zhodnocena v závěru příběhu tohoto oltáře ve 2 Kr 23,15–20. Dále jsou analyzovány další postavy příběhu a jejich role: muž Boží z Judska a starý prorok z Bét-elu. Práce reflektuje vztah mezi adresátem volání Slova Hospodinova (oltář) a tím, kdo proti oltáři Slovem Hospodinovým volá (muž Boží). Muž Boží, který poslušně vyřídil Slovo Hospodinovo oltáři, ale nedostal téměř Slovu ohledně způsobu jeho vyřízení, se dostal pod soud Slova Hospodinova jako oltář v Bét-elu. Příběh tak demonstruje, že ve službě Slova Hospodinova platí především přesná poslušnost Slova Hospodinova, a přináší exemplární svědectví, co znamená být služebníkem Slova, který jedná a mluví „Slovem Hospodinovým“. Zároveň konfrontaci obou prorockých postav práce detailním rozбором textu představuje jako jedno velké drama, v němž je dokladována spolehlivost Slova Hospodinova proti oltáři na pozadí profilu jednotlivých postav. V příběhu těchto postav jsou zakódovány hlavní motivy problematiky pravdivého a živého poselství a obě postavy slouží jako role a typy prorockých postav. V závěru práce je vystižen způsob naplnění Slova Hospodinova i bez vědomí jeho exekutora a tím vyzdvižen motiv moci a svrchovanosti Slova Hospodinova.

Mgr. Petr Jandejsek, Th.D.

### **Christologie zdola? Spor o Jacquese Dupuise, Rogera Haighta a Jona Sobrina**

doktorská disertační práce v oboru Systematická a praktická teologie, 298 stran

Práce analyzuje christologie tří současných jezuitských teologů, Jacquese Dupuise, Rogera Haighta a Jona Sobrina, které z hlediska jejich metody charakterizuje jako „teologie zdola“, tedy teologie epistemologicky postupující od lidské, konkrétně dějinně zakotvené zkušenosti směrem k jejímu zjevujícímu se zdroji a dárci. Autor si klade otázku, v čem a proč jsou tyto christologie inovativní, kde jsou jejich slabé stránky, a v čem představují potřebné doplnění těch typů christologie, které můžeme označit metodologicky za „teologie shora“, tedy teologie vycházející „od Boha“, která je v disertaci reprezentována zejména dílem Josepha Ratzingera. Práce identifikuje společné zdroje zkoumaných christologií. Ty nachází v ignaciánské spiritualitě, zvláště v jejím důrazu na zkušenostní poznání, které, podle Ignáce, jako jediné lidskou duši nasycuje. Ukáže, že ignaciánská spiritualita v díle sledovaných teologů působí samostatně, i skrze teologickou reflexi Karla Rahnera. Zkušenost z misí pak představuje další zdroj zkoumaných christologií. V závěru je předloženo, že tři zkoumané christologie reprezentují legitimní, jakkoli dílčí, interpretace Druhého vatikánského koncilu (zvl. Pastorální konstituce Gaudium et Spes). „Teologie zdola“ nenahrazuje „teologii shora“, ale umožňuje dostat se k pravdám víry tak, že neobchází člověka a společnost v jejich dějinné realitě.

doc. PhDr. Petr Kubín, Th.D.

### **Svatý Vintíř. Poustevník, kolonizátor a diplomat**

doktorská disertační práce v oboru Historická teologie a teologie náboženství, 374 stran

Práce zkoumá život a středověký kult sv. Vintíře. Jeho život je v pramenech doložen už současníky, Arnoldem z Řezna a Wolfherem z Hildesheimu. Vintíř pocházel z rodu mocné

durynské šlechty Sizzonů. V roce 1005 se pod vlivem hersfeldského opata Gotharda rozhodl stát mnichem. Po noviciátu v bavorském opatství v Dolním Altaichu se stal proboštem v durynském Göllingen, jeho tamější činnost však záhy skončila fiaskem. Odešel proto zpět do Dolního Altaichu a poté do poustevny, kterou si založil v šumavském Rinchnachu. Tady žil s malou komunitou až do roku 1040. Věnoval se tu především kolonizaci okolní krajiny a budování cest. Kromě toho podnikal také diplomatické cesty ve službách římských králů a císařů, mezi něž patří patrně i misijní cesta k Luticům a návštěva královského dvora v Uhrách. Nicméně Vintířův tradovaný podíl na založení uherského kláštera v Bakonybélú je pochybný. Na jaře 1040 odešel, patrně v souvislosti s tažením Jindřicha III. do Čech, z Rinchnachu do poustevny ležící vysoko v horách v Dobré Vodě u Hartmanic. Po Jindřichově porážce v bitvě u Domažlic v srpnu 1040 zajistil bezpečný odchod saskému vojsku, které operovalo v okolí severočeské Biliny. Zemřel 9. října 1045 v pověsti svatosti. Tehdejší břevnovský opat Meginhart ho dal pohřbit ve svém opatství, neboť doufal, že tím zvýší prestiž svého kláštera. Vintířův kult však dlouho nepřesáhl hranice břevnovského opatství a jeho proboštví. Proto se Břevnov v polovině 13. století pokusil o Vintířovu papežskou kanonizaci. Za tím účelem byla sespána i Vintířova jediná středověká legenda – *Vita s. Guntheri*, jejíž nová kritická edice a nový český překlad je součástí předkládané disertace. Navzdory podpoře českého krále Přemysla Otakara II. ale skončila kanonizace bez úspěchu, a to především kvůli malému zájmu papežské kurie.

Mgr. Lucie Matulová, Ph.D.

### **Stát a církve v Calvinově myšlení: suverénní i kooperující**

doktorská disertační práce v oboru Systematická a praktická teologie, 174 stran

Tématem práce je vztah státu a církve u Calvina. Cílem je doložit, že Calvinův vztah státu a církve představuje model, ve kterém jsou obě moci suverénní, ale zároveň kooperující. Toto se děje prostřednictvím ověřením předpokladu o podobnosti mezi oběma mocemi a o postupném přibližování církevní moci státní (co se týče její institucionalizace). Člověk stojí pod dvojitou vládou (světskou a duchovní). Snaha o oddělení obou vlád není nejen možná, ale ani žádoucí. Nejsou vzájemně v rozporu a v obou vládne Bůh. Pojetí církve se od neviditelné podoby přesunulo do viditelné s pevnou organizační strukturou. Pro pravost církve jsou klíčové dva znaky: hlásání Božího slova a řádné vysluhování svátostí dle ustavení Krista. Církevní i státní správa se ukázaly jako nezbytné k přežití člověka. Calvin se snaží omezit obě vlády, aby se nestaly absolutními. Církevní moc, která se původně spojovala pouze s mocí klíčů, se rozvinula do tří větví. Podobně i státní správa byla dělena na tři části. Důležitým tématem pro Calvina je pojetí zákona. Kristus osvobodil člověka od tyranie zákona, aby jej mohl následovat svobodně. Člověk má i občanské povinnosti. Pokud se však dostanou do sporu s Božím zákonem, pak má člověk dát přednost Bohu.

Mgr. Cristian Panaitescu, Ph.D.

### **Alexander Schmemmann's Ecclesiology: Witnessing the Crisis Within the Orthodox Church**

doktorská disertační práce v oboru Systematická a praktická teologie, 280 stran

Práce zkoumá ekleziologii Alexandra Schmemmanna v souvislosti s krizí uvnitř pravoslavné církve. Sleduje zásadní změny, kterým musela Schmemmannova generace pravoslavných teologů v emigraci čelit: bolševická revoluce v Rusku a její důsledky, situace cizinců žijících v odlišné kultuře, posun k situaci, kdy církev nemá pevné místo ve společnosti ani není zakořeněná v každodenním životě lidí, a konečně hledání teologických základů liturgické a duchovní zkušenosti, kterou tito teologové považovali za formativní. Autor ukazuje krizi jako proces mající své teologické, kulturní, sociální a politické kořeny a důsledky. Panaitescu následuje způsob, jakým tuto krizi vnímal a zpracovával Alexander Schmemmann ve své teologii, jmenovitě ve své liturgické a sakramentální teologii. Vzhledem k tomu, že krize v pravoslavné církvi byla mnohovrstevným jevem, práce si všímá jejich různých dimenzí prostřednictvím sledování vývoje ruské emigrantské teologie, která se vyrovnávala s faktem, že byla doposad pod vlivem západní novoscholastiky, dále s nesouladem mezi liturgickým životem pravoslavné církve a její teologií a nakonec s problematikou vztahu pravoslavné církve a světa. Autor identifikuje pozitivní stránky Schmemmannova chápání zásady *lex orandi est lex credendi* a potenciál světa stát se místem prostředkujícím Boží přítomnost a dále se pak také kriticky staví k Schmemmannovým nejasným argumentům týkajícím se hranic pravoslavného svědectví ve světě a odkazů k slavení eucharistie jako nejlepšímu řešení této mnohovrstevné a složité krize. Panaitescu zároveň oceňuje Schmemmannovu ekleziologii jako užitečný příspěvek k vnímání krizových změn v pravoslavné církvi a k nalezení správného vztahu ke kořenům a poslání pravoslaví vzhledem k ostatním křesťanským teologiím a k liturgickým zkušenostem.

Mgr. Ing. Martin Šály, Th.D.

### **Mezi duchem a hmatatelností: Dynamika života církve v Novém zákoně a meze jejího uplatnění v historii**

doktorská disertační práce v oboru Systematická a praktická teologie, 158 stran

Předmětem práce je novozákonní církev. Na začátku jsou nastíněny hermeneutické obtíže, které předmět studia přináší. Dále autor pojednává metodicky církev jako „dynamický prostor na osách mezi různými póly“. Novozákonní církev tak není popisována pomocí určitých vymezujících typik, ale prostřednictvím „napětí mezi“. Konkrétně je církevní život v práci hledán v „osách“ napětí mezi následujícími dvojicemi pólů: duch – hmatatelnost; tradice Ježíše z Nazaretu – tradice církve; ideál – realita; spolupráce se společností – vyčleňování se ze společnosti; moc – bezmoc; uniformita – diverzita; kontinuita – diskontinuita. Každá dvojice pólů a jim odpovídající osa napětí je nejprve stručně vysvětlena. Poté jsou pro ni uvedena novozákonní východiště, která mají doložit, že existence daného napětí mezi póly je v jednom nebo více okruzích Nového zákona církve relevantní. Dále jsou v práci po každou zvolenou osu napětí stručně uvedeny vybrané historické ilustrace z pozdějších dějin církve; ty mají ilustrovat případy, kdy zřejmě nastal nežádoucí příklad

k určitému pólu dané osy. Novozákonní východiska a historické ilustrace společně podporují praktické zaměření práce: jejím cílem je nabídnout určitou sadu kritérií, podle kterých by bylo možné uvažovat o „novozákonní hodnověrnosti“ církve a církvi dnešní doby.

doc. Filip Čapek, Ph.D.

### **Kazatel: Zneklidňující kniha pro neklidnou dobu**

habilitační práce v oboru Evangelická teologie, 322 stran

Tématem práce je starozákonní kniha Kazatel, která je představena formou komentáře jako dílo pozdního judaismu, jež se kriticky vyrovnává nejen s tradiční vírou Izraele, ale také s jeho transformovanými podobami, jež se inspiroují zvláště helénismem. Po úvodových částech soustředěných na autora knihy (kruhy, z nichž pravděpodobně pocházel), místo vzniku (spíše Jeruzalém než Alexandrie), místo v kánonu (otázky přijetí mezi knihy „znečišťující“ ruce), podoby starověkých textů Kazatele (kumránské fragmenty 4QKaz<sup>a</sup> a 4QKaz<sup>b</sup>, LXX ad.) a dějiny výkladu je stručně pojednán filozofický kontext a to jak starověký (pozdní řecká a helenistická filozofie), tak i moderní (existencialismus) a postmoderní (dekonstruktivismus apod.) přichází na řadu hlavní část. Zde je procházena kniha Kazatel oddíl po oddílu a pojednáván konkrétní text v posloupnosti: uvedení a zařazení v kontextu knihy, pracovní překlad včetně variant, textové a překladatelské poznámky, výklad a význam. Na závěr práce, kde je analyzován také vztah dvou dodatků knihy k „původnějšímu“ tvaru Kazatele, je konstatováno, že klíčovými teologickými pohledy tohoto sapienciálního díla jsou (a) odmítnutí optimistického mudrosloví a dále (b) odmítnutí budoucnosti jako léku na bolesti přítomnosti.

doc. Vít Machálek, Th.D.

### **Hledání křesťanské teologické identity v Evropě doby tureckých válek – se zvláštním zřetelem k tematizaci islámu u Václava Budovce z Budova a Jana Amose Komenského**

habilitační práce v oboru Evangelická teologie, 365 stran

Práce je zaměřena na dobu od poloviny 14. do konce 17. století, v níž probíhala osmanská expanze do Evropy a současně hledání identity křesťanství v západních zápasech období renesance a reformace. Do kontextu této doby i hledání patří Václav Budovec z Budova a Jan Amos Komenský. Autor se u těchto postav věnuje zvláště tématu hájení trojiční identity křesťanské víry. Úvodní kapitola pojednává o problematice shod a rozdílů mezi křesťanstvím a islámem a to zejména vzhledem k tématům traktovaným renesancí a reformací. Ve druhé a třetí kapitole je představena doba osmanské expanze nejprve v evropském kontextu a pak také ve vztahu k českým zemím. Ústřední čtvrtá ústřední kapitola se věnuje Budovcovi z Budova a pátá stejně tak důležitá postavě Komenského. V obou případech se zaměřením na jejich chápání identity křesťanství a vyrovnávání se s islámem, popřípadě západním antitrinitářstvím. V závěrečných dvou kapitolách práce nejprve srovnává Budovce a Komenského a zařazuje jejich postoje do spektra přístupů k islámu v Evropě doby osmanské expanze a pak rozebírá aktuálnost odkazu těchto osobností v kontextu novodobého vývoje. Autor dokládá důležitost Budovce a Komenského jako obhájců

identity křesťanství v polemice s islámem a novověkým racionalismem. Tato identita je spjata s vírou v trojediného Boha, která odkazuje k otevřenosti vůči alteritě a může být mnohem adekvátněji hájena v dialogu než v nesnášlivé konfrontaci. V tomto ohledu se jako aktuálnější ukazuje podle autora Komenský.

doc. Timothy Francis Taylor Noble, Ph.D. et Ph.D.

### **Drawing Together on Holy Ground: Mission From the Perspective of the Other**

habilitační práce v oboru Evangelická teologie, 207 stran

Práce se zabývá otázkou, jaké místo a jakou roli má v křesťanské misii ten druhý, příjemce misie. První část je teoretická a začíná analýzou vztahů k cizincům v Bibli. Věnuje se jejich terminologickému uchopení, jejich postavení v komunitě, právům, jimiž je jejich pozice chráněna, ale i příběhům, které ukazují, co mohou cizinci Izraeli nabídnout. Další kapitoly zkoumají roli toho druhého, příjemce misie, v křesťanské misiologii. Tato analýza využívá fenomenologickou metodologii Jean Luc Marionua. Její pomocí je ten, který přichází, prezentován jako základní danost pro misijní činnost. Za pomoci této metodologie jsou pak interpretovány tři historické příklady: Sv. Ignác z Loyoly, William Carey, Sv. Innocenc z Aljašky. V závěru práce ukazuje, proč je třeba vyvázat misii z polarizovaného jednosměrného chápání rozdílů mezi „tím kdo dává“ a „tím, kdo bere“, a v jakém smyslu se křesťané, věnující se misii, mohou a musí učit ze setkání s druhými, ať to jsou lidé žijící na jiných kontinentech nebo ti, s nimiž sdílíme současnou sekulární a post-sekulární kulturu. Pochopení toho druhého jako Božího daru, přitom neškrtná náročnost a mnohdy problematičnost těchto setkání, jak ukazují kapitoly z dějin misii.

## **Univerzita Karlova**

### **Husitská teologická fakulta**

Mgr. Jiří Hempl, Th.D.

### **Cesta k vnitřní svobodě dle Evagria a Jana Kassiána: Cesta k celistvému uzdravení člověka**

doktorská disertační práce z oboru Husitská teologie, 253 stran

Práce mapuje a dále pak poukazuje na úzké propojení mezi duchovní a duševní dimenzí člověka. Autor se zabývá vznikem duchovní nestability a jejího vlivu na duševní stav. Adekvátně k tomu je dále poukázováno na cestu, která podle poustních Otců vede k obnovení duchovní rovnováhy člověka, tj. k obnovení jeho vnitřní svobody a nabytí celistvého zdraví. Práce se zabývá rovněž otázkou, zda praxe poustních Otců je uplatnitelná i v dnešní době.

Mgr. Eva Mašková, Ph.D.

### **Náboženská konverze – autentické výpovědi konvertitů**

doktorská disertační práce z oboru Husitská teologie, 144 stran

Práce pojednává otázku náboženské konverze. Klíčovými jsou autentické výpovědi konvertitů a jejich příběhů (např. Pavel z Tarsu, Augustin z Hippo ad.). Autorka sleduje rozmanité podoby konverze s ohledem na Damašský zážitek apoštola Pavla, který tvoří jakýsi univerzální prototyp pro všechny ostatní. Konverze je v práci osvětlována různými způsoby, např. ve vztahu k psychodynamickému modelu, pohledu neurobiologie, medicíny nebo v kontextu vlivu sociálního prostředí. Další teorie původu konverze pak staví na individuální krizi, která obráceného ovlivňuje a připravuje jej na rozhodující moment přijetí nové víry. Nejproblematictější na celém fenoménu náboženské konverze, jak autorka dokumentuje, je však vztah mezi psychologii a teologií, které po stovky let vzkvétaly pospolu jako součásti filosofie. Psychologie se svojí snahou člověka definovat exaktní vědeckostí, testovými bateriemi a medicínskými pojmy však již není v souladu s teologií, jejíž teze jsou pro ni příliš abstraktní. Na druhou stranu teologie vnímá určité redukcionistické tendence, které může psychologická metodologie přinášet. Smyslem této práce je přispět do dialogu těchto dvou věd, a podtrhnout důležitost role psychologie náboženství v současném bádání o člověku. Neboť fenomén náboženské konverze je stále důležitý ve všech svých variantách, zvláště v naší nábožensky pluralitní společnosti.

Mgr. Michael Nosek, Ph.D.

### **Or Ha Chochma Kabala podle učení rabi Jehudy Ašlaga**

doktorská disertační práce z oboru Judaistika, 137 stran

Práce nahlíží do rozsáhlého kabalistického systému, který vychází z díla rabiho Jicchaka Luriji a ve 20. století bylo rozpracováno a vyloženo rabi Jehudou Ašlagem a jeho následovníky, synem rabi Baruch Ašlagem a v současné době ravem Dr. Michaelem Laitmanem. Autor usiluje o instruktivní náhled do kabaly z hlediska tradičního judaismu. Na základě překladu vybraných textů rabi Jehudy Ašlaga a jeho syna rabi Baruch Ašlaga nabízí vhléd do základní kabalistické terminologie a do jejích principů. V rámci popsané metodiky studia kabaly je také doloženo, že všechna přikázání obsažená v Tóře, která na první pohled mohou působit podivně, mají svou zákonitost a vyjadřují procesy, jež probíhají v universu a vedou k přesně stanovenému cíli.

ThDr. Radek Roule, Ph.D.

### **Kříž v proměnách věků a jeho význam v lidské společnosti**

doktorská disertační práce z oboru Husitská teologie, 226 stran

Práce se zabývá křížem především jako symbolem chápaným jako odkaz k něčemu přesahujícímu a zaměřuje se na jeho vizuální podobu. Autor sleduje možné vlivy na utváření symbolu kříže během starověku, když konstatuje, že v typologickém pojetí lze však kříž chápat jako určitý most mezi Starým a Novým zákonem. Při rozboru spisů raného křesťanství bylo, jak je dokládáno, nalezeno několik výrazů užívaných pro kříž, z nichž jsou

nejvýznamnější – *σταυρός* s latinským ekvivalentem *crux* a *ξύλον* (dřevo) s latinským ekvivalentem *lignum*. Později se objevuje obecnější *σημείον* (znamení) a nakonec symbolické *σύμβολον σωτηρίας* (znamení-symbol záchrany). Tvar kříže je ranými autory popisován většinou přirovnáním z okolního světa. Církevní otcové využívají pro symbol kříže některá stará pohanská schémata, kterým dávají nový smysl. V jejich spisech nalézáme také doklady o tosi uchovalo svou symboliku až do křesťanské doby, kde lze nalézt jeho vyobrazené doklady. Zlom v symbolice kříže nastává za Konstantina. Práce dokládá užívání i zobrazování kříže v předkonstantinovské době a ukazuje, že kříž se v průběhu prvních křesťanských století stal symbolem Krista. Symbol kříže tak zaujímá své důležité místo v lidské psyché.

Mgr. Ladislava Říhová, Ph.D.

### **Adversus nationes Arnobia ze Sikky a Octavius Minucia Felixe**

doktorská disertační práce z oboru Husitská teologie, 587 stran

Africký učitel rétoriky Arnobius ze Sikky žijící na přelomu 3. a 4. století patří k méně známým křesťanským autorům. Právě on je autorem latinsky psané apologie křesťanství *Adversus nationes*. Jeho spis poutá především zájem filologů a historiků starověku, obsahuje totiž velké množství látky mytologického charakteru. Práce představuje Arnobia nejen jako pramen pohanské teologie, ale také jako křesťana a svědka komplikované nábožensko-politické situace křesťanství v době před Milánským ediktem, konkrétně v čase Diokleciánova pronásledování křesťanů. Součástí práce je také první český překlad Arnobiovu apologie.

Mgr. Lukáš Štursa, Ph.D.

### **Stvoření jako svátost v dílech A. Schmemanna, P. T. de Chardina a J. Moltmanna a jeho význam pro současné teologické myšlení**

doktorská disertační práce z oboru Husitská teologie, 194 stran

Práce se zaměřuje na otázku, jak křesťanská teologie rozumí vztahu člověka, stvoření a Boha v situaci ekologické krize. Zkoumá dílo tří významných myslitelů dvacátého století – pravoslavného teologa a liturgika Alexandra Schmemanna, francouzského paleontologa a jezuitského kněze Pierra Teilharda de Chardin a německého teologa Jürgena Moltmanna, aby formulovala křesťanský pohled na lidskou a mimolidskou část stvoření. Uváděné názory nevedou jen k intelektuálnímu porozumění, ale především poskytují základ pro praktický křesťanský život a na hlubší úrovni pro skutečnou spiritualitu stvoření.

doc. ThDr. Ing. Ján Henzel, Th.D.

### **Teologická etika v postmoderním kontextu**

habilitační práce z oboru Teologie, 165 stran

Práce po popisu postmoderního kontextu s důrazem na etiku rozvíjí hermeneutické modely a pravidla, která se uplatňují při používání Bible v etickém rozhodování. Východiskem syste-

matické etiky je duchovní konverze jako podmínka teologické morálky. Generický a telický řád stvoření se uplatňuje v biblických dějinách spásy i přes pád do hříchu. Jejich jádrem je evangelium Ježíše Krista, a proto tvoří metanarativum křesťanské etiky. Hermeneutickým klíčem a jednotícím motivem teologické etiky je láska shrnutá v Ježíšově dvojpříkázání lásky. Morální život se realizuje v osobních vztazích, jejichž zdrojem i modelem jsou vztahy božské Trojice. Ty se projevují jak v individuálních, tak i institucionálních vztazích člověka. Studie vrcholí návrhem teorie teologické etiky, jejímž řídicím principem je láska.

## Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

### Teologická fakulta

Mgr. Josef Dvořák, Th.D.

#### Transformace oběti v Písmu. Teologie Oběti

doktorská disertační práce z oboru Systematická teologie, 239 stran

Práce navazuje na badatelské úsilí tzv. Pražské školy a teologů kladoucích důraz na paradigma čtení Písma skrze zmrtvýchvstání (K. Skalický aj.). Při vlastní předkladané teologické reflexi sleduje soteriologickou transformaci oběti, to jak *Agnus Dei*, ukřižováním rituálně poražený, konstituuje nové společenství svou vlastní *Paschou*, která v Novém zákoně i ve víře církve nabývá též futuristní (eschatologický) rozměr a dále pak, jak se smysl oběti zcela uskutečňuje při „pití z kalicha“ Krista Pána se zmrtvýchvstalými až v souřadnicích Nového stvoření. Eucharistie se skrze bytostné přitakání Zmrtvýchvstalému stává jedinečnou „kultickou“ bohopoctou (chrámovým děním). Těmto postulátům předchází diachronní porovnání nábožensko-politických systémů tří svěbytných oblastí (starého Egypta, Mezopotámie a Syropalestiny) s obsahem víry starého Izraele a dále pak s novozákonním pojetím oběti, které kult transformuje narativně do kérygmatu o oběti Otce i Syna, která skrze Zmrtvýchvstalého urovnává vztah Boha a jeho citele.

Mgr. Blahoslav Fajmon, Th.D.

#### Teorie mluvních aktů v teologii se zvláštním ohledem na prosebnou modlitbu a vyznání Ježíše Krista jako Syna Božího v Markově evangeliu

doktorská disertační práce z oboru Teologie, 151 stran

Práce se zabývá aplikací teorie mluvních aktů na poli teologie. První, filosofická část představuje podněty filosofie jazyka v podání Wittgensteina, Austina a Searla. Hlavní důraz je položen na Searlovu kategorizaci mluvních aktů. Zde se ukazuje, že pokud je Searlova kategorizace nahlížena z Wittgensteinovy perspektivy, je možné chápat vymezení kategorií mluvních aktů nikoliv ontologicky, ale funkčně, což umožňuje úpravu kategorizace s ohledem na zkoumaný fenomén. V teologické části ukazujeme na případu vyznání víry meze Searlovy kategorizace a poté ustavujeme vlastní kategorizaci mluvních aktů řeči víry, která zohledňuje její komunikační a transformativní dimenzi. Dále je pojednáván jeden z hlavních



typů řeči víry, kterým je prosebná modlitba. Při zkoumání prosebné modlitby ve Starém a Novém zákoně jsou postupně představeny významné postřehy teologů, kteří ve své práci užívali Austinových a Searlových konceptů a dále pak je doplněno vlastní pozorování. Druhý oddíl teologické části práce se věnuje aplikaci teorie mluvních aktů na výklad několika pasáží Markova evangelia, které mluví o Ježíši Kristu jako o Synu Božím. Zde se ukazuje, že teorie mluvních aktů sice zjevně není schopná vyřešit exegetické rozpory tak, že by s její pomocí bylo možné vždy jednoznačně určit ilokuční záměr všech mluvních aktů, ale přesto napomáhá v konceptuální orientaci a přináší směřovatné podněty.

doc. JUDr. Stanislav Příbyl, Ph.D., Th.D.

### **Počátky hierarchického uspořádání v rané církvi**

doktorská disertační práce z oboru Teologie, 156 stran

Práce sleduje téma hierarchického uspořádání v rané církvi nejprve prostřednictvím zkoumání charismatických jevů. V listu Efesanům stojí proroci po boku apoštolů jako ti, kdo spoluutvářeli samotné základy církevního učení. Podle Lukášových Skutků doprovází vkládání rukou zprostředkování Ducha při předávání rozmanitých církevních služeb. V Pavlových listech je mnoho seznamů duchovních darů, z nichž některé se přeměňovaly v trvalé úřady, jako například vedení nebo vyučování. Raní křesťané obzvláště vysoko cenili charisma mučednictví, zejména svých pastýřů. Putující proroci rovněž požívali vysoké úcty. Jejich výroky pronášené v extatických momentech se považovaly za vnuknuté Duchem svatým. Putující misionáři však představovali rovněž potenciální nebezpečí šíření herezí. Vedoucí úlohu v církvi však měli především apoštolové jako představitelé jediného úřadu, ustaveného samotným Pánem. Především Lukáš redukuje počet apoštolů na pouhých Dvanáct, zatímco Pavel se dovolává svého vlastního apoštolátu jako jim rovného. Vedle toho lze nalézt v rané církvi rovněž širší pojetí apoštolátu, totiž jako misie. V židokřesťanském prostředí církev napodobila výkon služby starších, známý ze synagogálního života. V pastorálních epištolách jsou presbyteri jmenováni spolu s biskupy a jáhny jako vedoucí církvi. V listech Ignáce z Antiochie z počátku druhého století se již zmiňuje trojstupňová hierarchie, tj. jáhnové, presbyteri a jediný biskup. Tento typ monarchického episkopátu se brzy stal převládajícím v průběhu dalších dějin církve.

PhDr. Vojtěch Šimek, Th.D.

### **Morální odpovědnost a její filosofické a spekulativně-teologické pozadí v díle Hanse Jonase. Kritická analýza a reflexe**

doktorská disertační práce z oboru Teologie, 392 stran

Práce systematicky představuje, analyzuje a kriticky reflektuje pojetí morální odpovědnosti Hanse Jonase (1903–1993) se zřetelem k jeho axiologické ontologii, antropologii, spekulativní teologii a pojetí moderní techniky při zohlednění nejdůležitějších tematicky odpovídajících německých sekundárních zdrojů, včetně těch nejnovějších. První kapitola mapuje relevantní české a slovenské sekundární zdroje, druhá kapitola nabízí vhled především do Jonasova etického myšlení v chronologickém kontextu jeho života, třetí kapitola analyzuje Jonasovu axiologickou ontologii, antropologii, spekulativní teologii a pojetí

moderní techniky. Na tomto filosofickém a spekulativně-teologickém pozadí je následně ve čtvrté kapitole kriticky zkoumáno samotné Jonasovo pojetí morální odpovědnosti. Pátá kapitola kriticky reflektuje jak filosofické a spekulativně-teologické pozadí Jonasova pojetí odpovědnosti, tak samotné toto pojetí. V rámci exkursu do aplikované etiky, jenž uzavírá pátou kapitolu i celou práci, je nakonec řešena aktuální etická výzva z oblasti asistované reprodukce, která souvisí s kategorickým příkazem Jonasovy odpovědnosti za budoucí generace.