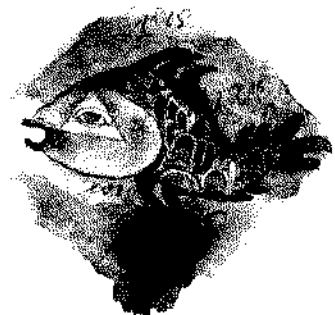




Tony Lane

*Dějiny
křesťanského
myšlení*



První vydání © Návrat domů, Praha 1996

Přeloženo z anglického originálu *The Lion book of Christian Thought* © 1984 Lion Publishing., vydaného Lion Publishing, Oxford, England.

Veškerá práva českého překladu vyhrazena. Žádná část této knihy nesmí být v jakékoli formě publikována bez písemného svolení vydavatele.

Biblické citáty jsou převzaty z Českého ekumenického překladu, vydání z r. 1985.

Překlad: Jiffí Bartoň, Šimona Bouzková, Šárka Grauová, Pavel Kolmačka,
Alena Koželuhová, Pavel Ondráček.

Obálka: © Július Nagy

Ilustrace na obálce: ©Daniel Pastirčák

Návrat domů, Plzeňská 166, Praha 5

ISBN 80-85495-47-X

OBSAH:

I. Církevní otcové

Platonismus a řecká filozofie	...10
Apoštolští otcové	...12
Justin Mučedník	...13
Ireneus	...15
Tertullian	...18
Klemens Alexandrijský	...21
Origenes	...23
Cyprian	...26
Eusebios z Kaisareje	...29
Nikajský koncil (r. 325)	...30
Athanasios	...33
Efrém Syrský	...36
Kappadočtí otcové	...36
Konstantinopolský koncil (r. 381)	...39
Ambrož	...41
Jan Zlatoústý	...43
Jeroným	...44
Augustin	...46
Cyril Alexandrijský	...52
Efezský koncil (r. 431)	...54
Theodoretos z Kyrrhu	...55
Lev Veliký	...55
Chalkedonský koncil (r. 451)	...58
Apoštolské vyznání víry	...59

II. Východní tradice

Dionýsios Areopagita	...64
Konstantinopolský koncil (r. 553)	...65
Maximus Vyznavač	...67
Konstantinopolský koncil (680-681)	...68
Jan Damašský	...69
Nikajský koncil (r. 787)	...71
Symeon Nový teolog	...73

Řehoř Palamas	...74
---------------	-------

Dositheovo vyznání (r. 1672)	...76
------------------------------	-------

III. Sředověký západ

„Athanasiovo“ vyznání víry	...83
Boëthius	...85
Oranžský koncil (r. 529)	...88
Benedikt	...89
Řehoř Veliký	...92
Jan Scotus Eriugena	...94
Anselm z Canterbury	...96
Petr Abélard	...98
Bernard z Clairvaux	...101
Petr Lombardský	...103
Jáchym z Fiore	...105
Čtvrtý lateránský koncil (r. 1215)	...106
František z Assisi	...107
Bonaventura	...109
Tomáš Akvinský	...111
Jan Duns Scotus	...116
Vilém z Ockhamu	...117
Thomas Bradwardine	...119
Jan Tauler	...121
Kateřina Sienská	...122
Jan Viklef	...123
Jan Hus	...126
Florentský koncil (1438-1445)	...128
Tomáš Kempenský	...130
Gabriel Biel	...131

IV. Reformace a katolická reforma

Desiderius Erasmus	...137
Luterská tradice	
Martin Luther	...140
Filip Melancthon	...145
Augsburské vyznání (r. 1530)	...146
Formule svornosti (r. 1577)	...148

Filip Jakub Spener	...149	Peter Forsyth	...211
Reformovaná tradice		Benjamin Warfield	...213
Ulrich Zwingli	...152	Gerrit Berkouwer	...215
Martin Bucer	...154	Helmut Thielicke	...218
Jan Kalvín	...156	Nová ortodoxie	
Heidelberský		Karel Barth	...221
katechismus (r. 1563)	...161	Gustaf Aulén	...226
Jakub Arminius	...163	Barmenské prohlášení (r. 1934)	...227
Dortská synoda (1618-1619)	...164	Dietrich Bonhoeffer	...229
Jonathan Edwards	...166	Reinhold Niebuhr	...232
Anabaptisté		Existencialisté	
Schleithemské		Sören Kierkegaard	...235
vyznání (r. 1527)	...168	Rudolf Bultmann	...237
Menno Simons	...169	Paul Tillich	...241
Britská reformace		Současný vývoj	
William Tyndale	...172	Procesuální teologie	...243
Thomas Cranmer	...173	Jürgen Moltmann	...245
John Knox	...175	Wolfhart Pannenberg	...248
Třicet devět článků	...177	Feministická teologie	...250
Richard Hooker	...178	Římští katolíci	
William Perkins	...180	John Henry Newman	...253
Westminsterské vyznání	...181	Ineffabilis Deus (r. 1854)	...256
John Owen	...183	První vatikánský	
Druhé londýnské		koncil (1869-1870)	...257
vyznání (r. 1677)	...185	Munificentissimus	
John Bunyan	...186	Deus (r. 1950)	...260
John a Charles Wesleyové	...187	Pierre Teilhard de Chardin	...261
Římskokatolická reakce		Druhý vatikánský	
Ignác z Loyoly	...190	koncil (1962-1965)	...262
Tridentský koncil (1545-1563)	...191	Karl Rahner	...266
Terezie z Avily	...194	Hans Küng	...268
Robert Bellarmin	...196	Víra ve světě	
Blaise Pascal	...197	Světová rada církví	...271
<i>V. Křesťanství v moderním světě</i>		Martin Luther King	...275
Liberálové		Kosuke Koyama	...276
Friedrich Schleiermacher	...202	John Mbiti	...277
Albrecht Ritschl	...204	Teologie osvobození	...279
Adolf von Harnack	...206	Lausannský kongres (r. 1974)	...282
Evangelikálové		Katechismus katolické církve	...286
Charles Finney	...209		

Úvod

Proč bychom se vůbec měli zabývat lidmi z minulosti? Není lepší se zaměřit na současnost? Proč číst o lidech, s nimiž třeba nebudeme souhlasit?

O minulosti bychom měli číst proto, abychom *pochopili přítomnost*. Lidé, kteří nechápu dějiny, jsou jako člověk bez paměti. Mnohé z běžných názorů v naší společnosti lze správně pochopit jen při pohledu na to, jak vznikly. Znalost dějin nám pomůže lépe pochopit sami sebe i ty, se kterými třeba nesouhlasíme.

O minulosti je nutno číst také proto, abychom *unikli přítomnosti*. Každá generace má své předsudky a fixní ideje a ta naše jistě není výjimkou. Studium myšlení minulých generací nás může upozornit, kde jsou naše názory chybné, a ukázat nám naše zamilované myšlenky ve správném světle. K tomu, abychom uznali, že naše chápání pravdy nemusí být tak docela dokonalé a že od těch, kteří mají odlišný pohled, se lze učit, je zapotřebí notné dávky pokory.

Jak bychom se měli dívat na minulost? Existují dva způsoby, jak přistupovat k historii. Někteří lidé používají dějiny jako zrcadlo, ve kterém obdivují svou tvář. Studium pouze vybraných období a postav přetvářejí minulost k svému vlastnímu obrazu, aby tak oslavili sami sebe. Své vlastní ošklivé grimasy však v minulosti uvidíme jenom tehdy, když dějiny proměníme v pokřivené zrcadlo. Správným přístupem je zacházet s dějinami jako s oknem. Okno slouží k tomu, aby se jím člověk díval ven a uviděl něco odlišného. Z historie se můžeme učit, protože nám podobně jako cesta do zahraničí ukazuje, že naše způsoby řešení nejsou jediné. Jsme-li pokorní, pak nebudeme – jako to dělali Jóbovi přátelé – tvrdit, že „my jsme ten pravý lid a s námi vymře moudrost“.

Karl Barth jednou vyjádřil myšlenku, že správný postoj k našim teologickým předkům je shrnut v pátém přikázání: cti otce svého a matku svou. Tento příkaz je pro děti závazný, i když už nežijí doma. Ctit své rodiče však u dospělého neznamena, že je bude vždy poslouchat. Jsou chvíle, kdy máme říci: „Musíme poslouchat Boha, ne lidi.“ Hlasu minulosti bychom měli naslouchat s úctou, ale nejsme povinni se jim řídit. Učení minulosti je nutno prověřovat: ne našimi předsudky, ne jeho použitelnosti pro dnešní situaci (pro kterou nebylo napsáno), nýbrž Božím slovem, Písmem.

Hlavním cílem této knihy je představit přední myslitele minulosti (a přítomnosti) a pomocí výňatků z jejich děl vzbudit zájem k bližšímu seznámení s nimi. Zejména u moderního období jsem jako vodičko pro čtenáře uvedl také hodnotící prvek – i když prvořadým cílem zůstává dát myslitelům prostor, aby hovořili sami za sebe, a čtenářům umožnit vlastní úsudek.

Podle čeho vybrat počet postav, které je užitečné studovat? Koho zahrnout?

A – což je ještě těžší – koho vynechat? Každý, kdo se o něco takového již pokusil, bude tolerantní a bude mu jasné, že žádný výběr není bez vady. Předkládám zde svůj výběr, v němž se snažím pokrýt široký a reprezentativní okruh křesťanského myšlení v průběhu věků s cílem vybrat ty, jejichž myšlenky mají největší vliv a hodnotu. Čtenáři, jehož oblíbeného autora jsem nezařadil, se omlouvám.

Což někdo může znát všechno o všech těchto postavách? Určitě ne autor této knihy. Snažil jsem se být co nejspravedlivější a nejpřesnější, ale „všichni přece mnoho chybujeme“ (List Jakubův 3,2). Mé upřímné poděkování patří Davidu Wrightovi a Richardu Bauckhamovi, kteří celý text pročetli a zmenšili v něm počet chyb a omylů. Jsem jim oběma vděčný také za jejich mnohaleté přátelství, pomoc a povzbuzení.

Při odkazování na práce napsané v cizím jazyce uvádím kromě několika výjimek jejich název v překladu, ale ostatní podrobnosti (jako například rok vydání a počet svazků) se poji k originálu, *nikoli* k jejich překladu.

Tony Lane

Poznámka: Hvězdička u jmen (např. *Cyprian) znamená, že o daném člověku je v knize zvláštní stať.

ČÁST I.

Církevní otcové (do r. 500)



V období od r. 100 do r. 500 po Kr. se křesťanská církev změnila k nepoznání. V r. 100 byla nevelkou, čas od času pronásledovanou menšinou. Novozákonní kánon dosud nebyl vytvořen, evangelia a epístoly kolovaly v opisech jako spisy samostatné nebo v menších sbírkách. Ačkoli se vyskytovaly krátké výroky jako „Ježíš je Pán“, neexistovalo žádné oficiální vyznání víry, určené k veřejnému přednesu. Uspořádání církve se dosud neustálilo a jako v novozákonních dobách se lišilo od kraje ke kraji. Pevnou podobu neměla ani bohoslužba, ačkoli snad existovaly zvláštní modlitby, například *modlitba Páně* („Otčenáš“).

Do konce 4. století se tento obraz podstatně změnil. Za křesťany se považuje velká většina obyvatel římské říše a křesťanství se stává oficiálním státním náboženstvím. Početné sbory existují i za hranicemi říše, například v Etiopii či Indii. Křesťanská Písma sestávají ze Starého a Nového zákona – Nový zákon se až na několik málo doznívajících místních obměn shoduje s tím, jaký máme dnes. Užívají se dvě hlavní podoby vyznání víry. Existuje jasná představa „ortodoxie“, jež stojí proti bludným názorům, zejména pokud jde o učení o Trojici a osobu Kristovu. Správa církve se až na menší místní odchylky obecně ustálila na trojčlenné podobě: biskup, presbyter a diakon. Církevní bohoslužby se staly liturgií s pevně danými modlitbami.

Většina těchto změn, k nimž došlo během čtyř set let, se udála postupně. Většinou přinesly dobré ovoce a svědčily o zdravém růstu církve. Všechny změny ale nutně k lepšímu být nemusely. Spojení státu s církví a proměnu křesťanství v oficiální náboženství dnes mnozí považují za přinejmenším dvojsečné požehnání, ne-li rovnou za prokletí. Stejně tak nebývá přijímána vzniklá správní struktura a potlačení svobodných forem bohoslužby.

V životě rané církve najdeme dvě důležité události. První nastala r. 70. Do té doby byli Ježíšovými učedníky převážně Židé, na něž se pak pohlíželo jako na „odchylku“ uvnitř judaismu. „Nazorejci“ mohli být spolu s farizeji, saduceji a eseji považováni za židovskou sektu (Skutky apoštolů 24,5). Mateřská církev byla v Jeruzalémě. Apoštol Pavel musel za uznání svého poslání zvěstovat evangelium pohanům bojovat. Velmi se zasazoval o to, aby se pohané, kteří přijali křesťanství, nemuseli podstoupit obřizku a zachovávat židovské předpisy. Ale r. 70 byl, jak Ježíš prorokoval, Jeruzalém vypleněn Římany a jeruzalémská církev přestala existovat. Od té doby převládala církev z pohanů. Vůdčí církví se vbrzku stala církev v Římě, hlavním městě pohanského světa. Pokud bylo pro novozákonní církev ožehavou otázkou, zda musí pohané podstoupit obřizku, otázka církve 2. století zněla, zda si mohou židovští věřící ponechat své židovské zákony. Z židovské sekty bylo křesťanství na nejlepší cestě stát se univerzálním náboženstvím.

Druhou významnou událostí bylo obrácení císaře Konstantina na křesťanskou víru r. 312. Do té doby byla církev odlišující se menšinou, jež byla čas od času pronásledována. To se rychle změnilo. Konstantin skoncoval s pronásledováním a nabídl církvi podporu a oficiální přízeň. Mezi císaři, kteří přišli po něm, se vyskytl

pouze jeden (Julián Apostata, 361-363), který nepřijal křesťanství. Křesťanství se stalo oficiálním státním náboženstvím.

Spojení církve a státu mnozí ve své době nadšeně přivítali (*Eusebios z Kaisareje) a mnoho lidí je dodnes obhajuje. Jiní však o něm měli od začátku pochybnosti a je čím dál víc v módě považovat je za hrozivý omyl. Tato diskuse se týká řady otázek. Za prvé: přijetí křesťanství za státní náboženství vyvolalo masivní příliv lidí, kteří se obrátili od pohanství ke křesťanství jen napovrch. To vedlo ke snižování mravní úrovně a k přijetí některých pohanských a modlářských praktik. Za druhé: pronásledovaná církev mučedníků se zanedlouho stala pronásledující státní církví. Proti křesťanským skupinám, které se odchylovaly od hlavního proudu „obecné církve“, a později i proti pohanským bohoslužbám, se postupovalo pomocí právního nátlaku. Trpící církev služebníků se ocitla v nebezpečí, že se stane církví utlačující. Za třetí: s postupujícím pokřesťanštěním Evropy hrozilo, že se křesťanství stane kmenovým náboženstvím Evropanů. Spojení se státem s sebou neslo problémy. Je však třeba připomenout, že hlavní část dějin křesťanství se odehrála v křesťanské Evropě. Tam církev opakovaně procházela obnovou a odtud se evangelium rozšířilo do celého světa.

Raná církev se stejně jako říše římská dělila na řecky mluvící Východ a latinsky mluvící Západ. Za rozdílnými jazyky se skrývaly kulturní rozdíly řeckého a římského světa. Nejstarší křesťané z pohanů mluvili řecky a Nový zákon byl samozřejmě napsán v řečtině. Dokonce i na Západě mluvily církve původně řecky – římská církev se vyjadřovala převážně v řečtině až do 3. století. První stopy latinského křesťanství lze nalézt na severu Afriky a prvním významným křesťanským autorem, který psal latinsky, byl Afričan *Tertullian (na sklonku 2. století). V prvních staletích žily řecky a latinsky mluvící církve spokojeně vedle sebe, i když se čas od času vyskytly rozepře. Po pádu západofímské říše v 5. století se obě církve rozešly a později z nich vznikly pravoslavná východní církev a římskokatolická církev.

Literatura:

J. Burian, *Římské impérium*, Svoboda-Libertas, Praha 1994, str. 158-170.

R. Fischer-Wollpert, *Malý teologický slovník. Přehled papežů*, přel. a doplnil O. Bastl, Zvon, Praha 1995.

V. Grossi - P. Siniscalco, *Křesťanský život v prvních stoletích*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 1995.

A. Franzen, *Malé církevní dějiny*, Zvon, Praha 1995.

A. Molnár, *Listky o mladé církvi*, Kalich, Praha 1952.

A. Molnár, *Pohyb teologického myšlení (Přehledné dějiny dogmatiky)*, Kalich, Praha 1982.

R. Řičan, A. Molnár, *12 století církevních dějin*, Kalich, Praha 1989.

V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, Kalich, Praha 1972.

Platonismus a řecká filozofie

Nejstarší církevní otcové byli řeckými a římskými pohany. Ve své snaze proniknout do křesťanské víry, kterou přijali, a obeznámit s ní své současníky, se museli obrátit k myšlenkovým systémům, které byly vlastní společnosti, v níž žili: k řecké filozofii.

Nejstarší křesťanské autory ovlivnily tři filozofické školy: platonismus, který vycházel z Platona (427-347 př. Kr.), žáka Sokratova (470-399 př. Kr.); aristotelismus, který vycházel z Platonova žáka Aristotela (384-322 př. Kr.); stoicismus, jehož zakladatelem byl Zenon z Kitia (340-263 př. Kr.). Všechny tři směry si zachovaly samostatnost jako odlišné školy myšlení, ale v rané křesťanském období bylo patrné, nakolik jedna ovlivňuje druhou. Typický platonik 2. století by zastával názor, který by byl směsicí platonismu, aristotelismu a stoicismu, z nichž by nejvýznamnější podíl připadal prvkům platonismu.

Ve 3. století se přičiněním Ammonia Sakky (175-242 po Kr.) a Plotina (204-270 po Kr.) zrodila nová podoba platonismu, známá jako novoplatonismus. Novoplatonismus kladl důraz na naprostou Boží transcendenci. Na čas se stal pohanskou alternativou k rychle se šířící křesťanské víře a od 4. století hluboce ovlivnil řadu křesťanských myslitelů.

Pro Platona i pro Aristotela platí základní rozdíl mezi *bytím* a *změnou*. Ve světě podléhá vše změně a rozkladu. Nic není neměnné – všechno se stále *stává* něčím jiným a není tím, co je. Jak už dříve znamenal jeden filozof, nejde dvakrát vstoupit do téže řeky – protože se mezitím změnila. Platon tvrdí, že v protikladu k to-

muto světu změny, který se stále *stává* něčím jiným, existuje oblast *bytí*, která je věčná a neměnná. Kontrast mezi těmito dvěma oblastmi je jasně patrný z Platonova učení o idejích. Podle Platona tak například existuje věčná, neměnná Idea či Forma „člověka“. Jednotlivé lidské bytosti jsou pouhým matným odleskem této věčné Ideje. Jen ona je skutečná. Proto může být vztah mezi Idejí „člověk“ a námi lidmi přirovnán ke vztahu mezi zlatou pečeti na prstenu a různými otisky, které vzniknou jejím zabořením do různých kusů vosku. *Skutečností* je pečeť, nikoli otisky ve vosku. Realita je oblastí věčného, neměnného bytí – tento proměnlivý svět stávání je pouhým matným odleskem skutečnosti.

V době nástupu křesťanství řecká filozofie dále rozvíjela Platonovy a Aristotelovy myšlenky a jednoznačně učila o existenci jediného svrchovaného transcendentního Boha. Tento filozofický monoteismus byl zřejmým styčným bodem, o který se mohl křesťanský apologeta opřít. Narazil přitom ale na jeden problém. Řecký Bůh náleží do oblasti bytí. Proto je neměnný a neproměnitelný. To vylučuje, že by byl v přímém styku s tímto světem, kde se vše mění v něco jiného. Znamená to také, že je netečný: nepodléhá žádným citům ani pocitům. Nejstarší církevní otcové se museli potýkat s nepominutelným rozporem, který plyne z odlišné představy o Bohu u Řeků a v Bibli.

Řecký Bůh je neproměnný a patří do říše bytí, a nemůže tak být v přímém styku s tímto světem. Mezi sebou a světem proto potřebuje prostředníka. Jedno, společné pojmenování, jež měli Řekové pro tuto prostředkující sílu, zní Logos a znamená jak Rozum, tak Slovo. Jasnou obdobu před-

stavy jediného pravého Boha, jehož prostředníkem je Slovo, najdeme např. v první kapitole Janova evangelia, která mohla být pro křesťanského apologetu dalším opěrným bodem. I tady ale narazil na problémy. Slovo není zapotřebí kvůli skutečnosti hříchů, ale prostě proto, že Bůh nemůže zasahovat do proměnlivého světa. Řecké Slovo bylo nadto jasně odděleno od Boha a bylo vzhledem k němu v podřízeném postavení. Tyto myšlenky přirozeně vedly k popření pravého božství Slova, a tak vznikal problém, s nímž se křesťanská teologie potýkala ve 4. století.

Pokud jde o tento svět, řecké myšlení jej hodnotilo převážně negativně. Byl stvořen podřadným božstvem z hmoty, která mu svou existencí předcházela. Nebyl stvořením svrchovaného Boha. Filozofický přístup k tomuto světu pak byl obvykle asketický – filozof se hleděl nad věci tohoto světa povznést. I zde nacházíme obdoby s novozákonním myšlením, ale motivace obou se zásadně liší. Řekové pohrdali hmotným světem proto, že je hmotný a proměnlivý. Jak apoštol Pavel zjistil v Aténách, představa vzkrášení těla se s řeckým myšlením naprosto neslučovala (Skutky apoštolů 17,32).

Řekti filozofové viděli člověka jako bytost, která má dvě části: tělo a duši. Tělo patří tomuto světu změny. Duše je „božská jiskra“ ze světa bytí a je racionální. Stejně jako božské Slovo (Logos) přebývá ve vesmíru a ovládá jej, duše, logos v malém (čili slovo nebo rozum), přebývá v těle, které ovládá zrovna tak. *Skutečnou osobou je duše. Tělo se podobá přibytku či oděvu, v němž tato osoba žije. Tělo je dokonce mnohdy popisováno jako hrob či vězení duše. Konečným osudem duše, která je nesmrtelná, je opustit*

tělo. Cílem člověka je, aby dosáhl zbožštění, aby byl jako Bůh. K tomu ovšem patří též dosáhnout nepohyblivosti – naproste nepřítomnosti všeho pocitování i citění.

Řecké myšlení se v mnoha ohledech biblickému křesťanství podobalo, ale přesto si uchovalo řadu rozdílů. Řekové sice dospěli k monoteismu, ale jejich pojetí neproměnitelného, netečného Boha bylo v rozporu s biblickým Bohem, který trpí a stává se člověkem. V řeckém myšlení se mluvilo o prostředkujícím Slovu, ale k biblickému ličení Krista měla tato představa daleko. Řekové věděli, že se světem není všechno v pořádku, ale podle nich byl problém v existenci změny, a nikoli v neposlušnosti vzhledem k osobnímu Bohu. Řecké myšlení uznávalo lidskou potřebu „spásy“, ale vidělo jí jinak než křesťanská zvěst.

Úlohou raně křesťanských otců bylo formulovat křesťanskou víru ve vztahu k řeckému dědictví. To znamenalo vyjádřit ji v řeckých pojmech, a přitom ji nezkrusit. Do značné míry se jim to povedlo. Postupem času se řecké myšlení stalo křesťanským myšlením. Během této proměny byla většina prvků řeckého myšlení, které byly v rozporu s řeckým křesťanstvím, vykořeněna. Tento proces ale nebyl pouze jednosměrný. Neproměnilo se jen řecké myšlení. Také křesťanství začalo být nahlíženo po řeckém způsobu. Některé prvky řeckého přístupu, které se s biblickým křesťanstvím neshodují, přetrvaly a ovlivnily výsledek. Bůh byl stále považován za netečného a askeze se i nadále zakládala na téměř ideálu nepohyblivosti. Konstatování, že výsledek nebyl dokonalý, znamená jen tolik, že i církevní otcové byli lidmi. Nijak to nesnižuje jejich nepřehledné zá-

sluhy ani není prohlášením, že my bychom to dokázali lépe.

Literatura:

W. Beierwaltes, *Křesťanství a platonismus*, v: *Křesťanství a filosofie (velké epochy)*, Křesťanská akademie Praha, 1991, str. 10-32.

Z. Kratochvíl, *Studie o křesťanství a řecké filosofii*, Česká křesťanská akademie, 1994.

P. Pokorný, *Řecké dědictví v Orientu*, (Helénismus v Egyptě a Sýrii), OIKÚMENĚ, Praha 1993, str. 146-169.

Apoštolští otcové

Poapoštolská doba

Jako „apoštolské otce“ nazýváme první křesťanské autory, jejichž spisy nebyly zahrnuty do novozákonního kánonu. Žili v době, která bývá nazývána „poapoštolská“. Jejich spisy tvoří pojítko mezi Novým zákonem a tzv. apologety, kteří začali působit v polovině 2. století a z nichž největší pozornost si zaslouží *Justin Mučedník. Pomáhají nám rozumět přechodu od apoštolské církve 1. století k obecné církvi konce 2. století, který popsal *Ireneus.

1. *Klementův list* byl napsán kolem r. 96 církvi hostující v Korintě jménem církve římské. Tradice jej připisuje Klementovi, vůdčí postavě římské církve té doby, ačkoli se toto jméno v textu neobjevuje. V korintské církvi byli všichni starší zbaveni úřadu a Klement píše svůj list v odpověď na následný rozkol. Velký důraz klade na důležitost náležitě uspořádání církve, v čemž se zračí římské hodnoty stejně jako vliv Bible. Zdůrazňuje i nutnost předepsané posloupnosti křesťanských představených. Bůh seslal Krista, který

vyslal apoštolů. Ti zase jmenovali biskupy a diakony. Ti pak jmenovali své nástupce, a muže, kteří stanuli na jejich místě, nelze bezdůvodně zbavovat úřadu. Korintané by proto měli své sesazené představené znovu uvést do dřívějších úřadů. Mluvíme-li o Klementově důrazu na posloupnost starších, je třeba mít na paměti, že Klement neznal pozdější trojčlennou hierarchii: biskup, presbyter a diakon. V 1. *Klementově listu* se podobně jako v Novém zákoně termíny „episkopos“ a „presbyteros“ vztahují na touž osobu.

(Mezi spisy apoštolských otců se ještě řadí 2. *Klementův list* do Korintu, jenž se však zpravidla pokládá za první dochovanou mimobiblickou homilii. Klementovo autorství tohoto listu je nejisté - pozn. red.)

Ignatios byl na počátku 2. století biskupem v Antiochii a podstoupil mučednickou smrt v Římě. Během cesty do Říma napsal sedm listů pěti církvím v Malé Asii, po jednom církvi římské a smyrnenskému biskupovi Polykarpovi. Ignatios je prvním, kdo zastává trojčlennou hierarchii představených: každá církev má mít jednoho biskupa, jemuž pomáhají presbyteri a diakoni. Tohoto uspořádání se zastává s takovým důrazem, že je zřejmé, že se dosud plně neprosadilo. Jeho list římské církvi podezřele mlčí o jediném místním biskupovi (tzv. monarchický episkopát), což nasvědčuje tomu, že na Západ trojčlenné uspořádání dosud neproniklo. Ignatiovou hlavní starostí je jednota církve. Biskupa považuje za ohnisko jednoty proti rozkolům i proti kacířství. Neodbytné je i vědomí jeho nastávajícího mučednictví, které vítá jako pečeť svého učednictví.

Ale před rozkoly utíkejte, je to počátek zla.

Všichni se přidržujte episkopa, jako Ježíš Kristus Otce, a presbyterů jako apoštolského sboru. Diakony ctěte jako příkázání boží. Bez episkopa ať nikdo nedělá nic, co by se týkalo církve. Za platnou považujte takovou eucharistii, kterou slaví episkop nebo někdo, komu to on povolil. Kdekoli se episkop objeví, tam ať jsou všichni, tak jako kdekoli je Ježíš Kristus, tam je obecná [katolická] církev.

(Smyrnenským 8)

Pišu všem církvím a všem ohlašuji, že rád zemřu pro Boha. (...) Nechte mne stát se potravou šelem, skrze něž mám dojít Boha. Jsem pšenice Boží, a když mne rozemelou zuby šelem, budu shledán čistým chlebem Kristovým. Raději domluvte šelmám, aby se mi staly hrobem a nic nenechaly z mého těla, abych se po smrti nestal někomu obtíží. Pak budu pravým učedníkem Krista Ježíše, až svět neuvidí ani mé tělo.

(Římanům 4)

Polykarp působil dlouhá léta jako biskup ve Smyrně. Jako mladík sedal u nohou apoštola Jana a znal též Ireneu, nejdůležitější postavu křesťanstva na sklonku 2. století. Ještě jako mladý biskup obdržel list od Ignatia a později sám napsal list Filipským. Už jako stařec, pravděpodobně r. 155 (případně 166 nebo 177), byl umučen. Strhující líčení jeho mučednictví lze číst v *Umučení Polykarpové* (Martyrion tú hagiú Polykarpú episkopú Smyrnés). Římský prokonzul se Polykarpa pokoušel přimět, aby proklel Krista a získal tak svobodu. Polykarp ale odvětil: „Osmdesát šest let mu sloužím a nikdy mi neublížil. Jak bych se mohl rouhat svému králi, který mě zachránil?“

Didaché aneb Učení Páně skrze Dva-

náct apoštolů národům (Didaché kyriú dia tón dódeka apostolón tois ethnesin) obsahuje nejstarší nám známý církevní řád. Tento spis byl objeven v r. 1873. Jeho původ je však nejistý. Zřejmě pochází ze Sýrie z konce I. století. Odráží se v něm přechod od putovního kazatelství apoštolů a proroků k usedlému působení biskupů (presbyterů) a diakonů. Obsahuje pokyny k provádění křtu a k slavení eucharistie.

Co se týče křtu, budete křtiti takto: všechno toto nejprve řeknete a pak pokřtíte ve jménu Otce a Syna a svatého Ducha v tekoucí vodě. Nemáš-li tekoucí vodu, pokřti v jiné, nemůžeš-li ve studené, pokřti v teplé. Nemáš-li ani jednu, vylij na hlavu třikrát vodu ve jménu Otce a Syna a svatého Ducha.

(Didaché 7)

(Mezi spisy apoštolských otců dále patří: *Polykarpův list, Barnabášův list, Hermův pastýř a list Diognetovi* - pozn. red.)

Použitý překlad:

Spisy apoštolských otců, přel. L. Varcel, D. Drápal a J. Sokol, Kalich, Praha 1986.

Literatura (další překlady):

Spisy apoštolských otců a Justina Mučedníka, přel. F. Sušil, Brno 1874 (3. vyd.).

Spisy apoštolských otců, přel. J. J. Novák, Charita-scriptum CMBF v Litoměřicích, Praha 1971.

Didaché (Učení Páně skrze Dvanáct apoštolů národům), přel. V. A. Drda, Stauros, 1994.

Justin Mučedník

Obhájce víry

Narodil se na začátku 2. století řeckým rodičům v Palestině. Pravdu začal hledat v řecké filozofii. Nejprve se učil u stoického filozofa. Po nějaké době ho však zkla-

maně opustil, protože nepokročil v poznání Boha, a jeho učitel to ani nepovažoval za nutné. Poté se stal žákem aristotelika, který „si o sobě myslel, že se vyzná“. Ten však po několika dnech po něm požadoval honorář, a tak Justin od něj odešel, protože „usoudil, že nemá s filozofií pranic společného“. Pak zkusil stoupence Pythagorova, ten ale chtěl, aby Justin studoval hudbu, astronomii a geometrii, než ho začne vyučovat filozofii. K tomu Justin neměl dost trpělivosti, a proto odešel do učení k slovutnému platoníkovi. U toho „dělal pokroky ze dne na den“. Pyšně však přecenil svůj pokrok a očekával, že „okamžitě uzří Boha“. V této době potkal u moře neznámého starce, který ho upozornil na starozákonní spisy a na Krista. (Justin také vypráví, jaký dojem na něj udělala neohroženost, s níž křesťané postupovali mučednictví.) Tehdy Justin nahlédl, že „jedině tato filozofie je společlivá a přináší prospěch“, a stal se křesťanem. Ličení své konverze uzavírá prohlášením, že „tak a z této příčiny jsem filozofem“. Od té doby začal oblékat plášť filozofů. Justin nebyl pouze křesťan, který se pokoušel hledat vztahy mezi křesťanstvím a řeckou filozofií. Byl to Řek, pro něhož křesťanství obsahovalo vše, co bylo na filozofii, a zejména na platonismu, nejlepší.

Z Justinova díla se dochovaly pouhé tři spisy:

- *Dialog s Židem Tryfonem* je záznamem dvoudenní zdořilé rozpravy, kterou vedl s učeným rabinem. Dějištěm je Efez, pravděpodobně místo Justinova obrácení.
- *První obrana* přináší obhajobu křesťanské víry a je adresována císaři.
- *Druhá obrana* je kratší dodatek k před-

chozímu spisu a je určený římskému senátu.

Poslední léta svého života strávil Justin jako učitel v Římě. V šedesátých letech 2. století byl za své křesťanské smýšlení spolu s dalšími křesťany uvržen do vězení. Odmítl zapřít svou víru tím, že by obětoval pohanským bohům, a podstoupil smrt s důvěrou ve svou spásu v Kristu.

Justinovy *Obrany* mají podstatně vyšší úroveň než spisy *apoštolských otců. Jde o mistrovské pojednání o křesťanské víře. Justin se tu rozhodně staví proti pohanství a pochopení nemá ani pro synkretismus. Spíše obětuje život, než aby přinesl úlitbu pohanským bohům. Místy zaujímá rovněž velmi kritický postoj k řecké filozofii. Přesto nelíčí Krista jako zcela osamocené učitele, ale vidí v něm naplnění nejlepších tradic řeckého myšlení. Děje se tak v rámci řecké představy Loga neboli Slova, na němž mají účast všichni lidé. Byl také zastáncem myšlenky, že některé představy Platona a dalších filozofů jsou přejaty ze Starého zákona.

Přijali jsme učení, že Kristus je prvorozenný syn Boží, a prohlašujeme, že on je Slovo [nebo rozum], na němž má podíl celé lidstvo. Ti, kdo žili podle rozumu [Slova], jsou křesťany, i když byli nazýváni ateisty. Například: mezi Řeky k nim patří Sokrates, Herakleitos a další jim podobní; mezi barbary [neřeckými národy] Abrahám (...) a mnoho dalších, jejichž jména a skutky tu nebudeme vypočítávat, neboť víme, jak by to bylo zdlouhavé.

(První obrana 46)

Jsem hrdý, shledají-li mne křesťanem, a usiluji o to ze všech sil. Nikoli proto, že by se Platonovo učení lišilo od Kristova, ale protože nejsou zcela totožná. Totéž

platí i o stoicích, básnících a dějepiscích. Neboť každý člověk mluvil správně tou měrou, jakou se mu dostalo sémě Slova a jak spatřoval, co se k němu váže. (...) Cokoli kdo pronesl správného, patří nám křesťanům. Neboť hned po Bohu uctíváme a milujeme Slovo, jež jest od nezplozeného a nepopsatelného Boha, protože se kvůli nám stalo člověkem, který nám podílem na našem utrpení přinesl lék. Všichni ti spisovatelé totiž byli s to zahlédnout v temnotě skrze sémě Slova, jež do nich bylo vsazeno, skutečnost.

(Druhá obrana 13)

Justin tak zakotvil svou křesťanskou víru v řeckém odkazu. Když se stal křesťanem, filozofii nezavrhl, nýbrž se stal lepším, pravým filozofem. Učil, že vztah mezi filozofií a křesťanstvím je vztah neúplného k úplnému, nedokonalého k dokonalému. Ačkoli se tedy nezřikal své řecké minulosti, necítil se jí vázán. Slovo (Logos) sice dalo filozofům porozumění, nyní se však v Kristu zjevilo Slovo samo. Nedokonalé musí být vyzkoušeno a doplněno dokonalým. Proto mohl být Justin k řecké filozofii nanejvýš kritický. „Rozum nabádá ty, kdo jsou skutečně zbožní a filozofující, aby nevzdávali čest a lásku ničemu než pravdě a aby odmítali následovat tradiční názory, jsou-li bezcenné.“ Justin se opakovaně staví do jedné řady se Sokratem, který byl podobně jako raní křesťané nazýván neznabohem, neboť odmítal pohanské bohy a trpěl pro svou víru. Tvrdil však, že Kristus je Sokratovi neporovnatelně nadřazen. „Neboť Sokratovi nikdo nevěřil tak, aby pro jeho učení zemřel. V Krista však nejenže uvěřili filozofové i učenci, ale dokonce i řemeslníci a docela nevzdělaní lidé pro něj opovrhli slávou, strachem a smrtí.“ Přišel čas, kdy sám Jus-

tin prokázal křesťanskou odhodlanost pro svou víru zemřít (kolem r. 165).

V Justinově hledání souvztažností mezi jeho řeckou minulostí a křesťanskou vírou pokračovali v Alexandrii *Klemens a *Origenes. V Kartágu se proti tomu naopak ostře stavěl *Tertullian.

Literatura:

Spisy apoštolských otců a Justina Mučedníka, přel. F. Sušil, Brno 1874 (3. vyd.).

J. J. Novák, *Patristická čítanka*, Česká katolická Charita, Praha 1988, str. 11-15.

V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, Kalich, Praha 1972, str. 63-68.

Ireneus

Proti bludařům

Ireneus (Eirénaios) byl Řek, narodil se v křesťanské rodině v Malé Asii. Jako chlapec byl učedníkem Polykarpa, biskupa ve Smyrně (a jednoho z *apoštolských otců), který osobně poznal apoštola Jana. Jako mládík odešel do galského (francouzského) Lyonu, kde se nejprve stal presbyterem. R. 177 pak nastoupil na místo upáleného biskupa. Podle tradice zemřel počátkem 3. století.

Ireneus byl ovlivněn *Justinem. Je pořítkem mezi ranou řeckou a západní latinskou teologií, které položil základ jeho mladší současník *Tertullian. Je-li Justin především apologeta, Ireneus hlavní přínos tkví v odmítnutí bludných nauk a ve výkladu apoštolského křesťanství. Jeho stěžejním dílem je *Odhalení a vyvrácení nepravého poznání* (Elenchos kai anatrope tés pseudónymú gnóseós), známější pod kratším názvem *Proti bludným naukám* (Adversus haereses), kde vystupuje zejména proti gnózi. (U tohoto díla se z řeckého originálu dochovalo jen značné

množství fragmentů, máme však úplný latinský překlad – poz. red.)

Gnóze je moderní termín zahrnující celou škálu sekt, které působily ve 2. století a měly určité společné prvky. Věřily ve svrchovaného Boha, který je zcela vzdálen tomuto světu. Nemá žádný podíl na jeho stvoření, které je nepodařeným dílem některého menšího boha, často ztotožňovaného se starozákonním Bohem. Mezi tímto zlým světem a svrchovaným Bohem se nachází celá hierarchie božských bytostí. Zatímco naše fyzická těla, jsou součástí tohoto světa, naše duše jsou božskou jiskrou, uvězněnou v těle. Spása je únikem duše z těla do nebeských říší nahoře. Aby se duše dostala k svrchovanému Bohu, musí projít říšemi nad tímto světem, nad nimiž dohlížejí hvězdy a planety, potenciálně nepřátelské božské bytosti. Ke spáse dochází prostřednictvím poznání (řecky *gnósis*). Tomu lze rozumět buď primitivně magickým způsobem jako znalostí hesel, kterých je třeba při míjení božských bytostí na cestě k svrchovanému Bohu, nebo filozofičtěji, jako existenciálnímu sebepoznání. Gnóze se radikálně lišila od ortodoxního křesťanství. Jednotlivé gnostické skupiny měly své posvátné spisy. Často se dovolávaly tajných tradic, o nichž tvrdili, že jim byly předány některým z apoštolů.

Ireneus použil proti gnózi řadu argumentů, z nichž zmíníme tyto tři:

- Podrobně popsal jednotlivé gnostické systémy. Pokoušel se vyložit absurdní povahu mnoha věcí, kterým je v nich přikládána víra. Jak sám prohlásil „pouhý popis takových nauk znamená jejich potření“.
- Napadl gnostické odkazy na tajné apoštolské tradice. Prohlašuje, že kdyby bývali apoštolové chtěli předat nějaké zvláštní

učení, byli by je světili sborům, které založili. Odvolává se na různé křesťanské sbory, které apoštolové založili, a poukazuje na existenci nepřetržitého sledu veřejného vyučování. Na podporu tohoto tvrzení jmenuje vůdce těchto sborů, počínaje těmi, které ustanovili sami apoštolové. Tyto církve, rozptýlené po celé říši, nadto vyznávají všechny stejné učení.

Všichni, kdo chtějí vidět pravdu, mohou v každé církvi jasně pozorovat apoštolskou tradici, která je v celém světě zjevná. Můžeme vypočíst ty, které apoštolové v církvích ustanovili biskupy, a jejich nástupce až do dnešní doby. Ničemu takovému neučili, ani nic z toho, o čem tito heretické blouzní, neznali. Kdyby totiž apoštolové nějaká skrytá tajemství znali a soukromě a v skrytu jim vyučovali „dokonalé“, byli by je jistě předali na prvním místě těm, jimž světili i samy církve. Neboť chtěli, aby jejich nástupci byli dokonalými a „bezáhonnými ve všem“.

(Proti bludným naukám 3:3:1)

Uvažujeme-li o Ireneově při, je důležité nezaměňovat ji s moderními myšlenkami o „apoštolské posloupnosti“. Ireneus psal nedlouho po apoštolské době: sám znal Polykarpa, který znal apoštola Jana. Spory mezi ortodoxním křesťanstvím a gnózi se netýkaly druhořadých otázek křesťanské nauky – byly to dva radikálně odlišné systémy. Otázka, kterou Ireneus klade, zní takto: Je pravděpodobnější, že apoštolské křesťanství nalezneme v apoštolských církvích, jejichž učení bylo od chvíle, kdy byly založeny, otevřené a nepřetržité, a které spolu navzájem souhlasí, nebo mezi gnostiky, jejichž odkazování na apoštolskou tradici nelze ověřit a kteří si na-

vzájem odporují a jedni s druhými nesouhlasí?

Ireneus argument je velmi přesvědčivý. Sám pro sebe jej objevil, když rozmloval se dvěma muži, kteří mu jednou nabídli, že ho kus cesty svezou, a kteří se prohlašovali za gnostiky. Nejprve se jim bez úspěchu pokoušel oponovat citáty z Nového zákona. Stejně jako jejich předchůdci z 2. století totiž nepřijímali to, čemu říkali „vaše Písmo“. Jak říká sám Ireneus, „když jim odporujete pomocí Písma, obrátí se proti vám a napadají totéž Písmo, jako by nebylo správné nebo nemělo dostatečnou autoritu“. Ortodoxní křesťanství a gnóze jsou dvě náboženství, která vycházejí ze dvou různých souborů Písem. Otázka zní: Které náboženství a který soubor Písem pochází od Krista a od apoštolů? To je otázka, na niž Ireneus argument odpovídá – a těžko si lze představit, že by na ni byl mohl odpovědět jinak.

● Ireneus byl jedním z prvních, kdo mluvil o *Novém zákoně* jako o Písmu, které existuje vedle Písma *Starého zákona*. Pro křesťany totiž původně „Písma“ znamenala *Starý zákon*. Apoštolským spisům byla přisuzována autorita, ale vznik novozákonního kánonu probíhal postupně. V Ireneově době se *Nový zákon* pomalu bližil té podobě, kterou známe dnes: čtyři evangelia, Skutky apoštolů, Pavlovy listy a další spisy. Někjakou dobu se ještě vedly spory o poslední část (která v naší Bibli sahá od listu Židům ke Zjevení), ačkoli spisy, které byly kdekoli a kdykoli přijímány jako závazné, se od našeho Nového zákona příliš nelišily.

Ireneus se odvolával na apoštolská Písma (*Nový zákon*) a na apoštolské učení předávané v apoštolských církvích (na tradici). Tradice neměla k novozákonní

zvěsti nic dalšího přidávat. Ireneus se na tradici musel odvolávat zejména proto, že gnostikové *Nový zákon* nepřijímali. Tradice mu poskytovala základní souhrn apoštolského křesťanství (podobný, jaký lze později nalézt například v **Apoštolském vyznání víry*), který se zásadně lišil od toho, čemu věřili gnostikové. Ireneus poukaz na tradici byl správný v tom, že mu proti gnostikům poskytoval důkazy. Neznamená to však, že by se ve svém chápání křesťanské víry v ničem nemýlil.

Církev, ačkoli je roztroušená po celém světě až k nejzazším končinám země, přejala od apoštolů a jejich učedníků tuto víru: v jednoho Boha, Otce všemohoucího, který učinil nebe i zemi i moře i všechno, co v nich je; a v jednoho Krista Ježíše, Syna Božího, který se vtělil pro naše spasení; a v Duchu svatého, který ústy proroků hlásal ustanovení Boží a příchod, zrození z Panny, utrpení, zmrtvýchvstání a nanebevstoupení milovaného Ježíše Krista, Pána našeho, a jeho druhý příchod z nebes ve slávě Otcově, „aby napravil všechny věci“ a vzkřísil všeliké lidské tělo (...) a mohl učinit spravedlivý soud nade všemi (...) lidmi.

(Proti bludným naukám 1:10:1)

Ireneus je pro nás stále důležitý jako zdroj informací o nejrůznějších gnostických systémech. Jeho obrana proti gnózi byla z větší části úspěšná. Křesťanství zvítězilo nad gnózi právě díky jemu a těm, kteří kráčeli v jeho šlépějích.

Použitý překlad:

Svatého Otce, Ireneu, biskupa a mučedníka, Patera kněh proti kacířství s některými dodatky, přel. J. N. F. Desolda. Praha 1876.

Literatura:

Z. Kratochvíl, *Antická gnóze*, v: *Teologické texty*, 1/1993, str. 12-14.

P. Pokorný, *Píseň o perle*, Vyšehrad, Praha 1986.

V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, Kalich, Praha 1972, str. 69-73.

Tertullian**Otec latinské teologie**

Quintus Septimius Florens Tertullianus se narodil kolem r. 160 v Kartágu (v dnešním Tunisu) v římské pohanské rodině. Dostalo se mu rétorického a právníckého vzdělání. Není vyloučeno, že nějakou dobu žil v Římě a provozoval právníckou praxi. Křesťanství přijal někdy před r. 197. Po celý zbytek života ve svých spisech vystupoval jako obhájce křesťanské víry. Zprvu podporoval hlavní větev katolické církve, ale někdy před r. 207 dal průchod svému rozčarování předními církevními představiteli a stal se zastáncem montanismu.

Montanismus neboli „nové proroctví“, jak ho nazývali jeho stoupenci, se zrodil v 70. letech 2. století, kdy ve Frýgii (v současném Turecku) začal svá proroctví hlásat Montanos, podporovaný dvěma ženami, Priscillou a Maximillou. Učili, že nadchází konec světa a že je proto třeba začít žít asketickým životem: neuzavírat sňatky, podrobovat se delším postům a nevyhýbat se mučednictví (v rozporu s Matoušem 10,23). Představitelé katolické církve zprvu váhali, jak se s novým hnutím vyrovnat. *Ireneus se přimlouval, aby je římská církev neodsuzovala dříve, než všechno důkladně zvaží. Nakonec však došlo k rozchodu obou cest a „frýgické kacířství“, jak začalo být nazýváno, bylo zavrženo.

O tom, že by Tertullian opustil katolickou církev nebo že by založil nějakou jinou skupinu či se k takové skupině přidal, nejsou žádné důkazy, které by se nedatovaly od mnohem pozdější tradice. Kritikem katolické církve a zastáncem montanismu se však skutečně stal. Zemřel jako stařec někdy po r. 220.

Tertullian byl první významný křesťan, který psal latinsky. Je proto otcem latinské, západní teologie. Spolu s *Origenem je jedním z největších křesťanských spisovatelů 2. a 3. století. Po pravdě řečeno je jedním z nejvýznamnějších latinských spisovatelů všech dob a i pro pouhou potěchu z jeho stylu ho prý čítali i pohané. Jeden autor z 5. století o něm napsal: „Takřka každé jeho slovo byl epigram a každá věta vítězství.“ Řečeno slovy moderního autora: „Tertullian měl dar, který je u teologů výjimečný: nedokáže nudit!“

Tertullian psal vždy jako obhájce – bránil své postavení a útočil na odpůrce. Činil tak se vším rétorickým umem, jímž vládl. Byl popsán jako „apologeta, který se hájí, ale který se nikdy neomlouvá“. Kládl si za cíl úplné potření odpůrců. Považoval za nutné prokázat, že oni se na-prosto ve všem mýlí – a že bez poskvrny zřejmě nebude ani jejich mravnost. Neznamená to, že by Tertullian byl mstivý nebo bezectný. Byl skálopevně přesvědčen o správnosti své věci a snažil se ji hájit, jak nejlépe dovedl.

Je autorem více než třiceti spisů, které se dělí do tří hlavních skupin:

- *Díla apologetická*. Nejznámější z nich se nazývá prostě *Obrana* (Apologeticum). Tento spis je určený správcům římských provincií. Tertullian v něm pokračuje v díle takových apologetů 2. století,

jako byl např. *Justin, činí to ale s mnohem větší brilancí. Se vši svou právníckou dovedností se ohrazuje proti nespravedlnosti, která odsuzuje věřící na smrt jen proto, že jsou křesťané.

Jsmo tu od všerejška a je nás již plný svět. Jsmo všude, ve městech, na ostrovech, v pevnostech, na venkově, na tržištích, ve vojenských táborech, dekuriích, v císařském paláci, v senátě, na náměstích. Vám ponecháváme jen vaše chrámy.

(Obrana 37)

Naopak zase název „spiklenecký spolek“ měl by patřit těm, kteří ve své nenávisti se sdružují proti dobrým a pořádným lidem a kteří volají po krvi nevinných beroucí za záminku obhajoby své nenávisti nepravdu. Myslí si, že křesťané jsou příčinou každé pohromy, každého neštěstí. Rozlíje-li se Tiber za městské hradby, nezavlaží-li Nil pole, nedá-li nebe vláhu, je-li zeměměřesení, nastal-li hlad, mor, ihned vykřikují: „Pusťte na křesťany lva“. Jeden lev na tolik lidí?

(Obrana 40)

Vaše ukrutenství [proti nám], byť by bylo sebevětší, vám neprospívá. Naopak k naší sektě přitahuje lidi. Čím častěji nás potíráte, tím více náš počet roste. Krev křesťanů je semenem [církve]. (...) Právě zatvrzelost, kterou nám vytýkáte, káže za nás. Neboť kdo by při pohledu na ni nedychtil vědět, co se za ní skrývá? Kdo by nepřijal naši víru, zvlí-li, jaká je odpověď?

(Obrana 50)

● *Díla dogmatická/proti heretikům.* Spolu s Ireneem byl Tertullian největším odpůrcem gnóze. Napsal proti ní řadu pojednání, z nichž nejznámější je *Uplatnění proskripce proti heretikům* (De praescriptionibus haereticorum). Užíval stej-

né argumenty jako Ireneus, ale podle svého zvyku je ještě posilil. Lze to vidět např. na jeho tvrzení, že bludař nemá právo, aby vůbec používal Písma církve. Ani tato argumentace mu ale v pozdějších letech nezabránila, aby se stal ostrým kritikem katolické církve. Nejdelším Tertullianovým dílem je jeho pětisvazkový spis *Proti Markionovi* (Adversus Marcionem). Markion byl nejvýznamnějším heretikem 2. století. Hlásal svou vlastní syntézu gnóze a pavlovského křesťanství.

Tertullian byl velkým kritikem *řecké filozofie, o níž soudil, že je příbuzná kacířství. Zdůrazňoval paradoxní povahu víry a kontrast mezi křesťanstvím a filozofií. Tímto důrazem se podstatně liší od Justina i raných apologetů. Tertullianově rétorice by se však nemělo podkládat něco, co v ní není. Jeho názor mu nebrání, aby se podobně jako ostatní apologetové neodvolával na ty či ony prvky křesťanské filozofie, které s křesťanstvím souzní. Filozofii, zejména stoicismu, vděčil za víc, než si uvědomoval. Ani jeho výklady o „absurditě“ víry není třeba brát příliš doslova. Tertullian zasvětil svůj život tomu, aby prokázal soudržnost svého přesvědčení a neudržitelnost přesvědčení svých odpůrců.

Jsou-li totiž heretiky, nemohou být křesťany (...). Nejsouce křesťany, neosvojují si žádné právo nad křesťanskými spisy. Komu je po právu řečeno: kde jste, kdy a odkud jste přišli? Co děláte na mém, když nejste moji? Konečně, jakým právem, Marcione, porážíš můj les? Kdo ti dovolil, Valentine, obracet mě prameny? Kdo ti, Apelle, dal moc hýbat mými hranicemi?

(...) Je to můj majetek. (...) Já jsem dědic apoštolů.

(Uplatnění proskripce vůči heretikům 37)

[Pavel] byl v Aténách a ve svých rozpravách s filozofy se obeznámil s onou lidskou moudrostí, která se domnívá, že poznala pravdu. Ve skutečnosti ji jen pokřivuje a sama je pro mnohost navzájem nepřátelenných sekt rozdělena v mnoho herézí. Vždyť co mají společného Atény a Jeruzalém? Jaká shoda panuje mezi akademií a církví? Co mají společného heretikové s křesťany? Naše vzdělání vzešlo ze sloupů Šalomounova, který sám učil, že Pána je třeba hledat v prostotě srdce. Pryč se všemi pokusy o stoické, platonské a dialektické křesťanství! Poté, co jsme obdrželi Krista, nedychtíme po hloubavých disputacích, ani poté, co jsme se potěšili radostnou zvěstí, neprahneme po spekulaci. S vírou, kterou máme, netoužíme po žádném dalším věření. Protože my víru přikládáme především tomu, že mimo ni není ničeho dalšího, čemu bychom ještě měli věřit.

(Uplatnění proskripce vůči heretikům 7)

Boží Syn byl přibit na kříž. Není mi hanba nad tím, že je to hanebné. Boží Syn umřel. Lze tomu věřit, protože je to absurdní. Byl pohřben a znovu vstal. Je to jisté, protože je to nemožné.

(O Kristově těle 5)

Tertullian ve svých spisech vystupoval také proti monarchianismu. Monarchianisté kladli důraz na „monarchii“ neboli vládu jediného Boha a byli přísnými monoteisty. Učení o Trojici důmyslně obešli myšlenkou, že Otec je Syn je Duch svatý – stejně jako já jsem otec, manžel a autor knihy. Pojmenování Otec, Syn a Duch Svätý, neoznačují tři odlišné bytosti, ný-

brž jsou označením pro jednu bytost, která působí ve třech různých úlohách. Tertullian monarchianistům odpovídá ve svém větším díle *Proti Praxeovi* (*Adversus Praxeam*). Praxeas byl vcelku neznámý monarchianista, který se stavěl také proti montanismu. Tertullianovými slovy: „Praxeovi se v Římě poštěstily dva ďábelské kousky: zahnal prorocství a zavlekl sem kacífství. Obrátil na útěk Parakleta [tím, že odmítl montanistická prorocství] a ukřižoval Otce [tím, že prohlásil, že Syn je Otec].“ Ve své odpovědi Praxeovi Tertullian vysvětluje, že Bůh je jediná podstata ve třech osobách. Zavedl tak termíny, s nimiž budou pracovat pozdější definice nauky o Trojici a Vtělení. Jeho dílo bylo významným pokrokem v pochopení těchto nauk, třebaže z pohledu pozdější ortodoxie není bezchybné.

● *Díla praktická.* V řadě spisů se Tertullian zabýval rovněž praktickými otázkami etiky, zejména v souvislosti s církevní disciplínou. Tato díla se dělí na dvě části: raná díla katolická a pozdější díla montanistická. Mezi oběma stadii však jsou podstatná pojítka. Tertullian je vždy „rigorista“, zastánce přísné morálky. Na montanismu ho nepřitahují prorocké dary ani vypjaté očekávání konce, ale přísnější mravní zásady. V jednom ze svých ranějších děl, nazvaném *O pokání* (*De poenitentia*), nechává prostor pro „druhé pokání“ za vážné hříchy spáchané po křtu. Ve svém montanistickém díle, nazvaném *O počestnosti* (*De pudicitia*) zaujímá přísnější postoj a odporuje prohlášení biskupa z Kartága. Pro Tertulliana má kázeň přednost před odpouštěním. Jeden nedávný vykladač ho dokonce obvinil z toho, že „z teologického hlediska je téměř Žid“.

Křesťanská skromnost se otřásá v základech (...). Doslechl jsem se, že bylo dokonce vydáno prohlášení, a to naléhavě. „Velebný“, „biskup biskupů“ [pravděpodobně biskup kartaginský] prohlašuje: „Odpouštím hřích cizoložství a smilstva každému, kdo konal náležité pokání.“ Hle, edikti, na němž nemůže být vepsáno „Boží dílo“! A kdeže bude tento projev velkodušnosti vyvěšen? Předpokládám, že docela všude, ba na samých dveřích chťiče a pod samou střechou chťiče. Na takovém místě se takové pokání sluší zvěstovat – tam, kde se rodí tento hřích. Na takovém místě se má takové odpuštění na vědomost dávat – aby v ně doufali lidé, kteří tam vcházejí.

(O počestnosti 1)

Použité překlady:

Čtvrtá patristická čítanka. Tertullianus – Apologeticum, přel. J. J. Novák, Česká katolická charita, Praha 1987.

J. J. Novák, *Patristická čítanka*, (překlad Proskripce 37) Česká katolická Charita, Praha 1988, str. 16-20.

Klemens Alexandrijský

Inteligentní ortodoxie

Titus Flavius Klemens se narodil v polovině druhého století v řecké nekřesťanské rodině. Po svém obrácení ke křesťanství hojně cestoval a učil se u řady křesťanských učitelů. Největší zalíbení našel v šestém a zároveň posledním z nich: v Pantainovi, který vedl v Alexandrii školu křesťanské filozofie. Klemens u něho zůstal a později (kolem r. 190) se stal jeho nástupcem. Když v letech 202-203 propuklo pronásledování křesťanů, odešel z Alexandrie a nikdy už se tam nevrátil. Zemřel v Malé Asii před r. 216.

Ve 2. století byl Egypt líhni gnostického učení. Z Egypta pocházela nebo tam vyučovala řada předních zastánců gnóze. Pantainos je naproti tomu první představitel ortodoxního křesťanství, o němž se nám dochovaly zprávy. Zdá se, že tvářil v tvář všudypřítomnému ohrožení gnózi, se egyptská ortodoxie vydala cestou tmářství – prostého věření, které se vyhýbá nepohodlným otázkám. Pantainos, a po něm Klemens, se snažil vytvořit ortodoxii, do níž by bylo možno proniknout intelektem. Snažil se ukázat, že je možno zkoumat filozofické a intelektuální otázky, aniž by se člověk stával bludařem. V Klementově díle později pokračoval jeho mnohem větší následovník, *Origenes.

Z Klementova díla se dochovaly tři významnější spisy, odpovídající třem stupňům křesťanského učení.

● *Výzva Řekům* (Protreptikos pros Hellenas) je apologie, která svou úrovní převyšuje díla prvních křesťanských apologetů, jako byl např. *Justin.

● *Vychovatel* (Paidagógos) je příručku pokynů pro začínajícího křesťana. Poskytuje poučení, jak má vystupovat, a je považována za přípravu k přijetí duchovní nauky. Přimlouvá se za cestu střídmosti či prostého života jako střední cesty mezi přepychem a askézí čili odfíkaním.

● *Pestré knihy* (Stromateis; titul se také někdy překládá jako *Koberce*) jsou složitým a zvláštním dílem. Představuje se v něm Klementovo duchovní učení. Byla-li pro Tertulliana víra vším, co je potřeba, pro Klementa znamená pouze první stupeň. Je základem, na němž je postaveno poznání. Klemens popisuje ideál křesťanského „gnostika“, duchovního člověka, který vírou pronikl k poznání. Toto po-

znání již není pouze akademické. Je to duchovní nazírání, vyžadující mravní čistotu, a jeho cílem je rozjímání o Bohu.

Klementovým cílem bylo vytvořit ortodoxii, do níž by vzdělaný člověk mohl proniknout intelektem. Podobně jako Justin spatřoval i on pravdu v *řecké filozofii. Filozofie připravila Řeky na příchod Ježíše Krista stejně jako na něj Starý zákon připravil Židy. Pavlovo varování před filozofií (např. Koloským 2,8) bylo namířeno proti špatnému filozofování. Klemens se sice stavěl proti gnostickému kacířství, mnoho z řeckého světónázoru přijal za své. Jeho učení nicméně ukazuje, že vystříhat se bludného učení není otázkou pouhého chtění. Ve sporu s doketismem (názorem, že Ježíš Kristus měl jen zdánlivé tělo) Klemens tvrdil, že Ježíš měl skutečné tělo a že jedl a pil. Nemohl ale uvěřit, že by Ježíš jíst a pít *potřeboval*. V protikladu ke gnostickému popírání chvályhodnosti manželství Klemens tvrdil, že je to dar Boží. Nemohl ale uvěřit, že ideální křesťanští manželé by se měli pohlavně stýkat – kromě případů, kdy je účelem početí, a i tehdy bez jakékoli touhy.

Filozofie byla pro Řeky před příchodem Páně nutná k ospravedlnění. A nyní vede ke zbožnosti. Je to svého druhu přípravné cvičení pro ty, kteří docházejí k víře cestou argumentace. (...) Neboť Bůh je původcem všeho dobrého: něčeho přímo, jak je tomu u Starého a Nového zákona; jiného nepřímou, jako je tomu u filozofie. Možná, že byla Řekům filozofie dána přímo, dokud je Pán nepovolá. Byla totiž učitelkou, která přivedla řecké myšlení ke Kristu podobně jako Zákon Židy. Filozofie tak

byla přípravou, dlážděním cesty pro ty, kdo jsou přiváděni k dokonalosti v Kristu. (Pestré knihy 1:5)

Bylo by směšné chtít, aby Spasitel měl takové tělo, které by musel mít k životu. Jedl, ale ne kvůli tělu udržovanému jeho svatou mocí, nýbrž proto, aby těm, kteří s ním byli, nepřišlo na mysl nahlížet na něj nepravým způsobem [jako doketisté]. (...) Apoštolové, kteří díky učení Páně svrchovaně gnostickým způsobem ovládli svůj hněv, strach a chť, nepropadali dokonce ani pocitům, které se zdají dobré – jako je odvaha, nadšení, radost. Jejich tužby nepodléhaly změnám, neboť stav jejich mysli byl stálý. Po vzkříšení Páně se v tom cvičili neúchylně.

(Pestré knihy 6:9)

Klemens hledal ortodoxní alternativu ke gnózi, sám ale gnostickými myšlenkami nezůstal úplně nedotčen. Je sice pravda, že víra vede k poznání, Klemens však tíhne k tomu, považovat za „víru“ ortodoxní křesťanství a za „poznání“ řecké myšlení. Základem jeho teologie je myšlenka *netečnosti*. Řecké myšlení uvažovalo o Bohu jako o netečném: byl mimo všechny city a pocity. Tento stav byl také považován za cíl, jehož má dosáhnout filozof, a Klemens věřil, že křesťanští gnostikové ho dosáhnout mohou. Zatímco pohanský filozof proti svým touhám bojuje, duchovní křesťan žádné nemá. Ideál *netečnosti*, který měl nadlouho a hluboce ovlivnit křesťanské ideály, je Biblii cizí. Klementovy chyby by ale neměly zastírat, že dokázal sloučit touhu po intelektuálním a duchovním pokroku s církví a ortodoxním křesťanstvím. Právě Klementovi a jemu podobným vděčí egyptské křesťanství

za neochvějně ortodoxní postoj, v němž během 3. století zakotvilo.

Literatura:

Z. Kratochvíl, *Prohlášení světa*. Středoplatónská filosofie v náboženských prouděch pozdní antiky, Herrman a synové, Praha 1991, str. 105-118.

J. J. Novák, *Patristická čítanka*, Česká katolická Charita, Praha 1988, str. 26-32.

V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, Kalich, Praha 1972, str. 74-84.

Origenes

Platonismus pro každého?

Origenes se narodil kolem r. 185 jako syn křesťanských rodičů v Alexandrii. Jeho otec Leonides byl r. 202 umučen. Origenes mu napsal, aby zůstal pevný, a Origenes samého prý od mučednictví zachránilo jen to, že mu matka schovala šaty. Zasloužil se zcela odříkání a vědění. Podle tradice byla jeho oddanost tak naprostá, že vzal doslova Matoušovo evangelium 19,12 a zbavil se mužství, ačkoli s takovým postupem později nesouhlasil. Po celý život byl věrný katolické církvi. Demetrius, alexandrijský biskup, ho jmenoval do čela školy katechumenů (kde se dostávalo poučení těm, kteří se chtěli dát pokřtiti). Časem se však s Demetriem, který se pokoušel posílit svou biskupskou autoritu, nepohodl. Origenes se přestěhoval do palestínské Kaisareje, kde pokračoval ve své práci a požíval nesmírné vážnosti. V době pronásledování křesťanů za císaře Decia (249-251) byl uvězněn a krutě mučen, aby se odřekl své víry. Zachoval však věrnost a nakonec byl propuštěn. Na poranění, která utrpěl, však několik let nato zemřel.

Origenes byl plodný spisovatel, ale vel-

ká část jeho díla se ztratila. Část se dochovala pouze v překladech, které jsou někdy v zájmu větší ortodoxie upravovány. Jeho hlavní spisy lze rozdělit do čtyř skupin:

- *Biblické*. Origenes pořídil velké vydání Starého zákona, tzv. *Hexaplu*, kde je v šesti sloupcích vedle sebe hebrejský text psaný hebrejskými písmeny, hebrejský text psaný řeckou abecedou, řecký překlad Aquilův, Symmachův, Septuaginty a Theodotionův. Je to první kritické vydání starozákonního textu, které pořídil křesťan. Z jeho pera pochází rovněž řada komentářů (učených výkladů), homilií (praktických a vzdělávacích) a „scholií“ (poznámek k jednotlivým pasážím).

- *O zásadách* (Peri archón) byl prvním pokusem rané církve o systematickou teologii. Dělí se na čtyři knihy: o Bohu, svobodě, svobodě a Písmech.

- *Proti Kelsovi* (Kata Kelsů) je Origenovou odpovědí na Kelsovo *Pravdivé slovo* (Aléthés logos), vypjatě protikřesťanské dílo napsané na sklonku 70. let 2. století.

- *Praktická díla*. Origenes je také autorem děl *O modlitbě* (Peri euchés) a *Výzva k mučednictví* (Eis martyrión protreptikos).

Origenes byl velmi dobře obeznámen s řeckou filozofií. Učil se u předních pohanských filozofů. Někdy se soudí, že studoval u Ammonia Sakký, zakladatele novoplatonismu, ale toto tvrzení je sporné. Postupujeme-li od *Justina ke *Klementovi a Origenovi, paradoxně se setkáváme s rostoucím nepřátelstvím vůči filozofii spolu s neustále stoupající prosyceností filozofickými myšlenkami. Tyto filozofické prvky najdeme zejména u Origena, jehož ortodoxie dodnes nepfestala být předmětem diskusí. Ve 4. století se zrodilo silné protiorigenistické hnutí.

V 6. století byl formálně odsouzen jako kacíř. Přesto zůstává osobností, kterou lze považovat za nejvlivnějšího otce řecké teologie.

Origenes si nekladal jiný cíl než být loajální ortodoxní křesťan. Převážnou část svých spisů věnoval výkladům Bible. I tam ale narážíme na základní problémy. Origenes cítil, že Bibli nelze důkladně porozumět, není-li brána v potaz alegorie. Chápeme-li některé části Starého zákona doslovně, vzbuzují pohoršení. Mají nám tak ukázat, že je v nich třeba hledat hlubší, skrytý význam. Cestou k němu je alegorie. Sám Origenes ale s alegorickou metodou nepřišel jako první. Poprvé jí začali užívat Řekové ve snaze vyvodit poučení z lechtivých legend o eskapádách bohů. V 1. století po Kr. ji při výkladu Starého zákona použil Filon Alexandrijský (kolem r. 15 př. Kr. – r. 45 po Kr.), jehož hlavním cílem bylo sladit Starý zákon s řeckým myšlením. Origenův přístup byl podobný. Alegorický výklad mu umožňoval obejít doslovný význam textu tam, kde byl nepřijatelný, a vykládat Bibli v souladu s řeckým myšlením. Tento záměr však Origenes nepojal vědomě – věřil, že z textu prostě vyvozuje jeho pravý a rozumný význam. Obvinění z toho, že byl „oslepen řeckou kulturou“, které proti němu bylo vzneseno ve 4. století, je oprávněné v tom smyslu, že si neuvědomoval, co dělá. Jeden pohanský kritik ho obvinil, že „vnáší platonské ideje do cizích mýtů“, tzn. že podsouvá Bibli platonské učení.

Origenes podává přehled apoštolské tradice, kterou považuje za měřítko ortodoxie. Apoštoloové některé nauky převáděli do co nejsrozumitelnější polohy, aby je mohli pochopit všichni věřící. Origenes tyto příklady vypočítává. Mají být přijaty

jako základ teologie. Moudrý, duchovní křesťan však může jít za ně, nesmí se však s nimi dostat do rozporu. Toto otevření dveří spekulaci jde ve stopách Klementa, ačkoli ostře kontrastuje jak s *Irenejem, tak s *Tertullianem. Podobně jako u Klementa je Origenův základ křesťanský, ale jeho další rozvinutí tihne k tomu, být beze zbytku řecké. Jasně to vysvítá např. z jeho učení o spáse. Origenes dokáže vysvětlit, jak Ježíš Kristus zemřel na kříži za naše hříchy a vykoupil nás z moci ďábla. To je však učení pro nejširší obec věřících, proto, kdo nedokáže porozumět ničemu dalšímu. Origenův skutečný zájem leží jinde. Podstata spásy pro něho tkví v tom, že se člověk připodobňuje Bohu, že je „zbožšťován“ prostřednictvím zření Boha. Duše se musí povznést z oblasti změn do oblasti bytí. Slovo se k tomu zdálo cestou. Poučený křesťan pronikne za pozemského Ježíše k věčnému Slovu a jeho kontemplaci dosáhne spásy. Toto pojetí spásy je veskrze řecké a blíží se spíše gnózi než biblickému křesťanství.

Nezbytným se jeví nejprve stanovit neklamné zásady [v základních otázkách] a potom teprve zkoumat ostatní věci. (...) Učení církve bylo předáváno v řádném sledu od apoštolů a zůstává v církevních dodnes. Jako pravdu máme přijímat jediné to, co není v rozporu s tradicí církve a apoštolů. Když svatí apoštoloové hlásali Kristovu víru, vybrali některá ponaučení, o nichž věřili, že se bez nich nikdo nemůže obejít, a předávali je, jak nejjasněji mohli. V nich vyučovali i ty, kteří se jevíli ve zkoumání božského vědění poněkud máli. Těm, kteří si zasloužili větších darů Ducha, pak dávali bátat v tom, z čeho jejich výroky vyrůstaly. (...) Nauka, jež je v uče-

ní apoštolů jasně vyložena, je následující: Nejprve, že je jediný Bůh (...). Za druhé, že Ježíš Kristus sám (...) se zrodil z Otce před všemi ostatními tvory (...). Za třetí, že Duch svatý je ctí a slávou spjat s Otcem a Synem (...). Po těchto ustanoveních apoštolské učení říká, že duše (...) bude po svém odchodu z tohoto světa po zásluze odměněna. (...) Pokud jde o ďábla a jeho anděly a nepřátelské duchovní mocnosti, učení církve vypovídá, že tyto bytosti vpravdě existují. (...) Součástí učení církve je rovněž to, že svět byl stvořen a začal v určitém čase a že bude pro svou nepravost zničen. (...) A nakonec, že Písma byla napsána Duchem Božím a že mají netoliko smysl slovní, nýbrž ještě smysl jiný, skrytý většině lidí.

(O zásadách, Kniha I, Předmluva 2-8)

Stejně jako je v Zákonu stín onoho dobrého, které má přijít, (...) učí evangelium, jemuž může porozumět každý, stín tajemství Kristových. (...) Pavel nemohl prospět Židům, aniž by obřezal Timotea. (...) Stejně tak si ten, na kom leží odpovědnost za dobro mnoha, nemůže počínat jen podle skrytého křesťanství. To mu nikdy neumožní pomoci těm, kdo jsou křesťany zevně, ani je dovést k vyšším a lepším věcem. Musíme být křesťany tělesně i duchovně: tam, kde je potřeba tělesného křesťanství, v jehož rámci podle těch, kdož jsou tělesní, neznáme nic než Ježíše Krista, a to ukřižovaného, musíme kázat je. U těch, kteří jsou dokonalí v duchu, nesou ovoce a milují nebeskou moudrost. Ty je třeba přivést k účasti na Slovu, které se stalo tělem, ale pak se znovu pozdvihlo do postavení, které mělo na počátku u Boha.

(Komentář k Janovu evangelium 1:9)

Origenovské napětí mezi ortodoxií a here-

zi je zřetelně patrné z jeho učení o Trojici. Origenes se ostře stavěl proti monarchianismu (Otec je Syn) a jakékoli jiné teorii, která oklešťovala věčnou Boží trojjednost. Trval na tom, že Otec, Syn a Duch svatý jsou tři věčné „hypostaze“ nebo (nepřesně řečeno) osoby. Boží trojjednost je součástí jeho věčné přirozenosti, nikoli dílem pozdějšího nápadu. Nazýváme-li však druhou osobu Synem, může to zdánlivě naznačovat, že ten se v jednu určitou chvíli „narodil“, „zrodil se“ či „byl zplazen“. Origenes naproti tomu zastával názor, že Syn je Otcem věčně plozen. Je to věčný proces či vztah. Není to jednorázová událost, či dokonce něco, co se odehrálo před stvořením – je to něco, co se stále, věčně děje.

Až potud je Origenes ortodoxní. Existuje však ještě druhá strana. Origenes učil o Boží Trojici, byla to však Trojice *odstupňovaná* – Otec je větší než Syn a ten je zase větší než Duch svatý. Jedině Otec sám je „pravý Bůh“. Syn je totéž co Otec, ale na nižší úrovni. Je-li Otec Bůh, mohli bychom říci, že Syn je bůh. Origenova Trojice je trojposchodová, Bůh na třech různých úrovních. V příštím století tuto představu rozvine Areios, který dojde k závěru, že jedině Otec je skutečně Bůh a že Syn a Duch svatý patří mezi stvoření.

Origenes učil o věčném plození a jeho výklad začal být považován za ortodoxní. Vysvětloval jej filozoficky: kdyby plození Syna nebylo věčné, znamenalo by to, že Otec jej předtím zplodit nemohl nebo nechtěl. Obě tyto domněnky jsou Boha nedůstojné, Boží plození tedy musí být věčné. Origenes však používal stejný argument, aby dokázal, že stvoření je věčné. Nevěřil jen, že věčně existuje Slovo neboli Rozum (*logos*), nýbrž také všechny ro-

zumné bytosti (*logikoi*). V určitou chvíli odpadly od zření Boha a podle toho, jak daleko odpadly, se staly anděly, lidskými bytostmi či démony. Fyzický vesmír byl stvořen, aby tyto padlé bytosti přijal. (Genesis 1-3 je třeba vykládat s notnou dávkou alegorie, abychom ji vtěsňali do učení, že vesmír byl stvořen *po* pádu.) Proces spásy je opakem pádu a jeho výsledkem bude, že všechny rozumné bytosti budou hledět na Boha.

Origenovo učení o Trojici nelze plně pochopit, vynecháme-li z něj tyto rozumné bytosti. Jsou čtyři roviny bytí, z nichž jednu obývá Otec, druhou Syn, třetí Duch svatý a čtvrtou rozumné bytosti. Každá z těchto úrovní má bytostný podíl na úrovni, která je nad ní. Proto má Syn podíl na božství Otce a my jsme „zbožštění“ účastí na Synu. (Duch svatý býval v praxi často opomíjen.) Na žádném stupni mezi Bohem a stvořením neexistuje zásadní diskontinuita. Božství naopak proniká shora dolů. Tento systém byl v mnoha věcech poplatný gnózi – gnostikům ostatně také v myšlence věčného plození Syna patřilo před Origenem prvenství.

Byl Origenes bludař? Byla jeho teologie prostě „platonismem pro každého“? Tyto otázky budou stále předmětem diskusí. Je však nutné jasně říci dvě věci. Není pochyb o tom, že Origenes z celého srdce *toužil* po tom, aby ortodoxní byl, a věřil, že skutečně *je*, stejně tak není pochyb o jeho upřímné oddanosti a horlivé službě Ježíši Kristu. Stejně tak je pravda, že jeho skutečná teologie je zcela prosyceaná platonismem. Platonské prvky tu nebyly jako poleva nebo rybíz na dortě, které lze odstranit, ale jako příchut' sherry, která je od dortu samého neodlučitelná.

Literatura:

J. J. Novák, *Patristická čítanka*, Česká katolická Charita, Praha 1988, str. 32-37.

V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, Kalich, Praha 1972, str. 85-106.

Cyprian

Biskup mučedník

Thascius Caecilius Cyprianus se narodil na počátku 3. století v zámožné pohanské rodině. Byl učitelem rétoriky v Kartágu a pravděpodobně byl předurčen k vysokému veřejnému úřadu, např. guvernéra provincie. V r. 245/246 se však vyhlídek na takovou kariéru zřekl a stal se křesťanem. Sám nám vypráví o tom, jak ho křesťanství přitahovalo, když se snažil o svou mravní obrodu.

Natolik jsem vězel v mnoha chybách svého předcházejícího života a natolik mě svazovaly, že jsem nevěřil, že bych se jich mohl zbýt. (...) Když ze mne však byla poskvrněná mého dřívějšího života smyta životodárnou vodou [křtem] (...) a druhým zrozením jsem se obrodil v nového člověka (...), to, co bývalo nemožné, se stalo snadným.

(List Donatovi 4)

Krátce nato byl Cyprian zvolen presbyterem čili starším a r. 248/249 se jako poměrně nedávný konvertita stal biskupem v Kartágu, a zastával tak nejvýznamnější církevní úřad v africké římské provincii.

Jako biskup sloužil Cyprian přibližně deset let. Zemřel mučednickou smrtí r. 258. Jeho vůdcovské schopnosti tak byly vystaveny těžší zkoušce, než kdyby se byl stal guvernérem římské provincie. V jeho myšlení i v jeho spisech se obráží problémy, jimž musel čelit – byl to především muž činu, nikoli intelektuál.

Cyprianův život a jeho myšlení od sebe nelze oddělit a jedno není možno popsat bez druhého. Byl do značné míry ovlivněn *Tertullianem, v němž si prý denně čítal a kterého nazýval „učitelem“. Zatímco však byl Tertullian radikálně nekonformní, společensky nepřijatelný člověk, Cyprian byl především praktik, řešící problémy života raně křesťanské církve, rozený vůdce. Maximalismus Tertullianových ideálů mravní kázně se u Cypriana zmírňuje a v podobě církevní kázně nabývá realistické podoby.

Cyprian se setkával s problémy od chvíle, kdy byl zvolen biskupem. Část starších v Kartágu žárčila na strmý vzestup tohoto bohatého muže, jemuž se jako biskupovi museli podříditi. Toto napětí snad nebylo příliš vážné, zanedlouho však církev musela čelit nejtvrdějšímu pronásledování, jaké ji doposud potkalo – perzekucím vyhlášeným v letech 249-251 císařem Deciem. Bylo to první organizované pronásledování církve a zasáhlo celou římskou říši. Decius chtěl na církve zaútočit ze dvou stran. Nejprve se rozhodl odstranit čelné biskupy. Mučednickou smrt podstoupili biskupové z Říma, Antiochie, Jeruzaléma i Kaisareje. Cyprian byl předem varován a utekl do kraje nedaleko Kartága, kde se skrýval. Odtud během pronásledování vedl svou církev prostřednictvím dopisů. Za svůj útek byl však tvrdě kritizován, zejména ze strany řevnického kněžstva. Druhou fází pronásledování byla snaha donutit všechny křesťany, aby obětovali bohům. Pod trestem smrti musel každý předložit osvědčení, že se tohoto úkonu zhostil. Církev, která již řadu let žila v poměrném klidu a míru, nebyla na takový nápor připravena. Obětí bohům šlo přinést bezpočet křesťanů – jeden biskup

k ní dokonce vedl celý svůj sbor. Mnoho dalších se přikazu vyhnulo uplácením úředníků, kteří jim poskytli náležitě osvědčení, aniž by museli obět skutečně vykonat.

Tradice nepřipouštěla, aby byli ti, kdo odpadli od víry, znovu přijati do církve. Co si však počít s tak velkým počtem lidí, kteří se chtěli vrátit? S tím souvisely dvě rozdílné otázky. První zněla, zda má být křesťan, který takto odpadl, přijat nazpět rovnou, zda až po určité době pokání (po veřejném doznání, následovaném obdobím odříkání a kajicnictví), *anebo* nikdy. Druhou otázkou bylo, kdo o tom má rozhodnout. Úlohu smířit odpadlíky s církví na sebe brali ti, kteří byli pro svou víru uvězněni a byli pro ni hotoví zemřít (tzv. vyznavači). Pro jejich činy skýtala tradice jistou záruku, ale někteří si počínali nezodpovědně a rozdělili „odpuštění“ napravo nalevo. Mají tuto pravomoc vyznavači, nebo biskupové? Cyprian zastával názor, že toto právo přísluší jedině biskupům, ačkoli ti se mají držet doporučení vyznavačů. Napsal na toto téma významný spis, jenž nese titul *O odpadlých* (*De lapsis*). Když perzekuce skončily, synoda v Kartágu r. 251 rozhodla, že usmíření odpadlých je po jisté době pokání možné. Když se následujícího roku začala rýsovat možnost dalších pronásledování, další koncil rozhodl, že bude přijat zpět každý, jakmile začne konat pokání. Cyprian zastával na obou těchto koncilech významnou úlohu.

Tato rozhodnutí nedošla obecného souhlasu. Někteří lidé v Kartágu se domnívali, že Cyprian byl příliš přísný. Část kněžích se od něho odtrhla a založila si vlastní sbor s uvolněnější kázní. V Římě naproti tomu došlo k rozkolu či schizmatu opačným směrem. R. 251 byl novým biskupem zvolen Kornelius, který se vyslo-

voval pro usmíření s kajčnicí. Proti němu se postavil Novatián, nadaný presbyter, který byl možná rozčarován, že biskupem nebyl zvolen sám, a dal se prohlásit protibiskupem. Jeho církev nebude přijímat ty, kteří odpadli zpět, jako to činí „církev odpadlíků“.

Cyprian považoval otázky schizmatu či rozkoľu za nesmírně vážné. Věnoval jim své nejdůležitější pojednání: *O jednotě církve* (De unitate ecclesiae). Jednota církve je jednou provždy daná. Není možné, aby na jednom místě existovalo více denominací. Jedinou pravou církví je církev katolická. Církev není možno dělit, je jí možno pouze opustit, jako to učinil Novatián. Rozkoľník, který opouští katolickou církev, páchá duchovní sebevraždu.

Ulom větve ze stromu, a nebude moci pučet. Odděl potok od pramene, a vyschne. (...) Kdo opustil Kristovu církev, nedostane Kristovu odměnu. Odcizil se jí, je hříšníkem, je nepřítelem. Nemůže mít Boha jako Otce, kdo nemá církev jako matku. Mohl se zachránit, kdo nebyl v Noemově arše? A může být spasen, kdo bude mimo církev? (...) Ačkoli nemůže být jiného křtu kromě jednoho, domnívají se [tito rozkoľníci], že mohou křtít. Opustivše studnici života, přece slibují jiným milost vody živé a spásné. Tam se lidé neočišťují, ale spíše poskvřňují; hříchy se tam nesmývají, ale spíše hromadí. Tímto narozením se nestávají syny Božími, nýbrž ďáblými. (...) Či se domnívají, že je s nimi Kristus, v jejich sboru, když se shromažďují mimo církev? I kdyby byli zabiti pro vyznání Kristova jména, nesmývá jejich krev [mučednictví] tuto poskvřnu [rozkoľu]. Nevyhleditelná a těžká vina nesvornosti ani utřením není

očištěna. Nemůže být mučedníkem ten, kdo není v církvi.

(O jednotě církve 5, 6, 11, 13, 14)

Jednota církve spočívá na biskupech. „Měli byste být pamětlivi toho, že biskup je v církvi a církev v biskupovi. Kdo není s biskupem, není ani v církvi.“ Biskupové jsou nástupci apoštolů, převzali tedy jejich úlohu. Biskup je hlavou své církve, ačkoli biskupem zůstává jen tehdy, je-li zajedno s ostatními biskupy katolické církve. Biskupové jsou jako akcionáři jednoho podniku (biskupství) – akcionář má podíl na podniku jen ve spojení se všemi ostatními akcionáři.

Biskupové musí zůstat ve vzájemné jednotě, a přesto je každý v rámci své církve nezávislý. Toto napětí v Cyprianově myšlení se později stalo základem dalšího sporu. Musí být člověk, který přijme křesťanství od následovníků Novatiána a později chce vstoupit do katolické církve, znovu pokřtěn? Řím míní, že ano. Cyprian se opírá o tradiční africkou praxi a míní, že nikoli. Římský biskup Štěpán se svůj názor pokoušel vnutit ostatním, a tak se zrodil další spor. Cyprian tvrdil, že by každý biskup měl rozhodovat sám za sebe. Nikdo nemá být „biskupem biskupů“, nemá jim být biskup římský ani kartaginský. Mezi Římem a Afrikou dokonce načas došlo ke skutečnému přerušení styků. Řada východních biskupů stranila Cyprianovi a kárala Štěpána za aroganci, s níž nutí svůj názor ostatním. Nad touto situací převládla r. 257 další vlna pronásledování a Štěpánova smrt, k níž došlo téhož roku. Společné ohrožení vedlo k ústupu z bojových pozic. Afrika a Řím tiše přistoupily na svůj odlišný názor na nový křesťanství, což znamenalo vítězství Cyprianova stanoviska. Rok nato, v září r. 258, byl Cyprian

sřat. Tvrdě se zasazoval za autoritu biskupa – za „církve biskupů“ proti „církvi mučedníků“. Své při tak vtiskl případnou pečeť tím, že zemřel jako biskup *mučedník*.

Cyprianův vliv, zejména na západní církvi, byl nesmírný. Pomohl katolické církvi, aby se stala autoritativní „církvi biskupů“, a nikoli charismatickou „církvi mučedníků“. Jeho názory na nový křesť sice africká katolická církev ve 4. století odmítla, staly se však součástí učení odpadlické církve donatistů, která se považovala za „církve mučedníků“ a zastávala Cyprianův názor na druhý křesť. Ačkoli se Cyprianovy snahy o zvýznamnění biskupského úřadu nad laiky a nižším kněžstvem setkaly s úspěchem, jeho boj za nezávislost biskupů již tak úspěšný nebyl. Postupem času nad Cyprianovou tezí o kolegiu či rovnosti biskupů alespoň na Západě zvítězila římskokatolická představa papeže jako „biskupa biskupů“. Největšího vlivu Cyprian došel svými názory na povahu a jednotu církve. Jeho učení se stalo závažným na déle než tisíc let a římskokatolická církev je opouští teprve v poslední době – např. v *Rahnerově teorii „anonymního křesťanství“.

Literatura:

O jednotě církve, přel. V. Martinů, Olomouc, Dominikánská edice Krystal, 1940.

J. J. Novák, *Patristická útanka*, Česká katolická Charita, Praha 1988, str. 23-26.

Eusebios z Kaisareje

Otec církevních dějin

Eusebios se narodil počátkem šedesátých let 3. století v Paletině. Byl žákem a spolupracovníkem Pamfila, který měl na starosti *Origenovu knihovnu a který byl v r. 309/310 umučen. Na znamení vděč-

nosti vůči Pamfilovi Eusebios přijal jeho jméno a stal se Eusebios Pamfilův, jako by byl jeho syn či otrok. Eusebios choval, stejně jako Pamfilos, velký obdiv k Origenovi a oba společně napsali pojednání na jeho obhajobu. Eusebios byl především učenec, v r. 313/314 se všal stal kaisarejským biskupem. Zemřel r. 339-340 v Kaisareji.

Eusebios je ctěn především jako historik, jako velký otec církevních dějin. Je autorem *Chronologických tabulek a stručného zpracování obecných dějin Řeků a barbarů* (*Chronikoi kanones kai epitomé pantodapés historias Hellénón kai barbarón*) a spisu *O mučednicích palestinských* (303-313). Jeho největším dílem jsou však *Církevní dějiny* (*Ekklesiastiké historia*), kde sleduje vývoj církve od jejího vzniku až po r. 324, kdy se Konstantin stal jediným císařem Východu i Západu. Je to dílo nesmírné ceny, protože uchovává bezpočet dokumentů, které by nám jinak zůstaly neznámé. Kdosi poznamenal, že psát dějiny rané církve bez Eusebia by bylo jako pokoušet se psát dějiny apoštolské církve bez knihy *Skutků apoštolů*. Eusebios spatřoval v životě církve ruku Prozřetelnosti – ve skonech těch, kdo pronásledovali křesťany, a ve vítězství křesťanství.

Eusebios je i autorem spisu *Život Konstantinův*, stejně jako dvou menších spisů o tomto císaři. Konstantinovo obrácení a vznik křesťanské říše je pro Eusebia přirozeným a žádoucím výsledkem působení křesťanské víry. Spojení křesťanství s imperiem v něm nebudilo nejmenší pochybnosti. Byl pevným stoupencem monarchie a obzvlášť nadšený je jeho výklad Konstantina jako křesťanského císaře, který je nahlížen jako Boží zástupce na zemi. Eu-

sebiovi bývá přičítáno za vinu, že „pokřtil“ východní představu absolutního, „božského“ samovládc. Křesťanští císaři východní byzantské říše toto chápání svého postavení ochotně přijali za své.

[Slovo], zachránce všehomíra, vládne podle vůle svého Otce nebi a zemi i nebeskému království. Podobně tak náš císař, jehož miluje, přivádí své pozemské poddané k jednorozenému Slovu a Spasiteli a činí je poddanými hodnými jeho království. (...) Preexistentní Slovo, zachránce všech věcí, rozdílí svým učedníkům semena pravé pravdy a spásy. Osvětluje je a dává jim proniknout v poznání království svého Otce. Náš císař, jeho přítel, působí jako tlumočnick Božího Slova a usiluje o to, aby přivedl k poznání Boha celé lidské plémě. Jasně vynáší zákony pravdy a bohabojnosti a rozhlašuje je mocným hlasem všem, kdo obývají zemi. (...) Odvozuje svůj rozum z velkého zřídla všelikého rozumu. Skrze své obcování s dokonalou Moudrostí, Dobrotou a Spravedlností je moudrý, dobrý a spravedlivý. Vzal si vzor v dokonalé ctnosti, a je tedy ctnostný, má podíl na nebeské síle, a proto je chrabrý.

(Chvalořeč na císaře Konstantina 2:2,4; 5:1)

Eusebios napsal též řadu apologetických, biblických a dogmatických děl. Nebyl pronikavý teolog ani historik. Podporoval bludaře Areia a na koncilu v Antiochii r. 325 byl dočasně exkomunikován. Na velkém *Nikajském koncilu téhož roku dostal příležitost, aby se očistil. Chopil se jí, ale cenou, kterou musel zaplatit, byl podpis pod Nikajské vyznání víry, k němuž se takto přihlásil s velkou úzkostí a nemalou dávkou licoměrnosti. Dochoval

se dopis jeho církvi v Kaisareji, v němž spěšně vysvětluje své počínání, aby jeho výklad nepředběhly zvěsti jiných. Svůj podpis tu ospravedlňuje výkladem vyznání, které je očividně vyprazdňuje od jeho zamýšleného významu. Eusebiovy teologické přechmaty by nám však neměly zastínit jeho počiny historické. Jeho *Dějiny církve* nejsou zvláště dobře napsány, ale položily základ dějinám rané církve, na němž mohli stavět další. Pokračovateli Eusebiovy *Dějin* se v příštím věku měli stát Sokrates Scholasticos, Sozomenos a *Theodoretos.

Literatura:

Eusebius Pamphili, *Církevní dějiny* (Ecclesiastica Historia), přel. J. J. Novák, Česká katolická Charita, Praha 1988.

V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, Kalich, Praha 1972, str. 107-113.

Socrates Scholasticus, *Církevní dějiny* (I. díl), přel. J. J. Novák, Česká katolická Charita, Praha 1989,

(II. díl), přel. J. J. Novák, Česká katolická Charita, Praha 1990.

Evagrius Scholasticus, *Církevní dějiny*, přel. J. J. Novák, Česká katolická Charita v nakladatelství Zvon, Praha 1991.

Nikajský koncil (r. 325)

Nikajský koncil se sešel, aby dal odpověď na Areiovo učení. Areios (260-336) byl alexandrijský presbyter, který stejně jako *Origenes věřil, že Otec je větší než Syn, a Syn je větší než Duch svatý. Na rozdíl od Origena nevěřil v možnost hierarchického uspořádání božských bytostí. Do Origenova systému vnesl radikální monoteismus a došel k závěru, že jedině Otec je Bůh. Skrze Syna Otec stvořil svět, ale přesto je Syn pouze stvořenou bytostí, učiněnou z ničeho, nikoli Bůh. Jako stvo-

tení není věčný, nýbrž má počátek. „Byla doba, kdy nebyl.“ Areios sám tyto dva body správně prohlásil za jádro sporu: „Pronásledují nás, protože říkáme, že Syn měl počátek, (...) a stejně tak proto, že říkáme, že byl stvořen z ničeho.“ Obdobu Areiova učení lze dnes nalézt u Svědků Jehovových.

Proti Areiovi se postavil jeho biskup Alexandr. Areios se přitom dovolával jiných východních biskupů a těšil se podpoře řady origenistů, např. *Eusebia z Kaisareje. Když se r. 324 Konstantin stal císařem východní i západní říše římské, byl nucen zasáhnout. Svolal do Nikaje sněm, který se sešel v červnu r. 325 a kterému sám předsedal. (První říšská synoda zasedala od 20. května do 25. června 325 v Nikaji – pozn. red.) Sešlo se tu na dvě stě dvacet biskupů, většinou z Východu. (Pozdější tradice stanoví jejich počet na tři sta osmáct, patrně pod vlivem Genesis 14,14!) Koncil Areia odsoudil a formuloval protiariánské, tzv. Nikajské vyznání víry, které není totožné s tzv. vyznáním Nikajsko-konstantinopolským, jež vzešlo z *Konstantinopolského koncilu r. 381.

Věříme v jednoho Boha, Otce všemohoucího, učitele všech věcí viditelných i neviditelných.

A v jednoho Pána Ježíše Krista, Syna Božího, zrozeného z Otce, jakožto jednorozenného, tj. z bytosti Otcovy [úsia]; Boha z Boha, Světlo ze Světla, Boha pravého, zplozeného, nikoli učiněného, téže bytosti s Otcem [homoúsios], skrze něhož bylo všechno učiněno, i na nebi i na zemi, jenž pro nás lidí a pro naše spasení sestoupil a vtělil se, stal se člověkem, trpěl, vstal z mrtvých třetího dne, vstoupil na nebesa a přijde soudit živé i mrtvé.

A v Duchu svatého.

Ty, kteří praví, že byl čas, kdy ho nebylo, a že nebyl, dokud nebyl zplozen, a že byl učiněn z ničeho, nebo říkají, že je z jiné podstaty [hypostasis], či bytosti [úsia], nebo že byl Syn Boží stvořen nebo proměněn nebo že se změnil, obecná církev s klatbou odmítá.

V této době existoval ve východní církvi základní model vyznání, ačkoli přesná znění jednotlivých vyznání se od církve k církvi lišila. Nikajské vyznání bylo zřejmě jedním z těchto kréd, které bylo doplněno o řadu protiariánských formulací:

- Areios vykládal tradiční spojení „zrozený z Otce“ tak, že Ježíš Kristus byl Otcem stvořen z ničeho. Nikajské vyznání tento výklad vylučuje tím, že přidává vysvětlující vsuvku „to jest z podstaty Otcovy“.

- Ježíš Kristus je „zplozený, nikoli učiněný“ – je Božím Synem, nikoli stvořením. Jádro sporu tkví v rozdílu mezi dítětem či ratolestí (Otcova bytí) a stvořením (učiněným z ničeho). Tento rozdíl lze přirovnat k rozdílu mezi tím, když přivedeme na svět dítě a když si vyrobíme robota.

- Ježíš Kristus je „stejně podstaty s Otcem“. Řecké slovo *homoúsios* (soudržný) bylo nejspornějším slovem kréda. Vyskytovaly se pochybnosti o tom, zda lze ve vyznání užít nebiblický termín, ukázalo se to však nezbytné, protože ariáni mohli biblické výrazy překroutit. Ježíš je například „zplozen“ Otcem – ale totéž platí o krupějích rosy (Jób 38, 28)! Slovo *homoúsios* mělo nadto tu výhodu, že ariáni o něm už dříve prohlásili, že je nepřijatelné. Nebiblický výraz byl užít k obhajobě biblické pravdy o Kristově božství.

- Na konci vyznání je anatematizována

čili odsouzena řada ariánských tvrzení. Patří k nim zejména prohlášení, že Syn má počátek a že byl stvořen z ničeho.

● Nikajský koncil začal být později považován za první ekumenický (všeobecný) koncil. Ve své době se však s tak příznivou odezvou nesetkal. Spory o Kristovo božství spíše rozpoutal, než uzavřel. Proč tomu tak bylo, když Areios byl tak jednoznačně odsouzen?

Areios byl v Nikaji odsouzen zejména prostřednictvím slova *homoušios*. Za toto slovo se postavil sám císař, pravděpodobně na naléhání svého poradce ve věcech západní církve, Španěla Hosia. Bylo to slovo vlastní západnímu myšlení, kde se od *Tertulliana uvažovalo o Trojici jako o třech osobách jedné podstaty. Bylo vlastní také antiochijským – menší východní škole, která kladla důraz na jednotu božství, ale vyjadřovala se nejasněji ohledně rozdílu mezi Otcem, Synem a Duchem svatým. Nebylo to však slovo vlastní origenistům (jako byl *Eusebios z Kaisareje), kteří měli většinu na Východě i na koncilu. Obávali se, že by vedlo k jednomu ze dvou extrémů. Mohlo by z něj vyplývat materialistické dělení Boží substance na tři a mohlo otevírat dveře monarchianismu, stírání rozdílu mezi Otcem, Synem a Duchem svatým. Tyto obavy nebyly, pokud šlo o antiochijské, nepodložené. Origenisté na znamení úcty k císaři termín přijali a vyznání stvrdili svými podpisy, nebyli však docela přesvědčeni. Jak se před časem kdosi vyjádřil, „z teologického hlediska bylo vítězství *homoušios* dílem nečekaného útoku, nikoli jistého dobytí“.

Nikajský koncil rozdělil církev na dvě velké skupiny. Na jedné straně stáli „stoupenci Nikaje“ (Západ, antiochijská škola

a další křesťané z Východu, např. *Athanasios), kteří jasně vyznávali plné božství Kristovo, ale méně jasně již věčnou trojjedinost Boží. Druhou stranu tvořili origenovci, kteří pevně stáli na Boží trojjedinosti, ale méně zřetelné stanovisko měli k božství Ježíše Krista. Nikajská strana *nepopírala* rozlišenost Otce, Syna a Ducha svatého (tzn. nebyla monarchianistická), nezastávala ji však tak důrazně, jak si přáli origenisté, a proto se jim zdála monarchianistická. Origenisté nebyli ariány (tj. nepovažovali Ježíše Krista za bytost stvořenou z ničeho), měli však za to, že stojí níže než Otec, a proto nikajské straně připadali jako ariáni. Tak vznikl klasický případ dvou polopravd, které se utkají – na jedné straně plné božství Ježíše Krista nikajských a na druhé jeho věčná odlišenost od Otce origenistů.

Tyto dvě strany spolu na základě nedorozumění a vyhocení pozic zápolily takřka polovinu století. Tento spor je tradičně, ale nepřesně nazýván jako „spor s ariány“. Hlavní pře se vedla mezi nikajskými a origenisty a ariáni v něm hráli spíše jakousi úlohu katalyzátoru než hlavního účastníka. V padesátých letech 4. století se zrodilo extrémně ariánské stanovisko, podle něhož je Syn *zcela odlišný* od Otce, a posílilo v origenistech potřebu jasněji vymezit Kristovo postavení. Athanasios a další stoupenci Nikaje odpověděli smířlivě a připravili tak půdu kompromisní formulaci, která by brała v potaz náhledy obou stran. Otec, Syn a Duch svatý představují tři hypostaze, jak si přáli origenisté, a jsou vzájemně sounpodstatné (*homoušios*), jak si přáli nikajští. Zastánci této střední cesty se stali *kappadočtí otcové, kteří přispěli k jejímu přijetí na *Konstantinopolském koncilu r. 381.

Diskuse o osobě Ježíše Krista, kterou žilo 4. století, se nám dnes může zdát vzdálená, zejména pro své termíny, které nám nic nefíkají. Místy nám může připomínat nesrozumitelnou filozofickou rozpravu. Otázka, o kterou tehdy šlo, je však pro křesťanskou víru nepominutelná a základní. Je Ježíš Kristus pouhá (vele)bytnost seslaná Bohem, nebo je zjevením Boha samého? Znamená to, že „Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna“, jen tolik, že světu poslal jednoho ze svých tvorů? Božství Ježíše Krista představuje základ vši křesťanské víry. Bez něj by v Ježíši nedošlo ke skutečnému zjevení Boha. Bez něj je křesťanské učení o spáse vratké. Areios vznesl jednu z nejdůležitějších otázek v dějinách teologie a raně křesťanství otcové mu správně odpověděli prohlášením o plném božství Ježíše Krista.

Požítý překlad:

Prof. ThDr. Z. Kučera, *Trojčinná teologie*, kniha první: Trojčinný základ a tradice, Praha 1984, str. 85-86.

Literatura:

C. Tresmontant, *Základy teologie*, Barrister & Principal, 1995, str. 121-197.

J. Zvěřina, *Teologie Agapé* (Dogmatika, svazek II.), Scriptum, Praha 1994, str. 291-377.

Athanasios

Kristovo božství

Athanasios se narodil na sklonku 3. století. Patřil k domácnosti alexandrijského biskupa Alexandra a brzy se stal diakonem. Doprovázel biskupa na *Nikajský koncil. Když Alexandr r. 328 zemřel, Athanasios jej ve funkci alexandrijského biskupa nahradil. Zemřel r. 373 a svůj úřad zastával pětáctýcet let.

Hlavním posláním Athanasiova života byl boj proti arianismu. Areios byl sice v Nikaji odsouzen, Nikajské vyznání však nebylo přijatelné pro origenistickou většinu na Východě. Císař si přál především jednotu, a proto se přikláněl k tolerantnější ortodoxii, jejíž součástí by mohl být i patřičně upravený Areios. Athanasios na něco takového nemohl přistoupit. V božství Ježíše Krista spatřoval základ křesťanské víry. Arianismus pro něj znamenal konec křesťanství, a proto proti arianismu bojoval všemi zbraněmi, které se mu naskytly, včetně církevní politiky. Jeho nekompromisní postoj z něj učinil postavu, která se těšila stejné neoblíbenosti biskupů jako vládců. Sedmnáct z pětáctýceti let svého biskupského období strávil ve vyhnanství. Nejdůležitějším z jeho exilů byl čas strávený v letech 340-346 v Římě, kdy na sebe Athanasios a jeho hostitelé navzájem zapůsobili svým vlivem. Po tomto období vyhnanství strávil v Alexandrii své „zlaté desetiletí“, nejdelší období, po které zastával svůj biskupský úřad bez přerušení.

Athanasios vytrval, i když se všichni kolem zdáli ochabovat. Zároveň však ale věděl, kdy má ustoupit. Protiariánská strana (Západ, antiochijská škola, Athanasios) zastávala názor, že Bůh je jediná hypostaze či dědic, zatímco origenistická většina na Východě zastávala názor, že Bůh je trojice hypostazí. Alexandrijský koncil r. 362 (konaný v krátké přestávce mezi dvěma Athanasiovými vyhnanstvími) dospěl k závěru, že obě formulace lze vykládat ortodoxním způsobem. A na tom záleží nejvíc – slova nejsou tak důležitá. Toto uznání vydláždilo cestu spojení nikajského pojmu *homousios* (Otec je stejně podstaty se Synem) s *Origenovým tvrzením,

že Bůh existuje ve třech hypostazích. Toto spojení uvedli v obecnou známost *kappa-dočtí otcové a na *Konstantinopolském koncilu r. 381 bylo prohlášeno za ortodoxní.

Athanasios byl plodný autor, který psal na různá témata:

- *Protiariánská díla.* Většinu svého díla věnoval Athanasios svému boji proti arianismu. Využil tak čas, který mu poskytovaly pobyty ve vyhnanství. Nejznámější z nich je jeho nejdelší spis *Promluvy proti ariánům*.

- *Apologetická díla.* Athanasios je autorem dvojdílné apologie *Promluva proti Řekům* (Logos kata Hellénón) a *Promluva o Vtělení* (Logos peri téš enanthrópéseós). Tradičně se mělo za to, že byly napsány kolem r. 318, ještě před vypuknutím ariánského sporu. Některé důkazy však nasvědčují tomu, že je napsal během svého prvního exilu v letech 335–337.

- *Velikonoční listy* (Epistolai heortastikai). Každý rok psal Athanasios list egyptským církvím k velikonočnímu čtení. Zvláště významný je jeho 39. list z r. 367, protože je v něm poprvé uvedeno sedmadvacet novozákonních knih. To byl jeden z plodů Athanasiova pobytu v Římě a vzájemný vliv, který z toho vyplynul.

- *Život a činy našeho svatého otce Antonína* (Bios kai politeia tú hosíú patros hémón Antóniu), kterého Athanasios považuje za prvního mnicha. Ve 2. a 3. století se vyskytovali lidé, kteří žili přísným asketickým životem – osamocně přijali chudobu a věnovali se postům a modlitbě. Tito lidé žili uprostřed běžných společenství a jsou nazýváni „domácí asketové“, protože žili odříkavým životem doma, ve společnosti. Až ve 4. století, kdy mravní úroveň církve začala vlivem

rostoucího počtu povrchně obrácených pohanů upadat, se asketové začali společností vyhýbat a uchýlovali se především do egyptských a syrských pouští. Jak to vyjádřil Athanasios: „Poustevny vznikaly dokonce i v horách a poušť byla osídlena mnichy – kteří vzešli každý ze svého lidu a přihlásili se k nebeskému občanství.“ Někteří z těchto mnichů (jako Antonios) vedli osamělou existenci na odlehlých místech, jiní žili pospolitým životem. Další zvolili tu či onu kombinaci obou přístupů. Athanasiova kniha napomohla šíření ideálu mnišského života, zejména na Západě. Hrála významnou úlohu v obrácení *Augustinově.

Athanasios bojoval tak neústupně za božství Ježíše Krista, protože chápal, že na něm závisí naše spása. Spasit nás může jedině Kristus Bůh. Toto téma je vyloženo v *Promluvě o Vtělení*. Athanasios čelil židovským a řeckým výhradám, že vtělení a ukřižování Božího Syna je nevhodné a ponižující. Argumentoval, že vtělení a kříž jsou naopak vhodné, žádoucí a nadvysost rozumné. Jedině skrze toho, kdo stvořil svět, může být totiž svět obnoven. Tato obnova nemohla nastat jinak než skutečností kříže.

Pro nás se stal tělem. Tolik nás miloval, že se pro naši spásu zjevil a zrodil se v lidském těle. (...) Nikdo jiný než sám Spasitel, který na počátku stvořil všechno z ničeho, nemohl přivést porušené k neporušenosti; nikdo jiný než Obraz Otce nemohl znovu stvořit člověka k obrazu Božimu; nikdo jiný než náš Pán Ježíš Kristus, který je Život sám, nemohl učinit smrtelné nesmrtelnými; nikdo jiný než Slovo, z jehož rozhodnutí se všechno děje a jež jedině je pravým a jednorozeným Synem Božím,

nemohl poučit lidi o jejich Otci a zničit modlářství. Přišel mezi nás, aby splatil dluh všech lidí [protože všichni musí zemřít]. Prokázal své božství nejprve skutky a potom přinesl svou oběť za všechny, chrám [svého těla] odevzdal místo všech lidí smrti. Učinil tak, aby vysvobodil lidi z viny prvotního hříchu a aby dokázal, že je mocnější než smrt a jeho tělo je neporušitelné, jako prvotina vzkříšení nás všech. (...) Dva zázraky se staly zároveň: v Pánově těle se naplnila smrt všech lidí a smrt a porušenost byly zrušeny dílem Slova, které se s nimi spojilo. Skrze smrt vstoupili všichni v nesmrtelnost a skrze Slovo, které se stalo člověkem, poznali všeobecnou prozřetelnost a jejího stvořitele a vůdce, samo Slovo Boží. Neboť se stal člověkem, abychom se my sami mohli stát božskými; zjevil se v těle, aby se nám dostalo pochopení Otce, kterého nikdy nikdo nespatriil: snášel tupení od lidí, abychom se mohli stát dědici nesmrtelnosti.

(Promluva o Vtělení 4, 20, 54)

Myšlenka „zbožštění“ (theosis) naznačuje, jaký vliv mělo na Athanasia řecké myšlení. Nejsilněji se tento vliv projevuje v jeho dvojdílné apologii. Adam před pádem je vypodobněn jako řecký filozof – rozumí o Slovu, které je obrazem Otce. Jeho mysl nemá nic společného s jeho tělem. Překračuje všechny tělesné touhy a smysly a nazírá „ideální skutečnost“. Adam se však od „ideální skutečnosti“ odvrátil, začal naslouchat tělu a smyslům, až podlehl tělesným touhám. Toto pojetí pádu je založeno spíše na řecké filozofii a Origenovi než na Bibli.

Athanasios užíval proti arianismu několik různých argumentů. Především je vyracel Písmem. Předkládal biblické důkazy, které mluví pro Kristovo božství. Od-

povídal také na biblickou argumentaci, kterou se vykazovali ariáni, citující některá místa, která podle nich dokazovala, že Syn stojí níže nežli Otec. Athanasios je vztahoval na Ježíšovo postavení jako člověka, nikoli na jeho věčné postavení Boha. Za druhé poukazoval na křesťanské uctívání Ježíše Krista v dobách novozákonních i současných. Kdyby byl Ježíš pouhé stvoření, znamenalo by to modlářství. Za třetí argumentoval Athanasios tím, že jedině Bůh je nás schopen spasit, tedy důvodem, který předkládá ve své *Promluvě o Vtělení*. Nakonec užíval též argumenty filozofické, např. že Bůh nikdy nemohl být nerozumný, beze svého Rozumu (Slova).

Kdyby bylo [Slovo] pouhým stvořením, nebylo by uctíváno ani tak popisováno [jako v Bibli]. Vpravdě je však skutečným plodem podstaty Boha, kterého uctíváme, přirozeností Syn, nikoli stvoření. Proto ho uctíváme a věříme, že je Bůh. (...) Sluneční paprsky náležejí slunci, a přesto tím podstata slunce není ani rozdělena ani umenšena. Podstata slunce je úplná a jeho paprsky jsou dokonalé a úplné. Tyto paprsky z podstaty světla ničeho neubírají, ale jsou jeho skutečnými plody. Podobně se rozumí, že Syn je zplozen nikoli mimo Otce, ale z Otce samého. Otec zároveň zůstává úplný a „výraz Boží podstaty“ [Židům 1,3] věčný, uchováváje v sobě podobu Otce a jeho neměnný obraz.

(Promluvy proti Ariánům 2:24, 33)

Athanasios také jako první věnoval soustředěnou pozornost postavení Ducha svatého. Až do poloviny 4. století byl středem pozornosti vztah mezi Otcem a Synem. Formulace Nikajského vyznání, kde stojí „a v Ducha svatého“, naznačuje, jak malá

pozornost mu byla věnována. V letech 359-360 byl však Athanasios nucen se touto otázkou zabývat. Neznámá egyptská skupina, zvaná tropikoi, učila o božství Syna, ale tvrdila, že Duch svatý byl stvořen z ničeho – k Synu přistupovali nikajským způsobem, k Duchu ariánským způsobem. Sřetli se se svým biskupem Serapionem, který se na Athanasia obrátil o radu. Ten mu odpověděl řadou *Listů Serapionovi*, v nichž poprvé formuluje úplnou *trinitární* teologii a dopodrobna se zabývá Duchem svatým stejně jako Synem. Zdůvodňuje božství Ducha svatého, který není Boží Syn, ale „od Otce vychází“ (Jan 15,26).

Literatura:

J. J. Novák, *Patristická čítanka*, Česká katolická Charita, Praha 1988, str. 38-40.

V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, Kalich, Praha 1972, str. 114-133.

Efrém Syrský

Citera Ducha svatého

Takřka všichni křesťanští otcové mluvili řecky nebo latinsky. Ve 2. století došla křesťanská víra až do království Osrhoene, jehož hlavním městem byla Edessa (dnešní Urfa) a kde se mluvilo syrsky. Hlavní postavou syrské církve ve 2. století byl vynikající muž jménem Bardesanes (Bar Daisan). Stavěl se proti gnózi, ale jeho vlastní názory však byly natolik sporné, že byl podezírán z kacířství. Křesťanskou víru tu přijal i sám král Abgar IX., který zemřel r. 212. Ve 3. století se království stalo součástí římské říše a svazky mezi syrským křesťanstvím v Edesse a řeckým křesťanstvím v Antiochii se upevnily.

Efrém se narodil v Nisibis, nedaleko

hranic s Persií, na začátku 4. století. Pokřtil ho tamní biskup Jakub, který byl jeho učitelem až do své smrti r. 338. Jakub patřil k předním asketům (zřekl se světa a přijal chudobu a celibát) a sám Efrém se stal mnichem a vyučoval v Nisibis. Na město několikrát zaútočili křesťané a r. 363 jim podlehl. Tehdy se Efrém spolu s mnoha dalšími křesťany přestěhoval do Edessy, kde učil až do své smrti r. 373.

Efrém je nejvýznamnějším spisovatelem syrské církve. Psal biblické komentáře, kázání, dogmatické spisy proti kacířství i hymny. Těšil se velké úctě jako básník a získal si přezdívku „citera Ducha svatého“. Jeho spisy byly hojně překládány do řečtiny a arménštiny.

[Ježíš], tesařův syn, svým křížem dovedně přemostil šol [říši mrtvých], který pohltí každého, a převedl přes něj lidstvo v přibytěk života. Neboť skrze strom lidstvo do šeolu kleslo [v zahradě edenské], a proto se přes strom [křížem] do přibytku života opět vrátilo. Ze stromu tak vzešlo nejen trpké, nýbrž i sladké – abychom zvěděli, že Bohu se nic z jeho stvoření nemůže protivit. Sláva tobě, který jsi svým křížem přemostil smrt, aby přes něj mohly duše přejít z přibytku smrti v přibytěk života!
(Kázání o našem Pánu 4)

Literatura:

J. J. Novák, *Patristická čítanka*, Česká katolická Charita, Praha 1988, str. 40-42.

Kappadočtí otcové

Vytvoření nauky o Trojici

Basilios Veliký (z Kaisareje) tvořil spolu se svým mladším bratrem Řehořem z Nysy a se svým přítelem Řehořem z Nazianzu trojici tzv. velkých Kappadočanů. Po-

cházel z římské provincie Kappadokie v dnešním Turecku. Jejich společným cílem bylo spojit křesťanství se vším, co bylo hodnotné v klasické kultuře.

Basilios se narodil kolem r. 330 v bohaté křesťanské rodině. Dostalo se mu dobrého vzdělání v křesťanství, stejně jako v klasické literatuře a filozofii. Jeho cesta ke vzdělání vyvrcholila v Aténách, kde studoval od r. 351 a kde také potkal Řehoře z Nazianzu. Po návratu domů vyučoval nějaký čas rétorice, pak se však dal pokřtít a rozhodl se pro asketický život. Navštívil hlavní klášterní střediska Východu a pak založil vlastní malé společenství na rodinných statcích. Tento klidný život však neměl dlouhého trvání. R. 364 byl jmenován presbyterem v Kaisereji a r. 370 byl zvolen na místo biskupa. Organizoval akce na pomoc chudým a bojoval proti arianismu. Zemřel r. 379.

Také Řehoř z Nazianzu pocházel z prostředí kappadocké aristokracie. Během studií v Athénách poznal Basilia a později se stal jeho stoupencem a odešel s ním do ústraní žít mnišským životem. Řehořova církevní dráha byla sledem neúspěchů. Jeho otec ho jmenoval presbyterem v Nazianzu; jeho působení se však nesetkalo s úspěchem. Později ho Basilios přiměl, aby se stal v zájmu církevní politiky a boje proti arianismu biskupem v malém městečku Sasima, Řehoř tam však na svůj stolec nikdy nenastoupil. Nakonec se stal biskupem obce křesťanů Nikajského vyznání v Konstantinopoli, hlavním městě Východu. Bylo to velmi důležité místo a Řehoř se mu cele věnoval. R. 380 pronesl pět slavných *Teologických řečí* na obhajobu nikajské ortodoxie. R. 381 hrál klíčovou úlohu na *Konstantinopolském koncilu. Nedovedl však čelit

vnitrocírkevním sporům a během koncilu na svůj stolec rezignoval. Zemřel r. 389-390.

Řehoř z Nyssy, který se narodil kolem r. 335, byl bratr a žák Basiliův. Byl největším myslitelem z kappadockých otců a na čas se stal rétorem. Uzavřel také sňatek, ani to mu však nezabránilo v tom, aby se později oddal mnišskému životu. R. 371 ho Basilios přesvědčil, aby se stal biskupem v Nysse. Na několik let byl sesazen a nahrazen arianem; s touto výjimkou tam však biskupem zůstal po celý život. I když všichni tři Kappadočané byli origenisty, Řehoř z Nyssy mezi nimi svým obdivem k *Origenovi vynikal. Více než ostatní se také zajímal o filozofickou a teologickou spekulaci, ačkoli byl významným obhájcem ortodoxie. Zemřel r. 394 nebo o několik let později.

Kappadočtí otcové bývají připomínáni zejména pro svůj odpor vůči arianismu a pro své učení o Trojici. Spojovali nikajské přesvědčení, že Otec a Syn jsou *homousios* (stejně podstaty), s origenistickou tezí, že Otec, Syn a Duch svatý jsou tři tzv. hypostaze neboli osoby. Táž božská podstata existuje zároveň ve třech odlišných hypostazích či způsobech existence. Co však ve skutečnosti znamená, řekneme-li, že Bůh je jedna podstata ve třech osobách? Basilios připodobňoval rozdíl mezi substancí a hypostazí k rozdílu mezi obecninou a jednotlivinou – k rozdílu, jaký je třeba mezi „lidstvím“ a jedincem, např. Karlem Dvořákem. Každá jednotlivá bytost sestává ze společné podstaty lidství (obecniny) a ve svých vlastních zvláštností či individuálních charakteristik, které z ní dělají jednu konkrétní osobu. Právě tak je každá z božských hypostazí společnou božskou sub-

stancí spolu se svými vlastními charakteristikami. Jinak řečeno, Karel Dvořák ≡ lidská přirozenost, do níž se otiskly individuální charakteristické rysy „karlo-dvořákovství“; Bůh Otec ≡ božská podstata, božství s charakteristickými rysy „otcovství“. Otec, Syn a Duch svatý jsou tak třemi odlišnými způsoby Boží existence.

Podstata se má k hypostazi jako obecne k jednotlivému. Každý z nás má prostřednictvím společné podstaty podíl na životě, a přesto je pro své rysy nezaměnitelným jedincem. Podobně u Boha se podstata vztahuje k tomu, co je společné, jako dobrota, božství či jiné přívlastky, zatímco za hypostazi považujeme nezaměnitelné rysy jako otcovství, synovství či posvěcující moc. (Basílios, List 214:4)

Mluví-li o Bohu, musí vás osvitit jeden záblesk světla a tři zároveň. Jsou tři bytosti aneb hypostaze, či chcete-li, osoby. (Proč se přit o jména, když se ta slova vztahují ke stejnému smyslu?) Je jediná podstata, to jest božství. Bůh je, mohu-li to tak vyjádřit, proto rozdělen bez rozdělenosti a sjednocen v rozdělení. Bůh je jeden ve třech a tři v jednom. Bůh bytuje ve všech třech, či přesněji, Bůh je těmi třemi. (...) Nesmíme Boha po způsobu kacířů ani slévat v jedno [monarchianismus], ani nerovně poltit [arianismus].

(Řehoř z Nazianzu, Řeč 39:12)

Kappadočané poskytli jasné vysvětlení toho, jaký je vztah mezi jednotou a trojností Boží. Jejich vysvětlení je ale vystavilo obvinění z triteismu (víry ve tři Bohy). Je-li vztah mezi společnou božskou podstatou a jednotlivým hypostazemi týž jako mezi lidstvím a jednotlivými lidmi, nemusí nutně existovat tři Bohové? Otázku

jen vyostřuje fakt, že srovnání se třemi lidmi není pouze nahodilé. Basílios je podává jako součást své *definice* pojmů podstata a hypostaze.

Kappadočané samozřejmě netoužili být triteisty. Byli si problému vědomi a na obvinění se snažili odpovědět. Řehoř z Nyssy napsal pojednání nazvané *O tom, že nejsou tři Bohové*. Ať už byly jejich úmysly jakékoli, podezření, že jejich teologie vybízí k triteismu, zůstává. Otázka zní: Poskytli uspokojivé vysvětlení toho, proč jednotlivé osoby nejsou třemi Bohy? Snažili se o to, seč mohli, a dovolávali se představ jako dokonalý soulad a spolupůsobení všech tří. Fotbalové mužstvo, které hraje „jako jeden muž“, však stále ještě zůstává jedenácti hráči. Kappadoctví ve své době značně posunuli chápání Trojice, jejich pojetí Boží jednoty však bylo do budoucna nutno posílit.

Poněvadž u lidí můžeme rozlišit, jaké skutky každý z nich koná, podíleje se na stejném díle, po právu je nazýváme mnoha lidmi. Každý z nich je oddělen od ostatních tím, co ho obklopuje, a tím, jak pracuje. U Boha tomu tak není. Nikdo nás neučil, že by Otec sám konal nějaké dílo bez spoluúčasti Syna. Ani Syn nekoná nic bez Duchu svatého. Ale každý čin, kterým Bůh zasahuje v stvoření, (...) se počíná u Otce, pokračuje skrze Syna a je završen Duchem svatým. (...) Svatá Trojice koná každý čin, nikoli odděleným působením podle počtu osob, nýbrž v jediném směřování a řízení vůle, která vychází z Otce skrze Syna k Duchu. Není proto možné říkat o těch, kdo nad námi a nad celým stvořením společně, neodlučně a navzá-

jem působí svou božskou a spravující mocí, že jsou třemi Bohy.

(Řehoř z Nyssy, O tom, že nejsou tři Bohové)

Kromě ariánů museli kappadočtí otcové čelit také makedonistům. Šlo o stoupence biskupa Makedonia, který podobně jako egyptští tropikoi souhlasil s božstvím Syna, ale Ducha svatého pokládal za stvoření. Basilios jim odpověděl svým pojednáním *O Duchu svatém*. Zastával názor o božství Ducha, ačkoli jej přímo nenazýval Bohem. Řehoř z Nazianzu, který Basilios přezíval, se vyjádřil jasněji a Ducha svatého nazval otevřeně Bohem.

Další bludnou naukou, s níž se oba Řehořové museli vypořádat, byl apollinarianismus. Apollinarios učil, že Ježíš neměl lidskou duši či mysl. Jako já jsem duše, která obývá tělo, Ježíš byl Slovo v těle. V Ježíši tak Slovo nahradilo lidskou duši. Toto učení bylo jistou dobu přijímáno v Alexandrii a podobnou nauku zastával i *Athanasios. Apollinarios ji však dovedl do extrému a za jeho doby byly nedostatky jeho mínění zřejmé. Oba Řehořové zastávali názor, že se Ježíš Kristus musel stát zcela člověkem, aby nás mohl spasit.

Každý, kdo vkládá důvěru v Krista jako člověka, který nemá lidskou mysl, sám prostrádá mysl i a je nehoden úplného spasení. Neboť [Kristus] nemůže zhojit, co na sebe nevzal. Spaseno je to, co spojil se svým božstvím. Kdyby padla jen polovice Adama, stačilo by, aby na sebe Kristus vzal jen poloviční lidství. Padla-li však celá lidská přirozenost, musí být spojena s celou přirozeností [Kristovou] a být tak cele spasena.

(Řehoř z Nazianzu, List 101)

Literatura:

J. J. Novák, *Patristická čítanka*, Česká katolická Charita, Praha 1988, str. 42-48.

V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, Kalich, Praha 1972, str. 137-171.

Konstantinopolský koncil (r. 381)

R. 379 se Theodosios, původem ze Západu, stal císařem Východu. Byl přesvědčivým stoupencem nikajského učení a rozhodl se vyřešit spor s arianismem jednou provždy. S tímto úmyslem svolal koncil, který zasedal v Konstantinopoli od května do září r. 381. Byl to do velké míry koncil *kappadockých otců. Řehoř z Nazianzu na něm sehrál rozhodující úlohu, ačkoli znamenal konec jeho biskupského působení. Hereze, s nimiž Kappadočané bojovali, byly na koncilu v souladu s jejich učením odsouzeny.

Je takřka jisté, že právě z tohoto koncilu vzešlo vyznání víry, které je dnes známo jako Nikajsko-konstantinopolské (Nicejsko-cařihradské). Podobně, jako je tomu u vyznání z *Nikajského koncilu, jde pravděpodobně o místní východní vyznání doplněné polemickými dodatky:

Věřím[□] v jednoho Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země, všeho viditelného i neviditelného.

(Věřím) v jednoho Pána Ježíše Krista, jednorozrozeného Syna Božího, který se zrodil přede všemi věky: Bůh z Boha, Světlo ze Světla, pravý Bůh z pravého Boha, zrozený, nestvořený, jedné podstaty s Otcem: skrze něho všechno je stvořeno.

On pro nás lidi a naši spásu sestoupil z nebe. Skrze Ducha svatého přijal tělo z Marie Panny a stal se člověkem. Byl za nás ukřižován za dnů Poncia Piláta, byl umučen a pohřben. Třetího dne vstal z mrt-

vých podle Písma. Vstoupil do nebe a sedí po pravici Otce a znovu přijde, ve slávě soudit živé i mrtvé a jeho království bude bez konce.

(Věřím) v Ducha svatého, Pána a dárce života, který z Otce i Syna[■] vychází, s Otcem i Synem je zároveň uctíván a oslavován a mluvil ústy proroků.

(Věřím) v jednu svatou, obecnou apoštolskou církev.

Vyznávám[□] jeden křest na odpuštění hříchů.

Očekávám[□] vzkříšení mrtvých a život budoucího věku. Amen.

Poznámky:

□ = Řecký text mluví v množném čísle, latinský v jednotném.

■ = „i Syna“ (lat. *filioque*) není obsaženo v řeckém textu.

(...) = slova doplněná v českém překladu.

V Konstantinopoli byli odsouzeni tři hereze:

● **Arianismus.** Vyznání obsahuje tři ze čtyř protiarianických prohlášení z Nikaje. Následujícího roku napsalo jiné shromáždění biskupů v Konstantinopoli do Říma list. Shrnují zde věrouku z r. 381 jako víru „v jednoho Boha, jenž má moc a podstatu Otce, Syna a Ducha svatého, rovného oněm svou důstojností a věčnou velebností, který je ve třech dokonalých hypostazích čili třech osobách“. Bylo to obrátěné shrnutí trojiční věrouky Kappadočanů.

● **Makedonismus.** Z biskupů, kteří se dostavili na koncil, bylo šestatřicet makedonistů – ti věřili v božství Syna, ale Ducha svatého považovali za stvoření. Koncil se je pokusil získat pro pravdu. Vyznání potvrzuje božství Ducha svatého, ale pouze nepřímě. Až prohlášení, že je uctíván zároveň s Otcem a Synem, se drží biblic-

kých výroků. Není přímo označen slovem „Bůh“. Navzdory tomuto diplomatickému přístupu makedonističtí biskupové koncil předčasně opustili.

● **Apollinarismus.** Apollinaris, který učil, že Ježíš neměl lidskou duši, byl odsouzen r. 377 v Římě. Konstantinopolský koncil ho rovněž odsoudil.

Konstantinopolský koncil je považován za druhý ekumenický koncil. Jeho vyznání sice možná ve své době nepřesvědčilo makedonisty, stalo se však nejekumeničtější vyznáním křesťanstva. Je to jediné vyznání, které je užíváno ve východní i v západní církvi – avšak s jedním důležitým rozdílem.

Na Východě se věřilo a věří, že Duch svatý vychází z Otce *skrze* Syna. Na Západě se naopak postupně zrodila víra, že Duch svatý vychází z Otce i Syna. (Tento drobný jazykový rozdíl odráží hlubší rozdílnost v přístupu k trojičnímu učení.) Na Západě se stalo zvykem přidávat k textu vyznání slova „i ze Syna“ (*filioque*). Řím byl vždycky opatrný a konzervativní, nakonec se ale v 11. století připojil a slovo *filioque* sám doplnil. To urychlilo rozkol mezi Římem a Konstantinopolí r. 1054.

Prohlášením ve svém třetím kánonu (zákonu či výnosu) Konstantinopolský koncil zavalil přěčinu k dalšímu velkému sporu: „Konstantinopolský biskup má být ctěn hned po biskupu římském, protože Konstantinopol je Nový Řím.“ Toto rozhodnutí vyvolalo v Římě nelibost, protože naznačovalo, že Řím za své prvenství vděčí svému postavení hlavního města. V tuto dobu si římské biskupové začali činit nárok na zvláštní postavení dědiců Petrových. Avšak ještě větší nelibost rozhodnutí vyvolalo v Alexandrii, která byla dříve

druhým stolcem či episkopátem, který následoval hned po Římu. Alexandrijští biskupové, kteří byli ctižádostiví a těšili se nesmírné moci, konstantinopolské biskupy, kteří měli navzdory svému teoretickému postavení malou moc, pokořovali, kdykoli se jim naskytla příležitost. Lze si toho povšimnout i v případě *Jana Zlatoústého, v útoku *Cyrila Alexandrijského na Nestoria a v zápasech, které předcházely *Chalkedonskému koncilu r. 451.

Konstantinopolský koncil tvrdil, že Ježíš Kristus byl jak plně Bůh (proti Areiovi), tak plně člověk (proti Apollinariovi). Jak ale mohl být zároveň plně Bůh a plně člověk? Na tuto otázku se nabízely dvě nesprávné odpovědi. Zastáncem první byl Nestorios, stoupenec antiochijské školy, který tvrdil, že člověk Kristus není Bohem, nýbrž pouze jeho nositelem. Proti tomu se postavil Cyril a Nestorios byl odsouzen na *Efezském koncilu r. 431. Po Nestoriovi následoval Eutyches, stoupenec alexandrijské školy, který učil, že Kristus je sice ze dvou přirozeností, nikoli však ve dvou přirozenostech. Proti tomu se postavil *Lev a Eutyches byl odsouzen na *Chalkedonském koncilu r. 451.

Neměli bychom přistoupit na to, že osoba Ježíše Krista musí zůstat tajemstvím? Neprovinili se raně křesťanští otcové tím, že se pokoušeli pochopit nepochopitelné a probádat neprobadatelné? Nikoli. Jejich cílem nebylo *vysvětlit* vtělení a zbavit jeho všeho tajemství, nýbrž *definovat* je. Protože tyto čtyři hereze podvracely ústřední prvky nauky o vtělení, církev je musela postupně objasnit. Šlo jí o to, aby *chránila* své učení před popřením, nikoli aby je vysvětlením zbavila tajemství. Kdyby bývala kterákoli z těchto herezí zvítězila, byl

by obraz Ježíše Krista, který nám byl předán, pokroucen.

Použitý překlad:

Text vyznání je citován podle: P. Pokorný, *Apoštolské vyznání*. Výklad nejstarších křesťanských věroučných textů, Mlín, 1994, str. 19-21.

Literatura:

A. Heron, *Filioque*, v: Křesťanská revue, 1989, str. 8-13.

Ambrož

Církev nad císařem

Ambrož (Ambrosius) se narodil r. 339 v Trevíru. Jeho otec byl velitelem císařské gardy pro Galii (Francie) a oba rodiče byli křesťané. Ambrož šel v otcových stopách a byl jmenován správcem provincií v Itálii. R. 374 však došlo ke sporům o jmenování nového milánského biskupa a na tento stolec byl zvolen Ambrož, který nepatřil k žádné ze zneptáčených stran. V té době byl stále ještě katechumen a teprve se připravoval ke křtu. Ve 4. století bylo běžné, že lidé, kteří zastávali veřejný úřad a mohli být nuceni odsuzovat lidi na smrt, křest odkládali. Protože byl křest považován za jedinečnou příležitost ke smytí všech hříchů, bylo jej lépe odložit, až nebezpečí spojená s veřejným úřadem pomínou.

Ambrož se celé oddal svému novému úkolu a stal se největším vůdcem západního křesťanstva 4. století. Houževnatě a úspěšně se zasazoval o přijetí Nikajského vyznání víry. V předchozím dvaceti letí byli císaři nakloněni méně dogmatickému křesťanství, otevřenějšímu ariánským myšlenkám. Ambrož se stavěl za církev pevně založenou na pravdě Kristova božství. Byl to nadaný a oblíbený kazatel.

Z Východu přejal alegorickou metodu. Tento přístup k Bibli, díky jemuž se stala „duchovní“ knihou přitahující i platoniky, připravil cestu *Augustinově konverzi v Miláně. Z Východu Ambrož přejal také nový důraz na proměnu chleba a vína při přijímání. To postupem času vedlo k učení o transsubstanciaci, definovanému na *Čtvrtém lateránském koncilu r. 1215. Ambrož rovněž připravil půdu pro Augustinovo učení o pádu a prvotním hříchu:

„V Adamovi jsem padl, v Adamovi jsem byl vyhnán z Ráje, v Adamovi jsem zemřel. (...) Tak jako jsem se v Adamovi provinil, jsem nyní v Kristu ospravedlněn“

(Satyrova smrt 2:6)

Mélo-li Eliášovo slovo moc způsobit, aby se z nebe spustil déšť [1 Kr 18], nemá snad Kristovo slovo moc proměnit přirozenou povahu prvků? Pán Ježíš sám říká: „Toto je moje tělo.“ Před požehnáním nebeskými slovy se mluví o jiné přirozenosti [chleba], po konsekraci je označováno tělo. (...) A říkáte „amen“, tj. „Tak jest“. Cokoli ústa vyslovují, ať srdce vyznává; cokoli pronáší hlas, ať duše cítí.

(O tajemstvích 9:52, 54)

Přihlašujeme se k smrti Páně tak často, jak přijímáme svátost chleba a vína, které jsou tajemným dílem svaté modlitby proměněny v tělo a krev.

(O víře 4:125)

Ambrožův největší přínos tkví v jeho vztazích k císařskému dvoru. Položil základ významným principům nezávislosti církve a povinností křesťanského panovníka, které byly později rozvinuty ve středověku. Tyto principy dokládají tři velké konflikty se dvorem. Nejprve byl z budovy římského senátu odstraněn pohanský

oltář a socha Victorie, římské bohyně vítězství. Dva roky nato, r. 384, se přední novoplatónský rétor jménem Symmachos (jenž byl shodou okolností s Ambrožem vzdáleně spřízněn) obrátil na nově jmenovaného císaře Valentiniana se žádostí, aby znovu připustil pohanství a aby Victoriina socha byla vrácena na své místo. Císař byl jeho žádosti nakloněn vyhovět, Ambrož mu však napsal list, v němž jednoznačně zdůraznil, že křesťan nemůže podporovat pohanství.

Valentinianus ustoupil. Jeho matka, Justina, která stranila ariánské skupině, byla rozhodnuta se Ambrožovi pomstít. V letech 385-386 se císařský dvůr opakovaně pokoušel Ambrože donutit, aby předal jeden chrám do užívání těm, kteří se bránili Nikajskému vyznání. Ambrož odmítl. Věci Boží náleží Bohu, nikoli císaři, a církevní budovy k nim patří. Ambrož se císařovně postavil na odpor – zorganizoval cosi na způsob okupační stávky v dotyčném chrámu a oznámil svou připravenost k mučednictví. V této době zavedl na Západ chrámový zpěv hymnů, které si společenství křesťanů zpívalo pro povzbuzení. Císařovna ustoupila.

R. 390 pak císař Theodosios, který r. 381 svolal *Konstantinopolský koncil, nařídil krvavý masakr tisíců Soluňanů jako odplatu za tamní nepokoje. Theodosios patřil do Ambrožova sboru a Ambrož to považoval za záležitost spadající do rámce svých pastýřských povinností. Napsal císaři soukromý dopis, v němž žádal, aby konal pokání nebo se připravil na to, že bude vyobcován z církve. Theodosios, který se Ambrožovo rozhodnutí pokoušel změnit a svého skutku litoval, nakonec ustoupil a objevil se v chrámu jako kající. Přijal Ambrožovy výtky a jejich vzta-

hy byly nadále přátelské. Ambrož zemřel r. 397.

Ty, nejkřesťanštější císaři, jsi povinován Bohu vírou i zápalem, oddaností a péčí o věci víry. Jak tedy někteří mohou doufat, že se budeš cítit povinován obnovou oltářů pohanských bohů a úhradou světských obětí? (...) Bude-li rozhodnuto jinak [než si přejeme], my biskupové to nebudeme moci nevšimavě a s pokojem trpět. Přijdeš snad do chrámu, nenalezneš tam však kněze nebo najdeš takového, který se ti postaví na odpor.

(Dopis 17:3, 13 Valentianovi)

Chrámu patří Bohu, nelze ho proto odevzdat císaři. Chrámu Boží nemůže císaři právem patřit. Nikdo mi nemůže upřít, že při těch slovech neprokazují úctu císaři. Neboť co je projevem větší úcty než nazývat císaře synem církve? (...) Neboť císař je uvnitř církve, nikoli nad ní.

(Kázání proti Auxentiovi 35, 36)

Literatura:

J. J. Novák, *Patristická čítanka*, Česká katolická Charita, Praha 1988, str. 79-85.

Jan Zlatoústý

Kázat Bibli

Jan Zlatoústý (Chrysostomos) se narodil v polovině 4. století v Antiochii. Byl vychován křesťanskou matkou, která ovdověla v pouhých dvaceti letech. Jako dospělý byl pokřtěn a brzy se oddal mnišskému životu. Několik let žil v jeskyni nedaleko Antiochie a tvrdým odříkáním si zničil zdraví. To ho přimělo k návratu do Antiochie, kde se stal diakonem a později knězem – jak se nyní říká. (Hlavním důvodem k návratu však mohlo být to, že Jan pochopil, že pro něho ideální cestou není

život mnicha, za kterým lidé přicházejí, ale život kněze, který sám přichází za lidmi a žije mezi nimi, aby je posvěcoval a vedl ke spáse. Viz Šmelhaus, str. 190 - pozn. red.) Byl žákem Diodora z Tarsu, který ho uvedl do světa výkladů Bible. Antiochijská škola byla proslulá svým odporem k alegorii. Antiochijští zastávali názor, že Bible má být vykládána ve svém přirozeném významu, jemuž se říká „doslovný“. Svě oprávnění měla v jejich očích typologie (hledání paralel mezi jednotlivými, časově vzdálenými Božími zásahy do života lidí), nikoli však důmyslné výklady, které obcházely prostý historický smysl textu. Jan Zlatoústý tuto antiochijskou zásadu přijal za svou.

Čestné označení Chrysostomos (Zlatoústý) se mu dostalo teprve v 6. století. Byl to hold jeho kazatelské výmluvnosti. Ve svých pravidelných kázáních vykládá celou Bibli, takže mohla být později vydána jako komentář. Kázal také na samostatná témata a je autorem řady pojednání. Nejznámější z nich nese název *O kněžství* (Perrí hierosynés). Je to klasické dílo o pastorační péči. Jan Zlatoústý neměl zvláštní nadání pro teologické otázky – jeho kázání jsou především praktická a zbožná.

Jako presbyter v Antiochii a kazatel byl Jan Zlatoústý ve svém živilu a nikdo se s ním nemohl měřit. Byl to nesmírně schopný řečník a jeho kázání se těšila nesmírné oblibě. V Antiochii mu ale nebylo dopřáno zůstat. R. 397 nastal tvrdý boj o uprázdněný biskupský stolec v Konstantinopoli, hlavním městě říše. Císařští úředníci se záležitost pokusili vyřešit tím, že na něj dosadí člověka zvenčí, a zvolili si právě Jana Zlatoústého, který byl nucen místo přijmout. Alexandrijští biskupové na Konstantinopol žárili zejména proto,

že na *Konstantinopolském koncilu r. 381 vystředala Alexandrii jako druhý stolec či episkopát křesťanstva. Theofilos, alexandrijský biskup, který doufal, že se mu na konstantinopolský stolec podaří dosadit svého muže, musel Jana Zlatoústého sám vysvětit.

Jan Zlatoústý se ocitl v postavení, které bylo plné nástrah i pro nejohroženějšího politika. On sám byl ale naprosto nezájdný. Neohroženě kázal a jal se napravovat nepravosti. Vinou Theofilových pletich a pomluv se zhoršoval jeho vztah ke dvoru a Jan byl nakonec r. 403 a po krátkém návratu znovu r. 404 na základě vykonstruovaných obvinění poslán do vyhnanství. R. 407 byl násilně odsunut ještě dále a následkem toho zemřel. Východ a Západ se o jeho osobu zprvu přely, nakonec se však všichni shodli na jeho svatosti a velikosti. Slovy jednoho moderního autora, „ten, jemuž nepřítelé ztrpčovali a zničili život, nemá nyní ani jednoho“.

Ne vino je špatné, nýbrž opilost. Chamtivý muž není tolež co muž bohatý. Chamtivý muž není bohat. Chce mnoho věcí, a dokud je nezíská, nemůže být nikdy bohatý. Chamtivý muž je správce bohatství, nikoli jeho majitel, otrok, nikoli pán. Protože by se raději vzdal části svého těla než svého zakopaného zlata. (...) Není-li s to předat své bohatství druhým nebo je rozdělit mezi potřebné (...), jak by jen mohl říci, že mu patří? Jakým způsobem je vlastní, nemůže-li jich svobodně užívat ani se z nich těšit? (...) Být bohatý neznamena mnoho mít, nýbrž mnoho dávat. (...) Zkrášíme raději své duše nežli své domy. Což není neštěstí obkládat si marnivě a bez důvodu stěny mramorem a zanedbávat Krista, který chodí [v chudých] bez pláště? Jaký

užitek Vám vzejde z vašeho přibytku? Což si jej vezmete s sebou, až budete odcházet [z tohoto světa]? Dům s sebou dozajista neodnesete, svou duši však ano. (...) Stavíme si domy, abychom v nich bydleli, nikoli abychom je pyšně vystavovali na odiv. Cokoli nepotřebujete, je nadbytek a není k ničemu. Zkuste si obout botu, která je příliš velká! Nesnesete ji, protože vám bude bránit v chůzi. Právě tak vám brání dům větší, nežli potřebujete, v cestě k nebesům. (...) Ve věcech tohoto světa jsi cizinec a poutník. Tvá vlast je v nebesích. Tam přenes své bohatství. (...) Chceš být bohatý? Staň se Božím přítelem, a budeš bohatší nad všechny lidi! (...) Je zřejmo, že majetek vlastní jedině lidé, kteří pohrdají jeho užíváním a vysmívají se tomu, že by se z něj mohli těšit. Protože svůj majetek užil správně jen ten, kdo ho odhodil a předal chudým. Takový člověk si jej jakožto jeho vlastník odnese s sebou, až bude odcházet, a nepřijde o něj ani ve smrti, ale právě tehdy ho v úplnosti dostane zpět. (Kázání o sochách 2:14-18)

Literatura:

J. J. Novák, *Patristická čítanka*, Česká katolická Charita, Praha 1988, str. 61-73.

V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, Kalich, Praha 1972, str. 189-201.

Jeronym

Bible v latině

Sophronius Eusebius Hieronymus se narodil ve čtyřicátých letech 4. století na hranicích Itálie a Dalmácie. Studoval v Římě a tam si také začal budovat bohatou knihovnu klasických autorů. Asi v devatenácti letech byl pokřtěn a brzy nato se zřekl světské dráhy a oddal se askezi a studiu.

Askezi se Jeroným podroboval dosti neochotně. V letech 373-374 se vydal na pouť na Východ, ale špatné zdraví mu nedovolilo dojet dál než do Antiochie. Nedolal intelektuálním podnětům, které mu město nabízelo, a dále k mnišským střeďiskům se nedostal. Z té doby uvádí také jeden pozoruhodný sen:

Když jsem před mnoha lety, zřeknuv se domu, rodičů, sestry, příbuzných, a což ještě těžší, návyku na vybranější jídla, pro království nebeská se oklestil a vydal se v boj do Jerusalema, knihovny, kterou jsem si v Římě sehnal, nemohl jsem přece nijak oželeť. Postil jsem se tedy, já ubožák, abych četl Cicerona. (...) Šel-li jsem kdy do sebe a jal se číst Proroky, odpuzovala mne nešlechtná řeč, a poněvadž jsem očima slepýma světla neviděl, nedával jsem víny očím, ale slunci. (...) Vtom náhle vytržen v duchu, přitažen jsem před soudnou stolicí. (...) Tázán byv po svém stavu, odpověděl jsem, že jsem křesťan. Ten však, jenž seděl na stolci, praví: „Lžeš, ciceronán jsi, ne křesťan; nebo kde poklad tvůj, tam i srdce tvé.“ Rázem jsem oněměl, a za bičování (neboť bít mne kázal), ještě více palčivosti svědomí jsem byl mučen. (...) I jal jsem se přísahat a jménem jeho se dokládaje, volal jsem: „Pane, vezmu-li kdy do rukou, budu-li kdy číst knihy světské, tebe jsem zapřel.“ (...) S takovou pilí jsem od té doby četl jen písma božská, s jakou ani smrtelných jsem předtím nečítal.

(List 22:30)

Nedlouho nato odešel Jeroným do pouště a usadil se v jeskyni jako poustevník. I tam se mu ale podařilo přestěhovat celou svou knihovnu! Přijímal občasně návštěvy a vedl rozsáhlou korespondenci. Jero-

ným však nebyl na samotářský život stavěný. „Ó, kolikrát já sám na poušti v oně širé pustině, jež vypálena žáry slunečními strašného mnichům skýtá přibýtku, viděl jsem se účasten rozkoši římských.“ (List 22:7). Po dvou a půl letech v poušti se Jeroným vrátil k civilizaci. Přes svůj návrat ze samoty však nikdy nepochyboval o nadřazenosti celibátu a panenství:

Panenství je stavem přirozeným, manželství pak [je následkem] provinění. (...) Chválím sňatek, chválím manželství, protože mi panny rodí; vybírám z trní růži, ze země zlato, ze škeble perlu. (...) Co závidíš matko, dceři? (...) Horšíš se, že nechtěla být choť vojáka, nýbrž krále? Velikého dobrodíní tobě získala. Stala ses tchyní Boží!

(List 22:19, 20)

Jeroným se cítil nejlépe ve světě vědění. Navzdory svému snu nikdy nezavrhl pohanské klasiky, ale podřídil je svým teologickým zájmům. Stal se předním znalcem řečtiny i hebrejštiny. R. 382 odešel do Říma a stal se osobním sekretářem a knihovníkem biskupa Damasa. Damasus však koncem r. 384 zemřel a Jeroným se ocitl bez zaměstnání. Choval upřímnou náklonnost ke skupině bohatých žen, které vedly asketický život a mezi nimiž měl mnoho žaček. V Římě si tím však nevysloužil přílišnou oblibu a nakonec se rozhodl k odchodu. R. 385 se vrátil na Východ a následován dvěma ze svých žaček, Pavlou a Eustochiou, se vydal na cestu do Palestiny. R. 386 založili v Betlémě klášter a konvent, kde Jeroným zůstal až do své smrti r. 420.

K Jeronýmovým největším úspěchům patří jeho latinský překlad Bible, později známý jako „Vulgáta“, (latinsky „obecně

rozšířená“). Ačkoli nebyl bez chyb, proti dřívějším překladům znamenal výrazný pokrok. V Jeronýmově době panovaly značné nejasnosti ohledně Starého zákona. Prvotní křesťané, kteří mluvili řecky, hebrejštinu většinou neznali, a tak používali řecký překlad, kterému se říkalo Septuaginta a který je často citován v Novém zákoně. Součástí tohoto překladu však nebyly jen hebrejské knihy Starého zákona (které obsahuje dnešní protestantský Starý zákon a které jsou dnes jedinými knihami, které uznávají Židé), ale také další spisy. (Včetně těch, které dnes bývají označovány jako apokryfy. Římskokatolická církev je označuje jako knihy deuterokanonické.) Raná církev váhala, které knihy mají být do Starého zákona zahrnuty. Jeroným prosazoval pouze ty židovské knihy, které jsou kanonické neboli „biblické“. Trval také na tom, že svůj překlad pořídí z hebrejského originálu, nikoli ze Septuaginty. Stanovil důležitý princip, že starozákonní spisy jsou svěřeny Židům (Římanům 3,2; 9,4) a že k nim křesťanská církev nemá právo přidávat nic, co Židé neuznávají.

Jeroným se zapletl do nepřijemného sporu o *Origenovo učení. Jako mladík Origena nadšeně obdivoval. R. 393 pak náhle obrátil a stal se tvrdým protivníkem origenistické hereze. To vedlo k nepřijemnému střetu s jeho starým přítelem Rufinem, který Origena nadále obhajoval. Polemika v Jeronýmovi probudila jeho nejhorší stránky. Dokázal být hrubý, sprostý a zlomyslný. Svě polemiky obyčejně vedl na malicherné a osobně laděné úrovni. Nadto se při své povaze neustále rozcházel s lidmi, které zavlékal do sporů. Jeden moderní pisatel o něm napsal, že „až na malý kroužek asketických žen

a slepě oddaných příznivců se takřka nikomu nepodařilo žít s Jeronýmem delší dobu v pokoji“. Snad tedy lze děkovat za to, že vystupoval proti manželství! Svě reputaci se však Jeroným těší po zásluze – nikoli pro svou osobní svatost ani pro svou teologickou hloubku, nýbrž pro svou učenost. Byl to snad učenec nedbalý a arogantní, jeho dílo však znamenalo velký přínos a je pro ně právem připomínán.

Použitý překlad:

Listy svatého Eusebia Jeronýma, kněze a učitele církve, přel. A. L. Stříž. Dobré dílo, 1917.

Augustin

Měřítka víry

Augustin je největším křesťanským teologem od dob apoštola Pavla. Především on je otcem západní církve. Augustinovo myšlení ovládlo středověk – v dobrém i zlém. Jeho znovuobjevení přinesla jak reformace, tak katolická reforma 16. století. *B. B. Warfield označil reformaci za „konečné vítězství Augustinova učení o milosti nad Augustinovým učením o církvi“.

Aurelius Augustinus se narodil r. 354 v Thagastě v dnešním Alžírsku jako syn pohanského otce a křesťanské matky Moniky. Za studentských let v Kartágu se rozhodl zasvětit svůj život filozofii. Jako katolický katechumen (člověk připravující se na křest) se přirozeně obrátil ke Starému zákonu. Tam ale utrpěl těžký šok. Myslí, která uvykla *řecké filozofii, se Starý zákon jeví pramálo duchovní a příliš hrubý. Augustin se tomu vzepěl a přidal se k manichejcům. Manicheismus bylo perské náboženství, které uznávalo dva základní principy či bohy: Světlo a Tem-

notu. Oba se neustále střetají. Fyzický vesmír vznikl z Temnoty, lidská duše naopak proti tomu pochází ze Světla. Tato teorie vysvětlovala původ zla. Byla také východiskem k popření naší odpovědnosti za špatné skutky (jejichž původcem je říše temnoty). Nakonec však Augustin pochopil, že manicheismus obsahuje tolik rozporů, kolik jich řeší, a rozhodl se hledat pravdu jinde.

V té době, r. 384, byl jmenován učitelem rétoriky v Miláně. Bylo to významné místo, které mohlo snadno vést k vysokému správnímu úřadu. Augustin začal číst spisy novoplatoniků a shledal, že dávají uspokojivější odpověď na otázku zla. Zlo není pozitivní princip, nezávislý na Bohu, neexistuje samo ze sebe, ale spíše jako nepřítomnost dobra. Kdybychom to chtěli vyjádřit moderním jazykem, řekli bychom, že zlo parazituje na dobru nebo že je něčím dobrým, co bylo pokazeno. Tak třeba chtíč je láska zaměřená nesprávným směrem. Augustin také začal navštěvovat kázání biskupa *Ambrože. Učinilo na něj dojem, jak Ambrož pomocí alegorie smiřuje Starý zákon s platonskou duchovností. To připravilo půdu pro jeho návrat ke křesťanské víře.

Dalším podnětem byly zprávy o obrácení předního novoplatonika Viktorina a prostého mnicha Antonia. Rozumově byl Augustin o pravdě křesťanství přesvědčen, ale vyhlídka na celibát ho odrážela. (Jak bylo v této době běžné, měl za to, že celibát patří k životu křesťanské odevzdanosti.) V tomto rozpolcení ducha jednou vyběhl ven do zahrady. Tam zaslechl dětský hlas, který volal: „Vezmi a čti.“ Augustin otevřel Pavlův listu Římanům 13, 13-14 a četl. Nedostal se za „oblecte se v Pána Ježíše Krista a nevyho-

vujte svým sklonům, abyste nepropadali vášním“. Augustin později napsal: „Nechtěl jsem dále čísti a nebylo toho třeba, neboť s dočtením posledních těchto slov vzešlo světlo jistoty v mém srdci a rozptýlilo všechny temnoty mých pochybností.“ To se stalo v srpnu 386 a o příštích Velikonocích Ambrož Augustina pokřtil.

Po svém obrácení se Augustin s několika podobně smýšlejícími druhy oddal asketickému životu a studium. V příštích několika letech napsal řadu filozofických děl. Z let 387-400 pochází také třináct spisů proti manichejcům. Považoval to za svou zvláštní povinnost nejen proto, že měl s manicheismem osobní zkušenost, ale i proto, že sám způsobil obrácení několika lidí ke kacířství. V těchto dílech zastává názor, že člověk má svobodnou vůli (což manichejci popírali). Hřích nebyl stvořen Bohem a není na rozdíl od něj věčný, nýbrž povstává ze zneužití svobodné vůle. Vůle je svobodná, ničemu nepodléhá, a proto neseme za své skutky plnou odpovědnost. Tyto otázky jsou podrobně probírány v Augustinově spise *O svobodě vůle* (*De libero arbitrio*).

R. 388 se Augustin vrátil do Afriky. Dával si pozor, aby se vyhnul městům s uprázdněným biskupským stolcem, protože si byl vědom nebezpečí, že by mohl být k zastávání tohoto úřadu donucen. Teprve při návštěvě Hippa r. 391 byl poznán a „proti své vůli“ vysvěcen na presbytera neboli kněze. Když r. 396 zemřel tamní biskup, Augustin nastoupil na jeho místo. Jako biskup působil v Hippu až do své smrti r. 430.

Jako kněz musel osobně čelit donatistickému schizmatu, které působilo nesnáze africké církvi. Schizma začalo r. 312 kvůli sporům o platnost svěcení kartaginského

biskupa. V podstatě šlo o boj mezi starší africkou „církví mučedníků“, která se odvolávala na *Cypriana, a novější nadnárodní katolickou církví. Jako obyčejně se ukázalo, že je snazší spor rozničit nežli uhasit. Když Augustin dosedl na biskupský stolec, byl donatismus v plné síle a katolická církev v Africe se nacházela v povážlivé situaci. Do r. 412 se mu však podařilo poměr sil obrátit a postupně moc donatistů snížit na minimum. Našel k tomu celou řadu prostředků. Studoval působení donatistů a poukazoval na jejich logickou nedůslednost a výstřelky. Jako kazatel se věnoval propagandě mezi lidem a dokonce skládal populární písně!

Proti donatistům užil prostředky státní moci a nátlaku. Nejprve se cestě síly bránil, nakonec na ni ale přistoupil jako na nevyhnutelnou odpověď na násilí, kterého se dopouštěli donatisté, a jako na výchovný prostředek, jehož úloha byla srovnatelná s rákoskou ve škole. Pro své počínání našel oprávnění ve Starém zákoně a sporněji v Lukášovi 14,23: „*Přinul* je, ať přijdou.“ Jeho často citovaná slova „Miluj a jednej, jak rozumíš“ (*Výklad k prvnímu listu svatého Jana, 7,8*) byla užívána k obhajobě použitého státního nátlaku s tím, že jeho cílem je dobro toho, proti němuž je použit, a je tedy veden „láskou“. Augustin se stavěl proti trestu smrti za kacířství, postaral se však o teoretické ospravedlnění středověké inkvizice.

Augustinův útok proti donatistům byl především teologické povahy a soustředil se na nauku církve. Říkal, že církev je katolická (celosvětová), zatímco donatismus je omezen pouze na Afriku. Donatisté jsou „žáby skřehotající v bažinách: ‚Jedině my jsme křesťané.‘“ Jsou vinni hříchem rozkošnictví a odřezávají se od církve

Ježíše Krista. To je opakem lásky a důkazem, že nemají Ducha svatého. Donatistická pře byla založena na údajné nesvatosti některých vůdčích představitelů katolické církve (ačkoli i jejich vlastní vůdcové měli k neporušenosti daleko). Augustin na to však odpovídal, že církev je svatá, protože je církví *Kristovou*. Svátosti platí i tehdy, jsou-li udíleny nesvatým prostředníkem, neboť je ve skutečnosti udílí *Kristus*. Tento princip Augustinovi na rozdíl od Cypriana umožnil uznávat za *platné* svátosti udělené mimo katolickou církev (např. donatisty), ačkoli *účinné* začnou být teprve tehdy, když se ten, kdo je přijímá, stane součástí katolické církve.

Augustin přišel jako první s naukou o „neviditelné církvi“. Nikoli všichni, kdo jsou v katolické církvi, jsou praví křesťané – mnozí jsou křesťany jen podle jména. Rozlišit pravé od falešných sami nedokážeme. Jen Bůh může číst v lidských srdcích a zná ty, kdo jsou jeho. Hranice pravé církve jsou proto neviditelné a jediný, kdo je zná, je Bůh sám. Augustin činí rozdíl mezi viditelnou církví (vnější organizací) a neviditelnou církví (tělem pravých křesťanů), kterou vidí jedině Bůh. Neviditelná církev se pro Augustina nachází jedině uvnitř katolické církve – mimo ni nejsou skuteční křesťané. Jeho současník, donatista Tyconius, jehož názory Augustina ovlivnily, tvrdil, že neviditelná církev sestává ze skutečného lidu Božího, ať je v církvi donatistické nebo katolické. Tento přístup, který je dnes běžný, nemá v rané křesťanské církvi obdoby.

V nevýslovném předzvěděni Božím je mnoho těch, kdo se zdají být vně [církve], ve skutečnosti jsou uvnitř [protože se

obrátil] a mnoho těch, kdo se zdají být uvnitř, ve skutečnosti jsou vně [protože jsou křesťany jen podle jména]. (...) Je zřejmo, že mluvíme-li ve vztahu k církvi o „uvnitř“ a „vně“, musíme zvažovat postoj srdce a nikoli těla. (...) Táž voda zachránila ty, kdo byli uvnitř [Noemovy] archy, a zničila ty, kdo byli vně. A touž vodou křtu jsou tedy dobří katolíci spaseni a špatní katolíci a kacíři odsouzeni k záhubě.

(O křtu, proti Donatistům 5:38-39)

R. 411, právě když byli donatisté poraženi, vystalo před Augustinem nebezpečí pelagianismu. Pelagius byl britský mnich. (*Jeroným tvrdil, že Pelagioví zakalilo rozum přílišné požívání ovesné kaše!) Věřil, že křesťan může žít životem bez hříchu a že k tomu nepotřebuje od Boha víc než jeho učení a příklad Ježíše Krista. Adamův hřích měl pro jeho potomky pouze význam jako špatný příklad – hřích však proto ještě není nevyhnutelný. Augustin se proti těmto myšlenkám rázně postavil a bojoval s nimi ze všech sil až do konce života.

Ve svých křesťanských počátcích Augustin věřil, že chceme-li vést křesťanský život, potřebujeme k tomu Boží milost a vnitřní pomoc Ducha svatého. Věřil však také, že nevěřící může z vlastní svobodné vůle udělat první krok a bez cizí pomoci se obrátit k Bohu. Jinými slovy, Bůh dává svou milost (či Ducha svatého) těm, kdo ve víře odpoví na evangelium. Po letech však Augustin dospěl k hlubšímu porozumění milosti. Nahlédl, že sama víra je dar Boží a dílo jeho milosti. „Máš něco, co bys nebyl dostal?“ (1. list Korintským 4,7). Spása je *cele* otázkou Boží milosti – jak její počátek, tak i její trvání. Tato milost není dána všem – ne všichni

mají víru. Je dána těm, v nichž se Bohu zalíbilo – jeho vyvoleným. „Nezáleží na tom, kdo chce, (...) ale na Bohu, který se smilovává.“ K těmto názorům Augustin dospěl kolem r. 397 na základě hlubší zkušenosti s lidskou přirozeností a hlubšího studia apoštola Pavla. Poté napsal *Vyznání* (Confessiones), kde vypráví příběh svého života až do smrti své matky, k níž došlo krátce po jeho obrácení, a vysvětluje ji ve světle své nové víry v Boží milost.

Ty povzbuzuješ člověka, aby Tě s radostí chválil, neboť stvořil jsi nás pro sebe a nepokojné jest srdce naše, dokud nespočine v Tobě! (...) Chci připomenouti své dřívější hanebnosti a smyslnou zkaženost duše, ne že je dosud miluji, nýbrž abych Tebe miloval, můj Bože! (...) V knihách [platoniků] jsem četl, (...) že totiž: „Na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha a Bohem bylo Slovo.“ (...) Ale že „Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi“ jsem tam nečetl. (...) Po tom [oddát se Bohu samému] vzdychal jsem také já, spoutaný ne cizími okovy, nýbrž svou železnou vůlí. Mou vůlí měl ve své moci nepřítel a ukoval z ní řetěz, kterým mne spoutal. Z převrácené vůle totiž povstává náruživost; slouží-li se náruživosti, povstává zvyk; neodporuje-li se zvyku, stává se nutností. (...) Dej [ať milost vykoná], co poroučíš, a poruč, co chceš!“

(Vyznání I:1, II:1, VII:9, VIII:5, X:29)

Augustinovy zralé názory byly r. 397 v podstatě završeny, ale k jejich detailnějšímu rozpracování vedla pře s Pelagiem. Augustin proti Pelagioví bojoval bezmála dvacet let – prostřednictvím církevní i světské politiky a zejména svých spisů. Věřil, že „v Adamovi“ zhrěšili všichni lidé a že jsou proto všichni (včetně dětí) vinni a ná-

chylni k hřichu. Tato náchylnost má podobu „žádostivosti“ (nebo chtiče), která ovládá lidstvo (a již je pohlavní chtič jen výsostným příkladem). Padlí lidé jsou ve smutné situaci, protože musí nutně hřešit, ale přitom to dělají „svobodně“ čili z vlastní vůle. Uchovávají si svobodnou vůli a odpovědnost v tom, že se mohou svobodně rozhodnout, jak konat *chtějí* – ale nemají svobodu se rozhodnout, jak by konat *měli*.

Bohu se v jeho milosrdenství zlíbilo spasit některé, ale nikoli všechny. Činí tak prostřednictvím milosti. První je milost předcházející svobodné rozhodnutí vůle (*gratia praeveniens*). „Milost nehledá člověka, který má vůli (k dobrému), nýbrž tuto vůli v něm probouzí.“ Je také účinná – neochvějně dosahuje svého cíle, totiž obrácení vůle. Nečiní tak zničením svobodné vůle, ale jejím přivábením. Bůh je nesehlávající svůdce – přemůže duši tím způsobem, že na jeho vábení odpovídá radostně a svobodně. Jakmile se vůle obrátí, může spolupracovat s milostí. Milost podporující a provázející činnost svobodné vůle (*gratia cooperans*) je nezbytná, protože naše obrácené vůle jsou stále slabé a bez Boží pomoci by brzy odpadly. Máme-li vytrvat do konce, je zapotřebí další milosti: *darů vytrvalosti*. Toho se nedostane každému, kdo začne žít křesťanským životem, nýbrž jen vyvoleným.

[Bůh] sesílá svou milost [na lidi], nikoli proto, že už ho znají, nýbrž proto, aby ho mohli poznat. Sesílá [na lidi] svou spravedlnost, již ospravedlňuje hříšné, nikoli proto, že už jsou, ale aby mohli být upřímného srdce. (...) Dodržuje-li kdo příkázání ze strachu před trestem, nedodržuje je svobodně, nýbrž jako otrok, a proto je

[vpravdě] nedodržuje vůbec. Neboť ovoce je dobré, jen vyrůstá-li z kořene lásky. (...) Takový člověk pokročil velký kus (...) na cestě spravedlnosti, (...) který po této cestě objevil, jak daleko mu chybí k dokonalé spravedlnosti.

(O duchu a líteře, 11,26, 64)

Je zapotřebí se zmínit o dvou dalších významných Augustinových spisech. Mezi r. 399 a 419 napsal své největší dogmatické dílo: *O Trojici* (*De Trinitate*). Podává zde souhrn poznatků, k nimž dospěli rané křesťanští otcové před ním, a předkládá systematické vylíčení nauky o Trojici. Neomezuje se přitom na pouhé konstatování nauky.

Co se tedy týká této otázky, věrme, že Otec, Syn i Duch svatý jsou jeden Bůh, který stvořil a řídí veškeré tvorstvo, že Otec není Syn, ani Duch svatý že není Otcem či Synem, ale že je to Trojice osob majících k sobě vzájemný vztah, a jednotu stejného bytí. Snažme se to chápat a k tomu si vyprošujeme pomoc od Toho, kterého chceme poznávat.

(O Trojici, 9,11)

Na základě autority (Písma, jak je vykládá církev) věříme v trojiční učení: že Bůh jsou tři osoby v jedné podstatě. Co to však znamená? Rozum se snaží pochopit to, v co víra věří. Augustin se o to pokouší prostřednictvím analogií, které hledá v lidské duši, stvořené k obrazu Božímu. Zkoumá bezpočet možných analogií, vesměs založených na trojčlence bytí, vědění, chtění. Jeho poslední a nejlepší analogie je mysl, která si vybavuje, chápe a miluje Boha. Zkoumáním vztahu mezi pamětí, chápáním a láskou k Bohu, jak se zračí v mysl, se Augustin pokoušel získat vhled do vztahů mezi jednotlivými osoba-

mi Trojice. Na sklonku dne však dochází k poznání, že i ta nejlepší analogie je nedokonalá, protože nyní vidíme „jako v zrcadle“ (1. list Korintským 13,12).

V letech 413-427 napsal Augustin své nejrozsáhlejší dílo *O Boží obci* (*De civitate Dei*). Podnět k němu dalo vyplenění Říma gótským vojskem krále Alaricha (r. 410). Vina za tuto bezpříkladnou tragédii byla připsávána křesťanství – bohové se hněvají, protože přestali být uctíváni. Augustin na tuto krizi odpověděl největším apologetickým dílem rané církve. V první části prohlašuje, že pohanským bohům nikdo nevděčí za štěstí ani na nebi ani na zemi. Pro Augustina křesťanství nenabízí časný úspěch ve světě (navzdory velkým nadějím, které si např. *Eusebios z Kaisareje činil po císařově obrácení). Evangelium nabízí *vnitřní pokoj a věčný život*. Ve druhé části Augustin sleduje osudy dvou různých obcí či společností od stvoření až do konce všech věků: obce Boží a obce satanovy; božského a pozemského města; Jeruzaléma a Babylonu. Nejde o dva soupeřící národy ani organizace (jako je církev a stát), ale o dvě skupiny lidí. Vyznačují se dvojí rozdílnou láskou: jedni láskou k Bohu, druhí sebláskou; láskou k věčným a láskou k pozemským věcem.

Založily tedy dvě obce dvě lásky, pozemskou totiž sebláska až ke zhrzení Boha, nebeskou pak láska až ke zhrzení sebe. Dále: ta prvá se chlubí sama sebou, druhá Pánem. (...) Tě prvé panuje panstvíchtivost v jejich knížatech nebo v podrobných národech; v této si slouží navzájem stejně představení jako podřízení, títo poslušností, oni pečl. (...) [Tyto dvě obce jsou] dvě lidské společnosti, z nichž jedna

je předurčena k věčnému království s Bohem, druhá k snášení věčného trestu s ďáblem. (...) Občany pozemské obce pak rodí přirozenost, porušená hříchem, kdežto občany obce nebeské rodí milost, osvobozující přirozenost od hříchu.

(O Boží obci 14:28-15:2)

Augustin zemřel r. 430, když se vojska barbarských nájezdníků chystala k útoku na město Hippo. Západofimská civilizace se hroutila. Ve své *Obci Boží* však Augustin využil klasické kultury a učinil ji součástí nové kultury křesťanské. Jedno z největších děl rané církve se pak v mnohém stalo vzorem pro středověk.

Použitá překlady:

O Boží obci, přel. J. Nováková, Vyšehrad, Praha 1950.

Výklad k prvnímu listu svatého Jana, přel. J. Novák, Česká katolická Charita, Praha 1989.

Vyznání, přel. M. Levý, vyd. L. Kuncif, Praha 1926, reprint Kalich, Praha 1990.

J. J. Novák, *Patristická čítanka*, Česká katolická charita, Praha 1988, str. 85-101.

Literatura:

H. Chadwick, *Augustin*, v: Platón, Aristoteles, Augustinus – zakladatelé myšlení, Svoboda, Praha 1994, str. 205-313.

L. Karfiková, *Kontemplace podle Augustina*, v: *Reflexe* 7-8, 1992, 2 (1-32).

G. Madec, *Aurelius Augustinus: Křesťanství jako naplnění platonismu*, v: *Křesťanství a filosofie* (Postavy latinské tradice), uspořádali F. Karfik, V. Němec a F. Vilím, Česká křesťanská akademie 1994, str. 9-26.

W. Raeper, L. Smithová, *Úvod do světa idejí*, Vyšehrad, Praha 1994, str. 17-20.

H. J. Störig, *Malé dějiny filozofie*, Zvon, Praha 1991, str. 165-170.

J. S. Trojan, *Pojetí moci u Augustina*, v: *Reflexe* 7-8, 1992, 3 (1-32).

Cyryl Alexandrijský

Ježíš – vtělené Slovo

Cyryl se stal alexandrijským biskupem r. 412, jako nástupce svého strýce Theofila. Hlavní důvod jeho proslulosti leží ve sporu, který vedl s Nestoriem, biskupem konstantinopolským. Silná fevnivost panovala mezi oběma stolci zejména od *Konstantinopolského koncilu r. 381, kdy Konstantinopol nahradila Alexandrii v úloze druhého stolce říše. Cyrylův strýc Theofilos se postaral o vypovězení *Jana Zlatoústého a Cyryl měl ve vztazích s Nestoriem následovat jeho příkladu. Po Cyrylově smrti měl v této rodinné tradici pokračovat Cyrylův synovec a nástupce, Dioskuros. Bylo by však nesprávné vidět tyto spory pouze v rámci politického boje uvnitř církve. Cyryl se stavěl proti Nestorioví, protože zastávali zásadní rozdíly v pojetí osoby Ježíše Krista.

Nestorios byl oblíbený kazatel, který se r. 428 stal v Konstantinopoli biskupem. Svým myšlením o Ježíši Kristu náležel k antiochijské škole – byl zastáncem pohledu na Ježíše Krista jako na člověka, v němž přebývá božský Logos (Slovo). Mezi člověkem Ježíšem a božským Slovem existuje nejtěsnější možné spojení – jsou jednotni v záměrech i vůli. Vposledku však – navzdory Nestoriovým pokusům o jejich sjednocení – zůstávají dvěma jedinci. Nestorios byl obviněn, že vyučuje teorii vtělení. R. 1910 bylo objeveno jeho dlouho ztracené dílo *Bazár Hérakleidův*, které dokládá Nestoriovu vůli nevybočovat z ortodoxie a hlásat jedinnost Ježíše Krista, méně však již to, že by se mu to bývalo skutečně podařilo.

Nestorios ve svých kázáních v Konstantinopoli popíral, že by Panna Marie byla

Theotokos (Bohorodička). Z Marie se narodil člověk Ježíš, nikoli božské Slovo. Proti tomu se Cyryl postavil. Nejprve napsal Nestorioví zdvořilý, ale pevný list, v němž vysvětluje své vlastní postavení a naléhá na Nestoria, aby přijal myšlenku *Theotokos* a smířil se s ním. Nestorios zůstal neoblomný a Cyryl si mezitím získal podporu Říma. Napsal Nestorioví nesmlouvavý dopis, v němž ho vybízl, aby do deseti dnů svou nauku odvolal. Cyryl žádal, aby Nestorius podepsal dvanáct „anatem“ – dvanáct tezí, odsuzujících Nestoriovu názory, které Cyryl považoval za kacířské. Nestorios odmítl a císař svolal *koncil do Efezu, kde byl Nestorios donucen vzdát se svého stolce.

Podstata Cyrylova postoje je velmi prostá. Ježíš není člověk, v kterém zkrátka přebývá nebo s nímž se spojuje božské Slovo – on je Bůh Slovo, který se stal tělem. Učení, za něž Cyryl bojoval proti Nestorioví, je zkrátka a dobře učení o vtělení. Božské Slovo, které je věčně plozeno či se věčně rodí z Boha Otce, se v čase narodilo z Panny Marie jako člověk. Proto je Marie *Theotokos* – neboť Ježíš, který se z ní zrodil, byl Bůh. Kristus není spojením člověka Ježíše a božského Slova, ale „Slovo se stalo tělem“ (Jan 1,14) – božské Slovo se stalo jedno se zcela lidskou přirozeností (včetně duše) a stalo se člověkem. Toto sjednocení činí z Ježíše jedinou hypostazi, jedinou osobu. Spojení mezi Slovem a jeho lidstvem bylo proto nazváno jako „hypostatické spojení“.

Cyryl také užíval formulaci, o níž se domníval, že pochází od *Athanasia, ale jejímž původcem byl ve skutečnosti Apollinarios. Zastával v ní „jedinou vtělenou přirozenost božského Slova“. To bylo příčinou pozdějších potíží v době, kdy se

součástí ortodoxie stala víra ve dvě přirozenosti Ježíše Krista. Cyril však byl spokojen s pohledem na Ježíše Krista jako na jednotu „dvou přirozeností“. Dvě přirozenosti, lidská a božská, jsou v Ježíši Kristu nerozdělně spjaty a tvoří jedinou skutečnost – stejně jako tělo a duše vytvářejí jedinou lidskou osobu. „Rozdílnost přirozeností jejich spojením nemizí“ (List 4).

Rozpor mezi Cyrilem a Nestoriem lze shrnout takto: Nestorios mluvil o Ježíši a Slovu, zatímco Cyril věřil, že Ježíš je Slovo. Otázka zní, kdo byl člověk Ježíš. Nestorios věřil, že to byl člověk, který se jedinečným a dokonalým způsobem spojil se Slovem. Cyril trval na tom, že Ježíš byl vtělené Slovo. Nestorios přiznačně prohlásil: „Nemohu přece říkat dvouměsíčnímu či tříměsíčnímu roběti Bůh.“ (Sokrates, *Církevní dějiny* 7,34).

Cyrlův spor s Nestoriem byl podobně jako Athanasiovův spor s Areciem motivován snahou o správné učení o spáse. Věřil, že při přijímání získáváme život z Ježíšova životodárného těla (Jan 6,48-58). Jeho tělo je zdrojem života, protože to není tělo pouhého člověka, nýbrž tělo vtěleného Boha.

Neříkáme, že přirozenost Slova se proměnila a stala se tělem, ani že se obrátila v celého člověka, sestávajícího z těla a duše. Říkáme však toto: Slovo způsobem, který přesahuje slova a porozumění, hypostaticky spojilo s tělem, oživeným rozumnou myslí, a stalo se člověkem. (...) Říkáme, že ten, který byl před všemi věky a zrodil se z Otce, se podle těla narodil z ženy. Není tomu tak, že by jeho božská přirozenost měla počátek ve svaté panně (...), ale proto, že se pro nás a pro naše spasení hypostaticky spojil s lidským tě-

lem a povstal z ženy. Říkáme, že se narodil podle těla (...) Nesmíme rozdělovat jednoho Pána Ježíše Krista ve dva syny [Syna Božího a syna člověka]. Pro pravé učení nepostačuje ani zastávat názor o jednotě [dvou] osob, jak někteří [Nestorios] činí. Neboť v Písmech nestojí, že se Slovo spojilo s lidskou osobou, nýbrž že se stalo tělem. To neznamená nic jiného, než že mělo podíl na tělu a krvi jako my. Osvojilo si naše tělo, aniž by přestalo být Bohem. (List 4)

Nevyzná-li kdo, že Immanuel je skutečně Bůh a že svatá panna je tedy Theotokos, protože podle těla porodila vtělené Slovo Boží, budiž proklet.

(První anatema)

Nevyzná-li kdo, že tělo Páně je životodárné a že je to vlastní tělo Slova Boha Otce – ale naopak tvrdí, že náležel jiné osobě, která je s ním spojena jen v důstojnosti a v níž božství přebývá – nevyzná-li kdo, že jeho tělo je dárce života, protože je to tělo Slova, jež dává život všem, budiž proklet.

(Druhé anatema)

Cyrl zemřel r. 444. Dodnes se o něm, tak jako za jeho života, vedou spory. Pro egyptskou církev a mnoho dalších byl vždycky velkým otcem ortodoxie, který hájil nauku o vtělení. Jiní se spíše kloní k soudu, který o něm údajně pronesl *Theodoretos:

Konečně a nikoli snadno sešel nám tento bídný muž z očí. Dobří a šlechtění umírají příliš brzy; špatní svůj život po léta prodlužují. (...) Pán, který věděl, že jeho zlovůle den ode dne přibývá a škodí tělu církve, jej odetnul jako mor a sňal tuto pohanu z Izraele. Ti, kteří ho přežili, mohou být jeho odchodem vpravdě potěšeni. Ti, kdo jsou mrtví, snad pocítují lítost. Máme

dobrý důvod být znepokojeni, aby jejich nevole nad jeho společností nedospěla až tam, že by nám jej poslali nazpět. (...) Je si proto třeba počínat nanejvýš obezřetně. A tuto povinnost musí vzít na svá bedra vaše svatost: říci cechu hrobníků, aby na jeho hrob položili objemný a velmi těžký kámen, aby se snad nevrátil a nepřišel nám ukázat, co dovede jeho nevypočitatelná mysl. Necht' si odnese svá nová učení ke stínům dole a káže jim je, jak jsou dny i noci dlouhé. (...) Cítím nad tím ubožákem skutečnou lítost!

(List 180, biskupu Domnovi do Antiochie)

Není třeba vykreslovat Cyrila jako čiré světlo, nebo jako naprostou temnotu. Můžeme si povšimnout, jak úspěšně dokázal hájit nauku o vtělení, zároveň ale přiznat, že povinnost sesadit konstantinopolského biskupa mu nebyla vůbec proti mysli.

Literatura:

V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, Kalich, Praha 1972, str. 213-224.

Efezský koncil (r. 431)

Koncil se sešel na popud císaře Theodosia II. v červnu r. 431 v Efezu, aby vyřešil spor mezi *Cyrilem a Nestoriem. Biskupové, kteří stranili antiochijským a podporovali Nestoria, s příjezdem otáleli. Cyril, který si již dříve získal podporu Říma, čekal čtrnáct dní a pak koncil zahájil. Nestorios byl zbaven úřadu.

Čtyři dny nato se dostavili antiochijsští. Odmítli Cyrilův koncil uznat a sešli se na svém vlastním koncilu, který Cyrila odsoudil. Antiochijskou stranu tvořilo čtyřicet tři antiochijských biskupů. Cyrilova sněmu se jich účastnilo přes dvě stě. Za dva týdny přijeli zástupci západních sborů

a potvrdili koncil Cyrilův. Ten pak vstoupil do dějin jako třetí ekumenický koncil.

Jeho výsledkem byly nejasnosti a rozdělení Východu. Alexandrie se oddělila od Antiochie, nakonec ale r. 433 došlo k dohodě. Cyril přistoupil na uměřený antiochijský dokument, zvaný *Vyznání opětovného sjednocení*, zatímco antiochijsští přistoupili na sesazení Nestoria. Cyril přes obvinění, jež proti němu byla vznesena, nepopřel přijetím *Vyznání opětovného sjednocení* své dřívější učení. Tento dokument sice neobsahoval vše, co mohl, a jeho formulace nebyly totožné s Cyrilovými, ale základní bod, kvůli němuž střet s Nestoriem vznikl, vtělení, tu byl jasně vyložen. Údajné sporné body mezi *Vyznáním opětovného sjednocení* a Cyrilovým učením, jak je známe odjinud, jsou smyšlenkou.

Vyznáváme proto, že náš Pán Ježíš Kristus, jednorozený Syn Boží, je dokonalý Bůh a dokonalý člověk, sestávající z rozumné duše i těla. Byl zplozen přede všemi věky z Otce jako Bůh a v posledních dnech byl pro nás a pro naši spásu počat z Marie Panny jako člověk. Je stejné podstaty [homoúsios] s Otcem a též dle božství a stejné podstaty [homoúsios] s námi dle člověčenství, neboť v něm došlo k sjednocení dvou přirozeností. Proto vyznáváme jednoho Krista, jednoho Synu, jednoho Pána.

Na základě tohoto názoru o nesmišeném sjednocení věříme ve svatou Pannu Bohorodičku, protože Slovo Boží se vtělilo a bydlilo v člověku a z toho sloučení sjednotilo se sebou z ní přijatý stánek.

Pokud jde o výrazy v Evangeliiích a Epistolách, které se týkají Pána, víme, že teologové považují některé za společné

*(vztahují se k jedné osobě), zatímco jiné rozdělují (vztahují se ke dvěma přirozenostem) – tj. vznešené připisují božství Kristovu, ty nižší pak jeho lidství.
(Vyznání opětovného sjednocení)*

Theodoretos z Kyrrhu

Ježíš: Bůh a člověk

Theodoretos se narodil koncem 4. století v Antiochii. Stal se mnichem a r. 423 pod nátlakem přijal biskupský stolec v Kyrrhu nedaleko Antiochie. Byl posledním z velkých antiochijských teologů 4. a 5. století. Byl vynikajícím pastýřem v Kyrrhu a stejných kvalit dosahoval i jako exeget vykládající Bibli „doslovně“, antiochejským způsobem. Byl plodným autorem a psal též apologetické spisy. Sepsal rovněž *Církevní dějiny*, zachycující období od r. 325 (kde skončil *Eusebios z Kaisareje) do r. 428. Obvykle se soudí, že nedosahují úrovně Sokratovy či Sozomenovy, kteří se zabývají srovnatelným obdobím.

Theodoretův hlavní přínos teologii spočívá v jeho učení o osobě Ježíše Krista. Podporoval Nestoria v jeho sporu s *Cyrilem, proti němuž jsou namířeny některé jeho spisy, např. *Vyvrácení dvanácti Cyrilových anatemat*. Neporozuměl Cyrilovi a domníval se, že učí, že Slovo trpělo ve svém božství, jako Bůh. Cyril však jasně rozlišoval mezi tím, co platí o Slovu jako Bohu, v jeho vlastní božské přirozenosti, a mezi tím, co o něm platí jako o člověku „podle těla“, pro jeho sloučení s lidskou přirozeností. Cyril proto věřil, že Slovo je nedotknutelné či neschopné utrpení jako Bůh, ale podle těla za nás trpělo jako člověk. Theodoretovy rané proticyrilovské spisy byly později odsouzeny na *Konstantinopolském koncilu r. 553.

S postupem času Theodoretův vzhled uzrával. Dříve soudil, že Ježíš Kristus má dvě přirozenosti a dvě hypostáze. Později však dospěl k rozlišení mezi jeho jednou hypostází čili osobou a jeho dvěma přirozenostmi či podstatami (tj. božstvím a lidstvím). Pokoušel se najít střední cestu mezi rozdělováním Ježíše Krista na dvě osoby nebo syny (Syna Božího a syna člověka) a směřováním dvou přirozeností v jednu. To byl postoj, který byl přijat na *Chalcedonském koncilu.

Na koncilu v Efezu, zvaném „lupičská synoda“, byl Theodoretos sesazen a poslán do vyhnanství. O dva roky později byl na Chalcedonském koncilu, kde – ač neochotně – odsoudil Nestoria, znovu uveden do svého úřadu.

Byl jsem vyučen ve víře v jednoho jednorozrozeného Pána našeho Ježíše Krista, Boží Slovo učiněné člověkem. Znáám však rozdíl mezi tělem a božstvím a považuji za rouhače všechny, kdo rozdělují našeho jediného Pána Ježíše Krista ve dva syny – stejně jako ty, kdo se vydávají opačným směrem a nazývají božství a lidství učitele Krista jednou přirozeností. Tyto extrémní jsou navzájem protilehlé a mezi nimi leží cesta evangelijního učení.

(List 109)

Boží Slovo bylo učiněno člověkem, nikoli aby učinilo nezranitelnou [božskou] přirozenost zranitelnou, ale aby skrze Utrpení obdarilo zranitelnou přirozenost [naše lidství] nezranitelností.

(List 145)

Lev Veliký

„Nehodný dědic“

Lev byl v letech 440-461 římským bisku-

pem. Stal se jedním z největších papežů – často bývá nazýván Lev Veliký. Byl to vynikající muž. R. 452 osobně odvrátil hunského krále Attilu od úmyslu zaútočit na Řím. Když o tři roky později Řím skutečně dobyli Vandalové, podařilo se mu držet na uzdě ničení a zabíjení. Lev je známý zejména svým učením o osobě Ježíše Krista a římském papežství. Jeho učení o Ježíši Kristu lze nalézt zejména v jeho „dogmatickém listu“ *Tomus ad Flavianum*, napsaném proti kacíři Eutychovi.

Eutychnianismus je čtvrtou a poslední starou herezí týkající se osoby Ježíše Krista. Areios popíral jeho skutečné božství, Apollinarios popíral jeho plné lidství, Nestorios byl obviněn z toho, že ho rozděluje ve dva lidi – Boží Slovo a Ježíše člověka, Eutyches byl obviněn z toho, že stírá jejich dvě přirozenosti (božství a lidství) a směšuje je v jednu. Smícháme-li žlutou barvu s modrou, vznikne zelená, která není ani žlutá, ani modrá; zkřížíme-li koně s oslem, dostaneme mula, který není ani osel, ani kůň. Podobně byl Eutyches obviněn z toho, že dělá z Ježíše Krista směsici božství a lidství, *tertium quid* čili „něco třetího“, co není ani Bůh, ani člověk, ale jakýsi kříženec.

Eutyches byl starý a velmi vážený konstantinopolský mnich. R. 448 byl obviněn z kacířství a biskup Flavian s ním byl nucen uspořádat soud. Výsledkem bylo odsouzení za směšování dvou přirozeností Ježíše Krista – ačkoli se tvrdilo, že Eutyches byl spíše zmatený nebo popletený, než kacíř ze zlé vůle. Odsouzení nahrálo Dioskurovi, který byl od r. 444 alexandrijským biskupem. Chtěl se vmísit do sporu na Eutychově straně a jít tak ve šlépějích svého strýce *Cyrila. Eutyches se k Dios-

kurovi odvolal a ten přiměl císaře, aby svolal sněm. Ten se sešel v Efezu r. 449. Měl být jakousi reprízou *Efezského sněmu z r. 431, přičemž Flavian měl hrát úlohu Nestoria a Dioskuros Cyrila. Byl tu však jeden klíčový rozdíl – v osobě Lva stál tentokrát Západ za Konstantinopolí a nikoli za Alexandrií. Dioskuros však měl koncil prostřednictvím císařských úředníků skutečně pod kontrolou. Lvův „dogmatický dopis“ nebylo vůbec dovoleno přečíst. Eutyches byl rehabilitován a přední antiochijské biskupové (včetně *Theodoretta) byli zbaveni úřadu. Konstantinopolský Flavian několik dní později zemřel na následky tvrdého zacházení.

Sesazení antiochijské biskupové se odvolali ke Lvovi, který byl sám zcela proti závěrům koncilu. Postaral se mu o jméno, pod nímž vešel do dějin jako „lupičská synoda“. Lev se ohradil, ale na Západě prakticky nic nezmohl. Císař popřádal sluchu Dioskurovi a jeho člověk byl i nový konstantinopolský biskup. Všechno mohlo zůstat, jak bylo, nebýt toho, že v červenci r. 450 císař spadl z koně a zemřel. Nový císař Markian byl antiochijské škole příznivější nakloněn a svolal *Chalkedonský koncil.

Lvův *Tomus* shrnuje dosavadní západní christologické učení. Jeho náhled na osobu Ježíše Krista plyne z jeho náhledu na spásu. Aby nás mohl spasit, musel být Ježíš Kristus jak Bůh, tak člověk. Jeho lidství muselo být „úplné ve všem, co k nám patří“, ačkoli bylo bez hříchu. Proti Eutychovi Lev kladl důraz na to, „že každá přirozenost si uchovává své vlastnosti a ničeho nepozbývá“. Ježíš lačněl, a přesto nasýtil pět tisíc lidí – ten první byl lidský, ten druhý božský. Jako člověk plakal

pro svého přítele Lazara, jako Bůh jej vzkřísil z mrtvých. Je jedna osoba, ale nelze si to mylně vykládat tak, aby došlo k zastření rozdílů mezi oběma přirozenostmi – nelze přistoupit na žádné *tertium quid*. Ve srovnání s Cyrilem kladl Lev menší důraz na Kristovu jednotu, v jeho učení ale nebyla docela nepřítomná. Ježíš je Syn Boží, druhá osoba Trojice, která se narodila z Marie. „Nezranitelný Bůh neopovrhl stát se zranitelným člověkem.“

Na Chalkedonském koncilu byl Lvův *Tomus* předčítán. Biskupové volali: „Petr mluvil skrze Lva. Tak učil Cyril. Lev a Cyril učí totéž.“ Toto tvrzení bylo od té doby stále znovu zpochybňováno. Jedno je však jisté: Lev a Cyril neučili totéž v tom smyslu, že by mezi nimi nebyly žádné rozdíly. Zda učili totéž v tom smyslu, že je možné přijímat obojí a přitom si neprotiřečit, je otázkou do diskuse.

Jednorozený a věčný Syn věčného Boha se zrodil z Ducha svatého a Panny Marie. Toto zrození v čase nic neubírá ani nijak nepřidává jeho božskému a věčnému zrození [z Otce]. Je zcela zaměřeno na dílo obnovy člověka, který byl oklamán [děblem] – aby překonal smrt a vlastní silou zničil ďábla, který vládl smrti. Nemohli bychom totiž překonat původce hříchu a smrti, kdyby na sebe ten, který nemohl být zasažen hříchem ani zadržen smrtí, nevzal naší přirozenost a neučinil ji vlastní.

(*Tomus 2*)

Lev je znám také pro své učení o římském papežství. Řím se ho ve druhé polovině 4. století dovolával stále silněji. Lev shrnul učení svých předchůdců a učinil z něj soudržný celek – který se příliš nelišil od dnešních papežských nároků. Papeže chá-

pal jako „nehodného dědice“ Petrova. Podle římského zákona dědic nastupuje na místo zesnulého. To znamená, že papež jako dědic Petřův zdědil veškerou autoritu, kterou Petrovi dal Ježíš Kristus (Matouš 16, 18-19). Skrze papeže jedná a mluví svým způsobem Petr sám. To staví papeže na jinou úroveň, než jsou všichni ostatní biskupové. Je mnohem více než jen první či hlavní biskup. Ti všichni odvozují svou autoritu od papeže a ten je může podle vlastního uvážení zbavovat úřadu. Papež je odpovědný za vládu nad celou církví na celém světě.

Na Východě nebyly Lvovy nároky nikdy přijaty. Na Západě byly přijímány v různé míře po celý středověk. Lev považoval papeže za *nehodného* náměstka Petrova. To přídavné jméno je důležité. Papežovo postavení je dáno právně a nezáleží na jeho vlastní svatosti či zásluhách. Během středověku a později muselo být toto rozlišení často zdůrazňováno, protože mravnost mnoha papežů byla spíše ne-slavná než slavná.

Požehnaný Petr, který vytrval se silou skály, jež mu byla dána, a neopustil kormidlo církve, jehož se ujal. (...) Dnes ještě plněji a účinněji provádí, co mu bylo svěřeno, a vykonává každíčkou svou povinnost a úkol. (...) A proto rozhodneme-li či učiníme-li něco správně, (...) je to přičiněním jeho díla a zásluh, jejichž moc žije a jejichž autorita má na jeho stolci největší váhu. (...) V mé ponižené osobě může být rozpoznán a ctěn [Petr] (...) a jeho důstojnost není o nic menší, ani je-li dědic takto nehodný. (...) Když tedy k vašim uším, svatí bratři, pronášíme tyto exhorty,

věřte, že k vám promlouvá ten, jehož jsme náměstci.

(Kázání 3:3-4)

Chalkedonský koncil (r. 451)

Chalkedonský koncil se sešel z popudu císaře Markiana (450 - 457), aby zaujal stanovisko ve sporu s Eutychem, kterého již dříve odsoudil *Lev I. Sněm se sešel v Chalkedonu (ležícím na opačném břehu Bosporu, proti Konstantinopoli) v říjnu r. 451. Později začal být považován za 4. ekumenický koncil.

Koncil rehabilitoval antiochijské, kteří byli odsouzeni na „lupičské synodě“ v Efezu r. 449. Eutyches a Dioskuros Alexandrijský byli zbaveni úřadu. Čteno a přijato bylo vyznání víry z koncilů *Nikajského a *Konstantinopolského, dva *Cyrilovy listy (z nichž jeden obsahoval *Vyznání opětovného sjednocení*) a Lvův „dogmatický list“ *Tomus ad Flavianum*. Tím si biskupové hodlali sněm uzavřít, ale císař si přál vyznání víry, které by sjednocovalo celou říši. Tak vzniklo Chalkedonské vyznání víry.

Cituje se v něm z Nikajského i Konstantinopolského vyznání víry. Ta měla jako základ ortodoxie postačovat, ale Nestoriovo a Eutychetovo učení naneštěstí znamenalo, že je bylo třeba rozšířit. Proti nestorianismu byly přijaty dva Cyrilovy dopisy a proti nauce Eutychově Lvův *Tomus*. Pak přichází klíčová pasáž:

[Synoda] se staví proti těm, kdo by chtěli dělit tajemství vtělení ve dva Syny [z čehož byl obviněn Nestorios]; zbavuje kněžství ty, kteří se odvažují tvrdit, že božství Jednorozrozeného je schopno utrpení [Areios či Eutyches?]; staví se proti těm, kdo si představují, že v Kristovi došlo k slití či

smíšení dvou přirozeností [Eutyches]; zřiká se těch, kdo si představují, že „tvárnost služebníka“ [tj. lidství], které přijal od nás, byla nebeské či jakékoli jiné [nikoli lidské] podstaty [z čehož byl neprávem obviněn Apollinarios] a dává do klatby ty, kteří mluví o dvou přirozenostech Pána před sloučením, a ty, kteří říkají, že po sloučení je jedna [Eutyches].

Následující svatě Otce, učíme všichni jasně, že je nutno vyznávat: jeden a týž Syn, náš Pán Ježíš Kristus, je dokonalý, pokud jde o božství a týž je dokonalý, pokud jde o lidství, pravý Bůh a pravý člověk, s duchovou duší a s tělem, téže podstaty s Otcem i podle božství, téže podstaty s námi podle lidství, ve všem nám rovný kromě hříchu (Žid 4, 15). Před veškerou věčností z Otce zrozen podle božství, v posledních dnech však pro nás a pro naši spásu zrozen z Marie, Panny a Boží Matky, podle lidství. Učíme uznávat jednoho a téhož Krista, jednorozrozeného Syna a Pána ve dvou přirozenostech, nesmíšeně, bez proměny, nerozděleně, neodtrženě, neboť rozdíl přirozeností nebyl spojením nikdy zrušen, mnohem spíše vlastnosti obou přirozeností jsou zachovány a v jedné osobě a hypostazi se spojují, nikoli ve dvě osoby rozděleny nebo odloučeny, ale jeden a týž jednorozený Syn, Bůh, Logos, Náš Pán Ježíš Kristus, jak dávno proroci o něm a Ježíš Kristus sám nás poučili. Když jsme tedy toto rozhodnutí s velkou, všestrannou péčí a přesností složili, rozhodl svatý a obecný sněm, že nikdo nesmí nějakou jinou víru přednášet nebo psát, skládat, mít nebo učit.

Lze se domýšlet, že tato věroučná formule je především pozitivní jako výklad Nikajského a Konstantinopolského vyznání.

Cílem tohoto výkladu však bylo vyloučení kacířství a je užitečnější o ni přemýšlet v tomto negativním rozměru – jako o pojistce proti čtyřem tehdejšími herezím. Chalkedonský koncil nestanovil nějakou normativní christologii – vymezil meze, mezi nimiž se ortodoxní christologie musí pohybovat. Jeho závěry je třeba nahlížet spíše jako hraniční plůtek než jako svěřací kazajku.

Vyznání klade v protikladu ke čtyřem starým herezím důraz na čtyři body: V Ježíši Kristu jsou plně božství (proti Arioiovi) a plně lidství (proti Apollinariovi) spojeny „v jednu osobu a jednu hypostazi“ (proti Nestoriovi), aniž došlo k jejich smíšení (proti Eutychovi). Její učení lze shrnout větou „jedna osoba dvou přirozeností“. Co to však znamená? Jaký je rozdíl mezi „osobou“ a „přirozeností“? O těchto dvou pojmech lze nejlépe uvažovat jako o odpovědích na dvě různé otázky: *Kdo* byl Ježíš Kristus? Bůh-Slovo, které se stalo tělem. *Jaký* byl? Vskutku božský a vskutku lidský – měl dvě přirozenosti. Jinak řečeno, v Ježíši Kristu bylo jediné „já“, jen „jeden subjekt“ všeho, co prožíval. Tento jeden subjekt či osoba je Bůh-Slovo – není tu žádný další člověk (jiná „osoba“), který by byl člověk Ježíš Kristus. Slovo bylo nadále Bůh, jeho božství či božská podstata se nijak nezmenšila, a přesto na sebe vzal všechno, co patří k lidství nebo lidské přirozenosti.

Chalkedonské vyznání shrnuje prameny z různých tradic: alexandrijské (Cyril), antiochijské, *Vyznání opětovného sjednocení* Konstantinopolské (Flavian) a západní (*Tertullian a Lev). Rozhodující slovo však měl Západ. Právě na římské naléhání zní konečný text „ve dvou přirozenostech“ než „ze dvou přirozeností“, jak na-

vrhovala většina východních biskupů. Na Západě byla *Vyznání* okamžitě přijata. Teprve v poslední době, počínaje *Schleiermacherem, začíná být zpochybňována. Na Východě se situace vyvíjela docela jinak. Císař měl za to, že tento dokument má stmelit východní a západní část říše. Vyznání se však projevilo spíše jako dynamit než jako tmel. Egypt a další oblasti nepřistoupili na Chalkedonské vyznání dodnes.

Přijmout je odmítla i podstatná část alexandrijských teologů. Přes pokusy o jejich usmíření, které vyvrcholily na *Konstantinopolském koncilu r. 553, kde byla přijata alexandrijská interpretace Chalkedonského vyznání, se ale rebelové nedali upokojit. Dalším pokusem o usmíření bylo přijetí učení, že Ježíš měl jen jednu vůli. Proti tomu se postavil *Maximus Vyznavač a tato teze byla zamítnuta na *Konstantinopolském koncilu v letech 680-681. Učení koncilů shrnul *Jan Damašský. Zatímco rané diskuse do Chalkedonského koncilu včetně se týkají základních otázek, které se významně dotýkají osoby Ježíše Krista, pozdější diskuse působí dojem pouhých při o slova. Čím dál větší měrou jsou polemikami o výklad tradice a užívání věroučných vyznání spíše než živého Ježíše Krista evangelii.

Použitý překlad:

F. J. Schierse, *Biblická teologie: Christologie*, přel. O. Mádr, Zvon, Praha 1992, str. 102-103.

Apoštolské vyznání víry

Podle staré legendy ze 4. století sepsali Apoštolské vyznání víry sami apoštolové, z nichž každý je autorem jednoho článku. Nikoli zanedbatelnou námitkou proti této

teorii je, že se toto vyznání na dvanáct částí přirozeně nedělí! Legenda nebyla zpochybněna až do 15. století. V 16. století se od ní vesměs upustilo.

Apoštolské vyznání je výsledným produktem postupného vývoje vyznání víry v západní církvi. Všechna tato vyznání zřejmě vycházejí ze stejného předchůdce – „starořímského vyznání“, které pravděpodobně pochází již z konce 2. století. V průběhu let byly přidávány další články a docházelo k drobnějším formulačním změnám. Dnešní verze pochází ze 6. nebo 7. století. Postupně se stala závaznou variantou a Řím ji přijal někdy mezi r. 800 a 1100.

Věřím v Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země

i v Ježíše Krista, Syna jeho jediného, Pána našeho, jenž se počal z Ducha svatého, narodil se z Marie Panny, trpěl pod Pontským Pilátem, byl ukřižován, umřel a byl pohřben, sestoupil do pekel, třetího dne vstal z mrtvých, vstoupil na nebesa, sedí na pravici Boha, Otce všemohoucího, odkud přijde soudit živé i mrtvé.

Věřím v Ducha svatého, svatou církev obecnou, svatých obcování, hříchů odpuštění, těla z mrtvých vzkříšení a život věčný. Amen.

Větší část Apoštolského vyznání je starší, ale některé formulace pocházejí až ze 4. a 5. století.

● „Sestoupil do pekel“ (*inferna* neboli podsvětí). Tato věta v západních vyzná-

ních nefigurovala až do konce 4. století, ale již předtím se vyskytovala na Východě. Souvisela s představami o „mukách pekelných“: Ježíš Kristus sestoupil do pekla, aby odtud vysvobodil své věrné a zvítězil nad ďáblem. Toto téma se stalo oblíbeným předmětem uměleckých zpracování.

● „Obcování svatých“. První důkaz o tomto spojení v západním krédu se datuje z 5. století. Pravděpodobně znamenalo „společenství s těmi, kdo byli církvi prohlášeni za svaté“. V 5. století bylo užíváno k obhajobě rostoucího kultu svatých – jejich uctívání a uctívání jejich ostatků. (V reformaci se tento výrok chápal i jako výraz sdílení duchovních darů podle 1. listu Petrova 4,40 – pozn. red.)

Apoštolské vyznání víry bylo na Západě od nepaměti obecně přijímáno – u protestantských sborů stejně jako u římských katolíků. Ve východní církvi nikdy nevyšlo do širšího užívání, ačkoli i tam je chováno v úctě.

Použitý překlad:

Čtyři vyznání, (Vyznání Augsburské, bratské, Helvetské a České se čtyřmi vyznáními staré církve a se Čtyřmi články pražskými). Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, Praha 1951, str. 28.

Literatura:

P. Pokorný, *Apoštolské vyznání*, (Výklad nejstarších křesťanských věroučných textů), Mlýn, Třebenice 1994.

ČÁST II.

Východní tradice (po r. 500)



Od r. 70 po Kr. se těžiště křesťanství přesunulo do řeckého světa. Do Augustinovy doby urazil latinský Západ značný kus cesty, přesto však ještě Východu nestačil. Barbarské nájezdy, jež vedly v 5. století k zhroucení západního císařství, vrhly Západ nazpět, takže se až do 12. století nemohl s Východem co do významu měřit.

Západní křesťané chápou středověk jako mezidobí mezi ranou církví a její pozdější obnovou. Na Východě je tomu jinak. Po době církevních otců nenastal rozpad, nýbrž vzniklo křesťanské Byzantské impérium s hlavním městem Byzancí (Konstantinopolí). Říše i církve byly podřízeny císaři. Největším z těchto císařů byl Justinian, jenž vládl v letech 527-565. V mnoha ohledech znamená jeho vláda vrchol Byzantského císařství. Úpadek pak začal v následujícím století muslimskou invazí. Do poloviny století, několik let po Mohamedově smrti (r. 632), obsadila muslimská vojska veškeré části říše, které se rozkládaly na jih a na východ od dnešního Turecka. Další postup byl poté už pomalejší, ale r. 1453 Konstantinopol definitivně padla a stala se Istanbulem. Vpád muslimů ovšem neznamenal konec církve na zabraném území. Muslimští vládcí křesťany tolerovali, i když jako občany druhého řádu. Zaplacená byla tato tolerance nepsanou dohodou o tom, že se nebudou pokoušet obracet muslimy na křesťanskou víru. Koptská církev v Egyptě dosud čítá více než 10% obyvatel a je významnou skupinou v egyptské společnosti. Ztráty byly vyrovnány aspoň zčásti konverzí Ruska k ortodoxnímu křesťanství v 10. století.

Ještě několik staletí po *Chalkedonském koncilu zaměstnával východní církve spor o osobu Ježíše Krista. Koncil nebyl nikdy přijat v Egyptě a i jinde na Východě. To stavělo císaře před rozpor: mohli usilovat o smíření s nechalkedonskými a opustit chalkedonské učení – ovšem za cenu roztržky s Římem. Rovněž opačně se mohli držet jednoty se západem a podržet Chalkedon – ale za cenu velmi rozkouskovaného Východu. Zkoušely se obě cesty, ale ani jedna nevyhovovala. Nakonec problém „vyřešila“ muslimská invaze, neboť odtrhla od císařství odštěpené oblasti. Východní ortodoxie si ve shodě se Západem udržela Chalkedonské vyznání, kdežto církve, které je nepřijaly, se vydaly svou cestou.

Východní církve se stala vyhraněně tradiční. Po období církevních otců se stalo hlavním úsilím církve zachování ortodoxní tradice bez sebemenších obměn. To se týkalo jak oblasti víry (dogmatu), tak bohoslužby (liturgie). Tento proces započal v 5. století shromážděním citací církevních otců na podporu soupeřících názorů na osobu Ježíše Krista. Patrstické údobí pak završil Jan Damašský, jenž shromáždil veškerou nauku církevních otců v systematickém díle.

S nastupujícím středověkem se konečnou autoritou v západní církvi stal papež. Řím byl jediným „apoštolským stolcem“ na západě, tj. jedinou církvi, jež mohla prohlásit, že byla založena jedním z apoštolů. Na Východě bylo takových více a to bránilo jednotlivým biskupům získat vůdčí postavení. Přední biskupové (Konstantinopole, Alexandrie, Antiochie a Jeruzaléma) se začali nazývat „patriarchy“. Rovněž, snad díky politické stabilitě Východu a absolutističtějším tradicím vlády, východní

církev vždy pevně ovládali císařové. Písmu bylo třeba rozumět v kontextu patristické tradice a shoda s ní byla nalézána především prostřednictvím koncilů. Pro východní ortodoxní církev jsou nejvyšší církevní autoritou ekumenické (celosvětové) sněmy, jež může svolat jen císař. Ortodoxní církev uznává jenom sedm takových sněmů „nerozdělené“ církve. (To neznamená neoddělené od Egypta či ostatních nechalcedonských oblastí, nýbrž neoddělené od Říma.) Tyto sněmy jsou: *Nikajský (r. 325), *Konstantinopolský (r. 381), *Efezský (r. 431), *Chalkedonský (r. 451), *Konstantinopolský (r. 553), *Konstantinopolský (r. 680/681) a *Nikajský (r. 787).

Západ a východ rozdělával už od 3. století, kdy západní církev začala mluvit latinsky, jazyk. Ve 4. století hrozilo vážně rozdělení během sporů o Trojici, ale nebezpečí bylo zažehnáno usmířením s Východem na Konstantinopolském sněmu r. 381. Leč v 5. století s pádem západního císařství vzala za své i politická jednota Západu a Východu a obě církve se začaly opět oddalovat. Oddalování probíhalo postupně. Východní císaři měli i nadále zájem na Římu a papežové měli zájem na jednotě s východní církví, jež představovala civilizaci.

Ale v 11. století se změnila situace v Římě. Nastoupilo nové, reformní papežství, zajímající se mnohem více o severní a západní Evropu než o Východ. Tento nový přístup vedl k ochlazení vztahů s Východem. Jeho příkladem může být zavedení slova *filioque* („i Syna“) do Nikajského vyznání. Důsledkem byla vzájemná exkomunikace v r. 1054. To ale ještě není konec příběhu. Byly zde různé pokusy o usmíření především ve 14. a 15. století, kdy Konstantinopol čelila definitivní kapitulaci před muslimy. Nebylo však možné trvalé usmíření, neboť Řím byl neústupný v otázce papežské autority, kterou Východ nikdy nemohl přijmout.

Literatura:

- R. Dostálová, *Byzantská vzdělanost*, Vyšehrad, Praha 1990.
- R. Fischer-Wollpert, *Malý teologický slovník. Přehled papežů*, přel. a doplnil O. Bastl, Zvon, Praha 1995.
- A. Franzen, *Malé církevní dějiny*, Zvon, Praha, 1992.
- L. Chalkokondyles, *Poslední zápas Byzance* (Apodeixis Historiôn), přel. J. Kalivoda, Odeon, Praha 1988.
- R. Řičan, A. Molnár, *12 století církevních dějin*, Kalich, Praha 1989.
- V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, Kalich, Praha 1992.

Dionýsios Areopagita

Čili co Bůh není

Dionýsios Areopagita byl jedním z obrátcených Pavlových žáků v Athénách (Skutky apoštolů 17,34). Od 6. století kolovalo pod tímto jménem vícero spisů. Jejich autorem byl zřejmě syrský mnich píšící okolo r. 500. Jeho díla dosáhla nesmírného vlivu, zčásti pro svou hodnotu, částečně ovšem kvůli předpokládanému autorovi. Až do 15. století nebyla jejich autentičnost významněji zpochybněna.

Dochovala se čtyři významnější „Areopagitika“:

- *Kniha O Božích jménech* (Peri theiōn onomatōn) pojednává o biblických jménech pro Boha a o jeho povahu.

- *O mystické teologii* (Peri mystikōs theologias) je o mystickém sjednocení duše s Bohem.

- *Nebeská hierarchie* (Peri tēs uranias hierarchias) hovoří o povaze andělů, kteří se zde rozdělují do hierarchie devíti chórů: Serafinů, Cherubů a Trůnů; Panstev, Mocností a Síl; Vláců, Archandělů a Andělů.

- *O církevní hierarchii* (Peri tēs ekklesiastikēs hierarchias) vykládá církev jako obraz nebeského světa, tedy jako hierarchii. Jsou tři stupně služby (biskupský, kněžský a jáhenský) a tři nižší stupně (mnišský, laický a katechumenský). Jsou rovněž tři svátosti (křest, eucharistie a biřmování) a tři stupně života s Bohem, neboli „tři cesty“ duchovního života (očištění, osvětlení a sjednocení).

Dionýsios se nechte lehce. Jeden z jeho novodobých překladatelů prohlásil, že „znásilňuje jazyk, aby jím vyjádřil pravdu“. Jeho myšlení je významně proniknuto novoplatonismem. (Využívá silně no-

voplatonského filozofa Prokla, jenž zemřel r. 485.) Někteří soudí, že učil novoplatonismus s tenkým křesťanským nátěrem, jiní, že úspěšně učil křesťanské pravdě v novoplatonském podání, a další soudí, že jeho učení je neúspěšným sloučením křesťanských a novoplatonských prvků. V souladu s novoplatonismem zdůrazňuje úplnou Boží transcendenci a jednotu. Bůh je za vším, čemu můžeme rozumět – za existencí i podstatou jednotlivé bytosti. Bůh je „příčina jsoucna všech věcí a přece sám nejsoucno, protože je povznesen nade všechno bytí“ (*O Božích jménech 1:1*). Tato úplná transcendence Boha vynucuje negativní způsob (tzv. „apofatický přístup“) k teologii (*via negativa*). O Bohu nemluvíme tak, abychom říkali, co je (pozitivní, „katafatický“ způsob), nýbrž co není.

Bůh je onen rozum nepřístupný žádnému rozumu, a ono slovo nevyjádřitelné žádným slovem, neslovo, nevědění, nejmeno, to všechno na žádný jsoucno, příčina jsoucna všech věcí a přece sám nejsoucno, protože je povznesen nade všechno bytí a je takový, že jenom sám sebe zná a mohl by dát o sobě zprávu.

(O Božích jménech 1:1)

Na tomto přístupu je něco pravdy. Obvykle hovoříme o Bohu pomocí pozitivních vyjádření (např. jako o otci či o soudci), ale musíme si uvědomovat, že všechny takové výroky jsou analogiemi. Když nazýváme Boha Otcem či Soudcem, přirovnáváme ho k lidským otcům nebo soudcům. Ale vyslovíme-li něco takového, znamená to také uznat, že veškerá taková tvrzení je nutno kvalifikovat. Bůh je Otec, ale přerůstá lidské otcovství. Zůstává zde prostor pro negativní vyjádření na vyvážení pozitivní sentence. U Dionýsia je ta potíž,

že se kyvadlo přehouplo příliš daleko jedním směrem.

Negativní teologie není jenom přístup, jak se dá „dělat teologie“. Pro Dionýsia je to způsob přiblížení se k Bohu a sjednocení s Ním. Dionýsios „pokřtil“ novoplatonskou mystiku, tj. novoplatonský způsob pozdvižení se k obecnství a sjednocení s „Jedním“ cestou negace. Mystik dosahuje jednoty s Bohem a je „zbožšťován“ povznesením se nad veškeré smyslové vnímání a uvažování mysli:

Soudím, že při mystické kontemplaci bys měl, ó milý Timotee, napjav veškeré své úsilí opustit smysly a činnost rozumu a vše, co smysly mohou vnímat a rozum poznat, i vše nicotné. A uloživ tak své chápání k odpočinku povznes se jak jen možno k sjednocení s Tím, jehož neobsáhne bytí či poznání. Neboť svobodným a absolutním popřením a opuštěním sebe a všech věcí odvrhneš v čisté extázi všechny věci stranou a budeš od nich ode všech osvobozen směřovat vzhůru k Paprsku božské Temnoty převyšujícímu veškeré bytí.

(O mystické teologii I)

Komentáře k Dionýsiovým dílům sepsal *Maximus Vyznavač. Dosvědčil tak jejich ortodoxnost a zajistil jim na Východě stálý vliv. I na Západě byl jejich vliv značný. *Jan Scotus Eriugena je přeložil okolo roku 850 do latiny. A skrze tento překlad ovlivnil Dionýsios i *Tomáše Akvinského a spoustu středověkých mystiků (např. *Oblak nevědění*).

Použitý překlad:

V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, Kalich, Praha 1972, str. 225-235.

Literatura:

Pseudo-Dionysius Areopagita, *O Božích jménech*, v: Texty ke studiu dějin stredo-

věké filosofie, sestavil S. Sousedik, Univerzita Karlova, Praha 1994, str. 11-24.

Konstantinopolský koncil (r. 553)

*Chalkedonský koncil vedl na Východě k hořkému rozdělení. Antiochijská škola, která byla ovšem v menšině, podporovala Chalkedon. Značné množství alexandrijských křesťanů ovšem nesouhlasilo s Chalkedonem, držíce se *Cyrilovy formulace o „jediné vtělené přirozenosti božského Slova“. Byli proto nazýváni monofyzity (podle řeckého termínu pro jedinou přirozenost). Odmítali chalkedonské učení o „dvou přirozenostech“. Mezi těmito dvěma skupinami stála třetí, někdy nazývaná novoalexandrijskou. Byli to nadšení stoupenčí Cyrilova učení, kteří ovšem rádi přijímali Chalkedon, spatřující v něm obranu proti nesprávné interpretaci Cyrilova učení. Prohlašovali přitom, že Chalkedon by měl být přijímán tak, jako Cyril sám přijal Význání opětovného sjednocení. Přidržovali se Chalkedonu, ale v Cyrilově duchu.

Monofyzité ovládali Egypt a ostatní kraje na Východě. Byli příliš silní, než aby je bylo možno pominout nebo potlačit. Jejich námitky vůči Chalkedonu lze rozdělit na dva druhy. *Za prvé* si stěžovali, že od Chalkedonu se vytratily jisté prvky alexandrijského (Cyrilova) učení: formulace o „jediné vtělené přirozenosti“, pojem „hypostatického spojení“ a idea toho, že Kristus je „jednotou ze dvou přirozeností“. Všechny tyto pojmy u Cyrila nalezneme. *Za druhé* protivili se chalkedonským pasážím, které podle nich rozdělovaly Krista vedví: totiž spojení „ve dvou přirozenostech“ a několika pasážím „dogmatického listu“ *Lva Velikého.

Východní císaři se snažili zažehnat

spor. Zprvu podporovali Chalkedon. Poté r. 482 vydal císař Zeno *Henotikon*, v němž vyhlásil za jediná kritéria ortodoxie Nikajské vyznání a Cyrilových *Dvanáct anatemat*. Ti, kdo učili jinak, „ať už na Chalkedonském sněmu nebo na jakékoli jiné synodě“, byli exkomunikováni. To sjednotilo Východ – ale za cenu rozkolu se Západem. Zenonův nástupce, císař Anastasius, zašel dále a otevřeně odmítl Chalkedon. Ale když zemřel, jeho nástupci, Justin a Justinian se vyjádřili pro Chalkedon a mír s Římem.

R. 553 svolal Justinian Konstantinopolský sněm, pátý v řadě ekumenických koncilů. Sněm se snažil usmířit monofyzity předložením Cyrilovy interpretace Chalkedonu. Dílo koncilu pozůstává ze tří hlavních částí:

- Od 30. let 6. století trval spor o určité prvky *Origenova učení. V r. 543 vydal císař Justinian edikt proti Origenovým stoupencům. V r. 553 koncil schválil toto odsouzení a vydal 15 anatemat proti učení Origena a Evagria, jednoho z jeho nejdůležitějších žáků.

- R. 544 na nálehání z Alexandrie císař rovněž vydal edikt proti „Třem kapitolám“, tj. proti antiochijskému teologovi Theodorovi z Mopsuestie (zemřel 428, pravděpodobně byl učitelem Nestoriovým) a proti Cyrilovým spisům dalších dvou antiochijských teologů, *Theodoret a Ibase. Odsouzena byla jenom raná díla Theodoretova a Ibasova – sami byli Chalkedonem potvrzeni ve svých úřadech. Poslední tři ze čtrnácti anatemat koncilu z r. 553 potvrzovala odsouzení „Tří kapitol“.

- Především ovšem koncil ukázal, že Chalkedonu je nutno rozumět alexandrijským způsobem. Biskupové prohlašují, že

„přijímáme čtyři svaté synody, to jest Nikajskou, Konstantinopolskou, první Efezskou a Chalkedonskou, a učili jsme a učíme vše, co tyto stanovily o obecné víře“. Rovněž vydávají čtrnáct anatemat odmítajících nestoriánskou interpretaci Chalkedonu. Účelem bylo ukonejšit obavy monofyzitů z toho, že Chalkedon otevřel dveře nestoriánství. Anatemata rovněž ukazují, že Cyrilovy pojmy Chalkedonem vypuštěné (jako „hypostatické spojení“) jsou přijatelné, pokud se nechtějí chápat ve smyslu smíšení, konfúze obou přirozeností. Konečně schvalovali formulaci rozšířenou mezi monofyzity, a sice, že jeden z Trojice byl ukřižována v těle.

Pokud kdokoli používá výraz „ve dvou přirozenostech“ (...) použije zde číslo (dvě) k tomu, aby přirozenost rozdělával, nebo z nich činil skutečné osoby, buď proklet.

(Anatema 7)

Pokud kdokoli použije výrazu „ze dvou přirozeností“ (...) nebo výrazu „jediná vtělená přirozenost Božího Slova“ a nebude ty výrazy chápat tak, jak učili svatí otcové (...) nýbrž bude zavádět jedinou přirozenost či substanci božství i lidství Kristova, buď proklet. Neboť učení o tom, že jednorozné Slovo bylo hypostaticky (podstatně) spojeno s lidstvím, nepřavíme, že by nastávalo vzájemné mísení přirozeností.

(Anatema 8)

Pokud kdokoli nevyznává, že náš Pán Ježíš Kristus, jenž byl ukřižován v těle, je pravý Bůh a Pán slávy a jeden z přesvaté Trojice, buď proklet.

(Anatema 10)

Přes tyto ústupky se monofyzité s Chalkedonem nesmířili. Tragédií přítom je, že

umírnění na obou stranách uznávali, že jejich protivníci jsou ortodoxní. Rozkol nenastal ani tak kvůli obsahu víry, jako spíše kvůli přijatelnosti určitých pojmů a kvůli otázce ortodoxie Chalkedonu.

Maximus Vyznavač

Otec byzantské teologie

Maximus (Maximos) se narodil okolo r. 580. Stal se hlavním tajemníkem konstantinopolského císaře. Ale asi roku 614 se vzdal světské kariéry a stal se mnichem. R. 626 uprchl před perskou invazí do severní Afriky. V těch časech bylo východní praxí učit ve snaze o smíření s monofyzity, že Ježíš Kristus měl pouze jednu vůli. Maximus s tím nesouhlasil, neboť pevně věřil ve dvě vůle Ježíše Krista, lidskou a božskou. R. 645 v Kartágu zapojil do diskuse o této otázce i zapuzeného konstantinopolského patriarchu Pyrrhona. Maximus byl považován za vítěze v této debatě a dále úspěšně držel učení o dvou vůlích Ježíše Krista a pomohl na tuto otázku i soustředit pozornost Západu.

R. 649 se odebral do Říma a vedl tam synodu, jež vyhlásila učení o dvou vůlích. Když byl v důsledku této synody papež Martin vyhnán, byl Maximus r. 653 rovněž zadržen a odeslán zpět do Konstantinopole. Bylo na něj naléháno, aby přijal učení o jediné vůli, ale on to odmítl a odešel do vyhnanství. R. 661 byl znovu přivezen do Konstantinopole a znovu byl na něj vykonán nátlak. Podle tradice mu byl vyříznut jazyk a uřata pravá ruka. Byl opět poslán do vyhnanství, kde r. 662 zemřel. Je nazýván „vyznavacem“, protože trpěl pro pravdu. Jeho víra pak došla schválení na *koncilu Konstantinopolském v letech 680-681.

Maximus Vyznavač byl nejvýznamnějším ortodoxním teologem 7. století. Vpravdě je nazýván „skutečným otcem byzantské teologie“. Sepsal kolem 90 děl o širokém spektru různých témat. Čítají se k nim i vlivné komentáře k *Dionýsiovi Areopagitovi. Byl hlavním teologickým odpůrcem učení o jediné vůli. Argumentoval tím, že pokud by Ježíš Kristus neměl lidskou vůli, nebyl by pravým člověkem. Svě tvrzení opíral také o to, že jako osoby Trojice mají společnou vůli, poněvadž mají společnou přirozenost, musí mít Ježíš Kristus dvě vůle, neboť má dvě přirozenosti.

Kristus byl svou přirozeností Bůh a užíval vůle, jež byla svou přirozeností božská a Otcova, neboť měl jen jedinou vůli společnou s Otcem. Byl však také přirozeností člověk a užíval své podle přirozenosti lidské vůle, jež nebyla v rozporu s vůlí Otcovou.

(Teologická a polemičká pojednání: Krátké poznámky)

Jestliže někdo nevyznává ve shodě se svatými otci správně a pravdivě, že obě vůle jednoho a téhož Krista, našeho Boha, božská a lidská, jsou neustále spojeny a že důsledkem toho je [původcem] našeho spasení skrze obě své přirozenosti dobrovolně a podle přirozenosti, budiž zavržen. (10. Kánon z Lateránského koncilu r. 649, na němž sehrál Maximus vedoucí úlohu)

Maximus se rovněž proslavil jako mystický učitel. Shrnuł dřívější nauky Evagriovy (4. stol., žák *Origenův) a *Dionýsia Areopagity, potlačuje přítom jejich jednostrannost. Cílem života modlitby je patření na Boha. Zde Maximus předjímá pozdější rozlišení *Řehoře Palama mezi Boží bytností a Boží působností (*energeia*).

Boha nepoznáváme v jeho podstatě, nýbrž z velebnosti jeho stvoření a skrze působení jeho prozřetelnosti, jež nám zobrazuje jako v zrcadle odlesk jeho dobroty, moudrosti a nekonečné moci.

(Centurie o lásce 1:96)

Bůh a božství jsou pochopitelné z určitého hlediska, kdežto z jiného jsou nepochopitelné. Pochopitelné v kontemplaci jeho vlastností, nepochopitelné v kontemplaci jeho podstaty.

(Centurie o lásce 4:7)

Cílem křesťana je stát se bohem. „Zatímco zůstává přirozeností ve své duši a těle zcela člověkem, stává se milostí svou duší a tělem zcela bohem.“

(Dvojznačnosti)

Literatura:

V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, Kalich, Praha 1972, str. 236-247.

Konstantinopolský koncil

(r. 680-681)

Monofyzité nebyli *koncilium Konstantinopolským z r. 553 usmířeni. Proto byly podnikány další pokusy o smíření s nimi. Konstantinopolský patriarcha Sergios navrhl formulaci, přejetou od umírněného monofyzity Severa z Antiochie: že Kristus měl jednu „theandrickou“ (boholidskou) působnost (energii), kterou konal božské i lidské skutky. Na základě této formulace došlo k sjednocení Konstantinopole s Egyptem, ale objevily se námitky jeruzalémského patriarchy. Sergios tedy navrhl jinou formulaci: že Ježíš Kristus měl jen jedinou vůli. Římský papež Honorius souhlasil, a tak r. 638 vydal společně se Sergiem *Výklad víry*. Ten zapovídal diskuse o jedné nebo dvou působnostech.

Namísto toho vyhlášoval nauku o „jediné vůli našeho Pána Ježíše Krista“, prohláshuje, že ani Nestorius by se nebyl opovážil říci, že Ježíš Kristus má dvoji vůli. Ale o několik let později jiný papež, Jan IV., odsoudil názor, že Ježíš Kristus má jen jedinou vůli (nazývaný monoteletismem, z řeckého názvu pro „jedinou vůli“). Zavrhoval ho rovněž *Maximus Vyznavač. R. 649 svolal papež Martin do Říma synodu, jež prohlásila, že Ježíš Kristus měl dvoji vůli. Ale za své snahy byl poslán do vyhnanství. Poté byl římský odpor vůči monoteletismu spíše skrytý až do doby papeže Agathona (r. 678-681). Ten dokázal přesvědčit východního císaře, aby svolal do Konstantinopole další koncil, šestý v pořadí ekumenických sněmů.

Koncil se sešel v letech 680-681. Papež Agathon napsal koncilu list, jenž měl být paralelou „dogmatického listu“ *Lva Velikého. Koncil ho přečetl a schválil. Agathon ve svém listě prohlášoval, že se římská církev „nikdy neodchýlila z cesty pravé apoštolské tradice“, nicméně jeho požadavek neměl zůstat bez odporu. Řím musel akceptovat odsouzení papeže Honoriana koncilium jako heretika: „Stanovíme, aby byl ze svaté církve Boží vyobcován a zavržen Honorius, kdysi papež římský.“ To jenom dokazuje, že chce-li kdo být neomylný, nesmí se tolik starat o to, co říká.

Koncil rovněž předložil *Vyznání víry*. V něm se stanovilo, že koncil „zbožně přijímá všech pět svatých a ekumenických synodů“, a po úplné citaci *Chalkedonského vyznání pokračuje:

Rovněž prohlašujeme že je [v Ježíši Kristu] dvoji vůle a dvoji působení přirozeností, nerozdělené, beze změny, nedělitel-

né a nesmíselné dle učení svatých otců. Tyto dvě přirozené vůle nejsou vzájemně protikladné (Bůh uchovej!), jak tvrdí heretikové, nýbrž jeho lidská vůle následuje jeho božskou a všemohoucí vůli – bez odporu nebo neochoty ale v její podřízenosti. (...) Věříme, že náš Pán Ježíš Kristus je jedním z Trojice a naším pravým Bohem i po svém vtělení. Pravíme, že se obě jeho přirozenosti projevují skrze jeho jedinou hypostazi, v níž nejen činil zázraky, ale i snášel utrpení po celou dobu svého vtělení. A toto nebylo pouze zdáním, ale skutečností, kvůli rozdílnosti přirozeností, jež se musí projevit v téže jediné hypostazi. A tak, byť spojené, přece každá z přirozeností chce a činí věci jí vlastní, a to bez vzájemného rozdělování nebo směšování. Proto vyznáváme dvoji vůli a dvoji působení, spojující se spolu ke spáse lidského rodu.

Tři hlavní argumenty uváděné na podporu učení o dvoji vůli:

- Papež Agathon se odvolával na mnohá místa v Písmu. Ale ta všechna stavějí do protikladu Ježíšovu vůli s vůlí jeho Otce – např. „nehledám vůli svou, ale vůli toho, který mě poslal“ (Jan 5,30). Tyto úryvky nepodporují přímo ideu dvoji vůle v Ježíši Kristu.

- Agathon též argumentoval tím, že z učení o dvoji přirozenosti musí vyplývat dvoji vůle. Ti, kdo drží učení, že Kristus měl jen jedinou vůli, „musí nutně říci, buď že jeho vůle byla lidská, nebo božská nebo jiná, vzniklá spojením obou, smíšená a spletená, nebo... že má Kristus jedinou vůli a jediné působení, vycházející z jeho jediné složené přirozenosti“. Každá z těchto alternativ by byla ve sporu s chalkecedonským učením o tom, že rozlišující vlastností obou přirozeností musí být zachová-

ny. Nemůže být pochyb o tom, že učení o dvoji vůli je nevyhnutelným důsledkem chalkedonského učení o dvoji přirozenosti.

- Argumentovalo se též tím, že bez lidské vůle by Ježíšova lidská přirozenost byla neúplná a nebyl by pravým člověkem. Bez lidské vůle by nebylo lidské poslušnosti nebo statečnosti. Tak by nám přestal být Ježíš vzorem a příkladem. Kdyby neměl lidskou vůli, nemohli bychom říci, že „byl zkoušen ve všem, tak jako my“ (Židům 4,15). Tento argument, v němž se ozývá ještě argument *kappadockých otců proti Apollinariovu popírání Ježíšovy lidské duše, je nejsilnější.

Třetí konstantinopolský koncil ukončuje vývoj raného učení o osobě Ježíše Krista a rozvinutí Chalkedonského vyznání. Byl to poslední pokus o usmíření monofyzitů na Východě – později už to nebylo akutní potřebou, neboť monofyzité z Byzantského císařství zmizeli v důsledku muslimské expanze.

Jan Damašský

Poslední z řeckých otců

Jan Mansúr (Vítězný) se narodil v třetí čtvrtině 7. století v Damašku. V Sýrii vládli tehdy muslimové a Jan podobně jako jeho otec sloužil kalifovi. Později svou práci opustil a stal se mnichem. Zemřel v polovině 8. století.

Jan Damašský je často nazýván posledním z řeckých otců. Jeho prvořadým přínosem bylo uspořádání a shromáždění předchozí patristické nauky do systematické rukověti. Sám svůj úkol popisoval takto:

Jako včela sesbíráám vše, co je ve shodě s pravdou, hledaje pomoc dokonce ve

spisech našich nepřátel (...) Nepředkládám svým vlastní závěry, nýbrž výsledky, ke kterým dospěli po velkém úsilí vynikající teologové. Já pak jsem je pouze sebral a shromáždil, jak bylo možno, do jediného traktátu.

(Dialektika, Prolog)

To stojí na počátku jeho nejslavnějšího díla, *Pramen poznání* (Πέγὴ γνῶσεως), jež se dělí na tři části:

● *Dialektika*: se zabývá filozofickými pojmy a koncepcemi, zvláště těmi, jež byly použity při formulaci trojičního dogmatu a dogmat týkajících se osoby Ježíše Krista.

● *Stručné dějiny herezí*: krátký přehled 103 herezí, opírající se silně o předchozí díla Epifaniova (zemřel r. 403) a *Theodoretova.

● *Přesný souhrn pravé víry*: systematické shrnutí učení řeckých Otců rozdělené do 100 kapitol (a později rozdělené do čtyř knih). Soustředí se především na učení o Trojici a o osobě Ježíše Krista. V otázce Trojice vykládá především učení *kappa-dockých otců doplněné důležitým dílem *O svaté Trojici* ze 7. století, mylně připsovanému *Cyrilovi. V otázce osoby Ježíše Krista se drží učení *Chalkedonského koncilu doplněného *Maximem Vyznavačem.

Poněvadž má Kristus dvě přirozenosti, máme za to, že má též dvě vůle a dvojí působení přirozenosti. Ale poněvadž obě jeho přirozenosti mají jedinou hypostazi, tvrdíme, že v obou přirozenostech žije a působí jediná osoba (...) a že tak žije a působí bez rozdělování jako sjednocená celistvost. Neboť žije a působí v obou formách (přirozenostech) v nejužším vzájemném společenství. Neboť věci, jež mají tu-

těž bytnost, mají také tutéž vůli a působení, zatímco věci svou bytností rozdílné se liší i vůlí a působením.

(Přesný souhrn pravé víry 3:14)

Takové argumenty mají jistou hodnotu pro objasnění našeho chápání Ježíše Krista a eliminaci mylných názorů na něj. Existuje ovšem nebezpečí, že takováto diskuse bude probíhat izolovaně, mimo Ježíšův obraz, jaký nám představují evangelia, a stane se tak abstraktní a irevelantní. A skutečně bylo vzneseno obvinění, že „v podstatě veškerá byzantská zbožnost by byla mohla vyrůst bez historického Krista evangelif“. To je sice přehnané, ale ukazuje to na nebezpečí skrývající se v takových spleťtých bádáních.

Jan Damašský byl rovněž zapojen do sporu o ikony a obrazy. Ve sporu s ikonoklasty (obrazoborci) napsal tři *Řeči na obranu Svatých obrazů*. Na obrazoboreckém koncilu v Hierii ř. 754 byl dán do klatby, ale jeho názory nabyly vrchu na *Nikajském koncilu v r. 787.

Stran těchto obrazů musíme zkoumat úmysl těch, kdo je vyrábějí. Je-li to ke skutečné a pravdivé chvále Boží a jeho svatých, na posílení ctnosti a vystřihání se zlého a ke spáse duší, pak je přijmi s pravou úctou jako obrazy, připomínky, podobnosti a knihy prostých. Obejmi je svými očima, svými ústy, svým srdcem; miluj je, neboť jsou podobou vtěleného Boha, jeho matky a společenství svatých.

(Řeči na obranu svatých obrazů 3:10)

Literatura:

Svatý Jan Damašský, *O pravé víře*, přel. ThDr. Pavel Aleš, vydalo Pravoslavné vydavatelství v edici Světlo světa, Olomouc 1994.

V. Šmelhaus, *Řecká patrologie*, Kalich, Praha 1972, str. 248-251.

Nikajský koncil (r. 787)

Když skončily debaty o osobě Ježíše Krista, rozděloval po více než sto let východní církve spor týkající se ikon. Ikony jsou zobrazení Ježíše Krista a svatých. V ortodoxní církvi se velmi rozšířily a byly ctěny: to znamená, že se před nimi lidé ukláněli, líbali je a modlili se k nim. V 8. století proti ikonám vystoupili tzv. ikonoklasté (obrazoborci). Jím se postavili na odpor ikonodúlové (uctívači ikon). První kroky proti ikonám podnikl jistý muslimský vládce v letech 719-720, neboť islám takové obrazy zcela odmítá. Po několika letech se případu ujal byzantský císař Lev III. a nařídil zničit všechny ikony. To vyvolalo zuřivý odpor. Boj zůstal po mnoho let se štěstím proměnlivým pro obě strany podle toho, jaký názor zastávali následující císařové. V r. 754 se konal koncil v Hierii, jenž podpořil ikonoklastické stanovisko. Po několika letech, r. 787 se konal ikonodúlský Nikajský koncil, který se potom stal sedmým ekumenickým sněmem. Po několika dalších změnách orientace nakonec zvítězili r. 843 ikonodúlové. Jejich konečné vítězství se doposud slaví na první neděli postní jako „triumf ortodoxie“.

V této debatě zazněly různé argumenty:

- Je uctívání ikon idolatrií? Pro ikonoklasty jí bylo. Citovali druhé přikázání: „Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit. Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, Bůh žárlivě milující. Stíhám vinu otců na synech do třetího

i čtvrtého pokolení těch, kdo mě nenávidí, ale prokazují milosrdenství tisícům pokolení těch, kteří mne milují a má přikázání zachovávají. (Exodus 20,4-5) Ikonodúlové tvrdili, že uctívání ikon není idolatrií, neboť na rozdíl od pohanéské bohoslužby to není uctívání *falešných* bohů. (Tento a další ikonodúlské argumenty předkládal především *Jan Damašský.) To navozuje důležitou otázku: zakazuje Bible uctívání idolů jenom proto, že představují *falešné* bohy, nebo je nepřípustné sloužit pravému Bohu tímto způsobem? Ikonodúlové se odvolávali na princip, podle něhož „úcta prokazovaná obrazu přechází na původce“. To byl však jeden z argumentů pohanských modloslužebníků odmítaných dřívějšími otci, např. *Augustinem:

„[Tito pohané] se domnívají, že mají čistší náboženství, poněvadž říkají: ‚Neklaním se modlám ani d'áblu, ale v tělesné podobě spatřuji znamení toho, čemu jsem oddán v úctě.‘ (...) Odvažují se tvrdit, že neuctívají samotná těla, ale božstva, jež jim vládnou.“ (*Výklad Žalmu 113*)

- Jaká byla prvokřesťanská praxe? Nemůže být pochyb, že až do 4. století se křesťanská církev vzpírala jakémukoli přímému zpodobení Boha či Ježíše Krista. Ve 4. a zejména pak v 5. století nastala změna. S úpadkem pohanství jako konkurenčního náboženství začali křesťané přejímat pohanské praktiky a argumenty týkající se zobrazování. Byla přijata novoplatónská teorie o obrazech, pojímající je jako první příčel žebříku vedoucího vzhůru k přímému patření na Boha. Jsou-li obrazy něčím nebezpečné, pak ne tím, že vedou k idolatrii (jako ve Starém zákoně), nýbrž tím, že mohou zdržet na cestě vzhůru po žebříku. Ikonodúlové nahradili nedostatek podpůrných stanovisek pro ně

v starokřesťanské tradici odvoláním se na ideu nepsané tradice a použitím (v dobré víře) i pozdějších nepravých spisů, jako jsou „Areopagitika“.

● Co je lepší pro prostý lid? Ikonodulové spatřovali v ikonách knihy neučených, způsob, jakým si i oni mohou přivlastnit duchovní skutečnosti. Ikonoklasté odpovídali, že prostí lidé nejsou schopni rozlišit úctu prokazovanou ikonám od úcty k samému Bohu nebo úcty k svatému od úcty, která přísluší jen Bohu. Ikony zavedou prosté lidi přímo k idoloatrii.

● Obě strany se pokoušely navzájem obvinít se z hereze ohledně stran osoby Ježíše Krista, i když žádná z nich nepochybnila pravověrnost prvních šesti koncilů. (Po více než dvou stůleto letech mocných sporů o tomto učení bylo přirozené, že jakákoli jiná debata se bude vztahovat k tomuto tématu a bude se na ni nahlížet skrze pojmy učení o Ježíši Kristu.) Ikonodulové prohlašovali, že inkarnace činí oprávněným viditelné zpodobení Boha – v Ježíši Kristu se neviditelný Bůh stal člověkem. Nařkli ikonoklasty z dokétismu, že neberou vážně lidství Ježíše Krista. Také je obvinili z manicheismu (popření dobroty fyzického stvoření), neboť nechťeli dovolit hmotná zpodobení Ježíše Krista. Diskuse byla natolik vyhraněná, že ani jedna ze stran nepřipustila možnost, že by mohla být zpodobení Ježíše Krista, která by nebyla uctívána (jako je tomu u moderních vizuálních pomůcek).

● I další názory se staly předmětem sporu. Ikonoklasté připouštěli větší úlohu císaře v církvi, i když rozdíl byl jen v míře. V některých případech se spojoval útok na ikony s útokem na kult svatých – uctí-

vání svatých a jejich ostatků. Tyto praktiky se v církvi objevily v téže době jako ikony, ve 4. a 5. století, kdy nastal velký příliv pohanů do církve. Ostatky, stejně jako ikony, se pojímaly jako projevy Boží přítomnosti, skrze něž zvláštním způsobem působí.

Jedinou přípustnou podobou lidství Kristova je chléb a víno večere Páně. Tuto a ne jinou podobu zvolil, aby vyjadřovala jeho vtělení. A o chlebu nařídil, že se má lámat, aby nepředstavoval jeho lidskou podobu a nevzniklo tak modloslužebnictví. (...) Křesťanství odmítlo všechno pohanství: nejen pohanské oběti, ale též pohanské uctívání obrazů. Na základě svatých Písem a otců vyhlásujeme jednomyslně ve jménu svaté Trojice, aby každé zpodobení utvořené z jakékoli látky a jakékoli barvy zlovolným uměním malíře bylo zavrženo, odstraněno a v křesťanské církvi zapovězeno.

(Vyznání Hierijského koncilu, r. 754)

Následující královskou cestu a božsky inspirovanou autoritu svatých otců a tradici všeobecné církve, vyznáváme s naprostou jednoznačností a určitostí, že stejně jako drahocenná a životodárná podoba kříže mají být v svatých chrámech Božích, na posvátných nádobách, rouchách, zdech a obrazech, jakož i v domech a při cestách, vzdělány ctihodné a svaté obrazy (jako malby, mozaiky nebo z jiných vhodných materiálů). Tím rozumíme obrazy našeho Pána, Boha a Spasitele, Ježíše Krista nebo naši neposkvrněné Paní a Bohorodičky či ctihodných andělů a veškerých svatých a mužů svaté pověsti. Neboť čím více budou lidé patřit na tyto umělá zpodobnění, tím ochotněji budou povznášet svá srdce, připamatovávat si jejich

předobrazy a toužit po nich. Obrazy mají být patřičně pozdravovány a váženy, nikoli však ve skutečně uctě, která patří jen samé božské podstatě. Dle starého zbožného obyčeje je obrazům možno obětovat kadidlo a svíce, tak jak se obětuji drahocenné a životodárné podobě kříže, knize evangelií a ostatním svatým předmětům. Neboť úcta vzdávaná obrazu přechází na jeho vzor a ten, kdo ctí obraz, ctí v něm osobu, kterou představuje.

(Vyznání Nikajského koncilu, r. 787)

Sedmý všeobecný sněm spadá do jiné kategorie než předchozích šest. Ty byly seriózními pokusy dosátní ústřední biblické nauce o Bohu a Ježiši Kristu. Naproti tomu sedmý sněm byl pokusem o ospravedlnění relativně pozdní praxe, která v lepším případě nemá biblické opodstatnění a v horším je zjevně nebiblická. Protestantismus měl všeobecně tendenci uznávat první čtyři sněmy (od *Nikajského po *Chalkedonský) a v menší míře i další dva (oba *Konstantinopolské), avšak odmítat sedmý.

Symeon Nový teolog

Osobní duchovní zkušenost

Symeon se narodil vznešeným rodičům v Malé Asii r. 949. Ve čtrnácti letech se stal žákem Symeona Studita, významného duchovního učitele. Po období světské služby se na jeho radu k němu připojil v Studijském klášteře poblíž Konstantinopole. Ale zanedlouho odtamtud odešel a vstoupil do kláštera Sv. Mamase, zůstává Symeonovým žákem. Symeon se v r. 980 stal opatem a zůstal jím až do svého odchodu v r. 1005. Mezitím se dostal do sporu nejprve se svými vlastními mnichy, kteří pokládali jeho režim za

příliš tvrdý a posléze s biskupem Stefanem z Nikomédie, oficiálním dvorním bhoslovcem. Spor se Stefanem vyústil v dočasné vyhnanství od r. 1009. Symeon zemřel v r. 1022.

Symeon byl nazván „nejvýznačnějším ze středověkých byzantských mystiků“ a dostal titul „Nový teolog“. Před ním byli tímto titulem pro své učení o Bohu nazváni apoštol Jan a Řehoř z Nazianzu (jeden z *kappadockých otců). Symeonovo učení bylo považováno za hodné srovnání s jejich. Byl prvním systematickým představitelem techniky vnitřní modlitby. Mezi středověkými ortodoxními mystiky je ojedinelý také tím, že otevřeně hovořil o svých osobních duchovních zážitcích.

Tak jsem vstoupil na místo, kde jsem se obvykle modlival a pamětliv slov svatého muže (Symeona Studita) jsem začal říkat „Svatý Bože“. A ihned jsem byl pohnut k slzám tak velkou toužebnou láskou po Bohu, že slovy nemohu popsat radost a potěšení, které jsem cítil. Padl jsem tváří k zemi a najednou jsem uviděl, hle, veliké světlo nehmotné na mne zářící uchopilo a pojalo všecku mou mysl i duši, takže jsem byl ohromen neočekávaným divem a byl jsem jakoby ve vytržení. „Ať už v těle či mimo tělo“ (2. list Korintským 12,2), rozmlouval jsem s tímto světlem. To světlo samo to dokáže; rozpýtlivo veškerou mlhavost mojí mysli a vyhnalo veškeré pozemské starosti. Vypudilo ze mne všechnu hmotnou nechápavost a tíži tělesnosti, jež otupovala a poutala mé údy. (...) Do mé duše byla vlita neopakovatelná podoba veliké duchovní lásky a vnímání a sladkosti přesahující sladkost jakéhokoli viditelného objektu spolu s osvobozením a zapomněním všech myšlenek vítzících se

k tomuto životu. Přenádherným způsobem bylo dáno vidět a byl mi zjeven způsob odchodu z tohoto přítomného života. Tak bylo veškeré vnímání mé mysli a mé duše soustředěno na nevypravitelnou rozkoš toho světla.

(Katechetické rozhovory 16:3)

Jeho spor se Stefanem byl sporem dvou rozdílných přístupů. Stefanův přístup k teologii byl filozofický a abstraktní – podobný postoji západní scholastické teologie. Symeonův přístup byl monastický a spirituální – veliký důraz kladl na to, že je potřeba mít zkušenost s tím, o čem člověk hovoří. Spor Symeona a Stefana se dá přirovnat ke sporu *Bernardovu a *Abelardovu na Západě, avšak s tím významným rozdílem, že na Východě tím, jenž dobyt konečného vítězství, byl mystik Symeon.

Spor se Stefanem byl rovněž sporem mezi dvěma odlišným přístupy: „institucionálním“ a „charismatickým“. Symeon se nevzpíral oficiálním církevním autoritám a nepopíral význam svátostí. Současně však tvrdil, že je možno se zpovídat i nevyvěceným mnichům a učil, že křesť nemá cenu, nenese-li ovoce v podobě svatého života. Symeon byl nepřitelem formalismu, křesťanství jen podle jména, které neznamena změnu života. Učil, že po křtu vodou je potřeba ještě křesť „v Duchu svatém“. Ten zahrnuje pokání a obrácení k Ježíši Kristu, uvědomění si ho jako svého Pána a Spasitele. Znamená osobní zkušenost Boha, chápanou jako zbožštění, ale také život v poslušnosti.

Což nezni Kristovo jméno všude – ve městech, na venkově, v kláštorech, na horách? Jestliže toužíš, hledej a zkoumej pečlivě, zdali dodržují jeho přikázání. Vskutku me-

zi tisíci a desetitisíci sotva najdeš jednoho, kdo je křesťan slovem i skutkem.

(Katechetické rozpravy 22:8)

Ve svém mystickém učení následuje Symeon tradici *Dionýsia Areopagity a *Maxima Vyznavače. Má představu Boha jakožto božského světla, nestvořeného a neviditelného. A tato zkušenost nemá být jen pro vybrané, dokonce se neomezuje na mnichy, kteří jí mohou věnovat všechn svůj čas – je pro všechny křesťany.

Bůh je světlo a ti, které uzná za hodné toho, aby ho spatřili, ho vidí jako světlo; ti, kdo ho přijímají, přijímají jej jako světlo. Neboť zář jeho slávy předchází jeho tvář a je nemožné, aby se zjevil jinak, než ve světle. Ti, kdo nespasili toto světlo, neviděli Boha: neboť Bůh je světlo. Ti, kdo nepřijali toto světlo, nepřijali dosud milost, neboť přijetím milosti přijímáme božské světlo a Boha samého.

(Kázání 79:2)

Řehoř Palamas

Bůh poznávaný v tichu

Řehoř se narodil na sklonku 13. století. R. 1318 se odebral na horu Athos, střediska ortodoxního mnišského života, aby se stal mnichem. Hesychasté ho zasvětili do modlitebního života, v němž dělal velké pokroky. Kvůli tureckým nájezdům musel Athos na čas opustit, ale zase se vrátil. V 30. letech 14. stol se zapletl do sporu s Barlaamem, ortodoxním mnichem z jižní Itálie, jenž napadal hesychasmus.

Řehoř se připomíná jako hlavní představitel teologie hesychasmu. Toto slovo se odvozuje z řeckého *hēsychia* („klid, mlčení, spočinutí“). Hesychasmus bylo spiritu-

ální mystické hnutí v pravoslavi, jehož kofeny byly v rané církvi. Konkrétní podobu však získalo teprve nedlouho před Řehořovým působením. Cílem bylo zvítězit nad vášněmi, a tak získat vnitřní pokoj (*hesychia*), od něhož je možné přejít ke kontemplaci Boha. Důraz byl kladen na tichou meditaci. Jako pomůcka pro soustředění se doporučovala zvláštní poloha: brada spočívající na prsou a oči upřené na pupek, na místo srdce. Pečlivě se kontroloval dech a recitovala se jednoduchá modlitba: „*Pane Ježíši Kriste, Synu Boží, smiluj se nade mnou.*“ Neznamená to, že by hesychasté měli modlitbu za pouhý mechanický prostředek. Tato metoda se doporučovala jen jako pomůcka a příprava na další kroky. Cílem bylo vidění božského světla a sjednocení s Bohem. Barlaam napadal Řehoře z mnoha důvodů. Vysmíval se hesychastické metodě modlitby, především oné tělesné poloze. Chápal rovněž negativní cestu *Dionýsia Areopagity tak, že Bůh nemůže být poznán přímo, ale jen nepřímou, prostřednictvím stvořeného. Vztah Barlaama k Řehořovi byl podobný vztahu Stefana k *Symeonovi Novému teologovi v tom, že Barlaam chtěl připustit významnou a nezávislou úlohu filozofie v teologii, zatímco Řehoř toto odmítal. Barlaamův postoj je do jisté míry příbuzný západnímu postoji a na konci sporu se Barlaam stal římským katolíkem.

Řehoř odpověděl Barlaamovi svými *Triádami na obranu svatých hesychastů*. Namítal, že Boha lze poznat přímo. Ale jak je to možné, když „apofatická teologie“ (negativní cesta říká), že Bůh převyšuje veškeré poznání? Řehoř uznával, že je zde paradox. Božská přirozenost je v jednom smyslu sdělitelná, v jiném ne-

sdělitelná. Máme podíl na Boží přirozenosti, i když On zůstává nedostupný. Řehoř nebyl ochoten přiznat negativní teologii poslední slovo.

Znamení, která zanechávají v lidské mysli božské a tajemné projevy Ducha se velmi liší od apofatické teologie. (...) teologie je patření na Boha ve světle tak vzdálená a natolik se odlišuje od niterné rozmluvy s Bohem, jak je vzdáleno vědění od vlastnění.

(Triády 1:3:42)

Zatímco mysl není schopna proniknout k Bohu, může být poznán zkušeností, jež je pro Řehoře, stejně jako pro Symeona Nového teologa, integrální součástí teologie. Tato zkušenost není jen pro mystiky. Následuje Symeona Řehoř opět praví, že *všichni křesťané se účastní Božího života – prostřednictvím modlitby a svátostí*. Tato jejich účast je pravým poznáním Boha.

Ale jak je toto poznání Boha možné, když je Bůh nepoznatelný? Řehoř řeší toto dilema pomocí tradiční distinkce, pocházející od *kappadockých otců: Bůh je nepřístupný ve své bytnosti, ale ne ve svých skutcích, *energiích*. Nemůžeme participovat na jeho podstatě, na jeho nejvnitřnějším bytí, ale můžeme se účastnit jeho činů, jeho působení směrem k nám, jeho milosti.

Poněvadž je možno účastnit se Boha a protože je nadbytošná podstata Boží zcela mimo jakoukoli účast v ní, existuje něco mezi [Boží] bytností (která je nesdělitelná) a účastnicím se, aby jim bylo možno účastnit se Boha. (...) Zpřítomňuje se ve veškerenstvu svými projevy a tvůrčí prozřetelnou činností. Jedním slovem musíme hledat Boha, jehož se můžeme nějak

účastnit, aby skrze účast každý z nás obdržel podle svého způsobu a podle sdílené analogie své bytí, život a spojení s Bohem. (Triády 3:2:24)

Boha poznáváme obzvláště nazíráním nestvořeného, božského světla. Je to ono světlo, jež viděli apoštolové při proměnění Ježíše (Marek 9,2-8). Mystik vidí toto božské světlo, nestvořené světlo Boha samého. Tak patří ne na bytnost, ale na působnost Boží.

Řehoř byl obviněn z postulování dvou Bohů svým rozlišováním mezi boží bytností a působností, esencí a energií. Ve skutečnosti je ovšem viděl jako dva způsoby Boží existence – v jeho přirozenosti a mimo ní. Barlaamem a dalšími byl nazván heretikem. Řehoř odpověděl tím, že si získal podporu mnišské synody na hoře Athos. V Konstantinopoli několik synod odmítlo r. 1341 Barlaamova obvinění, avšak v průběhu toho roku došlo k převratu, jenž změnil politickou situaci. Po několika let byl Řehoř v nemilosti. Pozdějšími synodami byl odsouzen, r. 1344 dokonce exkomunikován. Ale r. 1347 přišel další císař, u něhož byl Řehoř v oblíbě. Byl ustanoven biskupem Soluňským. V r. 1351 byl svolán do Konstantinopole sněm, který nejprve očistil Řehoře od všech obvinění vznesených proti němu a poté vydal Spis vykládající hlavní Řehořovy myšlenky. Tento sněm nebyl ekumenickým sněmem, avšak jeho rozhodnutí akceptovaly v průběhu 14. století všechny východní ortodoxní církve. Řehoř zemřel r. 1359 a r. 1368 byl kanonizován.

Řekli jsme, že Řehoř dodal teologickou vážnost mystickým zkušenostem Symeona Nového teologa. Věleňil hesychasmus do východní teologie jako celek. Ale západní církve nepřijala učení Řehořovo, a to se

stalo dalším zdrojem schizmatu mezi Východem a Západem.

Literatura:

Georgios Kunturis, *Niptické bohoslovi v našem životě*, v: Elijáš (O duchovním životě pravosláví) 2/1994, str. 24-25.

Dositheovo vyznání (r. 1672)

Cyril Lukaris (1572-1638) byl řecký ortodoxní teolog, jenž se r. 1602 stal patriarchou alexandrijským a r. 1620/1621 patriarchou konstantinopolským. Jeho názory směřovaly k protestantismu, zvláště ke kalvinismu. R. 1629 vytvořil *Východní vyznání křesťanské víry* o osmnácti hlavách, v němž směřoval východní ortodoxii s umírněným kalvinismem. Stran učení o Trojici a Ježíši Kristu se držel ortodoxního dogmatu, ale využíval mlčení oficiálních ortodoxních prohlášení k zavádění hlavních bodů protestantského učení.

- Bible je neomylným Božím slovem. „Věříme, že autorita Písma je vyšší než autorita církve“ (Hlava 2).
- Předurčení nastalo už před počátkem světa. Není založeno na tom, že by Bůh předem věděl, kdo z lidí zasluží spásu. Vyvolení jsou vybráni jen „z Boží dobroty a milosti“ (Hlava 3).
- Církev vyučuje Duch svatý, ale „je pravdivé a jisté, že se církev na zemi může mýlit, pokládajíc omyl za pravdu“ (Hlava 12).
- Ospravedlnění jsme vírou, nikoli skutky. „Říkáme-li víra, rozumíme tím předmet víry, jímž je spravedlnost Kristova. Vírou, jakoby rukou, ji uchopujeme a přivlastňujeme si ke své spáse.“ Tím se nemá potírat potřeba dobrých skutků, ale těmi si nelze zasloužit spásu. „Jen sprave-

dlnost Kristova vztažená na kajícího ospravedlňuje a zachraňuje věrné“ (Hlava 13).

- Svobodná vůle neobrácených je svobodná pouze k hříchu. Proto bez Boží milosti jako první nemůžeme udělat nic dobrého (Hlava 14).

- Ježíš Kristus je pro věřícího přítomen v eucharistii. Víra a ne naše tělesná ústa se účastní jeho těla a krve a živí se jimi. Římské učení o transsubstanciaci [definované Čtvrtým lateránským koncilem] je mylné (Hlava 17).

Cyril se snažil zavést do východní ortodoxní církve protestantskou víru, ale narazil na značný odpor, mimo jiné i u jezuitů působících v Konstantinopoli. R. 1638 ho turecká vláda dala popravit. Po jeho smrti nastala ve východní církvi silná reakce proti jeho názorům a byly opakovaně odsouzeny. Nejvýznamnější z reakcí bylo Dositheovo vyznání vytvořené z větší části Dositheem (1641-1707), patriarchou jeruzalémským, a schválené na synodě v Jeruzalémě r. 1672. Skládalo se z osmnácti usnesení v odpověď na osmnáct hlav Cyrilova *Vyznání*.

- Bible je vskutku inspirována Bohem. Ovšem „svědectví katolické církve nemá, jak věříme, menší autoritu než božská Písma. Jelikož jeden a týž Duch svatý je původcem obojího, je totéž být vyučován Písmem nebo katolickou církví“ (Ustanovení 2).

- Predestinace se zakládá na Božím před-

zvědění. „Neboť Bůh věděl, že tento člověk bude správně používat svou svobodnou vůli a onen nesprávně, předurčil jednoho a zavrhl druhého“ (Ustanovení 3).

- Katolickou církev vyučuje Duch svatý prostřednictvím svatých otců, učitelů a církevních sněmů. Z toho plyne, že „je nemožné, aby všeobecná církev bloudila nebo byla svedena nebo aby zvolila omyl namísto pravdy. Neboť přesvatý Duch, neustále působící skrze věrnou službu svatých otců a vůdců, zbavuje církev každého bludu“ (Ustanovení 12).

- Nejsme ospravedlněni pouhou vírou, nýbrž vírou působící skrze lásku – tedy skrze víru i skutky. „[Představa toho], že víra plní funkci ruky, již se chápeme spravedlnosti, jež je v Kristu a obrácíme ji ke své spáse, je určitě zcela vzdálena ortodoxii.“ Dobré činy zasluhují odplatu (Ustanovení 13).

- I neobrácený může ze své přirozenosti a bez Boží milosti konat mravní dobro. Ale bez působení milosti takové dobré skutky nepřispívají ke spáse (Ustanovení 14).

- Ježíš Kristus je přítomen v eucharistii „skutečně a pravdivě, takže po posvěcení chleba (...) se chléb transmutuje, proměňuje, předpodstatňuje a přetváří v pravé tělo samého Pána“. Navíc po konsekraci „už nepřetrvává substance chleba a vína, nýbrž jen samo tělo a krev Páně se vzhledem a formou chleba a vína – tedy pod případky chleba“ (Ustanovení 17).

ČÁST III.

Středověký západ (500-1500)



První období středověku by se v západní Evropě docela dobře mohlo nazývat „dobou temna“. Na konci 4. století se západní část římské říše začala hroutit pod vpády barbarů a v roce 410 se nemyslitelné stalo skutkem – bylo dobyté samo město Řím. R. 476 byl barbarským gótským králem sesazen poslední římský císař a západofřímská říše prakticky přestala existovat. Západ byl i nadále předmětem jednotlivých vln invazí – islámských přes Španělsko a skandinávských ze severu. Byly to nepokojné časy bezvládní, jež neměly daleko ke zhroucení civilizace. Hrozilo, že dědictví minulosti přijde vniveč. Kupříkladu znalosti filozofie se omezovaly převážně na díla *Boëthiova. Nositelem jediného, byť chatrného vzdělání, byla církev, zejména kláštery, které byly mnohdy oázy stability. Krátké oživení nastalo díky úsilí Karla Velikého, který byl r. 800 korunován na římského krále. Vybudoval jednotnou a stabilní říši, kde se znovu dostalo prostoru kultuře a vzdělání. Během této tzv. karolínského renesance nastalo krátké období rozkvětu učenosti, které zrodilo jediného skutečně originálního myslitele „doby temna“, filozofa a teologa *Jana Scota Eriugenu. Zanedlouho se ale Karlova říše rozpadla a normanské nájezdy způsobily další úpadek.

Teologie se v této době z větší části omezuje na kláštery, a proto se jí říká klášterní nebo monastická. Vznikla v atmosféře oddanosti a zbožnosti, jako součást života řízeného např. benediktinskou *Řeholí*. Cílem nebylo vědění jako takové, nýbrž duchovní růst a bohoslužby. Celý přístup se vyznačoval rozjímáním a uctíváním. Teolog nebyl neúčastný akademický učenec, který svůj materiál zkoumá zvenčí, nýbrž oddaný, zaujatý účastník.

V předvečer roku 1000 se v Římě shromáždily davy v očekávání konce světa. Nadešla půlnoc, a když se nic nestalo, papež Silvestr II. požehnal davu a vybídl shromážděné, aby se rozešli do svých domovů. Sám Silvestr, původně učenec Gerbert de Aurillac, však byl jedním z prvních plodů nového věku. Větší stabilita vedla k znovuzrození západní civilizace. Během tohoto období se barbarští nájezdníci „obrátili“ a celá západní Evropa se tak alespoň navenek hlásila ke křesťanství – s výjimkou Židů v ghettech a muslimů ve Španělsku.

11. století bylo dobou nových hnutí. Došlo k oživení mnišského života, nové „reformní papežství“ usilovalo o očistu zkorumpované církve a znovu se začala pěstovat učenost. Teologové se octli před otázkou po vztahu mezi vírou (teologií) a rozumem (filozofií). Podle jednoho moderního autora, byla „snaha sladit rozum a víru hnací silou středověkého křesťanského myšlení“. Vliv filozofie vedl k novému pojetí teologie: teologii scholastické neboli scholastice. Teologie začala být studována mimo kláštery – na univerzitách a jiných světských (mimoklášterních) místech. Za cíl si kladla objektivní intelektuální poznání. Postupovala prostřednictvím tázání, logiky, spekulace a dispute. Pro teologa bylo důležitější, aby byl zběhlý ve filozofii, než aby to byl zbožný muž. Teologie se stala izolovanou objektivní vědou. Tento

přístup nevyklučoval starší přístup klášterních teologů, ale odsunul je z předních řad teologie.

Filozofie začala mít na teologii vliv v 11. století, když se rozum (filozofie) stal metodou, kterou teologie postupovala. *Anseim pomocí filozofie dokazoval rozumnost křesťanského učení. Rozum (zatím) vstoupil do teologie nikoli jako prostředek, jak křesťanské učení vymezit (zakládalo se na zjevení), nýbrž jako způsob, jak je obhájit a jak této víře hlouběji porozumět. V následujícím století se úloha rozumu ještě víc posílila. Právníci začali na základě filozofických metod rozhodovat a rozsuovat rozpory mezi autoritami. *Petr Abélard aplikoval stejné metody na teologii. Nebral přitom vždy dost ohledů, a proto byl za své učení na zásah *Bernarda z Clairvaux, posledního velkého představitele starší klášterní teologie, odsouzen. Abélardovy metody ale (s větší opatrností) používal jeho žák *Petr Lombardský, který se těšil Bernardově podpoře.

Ve 13. století vstoupila teologie do nového, nebezpečnějšího období. Filozofie nyní nevystupovala jako pouhý nástroj užívaný v teologii, nýbrž i jako soupeřící myšlenkový systém. Stalo se tak díky latinským překladům Aristotelových děl o metafyzice. Tyto spisy předkládaly nový pohled na skutečnost, nový světový názor či životní filozofii, která byla alternativou ke křesťanství. Jak se vypořádat s touto výzvou? Aristotelovy metafyzické spisy byly na čas zakázány; to však bylo jen dočasné opatření, které mělo teologii dopřát čas k nadechnutí. Někteří teologové se proti novému aristotelovskému pohledu pokoušeli udržet starší platonský světónázor. Rozhodující roli v tom měl františkánský teolog *Bonaventura. Dlouhodobě nevlivnější však byl přístup *Tomáše Akvinského, který se pokusil o syntézu víry (teologie) a rozumu (Aristotela). Pokoušel se dokázat, že mezi Aristotelovou filozofií (správně vyloženou a s nutnými opravami) a křesťanskou teologií nejsou nepřekonatelné rozpory.

14. a 15. století znamenalo úpadek církve, ačkoli je toto období někdy považováno za rozkvet středověku. Papežství trpělo v letech 1305-1377 ve svém „babylonském zajetí“, během něhož papežové pobývali v Avignonu a byli pod francouzskou kontrolou. Papežův návratu do Říma téměř okamžitě způsobil schizma (1378-1414), za něhož byli vždy přinejmenším dva protipapežové. Úpadek stihl i náboženské řády. Zanícení dřívějších věků bylo stále méně časté. Počet řeholníků se snižoval a úpadek se neustále zvětšoval.

V 14. a 15. století rostla i skepse k možnostem sladění teologie a filozofie. Tento proces započal *Jan Duns Scotus a vyvrcholil učením *Viléma z Ockhamu a jeho následovníků. Filozofie a teologie se vydaly každá svou cestou – teologie opustila „přirozenou“ oblast a spoléhala se čím dál víc na víru v Boží zjevení (jehož rozumnost nebylo možno prokázat). Scholastická teologie se nadto, jak ukazuje *Tomáš Kempenský, vzdálila praktickému duchovnímu životu, a to k oboustranné škodě.

Středověk bývá často, zejména protestanty, opomíjen. Není to správné. Období

středověku zahrnuje jedno tisíciletí – více než polovinu času od narození Ježíše Krista dodnes. Není to snad nejjosnivější období církevních dějin, ale je třeba je brát vážně jako jejich nedílnou součást. Středověcí teologové se potýkali s otázkou vztahu mezi vírou a rozumem. Tento problém zůstává stále palčivý a ze středověké zkušenosti se lze mnohému naučit. Tehdy to byl Aristoteles, dnes to může být Darwin nebo Marx, ale základní problém zůstává stále týž.

Literatura:

Ch. Dawson, *Zrození Evropy*, Vyšehrad, Praha 1994.

A. Franzen, *Malé církevní dějiny*, Zvon, Praha 1995.

Z. Kratochvíl, *Mýtus, filosofie, věda I. a II.*, (Filosofie mezi Homérem a Descartesem), Hrněfštví a nakladatelství Michal Jůza a Eva Jůzová, Praha 1993.

H. Pavlincová a kol., *Slovník: Judaismus - křesťanství - islám*, Mladá fronta, Praha 1994.

J. Pieper, *Scholastika*, (Osobnosti a náměty středověké filosofie), Vyšehrad, Praha 1990.

F. van Steenberghen, *Dějiny středověké filosofie*, TRS, Praha 1990.

„Athanasiovo“ vyznání víry

O „Athanasiově“ vyznání víry se říká, že ani nepochází od *Athanasia, ani není vyznáním víry. Athanasios jeho původcem určitě není. Začalo mu být připisováno v 7. století, patrně proto, že byl považován za otce ortodoxní nauky o Trojici. Tato tradice byla v 16. století zpochybněna a v 17. století vyvrácena. O jeho původu nepanuje shoda, jisté náznaky však nasvědčují tomu, že bylo sepsáno kolem r. 500 na jihu Galie (Francie). Často bývá uváděno pod prvními slovy původního latinského znění jako *Quicumque vult*.

„Athanasiovo“ vyznání je spíše definicí než vyznáním. Toto rozdělení je však možná příliš puntičkářské. V ranějších dobách bývalo užíváno jako zkouška pravověří kněžích a jako prostý souhrn katolické věrouky při výchově laiků. Ve 13. století už bylo na Západě považováno spolu s *Nikajským a *Apoštolským vyznáním víry za jedno ze „tří vyznání“. Bylo obecně přijímáno i v protestantských církvích (např. v anglikánských *Třiceti devíti článcích, luterskou *Formulí svornosti a reformovanou *Dortskou synodou). Východní církve byly rozpočeny mezi uznáním Athanasiova autorství a odmítnutím jeho učení o *filioque* (že Duch svatý vychází z Otce i Syna). Tyto církve buď popíraly, že vyznání je dílem Athanasia, nebo tvrdily, že *filioque* je pozdějším dodatkem. Vyznání bývalo často součástí anglikánských a římskokatolických bohoslužeb, v tomto století však většinou přestalo být užíváno. Setkalo se se značnou opozicí, a to nikoli pro teologii, již hlásá, nýbrž proto, že odsuzuje k věčnému zatracení každého, kdo je nepřijímá.

Vyznání sestává ze dvou oddílů: jeden

se týká Trojice a druhý osoby Ježíše Krista. Každý oddíl má na začátku a na konci „odsuzující článek“, který prohlašuje, že člověk nemůže být spasen, nebude-li v ně věřit. Vyznání nás nabádá, jak přemýšlet či mluvit o Bohu, důraz však klade rovněž na jeho pravé uctívání. Je víc než cvičením ve spekulativní teologii.

Kdokoli chce být spasen, tomu jest především potřeba, aby držel obecnou víru, neboť kdo ji celou a neporušenou nezachová, nepochybně na věky zahyne.

Obecná víra pak jest ta, abychom ctili jednoho Boha v Trojici, a Trojici v jednotě bez míšení osob a bez rozlučování podstaty: Jiná jest totiž osoba Otce, jiná Syna, jiná Ducha svatého, ale Otce i Syna i Ducha svatého jedno jest božství, rovná sláva, společná velebnost. Jaký jest Otec, takový Syn, takový i Duch svatý. Nestvořený Otec, nestvořený Syn, nestvořený i Duch svatý. Nezměrný Otec, nezměrný Syn, nezměrný i Duch svatý, a přece nikoli tři věční, nýbrž jeden věčný, jako nikoli tři nestvoření, ani tři nezměrní, nýbrž jeden nestvořený a jeden nezměrný. Podobně všemohoucí Otec, všemohoucí Syn, všemohoucí i Duch svatý, a přece nikoli tři všemohoucí, nýbrž jeden všemohoucí.

Tak (jest) Otec Bůh, Syn Bůh, i Duch svatý Bůh, a přece nejsou tři Bohové, nýbrž jeden jest Bůh.

Tak (jest) Otec Pán, Syn Pán, i Duch svatý Pán, a přece nejsou tři Páni, nýbrž jeden jest Pán.

Neboť jako nás křesťanská pravda nutí vyznávat, že každá osoba zvláště jest Bůh a Pán, tak nám obecné náboženství zapovídá říkat, že jsou tři Bohové nebo Páni. Otec není od nikoho učiněn, ani stvořen, ani zplozen. Syn jest od Otce samého niko-

li učiněn, ani stvořen, nýbrž zplozen. Duch svatý od Otce i Syna není učiněn, ani stvořen, ani zplozen, nýbrž vychází z nich. Jeden tedy Otec, nikoli tři Otcové; jeden Syn, nikoli tři Synové; jeden Duch svatý, nikoli tři svatí Duchové. A v této Trojici (není) nic dřívější ani pozdější, nic větší ani menší, nýbrž všechny tři osoby jsou mezi sebou spoluvěčné a sobě rovné, takže veskrze, jak již bylo výše řečeno, má být ctěna i Trojice v jednotě, i jednota v Trojici. Kdo tedy chce být spasen, smýšlej takto o Trojici.

K věčnému spasení jest však nezbytné, aby (každý) věrně věřil také (ve) vtělení Pána našeho Ježíše Krista. Správná víra tedy jest, abychom věřili a vyznávali, že náš Pán Ježíš Kristus, Syn Boží, je právě tak Bůh i člověk. Jest Bůh, z podstaty Otcovy před věky zplozený, i člověk z podstaty matky v (tomto) věku narozený; dokonalý Bůh, dokonalý člověk, záležející z rozumné duše a z lidského těla, rovný Otcovi podle božství, menší než Otec podle lidství; jenž je sice Bůh i člověk, ale přece nikoli dva, nýbrž jeden jest Kristus. Jeden pak nikoli proměněním božství v tělo, nýbrž přijetím lidství v Bohu.

Jeden vůbec nikoli smíšením podstaty, nýbrž jednotou osoby. Neboť jako rozumná duše a tělo jest jeden člověk, tak Bůh a člověk jest jeden Kristus, jenž trpěl pro naše spasení, sestoupil do pekel, vstal z mrtvých, vstoupil na nebesa, sedí na pravici Otcově, odkud přijde soudit živé i mrtvé, k jehož příchodu mají všichni lidé opět vstáti se svými těly a vydati počet ze svých skutků. A kdo činili dobře, půjdou do života věčného, kdo však zle, do věčného ohně.

Toto jest obecná víra; a kdo ji nebude

věrně a pevně věřiti, nebude moci být spasen.

Oddíl o Trojici je mistrovským shrnutím západního trojičního učení, namnoze čerpajícím z *Augustina. Skutečně bylo také nazváno „kodifikovaným a zhuštěným augustinismem“. Předkládá paradox jednoty a trojice, jednosti a trojjednosti Boží. Ten je postaven proti dvěma omylům monarchianistů („směšujících osoby“) a ariánů („rozdělujících podstaty“). Monarchianismus vyřešil paradox Trojice učením, že Otec je Syn je Duch svatý. K monarchianismu tihlo i současné hnutí ve Španělsku, priscillianismus. Arianismus, proti němuž se vyznání vyslovuje, je ve skutečnosti *origenismus barbarských gótských králů na Západě, kteří byli pokřesťanštěni v době, kdy oficiální věrouka Východu odpořovala Nikajskému vyznání v otázce plného božství Ježíše Krista. „Athanasiovo“ vyznání se staví proti dvěma omylům, které měli zastávat: prohlašuje plné božství Kristovo proti ariánské víře, že Otec je větší než Syn; vyzdvihuje jednotu Boží proti ariánskému sklonu ke třem Bohům. „Athanasiovo“ vyznání tak stvrzuje tři hlavní prvky trojiční nauky: že je jeden Bůh; Otec, Syn a Duch svatý jsou Bůh; Otec není Syn není Duch svatý.

Christologický oddíl předkládá obdobné učení, jaké vzešlo z *Chalkedonského koncilu, avšak v západní terminologii. Jasně vylučuje všechny čtyři hereze, které odsoudil Chalkedon. První odstavce vyhláší Kristovo plné božství a plné lidství a vylučuje tak arianismus a apollinarismus. Druhý odstavce říká, že Kristus je jedna osoba, ale že v něm nedošlo k žádnému smíšení podstat (přirozeností), a vy-

lučuje tak nestorianismus a učení Eutychovo.

„Odsuzující články“ proklamují, že spása není možná bez správné víry. Tento názor byl dlouho považován za obecně platný, dnes jsou naproti tomu všechny strany nakloněny připouštět omyl, který je zastáván v upřímnosti srdce. Menší chyba v nuancích trojičního učení nemusí ještě znamenat věčné zatracení. Kdyby bylo „Athanasiovo“ vyznání doslovně přijímáno, znamenalo by to, že by byly odsouzeny všechny východní církve. Je smutné, že tyto odsuzující články odvedly pozornost od zbytku vyznání. Přitom zvláště oddíl o Trojici je mistrovským shrnutím nesnadného učení prostými slovy.

Použitý překlad:

Čtyři vyznání (Vyznání Augsburské, Bra-trské, Helvétské a České se čtyřmi vyznáními staré církve a se Čtyřmi články pražskými), Komenského evangelická bo-hoslovecká fakulta, Praha 1951.

Boëthius

Rozpravy s filozofií

Anicius Manlius Severinus Boëthius se narodil kolem r. 480 jako příslušník římského aristokratického rodu. Byl spřízněn se dvěma minulými císaři. V mládí mu zemřel otec, a tak byl Boëthius vychován Symmachem, který se později stal předsedou senátu. Symmachus ho vychoval jako vlastního syna a časem se stal i jeho tchánem a blízkým přítelem. Boëthiovi se dostalo prvotřídního vzdělání. Jeho dokonalá znalost řečtiny byla tehdy na Západě výjimečná.

Boëthius zasvětil svůj život filozofii. Považoval se za „učitele Západu“ a jeho velkým cílem bylo zpřístupnit latinsky

mluvícímu Západu Platonovu a Aristotelovu filozofii. Měl v plánu přeložit všechny Aristotelovy spisy a doplnit je vlastním vysvětlujícím komentářem. Stejným způsobem se zamýšlel věnovat i Platonovým dialogům. Chtěl také prokázat, že mezi Platonovou a Aristotelovou filozofií vládne v podstatě soulad, a nikoli rozpor, jak se mnozí (správně) domnívali. Myšlenku souladu mezi těmito dvěma velkými filozofy přejal Boëthius z novoplatonismu, který vykládal Aristotela v platonském duchu. Boëthiovi se naneštěstí podařilo přeložit jen část Aristotela (jeho spisy o logice) a z Platona nepřeložil vůbec nic.

Svůj překladatelský projekt však mohl dokončit, kdyžby nevstoupil do veřejného života. R. 476 byl sesazen poslední západní císař a Řím byl ovládnut barbarskými gótskými králi. R. 510 byl Boëthius jmenován jediným úřadujícím konzulem, čímž se mu dostalo velké cti, protože konzulové bývali jmenováni každoročně po dvou na jedno období. R. 522 byli těmito konzuly zvoleni jeho dva synové a pocta, kterou to znamenalo pro jejich otce, byla vrcholem jeho světské slávy. Za vlády krále Theodoricha přijal vysoký úřad „úřad představeného kanceláře“ (magister officiorum). Stal se však obětí politických pletich a vlastní neopatrnosti. Na základě obvinění ze zrady dal Theodorich Boëthia uvěznit a r. 525 v severoitalské Pavii bez řádného soudního řízení popravil.

Za svého uvěznění napsal Boëthius své poslední a nejslavnější dílo, *Filozofie utěšitelkou* (De consolatio philosophiae). Toto rozsahem malé dílo se skládá z pěti knih. Filozofie se zjevuje autorovi v podobě vznešené pani a vede s ním rozhovor.

● V 1. knize Boëthius Filozofii vypráví

o svém osudu. Ona mu ukazuje skutečnou podstatu problému – netkví ani tak v tom, že byl vyhnán z domova, jako v tom, že se vzdálil *sobě samému*. Nezáleží jí na tom, *kde* je, a dokonce ani na tom, co se s ním stane, ale na jeho stavu:

Proto na mě vzhled tohoto místa nepůsobí tak, jako vzhled tvé tváře a spíš než po stěnách knihovny vyzdobených slonovinou a křišťálem se ohlížím po sídle tvého ducha, kde jsem kdysi uložila ne knihy, ale to, co dodává knihám cenu, myšlenky z mých knih.

(Filozofie utěšitelkou 1:5)

● Ve 2. knize mu Filozofie ukazuje skutečnou povahu štěstěny a vnějšího blahobytu. Podstatou štěstěny je změna, jak si Boëthius sám na jejím náhlém obratu mohl ověřit. Snaží se mu ukázat, že ve štěstěně neměl ani neztratil žádnou trvalou hodnotu. „Kdyby věci, na jejichž ztrátu si stěžuješ, byly tvé, rozhodně bys je nebyl ztratil.“ (2:2) Nic nemá pro člověka takovou cenu jako on sám, a to mu štěstěna nemůže ani darovat, ani vzít – všechno ostatní je jen pomíjivé. Proto má nepřítel štěstěny větší cenu než její přízeň.

Domnívám se totiž, že štěstěna lidem víc prospívá, když k nim je nepřátelská, než když jim je nakloněna. Když se zdá lichotivá, vždy totiž lže předstíráním štěstí, kdežto v druhém případě, když změnou dokazuje svou nestálost, je vždy pravdivá. Jedna klame, druhá poučuje; jedna poutá mysl těch, kteří ji užívají, zdáním lživých dober, druhá osvobozuje poznáním, že štěstí je křehké. (...) Konečně příznivá štěstěna odtahuje lidi svými lichotkami od pravého dobra, nepřítel štěstí je často táhne

zpátky jakoby hákem znova k pravým dobrotám.

(Filozofie utěšitelkou 2:8)

● Ve 3. knize autor a Filozofie rozmlouvají o povaze skutečného štěstí. Shledávají, že je může dát pouze Bůh. Problémem člověka je, že „přirozenost se spokojí s málem, chamtivost však nic neukojí“ (3:3).

● Ve 4. knize se Filozofie obírá pochybností, kterou Boëthius vnesl: Jak může ve světě, jemuž vládne dobrý Bůh, vševědoucí a všemocný, existovat a zůstat nepotrestáno zlo? Filozofie nepopírá Boží všemohoucnost. Prozřetelnost, jíž je božský rozum, stojí nad všemi věcmi a dohlíží na ně. Děje se tak spravedlivě, navzdory zdánlivým nespravedlnostem tohoto života. Dobří lidé jsou odměňováni dobrým osudem nebo umravňováni zlým, jak Prozřetelnost uzná za nutné. Zlí lidé jsou napravováni zlým osudem, a dobrý jim nepřináší skutečné štěstí:

Protože každý úděl, ať radostný, nebo nepřijemný, přichází, aby jednak odměnil nebo cvičil dobré, jednak potrestal nebo napravil špatné, je dobrý každý, o němž je známo, že je buď spravedlivý, nebo užitečný.“

(Filozofie utěšitelkou 4:7)

● V 5. knize nastoluje Filozofie soulad mezi Boží vševědoucností a svobodnou vůlí člověka. Boží vševědoucnost neznamená předběžnou znalost budoucnosti, ale znalost nikdy nekončící přítomnosti. „Bůh vidí budoucí, které pochází ze svobody rozhodování, jako přítomné.“ (5:6)

Filozofie utěšitelkou bývá právem považována za klasické dílo duchovní literatury. Přesto si nad ní můžeme klást jednu důležitou otázku: tváří v tvář smrti Boëthius

hledá útěchu ve filozofii, nikoli v teologii. Jeho kniha je dílem oddané poslušnosti k Bohu, přesto neobsahuje nic výrazně křesťanského. Není tu ani zmínka o křesťanství, o Ježiši Kristu, zjevení, milosti, víře, odpuštění hříchů ani církvi. Hlavní myšlenku knihy lze stručně popsat jako spásu prostřednictvím novoplatonismu. Proč tomu tak je?

Objevily se názory, že Boëthius se ke křesťanství hlásil neupřímně, jen proto, aby mohl dosáhnout vyššího úřadu. Tato teorie se však neslučuje s tím, co o jeho životě víme. Jinou domněnkou je, že se na sklonku života zřekl křesťanství ve prospěch novoplatonismu. *Filozofie utěšitelkou* však neobsahuje nic, co by bylo v příkrém rozporu s křesťanstvím, ani žádnou narážku na jeho odmítnutí. Jiní na tomto rozporu nevidí nic divného: Boëthius psal knihu o filozofii, nikoli o teologii, a čtenář by od ní neměl očekávat otevřené přihlášení se ke křesťanství o nic více, než by čekal, že v knize o hudbě najde poznatky z geologie. Problém však nelze obejít tak snadno. *Filozofie utěšitelkou* je autobiografie ducha, líčením toho, jak se Boëthius vyrovnává se svou smrtí. Skutečnost, že svou útěchu nalézá ve *filozofii*, je očividná.

Tento „rozpor“ vzniká z větší části ze sklonu nahlížet na křesťanství a na filozofii (na novoplatonismus) jako na dva vzájemně protikladné systémy. V Boëthiově době se však do značné míry prolínaly. Boëthiův novoplatonismus neobsahuje nic nekřesťanského. Všechno, co napsal Boëthius, mohl stejně dobře napsat např. *Augustin. Rozdíl tkví v tom, že u Augustina není pochyb o ústředním místě, které v jeho myšlení náleží Ježiši Kristu a křesťanskému zjevení. Není důvod zpochybňovat Boëthiovo upřímné přijetí křesťan-

ské víry, jejím středem však je pro něj spíše novoplatonismus než křesťanství. Jak Augustin, tak Boëthius byli „pokřtěnými novoplatoniky“, jen u Boëthia je pokřesťanštění povrchnější, kdežto u Augustina je zásadní.

Po celý středověk měl Boëthius pronikavý vliv. Právě jeho prostřednictvím vděčí následující staletí za svou znalost klasické filozofie. Znalost Aristotela se na Západě až do 13. století omezovala na znalost jeho logických spisů v Boëthiových překladech. Boëthius byl právem nazýván poslední Říman a první scholastik. Jím končí klasická římská doba, z jejichž pokladů část pomohl přenést do středověku. Zároveň tak poskytl materiály raně scholastické teologii a dokonce předjímal některé z jejích metod.

(O Boëthiovy aristotelské překlady a komentáře i o jeho vlastní filozofické a teologické práce měli zájem téměř všichni středověcí filozofové. Boëthius je nesporným autorem čtyř teologických spisů. Jeden z nich, *Knihla o tom, že Trojice je jeden Bůh a ne Bohové tři* (Liber, quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii), krátce zvaný *O Trojici* (De Trinitate), věnoval svému tchánovi Symmachovi a další tři spisy jáhnovi Janovi – poz. red.)

Použitý překlad:

Boëthius, *Poslední Říman*, přel. V. Bahník, Praha, Vyšehrad 1982.

Literatura:

Boëthius, *Filozofie utěšitelka*, Votobia, Olomouc 1995.

K. Vrána, *Boëthius. Poslední Říman a první scholastik*, v: *Křesťanství a filozofie* (Postavy latinské tradice), uspořádali F. Karfík, V. Němec a F. Vilím, Česká křesťanská akademie 1994, str. 27–41.

Oranžský koncil (r. 529)

*Augustinovo učení o milosti a předurčení se setkało s odporem na jihu Galie (Francie). Mniši tu cítili, že přílišný důraz na Boží milost a lidskou neschopnost může vést k lenivosti. Cítili, že je důležité klást důraz na to, co *můžeme* udělat, a vytrvat v tom. Věřili, že Boží pomoc je ke křesťanskému životu nezbytná, zároveň však věřili, že první krok k Bohu můžeme učinit sami. Pokud jde o spravedlnost, hříšník je nemocný, nikoli mrtvý, a nemocný se může chopit iniciativy a požádat lékaře o pomoc. Budeme-li žádat, dostaneme; budeme-li hledat, nalezneme; budeme-li tlouci, bude nám otevřeno. Jejich učení lze stručně vyjádřit heslem „Přičiň se a Pán Bůh ti pomůže“. Tomuto přístupu se říká semipelagianismus (jako termín bylo toto slovo zavedeno kolem r. 1600).

K semipelagiánům patřili některé z nejvýznamnějších postav tehdejší doby, např. Jan Cassianus z Marseille, jeden z největších představitelů západního mnišství.

Augustin se proti nim na sklonku života obrátil dvěma spisy: *O předurčení svatých* a *O daru vytrvalosti*. Jedná tu s nimi s úctou jako se zbloudilými bratry, nikoli jako s kacíři. Semipelagiánské názory byly v církvi běžné ještě před Augustinovou dobou a on sám je ve svých křesťanských počátcích vyznával. Po Augustinově smrti v jeho při pokračoval Prosper z Aquitanie. Spor se táhl po celé jedno století, během něhož zaujímaly různé koncily různá stanoviska. Skončil teprve koncilem, který r. 529 svolal do Orange (Arausiacum) Caesarius z Arles, který měl podporu papeže Felixe IV.

Koncil schválil pětadvacet kánonů, tj. krátkých doktrinních prohlášení stvrze-

ných závěrem. Je v nich především odmítnut semipelagianismus. Třináct z pětadvaceti kánonů odmítá, že by na sebe člověk mohl vzít iniciativu a obrátit se k Bohu, a trvá na tom, že Boží milost musí být „předcházející“ (tj. že je předpokladem jakéhokoli našeho vykročení k Bohu). Je nezbytná, protože Adamův pád proměnil k horšímu celého člověka (tělo i duši). Bez „předcházející“ milosti není možno nastoupit křesťanskou cestu a bez součinné milosti v ní nemůžeme vytrvat.

Kánony prohlašují, že je nám třeba milosti; tato milost je však spjata se svátostmi. Svobodná vůle je uzdravena milostí *křtu*. Chceme-li, máme s milostí křtu a pomoci a součinností Ježíše Krista moc učinit vše, co je nutné k spáse. V této době již byl *křest* nemluvnat velmi rozšířený, a učení o milosti se tak vrací zpět k zapomenutému děství. Praktický důraz spočívá na *schopnosti* pokřtěného křesťana činit vše, co je nezbytné k spáse. Učení koncilu je jistou formou augustinismu; ten je však prostřednictvím systému svátostí a důrazu na dobré skutky sklouben s lidovým katolicismem. Právě tato podoba augustinismu došla ve středověku nejširšího přijetí. Nakonec koncil neodsuzuje Augustinovo učení o předurčení *spásky*, nýbrž učení o předurčení *zla*.

Popírá-li kdo, že se urážkou Adamova hříchu „k horšímu změnil“ celý člověk, to jest tělo i duše, a věří-li, že svoboda duše zůstává nezměněna a že porušeným se stalo jen tělo, dal se svěst Pelagiovým bludem.

(Kánon 1)

Tvrdí-li kdo, že Bůh čeká, až se naše vůle očistí od hříchu, a nepřiznává-li, že i naše přání být očistěni k nám přichází skrze

vylíci a působení Ducha svatého, staví se proti samému Duchu svatému, který ústy Šalomouna řekl: „Tvou vůli připravil Pán“ [Příslaví 8,35, v překladu Septuaginty].

(Kánon 4)

Ten, kdo se znovuzrodil, i ten, kdo se obrátil [tj. stejně jako ti, kdo se neobrátili], musí vždycky hledat Boží pomoc, aby dospěl k dobrému konci a vytrval v dobrých skutcích.

(Kánon 10)

Bůh nás miluje za to, jací se staneme jeho darem, nikoli za to, jací jsme vlastní zásluhou.

(Kánon 12)

Svoboda vůle, která byla v prvním člověku zničena, může být obnovena jedině milostí křtu.

(Kánon 13)

Dobré skutky, jsou-li vykonány, zasluhují odměnu; avšak milost, která je nezasloužená, jim předchází, aby vykonány být mohly.

(Kánon 18)

Hřích prvního člověka tak porušil a oslabil svobodnou vůli, že napříště nikdo ani nemohl milovat Boha, jak by měl, ani pro něj konat dobro, nepředcházela-li tomu milost božského milosrdenství. (...) Podle naší katolické víry také věříme, že po přijetí milosti křtem mají všechny pokřtěné osoby schopnost a odpovědnost, přejí-li si konat věrné dílo, činit s pomocí a součinností Kristovou to, co je pro spásu jejich duše nejdůležitější. Nejenže nevěříme, že kdokoli je z Boží moci předurčen ke zlu, ale také s naprostým odporem

prohlašujeme, že pokud chce někdo tak zlou myšlenku chovat, je proklet.

(Závěr)

Benedikt

Řeholní pravidla pro mnichy

Jediné původní zachycení Benediktova života pochází z *Knih rozmluv* papeže Řehoře I. Benedikt se narodil kolem r. 480 ve stredoitalské Nursii. Odešel studovat do Říma, ale byl zklamán nízkostí tamních mravů. Proto se zřekl světa a kolem r. 500 začal žít jako poustevník v jedné jeskyni v Subiacu. Postupem času se k němu přidávali další a Benedikt se stal zakladatelem řady menších klášterů v okolí. Kolem r. 529 byl nucen odsud vzhledem k místním nepokojům odejít. S několika svými žáky se přemístil do Monte Cassina, kde založil klášter. Tam zůstal až do své smrti kolem r. 547.

Benediktův význam dnes spočívá hlavně v jeho *Řeholi* mnišského života. Opíral se v ní o dílo svých předchůdců, Basilia Velikého (jednoho z *kappadockých otců), Jana Cassiana z Marseille a zejména o ranější *Mistrovu řeholi*, odkud přejímal celé pasáže. To však Benediktovi neubírá na originalitě. Vtiskl svým pramenům vlastní pečeť a s nevšední genialitou vytvořil svébytné dílo – jeden z nevlivnějších dokumentů evropských dějin. Dodržování této *Řehole* sice zprvu nebylo příliš rozšířeno, to se však v 8. století příčiněním Benedikta z Aniane změnilo. Sněm v Acheny, hlavním městě karolinské říše, ji r. 817 učinil oficiální řeholí, závaznou pro všechny mnichy. Přestože byla obecně přijata, nebyla řeholí jedinou. Mnišský život se v této době napájel i z jiných inspiračních zdrojů. Vlivu se těšil

těž Cassiodorus, *Boëthiův žák a zakladatel kláštera ve Vivariu, považující klášter za středisko vzdělanosti.

V Benediktově *Řeholi* se spájí stručnost s obsažností, protože je tu na krátkém prostoru podán bohatý výčet jednotlivých eventualit. Jasnost a zřetelnost se tu mísi s nepřítomností tvrdosti – jednotlivá pravidla lze uplatňovat velmi pružně. Benedikt přijal zásadu mírnosti. Jeho řeholi mohou dodržovat i začátečníci, není to cíl, k němuž by měli mířit ti, kteří jsou již zkušenější. Klášter je v ní považován za rodinu, jejímž otcem je opat. Odříkání má být umírněné. Život mnicha tak byl srovnatelný s životem současného rolníka. *Řehole* počítá i s lidskou slabostí a chybností. Benedikt byl při stanovování příští úrovně realista – celá kapitola je např. věnována nabádání, aby mniši netloukli jeden druhého.

Základem *Řehole* je poslušnost. Mnich není člověk, který se vyznačuje mimořádnou chudobou; počítá se dokonce s tím, že bude mezi chudé rozdávat své obnošené šatstvo. Je to člověk, který se zavázal k poslušnosti Kristu, *Řeholi* a opatovi, jehož příkazy je třeba poslouchat, jako by pocházely od samého Boha. Tato poslušnost je prvním krokem k pokoře. Je to poslušnost, která má vyvěrat ze srdce – bez otálení, bez netečnosti, bez odmouvaní i nevole.

Mnich má předepsány tři hlavní druhy práce: manuální (která byla ve středověkém řádovém životě mnohdy odsouvána stranou); „svaté čtení“ (četbu a rozjímání nad Bibli a jinými duchovními spisy); a „službu Bohu“ (liturgické uctívání).

Mniši se měli v souladu se Žalmem 119,164 („Chválívám tě sedmkrát za den

za tvé spravedlivé soudy.“) účastnit bohoslužeb sedmkrát denně.

Naslouchej, synu, mistrovu učení, nakloň své srdce, rád přijmi a rozhodně uveď ve skutek, k čemu tě nabádá laskavý otec, aby ses v námaze poslušnosti vrátil k Tomu, od Něhož ses vzdálil zahálkou neposlušnosti. (...) Chceme-li uniknout peklým trestům a dospět k věčnému životu, je třeba (...) si pospíšit a konat, co je nám užitečné pro věčnost.

(Předmluva)

První stupeň pokory tedy spočívá v tom, že si (mnich) stále staví před oči Boží bázeň, že se vystřihává zapomnělosti a stále má na paměti Boží přikázání. Ve svém srdci stále přemítá o tom, jak budou v pekle hořet všichni, kdo pohrdají Bohem, a že pro ty, kdo se bojí Boha, je připraven věčný život. (...)

Druhý stupeň pokory spočívá v tom, že mnich nemiluje svou vlastní vůli a nelíbí se si v ukájení svých choutek, ale skutky následuje onen hlas Páně, který říká: „Nepřišel jsem konat svou vůli, nýbrž toho, jenž mne poslal.“ (...)

Na třetím stupni pokory se mnich z lásky Bohu ve vši poslušnosti podřídí představenému a napodobí tak Pána, o němž apoštol říká: „Byl poslušný až k smrti.“

Čtvrtý stupeň pokory je, jestliže kdo je poslušen i v těžkých a protivných věcech, ba i v jakémkoli nezaslouženém bezpráví s klidným svědomím obejme trpělivost a (vše) snáší, aniž by ochabl nebo utekl podle slov Písma: „Kdo vytrvá do konce, bude spasen.“ (...)

Pátý stupeň pokory spočívá v tom, že mnich netají před svým opatem všechny zlé myšlenky, které se mu rojí v srdci a cokoliv špatného v skrytu spáchal, ale pokor-

ně se mu z nich vyzná (...)

Šestý stupeň pokory je ten, že se (mnich) spokojuje se vším nízkým a podřadným, a pro vše, co se mu ukládá, se považuje za špatného a nehodného, říkáje si s prorokem: „Byl jsem k ničemu a nechápal jsem, byl jsem před Tebou jako nemá tvář, ale chci být stále s Tebou.“ (...)

Sedmý stupeň pokory je ten, že se prohlašuje za posledního a nejubožejšího ze všech nejen ústy, ale je o tom přesvědčen i v hloubi duše. (...)

Osmý stupeň pokory je ten, že mnich nedělá nic jiného, než k čemu ho pobízí společná řehole kláštera a příklady starších. Na devátém stupni pokory mnich brání svému jazyku v řečnění, udržuje se v mlčenlivosti a mluví jen tehdy, když je tázán, jak učí Písmo: „V mnohmluvnosti se nevyhneš hříchu“ a „člověk řečný neobstojí na zemi.“

Desátý stupeň pokory je ten, že (mnich) není příliš náchylný a hned hotov k smíchu, neboť je psáno: „Blázen se ozývá halasným smíchem.“

Jedenáctý stupeň pokory je ten, že mnich, když mluví, to činí klidně, beze smíchu, s pokornou vážností, málo a rozumnými slovy a nezvedá přitom hlas, jak je psáno: „Moudrý se pozná podle mála slov.“

Dvanáctý stupeň pokory je ten, že mnich těm, kdo ho vidí, prozrazuje svou pokoru nejen srdcem, ale i samým držetím těla. (...)

(Hlava 7)

Především musíme z kláštera vykořenit tuto neřest, aby se nikdo neopovážil něco dávat nebo přijímat bez dovolení opata, ani mít nějakou věc za vlastní, vůbec nic,

ani knihu, ani tabulky, ani pisadlo, (prostě) vůbec nic.

(Hlava 33)

Zahálka je nepřitelem duše. Proto se bratři mají v určité hodiny zaměstnávat manuální prací, v jiné hodiny zas svatým čtením.

(Hlava 48)

Každý přichozí host se má přijmout jako sám Kristus, protože nám jednou řekne: „Byl jsem host a přijali jste mne.“ (...) Se všemi hosty se (mniši) vítají nebo loučí tak, že jim projeví veškerou pokoru; úklonou hlavou nebo i tím, že se před nimi padne celým tělem na zem, se v nich uctívá Kristus, jenž v nich vskutku je přijíman.

(Hlava 53)

Tuto řeholi jsme tedy napsali, abychom ji v klášterech zachovávali a tím ukázali, že máme alespoň trochu ctnostné mravy a začínáme žít řeholním životem; (...) Kdokoli tedy spěcháš do nebeské vlasti, uveď ve skutek s Kristovou pomocí tuto skromnou řehol pro začátečníky, a pak konečně můžeš pod Boží ochranou dospět k oněm vznešeným vrcholům nauky a ctnosti, o kterých jsme výše mluvili.

(Hlava 73)

Pozoruhodný hold vzdal Řeholi moderní evangelikální vůdce David Watson, který poznamenal, že by se církevní sbory mohly vyvarovat mnoha problémů, jimž dnes čelí, „kdyby byla lépe známa či přísněji dodržována pozoruhodně moudrá Benediktova řehole ze 6. století“.

Použitý překlad:

Řehole sv. Benedikta (latinsky a česky), vydali čeští benediktní k tisícímu výročí založení Břevnovského opatství, v Praze 1993.

Literatura:

W. Nigg, *Benedikt z Nursie*, Zvon, Praha 1991.

Řehoř Veliký***Služebník služebníků Božích***

Řehoř se narodil r. 540 v Římě. Pocházel ze zbožné patricijské rodiny – jeho pradědeček byl papež Felix III. V letech 572-573 zastával místo římského prefekta, vysoký úřad na svůj věk. Brzy nato mu zemřel otec. Tehdy Řehoř založil na rodných statcích šest klášterů na Sicílii a jeden v Římě. Do toho pak sám jako řádový mnich vstoupil. Netrvalo však dlouho a papež ho jmenoval jedním ze sedmi římských diakonů a poté svým vyslancem v Konstantinopoli. Tento čas strávený na Východě Řehoře přesvědčil, že papežský stolec musí zastávat politiku nezávislejší na východních císařích, kteří podle něj neskýtali velké vyhlídky na praktickou pomoc Západu. Po návratu do Říma se stal opatem svého kláštera. Papež r. 590 zemřel a Řehoř byl zvolen za jeho nástupce. Tuto volbu přijal se skutečným odporem, ale posléze se své úlohy ujal s velkým zápalem. Do dějin vstoupil jako Řehoř Veliký a je jedním z mála papežů, kteří byli zároveň velkými vůdci i skutečnými světci. Zemřel r. 604. Po *Ambrožovi, *Jeronýmovi a *Augustinovi je považován za posledního – čtvrtého velkého západního učitele církve.

Řehoř byl obdivuhodný organizátor, rozšířil moc papežského stolce na Západě. Chopil se některých úloh, které dříve zastával císař východní říše; byl to čin, který později vedl k papežské vládě nad papežskými státečky ve střední Itálii. Pozoruhodný byl jeho zájem o Angličany („niko-

li Angly, nýbrž anděle“). Právě Řehoř poslal r. 596 do Anglie Augustina, aby se stal prvním arcibiskupem canterburským.

Řehořovy spisy byly ve středověku hojně čteny.

- *Listy*. Z Řehořových dopisů se jich dochovalo na 850. Vypovídají mnoho o Řehořovi i o jeho době.

- *Čtyři knihy rozprav* (Dialogi). Patří k nim život a zázraky *Benedikta a jiných latinských světců. Řehoř v nich podle všeho nedokáže rozlišit mezi skutečností a legendou.

- *Morální výklad knihy Jóbovy* (Moralion in Job) je nejdelší z Řehořových děl. Vykládá Joba třemi způsoby: rozlišuje význam historický, alegorický (interpretuje knihu z hlediska Ježíše Krista a církve) a morální či etický.

- *Kázání na pasáže z Ezechiela a evangelii*.

- *Knihy o správě pastýřské* bylo Řehořovo nejvýznamnější dílo, které se stalo rukověť středověkého biskupa:

Jsou i nejedni, kteří v předpisech duchovních přemítají s náležitou pečlivostí; avšak čeho postihli rozumem, po tom šlapou svým životem. Učí ve spěchu, čemu se nenaučili plněním, nýbrž rozjímáním; co však káží slovy, tomu se přičí svými názory.

(II:1)

Správce buď vždy myslí čisté; žádnou nečistotou nebuď pokálen, kdo převzal na sebe povinnost stírat skvrny nečistot také ze srdcí jiných.

(II:2)

Duchovní správce ať se přibližuje ke každému svou soucítěností a pohřben je nad jiné v rozjímání. (...) To oko srdce svého, které při svém povýšení upírá do věcí ne-

viditelných, schyluje v soucitu k tajnostem lidí křehkých.

(II:5)

A tak dobře spravován bývá úřad nejvyšší, když ten, jenž v čele stojí, pamuje spíše nad hříchy než nad bratry. (...) Mírnost tedy spojena buď s přísností; z obého jest třeba způsobit jakési krotidlo, tak aby podřízení nebyli ani samou přísností otloukáni, ani přílišnou blahovolností nestali se nevázanými.

(II:6)

Správce má též vědět, že se nepravosti namnoze lživě vydávají za ctnosti. Neboť pod jménem spořivosti halí se často lakotnost, a naopak marnotratnost skrývává se pod názvem štědrosti. Často pokládá se nezřízená povolnost za dobrotivost, a bezuzdný hněv považuje se za ctnost duchovní horlivosti.

(II:9)

Každý hlasatel má kázat více skutky než slovy, má před svým následovníky razit šlépěje spíše dobrým životem než ukazovat mluvením, kam mají kráčet.

(III:40)

Řehořovo učení sestávalo ze spojení augustianismu s lidovým katolicismem, který v raném středověku převažoval. Rozvinul nauku o očistci, kterou pozvihl z pouhé pravděpodobnosti v dogma. Věřil, že duše může být vysvobozena z očistce obětí při mši. Podporoval některé pověry své doby – např. uctívání ostatků. V otázce obrazů se však přikláněl ke střední cestě mezi těmi, kdo je chtěli zničit, a těmi, kdo je chtěli uctívat. Ve východní církvi došlo mezi těmito dvěma extrémny později ke konfliktu, který vedl k Nikajskému koncilu r. 787.

Doslechli jsme se o tobě (Serene z Marseille), že když jsi spatřil lidi, kterak uctívají obrazy v kostelích, strhls je a zničil. Chválime tě za horlivost, s níž bráníš, aby bylo uctíváno dílo lidských rukou, ty obrazy však jsi neměl ničit. Cílem obrazové výzdoby v kostelích je, aby negramotní z pohledu na stěny mohli číst, co nemohou číst v knihách.

(Dopis 9:105)

Jedna věc je uctívat obraz; jiná věc je dovídat se prostřednictvím příběhu na něm, co máme uctívat. Co čtenáři předkládá kniha, předkládá takový obraz negramotnému, který naň hledí. Z obrazu je i neučenému zřejmo, jaký příklad má následovat. V něm si negramotní čtou. Proto obrazy zastupují knihy, zejména pro barbary (kteří neumějí číst).

(Dopis 11:13)

Řehoř se podílel na sporu s konstantinopolským biskupem, který si dělal nárok na titul „ekumenický (univerzální) patriarcha“. Řehoř proti této „opovrženíhodné a světské domýšlivosti“ tvrdě bojoval. Tak „marnivý a pošetilý titul“ je popřením pokory, je to „hřích pýchy“. Řehoř (nesprávně) tvrdil, že *Chalkedonský koncil nabídl přídomek „univerzální“ římským biskupům, ale žádný z nich jej nikdy nepřijal. Prvním apoštolem byl Petr a jemu byly svěřeny klíče od království nebeského. Všichni apoštolové však byli pod jedním vedením, a tím byl Ježíš Kristus, a nikdo z nich si nepřál být „univerzální“. Dělat si na takový titul nárok je ďáblův hřích, který je popsán v Izajášovi 14,13. Pokus konstantinopolského biskupa o jeho „ďábelské přisvojování“ je důkazem, že Antikristův čas se přiblížil. „Nyní s plnou důvěrou pravím, že kdokoli

se nazve či si přeje být nazýván univerzální kněz, dopouští se hříchu pýchy Antikristova předchůdce, neboť domýšlivě klade sebe nad všechny ostatní.“

Řehořova námitka nemířila k tomu, aby si tento titul přisvojil sám. Když ho alexandrijský biskup nazval „univerzálním papežem“, odmítl. „Pryč se slovy, která nadýmají pýchu a působí rány lásce“ (*Dopis 8:30*). Řehoř věřil, že každý z „patriarchů“ (Říma, Konstantinopole, Alexandrie, Antiochie a Jeruzaléma) vládne svému vlastnímu území a že by se nikdo neměl pokoušet ovládat ostatní. Titul, kterým sám sebe nejraději označoval, zněl „služebník služebníků Božích“. Jeho nástupci na papežském stolci si jej ponechali, ačkoli si zároveň dělali nárok i na titul univerzální hlavy církve.

Použitý překlad:

Knihy o správě pastýřské, přel. K. Kuffner. Praha 1909.

Jan Scotus Eriugena

Teolog „doby temna“

Jan Scotus Eriugena byl Ir (*Scotus*) a narodil se kolem r. 810. Byl to největší duch karolínské renesance a jediný skutečně původní myslitel „doby temna“. Stal se vůdčí postavou pařížské dvorní školy císaře Karla Holého. Vtip ani kuráž mu zjevně nechyběly. Když se k němu císař (jeden z prvních ctitelů sarkasmu) naklonil přes stůl a položil mu otázku, jak daleko k sobě má „Scot“ a „sot“ (francouzsky hlupák), Jan mu odpověděl: „Přes tenhle stůl!“ Zemřel kolem r. 877.

Jan byl jedním z mála učenců středověkého Západu, kteří ovládali řečtinu. Přeložil dílo *Dionýsia Areopagity, doplněné o překlad komentáře, jímž je opatřil *Ma-

ximus Vyznavač. Tento překlad měl velký vliv na řadu pozdějších středověkých teologů, jako byl např. Tomáš Akvinský.

Jan zasáhl do dvou nejžhavějších teologických debat století. První se týkala nauky o predestinaci, tj. Božím předurčení. Jistý mnich jménem Gottschalk hlásal extrémní formu augustinovské nauky, včetně myšlenky, že Bůh předurčuje zlo. Část předních teologů se jeho názoru zastávala, zatímco jiní nesouhlasili, a mnich byl za své smýšlení uvržen do vězení. Remešský biskup Hinkmar, Gottschalkův hlavní odpůrce, požádal Jana, aby se k této otázce vyjádřil. Jan ve svém dile *O předurčení* (*De praedestinatione*) Gottschalkovi opouje, ale jeho výklad není pro Hinkmara o nic přijatelnější než názory Gottschalkovy. Jan se s Hinkmarem nepohodil a napsal mu nelichotivý epitaf: „Zde Hinkmara leží tělo, keřasa a zloděje. Ke cti mu dnes slouží jedno – a sice že mrtev je“.

9. století bylo také svědkem sporu o přítomnost Kristova těla a krve ve večeři Páně. Dva mniši z opatství v Corbie, Paschasius Radbertus a Ratramnus, vedli při o to, zda se chléb a víno stanou doopravdy tělem a krví Kristovou a zda je tělo Kristovo, jak je přítomno v eucharistii, tímž tělem, které se zrodilo z Marie a bylo za nás přibito na kříž. Jan k této otázce napsal traktát, který se ztratil, ale zdá se, že se vyjadřoval ve prospěch duchovnějšího výkladu Kristovy přítomnosti. Věřící nepřijímají Krista „ústý, nýbrž duchem“.

Janovým hlavním dílem je spis *O rozdělení přírody* (*De divisione nature*), kde vykládá křesťanství ve vyhraněné novoplatonské perspektivě. Vyslovuje se pro rozdělení „přírody“ („přirozenosti“, veškerenstva) do čtyř kategorií: příroda nestvořená a tvořící – Bůh jako Původce stvoře-

ni; příroda stvořená, ale zároveň tvořící – nebeské ideje (v platonském smyslu), podle nichž jsou všechny věci utvořeny; příroda stvořená a netvořící – vesmír (včetně člověka); příroda, která není stvořená ani tvořící – Bůh jako Cil/Konečná příčina.

Jan se pokoušel najít rovnováhu mezi „pozitivní cestou“ a „negativní cestou“ Dionýsia Aeropagity. „Pozitivní cesta“ nám např. říká, že Bůh je moudrý. „Negativní cesta“ nám naopak tvrdí, že moudrý není – nikoli ve smyslu, že by byl méně než moudrý, nýbrž v tom, že jeho moudrost předčí všechnu moudrost lidí. Tvrzení, že Bůh je moudrý, by proto mělo být chápáno jako metafora, která říká, že Bůh přesahuje všechnu moudrost, kterou známe (Izajáš 55,8-9). Rozpor mezi „pozitivní“ a „negativní cestou“ (Bůh je moudrý/Bůh není moudrý) je vyřešen závěrem, že Bůh stojí nad moudrostí – že lidskou moudrost přesahuje.

Novoplatonismus přivedl Jana k názoru, že stvoření je emanace vycházející z Boha. V souladu s křesťanským zjevením sice prohlašuje, že Bůh tvořil „z ničeho“, toto tvrzení však do jeho systému dobře nezapadá. „Když slyšíme, že Bůh tvoří všechny věci, měli bychom tomu rozumět tak, že Bůh je ve všech věcech, tj. že je podstatou všeho. Neboť jedině on skutečně je a všechno, o čem říkáme, že skutečně je v těch věcech, které jsou, je jen a jen Bůh.“ (O rozdělení I, 72) Jan nechtěl mířit k panteismu (stírat rozdíl mezi Bohem a vesmírem) a věřil, že panteistou není, i když logika jeho systému tím směrem mnohdy ukazuje.

Tentýž problém vzniká, kdykoli Jan uvažuje o Konci. Jeho učení bylo naukou o „návratu vesmíru“ k Bohu. Na konci bude Bůh všechno ve všem a nebude existo-

vat nic než Bůh. Jan se mohl odvolávat na prohlášení apoštola Pavla, že Bůh bude „všecko ve všem“ (1. list Korintským 15, 28), a popíral, že by hlásal naprosté vstřebání člověka Bohem. Jeho křesťanské názory se ale zcela neshodovaly s novoplatonskou kostrou, do níž je zasazoval, a vyhnout se univerzalizmu, totiž víře, že spasení budou všichni, mu působilo značné nesnáze. „Každé stvoření bude uvrženo v stín, tj. proměněno v Boha, jako hvězdy, když vyjde slunce“ (O rozdělení, III: 23).

Janovy úmysly byly pravověrné. Byl obviňován z racionalismu, ale neprávem. Přestože byl novoplatonikem do morku kosti, jeho cílem nebylo vytvořit racionální novoplatonský systém, nezávislý na křesťanství, ale spíše vyložit křesťanské zjevení v rámci novoplatonského způsobu myšlení. Blíže pravdě stojí ti, kdo ho obviňují z panteismu. Ve 13. století byly jeho spisy k obhajobě panteismu používány a církev je dala na index. Janův novoplatonismus k panteismu svádí. Jan se však nedá vést bez boje a jeho věrnost křesťanskému zjevení ho chrání, aby ho panteismus zcela nepohltil.

A co, ó Pane, je tvůj příchod než vzestup po nekonečných schodech tvého nazírání? Neboť ty vždy přicházíš v mysl těch, kteří tě hledají a nalézají. Vždycky tě hledají a vždycky tě nalézají, a vždycky tě nenalézají. Jsi vpravdě nalézán ve svých tvářnostech, v nichž (...) mnoha způsoby obcuješ s myslí těch, kdo ti rozumí tak, jak jim dovolíš, aby ti rozuměli – nikoli takovému, jaký jsi, ale takovému, jaký nejsi, a to jsi. Nenalézají tě však ve tvé nad[lidské] podstatě, kterou přesahuješ a převyšuješ každou mysl. (...)

(O rozdělení přírody, Závěr)

Literatura:

L. Karfík, *Jan Eriugena. Svět jako božské zjevení*, v: *Křesťanství a filosofie* (Postavy latinské tradice), uspořádali F. Karfík, V. Němec a F. Vilím, Česká křesťanská akademie 1994, str. 42-78.

Anselm z Canterbury**Víra hledající nahlédnutí**

Anselm se narodil kolem r. 1033 v italské Aostě. Jako šestadvacetiletý mladík vstoupil do benediktinského kláštera v normandském Bec. Zanedlouho, r. 1063, se v tomto klášteře stal převorem po Lanfrancovi, který odešel do Caen a později jako arcibiskup do Canterbury (r. 1070). Jeho život se proto skládá ze tří období, z nichž každé čítá kolem patnácti let – na dobu, kdy působil jako převor v Bec (1063-1078), na dobu, kdy se v Bec stal opatem (1078-1093), a na dobu, kdy se stal znovu Lanfrancovým nástupcem na arcibiskupském stolci v Canterbury (1093-1109). Anselm se dostal do rozporu s několika po sobě jdoucími králi v otázkách nezávislosti anglické církve na králi a úlohy papeže v Anglii. Výsledkem bylo, že většinu svého arcibiskupského období strávil ve vyhnanství v Evropě.

Anselm byl první vskutku velký teolog středověkého Západu a je někdy považován za zakladatele scholastiky. Dovolil, aby v teologii hrála významnou, jakkoli omezenou úlohu filozofie. Obsah křesťanské víry nám neposkytuje filozofie, nýbrž zjevení. Teolog, který již má víru, však může posléze usilovat, aby pomocí rozumu plněji pochopil, čemu věří. Rozum může ukázat rozumnost a vnitřní soudržnost křesťanského učení. Anselm rozvíjí

*Augustinovu metodu „víry hledající nahlédnutí“.

Touto metodou se Anselm řídil ve třech obsáhlejších spisech. V *Monologiu* (Řeči k sobě samému, 1077), které původně neslo název *Příklad uvažování o základech víry*, podává „důkaz“ Boží existence. Můžeme-li rozlišovat stupně dobra, znamená to, že existuje absolutní Dobro, podle něhož vše ostatní poměřujeme:

Všechna ostatní dobra [jiná než Bůh] jsou dobrými skrze jinou bytost, než jsou samy, a jediné tato bytost [Bůh] je dobrá sama od sebe. Jediné tato bytost, která je jako jediná dobrá sama od sebe, je svrchovaně dobrá. Je to bytost svrchovaná v tom, že překonává všechny ostatní bytosti. Ty jí ani nedosahují, ani ji nepřevyšují. Je-li však nad jiné dobrá, je také nad jiné velká. Proto existuje někdo, kdo je jak svrchovaně dobrý, tak svrchovaně velký – tj. nejvyšší ze všech jsoucích bytostí.

(Monologion 1)

Tato bytost je Bůh. Anselmova argumentace se zakládá na (platonském) předpokladu, že „obecnina“ je skutečnější než její jednotlivé projevy. Idea lidství je tak skutečnější než jednotlivec jako Anselm. Idea dobra je vnímána jako skutečnější než jednotlivé projevy dobra, jejichž příklady lze najít v životě dobrého člověka. Tento názor byl v Anselmově době obecně přijímán. Dnes však většina lidí bude považovat dobro spíše za abstraktní ideál než za existující jsoucnost.

Argumentace *Monologia* není původní, podobně uvažoval již Augustin. Rok nato se Anselm vydal na novou půdu vydáním svého *Proslogia* (Řeči k druhému), jehož původní titul zněl *Víra hledající nahlédnutí* (*Fides quaerens intellectum*). Z výcho-

zi pozice věřícího člověka se pokouší porozumět, proč již věří:

Nepokouším se, Pane, proniknout tvé výšiny, protože na to mé nahlédnutí ani zdaleka nestačí. Toužím však aspoň poněkud nahlédnout tvou pravdu, v kterou věří a kterou miluje mé srdce. Nesnažím se totiž nahlédnout, abych věřil, ale věřím, abych nahlédl. Neboť věřím také tomu, že pokud nebudu věřit, nemohu ani nahlédnout.

(Proslogion I)

V tomto díle Anselm předkládá svůj slavný „ontologický důkaz“ Boží existence. Bůh je definován jako „to, nad co nic většího nelze myslet“, neboli jednodušeji řečeno jako „největší bytost, jakou si lze představit“. Taková bytost musí existovat. Kdyby totiž neexistovala, byla by podřazena identické bytosti, která skutečně existuje, a nebyla by tak „největší myslitelná bytost“.

Je-li tedy to, nad co nic většího nelze myslet, pouze v nahlédnutí, pak to, nad co nic většího nelze myslet, je zároveň něco, nad co lze myslet něco většího. To však jistě není možné. Existuje tedy beze vši pochyby něco, nad co nic většího nelze myslet, a to jak v nahlédnutí, tak jako věc sama. To, nad co nic většího nelze myslet, je navíc tak pravdivé, že je zcela nemyšlitelné, že by to nebylo. Vždyť lze myslet, že je něco, o čem není možné myslet, že to není. Proto jestliže o tom, nad co nic většího nelze myslet, je možné myslet, že to není, pak to, nad co nic většího nelze myslet, není to, nad co nic většího nelze myslet. Což je spor. To, nad co nic většího nelze myslet, je tedy tak pravdivé, že ani není

možné myslet, že to není. A to jsi ty, Pane, náš Bože.

(Proslogion 2-3)

Anselm byl do jisté míry po právu obviňován, že se pokouší stvořit Boha myšlením. Jeho přístup je odrazem nezlomné víry, kterou mělo 11. století v moc rozumu. Anselm měl za to, že jeho důkaz by měl stačit k tomu, aby přesvědčil „blázna“, který popírá Boží existenci (Žalm 14,1). Platnost tohoto důkazu byla však okamžitě zpochybněna mnichem Gaunilonem, který v odpověď Anselmovi napsal *Obranu blázna*. Diskuse o ontologickém argumentu pokračuje v neztenčené míře dodnes.

Anselmovým nejambicióznějším dílem je jeho *Proč se Bůh stal člověkem* (Cur Deus Homo), napsané v devadesátých letech 11. století. Anselm se v něm, podobně jako před ním v *Promluvě o Vtělení* *Athanasios, vyrovnává s námitkou, že je pro Boha nevhodné a ponižující, aby se stal člověkem a umíral pro naši spásu. Anselmova obrana tkví v tom, že to je vhodné, protože žádný jiný způsob neexistuje. Dílo má podobu rozhovoru Anselma s jedním z jeho mnichů, Bosonem. I tady se Anselm řídí metodou „víry hledající nahlédnutí“:

Správné je nejprve věřit v hluboké věci křesťanské víry a teprve pak se je jmout zkoumat rozumem. Pokud se však nepokusíme porozumět tomu, več věříme, jakmile jsme jednou pevně víry nabyli, jsme nebdali. Dílem předcházející Boží milosti se považují za člověka, který chová víru v naše vykoupení, a stálostí mé víry by nemohlo ošťast, ani kdybych ji byl zcela neschopen pochopit. Ukaž mi prosím věc, kterou se – jak víš – snaží pochopit stejně jako já i mnoho jiných: Proč na sebe Bůh,

který je všemohoucí, vzal nepatrnost a křehkost lidské přirozenosti, aby ji mohl obnovit?

(Cur Deus homo [Boso k Anselmovi] 1:2)

Anselm odpovídá, že se Bůh nutně musel stát člověkem a zemřít, aby nás mohl spasit. Je-li Bůh a je-li takový, jaký je, pak za stávající lidské přirozenosti a lidského hříchu proti Bohu neměl na vybranou. Nemohl opustit lidstvo, své nejskvostnější dílo. Ani mu nemohl prostě odpustit, aniž by se mu dostalo nějakého „zadostiučinění“, jehož prostřednictvím by obnovil svou čest. Toto „zadostiučinění“ je mu sice *dlužno* lidstvo, jedině Bůh však je dostatečně velký, aby je *mohl* poskytnout. Z toho tedy plyne, že se Bůh musel stát člověkem, aby mohl svou smrtí dát satisfakci jako člověk.

Jádro věci tkví v tom: proč se Bůh stal člověkem, aby člověka spasil svou smrtí, mohl-li to učinit nějakým jiným způsobem? Ty jsi [Anselme] pomoci mnoha nepominutelných důkazů předvedl, že lidstvo muselo být obnoveno i že se to nemohlo stát, aniž by člověk splatil dluh, který musel za svůj hřích splatit Bohu. A že tento dluh byl tak velký, že ačkoli jediným dlužníkem byl člověk sám, nebyl jej schopen splatit nikdo jiný než Bůh. Tedy ten, kdo ho zaplatí, musel být jak Bůh, tak člověk. Proto musel Bůh spojit svou osobu s lidstvím, aby člověk, který byl dlužníkem Božím, ale nemohl svůj dluh splatit, mohl svému závazku dostát v osobě Boha.

(Cur Deus homo [Boso k Anselmovi] 2:18)

Anselmovy důvody jsou působivé, ale nejsou zcela bez slabín. Anselm šel za obvyklé křesťanské tvrzení, že kříž byl

nezbytný (tj. že Bůh musel *něco* učinit), a tvrdil, že kříž byl *naprosto* nezbytný (tj. že Bůh nemohl učinit nic jiného). Slabiny lze nalézt i v Anselmově pojetí vlastního pokání, např. jeho podtržení Boží cti spíše než Boží spravedlnosti a důraz na kříž oproti pomlčení života, zmrtvýchvstání a nanebevstoupení Ježíše Krista. Anselmova argumentace je však velmi pružná a může být uzpůsobena tak, aby všechny tyto tři připomínky brala v potaz. Jeho základní úvaha je v patřičně upravené podobě dodnes mocným argumentem pro to, že vtělení a kříž jsou vpravdě vhodné a rozumné.

Anselm chtěl ve svých spisech spíše ukázat rozumnost víry než pro ni předložit nezvratný důkaz. Krása vnitřního souladu křesťanské víry přináší radost věřícímu, který vidí jednotu víry a rozumu. Námitky ze strany nevěřícího (např. že stát se člověkem je pro Boha nevhodné a ponižující) jsou vyřešeny a on sám je přiveden k pravdě křesťanského poselství.

Použitý překlad:

Anselm z Canterbury: *Fides Quaerens Intellectum*, přel. L. Karfíková, Kalich, Praha 1990.

Literatura:

H. Kohlenberger. *Anselm z Canterbury. Pozvání do západní tradice*, v: Křesťanství a filosofie (Postavy latinské tradice), uspořádali F. Karfík, V. Němec a F. Vilim, Česká křesťanská akademie 1994, str. 79-90.

Petr Abélard

Zpytující víra

Abélard byl nejbrilantnějším myslitelem 12. století. Byl také jeho *enfant terrible*,

a to jak svým erotickým chováním, tak svou mylnou teologií.

Narodil se v Bretani r. 1079. Nejprve se učil u teologa Roscellina, který byl odsouzen za kacířství, a potom v Paříži u Viléma ze Champeaux. Tito dva učitelé patřili k protilehlým táborům v největší filozofické debatě dané chvíle – o statut „univerzálií“ a o to, jaký vztah mají k jednotlivinám. Jaký je např. vztah mezi jednotlivými psy a obecným „psem“? Vilém byl „realista“ a tvrdil, že univerzálie jsou skutečnější než jednotliviny a existují nezávisle na nich. Roscellin byl „nominalista“ a byl obviněn z toho, že považuje obecniny za pouhá slova, která nemají vlastní realitu. Abélard zastával smířlivé stanovisko a univerzálie považoval za myšlené představy. Neexistují nezávisle na jednotlivinách, ale nejsou ani nahodilými jmény. Obecnina, např. „pes“, není skutečná (ani není pouhým slovem), ale není to něco, co existuje nezávisle na jednotlivých psech. Předchází jednotlivým psům v tom smyslu, že Bůh měl v úmyslu stvořit psy, a proto tato představa byla přítomna v jeho mysli a je přítomna v jednotlivých psech stejně jako v našich myslích, když o „psu“ uvažujeme. Tento názor nakonec převážil a ukončil vzniklý spor až do doby *Viléma z Ockhamu.

Ještě jako asi dvacetiletý mladík a student Viléma z Champeaux se Abélard stal sokem svého učitele. Ostře napadl Vilémovo stanovisko s tvrzením, že vede ke kacířství a že je logicky nesoudržné. Následkem toho studenti odešli od Viléma k Abélarovi a Vilém byl donucen opustit Paříž a změnit své stanovisko. To dalo základ Abélarově pověsti brilantního myslitele, ale nepřidalo mu na oblibě u zavedených autorit. O několik let později ode-

šel studovat teologii k Anselmovi z Laonu. Anselmovi se dostalo uznání jako přednímu teologovi, ale nikoli od Abélarova: „Měl obdivuhodnou výmluvnost, v užívání smyslů však byl povrchní a po rozumu prázdný. Když zapálil oheň, naplnil svůj dům kouřem, ale neprosvětlil jej světlem.“ Podobně jako tomu bylo v případě Vilémově, i nyní začal Abélard vést konkurenční přednášky a odvedl Anselmovi mnoho žáků. Nakonec se k Anselmově úlevě vrátil zpět do Paříže.

V Paříži byl Abélard přijat do domácnosti Fulberta, kanovníkem od Matky Boží, a stal se preceptorem jeho přitažlivé a neobyčejně vzdělané mladičké neteře, Heloisy. Jejich vztah brzy překročil rámec obcování duší a Héloise se narodil chlapec. Fulbert byl vzteky nepřičetný a Abélard se ho pokoušel usmířit tím, že s Héloisou uzavřel tajný sňatek. Něco takového však nebylo možno udržet v tajnosti a manželství tehdy pro Abélarova znamenalo konec učitelské dráhy. Proto přiměl Héloisu k odchodu do kláštera a rozzuřený Fulbert mu odpřisáhl pomstu. Jedné noci byl Abélard přepaden a zmrzačen tak, aby podobnou hanebnost již nikdy nemohl opakovat. To ho přimělo, aby se stal mnichem. Tím však jeho vztah k Héloise úplně neskončil. O několik let později sepsal *Historii svých nehod* (*Historia calamitatum mearum*), která se Héloise dostala do rukou. Napsala Abélarovi a krátce si spolu dopisovali. Héloisa se přiznává ke své hořkosti a nesmířenosti s vlastním osudem, zatímco Abélard jí nabádá, aby se kála z minulosti a považovala se za nevěstu Kristovu. V jiné době by mohli být šťastně svoji, ale ve 12. století něco takového nebylo možné. Dnes jsou oba právem pohřbeni ve stejném hrobě v Paříži.

R. 1122 napsal Abélard významné dílo s titulem *Sic et non* (Ano a ne), ve kterém vedle sebe klade zdánlivě protimluvné pasáže z Bible, prvních církevních otců a jiných autorit. Jeho cílem nebylo, jak se někdy věřilo, tyto autority znevažít. Domníval se, že rozum je nástroj, který může rozpory mezi autoritami smířit a v případě nutnosti mezi nimi rozhodnout. Tato metoda není jeho objevem. Filozofických metod začali již před Abélarodem užívat k rozhodování či rozsuzování sporů mezi autoritami právníci. Ti se tam, kde se zdálo, že jeden zákon protirečí druhému, při jejich smířování a rozhodování o jejich platnosti řídili logikou. Těto metody s velkým úspěchem užíval italský právník Graziano ve svém *Souhlasu nesouhlasných nařízení*, který se stal obecně užívanou učebnicí kanonického (církevního) práva. Novost Abélarodova přístupu tkvěla v tom, že tuto metodu uplatňoval na teologii a dokumenty zjevení. Je třeba mít na paměti i to, že přitom vždy neprokazoval náležitou úctu k autoritám, jako byli Vilém a Anselm.

Ze spisu *Sic et non* je vidět Abélarův základní přístup k teologii. Anselm z Canterbury, který stále ještě ctěl klášterní tradici, se řídil metodou víry, která hledá porozumění. „Věřím, abych porozuměl.“ Toto východisko Abélard převrátil a zavedl metodu pochybování. Cesta k dosažení pravdy vede přes pochybování a kladení otázek, dokud není nalezena odpověď. V předmluvě k *Sic et non* Abélard prohlašuje, že „pochybování nás vede k tázání a tázáním dospíváme k pravdě“. Pochybnost je spíše než hřichem (jak byla tradičně chápána) nezbytným počátkem všeho vědění. Abélard se snažil porozumět křesťanské nauce, aby věděl, čemu

má věřit – a to je opak metody *Augustiny a Anselmova. Teologie přestala být rozjímáním a stala se vědou. Tento krok ukazuje cestu k moderní vědecké metodě, která vznikne o několik století později, a předjímá i moderní vzdělávací metody.

Abélard touto metodou zkoumá nauku o pokání. Co znamená výrok, že jsme vykoupeni smrtí Ježíše Krista? Abélard bere v potaz dvě odpovědi, které se na tuto otázku tradičně dávaly. Vysmívá se myšlence, která již v této době ztrácí na popularitě, že by si ďábel mohl činit na lidstvo nějaká práva. To, že satan svedl lidské pokolení, nám nanejvýš dává právo na to, abychom si s ním vyrovnali účet. Smrt Ježíše Krista nebyla satanovi nabídnuta jako výkupné za lidstvo. Výkupné bylo zapláceno tomu, kdo má nad námi skutečné právo – Bohu. Abélard ale zpochybňuje nutnost, aby Bůh platil výkupné, když by mohl hřích prostě odpustit.

Jak kruté a zlé se vskutku zdá, žádá-li si kdo krve nevinné osoby výměnou za cokoli či nachází-li jakékoli zalíbení v tom, když je nevinný člověk zavražděn – tím méně by měl Bůh považovat smrt svého Syna za věc tak příjemnou, že by skrze ni chtěl dojít smíření s celým světem! Takové a podobné pochybnosti nás staví před nemalý problém v otázce našeho vykoupení a ospravedlnění skrze smrt našeho Pána Ježíše Krista.

(Výklad listu Římanům [3:19-26], Dodatek)

Abélard vidí význam smrti Ježíše Krista v tom, jak na nás působí – vidíme-li jeho lásku k nám, probouzí to lásku i v nás.

Nyní se nám zdá, že jsme byli ospravedlněni krví Kristovou a takto smíření s Bohem: skrze jedinečný akt lásky, kterou

nám zjevil – tím, že na sebe jeho Syn vzal naši přirozenost a vytrvale nás pak učil slovem i příkladem včetně smrti –, nás k sobě připoutal láskou. Naše srdce by proto měla být působením takového daru zažehnuta a pravá láska by se neměla vzpěčovat tomu, podstoupit pro něj jakákoli protivenství.

(Výklad listu Římanům [3:19-26], Dodatek)

Tato „teorie mravního vlivu“, jež spatřuje v kříži svrchovaný příklad lásky, je sama o sobě pravdivá. Pasáž z listu Římanům, kterou tu Abélard vykládá, však poukazuje k mnohem hlubšímu výkladu kříže. Lze také tvrdit, že kříž je příkladem lásky jen tehdy, existoval-li nějaký dobrý důvod pro to, aby Ježíš zemřel – jinak je jeho čin pouhým husarským kouskem. Skutek lásky k nám z něj činí právě nutnost zemřít za naše hříchy, abychom došli smíření s Bohem, a to je také důvod jeho smrti. Popíral to vše Abélard? Na jiném místě mluví o Ježíši Kristu, který nese trest za naše hříchy. Jedni mají za to, že takové výroky nelze brát ve světle výše citované pasáže vážně. Další v nich budou spatřovat důkaz, že si Abélard nepřál zredukovat kříž na pouhý příklad lásky. Je zřejmé příznačné, že na jednu stranu popírá, že výkupné bylo zapláceno satanovi, a na druhou stranu se táže, proč muselo být zapláceno Bohu.

Tak brilantní a nepoddajný myslitel se vždycky nemohl vyhnout potížím. R. 1121 bylo koncilem v Soisson jedno z jeho děl v jeho nepřítomnosti odsouzeno a spáleno. Nemělo to sice trvalé následky pro Abélardovu dráhu, vzbudilo to v něm však pocit, že je štván hřidacími psy ortodoxie. Čelné místo mezi nimi náleželo *Bernardovi z Clairvaux, který se zásad-

ně stavěl proti Abélardovu učení. Obviňoval ho, že si vymýšlí páte evangelium. Postaral se, aby byl r. 1140 odsouzen na synodě v Sens. Abélard se odvolal k Římu, Bernard však papeži napsal traktát o *Omylech Petra Abélarda*, a rozsudek byl potvrzen. Abélard zemřel následujícího roku jako mnich slavného opatství v Cluny, kde se mu dostalo přívětivého zacházení.

Literatura:

Abélard a Heloisa, Dopisy utrpění a lásky, přel. J. Pavel, Odeon, Praha 1976.

Bernard z Clairvaux

Poslední z otců

Bernard se narodil r. 1090 ve Fontaines (nedaleko Dijonu) v rodině burgundského šlechtice. V r. 1112 vstoupil do nedávno založeného kláštera v Citeaux, jenž byl prvním opatstvím nového řádu cisterciáků. Tři roky nato byl ustanoven opatem nového kláštera v Clairvaux. Pod Bernardovým vedením klášter rychle rostl a ještě za jeho života se z něj odštěpilo na šedesát devět dalších cisterciáckých klášterů.

Bernard se uchýlil do Citeaux, aby unikl světu, postupem času se nicméně stal jedním z nejzcestovalejších a neaktivnějších církevních vůdců 12. století. Ve třicátých letech tvrdě bojoval za uznání papeže Inocence II. proti jeho soupeři, papeži Anakletovi. Nakonec pomohl zajistit Inocencovo vítězství. Poté se pustil do sporu s Abélardem a dosáhl jeho odsouzení r. 1140 na synodě v Sens a posléze i papežem. Jeho autorita byla dále posílena r. 1145, když se papežem stal jako Eugenius III. bývalý mnich z Clairvaux, Bernard Baganelli. V následujících dvou letech kázal Bernard z Eugeniova popudu po Evropě a shromažďo-

val podporu pro druhou křížovou výpravu. Došlo k ní r. 1148, její neslavný konec však byl pro Bernarda krutou ranou. Ale díky pověsti, které se těšil, dokázal i takový nezdar přestát. Zemřel r. 1153 a jeho obliba nikdy docela neustala.

Bernard bývá nazýván „posledním z církevních otců“. Byl posledním velkým představitelem rané středověké tradice klášterní teologie. Byl skvělým spisovatelem, což mu vyneslo přívlastek „mellifluus“, tj. medotekoucí, sladký jako med. Je autorem řady významných děl o klášterním životě. Pravidelně kázal a četná jeho kázání se dochovala – některá v neobroušeném stavu, patrně tak jak byla pronášena; jiná ve vytištěné literární podobě určené ke čtení. Dochovalo se také přes pět set jeho listů, jejichž obsah sahá od osobních a zbožných záznamů až k záležitostem oficiálním a politickým.

V mládí sepsal Bernard akademičtější teologické dílo *Milost a svobodná vůle*, v němž je zřetelným pokračovatelem augustinského způsobu myšlení. Soudí, že naše dobré činy jsou zároveň bezvýhradně dílem milosti Boží (a nepředstavují důvod k chvále) i bezvýhradným dílem naší svobodné vůle v tom, že my jsme jejich vykonavateli (a činíme je tak hodnými odměny). Lidská vůle je vždy svobodná v tom smyslu, že člověk jedná dobrovolně a spontánně. Je-li ale padlý člověk ponechán sám sobě, touží jen hřešit. Je svobodný v tom smyslu, že hřeší z vlastní vůle, aniž ho k tomu někdo nutí – nikoli ale v tom smyslu, že by si byl schopen počínat jinak. Milost směřuje vůli tak, že si svobodně a ochotně volí dobro. Milost obrací vůli od zla k dobru – nikoli tím, že by rušila její svobodu, ale tím, že mění její úběžník.

Co bylo započato pouhou milostí, je dokončeno součinností milosti a svobodné vůle. Děje se to tak, že ke každému výsledku dospívají nikoli samostatně, nýbrž společně, nikoli jedna po druhé, nýbrž zároveň. Není tomu tak, že by milost zastala část díla a svobodná vůle zbytek. Každá z nich zastane celé dílo, každá se na něm podílí po svém způsobu. Milost činí vše a svobodná vůle právě tak – s tím rozdílem, že je-li vše konáno ve svobodné vůli, je vše konáno z milosti [či milostí].

(Milost a svobodná vůle 14:47)

Bernard se stavěl proti řadě omylů, s nimiž se setkal v Abélardově učení, včetně snížení smíření na pouhý příklad Boží lásky.

Byl jsem učiněn hříšným, protože svou existenci odvozují od Adama; byl jsem učiněn spravedlivým, protože jsem byl omyt krví Kristovou. Což zrození z hříšníka postačuje, abych byl odsouzen, a což Kristova krev nepostačuje, abych byl ospravedlněn? (...) Taková je spravedlnost, jež byla člověku dána skrze krev Vykupitele. Tím však „syn zatracení“ (Abélard) opovrhuje a tomu se vysmívá. (...) [Abélard věří, že Kristus nežil a nezemřel] z žádné jiné příčiny, než aby naučil lidi, jak žít podle jeho slov a příkladu, a aby jim svým utrpením ukázal, kam až by jejich láska měla sahat.

(Omyly Petra Abélarda)

Bernard je známý především jako autor duchovních spisů. Patří k nim např. *Jak milovat Boha* a kniha *Stupně pokory a pýchy*, založená na dvanácti stupních pokory, jak je popisuje ve své *Řeholi* *Benedikt. Nalezneme zde řadu velmi pronikavých vhledů do lidského nitra.

Pokora je ctnost, díky níž o sobě člověk nemá vysoké mínění, protože se dobře

zná. (...) Nikdy nebudete skutečně shovívaví k prohřeškům druhých, nepoznáte-li a neuvědomíte-li si, že se takových prohřešků dopouštíte i vy sami. (...) [Pyšný] zavírá oči přede vším, co by mu ukazovalo jeho vlastní ubohost či skvělost druhých, a doširoka je otvírá, pakli mu co lichoti. (...) Nechce vás ničemu naučit, ani se něčemu přiučit od vás, ale předvést, kolik sám ví. (...) Netouží ani tak po tom, stát se lepším, jako po tom, být za lepšího považován.

(Stupně pokory a pýchy 1:2; 3:6; 12:40; 13:41-42)

Bernardovým nejznámějším duchovním dílem je jeho osmdesát šest *Kázání na Píseň Šalomounovu*. Bernard v nich vyučuje mnichy v duchovním životě a krocích k mystickému sjednocení s Bohem. Popisuje také svou osobní zkušenost:

Rád bych vám podle svého slibu vylíčil svou osobní zkušenost. (...) Přiznávám, že i ke mně přišlo Slovo – teď mluvím jako z nerozumy [2. list Korintským 11, 21] – a že přišlo mnohokrát. Ačkoli však ke mně přišlo, nikdy jsem si neuvědomoval okamžik, kdy se tak stalo. Vnímám jeho přítomnost, později jsem si vzpomínal, že se mnou bylo; někdy jsem měl předtuchu, že přijde, nikdy jsem si však neuvědomoval, že přichází či odchází.

(Kázání na Píseň Šalomounovu 74:5)

Bernard napsal ještě pojednání *De consideratione*, určené jeho bývalému žákovi, papeži Eugeniovi III. Bernard na něho naléhá, aby si vždy našel čas přemýšlet a rozjímat o svém zaneprázdněném životě. Měl by rozvažovat o sobě (o své osobě i o svém úřadu), o těch, kteří jsou mu poddání, o těch, které má kolem sebe, i o těch, kdo jsou nad ním (v nebeském světě).

Bernard měl o papežství vysoké mínění. Papež je „jediný zástupce Kristův, který není v čele jednoho lidu, ale všech“, a má svrchovanou moc. Stejně tak ale dává najevo svůj nesouhlas s papežskou zvůli:

Porozumíme sami sobě lépe, uvědomíme-li si, že nám spíše byla uložena služba, než přičteno panství. (...) Zdá se mi, že ti byl svěřen úřad správce světa, nikoli že by ti byl svět dán do vlastnictví. (...) Žádný jed pro tebe není nebezpečnější, žádný meč smrtonosnější než vašeň vládnout.

(De consideratione 2:6; 3:1:1-2)

Petr Lombardský

Mistr sentencí

*Petr Abélard byl odsouzen na zásah *Bernarda z Clairvaux. V jeho díle však pokračoval jiný Petr – Petr Lombardský. Ten se narodil koncem 11. století v seвероitalské Lombardii. Studoval v Bologni, Remeši a v Paříži (pravděpodobně u Abélarda). Přibližně od r. 1140 v Paříži učil a r. 1159 se stal tamním biskupem. Zemřel r. 1164.

Petrův hlavní přínos tkví v jeho *Čtyřech knihách sentencí* (*Sententiarum Libri quattuor*), napsaných v letech 1147-1151. Je to kompilace úryvků („sentence“ jsou výroky, názory) z Bible, otců a dalších autorit. Lombardova metoda se podobá Abélardově – k rozhodování mezi jednotlivými autoritami používá rozum, dialektiky a logiky. Abélardovy metody však spojoval s úctou k autoritě, takže dokonce získal podporu samotného Bernarda. Nekladl si za cíl přicházet s vlastními myšlenkami; chtěl jen na základě uznávaných autorit rozhodovat o tom, co je pravda. Domníval-li se, že zdokonaluje dílo svých předchůdců, pak jen způsobem

bem, jaký popsal Bernard z Chartres (zemřel kolem r. 1130):

Jsmo jako trpasličí, kteří sedí na ramenou obrů [starých]. Vidíme víc než oni a to, co je dál – nikoli proto, že bychom měli lepší zrak, ani proto, že bychom byli vyšší než oni, nýbrž proto, že nás vyzdvihli a dodali našim postavičkám svou ohromnou výšku. (Podle Metalogiconu 3:4 Jana ze Salisburu)

Petr Lombardský si nekladi za cíl původnost, ale přinejmenším v jedné oblasti se mu to podařilo. Jako první pořídil seznam sedmi svátostí, které jsou dnes běžně uznávané římskokatolickou církví. V raně křesťanské církvi se slovo „svátost“ užívalo jednak v omezeném smyslu (vztahovalo se na křest a večeří Páně), jednak v širším smyslu, a v tom případě se týkalo mnoha dalších rituálů (např. zařikání nebo Otčenáše). Až do doby Petra Lombardského se tak jejich celkový počet pohyboval mezi dvěma a pěti. Když ale Petr Lombardský navrhl sedm, toto číslo se (jako „dokonalé“) rychle vžilo, ačkoli ne každý přijímal stejných sedm obřadů jako on. Nakonec ale jeho výčet zvítězil a na *Florentském koncilu byl r. 1439 přijat za ortodoxní. Je zřejmé, že přijetí sedmi svátostí předcházelo výběru konkrétních sedmi ze všech možných. Nelze dospět k přesvědčivé definici svátostí, která by opravňovala přijetí právě těchto sedmi a žádných jiných.

Co je svátost? „Svátost je znamením svaté věci“ (Augustin). (...) A opět „Svátost je viditelná podoba neviditelné milosti“ (Augustin). (...) Svátost má formu věci, jejímž je znamením. „Poněvadž kdyby svátosti neměly formu věci, jejichž posvěcení představují, nemohly by být zvány

svátostmi“ (Augustin). {Protože svátostí lze právem nazývat to, co je znamením milosti Boží a formou neviditelné milosti tak, že nese její obraz a existuje kvůli ní. Svátosti tedy nejsou ustanoveny toliko pro označování [jako znaky], nýbrž také pro posvěcování [jako nosiče milosti].} (Čtyři knihy sentencí 4:1:2, 4)

Poznámka:

Překl. ze Čtyř knih sentencí v {} závorkách pořízen dle překladu F. Žilky.

Proč byly svátosti ustanoveny: „Svátosti byly ustanoveny ze tří příčin: Jako prostředek k prohloubení pokory, jako prostředek vzdělavatelný a jako pobídka k činnorodosti. Prostředkem k prohloubení pokory jsou vpravdě proto, že se člověk musí (z úcty k Božímu přikázání) podřítit hmotným věcem, které stojí svou přirozeností níže než on sám. (...) Byly také ustanoveny jako prostředek vzdělavatelný, aby se mysl naučila skrze jejich vnější viditelnou formu vnímat jejich vnitřní neviditelnou moc. (...) Podobně byly ustaveny jako pobídka k činnorodosti. Člověk se totiž neobejde bez činnosti a svátosti jsou mu užitečnou a zdravou pobídkou, aby se „odvrátil od činností prázdných a škodlivých“ (Hugo od sv. Viktora). (...) Bůh by mohl obdařit člověka milostí i bez svátostí a jeho moc s nimi není svázána, z výše vypsáných důvodů však svátosti ustanovil.

(Čtyři knihy sentencí 4:1:5)

O novozákonních svátostech:

Přistupme nyní k svátostem, které plynou z Nového zákona. Jsou to: křest, birmování, chléb požehnání (tj. eucharistie), pokání, poslední pomazání, kněžské svěcení a manželství. Některé z nich jsou lékem proti hříchu a prostředkem doprovázející milosti (např. křest); jiné jsou pouze lé-

kem (např. manželství); ještě jiné nás posilují milostí a mocí (např. eucharistie a kněžské svěcení).

(Čtyři knihy sentencí 4:2:1)

Teologie Petra Lombardského byla hned po jeho smrti zpochybňována, na *Čtvrtém lateránském koncilu r. 1215 však byl ospravedlněn. Lombardovy *Čtyři knihy sentencí* se staly základní učebnicí teologie až do doby reformace i po ní. V rámci přípravy k doktorátu z teologie bývalo zvykem, že k ní uchazeč musel napsat vlastní komentář. Petr Lombardský vešel do dějin jako „mistr sentencí“.

Jáchym z Fiore

Tři věky

Jáchym (Joachim) se narodil někdy ve třetím desetiletí 12. století. Jako mladý muž se vydal na pouť do Palestíny, kde se přiklonil k řeholnímu životu. Stal se cisterciáckým mnichem a r. 1177 dokonce opatem v Corazzu. Po několika letech však odtud odešel a věnoval se psaní. R. 1182 pak založil vlastní nový klášter v severoitalském Fiore. Zemřel r. 1202.

Křesťané obvykle dělí dějiny na dvě hlavní údobí – před Kristem a po Kristu. Jáchym byl první, kdo je rozdělil na tři věky – po jednom pro každou z osob Trojice.

Věk Otce je doba starozákonních ustanovení. Byl to věk ženatých a vdáných (celibát byl ve Starém zákoně vzácný), ve kterém se žilo pod Zákonem.

Věk Syna je doba novozákonních ustanovení. Je to věk duchovenstva a žije se v něm pod milostí. Joachim měl za to, že tento věk bude trvat po dobu dvaatřiceti generací po třiceti letech.

Věk Ducha. Tento nový věk, který Joachim vyhlásil, měl začít kolem roku 1260

jako věk kontemplativních mnichů, v němž se bude žít ve svobodě a duchovním porozumění. Nastane nový náboženský řád, který bude znamenat přerod celého světa. Současná zkažená církev bude nahrazena novou církví duchovní, s novým vůdcem. Právě tak jako byly starozákonní obřady (např. obřizka) nahrazeny novozákonními svátostmi (např. křtem), budou i tyto svátosti nahrazeny svátostmi novými.

Tyto myšlenky byly výbušné. Jakkoli je to neuvěřitelné, v jejich vypsání Jáchyma podporovali tři různí papežové. Předložil je ve třech stěžejních dílech: *Výklad ke knize Zjevení* (Expositio in Apocalypsim), *Jednota Nového a Starého zákona* (Concordia Novi et Veteris Testamenti) a *Žaltář o deseti strunách* (Psalterium decem chordarum). Některé z jeho myšlenek (nikoli ale výše uvedené) byly ve 13. století odsouzeny. Jáchymovy myšlenky přijaly za své a zradikalizovaly některá okrajová hnutí, např. františkánští spirituálové, radikálnější následovníci *Františka z Assisi, kteří byli vyhoštěni z hlavního františkánského řádu. V polovině 13. století přijali Jáchymovy myšlenky a začali se považovat za prorokovaný nový náboženský řád, který zahajuje nový věk. Jáchymovy myšlenky ovlivnily také některé okrajové skupiny novokřtěnců v době reformace a do jisté míry i jádro protestantství.

První ze tří věků (...) je období Zákona, kdy Boží lid sloužil na čas jako malé děti podroben živlům světa. (...) Druhý věk je obdobím Evangelia a trvá doposud. Je svobodný ve srovnání s věkem minulým, nikoli však s věkem budoucím. Třetí věk přijde před koncem světa, nebude již skryt v litéře, nýbrž v něm nastane plná svobo-

da Duchu. (...) První věk přičítáme Otci, druhý Synu, třetí Duchu svatému.
(Výklad ke knize Zjevení, Úvod, kapitola 5)

Čtvrtý lateránský koncil (r. 1215)

Čtvrtý lateránský koncil byl svolán r. 1215 Inocencem III. (1198-1216), jedním z nejvýznamnějších středověkých papežů. Inocenc přivedl moc papežského stolce k vrcholu. Vynesl klatbu nad Anglii a donutil tak k poslušnosti krále Jana, protože klatba znamenala jakousi generální stávkou kněží, jimž bylo dovoleno provádět jen několik málo obřadů. Z upřímné touhy po nápravě církve zvýšil papežovu moc, ale jeho nástupci se jí zanedlouho pokoušeli posílit pro moc samu.

Ze čtvrtého lateránského koncilu vzešlo sedmdesát kánonů, které se týkaly široké škály témat. Nejvýznamnější z nich jsou:

- odsouzení albigenkých, kteří zastávali gnostické a manichejské učení. Byli přívrženci dualismu – existují dva Bohové, Bůh světla (Bůh Nového zákona) a Bůh tmy (Bůh Starého zákona). Fyzický svět považovali za špatný. Albigenští měli silné postavení zejména na jihu Francie, kde získali podporu některých panovníků. (Hlavní působiště našli kolem r. 1150 v jiho-francouzském městě Albi – odtud jejich označení – pozn. red.) Inocenc proti nim vyhlásil křížovou výpravu, která vyústila ve skutečnou zvěrstva. Hnutí albigenských tak bylo z větší části potlačeno, ačkoli jeho zbytky přežívaly až do 16. století.

- odsouzení valdenských, kteří odmítali římský katolicismus spíše na základě biblické prostoty než gnostického kacířství. Vznikli jako hnutí lidových kazatelů; bylo jim třeba, protože mnozí kněží byli – jak řekl Inocenc s odkazem na Izajáše 56,10 –

jako „němí psi, kteří nedovedou štěkat“. Nedobré přijetí, jehož se jim dostalo u církve, je nevolky donutilo k opozici, takže se stali tajným hnutím. Odmítali katolické praktiky, které nebyly v souladu s Biblií, a odmítali uznávat nemorální kněze. V 16. století se spojili s protestantskou reformací. Až do minulého století byli tvrdě pronásledováni. (Teprve v r. 1848 získali v Itálii náboženskou svobodu a občanská práva – pozn. red.) V Itálii jsou činní dodnes.

- odsouzení některých myšlenek *Jáchyma z Fiore a ospravedlnění *Petra Lombardského, který se stal předmětem kritiky Jáchyma i dalších teologů.

- přijetí zásady, že se všichni katolíci musejí jednou do roka soukromě vyzpovídat svému knězi. Jednou do roka, vždy o velikonočních, mají též přijímat večeři Páně. Kněží jsou varováni před porušením „zповědního tajemství“ – odhalováním hříchů, z nichž se jim křesťané soukromě vyznali. Jakýkoli kněz, který by se něčím takovým provinil, měl být zbaven úřadu a odsouzen k doživotnímu pokání v klášteře s přísným režimem.

- přijetí první oficiální definice učení o transsubstanciaci (přepodstatnění).

Jediná je obecná církev věrných, mimo níž není žádná spása. Kněz i obětina v této církvi je týž Ježíš Kristus. Jeho tělo a krev jsou vpravdě obsaženy v oltářní svátosti v podobě chleba a vína. Boží mocí je tělo přepodstatněno v jeho tělo a víno v jeho krev. Je tomu tak, abychom od něj mohli přijmout to, co on přijal z nás (tělo a krev), a uskutečnit tajemství sjednocení (s ním). Tuto svátost nemůže podávat nikdo než náležitě vysvěcený kněz.

(Kánon 1)

Raně křesťanská církev většinou měla za to, že chléb a víno jsou při eucharistii tělem a krví Ježíše Krista. V podstatě nikdo se nepokoušel určit, co to znamená. V rané době bylo zvykem nazývat chléb a víno obrazy, symboly či znaky Kristova těla a krve – nikoli ale v tom smyslu, že by v nich tělo a krev nebyly přítomny. Ve 4. století se začalo říkat, že chléb a víno se „proměnily“ v Kristovo tělo a krev. Toto dvojí pojmenování nebylo chápáno jako protichůdné a často se vyskytovalo i u jednoho a téhož autora. Na Západě byl představitelem „symbolické“ tradice *Augustin a s představou „proměny“ přišel *Ambrož, který ji převzal z Východu, kde je její původ. Raný středověk byl svědkem rostoucího napětí mezi těmito dvěma přístupy.

V 9. století došlo ke sporu mezi dvěma mnichy, Radbertem, který se vyslovoval pro tradici ambrosiánskou, a Ratramnem, který stranil tradici augustinské. Ratramna se zastával *Jan Scotus Eriugena. V 9. století byly oba tyto názory přijatelné, do 11. století se však situace vyostřila. „Symbolický“ přístup přijal za svůj Berengar z Toursu a popíral, že by se chléb a víno *fyzicky* proměňovaly. Bojovat proti rostoucí tendenci pohlízet na svátost hrubě materialistickým způsobem a napadal jej na základě logiky. Jeho protesty však nebyly účinné a v letech 1059 a 1079 byl donucen podepsat dvojí odvolání. V prvním z nich byl přinucen doznat, že:

Po proměňování nejsou chléb a víno, které jsou položeny na oltáři, pouhou svátostí, ale i skutečným tělem a krví našeho Pána Ježíše Krista. Jeho tělo a jeho krev jsou podávány a rozlamovány rukama kněze

a drceny zuby věrných, nikoli pouze ve svátosti, nýbrž smyslově a vpravdě.

Tato drsně stylizovaná formulace byla později odmítnuta mnoha středověkými teology. R. 1079 musel Berengar svým podpisem stvrdit lépe stylizované odvolání, podle něhož jsou chléb a víno „podstatně proměněny“ v Kristovo tělo a krev. Myšlenka podstatné proměny vedla ke slovu „přepodstatnění“, které bylo poprvé zavedeno v polovině 12. století. Význam tohoto pojmu dále rozvinul *Tomáš Akvinský.

František z Assisi

Ženich paní Chudoby

František z Assisi je nejmilovanější středověký světec. Narodil se r. 1181 nebo 1182 jako syn Pietra Bernardona, bohatého obchodníka látkami z Assisi. Jeho život byl prost významnějších událostí až do doby, kdy jako dvacetiletý mladík zažil několik setkání s Bohem. Díky nim se odvrátil od dřívějšího světského života a zvolil si život v prostotě a chudobě. Jednoho dne, když se modlil v položfíceném kostele sv. Damiána nedaleko Assisi, uslyšel hlas, který mu řekl, aby znovu postavil Boží dům. František se ihned pustil do díla. V přehnané horlivosti se však rozhodl získat peníze prodejem části otcových látek. Otec pro to neprojevil pochopení a odvedl ho s sebou do biskupského paláce, kde se pokusil dostat své peníze zpět. František se přede všemi svlékl a vrátil otci všechny své šaty. Od nynějška bude mít jen jediného otce – našeho Otce na nebesích.

František začal vést potulný život v chudobě. Jednoho dne slyšel v kostele čtení z evangelia podle Matouše 10,7-10 a pochopil je jako osobní povolání – má jít po

vзору apoštolů světem a sloužit v chudobě. Začali se kolem něj shromažďovat žáci a František sepsal *Původní řeholi* (Regula primitiva). Naneštěstí se nezachovala, ale zdá se, že sestávala zejména z úryvků z evangelií. R. 1212 odešel do Říma, aby ji předložil papeži Inocenci III., a ten ji po počátečních pochybnostech ústně schválil. To bylo klíčové rozhodnutí, protože stejně jako františkáni začali i valdenští, ale nemoudré zacházení je přimělo k roztržce s církví. Byli odsouzeni na *Čtvrtém lateránském koncilu r. 1215.

Novinkou Františkova ideálu bylo ústřední místo, které v něm zaujímal chudoba. Viděl ji jako cíl, nikoli jako pouhý prostředek, který k nějakému cíli teprve vede. Zasnoubil se s paní Chudobou, nevěstou Ježíše Krista, která jeho smrti ovdověla. Františkův ideál neznamená pouze prostý životní styl, nýbrž naprosté zřeknutí se všeho vlastnictví.

R. 1212 se k Františkovi přidala Klára, mladá dědička z Assisi, která přijala za své jeho ideály. S Františkovou pomocí založila řeholi „chudých sester“, ženské větve františkánů. František se pak několikrát pokusil obrátit na křesťanství muslimy a dokonce se sešel se sultánem v Egyptě, ale bez úspěchu. Když se vrátil, zjistil, že se dohledu nad jeho následovníky ujali jiní. Na radu kardinála Hugoluna, přítele františkánů, se František r. 1220 vzdal vedení řádu. Následujícího roku sepsal *První řeholi*. S kardinálovou pomocí ji pak dále upravoval, aby byla přijatelná pro vysoká církevní místa. Tato *Druhá řehole* (Regula bullata) byla r. 1223 potvrzena papežem Honoriem III.

Když se František r. 1224 modlil na hoře Mont Alverna, měl vidění kříže a na rukou, nohou a boku se mu objevila „stig-

mata“, obdoba pěti ran Kristových. (Byl první, ale zdaleka ne poslední, komu se jich dostalo.) Zemřel o dva roky později, r. 1266, poté co sepsal řádu konečnou *Závěť*. Známa je i jeho *Zpěv slunce* (Cantico del Sole), napsaná r. 1225, ale není autorem dnes oblíbené modlitby, která je známá jako *Modlitba sv. Františka* a pochází z 19. století.

František žil svobodným a spontánním životem naprosté chudoby. Mohl však tak jako on žít středověký náboženský řád? Slovy jednoho autora, „mohutná a neohrabaná falanga se pokoušela jít ve stopách génia tak bezprostředního a nekonvenčního, jaký se rodí jednou za mnoho věků – a výsledek nemohl být jiný“. Již ve Františkově době docházelo k různým úpravám. Františkáni sami sice nadále neměli vlastnit majetek, mohli jej však za ně vlastnit jejich „duchovní přátelé“, s jejichž svolením tohoto majetku mohli užívat. Zanedlouho měli františkáni stejně velké a stejně honosné kostely jako kterýkoli jiný řád. To vedlo ke konfliktu mezi těmi, kdo trvali na přísném dodržování řehole, a těmi, kdo se chtěli řídit praktičtějšími zřeteli. Tento konflikt do jisté míry vyřešil *Bonaventura, „druhý zakladatel“ řádu, názorové spory se však vlekly po staletí.

Řehole a život těchto bratří [františkánů] je ten: žít v poslušnosti, čistotě a bez vlastnictví a následovat učení a šlépěje Pána našeho Ježíše Krista. (...) Ti pak, kdo poslušnost slibili, ať mají jeden hábit s kapucí a jiný bez kapuce, bude-li třeba: potom cingulum a spodní šat. Všichni bratři ať se odívají lacinými šaty. (...) Ať nehledají drahých šatů na tomto světě, aby mohli mít roucho v království nebe-

ském. (...) Ať se vystríhají bratři, kdekoli budou (...), aby si nepřivlastňovali žádného místa, ani pro jiné nehájili. Ať přijmou laskavě každého, kdo k nim přijde, přítele nebo nepřítel, i zloděje a lupiče. Proto žádný bratr, ať je kdekoli a jde kamkoli, ať nikterak nepřijímá ani nezprostředkuje přijímání peněz a mincí, ani k opatření si šatu, ani knih, ani za mzdu práce a vůbec v žádném případě – leč v zřejmých potřebách nemocných bratří; nemámeť pokládati peněz a mincí za cennějších než kamení. Kdo touží po penězích, aneb cení je více než kamení, toho chce ďábel ošálit. Mějme se tedy na pozoru, abychom opustivše všechno neztratili pro takovou maličkost království Božího. Nalezneme-li někde peníze, nestarejme se o ně více než o prach, po němž nohama šlapeme; neboť marnost nad marnost a všechno marnost. (...) Všichni bratři ať jsou katolíky, ať žijí a mluví po katolicku.

(Řehole 1, 2, 7, 8, 19)

Pán dal mně, bratru Františkovi, že jsem takto začal konat pokání. Pokud jsem byl v hříších, zdálo se mi příliš hořkým vidět malomocné; proto Pán sám mě mezi ně uvedl a milosrdně jsem se jich ujal. A když jsem od nich odcházel, proměnilo se to, co se mi zdálo hořkým, ve sladkost duše i těla. A potom jsem krátce rozvažoval a opustil svět. (...) A když mi potom Pán svěřil péči o bratry, nikdo mi neukazoval, co bych měl činit, ale sám Nejvyšší mi zjevil, že mám žít podle vzoru svatého evangelia. I dal jsem to napsat slovy stručnými a prostými a Svatý otec mi to schválil. A ti, kdo přicházeli, aby tento život přijali, dávali vše, co mohli mít, chudým. (...) Jak dal mi Pán jasně a prostě řeč, i tato slova vyjádřit a napsat, tak

prostě a jasně bez poznámek jim rozumějte a se svatou horlivostí zachovávejte až do konce.

(Závěť)

Literatura:

J. Green, *Bratr František*, Cesta, Brno 1992.

G. H. Chesterton, *Svatý František z Assisi*, Alverna, Praha 1993.

Bonaventura Cesta k Bohu

Giovanni Fidanza se narodil r. 1217 v seвероitalském Toskánsku. Jako mladík vstoupil do františkánského řádu a přijal jméno Bonaventura. Podle vlastních slov ho *František přitahoval, protože se ve své neučené prostotě podobal prvním apoštolům. Bonaventura ale cítil, že vycházejí-li z církve další a další učení doktoři, měli by nejvyšší akademické úrovně dosahovat i františkáni. Sám studoval v Paffzi a v letech 1248-1255 tam i vyučoval. R. 1255 museli žebraví mniši (františkáni a dominikáni, založení Španělem Dominikem r. 1216) pod tlakem svých nepřátel opustit univerzitu, ale r. 1257 se zase vrátili, s Bonaventurou jako učitelem.

13. století bylo pro křesťanskou teologii věkem krize. Středověký západ dříve znal Aristotelova díla jen prostřednictvím jeho spisů o logice. Nyní, ve 13. století, se překládalo z řeckých originálů a západní myslitelé se museli vyrovnat s plným dosahem jeho filozofie. *Tomáš Akvinský přijal Aristotelovu filozofii a pokoušel se ji smířit s křesťanskou teologií. Bonaventura naproti tomu zastával tradiční filozofii novoplatonskou. Aristotela četl a přebíral od něj některé názory, začleňoval je však do systému v podstatě platonského. Aristotela užíval, ale neuzýval ho učitelem.

Pozoruhodným příkladem Bonaventurova novoplatonismu je jeho teorie osvětlení. Bonaventura spolu s *Augustinem věřil, že neproměnné pojmy, např. spravedlnost nebo krása, si nelze osvojit prostřednictvím tělesných smyslů – pozorováním, čtením nebo nasloucháním. Osvojujeme si je přímo duší, prostřednictvím věčných Idejí spravedlnosti či krásy. Jak můžeme soudit, že jeden čin je spravedlivější než druhý, nevidíme-li věčnou a neměnnou Ideu spravedlnosti? Pravdu vidíme „v pravém světle, které osvětluje každého člověka“ (Jan 1,9). „Když ty jsi nám světlem, spatřujeme světlo“ (Žalm 36,10).

Ničemu nelze porozumět, neosvětluje-li sám Bůh svou věčnou pravdou toho, kdo rozumí. (...) Boha máme nazývat svým učitelem, protože naše porozumění se k němu vzpíná jako ke světlu naši myslí a k principu, skrze nějž poznáváme všelikou pravdu. (Sporné otázky, jež se dotýkají Kristova poznání 4:1:24, 34)

R. 1257 se Bonaventura stal řádovým generálem. Zdědil řádovou při o praktickou schůdnost Františkovy Řehole a potřeby její úpravy. Bonaventura napomohl řešení těchto sporů a je znám jako „druhý zakladatel“ řádu. R. 1260 dostal za úkol sepsat nový Františkův Životopis a r. 1263 se jeho *Život svatého Františka* stal oficiálním životopisem tohoto světce. R. 1299 je provedeno nařízení, podle něhož jsou spáleny všechna dřívější líčení Františkova života, ale naštěstí se je nepodařilo zničit do poslední. Smyslem tohoto nařízení bylo „vylepšit“ historického Františka a vyloučit vše, co by mohlo být v rozporu nově založeného řádu. V jednom z dřívějších životopisů, jehož autorem byl Tomáš z Celana, se například uvádí, že František krátce

před svou smrtí vysluhoval večeři Páně. Protože nebyl vysvěceným knězem a takové praktiky byly *Čtvrtým lateránským koncilem r. 1215 zapovězeny, Bonaventura popisuje tentýž okamžik, ale o večeři Páně u něj nepadne ani zmínka.

Stejně jako teolog je Bonaventura uznáván jako autor duchovních spisů. Jeho nejznámějším dílem je jeho *Cesta duše k Bohu* (Itinerarium mentis ad Deum). Inspiraci k tomuto spisu dostal Bonaventura r. 1295, kdy rozjímal na místě, kde František obdržel „stigmata“ (rány Ježíše Krista). Cesta k Bohu není snadná:

Kdokoli si přeje vystoupit k Bohu, musí se nejprve vyhybat hříchu, který pokrývá naši přirozenost, a pěstovat pak své přirozené mohutnosti, které jsem dříve zmínil: modlitbou, aby získal obnovující milost; dobrým životem, aby získal očišťující spravedlnost; rozjímáním, aby získal osvěčující poznání; a nazíráním, aby získal zdokonalující moudrost. Stejně jako nikdo nedojde moudrosti jinak než milostí, spravedlností a poznáním, nedojde nikdo nazření jinak než pronikavým rozjímáním, svatým životem a oddanou modlitbou.

(Cesta 1:8)

Cesta má tři stupně:

- Rozjímání o přírodě. Stejně jako se člověk vyjadřuje jazykem, vyjadřuje se Bůh svým stvořením. Jeho tvorové jsou jeho znaky či symboly, jeho stíny či stopami. Přírodu není třeba studovat pro ni samu, ale protože nás vede k Bohu.
- Rozjímání o duši. Bonaventurova teorie o božském osvětlení znamená, že Boha lze nalézt v duši. Mysl zná prostřednictvím božského světla neměnné věčné pravdy. Bůh je natolik přítomen, že ho duše může pochopit (že se ho může přidri-

žet). Nemůžeme říkat, že jedna věc je lepší než jiná, nemáme-li nějaké poznání nejvyššího dobra, podle něžž můžeme posuzovat. „Když tedy duše rozvažuje o sobě, vystupuje skrze sebe samu jako zrcadlem, aby spatřila požeňnanou Trojici.“ *Cesta* 3:5

● Posledním stupněm je rozjímání o Bohu:

Když totiž v nezměrném a naprostém vytržení čiré mysli překročíte sebe a všechny věci, zanecháte všechny věci za sebou a ode všech se osvobodíte, vystoupíte do nadpodstatného paprsku Boží temnoty. Chcete-li však vědět, jak k tomu došlo, tažte se milosti, nikoli vzdělanosti, touhy, nikoli porozumění, chroptění modlitby, nikoli pilného čtení, Manžela (Ježíše Krista), nikoli učitele. Boha, nikoli člověka, temnoty, nikoli jasu, nikoli světla, ale ohně, který beze zbytku zapaluje a nese nás k Bohu extatickým pomazáním a žnoucím citem.

(*Cesta* 7:5-6)

Tomáš Akvinský

Přirozenost a milost

Tomáš Akvinský se narodil r. 1225 nedaleko Neapole jako mladší syn hraběte z Aquina. Studoval na univerzitě v Neapoli a tam r. 1244 vstoupil do tehdy poměrně nového dominikánského řádu, řádu bratří kazatelů. Jeho příbuzní ho však v rozhořčení nad tímto krokem unesli a řádu měsíců bezvýsledně drželi v domácím vězení. Tomáš pak pokračoval ve svých studiích v Paříži a v Kolíně nad Rýnem, kde byl žákem slavného dominikánského teologa Alberta Velikého, který na něho měl velký vliv. R. 1252 se vrátil jako učitel do Paříže. Zemřel r. 1274 při cestě na lyonský koncil.

Tomáš se vyrovnával s klíčovou otázkou 13. století – jaký postoj zaujmout k Aristotelově filozofii. Nesouhlasil s těmi, kdo chtěli Aristotele zakazovat, ale nepřidal se ani ke svému současníkovi *Bonaventurovi, který zastával tradiční platonický světonázor. Tomáš se držel Aristotelovy filozofie. I tady se však rozcházel s těmi, kdo následovali Aristotele, i když odporoval katolickému učení (když např. učil, že vesmír je věčný a nemá žádný počátek). Tomáš si kladl za cíl vybudovat systém, který by slučoval víru a rozum, filozofii a teologii, Aristotele a katolické učení. Aristotelovu filozofii sice zastával, ale nikoli slepě. Místy cítil putnost uvádět ji na pravou míru, jak tomu bylo třeba v případě stáří světa. Většinou se jí však přidržel, protože Aristotelovy názory považoval za správné. Tvrdil, že aristotelickou filozofii a katolickou teologii lze zastávat současně a že mezi nimi není žádný spor.

Tomáš nespatořoval ve filozofii a teologii pouze dvě slučitelné disciplíny – jako jsou řeckně hudba a geologie. Věřil, že správná filozofie může teologii značně prospět. Cílem Boží milosti není ani lidskou přirozenost zničit, ani jednat nezávisle na ní, ale přivést ji k dokonalosti. Lidský rozum může pomocí filozofie nabýt mnoha pravdivých poznatků o světě, lidstvu a dokonce i Bohu. Cílem božského zjevení je zdokonalovat lidskou filozofii tím, že ji doplňuje, obohacuje a rozvíjí. Zjevení nevstupuje s lidskou filozofií do zásadního rozporu (ačkoli je v rozporu s *falešnou*, nepravou filozofií), ale spíše je jejím dodatkem, který ji přivádí k úplnosti a dokonalosti. Tomášův systém se podobá dvoupatrovému domu: aristotelismus představuje základy a první patro; katolic-

ká teologie budovu (za pomoci filozofie) zdokonaluje a doplňuje o druhé patro a střechu.

Tomáš vytvořil obsáhlé dílo: je autorem komentářů k Písmu, filozofických a teologických pojednání, komentářů k Aristotelovi. Z jeho spisů si zvláštní pozornost zaslouží:

- *Summa proti pohanům* (*Summa contra gentiles*), napsaná na začátku šedesátých let 13. století a sestávající ze čtyř dílů. Tomáš ji psal k poučení nevěrců, jako byli Židé či muslimové. Je dobrým příkladem Tomášova přístupu k otázce přirozenosti a milosti. V 1. a 3. knize argumentuje pouze na základě rozumu a filozofie. Písma a tradice se dovolává pouze tehdy, chce-li dojít potvrzení závěrů, ke kterým již dospěl rozumem. Na tomto základě se Tomáš pokouší prokázat Boží existenci, Boží přívlastky (jako jsou láska, moudrost či všemohoucnost), stvoření světa Bohem, Boží prozřetelnost a předurčení. V závěrečné knize pak předkládá ty části učení, k nimž nelze dospět bez křesťanského zjevení – o Trojici, o vtělení Ježíše Krista, svátostech, vzkříšení mrtvých. Tato učení *přesahují* možnosti pouhého rozumu, ale nejsou s ním *v rozporu*.

- *Teologická summa* (*Summa theologiae*), sepsaná v posledním desetiletí Tomášova života, byla koncipována jako učebnice, která měla nahradit *Čtyři knihy sentencí* Petra Lombardského. Tomuto záměru se jí nicméně po několik staletí nepodařilo dostát. Je to obsáhlé dílo čítající přes dva miliony slov – asi dvacetkrát delší než tato kniha. Je určena spíše katolíkům než nevěrcům, a proto si jednotlivé zjevené pravdy nenechává až na konec. I tady však Tomáš rozlišuje mezi tím, k čemu lze dospět rozumem, a tím, co lze

poznat jedině prostřednictvím zjevení. V tomto svém největším díle Tomáš vychází z *Augustinovy teologie, která bývala vykládána ve světle novoplatonismu, a nově ji formuluje v duchu aristotelské filozofie. Jeho dílo je jedním z nejsystematičtějších výkladů křesťanské věrouky, jaké se kdy zrodily. Tomáš nežil dost dlouho, aby se mu dílo podařilo dokončit, ale někteří z jeho žáků je doplnili dodatky, vyňatými z jiných jeho děl. Když jednou na sklonku života Tomáš sloužil mši, měl vidění, které ho odvrátilo od dalšího psaní. Ve srovnání s tím, co viděl, se prý všechno, co kdy napsal, podobá stěblu slámy.

Sám rozvrh *Summy* je pozoruhodný. Kniha je rozdělena na tři části, z nichž druhá se skládá z dalších dvou pododílů. Celé dílo sestává z 512 otázek, které jsou obvykle rozděleny (číslicemi od jedné do deseti) do dalších podotázek. Odpověď na každou z nich začíná Tomáš výčtem důkazů, které zdánlivě vyvracejí jeho názor. Bývají to filozofické argumenty, citáty z uznávaných autorit, např. Bible nebo spisů církevních otců. Pak následuje Tomášův protitah, v němž se dovolává rozumu nebo citátu, který mluví ve prospěch názoru, jež zastává on sám. Poté podá na otázku pro sebe uspokojivou odpověď. Nejčastěji citovanými autory jsou Aristoteles (uváděný jako „filozof“), Bible a jako nejvýznamnější teologická autorita Augustin. Pro ty, kteří nemají dost volného času, aby si mohli přečíst celou *Summu*, sepsal Tomáš poměrně stručný *Souhrn teologie*.

Tomáš se proslavil svým učením o analogii. Co máme na mysli, mluvíme-li o Bohu – říkáme-li např. „Bůh je dobrý“ nebo „Hospodin je má skála“? Je takový

jazyk jednoznačný – tzn. vyjadřují slova „dobrý“ nebo „skála“ totéž, jako užíváme-li je o lidech či balvanech v každodenní řeči? Je-li Bůh transcendentní, pak něco takového není možné. Je tedy takový jazyk zavádějící – tzn. liší se význam těchto slov od toho, co znamenají v každodenní řeči, tak zásadně, jako se liší panský zámek od zámku na dveřích? Kdyby tomu tak bylo, museli bychom dospět k závěru, že o Bohu nevíme naprosto *nic*. To by bylo v rozporu s listem Římanům 1,20, kde je naznačeno, že stvoření vypovídá něco o Bohu: „Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu.“

Tomáš rozlišuje dva typy výpovědí o Bohu. Některé jsou obrazné – řekneme-li např. „Hospodin je má skála“. Je to metafora, protože slovo „skála“ se týká na prvním místě skály v přírodě a teprve druhotně je lze použít o Bohu a vzít za základ přirovnání, jímž vyjadřujeme např. Boží spolehlivost. Jiná slova, která říkáme o Bohu, jsou užitá správně a přesně – řekneme-li třeba, že Bůh je dobrý. Takové výroky nejsou ani jednoznačné, ani zavádějící. Boží dobrota lze srovnávat s naší, takže existuje důvod pro užití téhož slova. Slovo dobrý však nemá *naprosto* stejný význam, je-li užit o Bohu a je-li užit o člověku. (Tomáš argumentuje tím, že lidská dobrota není součástí jeho bytosti – člověk může přestat být dobrým –, zatímco u Boha tomu tak není.)

Nazýváme-li Boha i člověka dobrými, ale každý z nich je dobrý v jiném smyslu, který z těchto smyslů je prvotní? Z hlediska našeho jazyka stojí na prvním místě ten druhý, protože nejprve poznáváme dobrotu lidskou. „O Bohu nemůžeme vůbec

mluvit, nebudeme-li o něm mluvit stejným jazykem jako o tvorech.“ Z listu Efezským 3,14-15 však plyne, že lidské otcovství je pojmenováno po otcovství Božím. Zatímco slovo „skála“ se nejprve týká fyzických skalisek, slova jako „dobrý“ se týkají nejprve Boha (a jsou o něm proto používána správně a náležitě, nikoli metaforicky). Je tomu tak, protože Bůh je *příčinou* vši dobroty tvorů. Připočítáme k tomu, že Boží dobrota je *dokonalá*. Proto je slovo „dobrý“ o Bohu užíváno nanejvýš případně. „Nikdo není dobrý, jedině Bůh“ (Marek 10,18). *Naše představa dobroty se však odvozuje od dobroty lidské. Naše znalost Boha je tak podle Tomáše skutečná, ale nedokonalá. „Bůh převyšuje lidské chápání a lidskou řeč. Boha zná nejlépe ten, kdo přiznává, že nic z toho, co myslí a co dělá, nemůže postihnout, co Bůh skutečně je.“*

Jména vztahovaná k Bohu a jiným bytostem nejsou užívána ani zcela jednoznačně, ani nejsou zcela zavádějící. (...) Jsou užívána analogicky. (...) Vzhledem k tomu, že srovnáváme ostatní věci s Bohem jako jejich prvotní příčinou, připisujeme Bohu taková jména, jaká znamenají dokonalost u jiných věcí. To jasně ukazuje pravdivost toho, že pokud jde o pojmenování, jsou taková jména užívána nejprve o tvorech, uvážíme-li, že intelekt, který je takto pojmenováno, vystupuje od Božích tvorů. Pokud jde o věc, kterou je jméno označováno, je užit o Bohu, od něhož dokonalost sestupuje na jiné bytosti.

(Teologická summa I:27)

Proslulé je rovněž Tomášovo učení o eucharistii. Rozpracoval nauku o transsubstanciaci (přepodstatnění), která byla

v hrubých rysech přijata na *Čtvrtém lateránském koncilu r. 1215.

Je-li v eucharistii přítomna podstata Kristova těla a krve, co se děje s podstatou chleba a vína? V Tomášově době existovaly tři teorie:

- že podstata chleba a vína zůstává zachována spolu s podstatou Kristova těla a krve – tzv. konsubstanciace
- že podstata chleba a vína zaniká a je nahrazena podstatou Kristova těla a krve – tzv. anihilace
- že podstata chleba a vína je proměněna v podstatu Kristova těla a krve – tzv. konverze.

Pojem transsubstanciace, který vznikl ve 12. století, mohl být zprvu užít k označení *kerékoli* z těchto teorií. První užití tohoto pojmu, o kterém máme zprávy, se ve skutečnosti týká teorie „anihilace“. Když tento termín Čtvrtý lateránský koncil definoval, nebylo jeho vyjádření považováno za rozhodnutí mezi těmito teoriemi. Tomáš se však domníval, že konsubstanciace je teorie kacířská a anihilace zase „očividně nepravdivá“. Během 13. století začal být pojem transsubstanciace užíván *vyhradně* o teorii konverze a ostatní dvě teorie byly považovány za učení, která Čtvrtý lateránský koncil potřel.

Musí se říci, že někteří tvrdili, že po proměnění zůstává v této svátosti podstata chleba a vína. Ale to tvrzení nemůže obstát. A to nejprve proto, že se tím tvrzením odstraňuje pravdivost této svátosti, k níž patří, aby v ní bylo právě tělo Kristovo. To však tam není před proměněním. Nemůže pak něco být někde, kde prve nebylo. Leč změnou místa nebo proměněním druhého v ně. (...) Je však zjevné, že tělo Kristovo nezačíná být v této svátosti skrze pohyb

místní. A to nejprve proto, že by následovalo, že přestalo být v nebi. Neboť co se místně pohybuje, nepřichází nově na nějaké místo, leč je prve opustilo. (...) A proto zbývá, že tělo Kristovo nemůže jinak začít být v této svátosti, leč proměněním podstaty chleba v ně. Co se však mění v něco, nezůstává po vykonání proměnění. Pročež zbývá, že s pravdivostí této svátosti nemůže zůstat podstata chleba po proměnění. (Teologická summa 3:75:2)

Tomáš věřil, že po proměňování (pronosení slov, která řekl Ježíš při poslední večeři nad chlebem a vínem) přestanou chléb a víno existovat, protože se promění v tělo a krev Ježíše Krista. Je však nepopíratelné, že posvěcené „živly“ vypadají, na omak působí, chutnají a voní jako chléb a víno. Jak si to vysvětlit? Čtvrtý lateránský koncil prohlásil, že Kristovo tělo a krev jsou přítomny v podobě chleba a vína. Tomáš to podepřel filozofickou hypotézou. Aristoteles rozlišoval mezi „substancí (podstatou)“ a „akcidentáliemi (případky)“. V každodenní řeči činíme rozdíl mezi Honzou Novákem jako osobou a mezi jeho rysy, které se mohou proměnit, a niž on sám přestane být Honza Novák – jeho váha, jeho manželský stav, jeho poctivost, jeho znalosti, jeho pleť. Aristoteles by tyto proměnlivé stránky nazval „případky“ „podstaty“ Honzy Nováka. Měl za to, že při transsubstanciaci dochází k naprosté proměně podstaty chleba a vína v podstatu Kristova těla a krve, zatímco případy chleba a vína zůstanou zachovány. To znamená, že našim smyslům se jeví jako chléb a víno – ať už je chutnáme, ohmatáváme, vážíme, podrobujeme chemickým rozborům atd. Proč si však zachovávají tento klamný vzhled?

Must se říci, že smyslem je patrné, že po proměnění zůstávají všechny případy chleba a vína. Což se důvodně děje od prozřetelnosti Boží. A to nejprve proto, že lidem není obvyklé, nýbrž hrozné, pojídat maso člověka a pít krev, předkládá se nám přijímání těla a krve Kristovy pod způsoby toho, co je nejčastěji v užívání lidí, totiž chleba a vína.

Za druhé, aby nebyla tato svátost na posměch nevěřícím, kdybychom požívali Pána svého ve vlastní podobě.

Za třetí, aby nám to prospělo k zásluze víry, když požíváme neviditelné tělo a krev Pána svého (navzdory tomu, co nám říkají smysly).

(Teologická summa 3:75:5)

Tomáš rozpracoval katolické učení o transsubstanciaci. Hájil učení o skutečné přítomnosti Kristova těla a krve, zároveň se ale bránil hrubě materiálnímu pojetí této skutečnosti. Kristovo tělo tu není přítomno lokálně, „jako na nějakém místě“. Jeho tělo zůstává na nebesích a nemůže být směstnáno do proměněné oplatky. Správné ale není ani tvrzení, že podstata Kristova těla vyplní prostor uvolněný podstatou chleba. Jeho tělo je přítomno, ale „neplyne z toho, že Kristovo tělo je v této svátosti umístěno“. Znamená to, že jeho tělem nelze pohnout. Pohybujeme-li proměněnou oplatkou, Kristovo tělo, které bytuje v nebesích, zůstává nepohnuto:

Tím, že říkáme, že (Kristus) je pod touto svátostí, naznačuje se nějaký jeho poměr k této svátosti. Tudiž dle tohoto bytí nepohybuje se Kristus o sobě dle místa, nýbrž jen případkově. Protože Kristus není v této svátosti jako v místě, jak bylo prve řečeno; co však není v místě, nepohybuje se

o sobě v místě, nýbrž jenom při pohybu toho, v čem jest.

(Teologická summa 3:76:6)

Tomáš byl velký duch, který se pohyboval zvolna a nikdy se nedal vyvést z míry. Jeho spolužáci mu přezdívali „hloupý osel“. Jeho učitel, Albert Veliký, mu však jednou prorokoval, že „hýkání tohotohle hloupého osla jednou zaplní svět“. Tomášova pověst byla již v jeho době mimořádná, jeho názory se však někdy setkávaly s odporem. Některé z nich byly dokonce krátce po jeho smrti odsouzeny. Jeho kritiky umlčelo teprve, když byl r. 1323 kanonizován. Ani tak ale jeho vliv nebyl ve 14. a 15. století velký. Vrcholu slávy se dočkal teprve později. R. 1879 vyzval papež Lev XIII. všechny studenty teologie, aby se seznámili s Tomášovými spisy. Po *Druhém vatikánském koncilu, spjatém s touhou modernizovat římskokatolickou církev, Tomášův vliv znovu poklesl.

Použitý překlad:

Teologická summa, Olomouc 1937-1940.

Literatura:

T. Akvinský, *Summa proti pohanům*, prac. vydání, přel. Ph.Dr. J. T. Bahounek OP, vyd. Matice Cyrilometodějská s. r. o., 4. svazky, Olomouc 1992-1993, (viz však recenzi S. Sousedíka v: *Salve* 2/1994, str. 58-61).

J. Bahounek, *Politické myšlení sv. Tomáše*, Masarykova univerzita, Brno 1995, (jedná se o pracovní vydání vybraných částí ze *Summy teologické*, *Summy proti pohanům*, a dále jeho spisek *O vládě*).

O jsoucnu a bytnosti, v: S. Sousedík, *Jsoucnu a bytí*, Praha 1992.

D. Duka, *Exegetická metoda sv. Tomáše Akvinského*, v: *Salve* 2/1992, str. 37-44.

A. Kenny, *Tomáš Akvinský*, OIKUMENÉ, Praha 1993.

W. Kluxen, *Tomáš Akvinský: Jsoucnost a jeho principy*, v: *Křesťanství a filosofie (Postavy latinské tradice)*, uspoř. F. Karfík, V. Němec a F. Vilím, Česká křesťanská akademie 1994, str. 91-127.

J. Maritain, *Dvě studie o Tomáši Akvinském*, Praha 1990.

J. Pieper, *Tomáš Akvinský o mravní čistotě a nemravnosti*, v: *Salve 2/1994*, str. 4-7.

S. Sousedík, *Sv. Tomáš Akvinský jako filozof a dnešek*, v: *Salve 1/1993*, str. 5-8.

H. J. Störig, *Malé dějiny filozofie*, str. 185-192, Zvon, Praha 1991.

Jan Duns Scotus

Doctor subtilis

Jan Duns Scotus se narodil kolem r. 1265 v jihoskotském městečku Duns. V patnácti letech vstoupil do františkánského řádu. Po studiích v Oxfordu a v Paříži na obou těchto univerzitách přednášel o *Čtyřech knihách sentencí* Petra Lombardského. R. 1307 se přestěhoval do Kolína nad Rýnem, kde jako poměrně mladý následujícího roku zemřel.

Vzhledem ke své smrti v mladém věku toho Duns mnoho nenapsal. Jeho nejvýznamnějším dílem jsou dva *Komentáře ke Čtyřem knihám sentencí*, napsané v Londýně a v Paříži. Nežil dost dlouho, aby mohl napsat *Teologickou summu*. Nesnadnost jeho myšlení mu vynesla přívlastek „doctor subtilis“. V 16. století se humanisté a protestanští reformátoři o jeho neproniknutelném stylu tak zdvořile nevyjadřovali a jeho jméno dalo základ slovu „dunce“, tj. hloupý žák, trulant.

Duns byl jako františkán v mnoha ohledech následovníkem *Bonaventurovým, odmítal však teorii božského osvětlení. Značná část jeho spisů se nese ve vědomé opozici k *Tomáši Akvinskému. Jeho teo-

logie byla proto nazvána „ohrazení proti tomismu“. Tomáš věřil, že rozum a vědní mají přednost před vůlí. Vůle činí to, co jí rozum předestře jako nejvyšší dobro. Boží vůle tak může být vysvětlena pomocí rozumu. Duns naopak zdůrazňoval primát vůle. Rozum ukazuje vůli, co je možné, ale vůle sama si může svobodně vybrat. Svoboda vůle znamená, že vůle zkrátka nedělá jen to, co jí rozum káže.

Toto tvrzení má dva důsledky. Duns klade důraz na svobodu Boží. Věci jsou takové, jaké jsou, nikoli proto, že to rozum vyžaduje, ale protože je takovými učinila svobodná Boží vůle. (Duns nicméně neučil, že Boží vůle je arbitrérní nebo neomezená – Bůh například nemůže sám sobě protičinit.) Jeden rys Boží svobody tkví v předurčení. Duns rozlišuje čtyři momenty Božího předurčení. Za prvé Bůh předurčuje Petra (který představuje vyvoleného) k věčné slávě. Za druhé rozhoduje, že mu k tomuto cíli dá prostředek – milost. Za třetí dovoluje jak Petrovi, tak Jidášovi (který představuje nevyvoleného), aby zhřešili. Petr je nakonec Boží milostí spasen, kdežto Jidáš je po právu odmítnut, neboť setrvává v hříchu.

Duns zdůrazňuje, že Boží svoboda znamená, že úloha rozumu a filozofie je nutně omezená. *Anselm měl za to, že vtělení a ukřižování Ježíše Krista jsou tak nezbytné, že Bůh *neměl na vybranou*, zda bude takto jednat. Duns naproti tomu tvrdil, že se tyto věci staly, protože se Bohu *zalíbilo*, aby k nim došlo. To zdůrazňovalo Boží svobodu, ale také omezovalo možnost ukázat takovou nauku jako rozumnou. Ve svém důrazu na Boží svobodu šel Duns až k tvrzení, že Syn by se byl vtělil, i kdyby člověk býval nezhrěšil – a vykládal tak *Vtělení* jako akt svobodné Boží volby, ni-

koli jako nutnost, k níž Boha člověk svým hříchem dohnal. Duns věřil, že rozum a filozofie mohou dokázat Boží existenci i některé z Božích atributů, např. nekonečnost. Měl ale za to, že mnoho z toho, o čem Tomáš věřil, že je prokazatelné rozumem (Boží dobrota, spravedlnost a milosrdenství, předurčení), člověk může poznat pouze zjevením. Tyto nauky jsou přijímány pouhou vírou a rozum je neprokáže.

Duns se proslavil jako první významný obhájce učení o Mariině neposkvěněném početí (myšlenky, že počala bez hříchu – že byla čistá a neposkvěněná od okamžiku, kdy byla počata). V to, že Marie byla bez hříchu, se namnoze věřilo již před začátkem středověku, ale všichni významní teologové před Dunsem (Anselm, *Bernard, Tomáš Akvinský, Bonaventura) soudili, že byla osvobozena od hříchu teprve *po* početí. S Dunsem v tomto pojetí dojde k obratu – a je pozoruhodné, že se o to zasloužil člověk, který choval tak malou viru v to, že nám rozum může povědět něco o Bohu. Duns prohlášoval, že je dokonalejší někoho před hříchem uchránit než jej od něho osvobozovat. Ježíš Kristus jako dokonalý vykupitel musel někoho vykoupit nejdokonalejším možným způsobem – a kdo toho byl hoden víc než jeho matka? Tím, že Duns předložil Mariino neposkvěněné početí jako nejdokonalejší formu vykoupění, ztlumil hlavní námitku k tomuto učení – že by to znamenalo, že Marie nepotřebovala vykoupění. Sám však o neposkvěněném početí netvrdil víc, než že je *pravděpodobné*. Dunsova teorie nakonec zvítězila a v bule **Ineffabilis Deus* byla papežem Piem IX. prohlášena za dogma.

V této otázce pravím, že Bůh byl schopen způsobit, že Marie nikdy nebyla pod prvotním hříchem. Byl schopen způsobit i to, že nějaký čas či okamžik žila pod hříchem a na konci toho času od něj byla očištěna. Bůh ví, které z těchto tří řešení, jejichž možnost jsem ukázal, se skutečně stalo. Nejsou-li v rozporu s autoritou církve ani s autoritou Pisma, zdá se pravděpodobné, že máme Marii přisuzovat to nejskvělejší. (Komentář ke Čtyřem knihám sentencí Petra Lombardského 4:1:3)

Literatura:

S. Sousedík, *Jan Duns Scotus: Doctor subtilis a jeho čeští žáci*, Vyšehrad, Praha 1989.

S. Sousedík, *Jan Duns Scotus. Hlavní rysy jeho metafysiky*, v: *Křesťanství a filozofie (Postavy latinské tradice)*, uspořádali F. Karfík, V. Němec a V. Vilím, Česká křesťanská akademie 1994, str. 139-146.

Vilém z Ockhamu

Nejprostší vysvětlení

Narodil se koncem 13. století v Ockhamu nedaleko města Woking v anglickém hrabství Surrey. Ještě jako mladý student se v Oxfordu stal františkánem. V Oxfordu zůstal jako učitel, ale některé jeho názory byly prohlášeny za kacířské. R. 1324 byl předvolán před papežský stolec do Avignonu, aby se obhájil před obviněním z kacířství. Při té příležitosti se setkal s františkánskými spirituály, kteří se snažili důsledně dodržovat absolutní chudobu tak, jak k ní nabádá *Františkova řehole. Papež Jan XXII., o němž se říkalo, že „nemá v povaze jediného rysu, jež by sdílel se svatým Františkem“, tento přístup odsoudil jako kacířství. Ockham se postavil na stranu spirituálů a následkem toho byl

uvržen do vězení. R. 1328 s představeným františkánského řádu uprchl na dvůr římskoněmeckého císaře Ludvíka Bavorského, papežova odpůrce, a vzápětí byl exkomunikován. Zanedlouho se s císařským dvorem přestěhoval do Mnichova, kde pobýval až do své smrti. Mezi Vilémem a císařem existovalo ujednání, že císař bude Viléma hájit mečem a Vilém ho na oplátku bude hájit perem. Po Ludvíkově smrti r. 1347 se Vilém pokoušel dosáhnout smíření s církví. Zemřel r. 1349/1350 na černý mor, který tehdy v Evropě řádil.

Ockham byl nejlivnější teolog 14. a 15. století. Největší slávy došel pro svou „Ockhamovu břitvu“ čili zákon největší úspornosti. Zastává se v něm principu prostoty – „nejprostší vysvětlení je to nejlepší“, a proto „je pošelil rozmnožovat hypotézy, postačuje-li jich několik“. Tento princip Ockham aplikoval se zničujícím účinkem na středověké teorie o „univerzáliích“.

Ockham znovu otevřel diskusi o univerzáliích, již dříve uzavřel *Petr Abélard, ale posunul ji na jinou rovinu. Tvrdil, že jediné skutečné jsou pouze jednotliviny. Obecniny jsou pouhou mentální představou, která není skutečná ani neexistuje mimo mysl člověka, který ji myslí. V myslí mám kupříkladu mentální představu „lidství“. To, co existuje, jsou jednotlivé lidské bytosti. Obecniny jako „lidstvo“ neexistují jinak než jako představy v naší myslí. Nejsou skutečnější než lidé, ba dokonce nejsou ani skutečnostmi, na nichž by se jednotliviny podílely. Vilém nezpochybňoval platnost obecnin jako představ, ale upíral jim jakoukoli jinou realitu. Tento faktor napomohl západnímu individualismu, tak často chybně považovanému za křesťanský ideál. Pro moderního

západního člověka je obtížné porozumět křesťanským naukám, jako např. o prvotním hříchu či pokání, které předpokládají jistou soudržnost lidského rodu.

Ockham rovněž zastával názor, že všechno skutečné poznání získáváme empiricky – prostřednictvím smyslů. Jediná skutečnost, která je předmětem poznání, jsou jednotliviny a ty poznáváme prostřednictvím smyslové zkušenosti. Mysl nemůže nazírat žádné skutečné obecniny. To výrazně omezuje schopnost rozumu pozdvihnout se nad věci tohoto světa. Existenci Boží nelze dokázat – lze o ní jen snést „pravděpodobné doklady“. Vilém tak pokročil v rozpojování filozofie a teologie, s nímž započal *Duns Scotus. Bůh není chápán ani rozumem (*Tomáš Akvinský), ani osvětlením (*Bonaventura), ale pouze vírou. Teolog se musí prostě spolehnout na Boží zjevení – rozum není schopen ničeho víc, než poskytnout pravděpodobné doklady. To znamená konec syntézy víry a rozumu. Nemusí se rozcházet, ale každý z nich má své pevné místo – rozum se omezuje na studium přírody, víra na věci Boží.

Ockhamův důraz na empirické poznání spolu s důrazem na Boží svobodu, který přejal od Dunse Scota, pomohl vydláždít cestu vzniku moderní vědy v 17. století. Aristoteles tvrdil, že planety se musí pohybovat v kruhu, protože kruh je dokonalý tvar. Učení o Boží svobodě však znamená, že Bůh je nemusí umísťovat na oběžnou dráhu konkrétního tvaru. Důraz na empirické poznání pak vede k potřebě zjistit, zda planety skutečně obíhají po kruhových drahách.

V době svého mnichovského pobytu napsal Ockham několik spisů o vztazích mezi církví a státem, většinou namířených

proti papeži. Domníval se, že nejvyšší autoritou církve není papež, nýbrž všeobecný koncil (s účastí laiků). Tento názor („konciliarismus“) byl ve 14. a 15. století, a zejména v době velkého schizmatu (1378-1414) s několika vzdoropapeži, dosti rozšířen. Vilém tvrdil, že papeži nepřislouží žádná světská moc a že císař může papeže sesadit. Tvrdil také, že chyby se nemohou dopustit jen Bible a všeobecná církev, a proto se jim papež musí podrobit.

Ockhamovo učení o Boží milosti a lidské svobodné vůli se v pozdním středověku těšilo značnému vlivu. Oživilo semipelagianismus, který byl odsouzen na *Oranžském koncilu r. 529 (a který již touto dobou upadl v zapomenutí). Dřívější středověcí teologové, např. Tomáš Akvinský či Duns Scotus, měli za to, že Bůh neupře svou milost těm, kdo o to usilují – měli však na mysli křesťany, kteří dělají, co mohou, s pomocí Boží milosti. Vilém tento princip přejal a aplikoval jej na osobu, která dosud Boží milost nemá. Neznaboh či křesťan, který Boží milost ztratil, si ji mohou vysloužit, budou-li konat, nač jim síly bez pomoci stačí. Proti tomuto učení se postavil *Thomas Bradwardine a v následujícím století je dále rozvinul *Gabriel Biel.

Ockhamův postoj vešel ve známost jako „via moderna“, v protikladu ke starému přístupu Tomáše Akvinského a Dunse Scota, a ovládl myšlení pozdního středověku. Další jeho význam tkví v tom, že se v této teologii vyučil *Martin Luther a někteří další protestanští reformátoři. Stopy na nich zanechalo, jak to, co z ní přijali, tak to, co zavrhl.

Literatura:

Vilém z Ockhamu. *Vybrané texty z oboru logiky a metodologie*, v: Texty k studiu

dějin středověké filosofie, sestavil S. Soušedík, Univerzita Karlova, Praha 1994, str. 137-176.

H. J. Störig, *Malé dějiny filozofie*, Zvon, Praha 1991, str. 197.

Thomas Bradwardine

Boží svrchovanost

Thomas Bradwardine se narodil na sklonku 13. století v Anglii, pravděpodobně v Chichesteru. Studoval a učil v Oxfordu, na kolejích Merton a Balliol. R. 1337 byl jmenován kancléřem katedrály svatého Pavla a na tomto místě zůstal do r. 1348. R. 1349 se stal arcibiskupem canterburským, zemřel však pouhých osmatřicet dní po svém jmenování na černý mor.

Bradwardine je znám především pro svůj odpor vůči novému pelagianismu. Jako student se seznámil se semipelagiánským učením *Viléma z Ockhamu a jeho žáků, možná i prostřednictvím Viléma samého. Součástí tohoto učení byla i myšlenka, že hříšník si může na základě svých přirozených sil, bez Boží pomoci a inspirace Ducha svatého, vysloužit dar Boží milosti. Tato milost ovšem není zasloužená v *pravém* slova smyslu, jako si dělník vyslouží svou mzdu, ale lze si ji zasloužit v tom smyslu, že se hříšník může svými dobrými skutky Bohu zalíbit.

Bradwardine popisuje, jak se se semipelagianismem seznamoval.

Na filozofické fakultě jsem zřídka kdy slyšel o milosti, a i tehdy to bylo dvojnásobným způsobem. Celé dny jsem však poslouchal, že jsme pány svých svobodných skutků a že je v naší moci konat dobro

i zlo, být ctnostní i hříšní, a mnoho podobných věcí.

(O příčině Boží proti Pelagioví, Předmluva)

Jednoho dne však k Thomasovi skrze list Římanům 9,16 (spása „nezáleží na tom, kdo chce, ani na tom, kdo se namáhá, ale na Bohu, který se smilovává“) promluvil Bůh, a Thomas se stal vyznavačem *augustinismu.

Ještě než jsem se však stal studentem teologie. [Římanům 9:16] ke mně přišlo jako paprsek milosti a v mentální představě pravdy jsem myslím viděl, jak dalece Boží milost předchází všechny dobré skutky v čase i v přirozenosti.

(O příčině Boží proti Pelagioví, Předmluva)

Thomas nahlédl, že Boží milost je dar, který člověk dostává zdarma, který si nemůže zasloužit, byť by se namáhal sebevíc. Výsledkem tohoto obratu je jeho největší dílo, *O příčině Boží proti Pelagioví*, které dokončil kolem r. 1344. Staví se zde proti semipelagianismu a zastává vyhraněně augustinské stanovisko. Byl však obviněn, že nejméně ve dvou důležitých oblastech překračuje meze Augustinova učení.

Bradwardine se stavěl proti astrálnímu determinismu, podle něž osud člověka plyne z postavení hvězd. Byl však obviněn z jiné formy determinismu, a sice z toho, že Bůh předurčuje všechny naše činy tak, že nezbyvá žádný prostor pro naši svobodnou vůli. Tomáš učil, že všechny věci se dějí proto, že Bůh je způsobuje a řídí – v tomto smyslu se všechno děje „nezbytně“. Bůh nejenže *připouští* zlo – *připouští* je, protože si je *přeje*. V tomto bodě jde Bradwardine dál než Augustin,

zároveň si ale dává pozor, aby netvrdil, že se všechno děje *naprosto* nezbytně. Typ nezbytnosti, který postuluje, nevylučuje svobodnou vůli člověka. Nikoli že by měl hříšný člověk *etickou* svobodu – nemůže volit dobro, pokud ho k tomu Boží milost nepohne. Pofád však má *psychologickou* svobodu – má svobodnou a spontánní vůli, která není omezována žádným vnějším vlivem.

Bradwardinovo tvrzení o psychologické svobodě člověka bylo sice v souladu s Augustinem, přesto však rámeček Augustinova učení překračuje. Bradwardinovým prvotním zájmem totiž bylo hájit Boží svrchovanost, zatímco Augustinovi šlo zejména o nezaslouženost spásy. Bradwardine se zabývá Boží svrchovaností, a proto zdůrazňuje, že člověk *jakožto člověk* není schopen žádného dobra. Dokonce i bez ohledu na pád, či před pádem, nebyl člověk bez Boží milosti žádného dobra schopen. Jinými slovy, Boží předurčení je svrchované a člověk jako *stvoření* je zcela závislý na Boží milosti. Augustin naproti tomu tvrdí, že člověk není schopen dobra *kvůli svému pádu*. Člověk potřebuje Boží milost, protože je hříšný. Svrchovanost předurčení a lidská potřeba milosti jsou následkem jeho *hříchu*. V tom je Augustinův důraz biblický. Bradwardine jej přenesl na filozofičtější a méně biblickou rovinu, protože jeho představa pádu byla nesprávná.

Bradwardine nebyl ve svém odporu vůči novému pelagianismu osamocený. Stavěl se proti nim i jeho současník Řehoř z Rimini, který zemřel r. 1358 jako generál augustiniánů. Řehoř byl ve srovnání s Bradwardinem pod větším vlivem filozofického přístupu Viléma z Ockhamu a jeho žáků, ačkoli se proti jejich teologii

ostře stavěl. Pfidržel se též důsledněji Augustína a vyhnul se tak některým Bradwardinovým výstřelkům. Za Bradwardinova žáka se považoval i *Jan Viklef, ačkoli o míře vlivu se tu dá diskutovat.

Míni snad Augustin, že dostáváme víru, dříve než se se nám dostane milosti? Nemůžeme však kráčet po cestě víry, aniž jsme pod milostí. Jak bychom vůbec tuto milost obdrželi? Na základě svých předešlých zásluh? Milost je člověku dána, není to žádná odměna. Proto je latinsky zvána gratia – že se jí člověku dostává zdarma, gratis. Nemůžete si svými předešlými zásluhami koupit něco, co už jste dostali jako dar. Hříšník proto nejprve obdržel milost, aby mu mohly být odpuštěny jeho hříchy. Co si zasloužil? Bude-li žádat spravedlnost, stihne ho trest, a bude-li žádat milosrdenství, dostane se mu milosti. (O příčině Boží proti Pelagioví, 1:47)

Jan Tauler

Praktický mystik

14. a 15. století byly obdobím rozkvětu mystiky. V této době žila řada největších mystických autorů všech dob – např. *Kateřina Sienská, *Walter Hilton, Juliana z Norwiche, Richard Rolle, Jindřich Suso. Mystická tradice se dělila na dvě větve – jednou z nich byl intelektuální a spekulativní přístup, ovlivněný novoplatonismem, druhou pak přístup praktický, zdůrazňující následování Ježíše Krista. Zakladatelem prvního přístupu byl mistr Eckhart (zemřel r. 1327-28), oblíbený a uznávaný učitel, který však některé své soudy pronášel poněkud neuváženě – např. tezi o „božské jiskře“ v lidské duši. Novoplatonská myšlenka vždycky hraničila s nebezpečím, že sklouzne k panteismu (jak

tomu bylo u *Jana Scota Eriugeny), a Eckhart byl r. 1326 obviněn z kacířství. Ačkoli není pochyb, že si přál zachovávat ortodoxii, r. 1329 bylo osmatřicet jeho výroků odsouzeno papežem – jedenáct jako „nebezpečné“ a sedmáct jako „kacířské“. Eckhartův vliv dále působil zejména prostřednictvím jeho žáků, mezi něž patřil i Tauler. Jan Tauler se narodil ve Štrasburku kolem r. 1300. Jako mladík se stal dominikánským mnichem a byl ovlivněn Eckhartem, který byl tehdy ve Štrasburku učitelem. Později ve svých studiích u Eckharta pokračoval v Kolině nad Rýnem. Tauler sám se stal předním duchovním učitelem a napomáhal rozšíření některých Eckhartových myšlenek. Poučil se však z Eckhartova odsouzení a byl ve svém učení uváženější a ve své pastýřské službě citlivější. Kladl důraz na praktickou stránku mystiky a neobracel se se svým učením k duchovní elitě, nýbrž ke všem křesťanům. V době černého moru (1348-1349) se věnoval péči o nemocné, čímž jeho pověst ještě narostla. Zemřel r. 1361. Byl to spíš kazatel než spisovatel. Jeho jediným skutečným dílem, které se zachovalo, jsou jeho kázání, která proslovoval jeptiškám a která byla později zapsána. Ve 14. a 15. století došla obliby právě taulerovská podoba mystiky. Měla vliv na mystické hnutí tzv. Přátel Božích (Gottesfreunde) – z jejichž okruhu vzešlo dílo nazvané *Německá teologie*, jemuž se obdivoval *Luther –, v anglické mystické tradici a v hnutí tzv. nové zbožnosti, jehož nejznámějším představitелеm je *Tomáš Kempenský.

Předmětem našich úvah nyní učiníme některé známky skutečné pokory, které nikdy nechybí mírnost. (...) Ten, kdo si v skutku přeje být pokorného srdce, se nesmí stydět

vykonat žádnou vnější službu, kterou má světské srdce za opovržením hodnou a ponížující. Stejně jako je známkou toho, že se člověk odvrátil od hříchu, to, že si jej oškliví, je známkou pravého pokání, dokáže-li ve všech věcech zaujímat to nejpоследnější místo. (...) Musí být vždycky hotov přiznat, že se mýlí, ať už je to před kýmkoli, a mít lepší mínění o druhých nežli o sobě. Tím může milující srdce nejlépe obměkčit povahu lidí, vzít je za srdce a přemoci mírností. (...) Za třetí k pokornému srdci patří, že je laskavé a milé ke každému, nikoli láskou stranicou – která prokazuje větší laskavost jednomu než druhému, přátelům než neznámým –, ale tak, že pro Boha prokazuje dobro všem jako svým bližním. (...) Za čtvrté je pro pokoru srdce nezbytné, abychom se zbavili a osvobodili ode všech věcí, abychom se mohli přimknout jedině k našemu milosrdnému Bohu a sjednotili se s ním. Protože Bůh se nechce ani nemůže spojit se světským srdcem, ani v něm přebývat. (...) Kéž nám Bůh pomáhá, abychom se naučili, jak být mírní a pokorného srdce.

(Kázání na Matouše 11:29)

Právě jako k sobě náš požehnaný Pán trojnásobně připoutal svatého Jana, stejně k sobě poutá každého, kdo se dobere nejhlubší pravdy. (...) Podobně jako svatý Jan je každý člověk nejprve povolán ze světa. Tehdy jeho nejvyšší rozum začne ovládat nižší sklony, takže si osvojí sebepoznání a cvičení svobodné sebevlády. Tehdy se stane strážcem svých slov (...), svých pohnutek (...), svých myšlenek (...), svých skutků. První krok na křesťanské ceště tkví v tom, proměnit vnějšího člověka ve vnitřního. Druhým krokem, chcete-li spolu se svatým Janem spočinout v milují-

cím srdci našeho Pána Ježíše Krista, je proměnit se neustávajícím, vroucím nazíráním jeho srdce ve spanilý obraz našeho Pána. Rozjímejte o jeho svaté mírnosti a pokoře, hluboké a horoucí lásce, již choval k přátelům i nepřátelům, a zázračně poslušné odevzdanosti, která ho provázela po všech cestách, na něž ho Otec povolal. Dále si vykreslete v myslí jeho bezmeznou lásku, kterou prokazoval všechněm lidem, i jeho požehnanou chudobu. (...) Mezi těmi, kdo dospěli až sem, je však mnoho takových, kteří si ve svém srdci myslí, že si půdu pod nohama dobyli vlastními silami – a zatím je od cíle dělí ještě daleká cesta. (...) Za třetí se Janovi, když mu byl dán Duch svatý, otevřela brána nebeská. Někdo toho dojde v prudkém záchvěvu myslí, jiný zase klidně a postupně. (...) Děti, toto není práce na den nebo rok. Neprofadejte malomyslnosti. Zabere to čas a vyžaduje to prostotu, čistotu a sebeodevzdání a tyto ctnosti jsou k tomu též nejkratší cestou.

(Kázání na Jana 20:19)

Literatura:

Mistr Eckhart a středověká mystika, uspoř. a pfel. J. Sokol, Zvon, Praha 1993.

Kateřina Sienská

Catarina di Giacomo di Benincasa se narodila r. 1347 v rodině sienského barvíře vlny. Byla čtyřtřicetiletá z pětadvaceti dětí. V sedmi letech měla vidění, ve kterém spatřila Ježíše s Petrem, Pavlem a Janem, a to ji přivedlo k rozhodnutí žít v celibátu. Rodina na ni nějaký čas naléhala, a jako patnáctiletá si musela ostříhat vlasy, aby se vyhnula sňatku.

Jejím prvním zpovědníkem byl dominikán Tommaso della Fonte. Pod jeho vli-

vem se stala terciářkou dominikánského řádu, což znamenalo, že měla žít „řádovým“ životem uprostřed světa. Po čas žila v ústraní rodného domu a v této době se naučila číst. Toto období vyvrcholilo r. 1368, kdy zakusila „mystické zaslíbení“ Ježíši Kristu.

V letech 1368-1374 Kateřina v Sieně aktivně působila. Pečovala o chudé a prostřednictvím svých dopisů, (z nichž se na čtyři sta dochovalo), se věnovala též pastýřské činnosti. V této době také zažila „mystickou smrt“, čtyřhodinové sjednocení s Bohem, během něhož její tělo působilo dojmem, jako by z něj život docela vyprchal.

Od r. 1375 Kateřina rozšířila pole své působnosti za hranice Sieny. Začínala se podílet na širší církevní politice, včetně vyjednávání mezi papežem a Florencií. R. 1375 také podle svého tvrzení obdržela „stigmata“, pět ran Kristových, jako měl *František z Assisi; v jejím případě však tyto rány viděla jen ona. R. 1377 zakusila další setkání s Bohem, které ji pohnulo k napsání *Dialogu*, který je jejím stěžejním dílem.

Od r. 1305 žil papež pod francouzským dohledem v Avignonu. Kateřina opakovaně naléhala na Řehoře XI., aby se vrátil do Říma, k čemuž nakonec r. 1377 došlo. Řehoř však rok nato zemřel a jeho nástupce, Urban VI., si počínal tak diktátorským způsobem, že zanedlouho zavedl podnět k volbě protipapeže Klementa VI. Tak začalo papežské schizma, které trvalo čtyřicet let. Kateřina se postavila na Urbanovu stranu a neúnavně ho hájila. Urban ji povolal do Říma, kde s podlomeným zdravím r. 1380 zemřela.

(Bůh Kateřině): Naslouchej pozorně celou svou myslí. Chce-li mě kdo milovat

dokonalou láskou, jsou mu zapotřebí tři věci. Nejprve se musí očistit a napřít svou vůli ve svých časných láskách a tělesných připoutanostech tak, aby kvůli mně nemiloval nic pomíjivého a konečného. Důležité je, aby mne nemiloval kvůli sobě, či aby nemiloval sebe sama kvůli sobě či svého bližního kvůli sobě, nýbrž aby miloval mne kvůli mně, sebe sama kvůli mně či svého bližního kvůli mně. Božská láska nesnese, aby se dělila s jakoukoli láskou pozemskou, a tobě se nedostává dokonalosti a proti mé lásce se proviňuješ tou měrou, nakolik se od ní dáváš odvádět časnými věcmi.

Za druhé: Dosáhla-li jsi prvního stupně, můžeš postoupit ke druhému, který si žádá větší dokonalosti. Za jediný cíl svého myšlení, konání a všeho, co činíš, považuj mou čest a mou slávu.

Za třetí: Budeš-li činit vše, co ti nyní sdělím, dosáhneš naprosté dokonalosti a nic ti nebude scházet. Je to dosažení horoucně chtěného a vytrvale hledaného ustrojení duše, v němž jsi tak těsně spjata se mnou a v němž je tvá vůle tak směřena s mou dokonalou vůlí, že si nejen nepřeješ žádného zla, nýbrž ani žádného dobra, kterého bych si nepřál já.

(Dialog)

Literatura:

Dr. V. Koudelka OP, *Kateřina Sienská (její život bez literárního působení)*, v: *Salve* 1/1992, str. 23-27.

Jan Viklef

Jitřenka reformace

Jan Viklef (John Wyclif) se narodil kolem r. 1330 v zámožné anglické rodině. Jeho život můžeme rozdělit na tři období. První z nich tvoří jeho akademický život v Oxfordu, kde studoval a dokonce se stal na

nějaký čas mistrem koleje Balliol. Pak pokračoval ve studiích, na nichž se udržoval pochybným způsobem, který byl tehdy ovšem běžný – přijal církevní úřad a prebendu, která s ním byla spjata, aniž plnil povinnosti, které z něj plynuly. To mu umožnilo pokračovat ve své akademické dráze v Oxfordu až do r. 1371. Tehdy už byl znám jako přední filosof a teolog. Ke konci tohoto období začal vyjadřovat radikální názory na správu církve. Zastával stanovisko, že není-li vládce bohabojný, nemá žádnou právoplatnou autoritu. Přijaly-li řády zásadu chudoby, vlastní všechno své nezměrné bohatství neprávem, protože podle práva není jejich.

Druhé období Viklefova života začalo r. 1371. Jeho učení o bohatství církve se velmi dobře hodilo světské vládě. Církev byla v té době nesmírně bohatá a vlastnila v Anglii asi třetinu veškeré půdy, přesto se domáhala práva být vyňata z placení daní. Viklefovo učení skýtalo vhodnou pohružku, kterou bylo možno použít proti kněžstvu a donutit je tak platit daně, z nichž se vedla nákladná válka s Francií. Viklefa podporoval a chránil Jan z Gauntu, vévoda lancasterský. Po smrti krále Edvarda III. však vévodova moc poklesla. Navíc r. 1378 začalo velké schizma, doba, kdy proti sobě stáli nejméně dva protipapežové. Anglická vláda už nepotřebovala Viklefa, aby mohla s církví manipulovat.

R. 1378 vstoupil Viklef do posledního období svého života. Veřejný život už nevyžadoval jeho účast, a Viklef se tak mohl vrátit ke studiu. Jeho názory se čím dál více radikalizovaly, takže byl r. 1381 vyhoštěn z Oxfordu. Odebral se do Lutterworthu (nedaleko městečka Rugby), kde na dálku zastával několik let úřad rektora. Ochrany svých šlechtetných hostitelů před

hněvem církve tam požíval až do r. 1384, kdy zemřel na záchvat mrtvice.

Viklef byl jednoduše jedním z mnoha těch, kteří si brali na mušku zkaženost a zlořády v církvi. Přední místo mu však náleží proto, že nezůstal u kritiky poměrů a své kritice podrobil i učení soudobého katolicismu.

- Viklef se rozešel s katolickou tradicí tím, že za nejvyšší autoritu vyhlásil Písmo. R. 1378 napsal *O pravdivosti sv. Písma* (De veritate Sacrae Scripturae), kde líčí Bibli jako stěžejní normu, jíž je třeba poměřovat církev, tradici, koncily a dokonce i papeže. V Písmu je obsaženo vše, čeho je třeba ke spáse, aniž by k tomu bylo třeba dalších tradic. Nadto by si v něm měli číst všichni křesťané a ne pouze kněží. Proto se Viklef stavěl za překlad Bible do každodenního jazyka své doby. Vysílal také „chudé kazatele“, kteří měli jako evangelisté vzít Bibli a kázat z ní. Tito laičtí kazatelé, cestující z místa na místo, nebyli žádnou novinkou. V mnoha ohledech se podobali raně křesťanským žebrařům mnichům. Na rozdíl od nich se však stavěli na odpor vůči církevním autoritám.

- S pozdvihnutím autority Bible Viklef zároveň napadl autoritu papeže. Ve svém díle z r. 1379, nazvaném *O moci papeže* (De potestate pape), zastává názor, že papežství je úřad vytvořený člověkem, nikoli Bohem. Stejně jako před ním *Vilém z Ockhamu tvrdí, že papežova pravomoc se nevztahuje na světskou moc. Papežova autorita nadto neplyne rovnou z jeho úřadu, ale závisí na tom, zda je mu vlastní mravní charakter Petrův. Papež, který není následovníkem Ježíše Krista, je Antikrist (Kristův odpůrce, nepřítel pravdy, který se zmocnil jeho práv), o němž se

píše v Novém zákoně. Později šel Viklef ještě dál, odmítl papežství jako takové a za Antikrista považoval každého papeže (nikoli jen špatného).

● Viklef se také stavěl proti římskému učení o transsubstanciaci (přepodstatnění) – nejprve r. 1379 ve svém traktátu *O odpadnutí* a rok nato ještě důrazněji ve spise *O eucharistii*. Proti nauce o přepodstatnění shledává vícero důvodů: je to nedávny objev; je filozoficky nesoudržná; je v rozporu s Písmem. Viklef se považoval za pokračovatele katolické tradice, představované *Ambrozem, *Augustinem a dokonce i Berengarovým odvoláním z r. 1079. Všichni ti podle Viklefa tvrdili, že chléb a víno zůstávají přítomny jako chléb a víno. Opačný výklad přijal teprve Čtvrtý lateránský koncil r. 1215. Viklef podrobil kritice jak *Tomáše Akvinského, který věřil, že se chléb a víno promění v Kristovo tělo, tak *Dunse Scota, který věřil, že zaniknou.

Viklef věřil, že chléb a víno zůstanou po proměňování zachovány a stanou se svátostí Kristova těla a krve. Chléb je znak, který svátostně představuje Kristovo tělo. Není to však jenom znak. Kristovo tělo je v chlebu přítomno stejně, jako je duše člověka přítomna v těle. „Tomu bychom měli, pokud jde o tělo Kristovo ve svátosti oltářní, věřit. Neboť je svátostně, duchovně či pomyslně obsaženo cele v jakékoli části posvěcené hostie [chleba], tak jako duše v těle.“ Je se však třeba vyhnout římskému bludu, který chléb s Kristovým tělem *ztotožňuje*.

Vidíme-li hostii, neměli bychom věřit, že je to tělo Kristovo, nýbrž že je v ní Kristovo tělo svátostně skryto. (...) Nám křesťanům je dovoleno popírat, že chléb, který posvěcujeme, je totožný s Kristovým tě-

lem, ačkoli je jeho účinným znakem. (...) [Ti, kdo obě věci ztotožňují] nečiní rozdílu mezi obrazem a zobrazovanou věcí a nedbají obrazného významu. (...) Duchovní přijímání těla Kristova netkvi v jeho tělesném přijímání, žvýkání či dotýkání se posvěcené hostie, nýbrž v nasycení duše oplodňující vírou, podle níž náš duch nachází občerstvení v Pánu. (...) Neboť není nic horšího než potřeba tělesně jíst tělo a tělesně pít krev člověka, jehož tak vroucně milujeme [Ježíše Krista].

(O eucharistii 1:2,11; 7:58, 1:15)

Viklef se mohl právem odvolávat na to, že se vrací k Augustinově náhledu, ačkoli jeho výklad Berengarova odvolání, jednoho z nejhruběji formulovaných prohlášení o skutečné přítomnosti chleba a vína ve večeři Páně, zachází příliš daleko. Viklefovo vlastní stanovisko nicméně není zcela jasné a dovolávali se ho jak stoupenci *Lutherovi, tak i *Kalvínovi.

Viklefovi angličtí žáci začali být známí jako lollardi. Až do nezdařené vzpoury r. 1414 k nim patřila část drobné šlechty a teprve později se stali tajným hnutím nižších vrstev. Šířením anglické Bible a podněcováním nespokojenosti s římskou církví pomáhali lollardi připravovat půdu anglické reformaci.

Viklefovo učení ovlivnilo *Jana Husa, který byl r. 1415 upálen během kostnického koncilu (1414 - 1418) na hranici. Tentýž koncil odsoudil čtyřicet pět Viklefových tezí. Viklefovy ostatky byly r. 1428 vykopány a spáleny.

Viklef i Hus byli předchůdci protestantské reformace v tom, že ve jménu Písma odmítali autoritu papeže a všeobecného koncilu. Reformní hnutí předjímali i svými útoky na jednotlivé články římskokatolického učení. Ani jeden z nich však zřetel-

ně nehlásat základní článek protestantského učení, jímž je spasení pouhou vírou.

Literatura:

M. Kaňák, *John Viklef*, Blahoslav, Praha 1973.

A. Molnár, *Stárnoucí Jan Viklef a logika Písma svatého*, v: Křesťanská revue 1985, str. 56-65.

Jan Hus

R. 1360 pozval český král Karel IV. do Prahy rakouského Němce Konrada Waldhausera, aby tu kázal proti upadajícím mravům. Od té doby lze datovat reformní hnutí v Čechách. Jeho vůdčí postavou byl Jan Hus, který se narodil kolem r. 1372 v Husinci jako syn chudých českých rodičů. R. 1390 se vydal studovat na pražskou univerzitu. R. 1402 se stal správcem Betlémské kaple, kterou založil r. 1391 jeden bohatý kupec, aby sloužila jako středisko reformního kazatelství. Denně zde byla proslovena dvě kázání. Husovi se tak dostalo v rámci českého reformního hnutí klíčového postavení.

Od r. 1382 existovaly úzké styky mezi Anglií a Čechami. Viklefovy filozofické spisy byly v Čechách známy již ve 14. století. R. 1401 přivezl Jeroným Pražský z Anglie i několik jeho radikálnějších děl. To přispělo k probíhajícím sporům mezi těmi, kdo chtěli Viklefa a jeho učení zatratit, a těmi, kdo ho hájili, ačkoli nepřijímali všechny radikální názory, které zastával. Hus se považoval za Viklefova stoupence a byl jím bezpochyby v omezené míře ovlivněn.

Kupříkladu Viklefov útok na transsubstanciaci se u Husa setkal s pramalým pochopením a tato věrnost církevnímu učení byla vlastní většině českých reformátorů.

Hus se však ztotožňoval s Viklefovým útokem na zlořády kněží, zejména svatokupectví a prodej duchovních privilegií. Z Viklefova učení přijímal také přenesení váhy z institucionalizované, hierarchizované církve na neviditelnou církev vyvozených. To byl klíčový krok, neboť položil základy pro odmítnutí autority zkažených církevních vůdců a měřítkem učinil namísto církve jako instituce Bibli.

I jest tedy něco jiného být z církve, a něco jiného být v církvi. I jest patrno, že není důsledek: „Jsou-li někteří lidé zde na zemi v církvi, pak jsou z církve,“ ale naopak. Neboť víme, že býlí roste mezi obilím, že havran s holubem na jednom humnu hledá si potravu a že pleva přichází na spíž mezi zrny, a přece jest neslučitelný rozdíl mezi těmito věcmi. (...) Jedni totiž jsou v církvi dle jména i ve skutečnosti, jako předzřizení katolické poslušni Krista. Jiní ani ve skutečnosti, ani dle jména, jako předzvěděni pohané. Třetí toliko jménem, jako předzvěděni pokrytci. A poslední jen ve skutečnosti, třeba se zdálo, že dle jména jsou mimo církev, jako předzvěděni křesťané, které sluhové Antikristovi zdánlivě v podobě církve odsuzují.

(O církvi, kapitola 3)

Spor o Viklefa započal r. 1403, kdy pražská univerzita odsoudila čtyřicet pět tezí obsažených v jeho spisech. Toto odsouzení bylo dílem převahy Němců, kteří mohli Čechy k jejich nelibosti přehlasovat poměrem tří hlasů k jednomu. R. 1409 však král dekretem kutnohorským zvrátil dosavadní poměr hlasů na univerzitě ve prospěch Čechů, takže Němci hromadně odešli a založili si novou univerzitu v Lipsku. Češi nyní měli univerzitu ve své moci a za jejího rektora si zvolili Jana Husa.

Husův vzestup však neměl dlouhého trvání. Reformní kruh se zprvu těšil podpoře pražského arcibiskupa Zbyňka Zajíce z Hazmburka. Král a reformátoři se však s arcibiskupem i Němci rozcházel v osobě papeže, jehož bylo záhodno podporovat. Následkem toho se r. 1408 papež proti reformnímu kruhu postavil. Podařilo se přimět papeže, aby vydal zákaz kázání v soukromých kaplích, včetně Betlémské. Hus odmítl uposlechnout a arcibiskup ho exkomunikoval. Téhož roku pak dal arcibiskup spálit na dvě stě výtisků Viklefových spisů. Hus a další vystupovali na obranu Viklefova pravověří. Hus byl povolán do Říma před soud. Moudře se odmítl dostavit osobně a poslal místo sebe své právního zástupce.

R. 1412 se situace vyhroutil. Papež Jan XXIII. vyhlásil křížovou výpravu proti neapolskému králi (Ladislavu Neapolskému) a sliboval úplné odpuštění hříchů všem, kdo ho podpoří. Hus byl rozhořčen, že papež využívá duchovních prostředků na podporu vlastních cílů a vystoupil proti prodeji odpustků. Řím ho za to exkomunikoval a na Prahu, pokud se tam Hus bude zdržovat, uvalil interdik. Ten znamenal zákaz jakýchkoli náboženských obřadů a úkonů včetně křtů a pohřbů. Hus se cítil nucen opustit město. Odešel do jižních Čech, kde napsal dva ze svých nejdůležitějších spisů: *O církvi a Knižky o svatokupectví*.

Hus žil v době velkého schizmatu, kdy byla Evropa rozdělena mezi dva či dokonce tři protipapeže, kteří nad sebou vzájemně vynesli tvrdé klatby. R. 1414 se v Kostnici sešel koncil, který měl toto schizma ukončit. Na koncil pozval císař Zikmund Lucemburský i Husa, jemuž slibil ochranný glejt na cestu tam i zpět, bez ohledu na výsledek jeho pře. Hus se po jistém váhání

rozhodl jet. Neuplynul však ani měsíc, a přívrženci Jana XXIII. ho zajali a uvěznil. Navzdory glejtu byl v Kostnici postaven před soud a shledán vinným z kacířství. Mnohá obvinění, která proti němu koncil vznesl, byla nepravdivá – např. tvrzení, že popírá transsubstanciaci nebo že považuje úkony bezectných kněží za neplatné. Posuzovány a jako kacířské odsouzeny však byly i některé názory, jež skutečně hlásal, zejména o církvi. Hus odmítl odvolat, a byl proto 6. července 1415 vyveden za město a upálen. Na místě, kde stála hranice, je dnes pamětní kámen.

Husovým upálením koncil vlastně rozničil jiskru českého odporu. Husovi následovníci sice začali být okázitě stíháni, ale to jedině přispělo k rozdmýchání občanské války. Reformní hnutí přežilo, ale rozdělilo se ve dva proudy. Většina se snažila dosáhnout drobnějších oprav v rámci katolické církve. Jejich hlavní požadavek zněl, že laikové mají při večeři Páně přijímat chléb i víno. (Římskokatolická církev vyhradila přijímání vína kněžím.) Zbytek usiloval o důkladnější reformu a v následujícím století byl střídavě tolerován a pronásledován. Navázal přátelské vztahy s valdenskými, dalším vzdorujícím proudem na Západě. S rozšířením reformace se postupně sblížili jak s *Lutherem, tak s *Kalvinem.

(Při své první návštěvě České republiky řekl papež Jan Pavel II. v projevu na pražském Hradě 21. dubna 1990: „Vzpomínám, jak na Druhém vatikánském koncilu vystoupil právě český kardinál, arcibiskup Josef Beran, s projevem na obranu náboženské svobody a snášenlivosti. Přitom s bolestí připomenul osud českého kněze Jana Husa a také násilí a výstřednosti, které se tenkrát a pak i později rozmohly.

Mám v živé mysli slova, která kardinál arcibiskup pražský řekl o tomto knězi, který má tak velký význam pro náboženské a kulturní dějiny českého národa. Bude úkolem odborníků – v prvé řadě českých teologů – vymezit přesněji místo, které Mistru Janu Husovi přísluší mezi reformátory církve, vedle jiných známých postav českého středověku, jako byli Tomáš ze Štítného nebo Jan Milíč z Kroměříže.“

V duchu tohoto prohlášení byla v červnu 1993 ustavena komise pro studium osobnosti, života a díla M. Jana Husa, jejímž předsedou se stal kardinál M. Vlk a sekretářem P. dr. F. Holeček O. M. Tato komise spolupracuje s řadou odborníků jiných vyznání [s dr. M. Wernischem, prof. N. Rejchrtovou, dr. J. Nechutovou, dr. J. Kejřem, dr. J. B. Láškem, prof. Z. Kučerou aj.]. Je otevřena i odborníkům bez vyznání [např. dr. V. Vinas, dr. M. Polívka]. Z katolické strany jsou v ní dr. O. Mádr, doc. dr. T. Halík, dr. J. Royt aj.

Cílem práce husovské komise má být kritický pohled na sebe sama, vyhojení historické paměti církve, objevení Husa [a husitství], živé víry a nalezení pozitivního katolického vztahu k jeho odkazu.

Někteří členové této komise se účastnili mezinárodního sympozia *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, které se konalo 22.-26. září 1993 v Bayreuthu. Slovník z tohoto sympozia vydala Česká křesťanská akademie v r. 1995. - pozn. red.)

Použitý překlad:

O církvi, přel. M. Svoboda, Praha 1903.

Literatura:

Jan Hus, *Česká nedělní postila*, k vydání připr. J. Daňhelka, Academia, Praha 1992.

Jan Hus, *Dcerka*, text upravil F. Žilka, Kalich, Praha 1995.

Jan Hus, *De sermo pace -- Řeč o míru*, přel. A. Molnár a F. M. Dobiáš, Česká křesťanská akademie, Praha 1995.

Jan Hus, *Výklady*, přípr. péčí komise pro vydávání spisů M. Jana Husa ustavené vědeckým kolegiem historie ČAV, Academia, Praha 1975.

Husitské manifesty, Odeon, Praha 1986.

Ze zpráv a kronik doby husitské, Svoboda, Praha 1981, str. 25 - 193.

J. Bílý, *Sociologické prvky v cause M. Jan Hus*, v: *Dialog Evropa XXI-2/94*, str. 12-14.

Z. Hledíková, *Církevní reforma a čeští reformátoři*, v: *Dějiny a současnost*, 5/95, str. 29-33.

F. J. Holeček, O. M., *K perspektivám proměny katolického náhledu M. Jana Husa*, v: *Dialog Evropa XXI-2/94*, str. 24-26.

J. Kejř, *Husovo odvolání ke Kristu*, v: *Dialog Evropa XXI-2/94*, str. 15-18.

J. Kotyk, *Pokusy českých historiků o revizi Husova procesu*, v: *Perspektivy* 8/1995, str. 7.

M. Pazourek, *O významu mariánské úcty M. J. Husa pro ekumenismus*, v: *Dialog Evropa XXI-2/94*, str. 12-14.

M. Raban, *Husova osobnost*, v: *Perspektivy* 6/1995, str. 5.

J. Sedlák, *M. J. Hus*, Dědictví sv. Prokopa, Praha 1993.

J. Smolík, *Hus na Moravě*, v: *Křesťanské revue* 1994, str. 234-242.

F. Šmahel, *Husův proces v Kostnici*, Melantrich, Praha 1988.

F. Šmahel, *Husitská revoluce II*, Kořeny české reformace, Praha 1993.

Florentský koncil (1438-1445)

Ačkoli Florentský koncil přijal všechna důležitá rozhodnutí ve Florencii, ve skutečnosti zasedal na třech různých místech – ve Ferrafe (1438-1439), ve Florencii (1439-1442) a v Římě (1443-1445). Jeho

hlavním úkolem bylo usmířit východní pravoslavnou církev s Římem. Byl to poslední z celé řady koncilů, které se pokoušely o totéž. Představitelé Východu naléhavě potřebovali vojenskou pomoc, protože turecký tlak na Konstantinopol sílil, a tato nouze je přiměla k teologickým ústupkům. Předmětem debaty byly čtyři sporné teologické otázky. R. 1439 východní církev ustoupily téměř ve všech bodech a byl vydán následující dekret:

- Východní církev byly přinuceny přijmout západní doplněk k „Nikajskému vyznání“ o slovo *filioque* (Duch svatý vychází z Otce i Syna).

- Při eucharistii lze použít jak kvašený (východní zvyk), tak nekvašený chléb (západní zvyk).

- Východní církev přijaly římské učení o očistci jako místě dočasného trestu pro duše, které sice zemřely smířeny, ale neposkytly za své hříchy „zadostiučnění (satisfakci)“.

- Východní církev byly nuceny přijmout papeže jako „následovníka blahoslaveného Petra (prvního mezi apoštoly) a pravého náměstka Kristova, hlavu vši církve a otce a učitele křesťanstva“. Papeži je vlastní „veškerá moc sytit, vést a spravovat všeobecnou církev“.

Tento dekret východní církev zavrhnuly hned po návratu svých delegátů. Východu se nedostalo žádné podstatnější vojenské podpory a Konstantinopol byla r. 1453 dobyta. Tím se na Východě stal florentský dekret mrtvým kusem papíru.

R. 1439 bylo rovněž dosaženo „unie“ s arménskou církví. Vzhledem k historické shodě okolností tato církev nikdy nepřijala *Chalkedonský koncil. Shoda s Armény neměla o nic delšího trvání než dohoda

s pravoslavnou církví. Vydaný dekret má však širší dosah, protože obsahuje definici sedmi svátostí, jejichž výčet poprvé podal *Petr Lombardský.

Je sedm svátostí ustanovených Novým zákonem: křest, biřmování, večeře Páně, pokání, poslední pomazání, kněžské svěcení a manželství. Tyto svátosti se zcela liší od svátostí Starého zákona, které nepůsobily milost, ale byly jen předznamenáním milosti, která bude člověku skrze utrpení Ježíše Krista udělena. Naše svátosti však milost nejen obsahují, ale dokonce ji předávají těm, kdo je přijímají po zásluze. Prvních pět bylo ustanoveno k duchovnímu zdokonalení jednoho každého člověka, poslední dvě pak ke spravování a růstu celé církve. Skrze křest se duchovně znovu-zrozuje; skrze biřmování rosteme k milosti a jsme posilováni ve víře. Obnovení a posílení jsme občerstveni božskou krmí eucharistie. Onemocníme-li však na duši skrze hřích, jsme duchovně vyléčeni pokáním a duchovně i fyzicky (úměrně tomu, jaký užitek z toho plyne duši) vyléčeni posledním pomazáním. Svěcením kněží je církev spravována a roste duchovně, kdežto prostřednictvím manželství roste fyzicky.

Na plném udílení všech těchto svátostí se podílejí tři prvky: věci jako látka, slova jako forma a osoba toho, kdo svátost udílí s úmyslem učinit to, co činí církev. Schází-li kterýkoli z těchto prvků, svátost není udělena. Tři svátosti vtiskují nesmazatelné znamení duši (křest, biřmování a kněžské svěcení) – tato duchovní pečť je odlišuje ode všech ostatních. Tentýž člověk je proto nemá přijímat více než jedenkrát. Ostatní z nich však po sobě nezanechávají otisk a mohou být přijaty více než jednou. (Dekret o Arménech)

Tomáš Kempenský

Následování Krista

Tomáš Hemerken se narodil v r. 1379-1380 v Kempen v Porýní, a proto se nazývá Kempenský. Ačkoli se narodil chudým rodičům, poslali ho do školy v holandském Deventeru, kterou vedli Bratři společného života. Toto hnutí založil Geert de Groote (1340-1384), bohatý kanovník z Utrechtu, který se odvrátil od dřívějšího světského života. Zakládal neformální laická společenství a jeho následovníci se věnovali vzdělávání. R. 1387 založili někteří z jeho žáků klášter ve Windesheimu nedaleko nizozemského města Zwolle, který se stal mateřským klášterem šířícího se „řádu“. Do začátku 15. století existovalo na sto dceřiných klášterů. Všechny tyto události byly projevy hnutí známého jako *devotio moderna* (lat. nová zbožnost). Navzdory svému jménu to bylo hnutí svou podstatou spíše tradiční než moderní – důraz se kladl na obrácení, význam praktického křesťanského života a svatosti, na rozjímání (zejména o životě a smrti Kristově) a na časté přijímání. Hnutí se opíralo zejména o učení *Augustina, *Bernarda a *Bonaventury. Myšlenka laických společenství, která se podílela na světské práci ve městech a nebyla vázána řádem, však byla nová.

Tomáš vstoupil r. 1399 do kláštera řeholních kanovníků sv. Augustina v Agnetenbergu u Zwolle, dceřiného kláštera Windesheimu založeného r. 1398. Jeho starší bratr tu byl převorem, a proto nebylo Tomášovi dovoleno, aby se stal plnoprávným členem. Novicem se stal teprve r. 1406, když byl jeho bratr přeložen jinam. V tomto klášteře zůstal až do své smrti r. 1471. Věnoval se spisovatelské

činnosti, kázání, opisování rukopisů a působil jako duchovní řádce. Z jeho četných děl je nejznámější *Následování Krista*.

Následování Krista sestává ze čtyř knih. Původně šlo o čtyři odlišné spisy, které byly v oběhu již před r. 1427. Jelikož však tehdy bylo zvykem spojovat několik kratších traktátů do jednoho svazku, najdeme tyto oblíbené spisy často pohromadě. První tištěná verze z r. 1473 obsahuje čtyři knihy v dnešní podobě a toto uspořádání se brzy vžilo.

Spisy byly původně anonymní, což vedlo ke spekulacím o jejich autorství. Již kolem r. 1460 byly připisovány oblíbenému spisovateli Janu Gersonovi. Od té doby byl za jejich autora uváděn bezpočet dalších, ač méně pravěpodobných osob.

Následování Krista patří k nejoblíbenějším křesťanským knihám. Jen do konce 15. století dosáhlo devětadevadesátí vydání, jejichž počet se již dávno přehoupl přes dva tisíce. Za svou velikost svým způsobem vděčí nedostatku původnosti. Je nejlepším příkladem spirituality *nové zbožnosti*. Myšlenky, které zastává, jsou ale součástí hlavního proudu křesťanského myšlení a nepatří jen jedné škole.

Titul knihy je zavádějící. Ve skutečnosti se vztahuje jen na první kapitolu první knihy a nelze jej považovat za odpovídající popis obsahu díla. Základními tématy knihy jsou sebezpytování a pokora; sebezapření a ukázněnost; přijetí vlastního údělu s vírou v Boha a láskou k němu. Kniha první se zabývá zejména počátky (klášterního) duchovního života, poslední pojednává o přístupu k nejsvětějšímu přijímání. Prostřední knihy jsou věnovány vnitřnímu životu a duchovní útěše.

Co ti prospěje učeně rozmlouvat o Trojici,

chybí-li ti pokora, takže Trojice nemá v tobě zalíbení? Věru vznešená slova nečiní člověka svatým a spravedlivým, ale ctinostný život ho činí milým Bohu. Přeji si raději mít pokoru, než znát její definici. Kdybys znal zpaměti celou Bibli i výroky všech učenců, co by ti to prospělo bez Boží lásky a milosti?

(Následování I:1)

Snaž se proto trpělivě snášet cizí nedokonalosti a jakékoli slabosti, protože i ty máš mnohé, které zas musí snášet jiní. A nedokážeš-li sám sebe učinit takovým, jakým chceš být, jak bys mohl žádat na jiném, aby byl podle tvého přání? Rádi vidáme, když jsou jiní dokonali, a přitom své chyby nenapravujeme. Požadujeme přísné pokárání pro jiné, ale sami kárání být nechceme.

(Následování I:16)

Ježíš má nyní mnoho milovníků svého nebeského království, ale málo těch, kdo nesou jeho kříž. Má mnoho těch, kdo touží po potěšení, ale málo takových, kdo by toužili po utrpení. Nachází hojně společníků k hostině, ale málo k postu. Všichni by se s ním chtěli radovat, málokterí chtějí pro něho něco vytrpět. (...) Což nezaslouží jméno námezdníků všichni ti, kdo stále hledají jen potěšení?

(Následování II:11)

Pokrok v duchovním životě není jen v tom, že se ti dostane milosti útěchy, ale že pokorně, trpělivě a se sebezapřením snášíš její odněti; tak že ani tehdy neochabuješ ve vroucí modlitbě, ani neopomíjíš své ostatní obvyklé úkony.

(Následování III:7)

Kdybys [má duše] příliš nezřízeně toužila po těch vezdejších věcech, ztratíš věčné

a nebeské. Časných věcí máš užívat, po věčných toužit.

(Následování III:16)

To já [Bůh] povznáším pokornou mysl v jediném okamžiku tak, že pronikne do věčné pravdy hlouběji, než kdyby deset let studovala na školách. Já učím bez hluku slov, bez spleti domněnek, bez šilhání po počtách, bez zápolení protichůdných důkazů.

(Následování III:43)

Sťez se všetečného a neužitečného zkoumání této nezměrné svátosti [eucharistie], nechceš-li utonout v hlubinách pochybností. (...) Blažená prostota, která opouští nesnadnou cestu domněnek a kráčí po rovné a pevné stezce Božích přikázání! (...) Bůh provází prostě, zjevuje se pokorným, dává pochopení maličkým, otvírá smysly čistým; ale svou milost skrývá před všetečnými a pyšnými.

(Následování IV:18)

Použitý překlad:

Tomáš Kempenský, *Čtyři knihy o následování Krista*, pfeł. J. Perníkáf, Cesta, Brno 1991.

Gabriel Biel

Boží milosrdenství a spravedlnost

Gabriel Biel se narodil v německém Speyeru v první čtvrtině 15. století. Od r. 1432 studoval na univerzitách v Heidelbergu, Erfurtu a Kolině. Tam se seznámil se „starou“ teologií *Tomáše Akvinského a *Dunse Scota i „moderní“ teologií *Viléma z Ockhamu. Biel sám se rozhodl pro druhou z nich, ačkoli se stavěl proti přílišnému soupeření mezi oběma školami. V šedesátých letech 15. století se přidal k Bratřím společného života

a stal se vůdčí osobností hnutí. Podařilo se mu stmelit moderní zbožnost (*devotio moderna*) se svým akademickým studiem a vyhnout se antiintelektualismu *Tomáše Kempenského. R. 1484 se stal prvním profesorem teologie na nově ustavené univerzitě v jihoněmeckém Tübingenu. V r. 1485 a 1489 byl zvolen rektorem univerzity. Po svém odchodu z univerzity se stal převorem nového domova Bratří v Schönbuchu, kde r. 1495 zemřel.

V Bielově teologii se jasně obráží semi-pelagianismus 14. a 15. století. Biel je dokonce autorem jakéhosi „rozvrhu spásy“ hříšníka – ať už je to nepokřtěný pohan nebo pokřtěný křesťan, který odpadl od Boží milosti vážným (či smrtelným) hříchem. První krok musí učinit hříšník sám. Musí přestat přitakávat hříchu a musí se obrátit k Bohu. Musí Boha milovat víc než cokoli jiného. K tomu patří, že dělá, co nejlepšího dovede. To vše má dosáhnout bez pomoci a z vlastní vůle, bez milosti svatého Ducha. Touto iniciativou si člověk vyslouží Boží milost – která není mzdou, již by si v úzkém slova smyslu vydělal, ale kterou mu Bůh velkoryse přifkl jako odměnu, již dává těm, kteří se usilovně snaží. Nyní, když se hříšníku dostalo „milosti Boží“ a nachází se „ve stavu milosti“, může pokračovat v konání dobrých skutků. Ty zasluhují odměnu v podobě Božího uznání, tentokrát jako dluh splatný člověku.

Biel rozlišuje mezi dvěma „dohodami“ ze strany Boží. První je *dohoda o velkorysosti*, již Bůh příslibuje odměnit milostí ty, kdo žijí, jak nejlépe dovedou. Druhou je *dohoda o spravedlnosti*, která stanoví, že ti, kdo ve stavu milosti konají dobré skutky, zasluhují, aby je přijal jako sprá-

vedlivé. Žádná z těchto dohod není Bohu vnucena – obě, i dohoda o spravedlnosti, jsou výsledkem Božího svobodného a milostivého *rozhodnutí* je vyhlásit. To umožňuje Bielovi skloubit učení o spáse na základě skutků a o spáse na základě milosti. Jsme spaseni skutky tak, že člověk si zaslouží milost tím, že se snaží jednat jak nejlépe dovede, a dobrými skutky, které ve stavu milosti koná, si pak vyslouží Boží přijetí. Spasení jsme však zároveň milostí, protože Bůh nemusel vyhlásit dohody, pro něž se rozhodl. Býval by mohl vyhlásit pravidla, která by byla pro hříšného člověka nespílitelná. Boží milosrdenství a lásku tak lze spatřovat v řádu, který nastolil. *V rámci* tohoto řádu však nemá milosrdenství místo – jen spravedlnost.

Biel se namnoze přidržel učení Viléma z Ockhamu a jiných myslitelů 14. století, proti nimž vystupovali *Thomas Bradwardine a *Jan Viklef. Zvláště významné je to, že od Bielových žáků se učil sám Martin Luther. Duchovní problémy, s nimiž se mladý Luther potýkal, byly z velké části vyvolány Bielovým učením o milosti.

Bůh přijímá skutky člověka, který si počítá nejlépe, jak dokáže, jako základ pro udělení první milosti. Nikoli proto, aby tak dostal spravedlnosti, ale pro svou velkorysost. Když tedy duše odstraní překážku [Boží milosti] (tím, že upustí od hřešení, že mu přestane přitakávat a vydá se k Bohu jako svému počátku a konci), dělá, co nejlepšího svede. Proto Bůh ve své velkorysosti přijme tento skutek odstranění překážky a vykročení k němu a vlije do duše milost.

(Komentář k Sentencím 2:27:1)

ČÁST IV.

**Reformace a katolická reforma
(1500-1800)**



R. 1500 se papežský primát v křesťanstvu zdál být jistý. Východní církve, jež byly po dlouhou dobu středisky křesťanství, utrpěly zničující úder podrobením Konstantinopole Turky (1453). „Konciliarismus“, tj. učení o tom, že všeobecný sněm je v církvi konečnou autoritou, se zdál být potlačen skrze mnohá jeho odsouzení. Ale základy papežství jisté nebyly. Zanedlouho jimi měla otrávit bouře protestantské reformace, takže někteří říkali, že si papež uchová kontrolu nejvýše nad Španělskem a Itálií.

Cestu pro reformaci připravovaly různé faktory. Pozdně středověké papežství potvrzovalo pravdivost známého výroku, že absolutní moc absolutně korumpuje. Všude vládla značně protipapežská nálada. *Viklef je příkladem toho, jak výtky vůči zneužívání čehokoli se mohou stát postupně kritikou učení. Církev byla v choulostivé situaci, neboť vlastnila nepředstavitelné bohatství a zcela zřejmě jí chyběly morální kvality, jimiž by ospravedlnila své výhody vůči obyvatelstvu. Nastalo i oživení zájmu o klasičtí minulost, nazývané „humanismus“. (Je třeba si ho neplést s dnešním spíše ateistickým nebo agnostickým humanismem.) V jižní Evropě se soustředil tento zájem především na řecké a římské pohanské klasiky, zatímco na severu převládal humanismus povýtce křesťanský, jehož předním představitelem byl *Erasmus. Heslem bylo „zpět k pramenům“ – k hebrejské a řecké Bibli a starým křesťanským otcům. Humanisté bývali jízlivě kritičtí vůči větší části soudobého života církve – životnímu stylu duchovenstva a papežů, stavu klášterů, nejasnostem středověké scholastické teologie. Ale když přišla reformace, Erasmusovi žáci se rozdělili. Někteří volili reformaci, i když to mělo znamenat odtržení od Říma, ostatní se rozhodli raději pro jednotu než pro reformaci.

Průkopníkem reformace byl *Martin Luther. Byl odhodlán postavit se sám proti veškeré moci římské církve. Zanedlouho se jeho učení v Německu velice rozšířilo a šířilo se i dále do východní Evropy a Skandinávie. Avšak luterství nebylo jediným protestantským směrem. V Curychu začal *Zwingli kázat reformaci současně s Lutherem. Trebaže byl v lecčems ovlivněn Lutherem, byl nezávislým myslitelem a v některých otázkách se s Lutherem neshodoval. Brzy se protestantismus rozštěpil na dva proudy – luterský a reformovaný (švýcarský) protestantismus. Zwingli umřel mladý a jeho místo hlavního reformovaného teologa zaujal Francouz *Jan Kalvín, takže reformovaná víra je dnes známa převážně pod názvem kalvinismus.

Luther i Zwingli byli magisteriální reformátoři – to jest zaváděli reformu ve spolupráci s výkonnou mocí či vládci. Nehodlali porušit spojení církve se státem. Jejich cílem nebylo založit novou církev, nýbrž starou církev reformovat. A i při změně učení zůstával zde ideál státní církve, k níž patří všichni obyvatelé země. Avšak byli i jiní, pro něž taková reformace byla jen poloviční. Radikální reformátoři chtěli jít dále než magisteriální reformátoři. Toho dosahovali nejrůznějšími způsoby. Někteří z nich byli „racionalisty“ a zpochybňovali základy křesťanského učení, jako například učení o Trojici. Někteří byli „spiritualisté“, pohrdali Bibli a všemi vnějšími formami. Zdůrazňovali význam Ducha svatého, jenž mluví ke každé duši, „vnitřního

světla“. Někteří byli „revolucionáři“, kteří se domnívali, že nastává konečný zápas popsáný v knize Zjevení a že Boží lid má ustavit Boží království silou. Ovšem „evangelikálové“ byli mezi nimi největší a nejdůležitější skupinou. Toužili po důkladnější reformě ve světle Bible. Odmítali ideu státní církve a křtu nemluvnat, jenž ji nevyhnutelně provázal. Jejich odpůrci se chopili u nich rozšířené praxe „nového křtění“ těch, kdo byli pokřtění jako nemluvnata a nazvali je „anabaptisty“ neboli „novokřtění“. To byla vhodná nálepka, poněvadž opětovné křtění bylo hrdelním zločinem. Anabaptisté byli tvrdě pronásledováni a skoro vymýceni, ovšem jejich myšlenky přežily a postupně nabývaly vlivu.

Reformace zastihla římskokatolickou církev naprosto nepřipravenou. Tato situace však netrvala dlouho. V polovině 16. století se sešel *Tridentský koncil, aby vymezil římskokatolické učení oproti protestantismu a zavedl program katolické reformy. Jezuité založení *Ignácem z Loyoly byly údernými oddíly katolické reformy a vedli protiútok proti protestantismu. Dědictví středověké spirituality v římskokatolické církvi neodumřelo a projevuje se u velkých španělských mystiků Jana od Kříže a *Terezie z Avily.

Prvních padesát let reformace bylo údobím nových myšlenek. Ale nové kreativní impulsy raného údobí byly zanedlouho kodifikovány v podrobných dogmatických systémech. Tři hlavní konfese (římskokatolická, luterská a kalvínská) se čím dál tím více soustřeďovaly na přesné a spletné vymezení vlastní víry a svou energii vyplytávaly na vzájemné hádky mezi sebou. Spory se vedly především o otázce vztahu Boží milosti a lidské svobodné vůle. Vznik nových ortodoxií nezůstal bez odezvy. Pietistické hnutí 17. století, jehož průkopníkem byl například *Spener, kladlo důraz na praktický křesťanský život než na spory o podružnějších teologických otázkách. 18. století pak bylo svědkem povstání racionalismu jakožto protivníka křesťanské víry.

Jen pro některé znamenal racionalismus ateismus, pro mnohé znamenal nové náboženství založené na rozumu namísto zjevení. Deismus byl považován v protikladu k předsudkům tradičního křesťanství za náboženství rozumu. Racionalismus měl pouze omezený vliv na křesťanské učení, poněvadž byl vnějším útokem na křesťanství, ovšem podkopával v západní Evropě pocit křesťanské sounáležitosti. Protichůdnou silou byla evangelická obroda, jež započala v Anglii *Wesleyem a dalšími a šířila se v anglicky mluvícím světě i jinde.

Anglická reformace měla své vlastní zajímavé rysy. Během krátké doby pětadvaceti let se tam vystřídalo celých pět rozdílných náboženských uspořádání.

- Do r. 1534 byla Anglie římskokatolickou zemí.

- V r. 1534 se Jindřich VIII. prohlásil v Anglii sám za papeže – „jedinou a nejvyšší pozemskou hlavu“ anglické církve. Ovšem přes odstranění papežství podržel Jindřich větší část katolického učení jako jakýsi „anglo-katolík“ ze 16. století

- V r. 1549 byla za Edwardovy vlády vydána první modlitební kniha v angličti-

ně, ovšem opatrně formulovaná, aby nezpůsobila přílišné pohoršení u římských katolíků.

- V r. 1552 vyšla druhá modlitební kniha za Edwardovy vlády. Ta už byla zjevně a jednoznačně protestantská.

- Za královny Marie (1553-1558) nastal opět příklon k dogmatické podobě římského katolicismu.

- „Alžbětinská dohoda“ z r. 1559 se vrátila ke knize modliteb velice podobné oné z r. 1552.

„Alžbětinská dohoda“, jež byla dlouho napadána „puritány“, kteří si přáli radikálnější reformu protestantismu, se r. 1662 stala závaznou normou. Tato dohoda bývala označována za *viam mediam*, střední cestu. To je správné, ale ne v dnešním slova smyslu – jako střední cesta mezi protestantstvím a římským katolictvím. „Alžbětinská dohoda“ byla kompromisem mezi Alžbětou, jež si přála konzervativnější formu protestantismu, a těmi, kdo si přáli radikálnější reformu. Je na ně možno v jistém ohledu pohlížet jako na narovnání mezi kalvinismem a luterstvím. Učení *Třiceti devíti článků bylo umírněným kalvinismem, nicméně zachování biskupského úřadu, liturgie a dalších forem katolické obřadnosti bylo spíše podle luterského způsobu.

Právě takto se z anglické reformace zrodilo anglikánství, zvláštní větev protestantismu vykazující větší vstřícnost vůči katolickému učení, než mají reformované i luterské církve. Oproti tomu Skotsko se stalo a zůstalo nesmlouvavě reformovaným a presbyteriánským. Pokusy Angličanů dosadit jim biskupy a vnutit *Book of Common Prayer* jen posílily presbyteriánské lpění na jejich církvi.

Literatura:

A. Franzen, *Malé církevní dějiny*, Zvon, Praha 1995.

A. Molnár, *Na rozhraní věků (Cesty reformace)*, Vyšehrad, Praha 1985.

H. Pavlincová a kol., *Slovník: Judaismus – Křesťanství – Islám*, Mladá fronta, Praha 1994.

Slovem obnovená (Čtení o reformaci), k čtyřstému výročí České konfese uspořádal a úvodý k jednotlivým oddílům napsal Amadeo Molnár za spolupráce Noemi a Luďka Rejchrtových, Kalich, Praha 1977.

Desiderius Erasmus

Křesťanský humanista

Desiderius Erasmus se narodil kolem r. 1469 v Rotterdamu jako nemanželský syn kněze. Po několik let byl vychováván Bratřimi společného života. Hnutí *devotio moderna*, jemuž dal základ *Tomáš Kempenský, ho ovlivnilo, i když některé názory Bratří odmítal. S nevelkou chutí vstoupil do jednoho z jejích klášterů, ale záhy získal povolení opustit klášter. Po studiích v Paříži se r. 1495 stal nezávislým učencem a cestoval hodně po Evropě. Po určité době byl profesorem v Cambridgi. R. 1521 se usadil v Basileji, ale když r. 1529 tam reformace dospěla dále, než by si byl přál, odešel do blízkého katolického Freiburgu. V r. 1535 se navrátil do Basileje a následujícího roku tam zemřel.

Erasmus byl nejznámějším učencem své doby. Byl přesvědčeným křesťanským humanistou, věřil, že nejlepší způsob, jak reformovat církev, je prostřednictvím dobrých učenců – studií hebrejské a řecké Bible a návratem k starým církevním otcům. Byl mistrem satiry. Jeden moderní autor prohlásil, že „pouze když tuto mysl ozařoval humor, stávala se skutečně hlubokou“. Jeho satiry mířily proti zlořádům tehdejší církve – pohoršlivému životu papeže a mnohých duchovních, proti pořádkům v klášteřích a nejasnostem středověké scholastické teologie. Erasmovou vlastní snahou byla pokojná reforma církve.

Tak položil Erasmus základy protestantské reformace. Jak praví přepověď: „Erasmus snesl vejce a Luther je vyseďel.“ V prvních letech reformace napsal jistý papežský agent v Německu do Říma, že Erasmovy satiry poškozují papežství víc než nařčení *Luthera. Tím, že na-

učil lidi smát se Římu, dosáhl Erasmus více, než reformátoři svými protesty. Ale Erasmus nebyl Lutherovým nekritickým stoupencem. Schvaloval Lutherovu touhu po reformě, avšak nenásledoval ho v jeho roztržce s papežem a v rozdělení církve. Během prvních let reformace se Erasmus zdržel kritiky Luthera, a to Lutherovi velice pomohlo v onom kritickém nebezpečném čase. Avšak r. 1524 se Erasmus podvolil nátlaku papeže a dalších a sepsal polemiku s Lutherovým učením o nesvobodné lidské vůli. Luther okamžitě zareagoval a vztahy mezi těmito dvěma významnými muži definitivně zhořkly, i když si Erasmus uchoval dobré vztahy s Lutherovým spolupracovníkem *Melanchthonem.

Erasmus psal hojně a vydal mnoho děl:

- *Chvála bláznivosti* (*Stultitiae laus*) byla napsána r. 1509 v domě jeho přítele Tomáše Mora a jemu byla i věnována. Je to brilantní satira na mnichy a teology. Ze všech Erasmových děl je dosud nejčtenějším. (První autorizované vydání vyšlo v Paříži r. 1512 – pozn. red.)

- R. 1516 Erasmus vydal *Nový zákon* v řečtině s vlastním latinským překladem. Bylo to první tištěné vydání řeckého Nového zákona. Byla to spěšná práce založená jen na málo rukopisech – zčásti možná i proto, že Erasmus věděl o tom, že ve Španělsku pracuje skupina učenců na podobném projektu a chtěl publikovat jako první. Bylo pak přepracováno v několika dalších vydáních. Erasmovým cílem bylo, aby Bible byla dostupná všem. „Přál bych si, aby rolník prospěvoval texty Písma, jda při svém pluhu, a tkadlec, aby si je broukal při zvuku svého stavu.“ Toto řecké vydání Nového zákona pohnulo mno-

hé, aby se obrátili protestantským směrem.

● V r. 1517 se objevilo anonymní dílo nazvané *Julius z nebes vyhnáný* (Julius ex-clusus e coelis). V něm se proslulý papež Julius II. ocitá před branami nebe, dožaduje se vstupu a je odmítnut. Všeobecně byl za autora považován Erasmus, i když to popíral. Je pravděpodobné, že toto dílo napsal pro osobní potřebu, ale když bylo vydáno bez jeho svolení, ztratil hlavu.

● Erasmus zaštiťoval mnohá vydání starých církevních otců. Bylo to součástí jeho programu reformy církve – návrat k Písmu a starým církevním otcům.

● R. 1524 Erasmus napsal spis *O svobodné vůli*, v němž napadl Lutherovo učení o tom, že upadá lidská vůle je spoutána a neschopná činit dobro. Proti Lutherovu stanovisku se ohrazoval jednak proto, že si o něm myslel, že je mylné, a jednak proto, že pocíťoval jako nevhodné být dogmatický v otázce, kterou považoval sám za velmi nejasnou.

Erasmus se rozešel s Lutherem, jehož vzdělání bylo scholastické se zanedbatelným vlivem humanismu, avšak zůstával v přátelských vztazích s dalšími reformátory, jako např. s Melanchthonem. Jeho žáky nalezneme mezi katolickými, luterskými i reformovanými teology. Jeho vlastní pověst pak nikdy příliv dějin neporušil. Volil spíše liberální katolickou reformu v čase, kdy se protestantismus střetával s čím dál dogmatictějším neliberálním římským katolicismem. Erasmus se těšil přízni několika papežů, ale jeho učení bylo odsouzeno r. 1527 v Paříži. S postupující protireformací se jeho názory staly nebezpečnými a veškerá jeho

díla bylo r. 1559 dána na index zakázaných knih.

Julius: *Co se to tu u čerta děje? Dveře nejdou otevřít, což? Vypadá to, jako by vyměnili zámek nebo se v tom někdo hral.*

Julián genius: *Radši by ses měl podívat, zdali jsi nevezal špatný klíč. Tyhle dveře se neotvírají stejným jako tvoje pokladnice. (...)*

Julius: *Už toho začínám mít dost, zabuším na dveře. (...)*

Petr: *Je velice dobré, že máme diamantovou bránu. Jinak by nám tenhle kmán, ať už je to, kdo chce, rozbil dveře. To určitě dorazil nějaký obr nebo satrapa nebo plenitel měst. Ale nesmrtelný Bože, jaký odporný zápach tu je! (...) Kdo jsi? (...)*

Julius: *Nejsi-li úplně slepý, jistě poznáváš tento klíč, pokud jsi už nepoznal zlatý dub, rodinnou erbovní korunku Juliova rodu. A také jistě vidíš tiáru, [papežskou] trojitou korunu a toto roucho celé zářící drahokamy a zlatem.*

Petr: *Sice vskutku jakž takž poznávám ten stříbrný klíč – i když je jen jeden a dost nepodobný těm, jež mi kdysi světil pravý pastýř církve, Kristus. Ale tu zpupnou korunu, již máš, jářku, jak bych tu měl poznat? Žádný barbarský vládce se nikdy neodvážil vynášet se takovou věcí jako je tahle – tím méně ten, kdo očekává, že se dostane sem. Co se týče roucha, nedělá na mě vůbec žádný dojem, poněvadž jsem vždy šlapal po drahokamech a opovrhoval zlatem, jako by byly smetím. (...)*

Julius: *Nech už těch nesmyslných řečí a otevři dveře, nebo chceš je snad mít roztlučené na prášek? Uvidíme, co snesou; vidíš, jaký mám s sebou průvod?*

Petr: *Abych pravdu řekl, vidím jen samé*

otužilé zbojníky. Ale, pokud to nevíš, tyto dveře musíš ztéci jinými zbraněmi.

Julius: Dost řečí, říkám! Jestliže hned neuposlechneš, vrhnu i po tobě bleskem ex-komunikace, kterým jsem kdysi hrozil i nejmocnějším králům a celým královstvím. Vidiš bulu připravenou k tomuto účelu?

Petr: Jaký blesk, jaké hromy, jaké buly, jaké nehoráznosti mi tu, jářku, vyprávíš? O ničem takovém jsme od našeho Pána, Krista, neslyšeli.

Julius: Tak je na vlastní kůži pocítíš, když neuposlechneš.

Petr: Možná jsi tím horkým vzduchem nějaké lidi někde postrašil, ale to tady nic neznamená. Tady musíš působit pravdou. Tento hrad se dobývá dobrými skutky, ne kletbami.

(Julius z nebes vyhnáný)

Možná by bylo lépe pominout teology mlčky, nehýbat touto páchnoucí bažinou a nedotýkat se této smrduté květiny, poněvadž jde o lidi neobyčejně přísné a netýkavé, kteří by se na mě možná houfně obořili šesti sty argumenty a přinutili mne odvolat, a kdybych se k tomu neměla dost rychle, bez váhání by mě prohlásili za kacířku. (...) Subtilnost těchto velmi subtilních subtilností je ještě zvyšována tak velkým počtem různých směrů scholastické teologie, že by ses rychleji vymotal z labyrintu než ze zákrutů těchto realistů, nominalistů, tomistů, albertistů, occamista, scotistů – a to jsem je ještě nejmenoval všechny, jen ty nejdůležitější. Ve všech je tolik učenosti a tolik obtížnosti, že by patrně i apoštolové potřebovali jiného ducha, kdyby byli nuceni disputovat o po-

dobných věcech s tímto novým druhem teologů. (...) Petr přijal klíče od toho, kdo by je nesvětil nehodnému; a přece nevím, zda Petr v plném rozsahu pochopil tu subtilní otázku – alespoň se o tom nikde nezmiňuje – že může mít klíč od vědění ten, kdo sám vědění nemá. Apoštolové sice naopak křtili, a přesto nikde nepodali výklad o tom, která je formální, materiální, účinná a účelová příčina křtu. Rovněž u nich není zmínky o znamení zrušitelném a nezrušitelném. (...) A mimoto dovedou tak přesně a do podrobností popsat peklo, jako by byli bývali po několik let jeho obyvateli. (...) Skoro právě tak šťastni jsou ti, kteří se obecně nazývají „zbožní bratři“ či „mniši“, což znamená „samotáři“. Obojí je název zcela klamný, neboť jednak valná část jich má nesmírně daleko ke zbožnosti, jednak jsou to lidé, s nimiž se můžete potkat na každém kroku. (...) Předně považují za vrchol svatosti, že se nikdy ani nedotkli učení, takže nedovedou ani číst. (...) Členové některých řádů se štítí styku s penězi, jako by to byl nějaký jed, ale zato se nevyhýbají ani vinu, ani styku s ženami. **(Chvála bláznivosti)**

Použitý překlad:

Erasmus Rotterdamský, *Chvála bláznivosti*, přel. R. Mertlík a J. Hejnic, ESA, Aurora, Olomouc 1995.

Literatura:

F. M. Bartoš, *Erasmus a česká reformace*, v: *Theologická příloha Křesťanské revue* 1956, str. 7-12, 34-41.

Michal a Martin Svatošovi, *Živá tvář Erasma Rotterdamského*, Vyšehrad, Praha 1985.

LUTERSKÁ TRADICE

Martin Luther

Zde stojím

Martin Luther se narodil 10. listopadu 1483 v Eislebenu. Podle otcevy vůle se měl stát právníkem. V létě 1505 zažil velkou bouři, kdy blesk uhořel vedle něho. Učinil slib, že se stane mnichem. Vstoupil k augustiniánským bratřím v Erfurtu a tam se učil i teologii, následuje přísně nominalistickou teologií (*via moderna*) *Gabriela Biela. R. 1512 převzal profesuru na nové univerzitě ve Wittenbergu. Měl však problémy. Učil se, že abychom upokojili Boha a získali jeho milost, musíme o to „ze všech sil usilovat“, což znamená milovat Boha nade všecko. Ale tento Bůh se Lutherovi jevil jako soudce zvažující jeho zásluhy. Luther byl v pasti – nemohl milovat Boha, který ho odsuzuje, ale bez lásky k němu nemohl být přijat. Lutherovy obtíže způsoboval především jeden verš – Římanům 1,17 – „V něm [v evangeliu] se zjevila spravedlnost Boží.“ Luther nenáviděl Boha, neboť spravedlivě odsuzuje člověka nejen Zákonem, ale i Evangeliiem. Potom se jednoho dne otevřely jeho oči a spatřil význam „spravedlnosti Boží“. Není to spravedlnost odsuzující, nýbrž spravedlnost vírou ospravedňující. Evangelia nezjevují Boží hněv a odsouzení, nýbrž jeho spásu a ospravedlnění. Jednoho dne toto Luther nahlédl a cítil se, jako by byl znovuzrozen a vstoupil do ráje.

Kdy se to stalo? O tom se vede vášnivá debata a udávají se data mezi léty 1508-1519. Je důležité povšimnout si, k čemu

se Luther obrátil. Byl osvobozen od myšlenky na to, že potřebujeme vynaložit veškeré úsilí, než nám Bůh pomůže. Namísto toho spatřil Boha spíše jako toho, jenž nás svobodně ospravedlňuje na základě víry. Spravedlnost je dar udělovaný věřícím. Luther se postupně odvracel od svého semipelagiánského vzdělání a přiklánil se k starším názorům *Augustinovým. (Říká, že později našel tytéž myšlenky v Augustinově *Duchu a liteře*.) Tuto změnu je možno v Lutherových spisech zaznamenat asi v letech 1514/1515. V tomto čase se Luther přiklonil k Augustinovi – přesto ještě ne ke skutečně protestantskému učení o ospravedlnění.

Luther začal kázat a hlásat své nové názory. R. 1517 vytvořil devadesát sedm tezí k univerzitní debatě (což bylo běžné), v nichž prosazoval silně augustinskou linii a odmítal pozdně středověký semipelagianismus. K Lutherovu zklamání teze nevyvolaly velký rozruch. Ovšem později téhož roku vytvořil Luther další teze, jež už ohlas měly. V okolí Wittenbergu se prodávaly odpustky. Teorie pravila, že koupí odpustku je možno vysvobodit duši zemřelého z očiště, nikoliv však z pekla. „Jak peníz na dno klepne, hned se duše z očiště zvedne.“ Obecný lid věřil, že pouhou koupí odpustku se jim mohou odpustit jejich hříchy. Luther zůřil. (Byl by zůřil ještě více, kdyby byl věděl, že výtěžek padne na to, aby si kníže Albrecht koupil od papeže další arcibiskupský stolec.) Luther sepsal devadesát pět tezí proti odpustkům a poslal rukopis jednak svému biskupovi, jednak knížeti Albrechtovi. Ale

jedna z kopií se dostala do rukou jistého podnikavého tiskaře, jenž nahlédl její možnosti a vydal teze německy. Teze se staly okamžitě slavné a Německo povstalo. Luther se stal přes noc hrdinou. Teze byly poměrně konzervativní, navrhovaly jen drobné úpravy stávajícího systému. (Luther například nezpochybnil existenci očištění, papežovu autoritu nebo dokonce i jistou omezenou platnost odpustků.) Měly ale veliký význam, neboť se dotýkaly papežství v tom, co bylo nejbolestivější – v jeho měšci. Podněcovaly v Německu nespokojenost s přehnanými daněmi, odváděnými Římu. Proto byly pokusy Luthera umlčet, ale ten měl podporu u svého pána, Friedricha Moudrého (1486-1525).

R. 1519 se Luther a někteří jeho kolegové odebrali do Lipska disputovat s Johannem Eckem, významným teologem. Tématem dispute bylo oněch devadesát pět tezí. Jenže Eck byl zkušený soupeř. Tlačil Luthera k tomu, aby uznal, že se všeobecný koncil může mýlit, a aby přijal některých nauk Husových a *Viklefových. Spor se přesunul od článků učení až k samotné povaze autority. Následujícího roku papež Luthera exkomunikoval, na což on zareagoval spálením papežské bully. To byla otevřená vzpoura. Následujícího roku byl povolán na výroční sněm říšských knížat do Wormsu, kde mu císař Karel V. nařídil odvolat. I když Luther nejspíše neřekl ona slavná slova: „Zde stojím a nemohu jinak,“ přesně vystihují jeho postoj.

Roztržka s Římem byla dokonána. Během čtyř let byl původně loajální papežův poddaný dotlačen až k stanovisku, že papež je Antikrist předpovězený v Novém zákoně. Lutherovy šance na přežití by byly bývaly mizivé, kdyby ho nepodporoval

Friedrich, takže císař nemohl proti němu zasáhnout. Turci se chystali oblehnout Vídeň a Karel potřeboval sjednocené Německo, aby mu poskytlo vojsko na její ochranu. Nemohl si dovolit rozdělit Německo kvůli této náboženské otázce – navíc už bylo pozdě – Luterství se rozšířilo a nemohlo být vyvráceno silou.

R. 1520 Luther napsal svá tři hlavní díla, ve kterých vytýčil program reformy:

● *Ve výzvě Křesťanské šlechty německého národa* (An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung) se Luther obrací na vládcce s požadavkem reformace církve. Je to nezbytné, neboť církev není ochotna spořádat si vlastní dům. Vládcové mají naplnit svou povinnost vládnout tím, že budou působit proti církevnímu útlaku a vyděračství. Nadto i vládci se jako pokřtění křesťané podílejí na společném „kněžství“ všech věřících. Luther odmítá římský, katolický pohled na klérus jako na uzavřenou kněžskou kastu a běžnou praxi nazývat klérus „duchovními“. Všichni křesťané jsou církev a jsou stejného stavu. „Duchovní“ (kněží a mniši) nemají v církvi nějakou zvláštní důstojnost, ale jen vykonávají odlišné úkoly. Jestliže v nich selžou, jiní mohou nastoupit na jejich místo.

Nazývat papeže, biskupy, kněží, mnichy s jeptiškami církevním stavem a knížata, pány, řemeslníky a rolníky stavem světským je jen nástroj klamu vymyšlený lidmi poplatnými času. Toho se z dobrého důvodu nemusí nikdo lekat, neboť ve skutečnosti všichni křesťané vpravdě náležejí k církevnímu stavu a není mezi nimi rozdílu, jen potud, že vykonávají rozdílné práce. (...) Neboť jen křesť, víra a evangelium

vytvářejí křesťanský lid a církev (...) Účinkem je, že křesť nás všechny bez výjimky posvěcuje a činí všechny kněžstvími (1. list Petřův 2,9; Zj 5,9-10).

(Křesťanské šlechtě německého národa)

● V *Předeře o babylonském zajetí církve* (De captivitate babylonica Ecclesiae preludeum) Luther napadl učení katolické římské církve o sedmi svátostech (v té podobě, v jaké bylo definováno *Florentským koncilem). Omezil jejich počet na dvě „svátostná znamení“, která ustanovil sám Ježíš Kristus – křesť a eucharistii. (Co se týče pokání nebyl Luther zcela jednoznačný – nazývá je svátostí, ale přesto omezuje svátosti na křesť a eucharistii, spatřuje v pokání „pouhý prostředek na potvrzení našeho křtu“.) Ovšem Luther neomezil jenom počet svátostí. Rovněž se tvrdě postavil proti římskému, katolickému učení o eucharistii především tím, že odmítl odpírat lidu kalich, zavrhoval transsubstanciaci (definovanou *Čtvrtým lateránským koncilem) a obzvláště to, že mše je oběť, kterou přinášíme Bohu.

● V díle *O křesťanské svobodě* (Von der Freiheit eines Christenmenschen) Luther rozlišuje vnitřního a vnějšího člověka. Co se týče vnitřního člověka, zdůrazňuje, že jsme ospravedlněni pouhou vírou. Jsme ospravedlňováni pouze skrze víru, ne dobrými skutky. Víra se chápe Božího zaslíbení, spojuje nás s Ježíšem Kristem a skutečně naplňuje Zákon (a tím vzdává počtu Bohu tak, jak to požaduje první přikázání). Dobré skutky nejsou prostředkem ospravedlnění, ale jen ovocem spravedlnosti, odezvou vnitřní spravedlnosti ve vnějším člověku. Skutky se mají ke spravedlnosti tak, jako ovoce ke stromu. „Naše víra v Krista nás osvobozuje ne od skutků, nýbrž jen od falešných představ o našich

skutcích – tedy od bláhového předsudku, že ospravedlnění je možno dosáhnout skutky.“

1. *Člověk jakožto křesťan je naprosto svobodný pán všeho a není poddán nikomu.*

2. *Člověk jakožto křesťan je povinností zcela spoutaný služebník všeho a je poddán všem.*

(...) *Ke křesťanskému životu, spravedlnosti a svobodě je třeba jediné věci.*

Je to svatosvaté slovo boží, evangelium Kristovo podle Jeho vlastních slov z 11. kapitoly Janovy: „Já jsem vzkříšení i život. Kdo věří ve mne, neumře na věky.“ (...)

Mějmež to tedy za jistý a pevný základ: duše může být beze všech ostatních věcí, jen ne bez božího slova, jímž jediné může být o ni pečováno.

(O křesťanské svobodě)

Po wormské sněmu byl Luther ve velikém nebezpečí. Někteří z jeho stoupenců zaranžovali na zpáteční cestě jeho únos a ukryli ho před nebezpečím na hradě zvaném Wartburg. Zde Luther začal pracovat na překladu Nového zákona do němčiny. Lutherův překlad vyniká kultivovaností a má obrovský náboženský význam. Nejenže přinesl Bibli prostým lidem, ale pomáhal i zformovat německý jazyk do jeho současné podoby. Její vliv je možno srovnat s vlivem Shakespearovým nebo Authorised Version (tzv. Bible krále Jakuba) pro anglický jazyk.

V prvních letech reformace měl Luther mnoho následovníků. Ale jak se jeho učení začalo vyhraňovat, nutně se mu mnozí začali odcizovat. Nejvážnější byly jeho neshody s *Erasmem a *Zwinglim. Erasmus zprvu schvaloval Lutherův pevný postoj proti zlořádům, ale neschvaloval roz-

dělení a spory, jež z reformace povstaly – jeho ideálem byla svornost a konsensus. Zprvu ušetřil Luthera přímých útoků, ale r. 1524 nakonec přece vydal svůj spis *O svobodné vůli*, jež podrobila kritice Lutherovo zdůrazňování neschopnosti lidské vůle.

Luther zpočátku rozumně míčel, ale r. 1525 odpověděl polemickým spisem *O nesvobodné vůli*. Sám jej považoval za jedno ze svých nejlepších děl, nicméně je kazí neuměřenost stanovisek. Luther bezostyšně odhaluje slabiny a nedůslednosti Erasmovy knihy a přitakává tradiční augustinské víře v naprostou závislost člověka na Boží milosti a Božím úradku. Ale v tomto výkladu není zcela jasno. Vychází zde najevo nejen to, že hříšný člověk nemůže vykonat nic dobrého bez Boží milosti, ale že člověk nemá vůbec svobodnou vůli – ani v morálně neutrálních věcech, jakými jsou například volba mezi čajem a kávou k snídani. Luther se zde provinil překročením hranic biblického a augustinského učení učení o predestinaci (jak to učinil i *Bradwardine) – anebo aspoň zdánlivým překročením. Na rozdíl od Augustina Luther nepovažoval za důležité vyzdvihovat nejen mravní nekompetenci padlého člověka, ale i psychologickou svobodu vůle.

Zpočátku vládla také jednota mezi šiky německých a švýcarských reformátorů. Ale vážné neshody nastaly v otázce reálné přítomnosti (těla Kristova – pozn. překl.) ve večeři Páně. V počátcích reformace se shodovali v tom, že odmítali římské učení o transsubstanciaci, avšak i nadále přiznávali reálnou přítomnost Kristova těla a krve ve svátosti večeře Páně. Ale r. 1524 se švýcarští reformátoři dali přesvědčit argumenty jistého Cornelia Hoenana, Holanďana, jenž v chlebě a víně spat-

řoval pouhé symboly Kristova těla a krve. I Luther již dříve cítil pokušení zaujmout toto stanovisko, ale cítil se vázán jasnými slovy Písma: „Toto je mé tělo.“ Luther a Zwingli se začali písemně napadat, a tak Filip Hessenský, jeden z německých knížeňat přiměl obě strany, aby se sešly v Marburgu a hledaly východisko ze svých rozepří v touze obnovit protestantskou jednotu. Rozhovor v Marburgu, o němž existují podrobné a živé záznamy, poskytuje fascinující náhled na pozice obou reformátorů za jedním stolem. Leč nepřivedlo je to blíže k sobě a protestantství zůstalo rozděleno už napořád na dva tábory – luterský a reformovaný.

Co je svátost oltářní?

Je to skutečné tělo a krev našeho Pána, Ježíše Krista, pod způsobou chleba a vína, které my křesťané jíme a pijeme, jak to sám Kristus ustanovil. (...)

Jaký máme užitek z toho, že takto jíme a pijeme?

To nám ukazují ta slova: Za vás se vydává a za vás vylévá na odpuštění hříchu. Znamenají, že je nám při svátosti působením těchto slov dáno odpuštění hříchů, spásení a život věčný, neboť tam, kde je odpuštění hříchů, je také život věčný a spásení.

Jak může pokrm a nápoj způsobit tak velké věci?

Pokrm a nápoj je samozřejmě nepůsobí, nýbrž slova, která jsou při tom řečena: Za vás se vydává a za vás se vylévá na odpuštění hříchu. Tato slova jsou vedle chleba a vína hlavní věci při svátosti. A kdo těm slovům věří, ten také obdrží to, co zvěstují, totiž odpuštění hříchů.

Kdo náležitě přijímá tuto svátost?

Půst a kázeň těla jsou jistě dobrou vnější

přípravou, ale náležitě a s užitkem přijímá jen ten, kdo věří těm slovům: Za vás se vydává a za vás se vylévá na odpuštění hříchu. Kdo však těm slovům nevěří nebo o nich pochybuje, ten nemůže přijímat náležitě a s užitkem, neboť slovo ZA VÁS předpokládá a vyžaduje věřící srdce.

(Menší katechismus)

Luther se především proslavil svým učením o ospravedlnění pouhou vírou. Ale toto učení se nevyskytuje v oněch devadesáti pěti tezích a nebylo původním důvodem reformy. Ba co víc, Luther se teprve několik let po publikaci devadesáti pěti tezí propracoval k jasné protestantskému učení o ospravedlnění. V prvních letech ještě zastával v zásadě augustinská stanoviska. Augustin učil o ospravedlnění z víry v tom smyslu, že když hříšník uzná svou neschopnost dodržet Boží zákon a potřebnost spasení, obrací se tím k Bohu ve víře. Pak mu Bůh udělí svého Ducha svatého, který vyléčí jeho vůli a vleje lásku do jeho srdce. Toto je ospravedlnění – napravení, změna sobecké osoby v milující bytost. A tak napraven čili proměněn, může nyní věřící podněcován láskou zachovávat Boží zákon svým srdcem.

V prvním reformačním období se Luther vrátil k tomuto Augustinovu učení, ovšem s větším důrazem na potřebu víry. Především byl proti středověké představě, že svátosti samy zajišťují spásu jako lék nebo injekce, přičemž se od přijímajícího nevyžaduje nic víc, než neprotivit se jim. Tímto položil důraz na nutnost živé osobní víry proti představě mechanického působení svátosti – ne na význam slova ospravedlnění. Ale už začátkem dvacátých let přišel správně na to, že u Pavla neznamená „ospravedlnit“ „napravit“ nebo „proměnit v dobrou bytost“, nýbrž „po-

važovat za spravedlivého“ či „přijmout“. Ospravedlnění se spíše dotýká mého postavení, nežli stavu, spíše toho, jak Bůh na mě pohlíží, než toho, co ve mně činí, spíše mého přijetí u Boha, než mé proměny jím. Tak Luther dospěl k protestantskému rozlišení mezi ospravedlněním (mému stavu v Božích očích) a posvěcením (mému růstu ve svatosti).

Ale jsme-li všichni ospravedlnění a přijati Bohem na základě pouhé víry, bez dobrých skutků, může si věřící užívat bez ohledu na následky. Luther byl neoprávněně obviněn, že učí právě toto. I když rozlišoval ospravedlnění a posvěcení, neoděloval je. Nedokázal si představit, že by jedno existovalo bez druhého. Jestliže Bůh někoho přijme, také ho promění. Ale jestli jedno vždy provází druhé, nač je tedy tak rozlišovat? Jednoduše pro toto: Ospravedlnění pouhou vírou (lépe: samým Kristem, jedinečně skrze víru) znamená, že mohu doufat v to, že budu Bohem přijat ne proto, že žiji dobrým životem, nýbrž proto, že za mě zemřel Kristus. Věc není v tom, zda může existovat ospravedlnění bez posvěcení (nemůže), ale v principu ospravedlnění. Spočívá-li naše přijetí Bohem na našich dobrých skutcích, nemůže být žádná jistota, snad jedinečně ona strojená u Lukášova farizeje (Lukáš 18,9-14). Ale ospravedlnění pouhou vírou znamená, že si můžeme být jisti před Bohem – pro kříž Ježíše Krista. To znamená, že děláme dobré skutky ne proto, *abychom* si jimi získali Boží přízeň a přijetí, *nýbrž proto*, že jsme přijati Bohem. Poslušnost je svobodná odpověď milujících dětí Bohu, ne skrblické střádání zásluh těmi, kdo usilují o pochvalu.

Použitá překlady:

Menší katechismus doktora Martina Luthera, přel. B. B. Bašus, v: M. Luther,

O dobrých skutečích, připravil A. Molnár, přel. J. Schiller, J. Lukáš, B. B. Bašus, Kalich, Praha 1987.

Slovem obnovená (Čtení o reformaci), k čtyřstému výročí České konfese uspořádal a úvodý k jednotlivým oddílům napsal A. Molnár za spolupráce Noemi a Ludka Rejchrtových, Kalich, Praha 1977, str. 82.

Literatura:

A. Molnár, *Luther neboli zápas o církev*, v: Křesťanská revue 1964, str. 183-186.

A. Molnár, *Martin Luther a Jednota bratrská*, v: Praga Mystica (Z dějin české reformace), Acta Reformatioem Bohemicam, Illustrantia/III, Kalich, Praha 1984, str. 109-135.

A. Molnár, *Na rozhraní věků. Cesty reformace*, Vyšehrad, Praha 1985, str. 141-243.

Filip Melanchthon

Učitel Německa

Filip Melanchthon se narodil r. 1497 v jižním Německu. Byl prasynovcem Johanna Reuchlina (1455-1522) velkého křesťanského humanisty a předního křesťanského hebraisty tehdejší doby. Melanchthon studoval na univerzitách v Heidelbergu a v Tübingenu a svá studia dokončil neobvykle mlád. V Tübingenu byl ovlivněn humanismem a stal se celoživotním obdivovatelem *Erasmovým. Na Reuchlinovo doporučení byl r. 1518 ustanoven profesorem řečtiny na univerzitě ve Wittenbergu. Tam ho zasáhl vliv *Lutherův a byl zatažen do reformačního tábora. V r. 1519 vstoupil na teologickou fakultu, i když nikdy neopustil artistickou fakultu.

Melanchthon byl Lutherovým nejbližším přítelem, i když se jejich povahy velice lišily – Melanchthon byl poněkud plachý, umírněný a smířlivý humanistický učenec. Navíc zde byly i významné

rozdíly v jejich teologických postojích, jak zjistili později Lutherovi žáci. To však nijak nenarušilo jejich vřelé přátelství, jakkoli to způsobilo teologické rozrůznění.

Melanchthon je autorem *Augsburgské konfese, nejvýznamnějšího lutherského vyznání víry. Jeho hlavním teologickým dílem byly *Obecné články* (Loci communes). Poprvé vyšly r. 1521 jako první protestantský pokus o systematickou teologii. Dočkaly se mnoha vydání, nejdůležitější byly z let 1521, 1535 a 1555. V předmluvě vydání z r. 1521 vysvětluje Melanchthon svůj přístup:

Lépe je klanět se tajemství božství, než je zkoumat. A nadto se tato tajemství nedají zkoumat bez velkého nebezpečí, což zakusili často i svatí mužové. (...) Proto není důvodu, abychom se lopotili s takovými vznešenými otázkami, jako jsou „Bůh“, „Boží jednota a Trojice“, „tajemství stvoření“ a „způsob vtělení“. Čeho, ptám se, dosáhli scholastici po mnoha věcích bádní jen o těchto věcech?(...) Ale toho, kdo nic neví o dalších základech – totiž o moci hříchu, zákona a milosti, nevím proč bych měl nazývat křesťanem. Neboť v těchto věcech se dává Kristus poznat, vždyť znát Krista znamená znát jeho dobrodiní a ne tak, jak tomu oni [scholastikové] učí, teoretizovat o jeho přirozenostech a způsobu inkarnace. Neboť nevíš-li, proč Kristus vzal na sebe tělo a byl přibit na kříž, co ti pomůže znát jeho příběh?(...) Kristus nám byl dán jako lék a – abychom užili řeči Písma – spasitelný lék. Je proto správné, že známe Krista jiným způsobem, než scholastikové tvrdili.

(Loci communes, Úvod)

V této fázi bylo Melanchthonovým úsilím vysvobodit teologii z filozofických kliček

a dát jí pevný základ v Písmu. Soudil, že platonismus svedl na scesti staré církevní otce a učení Aristotelovy scholastiky. „Nebot' jak jsme nyní v této poslední době zahrnovali láskou Aristotela namísto Krista, stejně tak hned v počátcích církve bylo křesťanské učení oslabeno platonickou filozofií.“ Melanchthon ovšem později změnil svůj názor na Aristotela a dokonce doporučoval jeho studium na německých univerzitách. Rovněž se dopracoval i hlubšího ocenění starých církevních otců. Písmo zůstává jedinou nepochybnou normou, avšak shoda církevních otců si zaslouží velkou váhu.

Když vypukl spor mezi Lutherem a Zwinglim o skutečnou přítomnost těla Páně, zůstal Melanchthon po boku Lutherově. A během disputace v Marburgu r. 1529 to byl Melanchthon, jenž zůstával nezvykle neoblomný a razantně podporoval Luthera. V dopise, jenž napsal téhož roku Oecolampadovi (Oecolampad byl basilejský reformátor a přítel Zwingliho), argumentoval pro reálnou přítomnost z důvodů biblických, že to bylo učení starých církevních otců a že je to vhodné a rozumné. Ovšem Oecolampadovi se ho podařilo přesvědčit, že ne všichni staří církevní otcové zastávali Lutherovo stanovisko. To způsobilo, že se Melanchthon odklonil od Lutherova učení o reálné přítomnosti. V r. 1540 publikoval revidovanou verzi Augsburského vyznání, ve které se už nic nepravilo o reálné přítomnosti. *Loci communes* z r. 1555 se také vyhýbají otázce reálné přítomnosti. Namísto toho Melanchthon učil, že:

V tomto chlebě a víně nám dává [Ježíš Kristus] své tělo a krev a potvrzuje tím, že nás přijímá, činí nás svými údry, uděluje

nám odpuštění hříchů, že nás očistil svou krví a hodlá v nás přebývat. (...) Živý Syn Boží, Ježíš Kristus, náš Spasitel je opravdu přítomen a působí tuto účast, a tak stvrzuje, že v nás chce přebývat.

(Loci communes 22)

Tato formulace byla např. pro *Kalvína přijatelná. Luthera Melanchthonova změna zarmoutila, ale otevřeně proti němu nevystoupil. Melanchthon prohlásil, že krátce před smrtí Luther připustil, že zašel v otázce reálné přítomnosti příliš daleko, ale zároveň řekl, že již nemůže změnit své stanovisko, neboť by to uvedlo v pochybnost veškeré jeho učení. Takové tvrzení se dá ovšem těžko kvalifikovat, poněvadž Melanchthon nemohl nebýt v této otázce zainteresován.

V r. 1546 se přes velkou část luterského Německa převalily nepřátelské armády císaře Karla V. Karel se pokoušel vytvořit na luterských územích prozatímní správu, tzv. interim (= prozatím), jenž obsahoval i mnohé kompromisy s Lutherovým učením. Melanchthon váhal – nechtěl přijmout interim, ale byl svolný ke kompromisu a připraven konat ústupky. Tak se stalo, že se stal terčem obou stran. Jeho neštěstím bylo, že byl umírněný v době stále neústupnější a tvrdší. Zde je počátek napadání Melanchthona a obviňování ho ze zrady Lutherova dědictví. Tyto útoky neustaly až do jeho smrti v roce 1560, i po ní, a vedly k jeho odsouzení ve *Formuli svornosti. Nicméně Melanchthon přesto neztratil zcela svou oblibu. Pro své vynikající výsledky při reformě školství je znám jako „Učitel Německa“.

Augsburské vyznání (r. 1530)

V r. 1530 císař Karel V. svolal císařskou

radu na jednání do Augsburgu. Chtěl především vyjednávat s protestanty a pokud možno ukončit spory. *Melanchthon vypracoval protestantské vyznání víry, zčásti založené na předchozích *Lutherových spisech. Výsledek měl Lutherovo schválení. Luther sám nemohl být na jednání, protože byl exkomunikován. V červnu bylo předčítáno císaři v Augsburgu a otud dostalo svůj název *Augsburské vyznání*. Jeho jazyk i tón, ve snaze o panovníkovo uznání protestantismu, jsou záměrně umírněné. Karel V. pověřil několik katolických teologů jeho vyvrácením a jejich práce byla předčítána v srpnu. Melanchthon poté sepsal *Obranu* Augsburského vyznání a předložil ji císaři v září, ale ten ji odmítl přijmout. Následujícího roku bylo Augsburské vyznání vydáno latinsky i německy a byla vydána i přepracovaná verze *Obrany*.

Augsburské vyznání má dvě části. První část se skládá z jednadvaceti článků, proklamujících luterskou víru. Některé z nich se shodují s tradičním katolickým učením (například články o Bohu, prvotním hříchu, křtu), další jsou zřetelně luterské (například o ospravedlnění, o večeři Páně, o dobrých skutcích). Druhá část má sedm článků a pojednává o nápravě různých výstřelků v luterské církvi (například o upírání kalicha laikům při svatém přijímání nebo zákazu kněží ženit se).

Rovněž učí, že lidé nemohou býti před Bohem ospravedlněni vlastními silami, zásluhami anebo skutky, ale že jsou ospravedlňováni zdarma pro Krista vírou, (jen) když věří, že jsou bráni na milost, a že se jim odpouštějí hříchy pro Krista, jenž svou smrtí učinil dosti za naše hříchy. Tuto víru

Bůh počítá před sebou za spravedlnost. Římanům 3. a 4.

(Článek 4, O ospravedlnění)

O večeři Páně, že (pravé) tělo a krev Kristova jsou opravdu ve večeři Páně (pod způsobou chleba a vína) přítomny a rozděleny požívajícími; a zavrhuji ty, kdo učí jinak.

(Článek 10, O svaté večeři Páně)

Dále učí naši, že jest nutné konati dobré skutky, ne abychom se spoléhali, že si jimi zasloužíme milost, ale pro Boží vůli (a Bohu ke cti). Jen vírou se (vždy) dosahuje odpuštění hříchů a milosti. A poněvadž se srdce obnovují a odívají se novými náklonnostmi, aby mohla roditi dobré skutky.

(Článek 20, O víře a dobrých skutcích)

V r. 1540 vydal Melanchthon přepracovanou verzi *Vyznání*. Nejvýznačnější změna nastala v desátém článku, kde nyní stálo, že: „S chlebem a vínem se skutečně podávají těm, kdo se účastní večeře Páně, tělo a krev Kristova.“ To se blíží stanoviskům *Bucerovým a *Kalvínovým, kteří to také uvítali. Luther byl zarmoucen, ale nic nefekl. Po své smrti se Melanchthon dostával stále více pod palbu luteránů pevně linie.

Verze *Augsburského vyznání* z r. 1531 a *Obrany* jsou vyznáními luterské církve, jež spolu s *Formulí svornosti zahrnuje do své *Knihy svornosti*.

Použitý překlad:

Čtyři vyznání, (Vyznání Augsburské, Bratrské, Helvetské a České se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými), Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, Praha 1951.

Formule svornosti (r. 1577)

Po Lutherově smrti postrádal luterství autoritativního vůdce. *Melanchthon byl v mnoha ohledech přirozeným kandidátem na nástupnictví po Lutherovi, ale mnozí mu nedůvěřovali a viděli v něm Lutherova zrádce. Luterství se rozdělilo na několik stran, jež se vážně rozcházely v klíčových otázkách. V jedné fázi žhavé debaty si profesori köningsberské university brávali na své přednášky bambitky! Na disputaci s katolíky r. 1577 ve Wormsu byli luteráni zaskočeni veřejným projevem své nesvornosti. Hádky pokračovaly a činily se různé pokusy rozvázat sporné otázky. Během sedmdesátých let 16. století tak vzniklo mnoho různých vyznání a r. 1577 byla z některých vytvořena *Formule svornosti*, jež byla uznána mnoha tehdejšími luterskými státy. R. 1580, padesát let ode dne, kdy bylo čteno císaři Augsburské vyznání, byla publikována *Kniha svornosti*, obsahující tři stará vyznání, *Augsburské vyznání* a Melanchthonovu *Obranu*, Lutherovy *Šmalkaldské články* (1537), Melanchthonovo pojednání *Papežská moc a primát* (1537), Lutherův *Menší i Větší katechismus* (oba 1529) a *Formule svornosti*.

V mnoha ohledech byla *Formule svornosti* pro luterány tím, čím pro katolíky *Tridentský koncil – definovala luterské stanovisko k celé řadě otázek a vytvořila tak luterskou ortodoxii. Ale *Knihu svornosti* nepřijali všichni luteráni. (Luterský) dánský král jím byl tak rozhořčen, že její výtisk mrštíł do ohně. Dánská církev ji nikdy nepřijala. Rovněž ji odmítlo mnoho luterských států a některé z nich se později přidaly k reformovanému táboru.

Formule svornosti se dělí na dvě části.

První je „Stručné shrnutí článků sporných mezi teology Augsburského vyznání a jejich následující přehledný křesťanský výklad a urovňání dle Božího slova.“ Obsahuje úvod a dvacet článků pokrývajících diskutované otázky. Za druhé je zde „Jasně prohlášení“, které pojednává o tomtéž, ale je asi čtyřikrát tak dlouhé a zevrubnější.

Úvod stvrzuje, že Bible je jediným zdrojem a měřítkem veškerého učení. A protože je Bible úhelným kamenem, podle něhož je třeba poměřovat každé učení, vyhláší se luterské vyznání obsažené v *Knize svornosti* za vzor učení. Jakkoli je učení *Formule svornosti* bez diskuse jasně biblické, přesto existuje napětí mezi teoretickým přijetím významu Písma svatého jakožto jediné normy a praktickým vyzdvižením luterských vyznání na tutéž úroveň – i když se neprohlašují za „soudce jako Písmo svaté, ale pouhé svědky a výklady víry“.

Melanchthon zprvu shodně s Lutherem zastával jeho názor o nesvobodě lidské vůle. Ale před r. 1555 změnil svůj názor a přiznával lidské svobodné vůli významnou úlohu při spáse duše. To odmítají první dva články, hájící zcela augustinské stanovisko. Obrácení je zcela dílem Božím, jenž „mění nepoddajné a zatvrzelé lidi v povolné“.

Melanchthon se setkal s odporem především pro odstoupení od Lutherova učení o reálné přítomnosti těla Kristova podle jeho revidovaného Augsburského vyznání z r. 1540. Byl označen za „kryptokalvinistu“. Sedmý článek jasně odmítá taková stanoviska a potvrzuje luterskou víru ve skutečnou přítomnost těla Kristova ve svátosti.

Otázka stojí takto: Je ve večeři Páně skutečně a bytostně přítomno právě tělo a krev našeho Pána Ježíše Krista? Rozdílají se spolu s chlebem a vínem? Přijímají je ústy ti, kdo požívají svátost, ať již jsou hodni či nehodni, zbožní nebo bezbožní, věřící či nevěřící – věřící ke spáse a k životu, nevěřící k odsouzení? Sakramentariáni (ti, kdo popírají skutečnou přítomnost) říkají, že ne; my říkáme ano.

Abychom vysvětlili podstatu tohoto sporu, je třeba nejprve zmínit, že jsou dva druhy sakramentariánů. Jsou hrubí sakramentariáni (např. *Zwingli), kteří jasně německy prohlašují, čemu u sebe věří, totiž že ve večeři Páně jsou přítomny, rozdílají se a ústy přijímají jen chléb a víno. Pak jsou jemnější sakramentariáni (např. Melancthon a *Kalvin) a ti jsou neškodlivější, poněvadž mluví zčásti a velice přijatelně naším jazykem, prohlašující, že věří ve skutečnou přítomnost živého těla a krve Kristovy ve svaté večeři Páně – avšak tvrdí, že se to děje duchovně vírou. Pod touto lživou formou však ve skutečnosti drží předešlé hrubé přesvědčení, že ve svaté večeři Páně není přítomno a ústy přijímáno nic než chléb a víno. Slovo „duchovně“ jim znamená jen to, že je přítomen Kristův Duch nebo moc nepřítomného Kristova těla, nebo jeho zásluhy. Popírají, že by tělo Kristovo bylo jakýmkoli způsobem přítomno, neboť dle jejich mínění spočívá v nejvyšším nebi, kam se máme obracet myslí víry a tam, ne v chlebě a víně svaté večeře Páně, hledat tělo a krev Kristovu.

Věříme, učíme a vyznáváme, že ve svaté večeři Páně jsou skutečně a bytostně přítomny tělo a krev Páně a rozdílají se přijímajícím s chlebem a vínem. (...)

Věříme, učíme a vyznáváme, že spolu

s chlebem a vínem se tělo a krev Kristova nepřijímají pouze duchovně vírou, ale též ústy – ovšem nikoli kapernaitickým (kambalským) způsobem, ale z důvodu nadpřirozeného a nebeského svátostného spojení. (...) Kdokoli jí tento chléb, jí tělo Kristovo.

(Stručné shrnutí, článek 7)

Proč luteránům tak záleželo na odmítnutí duchovního požívání Krista, jemuž učili „subtilní sakramentalisté“? *Formule svornosti* přitom tvrdí, že tělo a krev Kristovy jsou přítomny „ve, s a pod“ chlebem a vínem, zabraňuje rozumět tomu hrubě fyzicky: „Tímto bez jakékoli výhrady odsuzujeme kapernaitické požívání těla Kristova jako by někdo trhal Kristovo tělo svými zuby a trávil je jako jiné jídlo.“ Na patřičném místě se přiznává „pravé, i když nadpřirozené požívání Kristova těla“.

Formule svornosti odmítá „subtilní sakramentarisumus“, poněvadž je rozhodnuto udržet objektivitu svátosti – „kdokoli jí tento chléb, jí tělo Kristovo“. Prohlásit, že se živíme Kristem toliko duchovně a vírou, by vyvolávalo zdání přebytnosti svátosti.

Filip Jakob Spener

Zakladatel pietismu

Spener se narodil v Alsasku r. 1635. Dostalo se mu zbožné výchovy a stal se pastorem. Od r. 1666 byl hlavním pastorem ve Frankfurtu a odtud se také rozšířila jeho sláva jakožto „patriarchy“ neboli původce a zakladatele pietismu. Frankfurt opustil r. 1686 a stal se dvorním kazatelem v Drážďanech a odtud r. 1691 přešel jako pastor do Berlína. Zemřel r. 1705.

V první polovině 17. století nebylo s luterstvem vše zcela v pořádku. Všichni

poddání jsouce pokřtěni jako nemluvnata byli pokládáni za „znovuzrozené“. Všichni poddaní v luterských státech byli křesťany. Ale ačkoli všichni příslušeli k církvi a byli vzděláváni v luterském učení, živá křesťanská víra byla v úzkých. Tuto nedostatečnost se pietismus snaží napravovat. Manifestem pietistické reformace *Svatá přání* (Pia Desideria), vydaným roku 1675, Spener vytyčil cíle své reformy.

Pietisté zdůrazňovali potřebu živé, osobní víry v Ježíše Krista. Nestačí být pokřtěným údem církve a přijímat Lutherovo učení. Musíme se znovu narodit, obrátit se. (Spener neodporoval luterskému učení o tom, že nemluvnata jsou křtem znovuzrozena, ale měl za to, že tato milost se většinou ztrácí.) Právě křesťanství není jen učení, kterému máme věřit, ale zkušeností obrácení a nového života v Duchu svatém.

Tento nový důraz na živou, osobní víru nevedl Spenera k zanedbání zdravého učení, nýbrž vykázal mu tak jeho pravé místo. Vždyť lepší je kalvinista (ba i římský katolík!), jenž má živou víru v Ježíše Krista, než vpravdě ortodoxní luterán bez víry. Pietismus byl ve své době protestem proti pedanterii luterské ortodoxie. Reformační učení sklouzlo do posedlosti jemnostmi pravověří v okamžiku, kdy bylo třeba velké nápravy života.

Spener zdůrazňoval význam biblického studia. Nejde přece jen o to dokázat najít v Bibli argumenty stvrzující Lutherovo učení a porazit tak v debatě nepřátele luterství. V naší nouzi potřebujeme Ducha svatého, aby mluvil k našim srdcím skrze Písmo a osobně je nám vykládal. Písmo třeba číst a kázat zbožně tak, aby proměnilo náš život.

Spener želel spousty neobrozených du-

chovních, jejichž život neodpovídal jejich učení. Naléhal, aby se teologické vzdělání nezabývalo tolik výkladem spletitých zákrut luterské ortodoxie. Teologická studia by měla vyústit ve změnu života studenta a měla by jej připravit k praktickému kázání Písma a k pastorační službě.

Spener k tomuto účelu vytvořil zárodky domácích biblických studijních skupin, spojujících společně duchovní i laiky. Spener věřil pevně *Lutherovu učení o všeobecném kněžství veškerých věřících a o tom, že se všichni křesťané mají cvičit k duchovní službě. Nejvýznamnějším Spenerovým konvertitou byl A. H. Francke (1663-1727), další vůdčí představitel raného pietistického hnutí. Francke působil hlavně v Halle, kde byla v pietistickém duchu založena nová univerzita.

Vliv pietismu byl nesmírný. V rámci luterských církví zůstal leckde významnou silou, například v jižním Německu ve Württembergu a v Norsku. Spenerův duchovní syn, hrabě Zinzendorf (1700-1760) hrál vedoucí úlohu v Jednotě bratrské, jejíž vliv se šířil světem. A Jednota bratrská zase hluboce ovlivnila bratry *Wesleye a prostřednictvím nich celé evangelikální hnutí. Evangelikální hnutí je pro anglosaský svět tím, čím byl pro luterství pietismus. Pietisté, moravští bratři a evangelikálové vždy zaujímali význačné místo v misijním hnutí.

Dnes se pojem „pietista“ stal téměř urážkou. Populární obrázek pietisty je asi ten, že je to někdo, kdo se zabývá především svou spásou a tu nachází v ústraní mimo svět ve vnitřním pokoji duše. Jeho úsilím je spasit jednotlivé lidi, avšak vůbec se nezajímá o celek lidské společnosti; tak silně je upjat na příští svět, že nemá čas na otázky tohoto světa. Pietismus ně-

kdy upadal do této zkarikované podoby, avšak to neplatilo pro prvotní pietisty. Pietistická i evangelikální tradice, pokud byly zdravé a při plné síle, dokázaly vyvážit osobní a společné, zdejší a mimosvětské.

Za třetí musíme lidi zvykat na myšlenku, že jen znalost nestačí k pravému křesťanství – neboť to spočívá spíše v jednání. Náš drahý Spasitel příkladně často ukazoval na lásku jako na pravou známku svých učedníků – Jan 13,34-35; 15,12; 1. list Janův 3,10,18;4:7,8,11,12,13,21. Stejně tak Jan, miláček Páně, když dospěl

do vysokého věku (jak píše Jeroným ve svém komentáři ke Galatským 3,6) zřídka říkával co jiného než: „Dětičky, milujte se navzájem.“ Postupně se jim přejedlo toto stále stejné napominání, takže se ho zeptali, proč to neustále opakuje. A on odpověděl: „Protože je to přikaz Páně, a jestliže na to přijde, stačí.“ Jistě pro toho, jenž věří a je vírou posvěcen, spočívá celý život i plnění Božích přikázání v lásce.

(Svatá přání)

REFORMOVANÁ TRADICE

Ulrich Zwingli

Švýcarská reformace

Ulrich Zwingli je zakladatel švýcarského protestantismu a první z reformovaných teologů. Narodil se na Nový rok 1484, dvaapadesát dnů po *Lutherovi, ve Wildhausu, asi sedmdesát kilometrů od Curychu. K protestantskému postoji dospěl přibližně ve stejné době jako Luther, z velké části nezávisle na něm. Svým původem se lišili: Luthera vzdělávali „moderním způsobem“ žáci (*via moderna*) *Gabriela Biela, zatímco Zwingli byl veden „starým způsobem“ (*via antiqua*) *Tomáše Akvinského. Na rozdíl od Luthera byl Zwingli také výrazně ovlivněn *Erasmovým humanismem. V důsledku těchto rozdílů ve vzdělání se Luther a Zwingli lišili i svým přístupem k teologii. Konkrétně Zwingli měl pocit, že žádné učení by nemělo být v *protikladu* k rozumu, zatímco Luther připisoval rozumu v teologii mnohem menší roli. Tento rozdíl se projevuje zejména v jejich postojích k přítomnosti Ježíše Krista ve večeři Páně.

R. 1506 byl Zwingli jmenován farářem v Glarusu. Tam začal útočit na žoldnéřské řemeslo. Švýcarští vojáci tehdy byli jako žoldnéři velice žádaní – byl to lukrativní zdroj příjmu, asi jako dnes švýcarské bankovnictví. Zwingli tento způsob uviděl jako nemorální a začal proti němu kázat. To se v Glarusu setkało s odporem a r. 1516 se Zwingli přestěhoval jako farář do Einsiedelnu – tehdy, stejně jako nyní, oblíbenému středisku uctívání Panny Ma-

rie. V Glarusu a Einsiedelnu Zwingli hodně četl a právě v té době byly položeny základy jeho reformačních názorů. Především si uvědomil vrcholnou a definitivní roli Písma. R. 1518 se Zwingli stal farářem v Grossmünsteru (Velké katedrále) v Curychu. Tam ve svých kázáních systematicky probíral celé biblické knihy. V prvotní církvi byl tento způsob běžný, ale v 16. století to bylo něco neobvyklého.

V Curychu Zwingli postupně zaváděl reformu, nejdříve se souhlasem římskokatolických hodnostářů. Dokonce r. 1523 obdržel srdečný dopis od papeže! R. 1522 vytvořil první z mnoha svých reformačních spisů, jejichž pomocí rozšířil své myšlenky po celém Švýcarsku. Reformace v Curychu byla z velké části dokončena r. 1525, kdy byla zrušena mše a nahrazena bohoslužbou s prostým slavením večeře Páně. Další švýcarské kantony se také rozhodly pro reformu a Zwingliho cíl vybudovat jednotné evangelické švýcarsko vypadal jako uskutečnitelný. Za tímto účelem vytvořil svaz evangelických kantonů. Římskokatolické kantony pocíťovaly ohrožení, a proto vytvořily konkurenční svaz. Výsledkem byla r. 1529 válka. Po období klidu boje propukly znovu r. 1531 a Zwingli sám byl zabit na bitevním poli u Kappelu.

Jedním z Zwingliho prvních spisů byla jeho *Jasnost a jistota Božího slova*, publikovaná r. 1522. Zde Zwingli předkládal základní protestantskou zásadu definitivní autority Písma. Boží slovo je spolehlivé. Když Bůh mluví, stane se to – „I řekl Bůh: ‚Buď světlo!‘ A bylo světlo“ (Genesis

1,3). Boží slovo je také jasné. To však neznamená, že ho nelze pochopit mylně. Pokud k Bibli budeme přistupovat se svými vlastními názory a výkladem a budeme se jí snažit vměstnat do této naší formy, neuslyšíme jeho poselství. Když však Bůh mluví k svým dětem, jeho slovo s sebou přináší svou vlastní jasnost. Pak ho můžeme pochopit bez jakéhokoli lidského vyučování – ne díky našemu vlastnímu chápání, ale proto, že Duch svatý nám Boží slovo osvětluje a umožňuje nám ho vidět v jeho světle. Musíme se vyvarovat chyby, kdy se Boží slovo podrobuje nějakému údajně neomylnému lidskému vykladači – jako například koncilu nebo papeži. V praxi to znamená, že Bible se překrucuje tak, aby podpořila určité předem vytvořené myšlenky. Zdrojem jistoty nejsou lidské znalosti ani církevní autority, nýbrž pokorné naslouchání Bohu samému. Zwingli sám to tak prožil:

Když jsem byl mladší, přespříliš jsem se, podobně jako tehdy mnozí další, ponořil do lidského učení, a když (...) jsem se začal plně věnovat Písmu, vždy mi bránila filozofie a teologie. Nakonec jsem však, veden Božím slovem a Duchem, dospěl do bodu, kdy jsem pochopil, jak je třeba všechno tohle odložit a učit se o Bohu přímo z jeho vlastního slova. Pak jsem začal Boha prosit o světlo a Písmo se mi stalo mnohem jasnějším – přestože jsem nic jiného nečetl – než když jsem studoval množství komentářů a výkladů.

(Jasnost a jistota Božího Slova)

Zwingli v praxi poznal, že upřímná snaha uslyšet Boží hlas neznamená nutně konec všech neshod. Sám se dostal do sporu s dvěma dalšími reformačními skupinami ohledně povahy svátosti. Za prvé to byli

curyšští, kteří chtěli radikálnější reformu. Reformovaná státní církev je neuspokojovala a požadovali dobrovolnou církev Kristu vydaných křesťanů, do níž by se vstupovalo křtem v dospělosti. Nejdříve měl Zwingli s těmito radikály mnoho společného, ale r. 1525 situace vyvrcholila a curyšská městská rada s Zwingliho souhlasem vystoupila proti nim. Téhož roku napsal Zwingli svůj spis *Křtění, překřtívání a křtění nemluvnat*. V něm obhajoval křtění nemluvnat na základě toho, že křest je znamením smlouvy a smlouva zahrnuje celou rodinu, ne pouze daného jedince. Zatímco však zachovával praxi křtění nemluvnat, rozešel se (na rozdíl od Luthera) s katolickou představou, že křest přináší (i nemluvnatům) znovuzrození a odpuštění hříchů. Zwingli začal křest chápat jako především vnější znamení naší víry.

Druhý spor měl Zwingli s Lutherem ohledně přítomnosti Ježíše Krista ve večeři Páně. Luther odmítal římskokatolické učení o transsubstanciaci, ale i nadále věřil v Kristovu reálnou přítomnost ve svátostných živlech. Zwingliho od této víry odvrátil r. 1524 Holanďan Cornelius Hoen. Od té doby odmítal učení o skutečné přítomnosti a zastával názor, že chléb a víno jsou pouze symboly Kristova těla a krve. Kristus je skrze Ducha svatého přítomen při přijímání – ale jeho tělo a krev, jeho lidství, se omezuje na nebe, po pravici Otce. Večeře Páně je památkou díkyvzdání, kdy se ohlížíme na dílo Ježíše Krista na kříži. Je také společným jídlem, jehož se – v podobě sboru – účastní tělo Kristovo. Tento názor Zwingli zastával až do konce svého života. Ve svém *Počtu z víry* (Fidei ratio), napsaném r. 1530, formuloval své zralé učení:

Věřím, že ve večeři svaté eucharistie, to jest dikůčinně, je zřením víry přítomno pravé tělo Kristovo. To znamená, že ti, kdož Pánu vzdávají díky za dobrodiní nám učiněné v Jeho Synu, poznávají, že přijal pravé tělo, v něm skutečně trpěl, že svou krví skutečně smyl naše hříchy, a tak všechno, co Kristus vykonal, se jim zřením víry stává jakoby přítomným. Že by však ve večeři bylo Kristovo tělo podstatně a skutečně, to jest, že by samo přirozené tělo v ni bylo buď přítomno nebo požíváno našimi ústy a zuby, jak uvádějí papeženci a někteří ohlížející se po egyptských hrdcích, to vpravdě nejen popíráme, nýbrž to vytrvale odmítáme jako blud odporující slovu Božímu (...) že však přirozené tělo Kristovo nepožíváme ústy, ukázal sám, když židům, hádajícím se o tělesné požívání jeho těla, řekl: „Těloť mi neprospívá“ (Jan 6, 63), totiž je-li přirozené požíváno, avšak mnoho, je-li požíváno duchovně, neboť dává život.

(Počet z víry)

Zwingli zde znovu opakuje argumenty, které proti Lutherovi použil předchozího roku při rozhovoru v Marburgu. Zwingli mocně argumentoval proti fyzické přítomnosti Kristova těla ve večeři Páně, ale rozhodně neunikl nebezpečí jejího snížení na pouhou památku. Jeho přínos spočíval především v kritice starého učení. Vybudovat na tomto základě pozitivní učení o večeři Páně zbylo jako úkol na další, především na *Bucera a *Kalvína.

Zwingli zemřel předčasnou smrtí na bitevním poli. Nebyl čas, aby jeho myšlení dozrálo nebo aby mohl předložit ucelené výklad reformované teologie. Tento úkol byl ponechán Kalvínovi, takže reformovaný protestantismus je znám jako kalvinismus, a nikoli jako zwinglianismus. Bu-

dování sice bylo ponecháno jiným a Zwingli byl z velké části zapomenut, ale faktem zůstává, že základy švýcarského protestantismu a reformované teologie položil právě on.

Použitý překlad:

Počet z víry a Výklad z víry, přel. J. B. Jeschke, Kalich, Praha 1953.

Literatura:

A. Molnár, *Na rozhraní věků. Cesty reformace*, Vyšehrad, Praha 1985, str. 246-280.

Martin Bucer

Otec kalvinismu

Martin Bucer se narodil r. 1491 v Schlettstadtu v Alsasku. V patnácti letech se stal dominikánským mnichem. Podobně jako *Zwingli byl vzděláván „starým způsobem“ (*via antiqua*) *Tomáše Akvinského a také na něho zapůsobil *Erasmův humanismus. R. 1518 navštěvoval všeobecnou kapitulou augustiniánských mnichů v Heidelbergu. Mluvil tam *Luther a Bucer se stal okamžitým konvertitou. O několik let později, r. 1523, se usadil ve Štrasburku. Reformaci sem zavedl již Matouš Zell a řada reformátorů, kteří tam kratší nebo delší dobu žili – *Jan Kalvín, Wolfgang Capito, Kasper Hedio, Petr Martyr, Jakob a Jan Sturmovi. Předním štrasburským reformátorem se však stal Bucer.

Štrasburk se stal důležitým střediskem reformace. V mnoha směrech byl příkladem pro ostatní. Jeho školské reformy, které s Bucеровou podporou zaváděl především Jan Sturm, byly napodobovány po celé Evropě. Bucer se také zabýval pastorační péčí a reformou učení. Jeho *Pravá pastýřská péče* je jednou z nejvýznamnějších prací 16. století na toto téma. Bucer také viděl potřebu kázně v církvi a snažil

se ji ve Štrasburku zavést. R. 1546 navrhl zavedení malých skupin duchovního vzdělávání v rámci sboru. Je možné, že tím v následujícím století inspiroval *Spenera. Avšak r. 1546 se Štrasburk musel vzdát císařskému vojsku a musel přijmout císařovo Prozatímní uspořádání náboženství. Bucer takovýto kompromis odmítl a přijal pozvání do Cambridge, kde pak působil jako profesor na královské katedře teologie. R. 1551 tam zemřel. Po zhroutení *Prozatímního uspořádání* se Štrasburk stal útočně luterským a Bucer tam přestal být uznáván.

Bucer po sobě nezanechal žádnou organizovanou skupinu a do nedávna byl v podstatě opomíjen. Jeho vliv však byl ve skutečnosti značný, a to ve dvou směrech. Během svého působení v Cambridge byl schopen ovlivnit směr anglické reformace, zejména skrze *Thomase Cranmera. Bucerův vliv je vidět ve dvou modlitebních knížkách z doby vlády Edwarda VI. (1549 a 1552). Jako program pro křesťanskou Anglii napsal knihu *Kristovo království*. Edwardova smrt r. 1553 zabránila jeho naplnění, ale kniha si podržela svůj vliv, zejména v pozdějším puritánském hnutí. Největší vliv měl Bucer prostřednictvím Jana Kalvína, který žil ve Štrasburku v letech 1538-1541. Během této doby se Bucerovi podařilo ovlivnit jeho myšlení v řadě klíčových oblastí. S omluvitelnou nadsázkou je označován jako otec kalvinismu.

Značnou část svého úsilí zaměřil Bucer na vytvoření jednoty církve. Podobně jako Erasmus se mu přičilo rozdělení a rozmišky a podobně jako *Melanchthon byl často považován za příliš smířlivého, takže nepožíval velké důvěry. Jeho iniciativy nebyly vždy prozřivé a někdy měly opač-

ný účinek. Jak to vyjádřil jeden soudobý autor, jeho přístup často představoval „olivovou ratolest z katapultu“. Příjemci byli někdy zanecháni s palčivým pocitem.

Bucer s velkým nasazením usiloval o smíření mezi protestanty a římskými katolíky. V letech 1539-1541 se konala řada rozhovorů s cílem sjednocení dvou stran v Německu. Poslední z nich, konaný v Řezně, měl k úspěchu nejbliž, protože se zde dosáhlo shody v otázce ospravedlnění vírou. Luther však měl pocit, že Bucer ustoupil příliš, a řekl, že „kvůli Řeznu stojí Bucer za starou belu“. (Dlužno říci, že Melanchthon i Kalvin s dohodou souhlasili také.) Bucer se též snažil získat novokřtěnce. Po celé Evropě byli kruté pronásledováni, ale ve Štrasburku se s nimi jednalo laskavě. Bucer s nimi diskutoval a mnohé tak získal. Nebyl to však čistě jednosměrný proces. Bucer argumentoval i naslouchal a byl ochoten se poučit. Jeho starost o církevní kázeň alespoň částečně pramenila z jeho rozhovorů s anabaptisty.

Bucer usiloval o smíření s římskými katolíky a s novokřtěnci. Také se snažil odstranit rozkol v protestantském táboře. Spor ohledně Kristovy přítomnosti ve večeři Páně rozdělil stoupence reformace do dvou nepřátelských táborů – na luterány a Švýcary. Když byl Bucer poprvé konfrontován s důvody pro chápání chleba a vína jako pouhých symbolů, snažil se obhajovat učení o Kristově skutečné přítomnosti.

Nakonec však dospěl k názoru, že to ze samotné Bible možné není, a proto se přesunul do švýcarského tábora. Ale r. 1528, když už se spor značně rozvinul, došel k závěru, že Švýcaři Luthera špatně pochopili a že Luther ve skutečnosti nevyužíval o *místní* přítomnosti Kristova těla

a krve v chlebu a víně. Pak se rozhodl, že obě strany lze spojit a snažil se mezi nimi působit jako prostředník.

Spojoval prvky Zwingliho a Lutherova postoje. Spolu s Zwinglim se domníval, že „chléb a víno. (...) jsou samy o sobě zcela nezměněny a skrze Pánova slova a ustanovení se pouze stávají symboly“. Spolu s Lutherem se domníval, že v eucharistii přijímáme „samotné tělo a krev Pána, takže jejich pomocí můžeme mít větší a dokonalejší podíl na udělení znovuzrození“ a „dokonalejší obecenství nebo se v nás v těle a krvi Páně obecenství více prohlubuje“ (*Vyznání o eucharistii* 52, 1550). Jinými slovy, Bucer zůstal věrný *reálnému sycení se* Kristovým tělem a krví, ale bez jejich *skutečné přítomnosti* v chlebu a víně. Tato pozice středu pro Luthera nebyla přijatelná. Během marburského rozhovoru r. 1529 Bucerovi řekl: „Nemohu vás považovat za svého žáka. (...) Je zcela zřejmé, že nemáme téhož ducha.“

R. 1530 bylo císaři Karlu V. čteno **Augsburské vyznání*. Bucer a další vytvořili konkurenční *Vyznání čtyř měst* (Štrasburk, Kostnice, Memmingen a Lindau), které uvádí:

Všem, kdo se svým jménem upřímně zařadili mezi jeho učedníky a přijímají tuto Večeři podle jeho ustanovení, [Kristus] uznal za hodna dát své skutečné tělo a skutečnou krev, aby je jedli a pili jako potravu a nápoj duší, jako nasycení pro věčný život.

(Vyznání 18)

Vyznání také odmítá myšlenku, že „při našich Večeřích se nepodává nic než pouhý chléb a víno“.

R. 1536 se Bucer setkal s luterány ve

Wittenbergu, aby o této otázce diskutovali dále. Podepsal tzv. *Wittenberskou konkordii*, kterou napsal Melanchthon a která přinášela jasně luterský postoj. Ale k Lutherově nelibosti si Bucer později vytvořil svůj vlastní soukromý a poněkud převrácený výklad tohoto dokumentu, kdy mnohé výroky zbavil jejich přirozeného smyslu. Bucerovy vlastní pokusy ustanovit pevnou „stranu středu“ mezi luterány a zwingliány se setkaly jen s omezeným úspěchem. Jeho nejhmatatelnějším výsledkem bylo získání Kalvína.

Takto můžeme věrně sloužit Pánu: měli bychom řádně volit a uvádět do služby duchovní z každé roviny společnosti. Cílem je mít takové, kteří u všech požívají důvěry a lásky, kteří jsou pro tuto službu a pro pravou pastýřskou péči také obdarováni a horliví... Tímto způsobem se bude vykonávat pět úkolů pastýřské péče: hledat a nacházet všechny ztracené, přivádět zpátky ty, kteří jsou roztroušeni, uzdravovat zraněné, posilovat slabé, chránit zdravé a vést je na pastvinu.

(O pravé péči o duši)

Literatura:

A. Molnár, *Čeští bratři a Martin Bucer*, KEBF, Kalich, Praha 1972.

A. Molnár, *Komentář Martina Bucera k epistoletě Efezským*, Studie a texty Komenského evangelické fakulty bohoslovecké 5. Praha 1982, str. 65-76.

Jan Kalvín

Ženevský učenec

Jan Kalvín se narodil r. 1509 v Noyonu v severní Francii. Studoval na univerzitě v Paříži, v Orleansu a v Bourges a stal se obdivovatelem *Erasma a humanismu. Sám r. 1532 vytvořil dilosvědčící o jeho huma-

nistické vzdělanosti (komentář ke spisu římského filozofa Seneky *O mírnosti*), které nemělo takový vliv, v jaký doufá. Přibližně v téže době se Kalvín přiklonil k reformaci:

Protože jsem byl příliš tvrdší oddán pověrám papeženectví, abych z tak hluboké jámy bahna mohl být snadno vytažen, Bůh si moji mysl, která byla v těchto otázkách zatvrzelejší, než by se v mém raném věku dalo očekávat, podrobil skrze náhlé obrácení a takto ji uvedl do poučitelého stavu.

Okamžitě se začal věnovat studiu teologie. R. 1533 se o něm začalo mluvit v souvislosti s umírněně protestantskou fečí, kterou pronesl nový rektor pařížské univerzity Mikuláš Cop. Kalvín musel spěšně odjet z města. Následujícího roku bylo v Paříži vyvěšeno množství „plakátů“ útočících na římskokatolickou mši. Jeden z nich, pokud je tato zpráva pravdivá, visel též na dveřích královské ložnice. Krále Františka I. to pobouřilo a zahájil proti protestantům rázný útok. Kalvín odešel z Francie a usadil se v Basileji, kde studoval a psal. V létě r. 1535 dokončil první vydání *Instituce*. Jeho pokojný badatelský život však nebyl dlouhý. R. 1536, právě když byl na cestě do Štrasburku, ho místní válka přinutila udělat objížďku přes Ženevu – což byla podle některých pramenů vůbec nejnosudovější změna trasy v dějinách Evropy. Ženeva právě, částečně z politických důvodů, přijala reformaci. Kalvín zde plánoval strávit pouze jednu noc, ale Farel, vůdce ženevských reformátorů, ho přišel přesvědčit, aby zůstal déle.

Když jsem mu [Farelovi] řekl, že se chci soustředěně věnovat soukromému studiu,

a když jsem nic nedával na jeho prosby, začal mne přímo proklínat, Bůh ať zlořečí mému klidu a badatelskému ústraní, jestliže se v této chvíli nejvyšší tísně vzdám, aniž jsem pomohl a přispěl. To slovo mě zděsilo a tak mnou otřásl, že jsem se vzdal zamýšlené cesty.

Městská rada sledovala působení „toho Francouze“. Kalvín v Ženevě sloužil v letech 1536-1538. V této fázi však byl stále ještě impulzivní a nezralý. Hádky ohledně vedení církve vedla k jeho vypovězení a Kalvín v Basileji obnovil své bádání. Ale ani tentokrát to tak nemělo zůstat. *Martin Bucer na něho naléhal, aby přišel sloužit do malého sboru francouzských uprchlíků ve Štrasburku. Kalvín odolával, dokud Bucer nevytrhl list z jedné Farelovy knihy a nepohrozil mu Jonášovým příkladem. Kalvín váhavě svolil. Kromě chudoby jeho roky ve Štrasburku nebyly nepřijemné. Těšil se ze svých styků s Bucerelem a dalšími reformátory a velice z nich těžil. V letech 1539-1541 měl možnost zúčastnit se rozhovorů mezi protestanty a římskými katolíky a během této doby se dobře seznámil s *Melanchthonem. Také si našel manželku – vdovu po konvertitovi z řad anabaptistů. Ale po dobu Kalvínova působení ve Štrasburku to s církví v Ženevě šlo prudce dolů. Nakonec ho r. 1540 městští radní v zoufalství požádali, aby se vrátil. To ho zděsilo, protože předtím při představě návratu do Ženevy prohlásil: „To bych si raději zvolil sto smrtí na kříži, na kterém bych musel umírat tisíckrát za den.“ Nakonec však „u mne převážil naléhavý a svědomitý ohled na mou povinnost a svolil jsem k návratu ke stádcí, od něhož jsem byl odtržen – ale Bůh sám je mi svědkem, s jakým zármut-

kem, slzami, strachem a úzkostí jsem to udělal.“

Kalvín se do Ženevy vrátil r. 1541. Jeho obavy byly jasně oprávněné. Čekal ho dlouhý a urputný zápas, ve kterém bojoval o duchovní nezávislost ženevské církve a o nastolení přísné kázně. Pravidla, která se snažil prosadit (včetně předpisů o oblékání a zákazu tance), byla většinou tradičními středověkými zákony. Nové bylo jeho odhodlání jejich dodržování skutečně vymáhat – a to od *celé* ženevské společnosti, vládnoucí vrstvy nevyjímaje. Mnoho let musel Kalvín čelit silnému odporu ze strany městských radních, ale nakonec jeho protivníci přišli v neváznost a v posledních letech svého života byl vysoce uznáván, i když jeho přání nebyla vždy plněna. Zemřel r. 1564.

Kalvínovi se nedostalo příznivé odezvy ze strany kritiků. Sám r. 1559 napsal, že „nikdo nikdy nebyl tak napadán, bodán a trhán pomluvami“ jako on. Tato slova se stala proročtějšími, než si mohl uvědomit. Je obviňován za své učení o předurčenosti – kterou tak jasně vyučoval *Augustin, většina středověkých teologů a všichni reformátoři. Je pravda, že Kalvín ji poněkud zdůraznil, ale ne více než někteří středověcí teologové, jako například *Bradwardine. Je znevažován za svůj podíl na popravě heretika Serveta (za odmítání učení o Trojici) – přestože jeho současníci mu téměř do jednoho tleskali a přestože mnozí z těch, kteří jsou dnes považováni za svaté (jako například Thomas More), pronásledovali heretiky mnohem nelitostněji než Kalvín. Kalvína je nutno posuzovat v kontextu tehdejší doby. Je obviňován z toho, že byl „ženevským diktátorem“ – zatímco i na vrcholu jeho moci byla jeho autorita spíše morální než právní a před

vydáním svých knih musel vždy žádat o souhlas městské rady. Dokonalý samozřejmě nebyl. Sám uznával, že trpí nerudností. Byl netolerantní a příliš snadno docházel k závěru, že odpor vůči *jeho* učení je odporem vůči *Božímu* slovu – což je chyba, které se dopouštěli mnozí tehdy a kterou dělají mnozí i dnes. Do určité míry je Kalvínova špatná pověst chybou jeho žáků, kteří často narušovali citlivou rovnováhu jeho teologie tím, že zdůraznili učení o predestinaci, což by Kalvín neudělal.

Kalvín proměnil Ženevu. Skotský reformátor *John Knox o ní prohlásil, že je „nejdokonalejší Kristovou školou, jaká kdy byla na zemi od doby apoštolů. Uznávám, že i na jiných místech je Kristus pravdivě kázán. Ale takovou reformu způsobí a náboženství jsem nikde jinde neviděl.“ To bylo výsledkem Kalvínovy přísné kázně. Těm, komu se to nelíbilo, Kalvín navrhoval, aby si „postavili město, kde budou moci žít, jak se jim zachce, když nechtějí žít tady pod Kristovým jhem“. Bylo to také výsledkem silného přílivu francouzských a dalších uprchlíků do tohoto nevelkého města, které sem přitáhl především obdiv ke Kalvínovi. Kalvín se velmi zajímal o svou vlast (Francie) a mnozí z těch, kdo přišli do Ženevy, se pak vrátili jako kazatelé rostoucího počtu francouzských protestantských církví. Kalvín založil akademii, kde byli vyučováni. Ta se stala předchůdkyní dnešní ženevské univerzity a převzala typ vzdělávání, který Kalvín viděl ve Štrasburku.

Kalvín tvrdil – částečně oprávněně – že má „přirozenou lásku k stručnosti“. Přesto byl jedním z nejpłodnějších autorů v dějinách církve. Jeho dílo by bylo pozoruhodné i v případě člověka, který by se zabýval pouze bádáním. Kalvín ho však vměst-

nal do rozvrhu, který by vyčerpal dva lidi menšího formátu. Kromě mnoha svých povinností v Ženevě byl nejvýznamnějším představitelem mezinárodní sítě reformovaných církví. Jeho dopisy zaplňují mnoho objemných svazků a seznam jejich příjemců by se četl jako *Kdo je kdo* reformační Evropy.

Kalvín napsal mnoho polemických pojednání. Několik jich bylo namířeno proti anabaptismu. Významnější byly jeho útoky na římské katolictví. Poté, co byl v r. 1539 Kalvín vypovězen ze Ženevy, napsal kardinál Sadolet Ženevanům, aby se vrátili do římského houfce. Tento dopis byl doručen Kalvínovi, který napsal *Odpověď Sadoletovi* (během jednoho dne!), což je jedna z jeho nejlepších prací. Také vydal *Akta* o počátečních zasedáních **Tridentského koncilu* – s pojednáním *Protilátka*. Kalvín byl schopen vytvořit stejně kousavou satiru jako Erasmus, což je vidět například na jeho *Pokárání*, ve kterém se ukazuje, jakou výhodou by pro křesťany byl inventář těl a ostatků svatých.

Uvažme jen, kolik úlomků [kříže] je roztroušeno po celé zeměkouli. Pouhý výčet těch, kterých mám soupis, by jistě zaplnil dobrý svazek. Není města, jakkoli malého, které by nemělo nějaký jeho kousek, a to nejen v hlavní katedrále oblasti, ale i ve farních kostelích. Žádné opatství není tak chudé, aby nemělo aspoň jeden exemplář. Na některých místech existují i větší kusy, jako například v Paříži ve Svaté kapli, v Poitiers a v Římě, kde se o kříži značně velikostí říká, že byl celý vyroben přímo z něho. Zkrátka, kdyby bylo možné všechny ty kousky navrstít na hromadu, vytvořily by náklad jedné lodi, přestože evangelium dosvědčuje, že ho unesl jeden jediný člo-

věk. Je tedy pořádně nestydaté zaplňovat svět úlomky, na jejichž odnesení by bylo zapotřebí více než tři sta mužů! (...) Oklamávat prosté a nezdělané předváděním obyčejného dřeva jako dřeva kříže jim je málo – ještě ho prohlašují jako hodné zbožňování. Toto učení je veskrze ďábel-ské.

(Pojednání o ostatcích)

Kalvín byl proti své vůli přinucen psát také proti luteránům. Dva luterští kazatelé, Westphal a Hesshusius, zaútočili na jeho učení o večeři Páně a Kalvín na to reagoval. Nakonec spor vzdal, což ho trápilo, protože se považoval za **Lutherova žáka*. Ne všechna Kalvínova pojednání byla polemická. Jedním z nejuhlašenějších bylo *Krátké pojednání o večeři Páně*, ve kterém Kalvín stojí uprostřed mezi **Luthe-rem* a **Zwinglim*. (Hlásal duchovní přítomnost Kristovu v okamžiku přijímání – pozn. red.)

Za svého pobytu v Ženevě Kalvín pravidelně kázal. Od r. 1549 byla jeho kázání těsnopisně zaznamenávána. V 16. stol. jich byla řada vydána, ale většina jich zůstala v ženevské knihovně v těsnopisné podobě. Je neuvěřitelné, že r. 1805 byly rozprodávány na váhu, takže tři čtvrtiny jsou dnes ztraceny. Zapsaná kázání, která se dochovala, se v současné době vydávají.

Kalvín napsal komentáře k mnoha knihám Bible – od Genesis po knihu Jozue, k Žalmům, ke všem prorokům kromě Ezechiele 21-48 a ke všem knihám Nového zákona kromě 2. a 3. listu Janova a Zjevení. Tyto komentáře se často opíraly o dřívější kázání a přednášky. Kalvínovy komentáře patří k těm několika, které byly napsány před 19. stol. a které jsou dodnes hodnotné pro pochopení významu daného

textu (na rozdíl od těch, které by dnes bylo možné číst spíše pro poučení než kvůli světlu, jež vrhají na biblický text). Je vůbec jediným autorem, který nepochybně patří k prvotřídním teologům a zároveň k prvotřídním tvůrcům komentářů.

Nejvíce je Kalvín znám svým spisem *Učení křesťanského náboženství* (běžně nazývaným jako *Instituce*). Tato práce za Kalvínova života prošla čtyřmi velkými úpravami. První vydání se svým rozsahem rovnalo kapesnímu a objevilo se r. 1536. Obsahovalo šest kapitol, z nichž první čtyři byly psány podobně jako Lutherovy katechismy. Na poslední chvíli Kalvín připojil dosti dlouhé věnování králi Františku I., který pronásledoval francouzské evangelíky a označoval je za novokřtěnce. Kalvín svou práci předložil králi jako obranu či obhajobu evangelického učení. Druhé vydání, které se objevilo r. 1539, bylo třikrát delší než první. Další z r. 1543 nebylo o mnoho delší, ale bylo na něm znát vliv Bucera a pobytu ve Štrasburku. Konečně poslední vydání vyšlo r. 1559 a bylo asi pětikrát delší než první. Kalvín uvedl: „Dokud se tomuto spisu nedostalo takové podoby, v jaké se objevuje nyní, nebyl jsem spokojen.“ Kromě těchto latinských vydání existovaly i francouzské překlady, jejichž autorem byl většinou Kalvín sám. *Instituce* nebyla jen teologickým pojednáním – byla „sumou zbožnosti“ (titulní strana vydání z r. 1536) pro povznesení francouzského lidu. Jejich francouzská vydání jsou důležitá pro dějiny vývoje francouzštiny, protože do té doby se ve francouzském jazyce neobjevilo žádné dílo takového významu.

Co bylo účelem *Instituce*? Na tuto otázku odpověděl Kalvín sám na začátku vydání z r. 1539. Protože věřil ve stručnost,

nechtěl se ve svých komentářích pouštět do dlouhých teologických diskusí. Proto se těmito tématy zabýval v *Instituci*, kterou bychom tedy měli chápat jako společníka komentářů a jako přípravu ke studiu samotné Bible. Při studování Kalvína bychom se tohoto vzorce měli držet. Při čtení komentářů lze v *Instituci* najít teologické vodítko, zatímco při čtení *Instituce* lze v komentářích (nebo v kázáních) hledat plnější vysvětlení uváděných biblických textů.

Proto je třeba, abychom již uznali, že naše spasení se zakládá na pouhém milosrdenství Božím, nikoli však na nějaké naší důstojnosti ani na ničem, co z nás vychází. Proto se sluší, abychom celou naději postavili v tom, že se neohlížíme na žádné skutky, ani v nich nehledáme nějaké pomoci. A tak povaha víry záleží v tom: uši otevřítí, oči zavřítí, to znamená pozorně patřit na zaslíbení, odvracet myšlení ode vši lidské důstojnosti nebo zásluhy. Nikdy totiž nebudeme dosti důvěřovat Bohu, jestliže jsme úplně neztratili důvěru v sebe, nikdy v něm neposilníme dost svých srdcí, nebyla-li v nás dříve pokořena.

(*Instituce*, kap. 1., O zákoně s výkladem Desatera)

Svatosti jsou tedy výchovné prostředky, které nás ujišťují o věrohodnosti slova Božího, a poněvadž jsme tělesní, jsou nám předkládány ve způsobu věci tělesných. A tak nás tím pro těžkopádnost našeho chápání vychovávají a vedou nás za ruku docela tak, jako učitelé žáky. (...) Mějme proto stále za pevně platné, že svatosti nemají jiného úkolu, nežli má Slovo Boží. Tímto úkolem je nabízet a předkládat nám Krista a v něm poklady nebeské milosti.

Nepřinášejí však nic ani nijak neprospívají leč těm, od nichž jsou přijímány ve víře. (Instituce, kap. 4., O svátostech)

Když vidíme viditelné znamení, musíme uvážít, co představuje a kým nám bylo dáno. Chléb nám je dán, aby znázorňoval tělo Ježíše Krista, s příkazem, abychom ho jedli – a dal nám ho Bůh, který je jistou a neměnnou pravdou. Jestliže Bůh nemůže podvádět ani lhát, vyplývá z toho, že chléb vykonává všechno, co značí. Ve Večeři tedy skutečně přijímáme tělo a krev Ježíše Krista, protože Pán nám zde předkládá obecenství obojího. Kdyby tomu bylo jinak, co by znamenala slova, abychom jedli chléb a pili víno na znamení, že jeho tělo je náš pokrm a jeho krev je náš nápoj? Kdyby nám dal jenom chléb a víno a duchovní skutečnost by nechal stranou, nebylo by zkrslující, že toto ustanovení bylo zavedeno? (...) Všichni tedy jedněmi ústy vyznáváme, že při přijímání svátosti ve víře, podle nařízení Páně, získáváme skutečný podíl na opravdové podstatě těla a krve Ježíše Krista. Jak se to děje, mohou někteří vyvodit a vysvětlit lépe než jiní. Ať je tomu jakkoli, abychom na jedné straně vyloučili veškeré tělesné představy [tj. luterský pohled], musíme svá srdce pozvednout vzhůru k nebi a nemyslet si, že náš Pán Ježíš je tak snižen, že je uzavřen při nějakých zkáze podléhajících látkách [tj. „v“ chlebu a vínu, „s“ nimi a „při“ nich]. Na druhou stranu, abychom neoslabili účinnost tohoto svatého ustanovení, musíme se přidržet názoru, že svého účinku nabývá tajemnou a zázračnou Boží mocí a že Boží Duch je poutem účasti [na Kristově těle a krvi] – z tohoto důvodu jsou [svátosti] nazývány duchovními. (Krátké pojednání o večeři Páně 16, 60)

Použitý překlad:

J. Calvin, *Instituce. Učení křesťanských náboženství*, přel. F. M. Dobiáš, Spisy Komenského evangelické fakulty teologické, Řada A, svazek XV, 1951.

J. Calvin, *Vzdělání ve víře*, s předml. A. Molnára, Kalich, Praha 1953.

Literatura:

A. Molnár, *Na rozhraní věků. Cesty reformace*, Vyšehrad, Praha 1985, str. 281–363.

R. Řičan, *Od úsvitu reformace k dnešku*, (z kapitol církevních dějin ř. II.), YMCA, Praha 1948.

Heidelberský katechismus

(r. 1563)

R. 1559 získala Falc, jeden z německých států, nového panovníka, kurfiřta Fridricha III. Chtěl zde podpořit protestantskou víru. Za tímto účelem objednal katechismus, který by se používal v církvích a ve školách. R. 1562 ho sepsala řada teologů z heidelberské univerzity, zejména Zacharias Ursinus a Kaspar Olevianus, jimž oběma tehdy bylo jen málo přes dvacet let. Následujícího roku ho schválil heidelberská synoda a byl vydán. Téhož roku byl také přeložen do latiny a dalších jazyků. Je jedním z nejoblíbenějších reformačních katechismů a hojně se rozšířil. Říká se o něm, že v sobě spojuje *Lutheraův důvěrný přístup, *Melancthonovu velkorysost a *Kalvínaův oheň.

Jeho text obsahuje 129 otázek a odpovědí. Jsou rozděleny do 52 nedělí, takže ho bylo možné zařadit do programu na celý rok. Skládá se ze tří částí: *O bídě člověka*, *O vykoupení člověka* a *O vděčnosti*.

Ot. 1: V čem jest jedině tvé potěšení v životě i v smrti?

Jediné mé potěšení jest v tom, že žítv jsa i umíraje nejsem sám svůj, nýbrž tělem i duší jsem svého věrného spasitele Jezukrista. On svou drahou krví dokonale zaplatil za všechny mé hříchy, mne vykoupil ze všeliké moci ďáblovy. (...) Proto mne též ujišťuje svým Duchem svatým o životě věčném a působí, že nadále jsem ze srdce ochoten a hotov jemu žiti.

Ot. 21: Co jest pravá víra?

Pravá víra jest netoliko jistotné poznání, z něhož mám za pravdu vše, co nám Bůh zjevil ve svém slově, nýbrž i srdečná dověrnost, kterou Duch svatý vzbuzuje ve mně evangeliem, že nejen jiným, nýbrž i mně Bůh daroval odpuštění hříchů, věčnou spravedlnost a blaženost, vše to z pouhé milosti, jediné pro zásluhu Kristovu.

Ot. 56: Co věříš o odpuštění hříchů?

O odpuštění hříchů věřím, že Bůh pro Kristovo zadostiučnění [na kříži] již nikdy nechce vzpomínati na všechny mé hříchy, ani na hříšnou povahu, s kterou musím po celý svůj život zápasiti. Naopak z milosti mi daruje spravedlnost Kristovu, abych již nikdy nemusel přijíti před soud.

Ot. 76: Co znamená jísti ukřižované tělo Kristovo a pítí jeho prolitou krev?

Jísti ukřižované tělo Kristovo a pítí jeho prolitou krev znamená, že věřícím srdcem nepřijímáme toliko celé utrpení a smrt Kristovu a že tím nedosahujeme pouze odpuštění hříchů a věčného života, nýbrž vedle toho též se takto stále více sjednocujeme Duchem svatým, který přebývá současně v Kristu i v nás, s jeho požehnaným tělem. Ač on je na nebi a my na zemi, jsme masem z jeho masa a kostí z jeho kosti. I my věčně žijeme z jednoho Ducha a jsme

jim spravováni tak, jako údy našeho těla jednou duší.

Ot. 78: Přepodstatňují se však chléb a víno (při večeři Páně) Kristovo tělo a krev? Chléb a víno se nepřepodstatňují v Kristovo tělo a krev. Jako voda ve křtu se neproměňuje v Kristovu krev a není obmytím od hříchů, nýbrž jest toliko božským znamením krve a ujištěním o odpuštění, tak i chléb ve večeři Páně není tělem Kristovým, ačkoli podle povahy svátostí jej ze zvyku nazýváme tělem Kristovým.

Ot. 79: Proč pak Kristus nazývá chléb svým tělem a kalich svou krví nebo také novou smlouvou ve své krvi a proč Pavel je nazývá společností těla a krve Ježíše Krista?

Kristus nazývá chléb svým tělem a kalich svou krví nebo též novou smlouvou ve své krvi z vážného důvodu. Nechce nás totiž poučovati jen o tom, že jeho ukřižované tělo a vylitá krev jsou pravým pokrmem a nápojem našich duší pro život věčný tak, jako chlebem a vínem se udržuje život časný, nýbrž chce nás nadto tímto viditelným znamením a závdavkem ujistiti, že jsme působením Ducha svatého účastni jeho pravého těla a krve tak jistotně, jako ústy svého těla na jeho památku přijímáme tato pravá znamení pravdy a že všechno jeho utrpení a poslušnost jsou našim vlastním utrpením a poslušností tak jistotně, jako bychom to vše sami osobně vytrpěli a osobně učinili zadosť [hřichu].

Použitý překlad:

J. B. Jeschke, *Katechismus, to jest křesťanské učení*, Brno 1949.

Jakub Arminius

Otázky nad předurčeností

Jakob Hermandszoon (který přijal latinské jméno Arminius) se narodil před r. 1560 v Oudewateru v Holandsku. Po tragickém mládí, kdy utrpěl řadu bolestných ztrát, šel mimo jiné na leidskou a ženevskou univerzitu. V Ženevě studoval v době, kdy tam působil Theodor Beza, *Kalvínův nástupce, který mu při jeho odchodu dal vřelý posudek. R. 1587 se vrátil do Amsterdamu a následujícího roku tam byl ordinován jako kazatel. R. 1589 byl Arminius povolán, aby hájil kalvínské učení o predestinaci před útoky Dirka Coomherta. Když však Arminius zvažoval protivníkovy argumenty, zjistil, že stojí na Coomhertově straně a obezřele zachoval mlčení. Na počátku devadesátých let 16. stol. Arminius v přednášce o listu Římanům zpochybnil kalvínský výklad 7. a 9. kapitoly. To vedlo ke sporu a k otázkám nad jeho pravověrností, které pak trvaly až do jeho smrti. R. 1602 propukl mor a Arminius pilně sloužil svému stádeci, nehladě na nebezpečí, které to obnášelo. Několik profesorů v Leidenu zemřelo a Arminius byl jmenován na jedno z uvolněných míst. Proti jeho jmenování energicky vystupoval Francis Gomarus, služebně starší profesor teologie v Leidenu a přísný kalvinista. Arminius byl nakonec zbaven obvinění vůči jeho osobě a r. 1603 nastoupil na své místo. Gomarus však uspokojen nebyl a spor trval až do Arminiovy smrti r. 1609.

Arminius své názory veřejně předkládal jen velmi rezervovaně – pravděpodobně ze strachu z následků. Za jeho života vyšla jen velice malá část jeho díla. Jeho názory na předurčenost jsou však jasně

vyloženy v jeho *Vyhlášení stanovisek* (1608). Existují čtyři Boží „výnosy“. Za první Bůh rozhodl o určení Ježíše Krista jako prostředníka, který měl člověku přinést spasení. Za druhé rozhodl přijmout a spasit všechny, kdo budou činit pokání a uvěřit v Ježíše Krista, ale odmítnout nekající nevěřící. Za třetí Bůh rozhodl poskytnout prostředky nutné k tomu, aby člověk mohl činit pokání a uvěřit. A konečně: Bůh rozhodl o spasení určitých konkrétních jednotlivců – protože předem věděl o tom, že uvěřit a vytrvat až do konce. Arminius takto odmítl augustinskou a kalvínskou myšlenku o nepodmíněném vyvolení – že Bůh si lidí vybírá a volí pro spasení bez ohledu na jakékoli jejich předvídané zásluhy. To však neznamená, že by Arminius měl o lidských přirozených schopnostech vysoké mínění.

Ve svém odpadlém a hříšném stavu člověk není schopen sám ze sebe a o sobě myslet, chtít ani dělat to, co je skutečně dobré. Je nezbytné, aby Bůh v Kristu skrze Ducha svatého jeho rozum, city, vůli a všechny jeho schopnosti obrodil a obnovil, protože teprve pak bude schopen správně chápat, oceňovat, zvažovat, chtít a konat to, co je doopravdy dobré.

(Vyhlášení stanovisek)

Následuje tvrzení, že ani obrozený či znovuzrozený křesťan „nemůže vymyslet, přát si ani udělat nic dobrého ani nemůže odolat žádnému zlému pokušení bez [Boží] ochranné [předcházející] a vzrušující, následující a spolupracující milosti“. Arminius dbal na plné zdůraznění naší závislosti na Boží milosti. Od augustinského postoje se však lišil v jednom zásadním bodě. Jsme závislí na Boží milosti, ale tato milost je dáována tak, že se člověk

může rozhodnout, zda ji přijme, nebo ne. Boží milost činí naše spasení *možným*, ale ne *nevýhnutelným*. Konečné rozhodnutí ohledně spasení tedy přijímá člověk sám. Boží vyvolení a předurčení jednotlivců není založeno na jeho svrchované volbě, nýbrž na tom, co předem ví o *naší* volbě. Zatímco pro *Augustína a *Kalvína je nejvyšší pravdou to, že jsme si Boha vybrali proto, že si on nás vybral, podle Arminia je tomu naopak. Tato otázka dodnes dělí lidi na „arminiany“ a „kalvinisty“.

Arminiova smrt tento spor nikterak neukončila. Zanechal po sobě mnoho svých následovníků a r. 1610 se v Goudě setkalo čtyřicet šest arminianských kazatelů, kteří tam společně sepsali *Remonstraci*. Obsahovala pět bodů:

- Bůh se rozhodl spasit skrze Ježíše Krista všechny, kdo v něho Duchu svatého uvěří a vytrvají do konce.
- Ježíš Kristus svou smrtí na kříži získal odpuštění hříchů pro všechny, ale podíl na něm mějí jen věřící.
- Padlý člověk ze své vlastní svobodné vůle nevymyslí nic, co je skutečně dobré. K tomu, aby mohl dělat to, co je doopravdy dobré, se potřebuje Božím zásahem v Kristu skrze Duchu svatého znovuzrodit.
- Bez Boží milosti, která nás předchází, burcuje, následuje a spolupracuje s námi, nemůžeme dělat nic dobrého. Tato milost však není neodolatelná.
- Opravdovým věřícím milost umožňuje vytrvat do konce a dojít spásy. Avšak to, zda je možné vlastní leností nebo nedbalostí tuto milost ztratit, není jisté. (Arminius sám byl v tomto bodě agnostikem. Arminiani se obvykle kloní k tomu, že

odpadnutí od milosti a ztráta spasení možné jsou, což lépe odpovídá touze dát člověku ohledně jeho spásy konečné rozhodnutí.)

Podle *Remonstrace* se arminianům začalo říkat remonstranti. Bouřlivé spory o těchto otázkách pokračovaly, dokud na pět bodů *Remonstrace* neodpověděla *dortská synoda.

Dortská synoda (1618-1619)

Spor o učení *Arminia začal být spojován s nepřátelskými holandskými politickými frakcemi. Dokonce zde hrozila občanská válka. Po určitém souboji vyhrála protiremonstrantská strana a svolala synodu, která zasedala v Dordrechtu (Dort) v letech 1618-1619. Nebyla to pouze národní synoda – byly zde delegace z Anglie, z protestantských německých států, ze Švýcarska a Ženevy (tehdy ještě nebyla součástí Švýcarska). Francouzské reformované církvi král ve vyslání delegace zabránil, ale rozhodnutí synody schválila později.

Remonstrace byla jednohlasně odmítnuta a synoda odpověděla tzv. dortskými „kánony“. Odpověď na pět bodů *Remonstrace* byla formulována pod pěti nadpisy, z nichž třetí a čtvrtý jsou spojeny, protože třetí bod *Remonstrace* byl považován za pravověrný. Kánony podepsali všichni účastníci synody.

Vyvolení je neměnný Boží záměr, podle něhož ještě před založením světa z pouhé milosti a ze svrchovaného dobrého rozhodnutí své vlastní vůle vybral z celého lidstva (které svou vlastní chybou padlo od svého původního správného stavu do hříchu a zkázy) určitý počet lidí pro vykoupení v Kristu. Od věčnosti určil Krista,

aby byl prostředníkem a hlavou vyvolených a základem spasení.

(Kánon 1:7)

Toto byl úradek a nejmilostivější vůle a záměr Boha Otce: aby se oživující a spasilatelny účinek nejvzácnější smrti jeho Syna rozšířil ke všem vyvoleným, aby tak jen oni sami získali dar ospravedlňující víry a byli spolehlivě přivedeni ke spáse. To znamená, že bylo Boží vůlí, aby Kristus krví kříže (...) vpravdě vykoupil (...) všechny ty a jenom ty, kteří byli od věčnosti vyvoleni ke spáse.

(Kánon 2:8)

Všichni lidé jsou počati v hříchu a svou přirozeností jsou děti hněvu, neschopní uchovat dobro, náchylní ke zlému, mrtví v hříchu a v jeho zajetí. Bez obrozující milosti Ducha svatého nejsou schopni ani ochotni vrátit se k Bohu, napravit zkaženost své povahy ani se pro nápravu rozhodnout.

(Kánon 3/4:3)

Když Bůh u vyvolených naplňuje své dobré rozhodnutí a uskutečňuje v nich opravdové obrácení, působí nejen to, aby jim bylo zvenčí kázáno evangelium a aby jejich mysl byla mocně osvicena Duchem svatým. (...) Působením téhož obrozujícího Ducha proniká do nejnivnějších zákoutí člověka; otevírá zavřené a změkčuje zatvrzelé srdce, obřezává to, co je neobřezané, a vnáší do jeho vůle – ač dříve mrtvé, nyní však jím oživané – nové vlastnosti; z jejího dřívějšího zla, neposlušnosti a vzdorovitosti ji proměňuje v dobrou, poslušnou a poddajnou, přičemž ji pohání a posiluje tak, aby jako dobrý strom mohla nést ovoce dobrých skutků.

(Kánon 3/4:11)

Pro zbytky hříchu v člověku a pokušení hříchu a světa by ti, kdo se obrátí, nemohli ve stavu milosti vytrvat, pokud by byli ponecháni své vlastní síle. Bůh je však věrný a poté, co svou milost udělil, ji milostivě potvrzuje a mocně je v ní zachovává až do konce.

(Kánon 5:3)

Body vyjádřené ve výše uvedených výřezcích začaly být později chápány jako „pět bodů kalvinismu“, označované těmito hesly:

Naprostá zkaženost. Tento výraz je nešťastný, protože budí dojem, že všichni lidé jsou zkaženi na nejvyšší možnou míru. Takové učení zjevně není pravdivé a navíc ho dortské kánony výslovně popírají. Výraz „naprostá zkaženost“ by měl být chápán v tom smyslu, že každá část člověka je zasažena pádem a že bez Boží milosti se člověk k Bohu nemůže nikterak přiblížit.

Nepodmíněné vyvolení. Rozhodujeme se pro Boha, protože on si nejdřív vybral nás. Toto je základní předmět sporu mezi Arminiem a augustinskou/kalvínskou tradicí.

Omezené smíření. Smrt Ježíše Krista je sice více než postačující k smytí všech hříchů všech lidí, ale když ho Bůh vydal, jeho záměrem nebylo jen umožnit spasení všech, nýbrž skutečně a spolehlivě spasit pouze vyvolené. Toto učení podrobně vložil *John Owen. Kalvínovi samotnému je cizí a nikdy si nezískalo souhlas všech kalvinistů. Kromě reformovaného směru je nezastává nikdo jiný.

Neodolatelná milost. Boží milost působí ve vyvolených tak, že zaručuje, aby na ni kladně odpověděli. Účinek této milosti nespočívá ve zničení vůle člověka, nýbrž tom, že vyvolá ochotnou kladnou odezvu.

Svým způsobem je pro hříšníka neodolatelnou, tak jako se pro mladého muže mohou stát „neodolatelnými“ půvaby určité dívky.

Vytrvalost svatých. Ti, kdo se skutečně obrátí, budou určité spaseni – ne bez ohledu na to, jak žijí, nýbrž proto, že Bůh je zachová od definitivního odvrácení se od něho.

Jonathan Edwards

Filozof probuzení

Jonathan Edwards se narodil r. 1703 v East Windsor ve státě Connecticut. R. 1706 odešel studovat na univerzitu v Yale a později se tam stal konzultantem. Věřícím byl již od mládeži, ale až jeho zkušenost obrácení na počátku dvacátých let 18. stol. mu hlouběji objasnila Boží svrchovanost a milost. R. 1727 se stal duchovním kongregacionalistické církve v Northamptonu ve státě Massachusetts, po svém dědečkovi Solomonu Stoddardovi. Za Edwardsova působení došlo ve farnosti k probuzení – v letech 1734 -1735 pramenilo z jeho vlastního kázání a od r. 1740 ze služby George Whitefielda v Nové Anglii. Edwardsovy vztahy s jeho sborem však nebyly plně uspokojivé. Snažil se zpřísnit požadavky členství, které se za jeho dědečka uvolnily, a v důsledku toho ho r. 1750 sbor propustil. Následujícího roku odešel do Stockbridge jako misionář mezi Indiány a v tomto období napsal řadu svých největších prací. R. 1757 obdržel pozvání, aby se postavil do čela Koleje v New Jersey (dnes Princetonská univerzita), které váhavě přijal. Při jeho příjezdu r. 1758 byl kvůli epidemii očkován proti neštovicím, ale brzy nato zemřel na vedlejší účinky.

Jonathan Edwards byl jak obhájcem, tak kritikem tehdejších probuzení. Jeho známé kázání *Hříšníci v rukou rozzlobeného Boha* (Sinners in the Hands of an Angry God), ve kterém zvláštní důraz položil na Boží hněv, bylo jedním z těch, která zažehla probuzení.

Bůh, který vás drží nad jámou pekla, jako člověk drží nad ohněm pavouka nebo nějaký odporný hmyz, si vás oškliví a strašlivě se zlobí. Jeho hněv k vám plane jako oheň. Dívá se na vás jako na ty, kteří si nezaslouží nic jiného než uvrhnout do ohně. Jeho zrak je čistší, než aby vás mohl snést na očích. Jste v jeho očích tisíckrát odpornější než ten nejohavnější jedovatý had v našich. Urazili jste ho nekonečně víc než kdy jaký tvrdšíjvý vzbouřenec svého knížete – a přesto vás před pádem do ohně v každé chvíli drží právě jeho ruka.

R. 1737 napsal *Věrné vyprávění* (A Faithful Narrative), ve kterém popisuje účinky dřívějšího probuzení. Časem však poznal, že ne všechna obrácení během probuzení byla opravdová – někteří z těch, kteří vyznávali obrácení, brzy upadli zpět do svých starých bezbožných cest. To Edwardse vedlo k napsání jeho spisu *Náboženské city* (Religious Affections) z r. 1746, kde se zabýval povahou pravého náboženství. Na rozdíl od racionalistických odpůrců probuzení se domnívá, že pravé náboženství nespočívá v mysli, ale v „citech“ (srdce, emoce, vůle). Ale oproti nekritickým stoupencům probuzení poukazuje na to, že ne všechny náboženské city jsou důkazem Boží milosti. Mohou být ohnivé, vést k vnější změně života, vést k jistotě před Bohem a dojemným svědectvím – a přesto bez skutečné změny srdce. Ed-

wardsova kniha má mnoho co říci k otázkám, které vzbuzuje dnešní „charismatické hnutí“. Upřímně schvaluje pocíťované a prožívané „náboženství srdce“, ale důrazně upozorňuje na nebezpečí, jestliže se člověk nechá unést povrchními citovými projevy .

Jako jsou u světských věcí světské city z velké části pramenem hnutí a jednání lidí, jsou v náboženských záležitostech pramenem jejich jednání náboženské city. Ten, kdo má jen znalosti učení a pouhé úvahy bez jakéhokoli citu, nikdy neměl podíl na skutečném náboženství. V podstatě nic není zřejmější než to, že věci náboženství se v lidských duších neujmou o nic víc, než nakolik na ně zapůsobí. (...) Troufám si prohlásit, že v mysli či v hovoru člověka se nikdy neodehrála žádná významnější změna skrze náboženskou povahu toho, co kdy četl, slyšel nebo viděl, pokud při tom nebyly zasaženy jeho city. (...) Jedním slovem, u člověka, na jehož srdce náboženské záležitosti hluboce

nezapůsobily, tyto věci v jeho srdci ani životě nikdy nezapůsobily nic význačného. (Náboženské city 1:2)

Jonathan Edwards byl rozhodným odpůrcem *arminianismu. Na konci svého života napsal *Křesťanské učení o prvotním hříchu obhájeno* (The Christian Doctrine of Original Sin Defended). Jeho nejznámějším dílem je však jeho *Svoboda vůle* (Freedom of the Will), vydaná r. 1754. Svobodu vůle Edwards přijímá ve velmi omezeném smyslu – máme svobodu jednat, jak se rozhodneme. Ale to, pro co se rozhodneme, je určováno velice silnými motivy, s nimiž jsme konfrontováni, tím největším zjevným dobrem. Člověk po pádu je morálně nemožoucí – nechybí mu *schopnost* konat dobro, nýbrž *vůle* či touha.

Edwards je nazýván největším americkým filozofem, zejména na základě tohoto jeho díla. Byl otcem teologie Nové Anglie, jejímž předním představitelem se stal jeho syn Jonathan Edwards ml. (1745–1801). Z té posléze vznikla teologie New Haven, jak to uvidíme u *Charlese Finneyho.

ANABAPTISTÉ

Schleitheimské vyznání (r. 1527)

Důstojní reformátoři reformovali církevní učení, ale mnohé zůstalo nezměněno. Konkrétně se středověkým katolicismem sdíleli ideál křesťanského státu, ve kterém jsou všichni občané pokřtěnými členy jediné církve s jednotným vyznáním – to s sebou nutně nese tlak ze strany nesouhlasících. Na tento ideál útočili někteří z těch, kterým se protestantská reformace nezdála dostatečně radikální – anabaptisté. V Curychu se do otevřeného střetu dostaly dva ideály. V prvních letech reformy *Zwingli spolupracoval se skupinou radikálů – Konradem Grebelem, Felixem Manzem a dalšími. Ve stejné linii setrvali až do r. 1523. Poté je však rozdělily otázky ohledně státní církve a křtu nemluvnat. Zdá se, že Zwingli sám s křtem nemluvnat nějaký čas nesouhlasil, ale když si uvědomil, že by pro udržení státní církve bylo nezbytné, stáhl se zpět. Odpor radikálů vůči křtu nemluvnat se utužil a r. 1525 po veřejné disputaci s Zwinglim přistoupili k překřtívání věřících. Městská rada reagovala příkazem k vystěhování všech překřtěných a následujícího roku byl za překřtívání zaveden trest smrti. V lednu 1527 byl Felix Manz popraven utopením.

Křest nemluvnat bylo jasným předmětem sporu, ale šlo ještě o zásadnější otázky. Anabaptisté odmítali státní církev, do které všichni museli patřit. Křesťanská víra byla podle nich svobodnou a dobrovolnou a neměla být vnucována. Církev je dobrovolným spojením Kristu odevzda-

ných učedníků. Reformátoři si uvědomovali, že ne všichni občané jsou skuteční křesťané, ale vyvolené chápali jako neznámý počet uvnitř státní církve – nemůžeme s jistotou vědět, o koho přímo jde. S tím anabaptisté nesouhlasili. Měli pocit, že církev by se měla skládat *pouze* z opravdových věřících, Kristu odevzdaných učedníků. Pravá církev není neznámý počet vyvolených v rámci vše zahrnující státní církve; je viditelnou skupinou učedníků, kteří se oddělili od světa (kam patří i státní církev). Její čistota má být zachovávána vylučováním nekajících hříšníků. Všichni členové církve jsou Kristu vydaní křesťané a mají se aktivně podílet na šíření víry. V 16. stol. byl anabaptistický model církve odmítán. Avšak vzestup sekulární společnosti a pokles tradičního křesťanství vedl v západní společnosti k vyostření kontrastu mezi vydanými křesťany a nekřesťany. Dnes jsou všechny církve okolnostmi nuceny přijímat alespoň část anabaptistického pojetí církve.

První anabaptističtí vůdci měli k psaní jen málo příležitostí. Většina z nich byla stále na útěku a hrozil jim nejvyšší trest. Nejdůležitější a nejautoritativnější formulace rané anabaptistické víry je v *Schleitheimském vyznání*. V únoru 1527 se v Schleitheimu nedaleko Schaffhausenu sešla řada vůdčích představitelů anabaptismu. Vytvořili sedm článků víry. Jako hlavní autor se jeví Michael Sattler (1490-1527), bývalý převor, který žil nějaký čas v Curychu i ve Štrasburku (kde diskutoval s *Bucerem a Wolfgangem Capito). V květnu 1527 ho zatkl římskokatolické

správní orgány a poté byl v Rottenburgu blízko Tübingenu upálen. Jeho manželka byla o několik dní později utopena.

Zmíněných sedm článků není vyčerpávajícím vyjádřením víry, ale pokrývají hlavní body, ve kterých se anabaptisté a reformátoři a rozcházejí, a také body, kde spolu předtím nesouhlasili anabaptisté navzájem.

● Křest není pro nemluvnata, nýbrž pro ty, kdo se vědomě rozhodli být křesťany.

Křest by měl být vysluhován všem, kterým se dostalo naučení o pokání a změně života a kteří vpravdě věří, že jejich viny byly v Kristu smazány (...) a nyní si přejí být s ním pohřbeni ve smrt, aby s ním mohli znovu povstat. Všem, kdo o křest žádají z tohoto důvodu, (...) jej vysluhujeme. Tim je vyloučen jakýkoli křest nemluvnat, který je největší ohavností římského pontifikátu. Pro tento článek máme svědectví a váhu Písma svatého, s ním pak i praxi apoštolů.

(Článek 1)

● Pokřtění věřící, kteří upadnou do hříchu a odmítají nápravu, mají být ze společenství vyloučeni.

● Lámání chleba je společné jídlo na památku Ježíše Krista a je jen pro pokřtěné učedníky.

● Věřící mají být odděleni od tohoto bezbožného světa – kam se řadí i římská a protestantské státní církve a také vojenská služba. Pastýři mají být vybíráni z mužů, kteří mají ve světě dobrou pověst. Podporování mají být svým stádcem.

● Meč (smírčího soudce) je ustanoven Bohem, aby ho světější smírčí soudci používali k trestání svévolných. V církvi lze jako jedinou zbraň používat exkomunikaci. Ježíš Kristus nám zakazuje užívat nási-

lí, takže křesťan nemůže přijmout úřad smírčího soudce.

● Není správné, aby křesťané přísahali.

Použitý překlad:

W. R. Estep, *Příběh křtěnců (Radikátové evropské reformace)*, přel. P. Macek, vydala Bratrská jednota Baptistů v Evangelickém nakladatelství v Praze r. 1991, str. 160.

Menno Simons

Vůdce anabaptistů

Menno Simons se narodil r. 1496/1497 ve Frieslandu v severním Holandsku. R. 1524 se stal knězem, ale zanedlouho začal pochybovat o učení o transsubstanciaci (předpodstatnění). Začal hledat v Bibli (poprvé v životě) a dospěl k závěru, že římskokatolické učení není správné – přesto však zůstal na svém místě. O něco později se dozvěděl o mučednické smrti jednoho anabaptisty z blízkého okolí. „Když jsem slyšel o druhém křtu, znělo mi to velice divně. Pilně jsem zkoumal Písmo a svědomitě jsem nad ním rozvažoval, ale žádnou zprávu o křtu nemluvnat jsem tam nenašel.“ Pak se obrátil k raným církevním otcům a reformátorům, ale žádnou souvislou biblickou obhajobu křtu nemluvnat nenašel. Došel k závěru, že „v otázce křtu nemluvnat jsme byli oklamáni“ – ale nic s tím neudělal. Do té doby žádné přímé kontakty s novokřtěnci neměl.

R. 1534 se města Münster zmocnili někteří radikálnější anabaptisté. Chápali je jako nový Jeruzalém, o kterém se prorokuje ve Zjevení. Bylo zde zavedeno mnohoženství – na základě Starého zákona. Římská katolická a protestantská města společně oblehli a to r. 1535 padlo. Došlo k velkému krveprolití. Münsterská aféra něja-

kou dobu sloužila k diskreditaci celého anabaptistického hnutí. Ironií osudu však Münster znamenal konec radikálního anabaptismu. Od té doby převládal – a münsterskou pověst zdědil – pacifistický evangelický anabaptismus.

Menno viděl následky Münsteru a pronásledování roztroušených anabaptistických bratří, kteří byli prakticky bez vůdce. Kvůli jeho pokryteckému vnějšímu souhlasu s Římem ho začalo trápit svědomí. Začal otevřeně kázat to, čemu věřil, a o devět měsíců později r. 1536 opustil svůj domov a stal se potulným anabaptistickým kazatelem. Osmnáct let byl neustále na cestách – nikde pro něho nebylo bezpečno. R. 1554 však dostal možnost usadit se v Holštýnsku v severním Německu na statku šlechtice, který mu byl příznivě nakloněn. Zde mohl v klidu psát a a vydávat svá díla až do své smrti r. 1561.

Menno se stal vůdcem anabaptistického hnutí v Holandsku a severozápadním Německu. Organizoval nezávislé sbory s jejich vlastními vůdci. Postupem času jeho následovníci začali být známi jako mennonité. V (relativně) tolerantním Holandsku se hnutí rozrůstalo. V průběhu století se jako mennonité začaly označovat i další anabaptistické skupiny. V 18. stol. se mennonité rozšířili do Ruska, na pozvání Kateřiny Veliké. Později, zejména v letech 1873-1882 a 1923-1930, je pronásledování v Rusku přinutilo přesunout se do Severní Ameriky. Dnes je po celém světě asi 700 000 mennonitů, z nichž přibližně polovina žije ve Spojených státech a v Kanadě.

Menno zastával evangelický novokřtěnecký postoj, jak je vyložen v **Schleitheimském vyznání*. Nesouhlasil s radikálními anabaptisty a podobně jako většina

dnešních mennonitů zachovával nekompromisně pacifistický postoj. Také se stavěl proti „spiritistickým“ novokřtěncům, kteří spoléhali na „vnitřní světlo“, které jim mělo poskytovat zvláštní osobní zjevení. Menno se snažil opírat své učení pouze o Bibli. Podobně jako reformátoři zastával názor, že nejvyšší a konečnou normou pro veškeré učení je samotné Písmo. Na rozdíl od nich však nechoval tak hlubokou úctu k spisům raně církevních otců, jakou si podrželi oni (s tvrzením, že je nutno je prověřovat na základě Pisma).

Menno nám slouží jako ilustrace nebezpečí, jakým může být opomíjení tradice při výkladu Bible. Zastával názor, že Ježíš Kristus se „nestal tělem Marie, ale v Marii“. Jinými slovy, sice tvrdil, že Ježíš byl plně člověkem, ale nevěřil, že jeho lidství pocházelo z Marie – ta byla jen jeho „hostitelskou matkou“. Tento postoj byl jako hereze odmítnut již v 2. stol., takže Menno ilustruje rčení, že ti, kdo přehlížejí historii, jsou odsouzeni k jejímu opakování. (V zájmu spravedlnosti je nutno připomenout, že první anabaptističtí vůdci byli velice vytížení lidé, kteří neměli příležitost v klidu studovat.) Mennonitské církve se jím v tomto bodě neřídily.

Menno Simons byl jedním z velmi mála anabaptistických vůdců, kteří sloužili delší dobu (působil 25 let). Výjimečné je i to, že hodně psal (jeho *Sebrané spisy* představují více než tisíc velkých stran) a že za sebou zanechal organizované hnutí. Dnes mají mennonité hodně společného s baptisty, ale jsou známi svým důrazem na radikální učenictví, jehož součástí je i pacifismus.

V Písmu nemáme jediného příkazu, aby byla křtěna nenmluvňata, a nikde v něm

nestojí, že by to apoštolové dělali, a proto s dobrým vědomím vyznáváme, že křtění nemluvnat není než lidský výmysl a představa, převrácení Kristových ustanovení a mnohonásobná ohavnost stojící na svatém místě, kde nemá co dělat.

(Základ křesťanského učení 1:E)

Dobří bratři, protože křesťanský křest svatý je podle Pavlova učení [Titovi 3,5] obmytím druhého narození, nikdo jím nemůže být omyt k Božímu zalíbení a podle jeho vůle kromě těch, kdo se znovuzrodili skrze Boží slovo. Neboť nejsme znovuzrozeni, protože jsme pokřtěni, jak to lze vidět u nemluvnat, které byly pokřtěny – nýbrž jsme pokřtěni, protože jsme se znovuzrodili vírou v Boží slovo. Druhé narození totiž není výsledkem křtu, ale naopak křest je výsledkem druhého narození. Tomu na základě Písma nikdo nemůže odporovat. Všichni učení by se tedy měli před tímto Pavlovým oddílem stydět, ať jsou sebe-

učenější, kteří tak hanebně vyučují a nutí prosté lidi věřit, že nemluvnata dostávají při křtu druhé narození. Drahý čtenáři, takové učení a víra vpravdě není nic než klam a podvod. Neboť kdyby nemluvnata dostávala druhé narození, jak to učení lidé říkají, pak by veškerý jejich způsob života byl pokora, trpělivost, milosrdenství, čistá a neposkrvněná láska, pravá víra, jistotné poznání, pevná naděje, poslušnost Bohu, duchovní radost, vnitřní pokoj a život bez viny – neboť toto je pravé a přirozené ovoce nového nebeského narození. Ale to, jaké ovoce se nachází u nemluvnat, může každý čtenář posoudit z každodenní zkušenosti.

(Křesťanský křest 34)

Literatura:

W. R. Estep, *Příběh křtěnců (Radikálové evropské reformace)*, vydala Bratrská jednota baptistů v Evangelickém nakladatelství v Praze r. 1991, str. 122-134.

BRITSKÁ REFORMACE

William Tyndale

Bible do angličtiny

William Tyndale se narodil v 90. letech 15. století na hranicích Walesu. Studoval v Magdalen Hall v Oxfordu a později v Cambridge. Pak se stal učitelem v rodině sira Johna Walshe v Little Sodbury, které leží na sever od Bathu. V této domácnosti se Tyndale poprvé setkal s nevědomostí místních kněží. Říká se o něm, že jednomu z kněží řekl: „Zachová-li mě Bůh na živu, dříve než uplyne dlouhá řada let, způsobím, že chlapec, který vede pluh, bude znát Písmo lépe, než vy ho znáte.“ Opakoval tak *Erasmovu předmluvu k jeho řeckému Novému zákonu. Tento cíl se stal Tyndalovým životním dílem.

V té době byla Viklefova Bible jediným anglickým překladem Bible. O její rozšíření se starali lollardi, Viklefovi přívrženci. Byla k dispozici pouze v opisech a byla nepřesná, protože byla přeložena z latinské Vulgáty. Ze strachu před lollardy církev anglickou Bibli zakázala už r. 1408. Tyndalovým cílem bylo vytvořit nový, přesný překlad z původní hebrejštiny a řečtiny. Doufal, že získá podporu Cuthberta Tunstalla, učeného londýnského biskupa, který byl Erasmovým přítelem. Ale biskupy víc zajímalo to, jak zabránit šíření *Lutherových myšlenek v Anglii než propagace studia Bible, a Tunstall Tyndalovi odmítl pomoci. V pravý čas ale získal Tyndale finanční podporu od mnoha londýnských obchodníků.

Anglie nebyla v žádném případě bezpečným místem pro překládání Bible, a tak

r. 1524 odjel Tyndale do Německa a už se nikdy nevrátil. Na začátku r. 1525 byl k tisku připraven Nový zákon. Tiskl se v Kolíně nad Rýnem, kde se o tom dozvěděly úřady a tisk zničily. Tyndalovi se podařilo včas uprchnout a vzít s sebou několik tištěných listů. Odešel do Wormsu, kde byl vytištěn první úplný anglický Nový zákon v r. 1526. Poté následovalo mnoho revidovaných vydání. V r. 1530 byl v Antverpách, kde se v té době usadil, vytištěn Tyndalův překlad Pentateuchu (Genesis až Deuteronomium).

Tyndalův Nový zákon byl pašován do Anglie. Na konci r. 1526 proti němu Tunstall kázal a jeho výtisky obřadně spálil v St. Paul's Cross. Následujícího roku canterburský arcibiskup Warham nakoupil velké množství výtisků – tím velmi napomohl financování dalších dotisků! Tyndalův překlad měl obrovský vliv a po právu mu přinesl titul „otec anglické Bible“. Téměř se dá říci, že každý anglický Nový zákon až do tohoto století byl pouze revizí Tyndalova textu. Asi 90% jeho slova je v King James Version a asi 75% v Revised Standard Version.

Tyndale napsal také velké množství jiných prací, z nich nejznámější jsou *Podobenství o zlem mamonu* (Parable of Wicked Mammon) – pojednání o ospravedlnění pouhou vírou, kde převážně čerpá z Luthera, na některých místech ho přímo překládá, a *Poslušnost křesťana* (The Obedience of a Christian Man) – o povinnosti poslouchat světské autority kromě případů, kdy zasahují do věrnosti Bohu. Tho-

mas More ostře napadl „vůdce anglických heretiků“ a Tyndale odpověděl.

Tyndale chtěl přeložit celý Starý zákon. Ale v r. 1535 ho zradil jeho anglický přítel v Antverpách a byl uvězněn. Následujícího roku byl v Bruselu zardoušen a upálen. Říká se, že jeho poslední slova byla: „Pane, otevři oči anglického krále.“ Ať už to tak bylo, či nikoli, Bůh na tuto modlitbu odpověděl. Jindřich VIII., povzbuzovaný *Cranmerem, dovolil r. 1535 vydávání anglických překladů Bible, které všechny čerpaly převážně z Tyndala. To pomohlo připravit půdu pro vstup protestantských myšlenek za vlády Eduarda VI.

Víra je živá a pevná důvěra v Boží přízeň, se kterou se zcela odevzdáváme Bohu. A tato důvěra je tak pevně ukotvena a drží tak pevně v našem srdci, že o ní člověk nikdy ani nezapochybuje, i když by pro ni tisíckrát zemřel. A tato důvěra vytvořená Duchem svatým skrze víru činí člověka radostným, silným, šťastným a věrným Bohu a všemu stvoření.

(Prolog k listu sv. Pavla Římanům, 1526).

Thomas Cranmer

Jazyk bohoslužeb

Thomas Cranmer se narodil v r. 1489 v Nottinghamském hrabství. Studoval v Jesus College v Cambridge a začal tam pracovat v r. 1511. Na začátku 20. let 16. století byl ve skupině mladých učenců, kteří se setkávali ve *White Horse Inn* v Cambridge, aby diskutovali o *Erasmově řeckém Novém zákoně. Byly to „královny záležitosti“, které vrhly Cranmera do veřejného života. Jindřich VIII. zoufale potřeboval mužského potomka, aby udržel stabilitu království. Anglie se teprve před nedáv-

nem dostala z těžkého období známého jako Válka růží. Bylo třeba, aby nebyly žádné otázky nad budoucím následníkem trůnu. Královna Kateřina porodila jen jedno dítě, které přežilo – Marii. Aby to bylo ještě složitější, Kateřina byla předtím provdána za Jindřichova staršího bratra Artura, který brzy poté zemřel. To znamenalo, že její sňatek s Jindřichem byl v rozporu s 3. knihou Mojžíšovou 20,21. Na tomto základě chtěl Jindřich zrušení svého sňatku – to, že nemá mužského potomka, uviděl jako Boží soud nad nezákonným svazkem. (3. kniha Mojžíšova ve skutečnosti zmiňuje bezdětnost). V normálním případě by to bylo bez problémů, ale papež byl pod kontrolou císaře Karla V. – který byl Kateřininým synovcem, a ten se proti zrušení postavil. V r. 1529 přišel Cranmer s chytrou myšlenkou zeptat se univerzit na jejich mínění. Jindřich se o tom doslechl a poslal Cranmera na cestu po evropských univerzitách.

V té době reformační parlament (1529-1536) vydal sérii zákonů, které postupně přerušovaly všechny vazby mezi anglickou církví a Římem. To vyvrcholilo v *Zákonu o svrchovanosti* (Act of Supremacy) v r. 1534, který vyhlásil, že panovník je „jedinou svrchovanou hlavou církve v Anglii“. Mezitím v r. 1532 zemřel canterburský arcibiskup a Jindřich na jeho místo jmenoval zpěčujícího se Cranmera. Cranmer se na toto místo obdivuhodně hodil ze dvou důvodů: upřímně věřil autoritě „božského prince“ nad církví (nebyl to tedy pouze taktický postoj) a jeho názory postupně směřovaly k protestantismu, pro královskou vůli právě tím správným tempem. Ale tato víra měla nakonec Cranmera přivést na konci života k jeho největší krizi.

Během posledních let Jindřichovy vlády existoval stálý boj mezi konzervativní katolickou klikou a těmi, kteří si přáli protestantskou reformu. Na začátku získal Cranmer významná vítězství – vydání anglické Bible (založené převážně na *Tyndalově překladu) a jejím umístění v každém farním kostele; vydání *Deseti článků* (Ten Articles) v r. 1536, které jasně vedly luterským směrem. Ale v r. 1539 přišla katolická reakce vydáním *Šesti článků* (Six articles) namířené proti protestantům. Cranmer se proti nim postavil. Dalšího roku přišel o přízeň jeho spojenec Thomas Cromwell a byl sťat. Cranmerovi nepřátelé se ho snažili také svrhnout, ale Jindřich, který si ho vážil, ho vždy chránil.

Když se po Jindřichovi v r. 1547 ujal vlády Eduard VI., byl čas zralý pro reformu s Cranmerem v čele. V r. 1549 byla vydána první anglická *Kniha společných modliteb* (Book of the Common Prayer). Bylo to protestantské dílo, ale napsané tak, aby nezpůsobilo zbytečné pohoršení tradičních katolíků. Pro nezasvěcené se „Holy Communion“ (svatě přijímání), kterému se obecně říkalo mše, stále velmi podobalo staré mši. Katolická strana toho využila a vykládala ji v tradičním významu. Kvůli tomu a kvůli poznámkám Petera Martyra a *Bucera (kteří se na Cranmerovo pozvání stali profesory v Oxfordu a Cambridgi) byla vydána revidovaná modlitební kniha v r. 1552. Ani tam vlastně nebyly velké změny, ale dvojsmyslnosti z r. 1549 zmizely a výsledkem bylo nesporně protestantské dílo. Jak to vyjádřil jeden z předních učenců sympatizujících s katolíky: „Není to neuspořádaný útok na katolickou liturgii, ale jediná skutečná snaha, která kdy byla udělána, aby byl dán liturgický výraz učení „o spasení pouhou

vírou.“ Existuje několik rozdílů mezi modlitební knihou z r. 1552 a z r. 1662, která pak v anglikanismu svrchované vládla po tři sta let. Jednu věc, kterou z ní odstranila Alžběta I. v r. 1559, aby si neznepřátelila své římskokatolické poddané více, než bylo nutné, byla vsuvka v litanii: „Od tyranie biskupa římského a všech jeho odporných ohavností (...) Dobrý Pane, osvobod' nás!“

Eduardovo panování také zažilo doktrinnální reformu. V r. 1547 byla vydána *Kniha homilií* (Book of Homilies), mnohé z nich byly napsány Cranmerem. Byla to evangelikální kázání, která byla určena ke čtení v těch farnostech, kde nebyl kvalifikovaný kazatel. R. 1553 vydali Cranmer a Ridley (londýnský biskup) *Čtyřicet dva článků* (Forty Two Articles), které byly později změněny na *Třicet devět článků* (Thirty Nine Articles). Eduard zemřel mladý (r. 1553) a jeho nástupkyní se stala Marie, horlivá římská katolička. Rozhodla se zbourat Edwardova protestantská ustanovení. Napřed jednala pomalu a umírněně, ale v r. 1555 začalo upaiování protestantských heretiků. Bylo upáleno mnoho biskupů, včetně Latimera a Ridleyho v říjnu 1555. Latimer povzbuzoval Ridleyho těmito slovy: „Hlavu vzhůru, mistře Ridley, chovejte se jako muž. Dnešního dne zažehneme v Anglii takovou svíci Boží milosti, která (jak věřím) nikdy nebude uhašena!“ Latimer zemřel rychle, ale Ridley umíral pomalou a bolestivou smrtí. Jedním ze svědků byl i Cranmer. Vláda se usilovně snažila, aby ho přinutila zřeknout se svých protestantských názorů. Především zneužili jeho víru ve svrchovanou autoritu nad církví – jeho vládce mu nyní nařizoval, aby se vrátil k římskokatolické víře. Pod obrovským psychologickým tla-

kem Cranmer souhlasil a odvolal. Ale Marie udělala velkou chybu – přikázala, aby byl Cranmer upálen i přes své odvolání. Bylo to připraveno tak, že Cranmer při svém upálení veřejně zapře protestantskou víru. On ale místo toho odmítl to, co odvolal, a plně potvrdil své protestantské přesvědčení. Rychle ho odvedli ke hranici, kde držel svou pravou ruku (která podepsala odvolání) v plamenech, dokud neshořela.

Když Marie nastoupila na trůn, nebyl protestantismus nijak zvlášť populární. Ale nerozumnými a nemoudrými svazky se Španělskem a popravami vypálila protestantismus do anglického vědomí a získala titul „Bloody Mary“ (Krvavá Marie). Odvážní mučedníci jako Cranmer, Latimer, Ridley a asi dvě stovky dalších získali srdce lidí pro protestantismus způsobem, který by toho legislativa Eduardovy vlády nikdy nemohla dosáhnout.

Všemocný Bože, Otče našeho Pána Ježíše Krista, který netoužíš po smrti hříšníka, ale spíše aby se obrátil od svých nepravostí a žil; ty, který jsi dal moc a přikázání svým služebníkům, aby objasňovali a vyhlášovali jeho lidu, který činí pokání, rozhršení a odpuštění hříchů: on odpustil a zprostil viny všechny ty, kteří činili pravé pokání a opravdově věří jeho svatému evangelium – proto ho snažně prosíme, aby nám dal pravé pokání a svého svatého Ducha, aby ho tyto věci těšily, ty, které nyní děláme, a aby i zbytek našeho života byl čistý a svatý: abychom nakonec mohli vstoupit do jeho věčné radosti skrze Ježíše Krista, našeho Pána. Amen.

(Kniha společných modliteb, 1552: Raní modlitba)

To vezmi a jez na památku toho, že Kristus

zemřel za tebe, a přijímej od něho v srdci vírou s díkyvdáním.

To pij na památku toho, že Kristova krev za tebe byla vylita, a buď vděčný.

Ó Pane a nebeský Otče, my, tvoji pokorní služebníci, zcela toužíme po tvé otcovské dobrotě, abys milostivě přijal tuto naši oběť chval a díkyvdání: nejpokorněji toužíme, abys nám toto dal skrze zásluhu a smrt svého syna Ježíše Krista a skrze víru v jeho krev, abychom my i celá církev mohli přijmout odpuštění svých hříchů a všechny další dobré věci jeho Utrpení. A zde ti nabízíme a předkládáme před tebe, ó Pane, sami sebe, své duše a svá těla, abychom byli rozumnou, svatou a živou obětí pro tebe, pokorně tě žádáme, aby všechno, čeho my jsme účastni ve tvé svaté Večeři, bylo naplněno tvou milostí a nebeským požehnáním. A přestože jsme nehodní, kvůli svým mnohým hříchům nabídnout ti jakoukoli oběť, přesto tě prosíme abys přijal tuto naši povinnou úctu a službu, abys nevážil naše zásluhy, ale odpustil naše prohřešky skrze Ježíše Krista, našeho Pána: skrze kterého a se kterým, v jednotě Ducha svatého, všechna čest a sláva ať je tobě, ó Otče všemohoucí, světe bez konce. Amen.

(Kniha společných modliteb, 1552: Večeře Páně)

John Knox

Hřmící Skot

John Knox se narodil kolem r. 1513 v Haddingtonu, nedaleko od Edinburghu. Vzdělání nabyl na univerzitě v St. Andrews a poté byl ordinován. Ve věku asi třiceti let byl získán pro protestantismus. Hluboce na něj zapůsobil jeho současník George Wishart, který neohroženě kázal

evangelium a zaplatil za to tím, že byl upálen na hranici v St. Andrews v r. 1546. Následujících třináct let Knox hodně cestoval. Poté, co se zúčastnil neúspěšné vzpoury v St. Andrews, strávil devatenáct měsíců jako otrok na francouzské galéře. Byl v Anglii během posledních let vlády Eduarda VI. a zúčastnil se závěrečných příprav vydání *Cranmerovy *Knihy společných modliteb*.

Když se v r. 1553 Marie stala královnou, utekl do Evropy. Po nějaký čas byl pastorem anglického exulantského společenství ve Frankfurtu, kde se zapletl do rozporů. Knox a další šli dál než *Kniha společných modliteb* a zavedli ještě více reformovaný způsob bohoslužeb. Ale konzervativnější exulanti v evropských městech tím byli pohoršeni a poslali pro Richarda Coxe a další, aby Knoxe napravili. Ti mu to vyčítali a řekli, že budou mít podobu anglické církve. Knox odpověděl: „Dej Bůh, abychom měli tvář Kristovy církve.“ Tento konflikt byl předzvěstí puritánských rozporů během vlády Alžběty I., kdy někteří chtěli zachovat *Knihu společných modliteb* a jiní chtěli hlubší reformaci podobnou reformovaným církvím na kontinentu r. 1461. Coxovi se podařilo dostat Knoxe z Frankfurtu (tím, že ukázal na jeho radikální politické názory) a Knox odešel do Ženevy. Byl nadšeným obdivovatelem *Kalvinovy Ženevy. Během svého pobytu tam napsal své neblaze proslulé *První zatroubení proti obludné vládě žen* (First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women) r. 1558. Tento útok na panovnice patřil Marii Tudorovně, anglické královně. Když r. 1558 nastoupila na anglický trůn Alžběta, nepřijala jeho práci laskavě.

R. 1559 se Knox vrátil do Skotska, kde

pomáhal reformovat církev. S dalšími napsal *Knihu kázně* (Book of Discipline) r. 1561 a *Knihu všeobecného řádu* (Book of Common Order) r. 1564. Byl tím nejvýznamnějším ze „Šesti Janů“ (šesti skotských reformátorů, kteří se jmenovali John), kteří za čtyři dny v srpnu 1560 napsali *Skotské vyznání* (Scots Confession). Toto vyznání víry bylo potvrzeno skotským parlamentem a stalo se vyznáním Skotské reformované církve do r. 1647, kdy bylo přijato **Westminsterské vyznání*.

Knoxovo druhé zatroubení proti obludné vládě žen byla jeho stálá opozice vůči Marii Stuartovně (Marie, skotské královně) až do jejího útěku do Anglie r. 1568. Prosazoval skotskou reformaci i přes její odpor. Jeho největším dílem byly *Dějiny reformace náboženství v království Skotském* (History of the Reformation of Religion within the Realm of Scotland), které se v plném znění objevily až r. 1644. Knox zemřel r. 1572.

I když jsme znovuzrozeni a říkáme, že nemáme žádný hřích, podvádíme sami sebe a Boží pravda v nás není. Je tedy pro nás zásadní, abychom se drželi Ježíše Krista, zůstávali v jeho spravedlnosti a smíření, protože on je ukončení i vyvrcholení Zákona. Skrze něho jsme osvobozeni, takže již nejsme pod Božím prokletím, i když nenaplnujeme žádnou část Zákona. Protože tak, jak nás Bůh Otec vidí v těle svého Syna Krista Ježíše, přijímá naši nedokonalou poslušnost, jako kdyby byla dokonalá, a přikrývá naše skutky, které jsou poskvrněny mnoha kazy, spravedlnosti svého Syna.

(Skotské vyznání 15)

Charakteristické znaky, znamení a jasné důkazy, kterými se neposkvrněná nevěsta

Kristova pozná od hrozné nevěstky, falešné církve, jak tvrdíme, nejsou ani starobylost, osobované si tituly, přímá poslušnost, určené místo, ani množství lidí, kteří schvalují bludy. (...) Znaků pravé církve tedy jsou, jak věříme, vyznáváme a veřejně doznáváme: Za prvé, pravdivé kázání Božího slova, ve kterém se nám dal Bůh poznat tak, jak to tvrdí texty proroků a apoštolů. Za druhé, řádné vysluhování svátostí Krista Ježíše, které musí být spojeno se Slovem a Božím zaslíbením, že je zapečetí a potvrdí v našich srdcích, a konečně církevní kázeň čestně naplňovaná tak, jak to předpisuje Boží slovo, kterou je neřest potlačována a ctnost živena.

(Skotské vyznání 18)

Třicet devět článků

Třicet devět článků anglikánské církve tvoří její hlavní vyznání víry. Najdeme je v *Knize společných modliteb*. Vznikly v r. 1553, během vlády Eduarda VI., když *Cranmer a Ridley sestavili *Čtyřicet dva článků*. R. 1563, po obnovení protestantismu Alžbětou IV. je arcibiskup Matthew Parker zrevidoval a vytvořil *Třicet devět článků*.

Jeich latinský text byl potvrzen synodou (duchovních) téhož roku. V r. 1571 byly schváleny a vydány v anglickém překladu. V textu byly ještě udělány malé změny, takže definitivní podoby dosáhl r. 1604. Současná forma pochází z r. 1648.

I přes snahu dokázat opak, z nichž nejdůležitější byla snaha *Newmanova, články představují umírněnou formu kalvinismu. Představují *via media*, neboli střední cestu, kterou hledali všichni reformátoři – střední cesta mezi omyly římskokatolictví a anabaptismu. Až do minulého

století byl na všech duchovních požadován souhlas s těmito články, stejně jako byl požadován od těch, kdo chtěli získat titul v Oxfordu nebo Cambridge. Od r. 1865 je od duchovních vyžadována volnější forma souhlasu.

Písmo svaté obsahuje všechny věci potřebné ke spasení. Je-li tedy něco, o čem tam nečteme a co se jím nedá dokázat, nebude to požadováno od žádného člověka, aby tomu věřil jako článku víry nebo aby to považoval za nezbytné či potřebné pro spasení.

(Článek 6)

Stav člověka po Adamově pádu je takový, že ze svých přirozených sil a svými dobrými skutky nemůže dospět k víře a připravit se na vyzvání Boha. Pročez nemáme žádnou moc dělat dobré skutky, které by se Bohu líbily a byly by pro něho přijatelné, bez milosti Boží skrze Krista, který nás předešel, abychom měli dobrou vůli, a pomáhá nám, když tuto dobrou vůli máme.

(Článek 10)

Jsme před Bohem považováni za spravedlivé pouze kvůli zásluhám našeho Pána a Spasitele Ježíše Krista, a to na základě víry, nikoli na základě svých skutků či zásluh.

(Článek 11)

Předurčení k životu je Božím věčným cílem, skrze něhož (předtím, než byly položeny základy světa) nám stále vyhlášoval tajemství svého úradku, osvobodit od prokletí a ztracení ty, které si v Kristu vybral z lidí, a skrze Krista je přivést k věčnému spasení jako nádoby vytvořené ke cti.

(Článek 17)

Církev má moc stanovit liturgie a obřady,

a autoritu ve věroučných sporech. A přesto je pro církev nezákonné nařizovat cokoliv, co je v rozporu se psaným Božím slovem, ani tak nemůže být vykládáno jedno místo v Písmu, pokud by to bylo v rozporu s jinými verši.

(Článek 20)

Veřejně se modlit v církvi nebo vysluhovat svátosti v jazyce, kterému lidé nerozumějí, zjevně odporuje Božímu slovu a zvykům prvotní církve.

(Článek 24)

Existují dvě svátosti, které podle evangelia ustanovil Kristus, náš Pán: křest a večeře Páně.

(Článek 25)

Křest není jen znamením vyznání a tím, čím se křesťané odlišují od nekřesťanů, ale je to také znamení obnovy neboli nového narození, skrze nějž, ti, kdo řádně přijmou křest, jsou naroubováni do církve; zaslíbení o odpuštění hříchu a našeho přijetí za syny Boží Duchem svatým jsou takto viditelně vyznačeny a zapečetěny, víra je potvrzena a milost vzroste skrze modlitbu k Bohu. Křest malých dětí si církev podrží jako něco, co je v nejhlubší shodě s Kristovými ustanoveními.

(Článek 27)

Tělo Kristovo je dáváno, bráno a Jezeno při večeři [Páně] pouze nebeským a duchovním způsobem. A prostředek, skrze který je tělo Kristovo přijímáno a Jezeno, je víra.

(Článek 28)

Richard Hooker

Muž státní církve

V r. 1558 Marie zemřela a na trůn nastoupila Alžběta I. Následujícího roku pak bylo dáno náboženské uspořádání, které by-

lo v zásadě kompromisem. Alžběta sama chtěla konzervativnější reformu, ve které by zůstalo mnoho „katolických“ prvků. Ale měla problémy. Přední římskokatolické duchovenstvo z Mariiny vlády nebylo připraveno přijmout žádné další koketování s protestantismem. Na druhé straně byla většina významných protestantů během Mariiny vlády za hranicemi. Byli na místech, jako je Curych a Ženeva, a většina z nich si přála mnohem radikálnější reformy, než byla *Knihou společných modliteb* z konce období vlády Eduarda VI. z r. 1552. Na konci r. 1559 se „alžbětinská dohoda“ velmi přiblížila stavu z r. 1552 – žádnou další reformu už nepovolila. Ale pro většinu jejích biskupů to byla hraniční, tolerovatelná úroveň reformy. Přijali ji ze strachu, že by odmítnutí otevřelo dveře římským (nebo dokonce luterským) „vikům“. Jeden z vedoucích biskupů, John Jewel, který obhajoval „alžbětinskou dohodu“ proti Římu, nazval „zlatou nebo spíše olověnou prostředností“. Předpokládal, že hlubší reforma přijde v ten pravý čas – pro ty, kteří stáli proti němu, to bylo „volání, že polovina je lepší než celek“.

Ale ne všichni přední protestanté byli připraveni přijmout „alžbětinskou dohodu“. Někteří z nich, zvláště ti, kteří byli svědky Mariiny vlády v Ženevě, volali po dalších reformách, a někdy šli tak daleko, že se odmítli přizpůsobit. V Ženevě se naučili, že není třeba, aby církev byla podřízena státu. Jsou známi jako puritáni. Byli členy anglikánské církve a toužili po tom, aby byla hlouběji reformována – nebyla to otázka opuštění církve nebo více církví v zemi. Na konci Alžbětiny vlády se v anglikánské církvi začalo objevovat nové chování. Někteří z nových vůdců považovali „alžbětinskou dohodu“ nejen za

přijatelnou formu protestantismu, ale za zvláště žádoucí formu. Hlavním obhájcem tohoto přístupu byl Richard Hooker. Zatímco Jewel byl hlavním obhájcem „alžbětinské dohody“ proti Římu, Hooker se stal jeho hlavním obhájcem proti puritánům.

Richard Hooker se narodil r. 1553/1554 blízko Exeteru, kde později navštěvoval střední školu. Jewel, který byl v Curychu s jeho strýcem, si ho vzal na starost a umístil ho v Corpus Christi College v Oxfordu, kde po ukončení studií také začal pracovat. V r. 1585 byl ustanoven jako mistr v Templu v Londýně pod patronací arcibiskupa z Yorku, jehož syna učil. Puritán Walter Travers už v Templu byl docentem, ale byl přeskočen kvůli svému puritánskému přesvědčení. Travers nadále kázal odpoledne a Hooker kázal ráno – s tím výsledkem, že „z dopoledního kázání mluvil Canterbury a z odpoledního Ženeva“. Hooker v r. 1591 odstoupil a odstěhoval se do Wiltshire – přestože tam pravděpodobně nikdy nesloužil. Ukončení dlouhodobé nepřítomnosti kněží v práci byla jedna z puritánských reform, proti které se Hooker stavěl. Zemřel r. 1600.

Hooker byl mužem jednoho díla – *Zákony církevního politického zřízení* (The Laws of Ecclesiastical Polity). Skládá se z osmi knih, ze kterých jen prvních pět bylo vydáno během jeho života. Zbýlé byly vydávány až do r. 1661/1662 a obecně se předpokládá, že zbylé tři svazky byly „upraveny“.

Reformace začala, mimo jiné, na protest proti vlivu Aristotela na teologii. Ale v druhé polovině 16. století byl vliv Aristotela v protestantské teologii dominantní. Hooker byl vřelým Aristotelovým obdi-

vovatelem a čerpal z *Tomáše Akvinského, dalšího Aristotelova oddaného stoupence.

Hooker neměl žádné pochyby o úloze panovníka v církvi. Tato autorita byla zpochybňována jak římskými katolíky (ve jménu papežské autority), tak puritány (v zájmu o autoritu Písma a ze vztahů s mezinárodním reformačním hnutím). Hookerovým heslem bylo: „Dobrotou všemohoucího Boha a jeho služebnice Alžběty jsme.“

Puritáni se stavěli proti mnoha tradičním katolickým zvykům, které si anglikánská církev podržela – jako bylo používání snubních prstenů a nošení komže duchovenstvem. Tvrdili, že Bible je úplným vodítkem pro církevní život a že se nemají přidávat žádné další obřady než ty, které jsou v Písmu. Hooker se spíše přikláněl k luterskému pohledu, že by neměly být dovoleny žádné obřady, které jsou v rozporu s Písmem. Odmítal názor, že nám Bible dává jeden ucelený vzor pro církevní život. Tvrdil, že církevní zákony mohou být obhájeny na jiném základě, než je Písmo – na základě rozumu nebo tradice.

Lidské zákony jsou měřítkem úcty k lidem, jejichž chování musí řídit. Nicméně mají tato měřítka také vyšší pravidla, kterými se poměřují. Tato pravidla jsou dvě: Boží zákon a přírodní zákony. Lidské zákony musí tedy být vytvořeny ve shodě s přírodními zákony a bez rozporů s žádným z pozitivních zákonů v Písmu.

(Zákony církevního politického zřízení 3:9:2)

Ani v tomto případě bychom neměli brát na lehkou váhu to, co vydrželo soud věků a co se prokázalo v dlouhé praxi celé církve – pokud se od nich zbytečně odchýlíme, nikdy se to v minulosti neukázalo jako

bezpečné. (...) To, co je nové, pokud to mnoho neslibuje, bojí se to odsouzení před tím, než to bude vyzkoušeno – do zkoušky tomu žádný člověk nedůvěřuje, ať to předstírá a slibuje cokoli dobrého. Tak je jen několik věcí, o kterých víme, že jsou dobré až v době, kdy už stárnou.

(Zákony církevního politického zřízení 5:7:1,3)

Hooker byl především mužem státní církve, který se zabýval obhajováním statu quo. Dá se diskutovat o tom, do jaké míry obhajoval „alžbětinskou dohodu“ jen proto, že to byla dohoda. Hooker by se sám nikdy reformátorem nestal. Jeho formální doktrinární postavení se málo liší od Jewelova kalvinismu, ale duch těchto dvou mužů je velmi rozdílný.

William Perkins

Umírněný puritán

William Perkins se narodil r. 1558 v hrabství Warwickshire. R. 1577 začal studovat v Christ's College v Cambridgi, kde se od r. 1584 stal vědeckým pracovníkem. Někdy na počátku 80. let se obrátil od volného života k vážné zbožnosti. Představuje umírněné křídlo alžbětinského puritanismu. R. 1587 byl předvolán před zástupce rektora univerzity, aby odpověděl na obvinění týkající se jednoho z jeho kázání. Jeho odpovědi ukázaly, že se necítí volně kvůli některým aspektům *Knihy společných modliteb* (jako je například klečení při přijímání večeře Páně), ale že je jeho víra v podřízení se oprávněným autoritám dostatečně silná na to, aby tyto pochybnosti překonala. V 80. léta 16. století zažila snahu některých puritánů vytvořit stínovou presbyteriální organizaci (se společenstvím duchovních a „laických

starších“ ve staršovstvech) vedle již existujících systémů biskupské správy. Perkins mohl jistě s presbyterianismem sympatizovat, ale dal si pozor, aby v této záležitosti nedal najevo své přesvědčení – kromě toho, že se silně stavěl proti oddělení od již existující církve.

V té době vláda násilně potlačovala puritánskou nekonformnost. Perkins cítil, že existují jiné, důležitější věci než diskuse o liturgii nebo církevním zřízení. Sdílel puritánský zájem o hlubší reformu, ale hledal ji v prohloubení osobního duchovního života a pastorační péče než v dalších legislativních opatřeních. Perkinsova politika se mezi puritány velmi rozšířila, když museli čelit nemožnosti změnit „alžbětinskou dohodu.“ Tím, že se začali věnovat pastorační péči a spiritualitě, hluboce poznamenali celý národ – přineslo to trvalé duchovní a politické důsledky pro Anglii, Nový svět i jiná místa.

Od r. 1584 se Perkins stal kazatelem v kostele Great St. Andrew's v Cambridgi, kde zůstal až do své smrti v r. 1602. V tomto postavení měl velký vliv na studenty a vtiskl tak svůj postoj puritánskému hnutí v 17. století jak v Anglii, tak novoanglickým usadlíkům. Jeho rozsáhlé spisy nebyly o nic méně vlivné. Psal proti Římu – například ve svém *Reformovaném katolíku* (Reformed Catholic). „Reformovaným katolíkem je ten, kdo se drží stejných potřebných stránek náboženství s římskou církví, ale odstraňuje a odmítá všechny chyby v učení, kterými je toto náboženství zkaženo.“ Perkins psal teologická díla, zvláště o předurčení. V létech 1595-1596 byly v Cambridgi rozporo o učení o předurčení, kde byly přijímány *Arminiovy názory. Arcibiskup Whitgift, zapřisáhlý antipuritán potvrdil devět

Lambethských článků, které představovaly silné kalvínské učení o předurčení. Perkins také napsal obhajobu učení, ve kterém vycházel z učení *Dortské synody.

Perkins je nejlépe znám jako praktický spisovatel. Uvedl umění kazuistiky (aplikace obecných etických principů na specifické případy svědomí) do protestantismu. Následoval *Bucerova příkladu a zdůraznil důležitost křesťanské zkušenosti. Pojem obrácení u něj zaujal mnohem významnější místo než u reformátorů. U Perkinse začal zájem o „řád spasení“ – normální pořádek věcí při obrácení a posvěcení. Perkinsův důraz na obrácení ovlivnil jak pietismus (např. u *Spenera), tak evangelikalismus (např. u Wesleyů). Důraz na osobní zkušenost vedl k otázce: Jak mohu vědět, zda jsem skutečně prožil pravý zážitek spasení Ježíše Krista? Mnoho puritánů v tomto ohledu nevzalo vážně *Kalvínovo varování: „Budete-li se dívat na sebe, ztraceni je jisté.“ Místo toho hledali ujištění tak, že nabádali lidi, aby sebe zkoumali a hledali důkazy obrácení. Ale jak to napsal jeden autor v písni: „Ti, kdo byli ochotni ti nejlépe sloužit, se zajímají především o to špatné v sobě samých,“ a tak se nevyhnuli tomu, že mnozí dlouho a těžce bojovali, aby našli spasení. Zatímco podle *Luthera a Kalvína bylo ujištění o spasení součástí spasitelné víry, puritáni směřovali k tomu je oddělit a udělat z ujištění zkušenost, která následuje až po spasení.

Člověk, který se právě obrátil, je pravým dítětem Božím, i když je vevnitř více tělesný než duchovní. (...) První materiální začátek obrácení hříšníka, neboli ta nejmenší míra obnovující milosti, má zaslíbení tohoto života a života věčného. (...)

Stálá a horlivá touha být smířen s Bohem, věřit a činit pokání, je-li to v zasaženém srdci, je Bohem přijata jako smíření, víra a pokání samo. (...) Vidět a cítit v sobě nedostatek milosti vedoucí ke spasení a být tím zarmoucen je sama milost. (...) Tím se začal podřizovat Kristu a jeho slovu, přestože byl dosud nevědomý ve vztahu k většině bodů náboženství, přesto, má-li snahu vyrůst ve znalosti a praxi toho, co zná, je Bohem přijat jako pravý věřící. (...) Shora uvedené počátky milosti jsou falešné, pokud nerostou.

(Zrnko hořčičné neboli nejmenší míra víry, která je nebo může být účinná pro spasení – šest závěrů, které jsou vybrány z celé práce)

Westminsterské vyznání

Když r. 1603 zemřela Alžběta, nastoupil po ní na trůn Jakub I., dříve král presbyteriánského Skotska. Během jeho vlády došlo k posunu v chování biskupů. Zatímco za vlády Alžběty byl episkopát (biskupská správa církve) obhajován na základě toho, že je vhodný nebo alespoň tolerovatelný, za Jakuba začali mnozí argumentovat tím, že je to jediný Bohem daný způsob správy církve. (Tím se podobali podobným tvrzením presbyteriánů v druhé pol. 16. století.) Zatímco za Alžběty jak biskupové, tak jejich puritánští kritici měli společnou kalvínskou teologii, mnozí z nových biskupů ji zavrhlí. Protože odmítli učení o předurčení, říkali se jim arminiani, přestože se jejich teologie od *Arminiovy lišila. Chtěli více liturgie v církevních bohoslužbách a viděli pravidelnou účast na svátostech jako cestu ke spasení. Za Alžbětiny vlády se názory puritánů od státní církve lišily v otázkách církevní správy

a obřadů. V 17. století zde již byl mnohem vážnější teologický rozpor. Ten se za vlády Jakubova syna Karla I, jenž nastoupil na trůn r. 1625, ještě prohloubil. Karel dával jasnou přednost zastáncům tzv. „Vysoké církve“ (high church) a prosazoval je do vedoucích pozic. Když se někdo chtěl víc dozvědět o jejich názorech a ptal se, čeho se arminianiáni drží, odpověď zněla: „Všech nejlepších biskupství a děkanství v Anglii.“

R. 1633 se William Laud stal canterburským arcibiskupem a snažil se prosadit způsobu tzv. „Vysoké církve“ (high church). Ti, kdo se proti nim stavěli, byli přísně potrestáni – mnohým byly uříznuty uši. V r. 1637 udělali Karel a Laud chybu, když se snažili vnutit *Knihu společných modliteb* presbyteriánskému Skotsku. To vyprovokovalo opozici a vyvrcholilo to občanskou válkou mezi Karlem a parlamentem. Parlament nakonec zvítězil a dal popravít Lauda a pak i Karla. Puritáni od té doby nechtěli přijmout nic jiného než radikální změny. Episkopát měl být nadobro opuštěn.

Na začátku byla iniciativa na skotské straně. Skotové chtěli, aby se anglikánská církev proměnila do podoby skotské církve. K tomu vytvořil parlament Westminsterské shromáždění, které se sešlo více než tisíckrát v letech 1643-1649, a potom nepravdělně. Členy byli především presbyteriáni – mnozí z těch, kteří presbyteriáni nebyli, ho opustili. Cílem bylo uzákonit jednu společnou státní presbyteriánskou církev pro celé Britské ostrovy. K tomu vydalo shromáždění *Rukověť k veřejným bohoslužbám* (Directory of the Public Worship of God), která měla nahradit *Knihu společných modliteb*. Také vydali *Menší a Větší catechismus* (Shorter

and Larger Catechism), který dosáhl podobného postavení jako dva *Lutherovy catechismy. Ale jejich největším dílem bylo *Westminsterské vyznání*, vyznání reformované církve 17. století, srovnatelné délkou i postavením s *Augsburským vyznáním*. Westminsterské vyznání mělo nahradit *Třicet devět článků*. Je to mnohem delší dokument a umírněný kalvinismus Třiceti devíti článků v něm ustoupil mnohem přísnějšímu kalvinismu. Navíc vyznání odráží britský kalvinismus 17. století, který se v mnoha směrech liší od učení *Kalvína samotného.

Tři příklady to jasně ukazují:

● V 17. století byla v kalvinismu velmi populární „teologie smlouvy“. Znamenalo to, že myšlenka smlouvy se stala fideickým principem teologie. Zvláště zahrnovala protichůdnost „smlouvy skutků“ mezi Bohem a Adamem před pádem a „smlouvy milosti“ mezi Bohem a církví. Nic z toho v Kalvínově díle nenajdeme.

První smlouva, kterou Bůh uzavřel s člověkem, byla smlouva skutků, ve které byl Adamovi zaslíben život a v něm jeho potomstvu pod podmínkou dokonalé osobní poslušnosti. Člověk se svým pádem stal neschopným žít podle této smlouvy. A Hospodinu se zalíbilo uzavřít s ním druhou smlouvu. všeobecně nazývanou „smlouva milosti. V ní Bůh zdarma nabídl hříšníkům život a spasení skrze Ježíše Krista, požaduje od nich víru v něho, aby mohli být spaseni; a zaslíbil všem, kteří jsou určeni k životu, svého Ducha svatého, aby je učinil ochotnými a schopnými věřit.

(*Westminsterské vyznání* 7:2-3)

● Vyznání učí o „omezeném usmíření“ – to, že kříž přináší spásu jen pro vyvolené. Ježíš získal spasení „pro ty, které mu Otec

dal“ (8:5). Toto učení se shoduje s Dortskou synodou, ale Kalvínovi je cizí.

● Jak pro Luthera, tak pro Kalvína zahrnuje spasitelná víra ujištění o spasení. Ale v 17. století bylo pro britský kalvinismus obvyklejší to, že pohlížel na osobní spasení jako možné pro všechny věřící, ale jako na něco vzdáleného od spasitelné víry. To znamená, že je to možné a může se to stát obvyklým pro ty, kdo mají spasitelnou víru, že jim chybí ujištění o spasení. Takto to *Westminsterské vyznání* staví. To vedlo v některých kalvínských sborech k situaci, že je ujištění o spasení vzácné a někdy se na něj dokonce pohlíží s nelibostí – to je úplný opak Kalvínova vlastního názoru.

Ujištění [o spasení] tedy nepatří k podstatě víry, ale pravý věřící může dlouho čekat a setkat se s mnoha obtížemi, než v něm bude mít podíl: přesto uschopněn Duchem ke známosti věcí, které jsou mu Bohem zdarma dány, může, bez zvláštního zjevení, správným použitím obvyklých prostředků, toho dosáhnout.

(Westminsterské vyznání 18:3)

Katolická neboli obecná církev, která je neviditelná, sestává z celého množství vyvolených, kteří byli, jsou a budou přivedeni k jednotě v Kristu, její hlavu; je nevěstou, tělem, jeho plností, který naplňuje všechno ve všem. Viditelná církev, která je také katolická neboli obecná pod evangeliem (nesvěřena pouze jednomu národu, jak to bylo předtím pod zákonem), sestává ze všech těch, po celém světě, kteří vyznávají pravé náboženství, spolu se svými dětmi, a je královstvím Pána Ježíše Krista, domem a rodinou Boží, mimo kterou není žádná právoplatná možnost spasení.

(Westminsterské vyznání 25:1-2)

Otázka 1: *Co je nejvyšším cílem člověka?*

Odpověď: *Nejvyšším cílem člověka je oslavovat Boha a věčně se z něj radovat.*

Otázka 33: *Co je ospravedlnění?*

Odpověď: *Ospravedlnění je skutek zdarma dané Boží milosti, ve kterém nám Bůh odpustil všechny naše hříchy a přijal nás jako spravedlivé ve svých očích, pouze pro spravedlnost udělenou nám skrze Krista a přijatou pouhou vírou.*

Otázka 34: *Co je přijetí?*

Odpověď: *Přijetí je čin zdarma dané Boží milosti, skrze který jsme přijati do počtu a máme právo na všechny výhody Božích synů.*

Otázka 35: *Co je posvěcení?*

Odpověď: *Posvěcení je čin zdarma dané Boží milosti, skrze které jsme na celém člověku obnoveni do podoby Boží a uschopněni stále víc a víc umírat hříchu a žít spravedlnosti.*

(Malý katechismus)

Westminsterské vyznání nebylo anglikánskou církví přijato, ale bylo široce přijímáno anglicky mluvícími reformovanými sbory. Skotská církev je přijala v r. 1647 místo dřívějšího *Skotského vyznání* napsaného *Johnem Knoxem a dalšími.

Literatura:

Westminsterský katechismus pro děti, D3 - studentské združení, Bratislava, 1993.

John Owen

Cromwellův obhájce

Zdalo se, že Westminsterské shromáždění potvrdilo vítězství presbyteriánů. Ale ukázalo se, že presbyteriáni nejsou o nic tolerantnější než arminiáni, kteří byli před nimi, a tak jejich popularita vybledla. Jak to vyjádřil John Milton: „Nový presbyter je

jen zvětšený starý kněz.“ Presbyteriánství bylo zavedeno parlamentem, ale autorita parlamentu závisela na armádě, která porazila krále. V armádě převažovali nezávislí (independenti), kteří věřili v autonomii místní církve. Byli přesvědčeni, že každý místní sbor by měl mít svobodu v tom, jak spravovat své vlastní záležitosti. Oliver Cromwell, skvělý vůdce armády, patřil k nezávislým (independentům), a když se stal lordem protektorem, dával přednost tomuto uspořádání.

Přestože Cromwell nebyl tolerantní muž podle měřítek 20. století, podle měřítek své doby byl osvícený a štedrý. Do té doby chtěli všichni, kromě několika málo extrémních separatistů, jednu jednotnou státní církev, které by se všichni přizpůsobili – lišili se jen v tom, jakou tvář by tato církev měla mít. Cromwell to změnil. Jmenoval výbor porotců složený z třiceti osmi členů. Ten zahrnoval presbyteriány, nezávislé (independenty) a baptisty, duchovní i laiky. Jejich povinností bylo posuzovat schopnost kandidátů sloužit ve farnostech. Cílem bylo, aby každá farnost měla Božího evangelikálního služebníka – ať už je presbyterián, nezávislý (independent) nebo baptista. Navíc zde existovala tolerance sborů mimo systém farností. Zatímco některé názory tolerovány nebyly – jako římské katolictví nebo popření Trojice – existovala větší tolerance než předtím. Tento systém pokračoval až do obnovení monarchie r. 1660, návratem Karla II., kdy byl znovu obnoven biskupský systém a odchylky byly postaveny mimo zákon.

Jedním z mozků, který stál za Cromwellovým systémem, byl John Owen. Narodil se r. 1616 blízko Oxfordu. Studoval na Queen's College v Oxfordu. R. 1637 odešel kvůli náboženským změnám, které

zavedl Laud. Ve 40. letech 17. století sloužil jako duchovní ve dvou sborech v Essexu. Na začátku sympatizoval s presbyteriány, ale pak přešel na pozici independentů. Byl jedním z autorů souboru *Pokorných návrhů* (Humble Proposals), které byly r. 1652 předloženy parlamentu. R. 1654 se staly základem Cromwellova uspořádání a Owen byl jedním z třiceti osmi porotců, kteří ho spravovali. Owen na sebe také vzal vedoucí roli v Savojském shromáždění, které se scházelo v Savojském paláci v Londýně r. 1658. Bylo to shromáždění kongregacionalistů neboli nezávislých (independentů) a vydalo Savojské prohlášení víry, které ale na rozdíl od *Westminsterského vyznání nebylo nikdy široce používáno. Owen je také znám jako největší zastánce učení o „omezeném smíření“. Jeho *Smrt smrti ve smrti Kristově* (The Death of Death in the Death of Christ) z r. 1647 je klasickou obranou tohoto učení. Ti, kdo se drželi všeobecného smíření (Ježíš Kristus zemřel za hříchy všech lidí), jsou obviněni z toho, že učí neúčinné smíření. Kříž v podstatě *dává možnost* všem, aby byli spaseni – avšak *dosáhnutí* spasení nikomu nezaručuje. Učení o omezeném spasení naopak dělá spasení vyvolených (a pouze těch) nejen možným, ale jistým.

V těchto často používaných argumentech jsou dvě velké slabiny. Za prvé, učení o předurčení se používá jako fídicí princip a určuje další učení (v tomto případě učení o kříži). *Kalvín sám nikdy nevyzdvihl učení o předurčení do tak ústředního a dominantního postavení – dával pozor, aby ho dal na správné místo. Za druhé, kříž je brán odděleně. Kalvínova pozice by byla, že spasení vyvolených je jisté a ne pouze možné. Děje se nejen skrze kříž, který

vidíme odděleně od ostatního, ale i společnou práci Otce, Syna a Ducha svatého. Je to práce Ducha svatého, která nás vede k víře v Ježíše Krista, jenž dělá naše spasení nejen možným, ale i jistým.

[Těm, kteří říkají] „Bůh uděluje víru některým a jiným ne“ odpovídám: Získal Ježíš tuto charakteristickou milost [dar víry] pro ty, kteří ji přijímají, způsobem, který není pravdivý pro ty, kteří ji nepřijímají? Je-li tomu tak, pak Kristus nezemřel stejně za všechny – zemřel, aby někteří měli víru, ale jiní ne.

Jisté se při srovnání nedá říci, že zemřel za všechny ty další. Protože nezemřel za to, aby měli víru – a věděl, že celý zbytek [jeho díla] by byl bezúčelný a neplodný bez víry. Předpokládejme na druhé straně, že [spasitelná víra] není Kristem získána pro [vyvolené]. Pak nemají ti, kdo jsou spaseni nic víc, za co by mohli děkovat Kristu než ti, kdo jsou prokleti – což je divné a protirečtí to Zjevení 1,5-6: „Jemu, jenž nás miluje a svou krví nás zprostil hříchů. (...)“

(Smrt smrti ve smrti Kristově 3:2)

Druhé londýnské vyznání

(r. 1677)

Období Commonwealthu pod vládou Olivera Cromwella zažilo vzestup nezávislých (independentů), kteří se stali důležitou silou (největší z nich byl John Owen). Cromwellovo uspořádání také pomohlo vzniku dalších skupin, například baptistů. Jejich nejznámějším zástupcem byl v 17. století *John Bunyan. Baptisté sdíleli s kongregacionalisty stejný názor na autonomii místní církve. Stejně jako mnozí kongregacionalisté považovali církev za dobrovolné shromáždění věřících.

Ale šli ještě dále a odmítli křest nemluvnat. Křest byl pouze pro ty, kdo udělali osobní vyznání spasitelné víry.

R. 1644 vydalo sedm baptistických sborů v Londýně vyznání víry, první londýnské vyznání. R. 1677 se objevilo další vyznání, které bylo baptistickou revizí Westminsterského vyznání. Protože to bylo v době pronásledování dissentů (těch, kdo se odchýlili), autoři se pod něj nepodepsali. R. 1689 se situace změnila a druhé londýnské vyznání bylo doporučeno představiteli více než stovky baptistických sborů. Stalo se nejautoritativnějším z baptistických vyznání. V Americe bylo přijato Společenstvím baptistů na shromáždění ve Filadelfii r. 1742 – a je známo jako Filadelfské vyznání.

Odmítáním křtu nemluvnat a státní církve se baptisté podobají anabaptistům z 16. století. Ale jsou další věci, kterými se od anabaptistů liší – dovolují křesťanům, aby se stali smířčími soudci, aby přísahali a souhlasili s válkou. Většina anglických baptistů 17. století vyšla z puritanismu a jejich teologie se dá nejlépe pochopit jako baptistická modifikace reformované teologie.

Členové těchto [místních] sborů jsou svatí svým povoláním, viditelně ukazují a do svědčují [a skrze své vyznávání a chození] svou poslušnost Kristovu povolání; a dobrovolně souhlasí s tím, že budou chodit společně podle Kristova ustanovení; dají se Pánu a jeden druhému, skrze Boží vůli, vyznáním podřízenosti ustanovením evangelia. Každé takto shromážděné církvi, podle jeho vůle vyhlášené v jeho slovu, dai všechnu moc a autoritu, která je potřebná k tomu, aby pokračovali s tímto řádem v bohoslužbách a kázni, který pro

ně určil, aby ho poslouchali; s příkazy a pravidly pro včasné a správné užití a vykonávání této moci.

(Druhé londýnské vyznání 26:6-7)

Křest je ustanovením Nového zákona, ustanovený Ježíšem Kristem, zúčastnit se křtu je znakem obecnství s ním v jeho smrti a vzkříšení; a jeho naroubování do něho; odpuštění hříchů; a odevzdání se Bohu skrze Ježíše Krista, žít a chodit v novotě života. Ti, kdo vyznají své pokání Bohu, víru v něj a poslušnost našemu Pánu, Ježíši Kristu, jsou jedinými správnými lidmi pro toto ustanovení.

(Druhé londýnské vyznání 29:1-2)

John Bunyan

Boží poutník

John Bunyan se narodil r. 1628 v Elstow (blízko Bedfordu), jako syn chudého dráteníka, sloužil v parlamentní armádě od r. 1644 do r. 1646/1647. R. 1649 si vzal dceru zbožných rodičů a díky ní začal hledat Boha. Ale bylo to až po několika letech hlubokého vnitřního zmatku, popsaného v jeho duchovní autobiografii *Milost nesmírná k největšímu z hříšníků* (Grace Abounding to the Chief of Sinners), kdy nakonec našel pokoj s Bohem. Velmi mu pomohl John Gifford, nezávislý (independent), pastor St. John Church v Bedfordu. R. 1653 se Bunyan stal členem jeho sboru a zanedlouho začal kázat. Byl vynikajícím kazatelem – *John Owen, jeden z nejvdělanějších mužů té doby, v odpovědi na otázku Karla II, proč poslouchá nevzdělaného dráteníka, řekl: „Kdybych mohl mít dráteníkovu schopnost kázat, vaše výsosti, rád bych se vzdal všeho svého vzdělání.“

R. 1660 byla návratem Karla II. obno-

vena monarchie, a to znamenalo pronásledování všech těch, kdo nesouhlasili s novým anglikánským uspořádáním. Bunyan byl toho roku uvězněn a ve vězení zůstal téměř nepetržitě do r. 1672, protože se nevzdal kázání. Byl také krátce uvězněn r. 1677. Bylo to právě ve vězení, kde napsal svá nejznámější díla: *Milost nesmírná* a *Cesta poutníka* (Pilgrim's Progress). Zemřel r. 1688, v době, kdy končilo pronásledování dissentů.

Cesta poutníka je Bunyanovým mistrovským dílem. Byla vydána r. 1678 a prodávala se za osmáct penčí. Od té doby byla přeložena do asi 100 různých jazyků a byla nesčetněkrát vydána. V *Milosti nesmírné* popsal Bunyan své vlastní zkušenosti velmi osobním způsobem. Způsob jeho obrácení bude odpovídat zkušenosti jen několika málo lidí, ale v *Cestě poutníka* jsou poutníkovy zkušenosti zkušenostmi každého křesťana tak, jak kráčí životem. Bunyan popisuje zkoušky a pokušení, radosti a potěšení křesťanského života způsobem, který se zamlouvá mnohým, i těm, kdo jsou daleko od jeho kalvínské, baptistické tradice. *Cesta poutníka* také inspirovala mnoho jiných děl. Zvláště zajímavý je krátký příběh amerického spisovatele 19. století Nathaniela Hawthornea, který se jmenuje *Nebeská železnice* (Celestial Railway), který vztahuje Bunyanovu pohádku k dnešnímu modernímu světu s jeho mnohem liberálnějšími hodnotami.

Putuje poušti světa tohoto, přišel jsem na jedno místo, kde byla jeskyně. Tu položiv se usnul jsem a měl jsem sen. I viděl jsem muže oděného v roucho ohyzděné, an stojí s tváří odvrácenou od domova svého, s knihou jakousi v ruce a s těžkým břemenem na zádech svých. I viděl jsem, an

otevře knihu, jal se v ní čísti a čta dal se do pláče a třásl se jako osika a nemoha se dále zdržeti žalostně vykřikl: „Co mám činiti?“

(...) Tou tedy cestou vzhůru spěchal Křesťan s břemenem svým, ovšem ne bez velikých těžkostí, jež mu působila jeho tíž, již nesl na zádech svých. Chvátaje pak, přišel až k jakémusi pahrbku, na němž stál kříž a trochu doleji na úpatí byl hrob. I viděl jsem ve snu svém, že když Křesťan přišel až ke kříži, na něj popatřil, břímě s zad jeho se odvázalo a spadlo a tak dlouho se dolů valilo, až se svalilo do hrobu, kdež zmizelo. Já pak už jsem ho nikdy nepatřil. (...) Usoudili, aby Věrný odsouzen byl k smrti co možná nejukrutnější. I učinili mu dle svého zákona. Nejprve jej zbičovali a zpolicčkovali a pak noži tělo řezali. A nedosti toho. Kamenovali jej a svými mečičky jej bodali a konečně u kálu přivázaného upálili. Tak dokonal Věrný. Viděl jsem pak, an za zástupem stál vůz s koňmi, čekaje na Věrného, který, jakmile nepřátelů jeho se domnívali, že jej usmrtili, posazen byl do něho a oblaky přímo vezen za zvuku trouby nejbližší cestou k nebeské bráně.

(Cesta poutníka)

Použitý překlad:

Cesta Křesťana, přel. A. Adlof, Praha 1900.

John a Charles Wesleyové

Evangeliální probuzení

John Wesley se narodil r. 1703. Jeho otec byl farářem v Epworthu v hrabství Lincolnshire. Když mu bylo pět let, fara přes noc do základů vyhofela. Johna na poslední chvíli chytili nahoře a zachránili ho skrze horní okno. To vedlo jeho matku k to-

mu, že na něj pohlížela jako na „oharek vyrvaný z ohně“ (Zacharjáš 3,2), zachráněný pro určitý úkol. Studoval v Christ Church v Oxfordu a r. 1725 byl ordinován na diakona a po třech letech na faráře. Vrátil se do Oxfordu a pracoval na Lincoln College a v té době se také stal jedním ze zakladatelů Svatého klubu (Holy Club). Ten byl pro ty, kdo brali vážně své náboženství. R. 1735 odjel Wesley jako misionář do nově vznikající anglické kolonie Georgia. Jeho misijní působení skončilo naprostým neúspěchem. Jeho neschopnost byla odhalena přesně v den jeho příjezdu jedním moravským pastorem. (Moravští bratři – Jednota bratrská – byli pietisté ve *Spenerově tradici.)

Žádal jsem Spangerberga o radu ohledně svého života. Odpověděl, že se mne napřed musí zeptat dvě nebo tři otázky: „Znáš sebe? Máš svědectví ve svém srdci? Osvědčuje Duch Boží tvému duchu, že jsi synem Božím?“

Byl jsem překvapen a nevěděl jsem, co mám odpovědět. Spatřil mé rozpaky a ptal se dále: „Znáš Ježíše Krista?“

Mlčel jsem a pak jsem řekl: „Vím, že je Spasitelem světa.“

„Ano,“ odvětil, „ale víš také, že spasil i tebe?“

Odpověděl jsem: „Doufám, že zemřel, aby spasil i mne.“

Tu dodal: „Znáš sebe?“

Řekl jsem: „Ano.“ Bojím se však, že to byla jenom prázdná slova.

(Deník, 8. února 1736)

Do doby svého návratu do Anglie r. 1738 si byl Wesley ještě víc vědom své duchovní potřeby. „Jel jsem do Ameriky obracet Indiány – ale kdo obrátí mne!“ Ale vysvození bylo blízko. Wesleymu se dostalo

další pomoci od ochranovských bratří, zvláště od Petra Böhlera a věci vyvrcholily téhož roku.

Večer jsem šel velice nerad do společnosti v ulici Aldersgate, kde četli Lutherovu předmluvu k Epištole k Římanům. Asi ve tři čtvrtě na devět, když četli oddíl, v němž popisuje změnu, kterou Bůh působí v srdci prostřednictvím víry v Krista, pocítil jsem, jak se mé srdce zvláštním způsobem rozechvělo.

UVĚDOMIL JSEM SI, ŽE DŮVĚŘUJI KRISTU, JE-NOM KRISTU, ŽE MĚ SPASÍ, A BYLA MI DÁNA JISTOTA, ŽE ON SHLADIL MĚ HŘÍCHY, PŘÁVĚ MĚ, A ŽE MNE VYKOUPIIL OD ZÁKONA HŘÍCHU A SMRTI.

(Deník, 24. května 1738)

Tradičně je na tento zážitek pohlíženo jako na Wesleyho obrácení. Zdá se pravděpodobné, že v té době už byl po několik let oddaným křesťanem. Novým prvkem zde bylo ujištění o spasení. (Je zajímavé, že Johnův otec, který sám pocházel z puritánské, nekonformní rodiny, mu na smrtelné posteli řekl, že nejsilnějším důkazem křesťanství je vnitřní svědectví Ducha svatého.) Mnohým v anglikánské církvi se zdálo takové vyhlášení ujištění jako příliš troufalé. Ale Wesley došel k tomu, že na něj pohlížel jako na „základ křesťanství“ a „hlavní učení metodistů“.

John Wesley nebyl jediný, kdo prošel takovýmto obrácením. Jeho mladší bratr Charles (1707-1788) ho o tři dny předešel a George Whitefield dokonce o několik let. Začali kázat zvěst o spasení skrze víru v Ježíše Krista, ale takové učení nebylo na kazatelkách anglikánské církve vítáno. Bylo to období značného morálního a náboženského úpadku v Anglii. Nevěra se stávala módou a mnozí kněží kázali jen

trochu víc než pouhý moralismus. Kázání Johna Wesleyho a dalších evangelikálů nebo metodistů, jak jim začali říkat, přišlo jako jasný zvuk trubky volající po návratu k evangeliu, dobré zprávě o spasení Ježíšem Kristem. Když se pro ně zavřely kazatelny, začali, napřed Whitefield a pak i Wesley r. 1739, kázat pod širým nebem. Okolnosti je dotlačily k neefektivnějšímu způsobu zasažení velkého množství lidí, z nichž mnozí nebyli nikdy církví dotčeni.

Evangelikální kazatelé chodili po trzích a kdekoliv, kde mohli získat publikum. John Wesley sám cestoval ročně 5000 mil na koni v době, kdy se hlavní cesty podobaly prašným venkovským cestám dneška. (Ne neprávem se mu říkalo Boží jezdec.) Několikrát denně se zastavil a kázal všem, kdo byli ochotni poslouchat. „Na celý svět se dívám jako na svou farnost. To znamená, že ať jsem kdekoli, mou svatou povinností je hlásat všem, kdo jsou ochotni naslouchat, radostnou zprávu o spasení.“ Někdy, zvláště v dřívějších letech se často setkal s nepřátelským přijetím, včetně kamenování. Ale vytrval a kázal pod širým nebem i krátce před svou smrtí ve svých osmdesáti sedmi letech. V Anglii je jen málo míst, kde Wesley nekázal.

Wesley a další evangelikální kazatelé museli čelit opozici z řad duchovních i všech vrstev obyvatelstva. Ale zároveň mnozí z nich reagovali na jejich výzvu. Skrze jejich kázání zažila Británie evangelikální probuzení a mnozí došli živé osobní známosti Ježíše Krista. Důsledkem probuzení bylo, že se evagelikanismus stal jedním z hlavních faktorů v anglosaském protestantismu – a po většinu času dokonce faktorem dominantním. Wesleyové shromažďovali své obrácené do spo-

lečností, které existovaly vedle místních farních kostelů. Ale nepřátelství anglikánské církve vedlo k jejich oddělení od státní církve a vytvořili metodistickou církev. Ne že by sama anglikánská církev nebyla zasažena. Důsledkem probuzení bylo i to, že se evangelikálové v pravý čas stali hlavní skupinou v anglikánské církvi a toto postavení si udrželi až do 19. století. Tradiční svobodné sbory (presbyteriáni, kongregacionalisté a baptisté), které upadaly jak početně, tak svou vitalitou, byly také obnoveny a rychle rostly.

Probuzení dramaticky ovlivnilo církev v Anglii, ale jeho důsledky nebyly pouze církevní. Skrze probuzení byly evangelium zasaženy nižší vrstvy tak, jak se to dosud nikdy nestalo. Všechny vrstvy společnosti byly zasaženy a morální pohled národa se výrazně změnil. Říká se, že bez probuzení by Británie pravděpodobně musela čelit obdobné revoluci, jako byla Francouzská revoluce. V 19. století bylo „nekonformní svědomí“ mocnou silou v politice. Kofeny odborového hnutí a Labour Party jdou až k evangelikalismu. Sociální a politický život národa byl hluboce zasažen mnoha způsoby.

Evangelikálové měli víru, o které kázali. Měli také víru, o které zpívali. Charles Wesley byl pravděpodobně vůbec největším skladatelem duchovních písní v Anglii. Hlavní zásady evangelikálního poslání se objevují v jeho písních.

*Jak vyslovit, ó Otče, mám
jak's dobrotivý ke mně byl,
když jsi mně, synu zloby, zla
zvat dítětem svým dovolil.
Že hřích můj smyt, teď zvědět mám,
příslibem nebeským být požehán.*

Použité překlady:

Deník Johna Wesleye, přel. ThDr. V. D. Schneeberger, ECM, Praha 1991.

ThDr. V. D. Schneeberger, *Přehledné dějiny metodismu*, Kalich, Praha 1983, str. 20.

Literatura:

J. Wesley, *Kázání našeho Pána na hoře*, přel. ThDr. V. D. Schneeberger, ECM, Praha 1988.

J. Wesley, *Cesta k Bohu* (Devět promluv), přel. ThDr. V. D. Schneeberger, ECM, Praha 1991.

ŘÍMSKOKATOLICKÁ REAKCE

Ignác z Loyoly

Tovaryšstvo Ježíšovo

Ignác (Inigo Lopez de Recalde) se narodil r. 1491 ve šlechtickém rodu z Loyoly, jižně od Pyrenejí, na zámku Loyola v Baskicku. Sloužil jako důstojník ve vojsku místokrále Navarry a o Boží věci se téměř nezajímal. Při hájení Pamplony proti obléhatelům mu však dělová koule roztránila nohu, a tak byl Ignác nucen začít znovu od píky. Dlouhou dobu byl upoután na lůžko a krátil si chvíli četbou *Života Kristova* a životopisů svatých. Odtud vedl jen krůček ke konverzi a rozhodnutí stát se vojákem Ježíše Krista. Sotva se mu noha zhojila, vydal se na pouť do kláštera Montserratu nedaleko Barcelony, učinil tam generální zpověď a vyměnil si šaty s žebrákem. Pak strávil rok o samotě a v modlitbách v Manrese (březen 1522 až únor 1523 – pozn. red.). V této době se mu dostalo hlubokých duchovních zážitků a odsud pochází i první náčrt jeho *Duchovní cvičení* (*Exercitia spiritualia*). V této době ho hluboce ovlivnil Tomáš Kempenský a jeho *Následování Krista*. Po návštěvě Říma a Jeruzaléma se vrátil doplnit si vzdělání do Španělska (1524-1528) a do Paříže (1528-1535).

V Paříži Ignác kolem sebe seskupil kruh přátel a s nimi složil 15. srpna 1534 na Montmartru slib chudoby a čistoty. R. 1537 společně odešli do Říma a nabídli své služby papeži. V tu dobu v Ignácovi vzrůstalo rozhodnutí založit řád. Podařilo se jim na svou stranu získat některé z významných římských osobností a r. 1540

papež Pavel III. Tovaryšstvo Ježíšovo právoplatně stvrdil. Ignác se stal prvním jezuitským generálem a pustil se do organizování nového řádu. V letech 1547-1550 sepsal *Konstituce*, které zpřesňoval až do své smrti r. 1556. Jezuité si kladli tři hlavní cíle: reformovat církev zevnitř (zejména prostřednictvím školství); bojovat s kacířstvím (zejména s protestantismem); šířit evangelium v pohanském světě. Ke třem tradičním slibům chudoby, čistoty a pokory přidali jezuité čtvrtý: neprodleně se vydat, kamkoli je papež pro spásu duší pošle. K jezuitům patřily některé nejvýznamnější postavy katolické reformy, např. František Xaverský nebo teolog *Robert Bellarmin.

Ignácovým stěžejním dílem jsou *Duchovní cvičení*, jedna z nejvýznamnějších knih o duchovním životě vůbec. Dokončil ji během svého pařížského pobytu. Není to kniha, v níž lze hledat rady pro vlastní duchovní růst, ale průvodce pro ty, kdo k němu vedou další. Mnohdy bývá charakterizována jako sumář nejdůležitějších zkušeností, jichž Ignác nabyl od konverze v době své nemoci do doby svých studií v Paříži. Jejím záměrem je provádět žáků krok za krokem průběhem Ignácovy konverze a dosáhnout tak stejného účinku. Cílem je, aby člověk objevil, jaké s ním má Bůh plány, a bezvýhradně se oddal službě řádu. Cvičení jsou rozvržena do čtyř týdnů, ačkoli jeden takový „týden“ může být kratší nebo delší než sedm dní.

● První týden se soustřeďuje na očistění od hříchu. Žák má zpytovat svědomí a vyznat se ze svých chyb. Má také rozjímat

o skutečnosti hříchu a pekla. Má pocitovat vděčnost, že byl dosud tohoto osudu ušetřen a rozhodnout se opustit život v hříchu.

Pátým cvičením je rozjímání o pekle. (...) Nejprve spatříme očima představitosti tyto velké ohně a duše [zatracenců] jakoby v ohnivých tělech. Za druhé sluchem představitosti uslyšíme nařikání, vytí, výkřiky a rouhání proti Kristu našemu Pánu a všem svatým. Za třetí ucítíme kouř, síru, zápach a hnílobu. Za čtvrté zakusíme chutí představitosti hořkosti jako slzy, žal a výčitky svědomí. Za páté pocítíme hmatem představitosti, jak se ohně dotýkají duše a spalují ji.

(Duchovní cvičení, týden první)

● Druhý týden se soustřeďuje na Kristovo království. Žák rozjímá o hlavních událostech Ježíšova života od narození do vjezdu do Jeruzaléma na Květnou neděli. Během tohoto týdne se má žák rozhodnout sloužit pod korouhví Ježíše Krista, a ne pod korouhví d'áblou. V tomto stadiu se také může rozhodnout odvrátit se od světa a nastoupit „zbožný“ život, zejména jako jezuita.

● Třetí týden žák rozjímá o utrpení Ježíše Krista.

● Čtvrtý týden žák přemítá o zmrtvýchvstání Ježíše Krista.

Duchovní cvičení obsahují též osmnáct Pravidel, jak myslit s církví. Vysvětluje se v nich, jak bezvýhradně má jezuita podřídit své myšlení římskokatolické církvi.

Abychom správně poznali, čeho se máme držet v církvi bojující, musíme dodržovat následující pravidla:

1. Máme odložit všechno soukromé miněni a být v duchu připraveni a hotovi k naprosté poslušnosti pravé manželky Krista

našeho Pána, již je naše svatá matka, hierarchická církev. (...)

13. *Abychom si byli jisti svou pravou vírou, budeme mít za černé to, co černým prohlásí hierarchická církev, jakkoli by se to zdálo bílým. Věříme totiž, že ženich Kristus, náš Pán, a jeho nevěsta církev jsou jednoho a téhož ducha, který nad nás dohlíží a nás vede ke spáse našich duší; a že naše svatá matka církev je spravována a řízena tímž Duchem a Pánem, který je původcem desatera přikázání.*

(Duchovní cvičení)

Jezuité měli na římskokatolickou církev neobyčejný vliv, jemuž vděčí i za prudký odpor, který se proti nim zdvihl a k jehož čelným představitelům patřil např. *Pascal. Řád byl r. 1773 papežem zakázán, ale r. 1814 byl znovu obnoven. Velkou moc si uchovává dodnes.

Literatura:

I. Čornejová, *Tovaryšstvo Ježíšovo: Jezuité v Čechách*, Mladá fronta, Praha 1995.

Candiolo de Dalmases, *Otec a Magister*, Česká provincie Tovaryšstva Ježíšova a Křesťanská akademie Řím, 1992.

M. Kyrálová, *Ignác z Loyoly*, Zvon, Praha 1992.

Tridentský koncil (1545-1563)

V letech 1539-1541 se v Německu konala řada sněmů, na nichž se protestanti a římskokatolíci teologové pokoušeli dosáhnout vzájemného porozumění. Na římskokatolické straně se jich účastnili někteří z předních katolických humanistů – *Erasmových žáků, kteří měli pochopení pro protestantskou nauku o ospravedlnění vírou, ale nepřáli si rozdělení západní církve. Například kardinál Contarini, který hrál určující roli na sněmu v Řezně, sám prošel

konverzí, která měla mnohé styčné body s konverzí *Lutherovou. Ačkoli však v Řezně došlo ke shodě ve věci ospravedlnění skrze víru, v otázkách transsubstanciace a papežské autority byl kompromis nemožný.

Neúspěch pokusů o smír s protestanty nahrával římským zastáncům neústupnosti; o počátcích reformace se papežové myšlenky svolání koncilu usilovně bránili. Ve třicátých letech 16. století se už o to ale papež Pavel III. několikrát neúspěšně zasazoval. Nakonec r. 1542, po neúspěchu Řezna, svolal koncil do Tridentu. Místo konání bylo zvoleno po bedlivé úvaze – nacházelo se na území německé říše, dostatečná blízkost Říma však přítom zaručovala papežskou kontrolu.

Tridentský koncil zasedal ve třech obdobích: 1545-1548, 1551-1552 a 1562-1563. Byl to devatenáctý všeobecný (ekumenický) koncil uznávaný římskokatolickou církví. Ačkoli byl ale nazván ekumenickým neboli celosvětovým, přes dvě třetiny biskupů, kteří se ho účastnili, byli Italové. Koncil tak nejednal ani v zastoupení celého římskokatolického světa a už vůbec se nevymanil z papežského vlivu.

(V druhém období koncilu byli přítomni němečtí biskupové a teologové, rovněž Španělé zde byli zastoupeni vynikajícími teology – pozn. red.)

Koncil měl dva úkoly – vymezit učení římskokatolické církve proti protestantismu a zavést uvnitř římskokatolické církve kázeňské reformy. Vymezení nauky se týkalo celé řady oblastí: Písma a tradice; prvotního hříchu; ospravedlnění; svátosti; očištění; relikvií a obrazů; odpustků. Z koncilu vzešel větší počet dekretů a ustanovení, než z osmnácti předchozích koncilů

dohromady. R. 1564, rok po završení koncilu, papež Pius IV. potvrdil všechny jeho závěry. Téhož roku vydal *Tridentské vyznání víry*, známé též jako *Vyznání Pia IV.* Lze tu nalézt shrnutí mnoha protiprotestantských rozhodnutí, k nimž koncil dospěl. Od protestantů, kteří přestoupili k Římu, se pak žádalo, aby s ním vyslovili souhlas.

Proti Tridentskému koncilu vystoupili přední protestantští teologové. Autorem jedné z prvních odpovědí byl *Kalvín, který r. 1547 uveřejnil *Akta tridentského synodu protilátkou opatřená*. Byl si tak jist svou pfi, že tridentský text nejprve v úplnosti předložil čtenáři a teprve pak jej podrobil zdrcující kritice! Obsáhlejší a uváženější odpověď přišla od luterského teologa Martina Chemnitze, který mezi léty 1565 a 1573 uveřejnil *Zkoumání tridentského koncilu*, v němž na koncil obšírně reaguje.

První významnější výnos koncilu se týkal otázky vztahu Písma a tradice:

Náš Pán Ježíš Kristus, Syn Boží, nejprve hlásal [evangelium] vlastními ústy a pak je svěřil svým apoštolům, aby je kázali každému tvorů jako zdroj vši spásné pravdy a pravidel chování. [Koncil] shledává, že tato pravda a tato kázeň jsou obsaženy v psaných knihách a nepsaných tradicích – tj. v těch nepsaných tradicích, které bud apoštolové přijali z Kristových úst, nebo které pocházejí od apoštolů samých (a byly diktovány Duchem svatým), a jež se nám dochovaly, jako by byly předávány z ruky do ruky. [Koncil] jde ve stopách příkladů, zanechaných pravověrnými otcí, a se stejnou vroucí zbožností a úctou přijímá a ctí všechny knihy Starého a Nového zákona (neboť původcem obou je Bůh),

tak jako i řečené tradice, ať už se dotýkají víry či kázně, neboť byly diktovány Kristovými vlastními slovy či Duchem svatým a uchovány neporušeným sledem katolické církve.

(Dekret o kanonických Písmech, 1546)

Tento dekret začal být postupem času mylně vykládán. Jak latinská slova postupně měnila význam, mělo se za to, že koncil v něm řešil otázku nepsané věroučné tradice. Tradicemi, které měl Trident na mysli, se však rozuměly obřady a zvyky jako křest nemluvnat či nedělní bohoslužby. O významu tohoto dekretu se rozvinula pozoruhodná diskuse v době *Druhého vatikánského koncilu, který se obíral stejnými otázkami.

Jedním z nejdůležitějších koncilních dokumentů byl *Dekret o ospravedlnění* (1547):

[Dospělí] jsou podrobeni následující spravedlnosti: Poté, co do nich Boží milost vlila život a poskytla jim pomoc, chápou slyšením víru a svobodně se vydávají k Bohu ve víře v pravdivost toho, co bylo božsky zjeveno a zaslíbeno – a zejména ve víře, že nehodní docházejí u Boha ospravedlnění skrze jeho milost, skrze vykoupění, které je v Ježíši Kristu. Považující samy sebe za hříšníky, jsou pro vlastní dobro znepokojeni strachem z Boží spravedlnosti a rozmyšlením o Božím milosrdenství pozdvížení k naději a důvěře, že Bůh jim bude pro Krista milostivý. Pak ho začínají milovat jako zdroj veškeré spravedlnosti a jsou tak jakýmsi hněvem či ošklivením pohnuti odporovat hříchům – tj. oním pokáním, jimž je třeba projít před křestem. Nakonec se rozhodnou přijmout křest, za-

počít novým životem a dodržovat Boží přikázání.

(Dekret o ospravedlnění, kapitola 6)

Tento dekret měl definovat nauku o ospravedlnění a měl být kritikou protestantského pojetí. Přesto nedávno římskokatolický teolog *Hans Küng ve své doktorské dizertaci nazvané *Ospravedlnění* (Rechtfertigung) hájil názor, že mezi protestantským a římskokatolickým pojetím ospravedlnění není nesmířitelný rozdíl. A co je víc, jeho teze se setkala s obecným souhlasem. Hlavní váha dekretu spočívá na ospravedlnění dospělého konvertity. Vezmeme-li v úvahu odlišné významy, které jsou oběma stranami přisuzovány tak odlišným pojmům, jako je „ospravedlnění“ a „víra“, není jejich postoj tak radikálně odlišný. Přejdeme-li však k dalším otázkám, o nichž dekret pojednává – účinky hříchu spáchané po křtu, získání věčného života na posledním soudu –, rozdíl se začínají stupňovat. Je třeba mít na paměti, že ospravedlnění dospělého konvertity je značně teoretická otázka – většina římských katolíků je pokřtěna v dětském věku. Problému, s nímž se musejí vypořádat, je hřích spáchaný po křtu. Kají-li se a vyzpovídají-li se ze svého hříchu knězi, je jim věčný trest za hřích (peklo) podle Tridentského koncilu prominut. Hříšník sám se však musí podrobit *dočasnému* trestu, který spočívá v postech, dobrých skutcích, pokání, odpustcích atd. Zemřeli, aniž by splatil svůj „dluh“, putuje do očistce, kde je vydán mukám pekelným až do doby, než je jeho dluh vyrovnán. Skutečnost křesťanského života je tak podle Tridentu spása na základě zásluh – ačkoli tyto zásluhy lze získat jedině s pomocí Boží milosti.

Trident se nestal jen jedním z řady říms-

skokatolických konciliů. Přinesl závazné prohlášení protiprotestantského protireformačního římského katolicismu. Ve světle Tridentu byly čteny a vykládány i dřívější koncily. Trident tak římskokatolickou církev ovládl na čtyři století, na dobu zvanou „tridentský katolicismus“. Toto období skončilo až *Druhým vatikánským koncillem, z něhož vzešel ještě větší počet dokumentů než z koncilu Tridentského a který se nesl ve značně odlišném duchu. Nyní se Trident stal jedním z konciliů minulosti.

Terezie z Avily

Darmošlap Boží

Teresa de Cepeda y Ahumada se narodila r. 1515 v Avile, ve starobylé španělské rodině. R. 1528 jí zemřela matka. Přibližně v té době se její dětská zbožnost počala vytrácet. Terezie nalezla zalíbení v rytířských románech a počala pomýšlet na manželství. V r. 1531 jí však otec svěřil do augustiniánského kláštera na výchování, a tam v době svého pobytu pocítila povolání ke klášternímu životu. Otec s tím však nesouhlasil, a tak r. 1535 utekla z domova a vstoupila do avilského karmelitánského kláštera *Encarnación* (Vtělení). Vstup do náboženského řádu nicméně nevyřešil všechny její duchovní problémy. Duchovní život i modlitba jí působily obtíže až do r. 1554, kdy zažila hlubší obrácení. Nejprve jí hluboce pohnul pohled na sochu Ježíše Krista pokrytého ranami. „Při pomýšlení na nevděčnost, jakou jsem odpovídala na ony rány, mne zachvátila taková bolest, že se mi zdálo, že mi pukne srdce. V záplavě slz jsem se mu vrhla k nohám.“ To jí přivedlo k tomu složit veškerou důvěru v Boha. V té době také četla *Augustinovo *Vyznání* a cítila

se povzbuzena příklady Boží milosti, které tam byly uvedeny. „Dodávala jsem si však odvahy, když jsem pomyslela na jeho lásku, kterou mi (Bůh) projevoval, neboť já nikdy neztratila důvěru v jeho milosrdenství, zato sobě jsem nedávěfovala, a to mnohokrát.“

Po tomto hlubším obrácení dělala Terezie rychlé pokroky v modlitebním životě. Neobešlo se to však bez problémů. Zpočátku se její zpovědníci domnívali, že její mimořádné schopnosti nepocházejí od Boha, nýbrž od d'ábla. Jeden ze zpovědníků ji požádal, aby své duchovní zkušenosti vylíčila písemně, což učinila ve svém *Životě*. První jeho náčrt dokončila r. 1562. O několik let později jej znovu přešla a rozšířila, takže sahá až do r. 1565.

Přibližně ve stejnou dobu sepsala *Cestu k dokonalosti*, spis o modlitebním životě. První náčrt byl hotov r. 1566 a brzy nato přešla podle doporučení cenzorů. Terezie tu podává komentář k modlitbě Páně a vystupuje na obhajobu „rozumavé modlitby“. V této době totiž řada španělských teologů zastávala názor, že prostý lid se má omezit na pouhou ústní modlitbu (odfíkávání modliteb bez účasti mysli). Terezie naproti tomu zdůrazňuje, jak je důležité modlit se v mysli – aniž by přitom pohrdala ústní modlitbou. Odmítá představu, že „mluvíte s Bohem, zatímco opakujete Otče náš a současně přitom myslíte na svět.“

Třetím Tereziiným velkým dílem je *Hrad v nitru*. Dílo vzniklo během několika měsíců r. 1577. Je to Tereziina největší kniha o modlitbě, kde je systematicky vloženo její vyzrálé učení. Hrad je obrazem lidské duše, v níž se nachází sedm komnat. V sedmé z nich neboli v tom nejvnitřnějším prostoru dří Bůh. Cílem modliteb-

ního života je projít těmito sedmi komnatami k Bohu samému.

Cesta do hradu vede bránou modlitby. Tudy se jde do první komnaty – kde se nacházejí ti, kdo mají jistou potřebu dobra a příležitostně se modlí, dosud jsou ale vtaženi do světa. Ti se potřebují lépe poznat a nahlédnout odpudivost hříchu. Druhá komnata je pro ty, kdo jsou odhodláni vzepřít se hříchu a vytrvat na cestě modlitby. Odtud vede cesta do třetí komnaty pro ty, kdo se snaží vyhnout veškerému hříchu (včetně lehkých), ale kteří jsou stále ještě zdržováni láskou k bohatství, cti a zdraví. Do prvních tří komnat můžeme vstoupit s pomocí Boží milosti vlastními silami.

Do čtyř zbývajících komnat se vstupuje pasivní či nadpřirozenou modlitbou – která je Božím darem. Přichází přímo od něj a není výsledkem našeho snažení. Lze-li srovnat nižší stupně modlitby se sváděním vody do zavlažovacích kanálů, pasivní modlitbu lze přirovnat k prameni, který tryská ze země tam, kde je ho potřeba. Tyto poslední čtyři komnaty jsou místy vítěného usebrání, modlitby spojení s Bohem, duchovního zaslíbení Bohu a nakonec duchovním sňatkem v nejnižší komnatě.

Tereziina kniha představuje klasický výklad o stupních mystické modlitby. Španělský překlad Bible byl v té době naneštěstí zakázán, takže v Tereziině díle je z ni velmi málo. Stejně tak jí byly vinou přehnané opatrnosti Inkvizice odepřena i řada dalších duchovních spisů. Rmoutilo jí to, ale „Pán mi řekl: ‚Netrap se, já ti dám knihu živou.‘“ Právě živá kniha vlastní zkušenosti je silnou stránkou Tereziina díla.

Myslím, že se ale nikdy nebudeme dobře znát, jestliže se zároveň nebudeme starat o to, abychom poznali Boha. Zahledíme-li se na jeho velikost, objevíme vlastní ubohost; uvažující o jeho čistotě, uznáme, kolik je v nás špíny; a před jeho pokorou nahlédneme, jak jsme jí vzdáleny.

(Hrad v nitru 1:2:9)

Terezie však nežila pouze kontemplací. Zasazovala se také o reformu svého řádu. V té době karmelitáni poněkud zmírnili svou původní přísnost. Terezie si přála založit místo, kde by se mohla beze zbytku dodržovat původní Řehole z r. 1209. Narazila přitom na značný odpor, ale r. 1562 se jí založením kláštera svatého Josefa v Avile toto přání podařilo uskutečnit. Od r. 1567 zakládala další taková místa po celém Španělsku a nový řád začal být znám jako bosé (či „neobuté“) karmelitánky. Oficiální „obuté“ karmelitánky stejně jako podezřívavé církevní autority jí přitom kladly četné překážky – papežský nuncius ve Španělsku ji nazval „neposedným darmošlapem“! Získala však důležitého spojence v Janovi od Kříže (1542-1591), který se stal spoluzakladatelem bosých karmelitánů. Byl také jedním z nejvýznamnějších mystických spisovatelů, znám je především pro svůj *Výstup na horu Karmel a Temnou noc*.

Použité překlady:

Život, přel. J. Kolářek, Nakladatelství Tiskárny Vimperk 1991.

Hrad v nitru, přel. J. Kolářek, Nakladatelství Tiskárny Vimperk 1991.

Literatura:

Sv. Terezie od Ježíše, *Život*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1994.

Sv. Terezie od Ježíše, *Knihy o zakládání*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1994.

Ulrych Döbhan, *Spiritualita Karmelu*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1994, str. 26-31.

Robert Bellarmin

Proti protestantismu

Roberto Francesco Romolo Bellarmino se narodil r. 1542 v Toskánsku jako synovec příštího papeže Marcella II. R. 1560 vstoupil do jezuitského řádu a r. 1569 byl vyslán na pomoc proti rozmáhajícímu se protestantismu do Lovaně. R. 1570 se stal prvním jezuitským profesorem teologie na tamní univerzitě. Šest let nato však byl vyzván k návratu do Říma, aby se stal profesorem katedry pro teologickou kontroverzi v římské koleji. R. 1599 se stal kardinálem. V letech 1602-1605 působil jako arcibiskup v Capue, byl však povolán zpět do Říma k službě širšího záběru. Zemřel r. 1621.

Bellarmin zasvětil svůj život boji s protestantismem. Ačkoli se s protestantskými vůdci nikdy osobně nesešel, snažil se o jejich postojích vypovídat pravdivě. V jejich teologii byl odhodlán vidět silné i slabé stránky. Na protestantismus chtěl odpovídat spíše rozumnou argumentací, než jej častovat urážkami či se nepokrytě dovolávat autority. Na tento úkol se připravoval studiem Bible, raně církevních otců a církevní historie. Byl skvělým oponentem a na některých protestantských univerzitách byly k vyvrácení jeho stanovisek založeny katedry teologie. Jeho největším dílem byl třísvazkový *Rozhovory o věcech víry, sporných v těchto dobách* (1586-1593). Tato kniha byla obecně považována za jedno z nejlepších vyjádření římskokatolické teologie, jak ji vymezoval *Tridentský koncil.

Za desáté lze, jak se často děje, uvést na doklad (ospravedlnění pouhou vírou) Bernarda. Ve svém 22. kázání na Šalomounovu píseň praví takto: „Nechť ten, kdo z výčitek pro své hříchy lační a žízni po spravedlnosti, věří v tebe, který ospravedlňuješ nevhodné, a nalezne v tobě pokoj, jsa ospravedlněn pouhou vírou.“ (...) Bernard hovoří o živé víře, doprovázené láskou. Taková víra lační a žízni po spravedlnosti a pocituje výčitku za hřích – nikoli pro strach z trestu, nýbrž z lásky ke spravedlnosti. Je tomu tedy právě tak, jak řekl Bernard: „Kdokoli se celým svým srdcem odvrátí od hříchu a touží napravit svůj vztah k Pánu skutky pokání – takový člověk je skrze živou víru a horoucí lásku smířen s Pánem, ještě než začne své skutky konat.“ (...) Svědectví starých otců proto někdy ukazují, že víra sama ospravedlňuje, nikdy však v tom smyslu, jak tomu naši odpůrci rozumějí.

(Ospravedlnění 1:25)

Jisté potíže Bellarminovi přinesly jeho názory na papežský úřad. Stavěl se proti těm, kdo tvrdili, že papež navzdory své moci duchovní nemá žádnou moc světskou. Popíral ale i to, že by měl jakoukoli světskou moc *přímou*. Vladaři získávají svou autoritu od Boha. Papež má pouze *nepřímé* světské pravomoci – počíná-li si vladař k újmě věčné spásy svých poddaných, papež může zasáhnout (může dokonce jít tak daleko, že vladaře sesadí a jeho poddané vyváže z povinnosti poslušnosti). Zdálo by se, že papeži je tak poskytnuta značná moc, Sixtovi V. to však nestačilo. R. 1590 zařadil první díl Bellarminova *Rozhovoru* (kde mu byla upírána přímá světská moc) na index zakázaných knih.

Bellarmin byl v Římě důležitou posta-

vou. Byl členem komise, která r. 1592 revidovala latinský překlad Bible zvaný Vulgáta. Účastnil se i rané fáze sporu s Galileem, který byl odsouzen, protože učil, že se Země točí kolem Slunce. Inkvizice v r. 1616 prohlásila, že středem vesmíru je Země, a ne Slunce a že tedy Slunce obíhá kolem Země, nikoli naopak. Belarminovi byl svěřen úkol sdělit toto rozhodnutí Galileovi. Galileo se pak načas odmlčel a do vážných potíží s inkvizicí se dostal až ve třicátých letech 17. století.

Blaise Pascal

Srdce má své důvody

Blaise Pascal se narodil r. 1623 ve francouzském Clermont-Ferrandu. Matka mu zemřela, když mu byly pouhé dva roky, takže jej i se dvěma sestrami vychovával otec. Byl velmi nadaným žákem a vynikal zejména v matematice. Navrhl a sestrojil první počítací stroj, proklestil cestu vynálezu barometru a byl průkopníkem počtu pravděpodobnosti.

Z r. 1646 se datuje Pascalovo seznámení s jansenisty. Jansenismus byl hnutím uvnitř římskokatolické církve, které bylo zejména ve Francii zdrojem velkých sporů. Cornelius Jansenius (1585-1638) působil jako římskokatolický biskup v Ypres. Těžce nesl, že se katolická církev stává mravně lhostejnou a vzdaluje se *Augustinově učení o milosti. Sám zevrubně studoval Augustinovy spisy a sepsal obsáhlý výklad jeho učení pod názvem *Augustinus*, jehož vydání prozíravě odložil až na dobu po své smrti r. 1640. Kniha se setkala s okamžitým odporem jezuitů, řádu, který proti augustinismu vystupoval nejostřeji. Ti přiměli papeže, aby r. 1653 odsoudil pět tezí, které měly údajně plynout

z *Augustina*. Tím však spor neskončil. Jansenisté v odpověď souhlasili s tím, že odsouzené teze jsou kacířské, nicméně popírali, že by byly součástí Jansenova učení. Za Pascalova života probíhal mezi jezuitu a jansenisty úporný boj, v němž jansenisté bojovali o holou záchranu.

Prostřednictvím jansenistů dospěla Pascalova rodina k vážnějšímu zájmu o náboženské otázky. Blaise sám pokračoval ve svém vědeckém bádání. R. 1651 mu zemřel otec a jedna z jeho sester se stala řeholnicí v Port Royal, ohnisku jansenistického učení. V té době s tím Blaise nesouhlasil, ale r. 1654 prošel druhým, definitivním obrácením. Do svého *Memořiálu*, který si vedl až do smrti, si o tom poznamenal:

Bůh Abrahamův, Bůh Izákův, Bůh Jákobův, nikoli Bůh filosofů a učenců. Jistota, jistota, citění, radost, mír. Bůh Ježíše Krista.

Po Pascalově obrácení jeho vazby s Port Royalem zesílily. R. 1655 byl pro jansenismus kritický. Antoine Arnauld, vůdce hnutí, byl pro své názory souzen na Sorbonně. Pascal vystoupil na jeho obranu sérií anonymních *Listů venkovánovi*, které jsou namířeny proti jezuitům a patří k největším satirickým dílům všech dob. Anonymní autor tu vystupuje jako zmatený přihlížející, který popisuje právě probíhající dění svému příteli na venkově. Pascal přitom zastává názor, že jansenistické učení je neprávem obviňováno z toho, že se podobá Kalvínovu a že učí totéž, co Augustin a dominikánští teologové. Tropí si rovněž posměch z jezuitské nauky o „probabilismu“, který je jezuitům prostředkem, jak se neutkat s nízkými morálními požadavky doby.

„Skutečně, Otče,“ řekl jsem mu, „člověk může od vašich [jezuitských] doktorů mnoho získat. Cože! Ze dvou osob, které činí totéž, ta, jež nezná jejich doktrínu, hřeší, a ta, která ji zná, nehřeší? Ona doktrína je tedy jednak poučná, jednak ospravedlňující. Podle svatého Pavla Boží zákon způsoboval přestupníky zákona, kdežto toto učení způsobuje, že takřka všichni jsou nevinní. Snažně vás prosím, Otče, poučte mě o tom dobře, neopustím vás, dokud mně nepovíte hlavní zásady, které vaši kazuisté stanovili.“

(Listy venkovanovi, 6)

Pascalovým největším dílem jsou jeho *Myšlenky* (*Pensées*). Jsou to neuspořádané myšlenky, často psané na útržky papíru. Pascal je původně stídal jako materiál ke své *Obraně křesťanského náboženství*, která měla být prvním moderním pokusem o křesťanskou apologetiku pro skeptiky a racionalisty. Jeho zdraví se však r. 1658 začalo zhoršovat a r. 1662 v mužném věku zemřel. Jedním z jeho nejznámějších argumentů je argument sázky. Je Bůh, nebo není? Je něco jako věčný život, nebo ne? Rozum tuto otázku nedokáže s konečnou platností rozhodnout, my si však přesto musíme vybrat, jak budeme žít. Co je v sázce? Sážíme pouze svůj krátký pozemský život. Vyhrajeme-li, získáme štěstí navěky. I když ale prohrájeme (protože Bůh není), všechno, oč přijdeme, bude nefest a k dobru si pořád ještě připišeme ctnostnou povahu. Pro rozvážné-

ho hráče existuje jediná rozumná možnost. Skeptik by měl křesťanskou nabídku alespoň vážně prozkoumat.

Pascal připisoval rozumu a filozofii jen omezenou úlohu:

Poslední čin rozumu je poznání, že jest nekonečné věci, které jej přesahují; je jistě slabý, nedospěje-li ani k tomuto poznání.
(Myšlenky 188)

Srdce má své důvody, o kterých rozum nic neví.

(Myšlenky 423)

Pascal si nekladal za cíl dovést lidi k filozofickému uchopení Boha, ale chtěl jim ukázat Boha, který se zjevil v Ježíši Kristu.

Jest nejen nemožno, ale i zbytečné znát Boha bez Ježíše Krista.

(Myšlenky 191)

Poznání Boha bez poznání vlastní bídý vede k pyšě. Poznání vlastní bídý bez poznání Boha vede k zoufalství. Poznání Ježíše Krista činí střed, protože v něm nalézáme Boha i svoji bídý.

(Myšlenky 192)

Použití překlady:

P. Horák, *Svět Blaise Pascala*, Vyšehrad, Praha 1985.

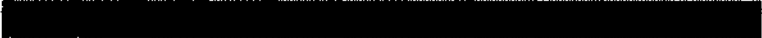
B. Pascal, *Myšlenky*, přel. A. Uhlíř, Jan Laichter, Praha 1935.

Literatura:

B. Pascal, *Myšlenky*, výbor, vybral a přeložil M. Žilina, Odeon, Praha 1973.

ČÁST V.

**Křesťanské myšlení v moderním
světě (od r. 1800 po současnost)**



Reformace zrodila tři hlavní denominace západní církve – římský katolicismus (jak ho vymezil **Tridentský koncil*), luterství (definované **Augsburským vyznáním* a **Formulí svorností*) a kalvinismus (zformulovaný v **Heidelberském katechismu* a **Westminsterském vyznání*). V období mezi 16. a 19. stoletím teologická diskuse probíhala převážně uvnitř těchto proudů. Bylo to období konfesijní teologie. V posledních dvou stoletích se však situace změnila.

Po celý středověk, přibližně až do 18. století, se v křesťanstvu o křesťanských pravdách nikterak nepochybovalo. Lidé středověku se nanejvýš potýkali s problémem, jak skloubit víru s rozumem. Tématem reformační debaty byla otázka ryziho křesťanství. Avšak zda má křesťanství pravdu, bylo zcela mimo diskusi. 18. století však bylo svědkem nástupu významného hnutí, deismu, jenž obhajoval zjednodušené a „čisté“ náboženství založené na rozumu coby alternativu k pověrám o křesťanském zjevení. Deismus byl konkurenčním náboženstvím, přestože si někdy nasazoval neurčitou masku návratu k prvotnímu křesťanství či k jeho podstatě. Deismus útočil na církev *zvenčí* a koncem 18. století zůstávala ještě církevní teologie převážně ortodoxní. V 18. a 19. století však celkový obraz doznal citelných změn.

V moderním světě musela křesťanská víra čelit širokému spektru výzev:

- *Racionalismus*. V 16. (méně) a v 18. (více) století lidé začali útočit na křesťanství ve jménu rozumu. Ve spojení s deismem tyto útoky nabyly podob alternativního pojetí Boha a náboženství; zakrátko se však staly útokem přímo proti nim. V 19. století na křesťanském Západě poprvé zdomácnil ateismus a agnosticismus (slovo vymyslel r. 1870 T. H. Huxley). Víra v moc rozumu v moderním světě narůstala a zase slábla, útoky proti zjevení však pokračovaly s nezmenšenou intenzitou. Byla to doba zpochybňování všech tradičních autorit – tedy nejen křesťanských.
- *Věda*. Moderní věda vyrostla v 17. století na půdě zavlažované křesťanstvím. Ačkoli skutečné vědecké objevy souvisely s pravdou křesťanství jen nepatrně, moderní věda na křesťanství působila i jinak. Vědecké metody v sobě zahrnují zkoumání každého tvrzení a odmítnutí jakékoli autority nepodléhající kritice. Tato metoda se ve vědě skvěle osvědčila, což povzbudilo obdobnou skepsi vůči autoritám v jiných oblastech, kam se už tolik nehodila. Moderní věda rovněž přinesla techniku, která proměnila naše životy. Do značné míry pomohla podkopat lidské vědomí závilostí na Bohu. Bertrand Russell to výstižně vyjádřil tak, že modlit se bude spíše rybář v plachetnici než rybář na motorovém člunu. Vymoženosti techniky také usnadňují žít jen pro tento svět a zapomenout na svět příští.
- *Historická kritika*. V 19. století se zrodila historická kritika. Šlo o nový a přesnější přístup k historii, uplatňovaný nastupující generací profesionálních historiků. Kritický historik již neuvažuje v relacích jen výjimečně zpochybňovaných *autorit*, nýbrž v pojmech *pramenů*, jež je třeba prověřovat a zkoumat. Aplikace tohoto přístupu na křesťanské dějiny měla drtivý dopad. Biblické záznamy mnohdy analyzovali lidé, kteří zdaleka nepatřili k ortodoxním věřícím. Stejným způsobem byly podrobovány

zkoumání zápisy o životě Ježíše Krista a došlo k pokusům o načrtnutí jeho zcela nového obrazu. Systematicky se též studovaly dějiny křesťanského dogmatu a došlo k objasnění způsobů, jakými se během staletí proměňovalo.

● *Sekularizace.* S tím, jak si křesťanská vira přestávala vynucovat univerzální přijetí, se společnost obracela k jiným ideologickým základům. Pro značnou část světa to znamenalo osvojení si nového světského „náboženství“, marxismu–leninismu. Na Západě společnost stavěla na sekulárních, nenáboženských předpokladech. Náboženství je stále více vnímáno jako soukromá záležitost jednotlivce, věc osobní volby, jako když si člověk vybírá tenisový klub. Tomuto procesu napomohlo vytvoření pluralitní společnosti, ve které se praktikuje množství rozmanitých náboženství.

Všechny tyto změny znamenaly pro křesťanskou teologii zásadní výzvu. V jejich podtextu je odmítnutí autority. Až do minulého století křesťané vnímali křesťanství téměř univerzálně jako něco „daného“, tedy jako Boží zjevení, které je třeba přijmout vírou. Teologické debaty mezi konfesemi i v jejich rámci se týkaly *identity* tohoto zjevení. Od 19. století však došlo ke zpochybňování samotné myšlenky zjevení, a to nejen nevěřícími, ale i teology v hlavních církvích. Je pravda, že zpochybňování autority v moderním období mělo v teologii svůj význam. Došlo ke zdravému zpochybnění neodůvodněných domněnek. Potíž je však v tom, že zatímco pro vědu je skepse vůči zavedené autoritě životní nutností, pro teologii je horší než políbení smrti. Každé náboženství, které v sobě nese víc než jen povrchní podobnost s křesťanstvím, musí být nutně založené na nějaké autoritě. Jestliže je křesťanství náboženství o Bohu, který se zjevuje v Ježíši Kristu a vysvobozuje člověka z jeho svízelné situace, pak musí existovat jakási pokora před daným autoritativním zjevením. Čemu se ale máme podřizovat a za jakých podmínek? Právě tato otázka v moderní éře rozděluje křesťanské teology. Významné teologické hranice dnes již tolik neleží mezi různými konfesemi, nýbrž je protínají *napříč*. Začíná to dokonce platit i pro hranice mezi teology protestantskými a římskokatolickými. Skupiny protestantů a katolíků stále více shledávají, že to, co je spojuje (např. charismatická zkušenost, liberalismus, *teologie osvobození) je přinejmenším stejně významné jako to, co je spojuje s bratřími a sestrami z jejich vlastní denominace.

Literatura:

- A. Franzen, *Malé dějiny církve*, Zvon, Praha 1995.
- W. Kasper, *Theologie – součást naší doby*, Česká křesťanská akademie, Praha 1994.
- H. Pavlincová a kol., *Slovník: Judaismus–Křesťanství–Islám*, Mladá fronta 1994.
- J. Smolík, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, OIKÚMENÉ, Praha 1993.
- H. J. Störig, *Malé dějiny filozofie*, Zvon, Praha 1991.
- Teologie 20. století. (Antologie)*, uspořádal K.- J. Kuschel, Vyšehrad, Praha 1995.

LIBERÁLOVÉ

Liberalismus zásadním způsobem přizpůsobuje křesťanskou teologii modernímu světu. Liberálové jsou ve své snaze udržet si v současném dění významné postavení připraveni obětovat mnoho prvků tradiční křesťanské ortodoxie.

Friedrich Schleiermacher

Romantické náboženství

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher se narodil r. 1768 ve Vratislavi ve Slezsku (nyní Polsko) v rodině vojenského evangelického duchovního. Dostalo se mu pietistické výchovy v duchu *spenerovské tradice; později začal studovat v pietistickém teologickém semináři. Tradiční myšlení však pro něho bylo nepřijatelné, a tak své bohoslovecké vzdělání dovršil na univerzitě v Halle. Po své ordinaci většinou působil v Berlíně. Kromě práce faráře reformované církve pomáhal při zakládání berlínské univerzity, kde se také stal profesorem teologie. V rámci své pastorační činnosti mimo jiné připravoval ke konfirmaci velkého pruského státníka Bismarcka. Zemřel r. 1834.

*Karl Barth výstižně prohlásil, že Schleiermacher nezaložil pouze školu myšlení, ale zahájil epochu. Je otcem nejen liberální, ale celé moderní teologie. Své názory vyslovil ve dvou hlavních dílech:

● *O náboženství: Řeči k jeho vzdělaným posměvačům* (Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern) r. 1799, je možné chápat jako první veřejné vystoupení liberální teologie. (Pro teologii trvá 19. století od r. 1799 do první světové války.) V *Řečech* se Schleiermacher pokusil o obranu teologie vůči skep-

si; jím zastávané pojetí náboženství, je ovšem zcela nové.

● *Věrouka* (Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche) byla významným dílem systematické teologie. Poprvé vyšla v 1821-1822, v přepracovaném vydání 1830-1831.

Řeči o náboženství pojednávají o povaze náboženství. Pietistická výchova Schleiermachera učila, že víra je více než pouhá teologie a etika, vědění a jednání, poznání a konání toho, co je správné. „Zbožnost nemůže být jen pud a prahnutí po potravě metafyzických a etických drobtů.“ Religiozita náleží do třetí oblasti – do oblasti citění. „Opravdové náboženství je smysl a porozumění pro nekonečno.“ Co vlastně Schleiermacher říká? Tradiční pietistické pojetí, podle kterého k náboženství patří víc než jen vědění a jednání, mu nestačí. Pokládá je za něco, co se od vědění a jednání odlišuje.

Abych vám dostatečně objasnil, co je původní a typické bohatství náboženství: náboženství se současně vzdává všech nároků na cokoli, co náleží vědě nebo morálce (...). Ideje a principy jsou mu cizí (...). Mají-li ideje a principy něco vážít, musí být součástí vědění, které představuje jinou oblast života než náboženství.

(*Řeč 2*)

Z toho ovšem nevyplývá, že by náboženství s věděním a jednáním *nesouviselo*.

„Netvrdím, že by jedno mohlo existovat bez druhého – že by člověk například mohl být věřící a zbožný a zároveň nemravný.“ Naopak, náboženství je skutečný základ jak vědění, tak jednání.

Chlít skutečnou vědu či skutečnou praxi bez náboženství, nebo si myslet, že něco takového máme, je úporný a namyšlený blud a trestuhodný omyl. (...) Může člověk vykonat, ať už v životě nebo v umění, něco, co by stálo za řeč, aniž by to v něm vyrostlo ze smyslu pro nekonečno?

(Řeč 2)

Podle Schleiermachera je náboženství něco jiného než teologie, což však neznamená, že by teologie neměla své opodstatnění. Nauky a dogmata nejsou náboženství. „Nejsou pro ně nutné, a sotva budou nutné i pro jeho zprostředkování.“ Teologii však nelze opomíjet, a když chceme o náboženství *uvážovat*, je zcela na místě. I když náboženství samo o sobě není vědění, existuje cosi jako vědění o náboženství – teologie. Pokud má někdo vůči náboženství výhrady kvůli úzkoprsému tmářství některých teologů, pak mu uniklo, že náboženství a teologie jsou dvě rozdílné věci.

Schleiermacherův přístup znamenal cosi zcela nového. Pietistický názor, že víru je třeba procítnout a zažít, extrémně vyhrotil tezi, že náboženství je pouze cit a zážitek. Víra ve smyslu přijetí učení je náboženství cizí: „Je mu tak vzdálená, že každý, kdo se chce protlačit do svatyně náboženství, ji musí odmítnout.“

To ovšem znamená nové pojetí křesťanství. Před Schleiermacherem byla křesťanská teologie chápána jako popis Božího zjevení, jak jej nacházíme v Písmu, tradici, přírodě či nějaké jejich kombinaci.

Schleiermacher z teologie udělal studium náboženské zkušenosti člověka. Slovu zjevení dává zcela nový obsah. Stává se jím náboženská zkušenost každého jednotlivce. „Každá intuice a každý původní pocit pochází ze zjevení. (...) Pokud se ve vás ještě nic původního nevynořilo, ve chvíli, kdy k tomu přece dojde, půjde rovněž o zjevení.“ Schleiermacher otevírá dveře „křesťanství“, které už nepřijímá učení Bible jako závazné měřítko a které již není svázáno s vnějšími pravidly. Ostrou dělicí čarou mezi religiozitou a teologií opevnil náboženství proti útokům skeptiků – avšak způsobem, kterým poněkud konzervoval formu na úkor obsahu.

Tento nový přístup Schleiermacher rozpracoval ve *Věrouce* do podoby systematické teologie. Pojetí *Řečí o náboženství* se změnilo, avšak základní postoj zde zůstává stejný. Podstatou zbožnosti není ani vědění, ani jednání, ale „vědomí absolutní závislosti na Bohu nebo, což je totéž, obecnství s Bohem“. „Křesťanské nauky jsou slovní vyjádření náboženských citů křesťanů.“ Kupříkladu výroky o Božích vlastnostech nevypovídají o Bohu jako takovém, ale o způsobu, jakým se k němu má vztahovat náš pocit absolutní závislosti. Bibli Schleiermacher pojímá spíše jako záznam lidské náboženské zkušenosti než jako zjevení od Boha či svědectví o Božím jednání v dějinách.

Měřítkem teologie pro Schleiermachera není souhlas s učení Nového zákona, ale zkušenost, jež je v Novém zákoně zapsaná. Před každou naukou si klade otázku: jaký má význam pro křesťanskou zkušenost? Jako pozitivní cíl je taková otázka v pořádku, jako negativní kritérium je však pochybená. Uvádět učení do souvislosti se zkušeností je sice dobré, ale při-

způsobovat je zkušenosti v sobě skrývá nebezpečí. Naše pojetí křesťanské zkušenosti totiž může být mylné a také nám hrozí, že nauku okleštíme jen proto, že nedokážeme vidět její hodnotu pro zkušenost. Smysluplnější je spíše zkoumat zkušenost podle měřítek Písma než oklešťovat nauku z hlediska zkušenosti.

Schleiermacher svou metodu použil i na osobu a dílo Ježíše Krista. Požadoval, aby mezi oběma naukami byla rovnováha. Osobě Ježíše Krista prý nemáme přisuzovat větší význam, než si žádá jeho jednání (dílo). Jinak by vznikl nesoulad – jako kdybychom po někom chtěli, aby se kvůli vyleštění podlah v paláci stal knížetem. Na druhou stranu nemůžeme Ježíši Kristu připisovat žádnou činnost, jež neodpovídá jeho významu, protože by to již nebyla vpravdě jeho činnost. Touha sladit osobu a dílo Ježíše Krista je chvályhodná, opět však nebezpečná v okamžiku, kdy ji chápeme jako negativní kritérium k okleštění biblického učení. Nízké mínění o díle Ježíše Krista bude mít za následek nízké mínění o jeho osobě.

A Schleiermacherovo mínění o Ježíši Kristu je velice nízké – v důsledku jeho nedostatečného porozumění lidské hříšnosti (velmi málo například hovoří o vině před Bohem). Ježíš Kristus nepřišel proto, aby zaplatil za naše hříchy, nýbrž aby nás učil a dal nám příklad. Jeho úkolem je v podstatě přivést nás k tomu, abychom si uvědomili Boha. Jediné božství, které k tomu potřebuje, je dokonalé vědomí Boha. Zatímco my máme toto vědomí zate-mněné a chabé, v Ježíšovi je v každé chvíli dokonalé. To způsobuje „neustálou živou přítomnost a reálnou existenci Boha v něm“. Od ostatních lidí se Ježíš odlišuje pouze svou „absolutní bezhříšností a na-

prostou dokonalostí“. Ta mu propůjčuje všechno, co potřebujeme ke spáse. Taktéž jeho lidství, jež se od našeho liší pouze dokonalostí, nám umožňuje dosáhnout spásy. V Schleiermacherově pojetí díla Ježíše Krista jsou zmrtvýchvstání, nanebevstoupení a druhý příchod Vykupitele zbytečné. Víra v tyto nauky „není takovým samostatným prvkem původní víry v Krista, že bychom Ježíše nemohli přijmout jako spasitele nebo v něm rozpoznat Boží přítomnost, pokud bychom nevěděli, že vstal z mrtvých a vstoupil na nebesa, nebo kdyby neslíbil, že se vrátí, aby soudil.“ Pro křesťanskou nauku nejsou nezbytné. Věřit nebo nevěřit se jim má podle toho, jak hodnotíme spolehlivost Písma.

Nedostatečné povědomí o lidské hříšnosti, jež vedlo k pokřivenému chápání díla Ježíše Krista, projevujícím se zpětně v povrchním porozumění jeho osobě, se opakuje v celé liberální teologii. Richard Niebuhr liberální teologii charakterizoval takto: „Bůh, který se vůbec nehněvá, bez soudu přivádí do Království člověka neposkrvněného hříchem skrze Krista bez kříže.“ Tomuto liberálnímu optimismu zasadila těžkou ránu první světová válka, jež přinesla reakci v podobě nové ortodoxie Karla Bartha a dalších.

Literatura:

K. Barth, *Protestantská teologie v XIX. století*, svazek II. – Dějiny, Kalich, Praha 1988, str. 415-461.

Albrecht Ritschl

Dokonalý člověk Ježíš

Albrecht Benjamin Ritschl se narodil r. 1822 v rodině luterského faráře, později biskupa. Stal se profesorem teologie, nejprve v Tübingenu mezi roky 1852-1864,

a pak v Göttingenu (a to až do své smrti r. 1889). Napsal dvě hlavní díla: *O ospravedlnění a smíření* (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung) tři svazky, 1870-1874; a třísvazkové *Dějiny pietismu* (Geschichte des Pietismus) 1880-1886, tedy dějiny hnutí, které odmítal. Pokračoval v liberální tradici započaté *Schleiermacherem, jeho myšlení však v mnoha významných oblastech revidoval. Ritschl byl nejlivnějším liberálním teologem 19. století. Na přelomu 20. století měla ritschlovská škola velmi početné příznivce.

Ritschl, podobně jako Schleiermacher, založil svou teologii na křesťanské zkušenosti. Schleiermacherův přístup, zdůrazňující pocity a emoce, však byl pro něj příliš subjektivní a „mystický“. Odpověď hledal v dějinách, jež měly poskytnout lék jak na subjektivismus, tak i na racionalismus. Teologie měla být podle něho postavená na Božím zjevení v Ježíši Kristu, znamenáném v Novém zákoně. Ritschlův odpor k individualismu a subjektivismu se rovněž projevuje v jeho zdůrazňování, že spásu lze zakusit jen ve společenství církve: ne však proto, že by církev stála mezi jednotlivcem a Bohem jako zákonem ustanoveným prostředníkem, ale proto, že křesťanství je možné prožívat pouze v živém společenství. Být samotářsky izolovaným křesťanem nebude o nic lepší než sám hrát kopanou.

Člověk nemůže nabyt a udržet si osobní přesvědčení víry odděleně od již existujícího společenství věřících. (...) Proud milosti se k jednotlivci dostává jen v obecnosti se všemi ostatními, s nimiž je spojen stejnou spásou, v jednotě církve. (...) Odpuštění hříchů proto jedinec na sebe může

vztahovat jen tehdy, když se v jeho víře snoubí důvěra v Boha a Krista s úmyslem napojit se na společenství věřících.

(O ospravedlnění a smíření, svazek 3, kapitola 2)

Negativní ohlas vyvolalo Ritschlůvo tvrzení, že teologické formulace jsou spíše hodnotové soudy než logicky zdůvodnitelné teoretické úsudky. Nemyslel tím, že by teologické formulace byly čistě osobní a subjektivní – jako když někdo dává přednost spíše jedné představě než jiné. Chtěl tak podtrhnout, že teologické teze nejsou otevřené nezaujatému, mravně neutrálnímu hodnocení. Byl přesvědčen, že staří církevní otcové zdeformovali křesťanství tím, že do něho zavlekli řeckou filozofii, čímž z biblického Boha udělali absolutno filozofů a z Ježíše evangelii věčný Logos řeckého platonismu. Podrobného zkoumání, jak k této deformaci došlo, se však ujal až Ritschlův žák *Harnack.

Východím bodem teologie pro Ritschla není uvažování o Bohu „jako takovém“, ale přemýšlení o jeho konání pro nás, jež se projevilo v odpuštění našich hříchů skrze Ježíše Krista. Ritschl vzal mnohem vážněji než Schleiermacher (přestože stále ještě ne dost vážně) pojmy hříchu a spásy. Odmítal učení o prvotním hříchu a tvrdil, že je možné žít bezhříšný život. Neexistuje žádný Boží hněv vůči hříchu, přičemž smíření, které přinesl Ježíš, je v podstatě proměnou našeho postoje k Bohu, a ne naopak. S tím souvisí i Ritschlův povrchní náhled na osobu Ježíše Krista. Podobně jako Schleiermacher je Ritschl s to hovořit o Ježíšově božství, myslí jím však pouze dokonalé lidství. Ježíš byl Bohem v tom smyslu, že měl dokonalé poznání Boha a byl s ním jedno

svou mravní poslušností. Díky své zkušenosti Boží lásky v Ježíši Kristu mu mohou křesťané připisovat kvalitu Boha. V zásadě však rozdíl mezi ním a námi je spíše rozdíl ve stupni než v přirozenosti. Ritschl nerad hovořil o Ježíšově preexistenci (existenci před narozením z Marie) a jeho nynější pokračující působení pojímal především jako posmrtný vliv.

Ritschl se intenzivně zabíral etikou a celé jeho učení má moralistickou příchut'. Významným pojmem je pro něho království Boží. Vykládá je především jako mravní sjednocení lidského rodu láskou. Jeho nepřesvědčivá nauka o hříchu jej však neuchránila od přijetí módní myšlenky, že lidstvo se neustále vyvíjí k dokonalosti. Touto vírou hrubě otfásla první světová válka, rozhodně však není zcela mrtvá ani po druhé světové válce. Ritschlův učení o Božím království podnítilo „sociální evangelium“, hnutí vedené především americkým teologem Walterem Rauschenbuschem (1861-1918). Tento proud viděl hlavní úkol církve v transformaci společnosti, jež měla být uvedena v soulad s Božím královstvím.

Literatura:

K. Barth, *Protestantská teologie v XIX. století*, svazek II. – Dějiny, Kalich, Praha 1988, str. 653-661.

Adolf von Harnack

Co je křesťanství?

Adolf Harnack se narodil r. 1851 v Dorpatu (dnešní Estonsko) v rodině německého profesora teologie. Šel v otcových šlépějích a stal se profesorem teologie v Lipsku (1876), Giessenu (1879), Marburgu (1886) a nakonec v Berlíně (1888-1921). Pro své liberální názory upadl v nemilost

u církevních autorit a došlo k pokusům zmařit jeho jmenování do Berlína. Státní moc mu však byla nakloněna a císař Vilém II. ho r. 1914 povýšil do šlechtického stavu, takže se stal Adolfem von Harnack.

Harnack byl především historik dogmatu. Jeho hlavním dílem jsou třřsvazkové *Dějiny dogmatu* (Dogmengeschichte, 1886-1889). V nich došel až k době *Lutherově a k období, jež následovalo, zvláště se však zaměřil na ranou církev. Spolu s *Ritschlem věřil, že evangelium bylo zdeformováno cizorodým vlivem řecké filozofie. Tento proces „helenizace“ se snažil prozkoumat. Ježíšovo jednoduché náboženství se podle něho zvláště vlivem apoštola Pavla změnilo v náboženství o Ježíšovi, jež se pak transformovalo v dogma o vtělení Božího Syna.

Své názory Harnack shrnul v řadě populárních přednášek, s nimiž vystoupil v zimě 1889/1890. Jeden z posluchačů pořídil jejich těsnopisný záznam, díky kterému ihned následovalo vydání pod názvem *Podstata křesťanství* (Das Wesen des Christentums). Zanedlouho se objevil překlad do angličtiny pod titulem *What is Christianity? (Co je křesťanství?)*. Harnack se na tuto otázku nepokouší odpovědět ani jako apologeta, ani jako filozof, nýbrž z pozice historika. Jeho pramenným materiálem je Ježíš a jeho evangelium – i když nejen to. Podle Harnacka je nutno vzít v úvahu i působení Ježíšova učení v průběhu věků – stejně jako při snaze o pochopení stromu musíme studovat nejen kořeny, ale i kmen a korunu. To nás staví před problém proměny formy křesťanského poselství v čase.

Jsou jen dvě možnosti: buď je evangelium zcela identické s prvotní formou (v tom

případě se forma časem vyvíjela a od evangelia se oddělila), anebo je v něm obsaženo cosi jiného, co má v různých historických formách trvalou platnost. Správný je druhý pohled.

(Co je křesťanství? Přednáška 1)

Musíme rozeznávat jádro evangelia, jež je zabalené v měnící se slupce vnějších forem. Ti, kdo toto rozlišení odmítají a nechtějí uznat vzestup či úpadek a místo toho tvrdí, že „všechno má stejnou hodnotu a stejné trvání“, se mýlí. Jejich přesvědčení vyvrací dějinná fakta (jak jsou předložena v *Dějinnách dogmatu*).

Harnack podrobně zkoumá Ježíšovo učení. Uvažuje o něm ve třech směrech:

Za prvé, Boží království a jeho příchod. Za druhé, Bůh Otec a nekonečná hodnota lidské duše. Za třetí, vyšší spravedlnost a přikázání lásky.

(Co je křesťanství? Přednáška 3)

Tyto tři věci však nakonec splyývají, „protože Království v podstatě není nic jiného než poklad, který má duše ve věčném a milostivém Bohu“.

Harnack dále sleduje postup tohoto evangelia křesťanskými dějinami. Je to smutný příběh o zatemnění radostné zvěsti řeckou filozofií, o dušení evangelijní svobody církevním zákonictvím, o zkostnatění živého poselství v neměnné dogma. Nic z toho však nemůže evangelium zničit. V celém průběhu dějin zůstalo živé, dokonce i v těch nejnepríznivějších podmínkách.

Pokud je pravda, že evangelium je poznání a uznání Boha jako Otce, jistoty spásy, pokory a radosti v Bohu, síly a bratrské lásky, a jestliže je pro toto náboženství podstatné, že jeho zakladatel nesmí být opomíjen kvůli svému poselství, ani posel-

ství kvůli zakladateli, pak nám historie říká, že evangelium je fakticky stále živé a že se znovu a znovu probíjí na povrch.

(Co je křesťanství? Přednáška 16)

Harnackovy představy o křesťanství vycházely z jeho pojetí osobnosti a učení Ježíše Krista. V 19. století se na Ježíšovu osobu aplikovaly historicko-kritické metody. Mnozí badatelé předkládali rekonstrukce „historického Ježíše“, jejichž výsledkem byl obvykle člověk z masa a kostí, který nehlásal sebe, nýbrž jednoduché liberální poselství lidského bratrství a Božího otcovství, tedy poselství, jež se již dnes nebere nijak vážně. Tyto charakteristiky si osobovaly vědeckou serióznost a objektivitu – ve skutečnosti však jejich autoři odfiltrovali ty prvky evangelijních zpráv (jako třeba výpovědi o nadpřirozených jevech), které pro ně byly nepřijatelné. Jak řekl jeden Harnackův římskokatolický kritik: „Kristus, kterého Harnack vidí skrz devatenáct století katolické temnoty, je jen odraz obličeje liberálního protestanta na dně hluboké studny.“ Albert Schweitzer ve své dizertaci popsal *Hledání historického Ježíše* (1906). I on kritizoval svévoli takového snažení. Liberální obraz Ježíše představoval podle jeho slov „postavu, kterou vymyslel racionalismus, k životu přivedl liberalismus a kterou moderní teologie ohlékla hávem historie“. Schweitzer se zaměřil zvláště na apokalyptické prvky Ježíšova učení a očekávání, jež byly v devatenáctém století do značné míry opomíjeny. „Pátrání“ 19. století po historickém Ježíši se mu podařilo nejen popsat, ale také ukončit. V poslední době se však znovu objevují snahy najít historického Ježíše, i když v jiné formě.

Ani na poli teologie se Harnackovy názory neujaly. Harnack byl posledním vel-

kým liberálním teologem 19. století. Po první světové válce jeho bývalý žák *Karl Barth a další uvedli do pohybu hnutí nové ortodoxie, jež představovalo vůči mnoha liberálním postojům diametrální obrát. R. 1920 Harnack i Barth promluvíli na studentské konferenci. Harnackova reakce na Barthův projev byla dramatická: „Nemohl jsem se ztotožnit s jediným slovem, s jedinou větou. Viděl jsem, že Barth mluví upřímně, ale jeho teologie mi vyrážela dech.“ Výsledkem byla známá korespondence obou myslitelů z r. 1923, v níž

však nedošlo k žádnému názorovému sblížení. Liberalismus na dlouhou dobu zapadl, nyní se však objevuje znovu. Znamé dílo z nedávné doby *Mýtus vtěleného Boha* je pokusem o rehabilitaci starého liberálního pohledu na Ježíše Krista.

Literatura:

A. Harnack, *Dějiny dogmatu*, přel. F. Žilka, Praha 1903, reprint Kalich, Praha 1974.

F. M. Bartoš, *Cesta Ad. Harnacka za podstatou křesťanství*, v: *Teologická příloha Křesťanské revue* 1960, str. 65-70.

EVANGELIKÁLOVÉ

Evangelikálům nezbývalo nic jiného než se více či méně přizpůsobit modernímu světu. Trvali však na tom, že toto přizpůsobení nemá vést k deformaci biblické zvěsti.

Charles Finney

Napomáhání probuzení

Charles Grandison Finney se narodil r. 1792 ve Warrenu ve státě Connecticut. Vystudoval práva a stal se advokátem. R. 1821 se skeptik Finney na základě osobního studia Bible obrátil a uvěřil v Ježíše Krista. Zakrátko pocítil povolání k tomu, aby zanechal advokátské praxe a hlásal evangelium. Když ho jeden klient požádal o obhajobu, Finney odpověděl: „Mám uzavřenou smlouvu s Pánem Ježíšem, že ho budu zastupovat v jeho věci, takže se nemožu ujmout té vaší.“ Začal kázat a r. 1824 byl ordinován jako duchovní presbyteriánské církve. Později inicioval „probuzení“ ve východních státech. Jeho nekonvenční metody vešly ve známost jako „nová opatření“ a náleželo k nim i pořádání shromáždění pro lidi hledající odpovědi na důležité otázky.

Zatímco většinový kalvinismus lidi nabádal, aby pasivně čekali, až je Bůh obrátí, Finney popisoval obrátcení jako akt lidské vůle, který je v našich silách. Tento důraz na odpovědnost člověka je rovněž zřetelný v jeho učení o probuzení. Probuzení bylo tradičně chápáno jako Boží svrchovaný čin, o který můžeme v modlitbách prosit, ale který Bůh dává pouze tehdy, když sám chce. Finney vyzdvihl význam přípravy probuzení. Lze mu napomoci – Finney prý vlastně vystoupil proto, aby naznačil, že probuzení automaticky násle-

duje hned, jakmile jsou splněny určité podmínky. S tímto učením se setkáváme v jeho *Přednáškách o náboženských probuzeních* (Lectures on Revivals of Religion) z r. 1835. Dílo mělo značný ohlas a dopomohlo k proměně charakteru amerického protestantismu. Finney chápal svůj důraz na odpovědnost a iniciativu člověka jako protiváhu k hlavnímu proudu učení, podle kterého můžeme pouze pasivně přijímat svrchovanou Boží milost. Mnohdy však zacházel do opačného extrému a je možné, že kdyby se znovu objevil v dnešních Spojených státech, důrazně by kázal o potřebě závislosti na Boží milosti.

R. 1835 se Finney stal profesorem teologie na Oberlin College v Ohio a v letech 1851–1866 byl jejím rektorem. Byl pevně zakotven v teologické tradici Nové Anglie. Ortodoxní kalvinismus *Jonathana Edwardse, zvláště pak jeho učení o vykoupení, se dočkal úprav, jejichž autorem byl Edwardsův syn Jonathan Edwards mladší (1745–1801). Jeho myšlení pak dále rozvinul Nathaniel Taylor (1786–1858), jehož názory se dostaly do obecného povědomí jako kalvinská nová škola čili newhovenská teologie. Do proudu této tradice zapadá i Finneyho teologie, vyložená zvláště v jeho *Přednáškách o systematické teologii* (Lecture on Systematic Theology, 1846–1847). Finney zůstal po celý život aktivním kazatelem a pastorem (od

r. 1835 v kongregacionalistické církvi). Zemřel r. 1875.

Charles Finney kladl důraz na lidskou svobodu a vůli. Vycházel tak ze své teorie o mravní vládě. Bůh řídí materiální svět prostřednictvím přírodních zákonů, před kterými není úniku. Kámen hozený do vzduchu nemá jinou možnost než spadnout. Bůh však je zároveň mravním vládcem vesmíru prostřednictvím svých mravních zákonů. Těm se již vyhnout lze – máme však možnost volby. Boží mravní zákon nám přikazuje, abychom se navzájem milovali; na rozdíl od zákona gravitace se však můžeme rozhodnout, zda jej uposlechneme, či nikoli. Bůh nám říká, co je správné, a hrozí *sankcemi*, rozhodnutí je však zcela na nás. Volba je svobodná – rozhodujeme se vůlí, na kterou nemá žádný vliv ani hříšná „přirozenost“, ani nic jiného.

Tento důraz na svobodnou a ničím nedeterminovanou vůli Finneyho vedl k odmítnutí nauky o prvotním hříchu. Děti se podle něho nerodí s žádnou hříšnou přirozeností, která by jejich vůli formovala. *Proč tedy tolik hříchů?* Finney uznává, že hřích zkrátka existuje, není však prý nevyhnutelný. Podle jeho výkladu se všichni rodíme tělesně zkažení, se sklonem k sobeckému požitkářství. Spolu s pokušením to pak má za následek, že když dosáhneme věku mravní odpovědnosti, zvolíme si hřích. Finney se tak snaží uniknout doktríně o prvotním hříchu, avšak svým učením o tělesné zkaženosti spolu se způsobem, jakým spojuje jistotu hříchu s jeho dobrovolným charakterem, si podstatnou část *Augustinovy nauky o dědičné vině propašovával zpátky. Jeden nedávný vykladač jej obvinil ze „sémantických kotrmelců, kterých se dopustil znovuvymezením

naprosté zkaženosti a prvotního hříchu v kategoriích spíše psychologických než biologických“.

Nejslabším místem Finneyho systému je jeho tvrzení, že vůle není ničím determinovaná a je zcela nahodilá. Celkem oprávněně poukázal na problémy představy, že naše jednání určuje hříšná „přirozenost“ – takovéto vyjádření v Novém zákoně nikde není. Ve svém stanovisku však nedocenil pojem mravního charakteru. Mravní charakter je pro Finneyho mravní volba a jednání, a ne něco, co by *ovlivňovalo* vůli. Člověk koná určité skutky proto, že se pro ně rozhodl, nikoli proto, že by byl takovým či jiným typem člověka. Mravnost je v tomto pohledu řadou nesouvisejících mravních rozhodnutí, a nikoli kultivací mravního charakteru. Cílem hlásatele evangelia je tedy přivodit spíše okamžité volní rozhodnutí než radikální změnu charakteru, jež je v jistém smyslu celoživotním procesem. Finneyho teologie podporuje pojetí hlásání evangelia jako vedení spíše k jednotlivým rozhodnutím než k hluboké proměně srdce.

Protože morálka pro Finneyho znamená prostě mravní akty vůle, volíme v každém okamžiku mezi dvěma póly – sobectvím a láskou. Toto učení o „jednoduchosti mravního jednání“ vlastně říká, že neexistuje neutrální půda a že není žádná jiná možnost než naprostá láska nebo naprostá hříšnost.

Poslušnost mravnímu zákonu nemůže být částečná v tom smyslu, že by bylo možné současně trochu poslechnout a trochu neposlechnout. (...) Může být taková jen v tom smyslu, že může být nesoustavná. To jest, že subjekt může někdy poslechnout a jindy neposlechnout.

Jednou je třeba sobecký a chce jen své uspokojení bez ohledu na to, co je dobré pro Boha a bližního, a jindy chce to nejlepší pro Boha a všehomír a po svém vlastním blahu baží jen úměrně jeho relativní hodnotě. Jde o protichůdná rozhodnutí a zcela odlišné záměry. Jeden je svatý, druhý hříšný. První znamená naprostou poslušnost Božimu zákonu; druhý neposlušnost, a to totální. Obojí se může nekonečněkrát vystřídat, koexistence však prostě není možná.

(Přednášky o systematické teologii 15:1)

Peter Forsyth

Kříž jako střed

Peter Taylor Forsyth se narodil r. 1848 v Aberdeenu v rodině listonoše. Po absolutoriu klasické filologie k *Ritschlovi do Göttingenu. Po dalším studiu na Hackney College, teologickém učilišti, z něhož později vznikla londýnská New College, se stal duchovním kongregacionalistické církve a sloužil jako pastor v pěti různých církevních sborech. Zpočátku se klonil k liberální tradici, ve svém posledním působišti však prožil evangelikální obrácení.

Také se Bohu zlíbilo ukázat mi můj hřích skrze zjevení své svatosti a milosti, jež mě velcí teologové učili hledat v Písmu, a to způsobem, který svou vahou, naléhavostí a palčivostí přehlušil všechny akademické otázky. Z křesťana se stal vyznavač, z člověka, který rád mluví o lásce ten, kdo je zahrnut milostí.

(Pozitivní kázání a moderní myšlení, kapitola 7)

R. 1901 se stal rektorem Hackney College a zůstal jím až do své smrti r. 1921. Peter

Taylor Forsyth v mnoha směrech předešel dobu. Překvapivým způsobem předjímá mnoho postojů novoortodoxní školy. Když *Karl Barth zaslechl citaci z Forsytha, zareagoval: „Kdyby to byl Forsyth neřekl už tenkrát, tvrdil bych, že mě cituje.“

P. T. Forsyth se od liberalismu obrátil k evangelické víře. Nevrátil se ale k staré ortodoxii. Celou svou teologii založil na Bibli, plně však akceptoval metody a výsledky kritického biblického bádání, jež místy zpochybňovaly spolehlivost Písma i autorství některých jeho knih. Forsyth zaujímal postoj, kterému se později říkalo „věfici kritičnost“ a který spojoval biblickou kritiku s přijetím evangelijního učení. Za vrchol Božího zjevení Forsyth považoval Ježíše Krista, zvláště pak Krista ukřižovaného. Právě jeho hlásali apoštolové a jejich zvěst je obsahem Nového zákona. Zásadním pramenem křesťanské teologie je tedy spíše evangelium, které je zapsáno v Písmu, než Písmo samotné. Písmo je směřodatkem jako vrchoině svědectví o Ježíši Kristu.

Obrácení P. T. Forsytha bylo obrácením k evangeliu evangelikálů. Ve shodě s Novým zákonem Forsyth viděl ústřední bod křesťanské víry v kříži. Liberalismus hlásal Boží lásku, avšak odmítal Boží svatý hněv proti hříchu, což vedlo k sentimentálnímu pojetí lásky (slabost patrná ve značné části dnešní teologie). Forsyth znovuoobjevil Boží svatost a jeho hněv vůči hříchu. „Boží láska není o nic skutečnější než Boží hněv. Bůh se totiž dokáže skutečně hněvat jen na ty, které miluje.“ Každý člověk je od přirozenosti vzbouřencem proti Bohu a je mu odcizen. V Kristu na kříži nás však Bůh se sebou smiřuje.

Kristova oběť byla obětí za trest. V jakém smyslu? (...) Existuje trest a prokletí za hřích; a do této sféry se Kristus uvolil vstoupit. Kristus dobrovolně podstoupil bolest a hrůzu, jež jsou Božím trestem za hřích. Ve své hluboké spřízněnosti s člověkem se podílel na strašné ráně a soudu, jež na sebe přivolal lidský hřích, a které na sebe hřích musí přivolávat, pokud je Bůh svatý, a tedy Bůh, který soudí. (...) Lze tedy říci, že i když Kristus nebyl Bohem potrestán, vytrpěl Boží trest za hřích. (Dílo Kristovo, kapitola 5)

Forsyth je rovněž známý svým výkladem vtělení Ježíše Krista. V 19. století se značně rozšířil pocit, že tradiční dogma o Kristově vtělení nestačí k zdůvodnění Ježíšova lidství. Definice *Chalkedonského koncilu potvrzovala Kristovo plné lidství, jež však zůstávalo ve stínu jeho plného božství. Tvrzení, že Ježíš Kristus zakoušel lidskou slabost a zároveň disponoval božskou všemohoucností se v tomto ohledu jeví jako protimluv. S cílem vysvětlit tento paradox vznikla v Německu teorie o *kenosi*. Podle ní Ježíš Kristus sám sebe zmařil, doslova „vyprázdnil“ (řecky *ekenósen*, viz Filipským 2,7). Při svém vtělení se Boží Syn oprostil od svého božství nebo alespoň od některých božských vlastností, jako jsou všemohoucnost, vševědoucnost a všudypřítomnost. Tato teorie byla po jistou dobu populární, vyvolala však zdrcující kritiku. Bůh ze sebe nemůže jednoduše setřást své vlastnosti. Forsyth se spolu s dalšími teology své generace pokusil teorii o *kenosi* upravit a vyjít tak kritice vstříc.

Argumentoval, že Ježíšova lidská slabost, jak se o ní píše v evangeliích (jeho únava, neinformovanost atd.) nám dává jen dvě možnosti: buď to své božství tajil,

anebo se od něho oprostil. První je mravně nepřijatelné – celé vtělení by se tak totiž zredukovalo na pouhé divadlo. Druhá možnost je správná. Forsyth však připouští, že Bůh své vlastnosti nemůže ztratit. Stanou se proto jen latentními či potenciálními. Ve vtělení si Ježíš Kristus dobrovolně uložil omezení – své božské vlastnosti zredukoval či anuloval tak, aby byly spíše potenciální než skutečné. A to je *kenosis* čili sebevyprázdnění. Existuje také zpětný proces *plérosis* neboli sebenaplnění. Za života na zemi Ježíš získával své božské vlastnosti zpět postupným mravním znovudobýváním. V tomto názoru Forsyth nevidí žádné omezování Boží všemohoucnosti, ba naopak, z Boží všemohoucnosti vyplývá, že Bůh může udělat všechno, co si žádá láska. Jeho sebeomezení ve vtělení je vůbec jeho největší projev mravní svobody. „Bůh, který stvořil člověka, nebyl nikdy tak svobodný jako ve chvíli, kdy se stal člověkem.“

Plně si uvědomuji, jaké námítky vyvolala kenotická teorie. V myšlení samostatně uvažujícího člověka se okamžitě vynořilo mnoho nesnází. Jde však o to, kterou nesnáz si zvolíme. Na jednu stranu je pro člověka živé víry nesnadné přijmout, že Kristus, který víru vyvolal, nebyl Bůh. Pro myslitele je na druhou stranu těžké si představit, jak se Bůh stal Kristem. Za povšimnutí však stojí, že hlavní překážky vystávají v myslích lidí z té druhé skupiny, a to spíše v otázce, jak se věci dějí, než pokud jde o věci samotné. Čímž chci říci, že tito lidé jsou vědečtí, a ne zbožní. Nebudeme-li tolik zpochybňovat skutečnost, ale diskutovat o způsobu, jakým k ní došlo – tedy ne co, ale jak – neocitneme se v ob-

lasti náboženské víry, ale teologické vědy. A věda může počkat; náboženství nikoli. (Osobnost a místo Ježíše Krista, kapitola 11)

Benjamin Warfield

Neomylná Bible

Benjamin Breckenridge Warfield se narodil r. 1851 poblíž Lexingtonu v Kentucku. Po studiích v Princetonu a Lipsku vyučoval v letech 1878-1887 v teologickém semináři v Pittsburghu. Poté se stal profesorem didaktické a polemické teologie v teologickém semináři v Pittsburghu, kde zůstal až do své smrti r. 1921. Krátce po sňatku v pětadvaceti letech prožil i s manželkou několik těžkých ořesů, v jejichž důsledku byla paní Warfieldová ve stavu trvalého vyšínutí. Warfield o ni oddaně pečoval až do její smrti r. 1915. Proto také téměř neopouštěl Princeton.

B. B. Warfield je jedním z velkých představitelů „princetonké školy“. Princetonský teologický seminář vznikl r. 1811. R. 1820 zde začal učit Charles Hodge (1797-1878). Hodge byl věrný kalvínské „staré škole“ oproti „nové škole“ *Finneyho a dalších. Jeho nejznámějším dílem je třísvazková *Systematická teologie* (1871-1873). Hodgeův syn A. A. Hodge šel jako profesor v otcových šlépějích a na jeho dílo zase navázal B. B. Warfield. Princetonská teologická škola se přísně držela jednoho specifického proudu reformované teologie a hájili neomylnost Bible proti kritikům. Byli velmi vzdělaní a tradiční evangelikální postoj bránili velmi dovedně, avšak svou extrémní nesmlouvavostí ztráceli. Nedávno jeden autor napsal, že „pálili z těžkých teologických děl na každou myšlenku, která se pohnula, a při roz-

lišování mezi biblickou a reformovanou pravdou na jedné straně a bludem na straně druhé byli až neomalenež mazáni“. Začátkem 20. století rozhodně nechyběl dostatek bludů, proti nimž by bývalo bylo vhodné se postavit. R. 1929 seminář začal nabírat liberální kurs a John Gresham Machen (1881-1937), jeden z největších představitelů školy, pomohl založit nový Westminsterský teologický seminář, jenž měl navazovat na starou tradici (což dělá dodnes).

B. B. Warfield se nejvíce proslavil svým výkladem nauky o Písmu. Ve své době byl nejzdatnějším zastáncem tradiční víry, že Bible je Bohem inspirované a neomylné Slovo. Ukazoval, jak jednoznačné je v této věci učení Ježíše a novozákonních autorů. Starozákonní spisy vnímali jako Boží zjevení. „Výrok Písma“ byl pro ně totéž co „výrok Boží“. Písmo „pochází z Božího Ducha“ (2. list Timoteovi 3,16). Jeho autorem je Boží Duch. Tato víra se nezakládá (jak se někdy tvrdilo) na jednom či dvou izolovaných průkazných textech, nýbrž na celku biblické výpovědi, na který se odvolával i Warfield.

Snaha vyvracet biblické svědectví pro pletná inspiraci připomíná úsilí člověka, který ve své útulné laboratoři složitě vykládá (...) že každý kámen v lavině má svou předem určenou dráhu, a duchapřítomný člověk se mu tedy může snadno vyhnout. Snadno si dokážeme představit nadšení horlivého puntičkáře, který by rozložil lavinu na jednotlivé kameny a na každém zvlášť by demonstroval, jak jsou jejich dráhy určené a dané a jak se jim lze snadno vyhnout. Lavina však naneštěstí nebývá taková, že by balvany padaly je-

den za druhým a přitom nám zdvořile umožňovaly před každým uskočit. V lavině se valí všechny kameny najednou jako hřmotící ničivá masa. Stejným způsobem můžeme ke své kabinetní spokojenosti vyvrátit jeden či dva texty vypovídající o božské inspiraci, když se jimi budeme zabývat izolovaně od ostatních, avšak ani tyto texty se k nám stejně jako kameny laviny nedostávají uměle izolované. A také jich není málo. Jsou jich desítky, ba stovky a valí se na nás jako jedna hmota. Vyvrátit je? To bychom museli vyvrátit celý Nový zákon. Jaká škoda, že tu lavinu textů, pod kterou ležíme beznadějně pohřbení, nemůžeme vidět a cítit stejně hmatatelně, jako můžeme vidět a cítit lavinu kamenů!

(Inspirovanost Bible)

Je-li autorem Bible Bůh, znamená to, že ji diktoval a že lidští pisatelé byli jen sekretáři či dokonce pisáři? Někteří evangelikálové se někdy k takovému tvrzení těsně přibližovali, Warfield se však něčím podobným rozhodně neprohřešil. Jestliže je Bible slovem Božím, je rozhodně také slovem lidským. Odmítnout jedno či druhé je chyba. Bůh fídí lidské záležitosti svou prozřetelností a přitahuje nás k sobě svou milostí, z čehož však nikterak nevyplývá, že my sami bychom zůstávali pasivní. A tak je Bible zároveň plně slovem Božím a plně dílem lidských autorů. To je zřejmé z různých stylů a jiných charakteristických znaků jednotlivých pisatelů.

Jak může být autorem Bible současně Bůh i člověk? Podle Warfielda je potíž v tom, že mnozí vidí obojí ve vzájemném protikladu, takže když jeden píše, druhý jako by psát přestával. To je chybné.

Pisatelé Nového zákona chápali Písmo ja-

ko veskrze Boží knihu, která každou svou částí vyjadřuje Boží myšlenky. Ty jsou ale vyslovované skrze lidi, a to způsobem tak šetrným, že neznásilňuje lidskou přirozenost, takže celé dílo je zrovna tak lidské jako božské. Proto také vyjadřuje v každé části myšlenky svých lidských autorů.

(Biblická idea inspirace)

Lidští autoři psali svobodně – na jejich úkol je však připravil Bůh, který se jim zjevil v míře pro jejich úkol nezbytné. „Jestliže si Bůh přál dát svému lidu řadu dopisů, jako jsou listy apoštola Pavla, pak Pavla připravil pro jejich napsání – a Pavel, kterého k tomuto úkolu přiměl, byl Pavlem, který spontánně psal právě takovéto dopisy.“ Díky tomu pisatelé psali přesně to, co Bůh chtěl – takže můžeme mluvit o „verbální inspiraci“ čili inspirovanosti samotných slov textu (což odpovídá myšlence, že Bůh pouze vložil ideje do myšlení pisatelů a nechal je vypořádat se s úkolem jejich napsání, jak nejlépe dovedou). Právě proto, že pisatelé napsali přesně to, co Bůh chtěl, je poselství Bible jeho poselstvím a Písmo můžeme nazývat jeho slovem. Z toho i vyplývá, že vše, co učí Bible, je pravda.

Začátkem 20. století do evangelikálních církví a organizací hluboce zasáhl liberalismus. Ve Spojených státech se evangelikálové pokusili společným úsilím tento vývoj zvrátit. V letech 1910–1915 všichni studenti teologie a pracovníci křesťanských institucí obdrželi zdarma dvanáct knížek nazvaných *Základy* (The Fundamentals). Knižky nebyly sepsány na obranu jednotlivých článků víry konkrétních denominací, nýbrž na obhajobu základních pravd protestantského křesťanství, jakými jsou božství Ježíše Krista, jeho dílo smíření člověka s Bohem, vzkříšení

a druhý příchod, inspirovanost a autorita Bible. Výsledkem byla rozsáhlá polemika. Liberálům tento počín nezabránil v získání většiny hlavního proudu protestantských denominací, zformovala se však pevná konzervativní evangelická fronta na obhajobu evangelikálního postoje. Koalice spojila evangelikály různých konfesí – luterány, reformované, anabaptisty atd. Jejich jednota se opírala o základní dogmata evangelické víry.

Středobod představovala inspirace a neomylnost Písma, což byl prubířský kámen ortodoxie, neboť šlo o nauku sjednocující toto hnutí proti liberalismu, kterou bylo navíc docela dobře možné považovat za opěrný pilíř dalších podstatných součástí ortodoxního protestantismu. Zprvu se konzervativní evangelictví dalo zatlačit do stojatých vod církevního života. Během let se však dramaticky rozrostlo, zatímco hlavní proud liberálních církví zaznamenal v USA i jinde takřka stejně prudký pokles. Od *Lausannského kongresu v roce 1974 se evangelikální hnutí pokládá za třetí sílu v křesťanském světě vedle římského katolicismu a *Světové rady církví.

Skutečnost, že konzervativní evangelikály sjednotilo učení o Písmu, však znamená, že by všichni zastávali tutéž nauku. Warfieldův pohled představuje střed. Zvláště ve Spojených státech působí „fundamentalistické hnutí“, které se nijak zvlášť nestará o poznávání lidské stránky Bible a jež je úzce spjaté s „dispenzacionální“ interpretací, popularizovanou díky proslulé *Scofieldově Bibli* (Scofield Bible).

Fundamentalismus měl sklon k antiintelektualismu a nepřátelství vůči kultuře. Na Warfieldově straně naopak stáli ti, kdo si přáli obhajovat inspiraci a autoritu Písma. Chtěli, aby Písmo bylo rozhodující

normou víry, a neodvažovali se kritizovat jeho teologii, avšak nesdíleli pocit, že by v Bibli byla zcela vyloučena možnost faktických omylů v historické či zeměpisné oblasti. Tento pohled přejal i Warfieldův skotský současník James Orr (1844-1913) a někteří britští vůdčí evangelikálové jeho generace. Autoři, kteří přispívali k *Základům*, vyšli ze všech těchto tří škol – včetně Warfielda a Orra. U konzervativních evangelikálů Orrův přístup ztratil na oblibě, v nedávné době se však opět objevil na scéně. Jeho nejvýznamnějším zastáncem se stal * G. C. Berkouwer.

Gerrit Berkouwer

Lidský rozměr Bible

Gerrit Cornelius Berkouwer se narodil r. 1903 v Holandsku. Po studii na Svobodné univerzitě v Amsterdamu se stal pastorem Gereformeerde Kerk, odnože holandské reformované církve. R. 1945 se vrátil na Svobodnou univerzitu, kde setrval až do odchodu do penze.

Jako autor byl G. C. Berkouwer velmi plodný. Namísto psaní systematické teologie se pustil do práce na řadě čtrnácti studií na poli dogmatiky. V této sérii rozebírá témata jako *Víra a ospravedlnění* či *Hřích* a ve svém pojednání o nich reaguje na nejsoučasnější diskusi. Napsal rovněž řadu prací o *Karlů Barthovi, z nichž nejvýznamnější je *Triumf milosti v teologii Karla Bartha* (1954). Berkouwer po řadu let podléhal Barthovu vlivu, k některým aspektům jeho teologie však zůstal kritický. R. 1948 napsal svou stěžejní práci *Konflikt s Římem*. Na základě svého díla Berkouwer obdržel pozvání, aby se jako oficiální pozorovatel zúčastnil *Druhého vatikánského koncilu – své zkušenosti

pak zpracoval v knize *Druhý vatikánský koncil a nový katolicismus* (1964).

G. C. Berkouwer zdůrazňoval, že cílem teologa není vytvoření samoučelného logicky soudržného systému. Teologie se musí vždy vztahovat k Bibli a potřebám kazatelný:

Teologie je příbuzná Božímu slovu. Tato příbuznost je rozhodující pro metodu i význam teologie. Znamená to, že teologie se zaměstnává ustavičným pozorným a poslušným nasloucháním Božímu slovu. A protože naslouchání je na rozdíl od pamatování vždy záležitostí přítomného okamžiku, musí být teologické tázání vždy relevantní a včasné. Teologie není nějaký složitý systém konstruovaný pro potěchu učenců v tichém ústraní věží ze slonoviny. Musí mít svou hodnotu pro neklidnou dobu; odpovídající relevance však může dosáhnout pouze poslušnou pozorností, a to v první řadě ne k době, nýbrž k Božímu slovu.

(Víra a ospravedlnění)

Nejkontroverznějším Berkouwerovým dílem bylo jeho *Písmo svaté*, jehož holandský originál vyšel ve dvou svazcích (1966). Ve svých začátcích Berkouwer navázal na nauku o Písmu *B. B. Warfielda. Později však, když byl jmenován profesorem, zaujal méně konzervativní stanovisko, jež vykládá v této své knize.

Berkouwer uznává, že Bible pochází „z Božího Ducha“ (2. list Timoteovi 3, 16), což „ukazuje k tajemství plnosti pravdy a věrohodnosti“. Berkouwer nechce popírat, že Bible je Boží slovo. Mnohem více než Warfield však zdůrazňuje lidskou stránku Písma. Božský původ Bible nevyklučuje lidský prvek. „Boží slovo k nám nepřišlo nadpřirozeným způsobem, jimž

by se vyhýbalo jakémukoli spojení s lidským, aby mohlo být vpravdě božské. Spíše je to tak, že když mluví Bůh, v uších se nám ozývají lidské hlasy.“

Je důležité, abychom uznali lidskost Písma, říká Berkouwer. Mnozí fundamentalisté ze vši síly vyzdvihují božský původ Bible, ale opomíjejí a skoro popírají její lidský charakter. Myslí si, že tak vzdávají úctu Bohu, ale jejich opomenutí lidského aspektu je vede k mylnému výkladu a faktickému zneužití Božího slova. Pouze když si uvědomíme lidský rozměr Bible a když její pasáže vykládáme v jejich historických souvislostech, interpretujeme ji správně. Proto ti, kdo mají nejvíce řeči o autoritě Bible (svým důrazem na její božský původ), často mnohdy paradoxně zatemňují a překrucují její poselství (neboť opomíjejí její lidský, historický charakter).

Důraz na lidskou stránku Bible Berkouwerovi nebránil mluvit o „totóžnosti“ lidských slov s Boží řečí. Důsledky lidské povahy Písma je však třeba brát vážně. Nezdá se, že by bibličtí autoři znali o vědě více než jejich současníci. Psali v konkrétním čase a vyjadřovali se jazykem své doby. Nic takového jako „nadčasové“ poselství neexistuje, ani v Bibli ne. Nevrhá to ale stín na pravdivost Bible? Spolehlivost Písma, říká Berkouwer, je nutno vidět v mezích jeho účelu, jak je popsán v 2. listě Timoteovi 3,16-17: „Je dobré k učení, k usvědčování, k nápravě, k výchově ve spravedlnosti, aby Boží člověk byl náležitě připraven ke každému dobrému činu.“

Shrnutí Berkouwerova výkladu o Bibli nacházíme v *Jednotném vyznání víry*, konfesi, kterou Berkouwer vypracoval spolu s Hermanem Ridderbosem pro Ge-

nerální synod reformovaných církví v Holandsku, a kterou synod přijal r. 1974. Bůh se zjevil „v dějinách Izraele a skrze službu člověka nám také o tomto zjevení dal svědectví v Písmu svatém (...) neomylným a neotřesitelným základem církve“. Autorům biblických spisů dal svého Ducha, „aby prostřednictvím jejich slov jasným, spolehlivým a autoritativním způsobem mohl sdělit a interpretovat své slovo a zapsat je pro církev všech věků“. Tyto spisy „nesou v mnoha směrech stopy člověčenství a Písmu tedy můžeme porozumět jen tehdy, když je budeme řádně promýšlet“. Zmíněné stopy lidskosti zahrnují jazyky, literární formy a dobové okolnosti, v nichž texty vznikly. Inspirace Duchem svatým neznamena překonání všech lidských omezení. Zde musíme brát v úvahu účel, ke kterému bylo Písmo dáno – „Písmo nemá poskytnout neomylnou zázračnou informaci o všech možných věcech, nýbrž porozumění Božímu přání, abychom Boha znali takového, jaký je, a přistupovali k němu s bázňí“. Z toho plyne vhodnost vědeckého studia Bible. Avšak lidský rozměr Bible neznamena, že by Písmo pro nás nebylo Božím slovem. Mimoto je jako Boží slovo přijímal i sám Ježíš Kristus. Církev nemá mimo Písmo žádný jiný základ ani ukazatel víry. „Nemůžeme pravdivě vyznávat svou víru jinak než v uctivé poddanosti tomuto slovu a ničemu jinému.“

Přibližně v posledním desetiletí dochází mezi americkými evangelikály k prudkým sporům o spolehlivost Písma. Významná menšina nabádá k rozlišování mezi tím, co Bible učí, a tím, čeho se jen *dotýká*. Učí pouze o otázkách víry a náboženské praxe, teologie a etiky. „Dotýká se“ vědy, zeměpisu atd. a v těchto oblas-

tech nemusí mít bezpodmínečně pravdu. Bible je tedy neomylná ve své teologii a etice. Proti tomuto názoru stálo neústupné trvání na „neomylnosti“ Písma – Bible prý má pravdu dokonce i tehdy, když mluví o vědě či zeměpisu. Toto stanovisko bylo někdy předkládáno v extrémní a přemrštěné formě. Jeho opatrnou, uvážlivou formulaci najdeme v *Chicagském prohlášení o neomylnosti Bible* (Chicago Statement on Biblical Inerrancy), které r. 1978 sepsalo 284 evangelikálních odborníků a farářů. Inspirovanost sice „nepropůjčuje vševědoudnost, je však zárukou pravdivé a hodnověrné výpovědi o všech věcech, o kterých Duch přiměl biblické autory psát“. Písmo je „pravdivé a spolehlivé ve všech oblastech, k nimž se vyjadřuje“, takže je „naprosto neomylné a svobodné od podvodu, klamu či lsti“.

Samotná Bible nás sice varuje před zasahováním do sporů druhých lidí (Příslovní 26,17: „Chytá psa za uši, kdo se rozlítí ve sporu, který se ho netýká.“), avšak takto důležitou otázku nemůžeme ponechat bez komentáře.

● Slovo „neomylnost“ nic nefeší, protože ti, kdo je používají, je musejí blíže vysvětlit, aby se vyhnuli nedorozumění. Nanejvýš znamenají prostě to, že Bible je *pravdivá*, což vyjadřuje skutečnost mnohem přiléhavěji. Nepotřebujeme žádná nová hesla (jako „neomylnost“), nýbrž střízlivé vysvětlení toho, co máme na mysli, když říkáme, že Bible je pravdivá.

● Příliš často se zaměřují otázky hodnověrnosti a interpretace. Například z tvrzení, že první kapitola Genesis je pravdivá, ještě není jasné, jak doslova či jak jinak se má brát. Připustíme-li, že nebyla napsána

jako vědecké pojednání, jak ji máme chápat?

● Když mluvíme o neomylnosti, nesmí nás to vést k tomu, abychom textu připisovali větší přesnost, než zamýšlel autor. Nejzřetelnějším příkladem je *přísná* neomylnost údajů, podle kterého Ježíš nasytil přesně pět tisíc mužů (Marek 6,44). Takovýto výklad vyvrací Matouš 14,21, který píše o „přibližně pět tisících“.

Není dobré zakazovat Bibli, aby nás učila zeměpis či historii. Správné je přitakat tomu, že Bible má pravdu. Přesto se však takové přitakání nesmí užívat k předepisování přesnosti, o jakou autorům nikdy ani nešlo, k zjednodušování otázek interpretace či k odmítání faktu, že forma, v níž se k nám biblická zvěst dostává, je formou konkrétní kultury minulosti.

Helmut Thielicke

Kázání modernímu člověku

Helmut Thielicke se narodil r. 1908 v Barmenu. Po teologických studiích na několika německých univerzitách se r. 1936 stal profesorem v Heidelbergu. R. 1940 však musel kvůli své otevřené kritice nacistické politiky z univerzity odejít. R. 1945 se vrátil do akademického života jako profesor systematické teologie v Tübingenu. R. 1954 přešel na univerzitu v Hamburgu, aby zde působil jako profesor systematické teologie a děkan nově založené teologické fakulty. Mimo svou akademickou dráhu Thielicke zůstal řádným a oblíbeným kazatelem. Stejně jako ve své teologii se i v kázáních snažil uvádět evangelium do souvislosti s moderním světem. K jeho vydaným dílům patří mnoho svazků kázání. Dvojici jeho stěžejních děl tvoří mnohasvazková *Teologická etika*, na

kteřé pracoval od r. 1955, a třísvazková systematická teologie nazvaná *Evangelická víra* (1968-1978). Zemřel r. 1985.

Ve své *Teologické etice* Thielicke zamýšlel oslovit moderního člověka. Přiliš mnoho soudobých kázání se podle něho zabírá nadpozemskými věcmi, které nijak nepostihují naši sekulární existenci. Thielicke sympatizuje s *Bonhoefferovým a *Bultmannovým zaměřením na moderního člověka, i když se neztotožňuje s jejich závěry. Varuje před dvojím nebezpečím. Jedni si prý tak zámánili přetlumočit evangelium modernímu člověku, že se prakticky „utápějí v hermeneutické reflexi“. Druzí se naopak „natolik obezřetně snaží vyvarovat hereze, do níž by mohli zabřednout, že mnohdy kážou s takovou vyumělkovanou naivitou, jako by stále ještě žili v 16. století“. Dnešní kázání a rozprava o etice se musí vztahovat k sekulárnímu člověku. Thielicke si přeje „vysvobodit křesťanská dogmata ze sféry nadpozemskosti, vyvést církve z ghetta a dostat ji zpátky na zem, tedy na místo, kde člověk skutečně žije svůj profánní život a kde ‚může‘ žít ve víře“. Znepokojuje ho schizofrenický křesťan žijící ve dvou světech – chodí na nedělní bohoslužby a zároveň shledává, že toto jeho počínání nemá žádnou souvislost s profánním životem, který vede od pondělí do pátku.

Thielicke protestuje proti přístupu, který na etiku pohlíží pouze jako na praktický dovětek dogmatiky. Etika je víc než jen praktické završení víry. Jestliže můžeme na dogmatiku pohlížet jako na „víru, která přemýšlí o svém předmětu“, etika je „víra, která zkoumá chování, jež náboženství ukládá člověku vůči sobě, bližnímu, světu a jeho řádu“. Praktická poslušnost není doplnkem víry. Buďto je víra skutečná

– pak se projevuje v poslušnosti – anebo skutečná není, a pak je pouhou lží (I. list Janův 2,4).

Thielickeho teologická etika je etikou evangelickou. Nemluví o tom, jak má člověk jednat, aby byl ospravedlněn, nýbrž o tom, jak jedná ospravedlněný člověk. Thielickemu jde o „formulaci etiky, pro kterou je rozhodující skutečnost ospravedlnění“. Avšak přesto, že jeho východisko je tradiční, snaží se proniknout i do oblastí, jež tradiční etika opomíjela. Nestačí mu zabývat se prostě jedincem v jeho vztahu k Bohu, jeho rodině a nejbližšímu okolí. Etika musí také brát v úvahu život politický, ekonomický a sociální, což jsou oblasti, kde většina z nás naráží na opravdové problémy svědomí. Další všeobecně podceňovaný problém se týká konfliktu soupeřících mravních nároků. Nestačí pouze vysvětlit principy a nebrat v úvahu situace, v nichž tyto principy troskotají – tedy tam, kde vznikají mravně obtížné situace.

Téma uplatnění křesťanské pravdy v moderním světě Thielicke ještě hlouběji rozebírá v *Evangelické víře*. První ze tří svazků se výslovně věnuje *Vztahu teologie k moderním myšlenkovým formám*. Teologie je pokusem oslovit křesťanskou vírou současný svět. A protože se náš svět z generace na generaci mění, musí se měnit i forma oslovení. Proto je zcela iluzorní uvažovat o teologii jako o něčem nadčasovém a neměnném – „žádná forma kázání ani teologický systém nemohou obsahovat nadčasovou hodnotu a následující generace je nemohou prostě převzít“. Teologie se zkrátka musí škrábat tam, kde jí to svědí.

Právě otázka vztahu k současnému myšlení dnes teology rozděluje nejvíce. Důležité je však poznat skutečnou podsta-

tu otázky, a právě tu Thielicke pečlivě analyzuje. Předmětem sporu není, *zda* má teologie reagovat na současný svět. To dělají teologové všech barev. Otázka je, jak to dělat. Podle přístupu k této otázce teologové často dostávají nálepkou „konzervativní“ a „moderní“. Thielicke uznává existenci takového rozdělení, obě označení jsou však podle něho pro popis problému nevyhovující – jednak proto, že by mohla zdegenerovat v pouhá hesla, jednak proto, že nemíří k jádru věci. Takzvaní konzervativci nepopírají nutnost být „moderní“ a nejde jim pouze o zakonzervování minulosti. Thielicke dává přednost rozdělení teologů do dvou základních skupin: na karteziány a nekarteziány.

Karteziánský přístup (nazvaný podle filozofa Descartesa) se primárně zajímá o svět, tedy o příjemce křesťanského poselství. Na tom není nic zlého – vlastně *veškerá* živá teologie se zajímá o své publikum. V karteziánské teologii se však tento zájem stává výchozím bodem, a to způsobem, který má vliv na celý proces. Karteziánská teologie začíná pohledem na člověka, který je „dospělý“. Křesťanská teologie je tedy budována na sekulární analýze člověka a střížena tak, aby mu dobře padla. Tento přístup vede k erozi křesťanské nauky a výhradnímu zaujetí metodami tlumočení víry dnešku. Thielicke cituje přílehlavý výrok *Karla Rahnera: „Pořád jen brousí nože, a přitom už nemají co řezat.“ Karteziánský přístup Thielicke nachází u *Schleiermachera, *Buhtmanna a *Tillicha. Považuje jej za tragický v tom, že teologa nutí k redakčnímu zpracovávání evangelia, přičemž „sítí předběžných podmínek může proklouznout jen část obsahu“. O to však teologovi nejde, takže vzniká rozpor mezi jeho

osobní vírou a tím, co je schopen intelektuálně vyjádřit.

Druhý přístup je „nekarzeziánský“. Často se označuje jako konzervativní, což je ovšem zavádějící. Nekarzeziánské stanovisko není pouhou snahou zakonzervovat minulé. Jsou tací, kteří jen chrlí teologii předchozích století a snaží se to zakrýt moderními technikami komunikace, „jimiž jen krášlí mrtvolu, aby vypadala jako živá“. Takový přístup je chybný:

Tradicionalistické zakonzervování minulosti znamená spíše její úpravu než uchování. Věrnost stále stejného opakování je klamná. Bez obměny papouškovat Lutherovy výroky o vládě v epoše demokracie namísto jejich přizpůsobení nové situaci znamená zpronevěřovat se Lutherovi.

(Evangelická víra, Svazek 1, 62)

Nekarzeziánská teologie se snaží být současná a chce oslovovat moderního člověka. Stejně jako u karzeziánské teologie to znamená brát vážně soudobý světonázor.

Jestliže milujeme svého bližního a toužíme mu zprostředkovat evangelium, nedáme si pokoj, dokud ho *nepochopíme*. Jeho odmítání či nezájem o evangelium nebudeme připisovat jen jeho zatvzřelosti. Musíme být připraveni ptát se, zda chyba není *na naší straně* a zda skutečně patříme do této doby. Avšak přesto, že nekarzeziánská teologie bere současný pohled na svět vážně, odmítá z něj dělat *normativ*. Pro teologii to není výchozí bod. Evangelium je třeba aktualizovat – aby promluvalo do skutečné situace moderního člověka. Aktualizace se však nesmí dít jako přizpůsobení či okleštění evangelia tak, aby vyhovovalo modernímu světonázoru. Musíme si uvědomit, že přirozený člověk ze své podstaty nemůže evangelium přijmout – že mu k tomu musí dopomoci Duch svatý. Právě uznání této skutečnosti, aniž by sloužila jako výmluva pro neochotu budovat současnou a relevantní teologii, je známkou živé nekarzeziánské teologie.

NOVÁ ORTODOXIE

Po první světové válce se objevila reakce na liberalismus v podobě obratu k ortodoxii. Mnoho společného měla s evangelikálním myšlením, avšak nebyl to návrat k staré ortodoxii, nýbrž byla to ortodoxie nová.

Karl Barth

At' je Bůh opravdu Bohem

Karl Barth se narodil r. 1886 v Basileji jako první dítě evangelického faráře. Po teologických studiih na univerzitách v Bernu, Berlíně, Tübingenu a Marburgu se stal farářem reformované církve ve Švýcarsku. Během svého působení ve sboru v Safenwilu poblíž Aarau napsal *List Římanům* (Römerbrief), který vyšel r. 1919. Podle slov jednoho katolika kniha „zapůsobila mezi teology jako bomba“. Barth stanul v čele novoortodoxní reakce na liberalismus 19. století. Začal působit jako profesor teologie na univerzitách v Göttingenu, Münsteru a Bonnu. S nástupem Adolfa Hitlera k moci se stal vůdčí osobností Vyznávající církve a hlavním autorem **Barmenského prohlášení* z r. 1934. V následujícím roce ho Hitler vypověděl ze země, a tak se vrátil do Švýcarska, kde až do svého odchodu na odpočinek r. 1962 působil jako profesor teologie na univerzitě v Basileji. Zemřel r. 1968.

Barth byl žákem mnoha významných liberálních teologů počátku 20. století. Během první světové války však začal o jejich učení pochybovat. Liberální optimismus ohledně lidského pokroku a dokonalosti zproblematizovaly válečné hrůzy. Barthem zvláště otfásl fakt, že většina jeho bývalých učitelů v srpnu 1914 podepsala prohlášení na podporu císařovy vá-

lečné politiky. „Teologie 19. století už neměla, alespoň pro mne, žádnou budoucnost.“ Pozitivně Bartha ovlivnili jeho přátelé Christoph Blumhardt a Eduard Thurneysen, četba *Kierkegaarda a Dostojevského, a zvláště pak studium samotné Bible. Začal si uvědomovat selhání liberalismu, který vyvýšil člověka na úkor Boha a který se více zabýval lidským náboženstvím než Božím zjevením. „Hrozilo, že loď uvázne na mělčině; nastal okamžik otočit kormidlem o sto osmdesát stupňů.“ To Barth udělal v *Listu Římanům*. Zdůrazňuje v něm Boží božství, Boha, který je „zcela jiný“, a „nekonečný rozdíl“ mezi Bohem a člověkem. Tím, že hlasitě řekneme „člověk“, ještě nefikáme „Bůh“. Teologie není studiem lidské filozofie či náboženské zkušenosti, nýbrž Božího slova. Odezva knihy Bartha překvapila.

Když se ohlížím zpátky, připadám si jako někdo, kdo stoupá po tmavém schodišti kostelní věže, a ve snaze udržet rovnováhu sáhne po zábradlí: místo něho se však chytí provazu. A ke své hrůze slyší, co nad ním, a nejen nad ním, vyzvání veliký zvon. (Křesťanská dogmatika, Předmluva)

R. 1927 Barth vydal první svazek ze zamýšlené řady *Nárys křesťanské dogmatiky* (Christliche Dogmatik im Entwurf). Sklidil však kritiku, že vychází z existenciální filozofie. Rozhodl se proto začít znovu a r. 1932 se objevil první díl jeho

Církevní dogmatiky. Za svého života ji vydal plných dvanáct tlustých svazků – dohromady zhruba šest milionů slov. (Část fragmentů nedokončeného třináctého svazku vydal sám Barth, část pak jiní). *Církevní dogmatika* je dílo, jež nemá co do rozsahu a důkladnosti obdoby. Dokonce i *Summa* *Tomáše Akvinského je kratší! Papež Pius XII. (který ve svém **Munificentissimus Deus* vyhlásil „neomylné“ dogma o nanebevzetí Panny Marie) vzdal Barthovi hold tím, že ho označil za „největšího teologa od dob Tomáše Akvinského“. Je zajímavé, že ačkoli byl Barth k římskému katolicismu velmi kritický, jeho spisy si vysloužily pozornost a klidné přijetí u mnoha katolických myslitelů, například *Hanse Künga. Sám Barth to komentoval tak, že „čím komplexnější je výklad, tím pronikavější analýzy i zajímavější hodnocení *Církevní dogmatiky* a ostatního dosavadního díla [1958] přichází z katolického tábora“ – s jednou či dvěma výjimkami, jako byl *Berkouwer.

Barthova teologie je teologií slova. Právě slovo Boží, Boží zjevení, je předmětem teologie. Barth silně akcentoval Boží zjevení, Písmo a své snažení vnímal jako návrat k mnoha postojům reformátorů, zvláště *Kalvína. Nešlo však o prostý obrat k tradičnímu chápání Bible – mluvit můžeme spíše o nové ortodoxii než o návratu k staré ortodoxii. Barth vnímá Boží slovo spíše dynamicky než staticky. Uvažovat se o něm nemá jako o doktríně či slovech nebo vyjádřeních, ale jako o *události*, tedy o něčem, co se děje. Boží slovo je událost Božího promlouvání k člověku v Ježíši Kristu; je to Boží osobní zjevení sebe sama. Stará ortodoxie se podle Bartha mýlila v tom, že z Božího slova dělala statický objekt (jako je Bible), který člo-

věk může analyzovat a rozkrájet jako mrtvé tělo. Boží slovo však proti nám nestojí jako *objekt*, který můžeme mít ve své moci, ale jako *subjekt*, jenž naopak ovládá nás a působí na nás. Vědec nemůže vytvořit blesk a ani si nějaký nemůže schovat v laboratoři pro výzkumné účely – může jej pouze pozorovat, když udeří. Taktéž Jack Rozparovač nebyl objektem, který by policie mohla studovat a ovládat – mohla jej pouze zaznamenávat jako aktivní subjekt, na který pak reagovala. Tak také Boží slovo je něčím, co se nám děje – událostí Božího promlouvání k nám skrze Ježíše Krista. Není to statická informační příručka (jako jízdní řád), nýbrž dynamická událost, jež si žádá odpověď (jako nabídka k šatku).

Boží *zjevené slovo* je událost Boha, jenž promlouvá k člověku a zjevuje se skrze Ježíše Krista. Jak se ale o tom můžeme dovědět? Bible, Boží *psané slovo*, je svědectvím o Božím zjevení – jako když umělec „zachytí“ blesk na svém plátně. Starý zákon ve svém očekávání ukazuje dopředu ke Kristu; Nový zákon se ohlíží zpět v připomínkách jeho památky. Jejich funkce, stejná jako funkce Jana Křtitele, je ukazovat k Ježíši Kristu – „Hle, Beránek Boží“ (z Grünwaldova portrétu Jana Křtitele ukazujícího na ukřižovaného Krista, který měl Barth nad stolem ve svém prvním působišti). I dnešní církve musí prostřednictvím *hlásaného slova* (v kázání, teologii, svátosti) svědčit o zjeveném slovu. Toto hlásání musí vycházet z psaného slova – Bible. Nic jiného církve nemá právo hlásat.

Psané slovo Písma a hlásané slovo nejsou samy o sobě zjevením, nýbrž omylnými lidskými slovy, jež ke zjevení ukazují. Lidská slova jsou omezená a nedostateč-

ná, ale když se Bůh rozhodne skrze ně promluvit, *stávají se* slovem Božím. Bůh promluvil k člověku skrze Ježíše Krista. Bible o tom přináší svědectví. A protože se dnes Bible čte a hlásá, promlouvá skrze psané a hlásané slovo Bůh. Takže když se pro to Bůh rozhodne, psané a hlásané slovo se stane skutečně tím, o čem svědčí – Bohem, který k nám v Ježíši Kristu osobně hovoří. Bible je tedy Božím slovem tím, že dosvědčuje minulé a slibuje budoucí zjevení. Tyto tři podoby Božího slova – zjevené, zapsané a hlásané – nelze oddělovat. Existuje jen jedno slovo ve třech podobách – zde je patrná analogie s trojičným dogmatem.

Protože Boží slovo je pro Bartha událost, něco, co se děje, nemůže Bibli jednoduše nazývat Božím slovem. Bible je Božím slovem pouze v tom smyslu, že svědčí o minulé události Božího promlouvání a že skrze ni Bůh mluví i dnes. Barth bývá za odmítání ztotožnit Bibli s Božím slovem často kritizován. Jakmile ale jednou „Boží slovo“ definujeme jako „událost, jež k nám promlouvá“, nemůžeme jednoduše položit rovnítko mezi Bibli a Boží slovo. Knihu nemůžeme jednoznačně označit za událost – o nic víc, než bychom mohli slona označit za interpunkční znaménko. Říci, že to všechno vyplývá z Barthovy definice „Božího slova“, znamená přiznat, že tu narážíme na sporný moment. Barth chvályhodně protestuje proti přemrštěně statické koncepci Božího slova, jež je jednoduše ztotožňováno s knihou, sám se však příliš kloní na opačnou stranu. Vraťme se k příkladu nabídky k sňatku, kterou děvče dostane poštou. V určitém smyslu je nabídka událostí. Když dívka otevírá obálku, dopis se *stává* nabídkou k sňatku. Kdyby dopis nikdy nedostala,

v jistém smyslu by nikdy nedostala nabídku k sňatku. Ve skutečnosti je ovšem dopis nabídkou k sňatku bez ohledu na to, zda jej adresátka dostane, a zůstane jí i po smrti zúčastněných. Tak také Boží slovo může být chápáno *jednak* jako událost Božího promlouvání k nám, *jednak* jako obsah této řeči, jak jej nacházíme v Bibli.

Teologie má mít podle Bartha základ pouze v Božím slovu, a ne v lidské filozofii. (Proto také zavrhl první díl své *Křesťanské dogmatiky*, který v této otázce nemluvil jednoznačně.) Barth odmítal veškerou přirozenou teologii – totiž teologii založenou na stvoření či lidském rozumu, nezávisle na křesťanském zjevení. Tomáš Akvinský rozvinul dvojvrstvý systém, ve kterém existenci a některé vlastnosti Boha poznává a dokazuje rozum, zatímco zjevení na tomto základě staví určitá specificky křesťanská dogmata. Reformátoři jeho přístup odmítli a svou teologii postavili čistě na biblickém zjevení. Deisté v 18. století vytvořili konkurenční náboženství, založené *čistě* na přirozenosti a rozumu. Obhájcí ortodoxie na to zareagovali tak, že zaujali postoj podobný Tomášovu – akceptovali platnost přirozené teologie, odmítali však její dostatečnost a úplnost. Liberalismus rovněž začal s programem sekulárního světa a na tomto základě vystavěl i svou teologii – avšak s katastrofálními důsledky.

Lék, který předkládá Barth, znamená opuštění veškeré přirozené teologie a trvání na Božím slově jako *jediném* východisku pro teologii – čímž bere za zjevný základ do značné míry nezformulovaný postoj reformátorů. Tento základ poskytl pevnou ideovou bázi, z níž bylo možné oponovat pronikání nacistických ideálů do církve a k jejíž formulaci došlo v *Bar-*

menské deklaraci. Avšak v téže době, tedy v okamžiku, kdy vrcholil zápas s nacismem, Barthův přítel a spojenec Emil Brunner překvapil svým dílem *Přirozenost a milost*. V něm dokazuje, že jsou dvě Boží zjevení – jedno ve stvoření a druhé v Ježíši Kristu. První z nich sice nestačí k vybudování přirozené teologie, přesto však nám umožňuje „dotek“ s evangeliem. Například naše svědomí nám dává uvědomit si hřích a právě tomuto uvědomění je adresováno evangelium. Tvrdil, a do značné míry oprávněně, že jeho méně extrémní postoj je reformátorem bližší než Barthův. Barth okamžitě a energicky odpověděl prací nazvanou *Ne!* (Nein!), ve které Brunnera ostře napadl. (Tvrdost útoku omlouvá vážnost situace v Německu.) Pro Bartha přichází v úvahu jen jedno zjevení Boží – v Ježíši Kristu. Bez evangelia není vůbec možný reálný pojem hřichu. Evangelium k nám nepřichází jako letadlo, hledající vhodnou přistávací plochu v našem svědomí, ale jako bomba, jež si sama vyčistí terén, na který dopadne.

Kdo měl pravdu? Barth se obával, že Brunner otevírá dveře novému liberalismu, v němž by lidské přirozené chápání Boha ovládlo a pokřivilo Boží zjevení. Obával se, že Brunner (mimo konflikt – žil v Curychu) prošlapává cestu nacistickému vlivu v církvi. A obával se i jiné hrozby. Filozof Ludwig Feuerbach ve své *Podstatě křesťanství* (1841) prohlásil, že veškerá teologie (rozprava o Bohu) je ve skutečnosti antropologie (rozpravou o člověku). Říkat, že Bůh je milující a dobrý, vlastně znamená přisuzovat nejvyšší hodnotu *lidské* lásky a moudrosti. Kultury Bohu připisují ty vlastnosti, které považují za hodné chvály. Náboženství je primitivní

a nepřímá forma lidského sebepoznávání, kterou nyní nahrazuje filozofie.

Feuerbachova myšlenka měla ohromný dopad: Marx v ní viděl vysvětlení náboženství. Freud pod jejím vlivem vnímal Boha jako nebeskou projekci postavy otce. Vůči útoku z této strany byli obzvláště zranitelní *Schleiermacher a liberální tradice, kteří ve své teologii vycházeli z náboženské zkušenosti člověka, stejně jako v nedávné době *Bultmann. Celou Barthovu teologii můžeme chápat jako ucelenou odpověď Feuerbachovi a pokus ukázat, že Boha si člověk *nevytvořil* ve svých představách. Chceme-li pochopit Boha, neměli bychom začínat abstraktní ideou o významu slova „Bůh“, kterou potom budeme aplikovat na křesťanského Boha. Takto postupoval Tomáš Akvinský, který vyšel z přirozené teologie; je to metoda nejtradičnější systematické teologie, která začíná učením o Bohu *a teprve pak* uvažuje o jeho zjevení sebe sama. Namísto tohoto postupu bychom měli vycházet z Božího zjevení v Ježíši Kristu.

Bůh není abstraktní kategorie, kterou by se mělo poměřovat dokonce i křesťanské porozumění tomuto slovu; ten, který se nazývá Bůh [v Bibli], je jeden Bůh, jediný Bůh, Bůh, kromě kterého není žádného boha.

(Křesťanské chápání zjevení)

Barthovo odmítnutí veškerého přirozeného vědění o Bohu znamená, že mimo Ježíše Krista, přicházejícího k nevěřícímu jako naprostý cizinec, je křesťanský Bůh zcela skrytý. Za to, že bral příliš vážně ateistické chápání člověka jako bytosti bez Boha, sklídl Barth kritiku. Vždyť i v ateistovi je „prázdné místo ve tvaru Boha“. Před nebezpečími postoje, který umožňu-

je, aby křesťanské učení bylo *ovládáno* předkřesťanským chápáním, Barth sice varoval oprávněně, avšak tím, že křesťanské učení činí zásadně odlišným poselstvím, zachází příliš daleko. Na sklonku života Barth svůj postoj mírně pozměnil. Ježíše Krista jako jediné Slovo Boží a jediné světlo života postavil proti „jiným pravdivým slovům“, a „menším světlům“, jimiž Bůh promlouvá. K nim patří nekřesťanský svět a materiální stvoření. I nadále však trval na tom, že ona slova a světla nejsou nezávislá na jediném zjevení Boha v Ježíši Kristu.

Jediné Boží slovo k člověku se stalo v Ježíši Kristu. Veškeré Boží jednání s člověkem se děje v Kristu a skrze Krista. Z negativního hlediska tato zásada vylučuje přirozenou teologii. Z pozitivního hlediska je však hlavním principem celé křesťanské teologie. Všechny nauky se mají vykládat christologicky. To vyúsťuje v takzvaný „christomonismus“ či – řečeno poněkud pejorativně – v „plíživou christologii“. Barth dával přednost pojmu „christologické soustředění“. Ide o princip vedoucí k radikální revizi některých tradičních dogmat. Je chybné předpokládat, že Bůh vidí některé lidi „v Kristu“ a jiné „v Adamovi“ či „mimo Krista“. Bůh vnímá *všechny* lidi v Ježíši Kristu, tedy jako ospravedlněné – a to i tehdy, když to odmítají uznat. Nemáme právo ukazovat lidem jejich hříšnost kázáním zákona (tj. Desatera). Učení o hříchu nelze porozumět nezávisle na Ježíši Kristu. Ti, kdo jej neznají, nemohou mít pravdivé poznání hříchu. Hřích je nutno chápat jako naši reakci na Boží milost, a ne naopak. Je chybou se domnívat, že vtělení Ježíše Krista se stalo *proto*, že člověk zhřešil. Barth ve světle svého christologického

principu nabízí nový pohled na tradiční dogmata. Nicméně, i když je snaha o christologické vnímání všech křesťanských dogmat podnětná, důsledně uplatňování tohoto principu má tu a tam za následek deformaci biblické představy. Ve svém základním postoji Barth zůstal zásadový. Během let však poněkud vyzrál a své soudu zrevidoval.

Počáteční nepřátelství k liberalismu 19. století se zmírnilo. Theology 19. století (dokonce i Schleiermachers) začal vidět jako velké muže, kteří svůj boj bojovali v obtížné době a od kterých se může učit. Neznamená to, že by si přestal uvědomovat jejich omyly – spíše si začal být vědom jejich velikosti. V počátcích novoorodoxního hnutí Barth a další zdůrazňovali božství Boha tak, že to až hrozilo zabřednutím do opačného omylu, než do jakého upadl Schleiermacher, totiž do „vyvyšování Boha na úkor člověka“. Později, v přednášce *Boží lidství* (1956), Barth uznal, že byl se svými druhy vlivem naléhavé potřeby doby příliš jednostranný. Nyní je nutná další změna směru k modifikaci (ne však k odmítnutí) původních důrazů na Boží božství. Ruku v ruce s Božím božstvím a v jeho rámci jde i Boží lidství v Ježíši Kristu. „V Ježíši Kristu není člověk oddělen od Boha a Bůh od člověka.“ Jinde, r. 1948, Barth napsal, že „zvěst o Boží milosti jako by začala být naléhavější než zvěst o Božím zákonu, hněvu, obvinění a soudu“. Další zajímavou změnou v Barthově postoji je jeho pozdější odmítání učení o křtu nemluvit. V publikovaných fragmentech nedokončeného třináctého svazku *Církevní dogmatiky* se výslovně stavi proti této praxi, kterou dříve obhajoval.

Barth zůstal po celý svůj život pokor-

ným věřícím. Hans Küng ve svém smutečném holdu zemřelému Barthovi vzpomínal, jak na závěr jedné diskuse uznal, že Barth má dobrou víru. Bartha odpověď byla zajímavá:

Vy mi tedy přiznáváte dobrou víru. Sám jsem si dobrou víru jakživ nepřiznal. A až jednou budu muset předstoupit před svého Pána, nepostavím se před něho se svými skutky, se svazky Dogmatiky vázanými v kůži. Všichni andělé by se tomu museli smát. Neřeknu ale ani, že „jsem to myslel vždycky dobře, že jsem měl dobrou víru“. Řeknu jenom: „Pane, buď milostivý mě hříšnému!“

Literatura:

K. Barth, *Křesťanská zvěst v dnešní Evropě*, v: *Křesťanská revue* 1948, str. 72-77.

K. Barth, *Stručný výklad listu Římanům*, přel. J. Špíchal, Kalich 1989.

G. Casalis, *Karl Barth*, přel. L. Brož, Kalich 1968.

L. Brož, *Cesta Karla Bartha – K. Barth: Uvedení do evangelické teologie*, přel. S. Verner a L. Brož, Kalich 1988.

J. Miřejovský, *Jakube, kde jsi?* (O diskusi P. Niebuhr – K. Barth), v: *Křesťanská revue* 1949, str. 53-57.

J. B. Souček, *Člověk ve světle lidství Ježíšova* (Barthův pokus o christologickou antropologii), v: *Křesťanská revue* 1948, str. 184-190.

Teologie 20. století (Antologie), uspoř. Karl-Josef Kuschei, Vyšehrad 1995, str. 90-108, 139-150, 249-255.

Gustaf Aulén

Gustaf Aulén se narodil r. 1879. Spolu s Andersem Nygrenem a Gustavem Wingrenem byl jedním z čelných švédských teologů tohoto století. Mnoho Aulénových a Nygrenových myšlenek mělo lec-

cos společného s novoortodoxií *Bartha a jiných, oba teologové si však podrželi svůj osobitý přístup.

V letech 1913-1933 byl Aulén profesorem na univerzitě v Lundu. Pak se stal biskupem v Strängnäs a zde setrval do svého odchodu do penze v r. 1952. Vrátil se do Lundu, kde zůstal až do své smrti r. 1977. Sehrál významnou roli v ekumenickém hnutí jako viceprezident edinburské konference *Víra a řád* (1937). Významné místo měl rovněž na ustavujícím shromáždění *Světové rady církví r. 1948. Za války zaujímal zásadový postoj proti nacismu. Skládal také církevní hudbu.

Aulén napsal řadu knih, mimo jiné systematickou teologii s titulem *Víra křesťanské církve* (1923). Nejvíce se však proslavil cyklem přednášek r. 1930, jejichž zkrácená verze vyšla v anglickém překladu pod názvem *Christus Victor* (Kristus Vítěz). Aulén se v tomto díle pokusil opravit tradiční podání dějin myšlenky smíření, jak ji vykládali *Ritschl, *Harnack a mnozí další. Ritschl tyto dějiny viděl jako konflikt mezi dvěma protichůdnými doktrínami: objektivní, jak ji formuloval *Anselm, a subjektivní, jak ji vyjádřil *Abelard. Podle *objektivní* doktríny Kristus zemřel proto, aby učinil zadost Boží spravedlnosti a abychom se stali pro Boha přijatelnými. *Subjektivní* učila, že Kristus přišel a zemřel spíše proto, aby změnil nás než Boží postoj k nám. To my potřebujeme usmířit s Bohem.

Podle Ritschlovy interpretace neměla raná církev žádnou promyšlenou nauku o smíření. S tím Aulén nesouhlasil. V rané církvi viděl *klasickou*, velmi zajímavou ideu smíření. Jde o nauku o smíření v plném a řádném smyslu slova, a ne o pouhé zmatené přemítání. Je zcela jiná než zbylé

dvě a podle Auléna je převyšuje. Smíření vykládá jako „božský zápas a vítězství“ nad zlými silami světa. Na rozdíl od ostatních dvou pojetí představuje dílo vykoupení a smíření „od začátku do konce jako dílo samotného Boha“. Tento pohled Aulén rozpoznal v učení rané církve, zvláště u *Irenea. Rovněž byl přesvědčen, že tato idea dominuje v samotném Novém zákoně. Luterán Aulén ji také objevil, „vyjádřenou mocněji a hlouběji než kdy před tím“, u *Luthera.

Proč dějiny dogmatu toto pojetí opomíjely? Podle Auléna to mělo různé příčiny, včetně skutečnosti, že nebylo zformulováno v tak precizní podobě jako zbylá dvě. „Mytologický jazyk rané církve o Kristově spasitelném díle a realistická, někdy skutečně groteskní obraznost, s jakou bylo v křiklavých barvách líčeno Kristovo vítězství či přelstění ďábla“, znamenaly překážku. Potíž byla v neschopnosti „proniknout skrz vnější formu k myšlence v jejím jádru“. Zde Aulén nepřimo ukazuje k „hledání motivu“ svého současníka Nygrena. Nygren se snažil překročit formu a výraz, v němž byla nauka zabalena, a dobrat se tak základního motivu.

Aulénovo dílo se osvědčilo jako nesmírně plodný podnět k další diskusi o nauce o smíření. Způsob, jakým tuto kauzu pojal, však má vážné trhliny. Jeho výklad Anselmovy objektivní nauky není zcela správný. Co je však ještě vážnější, ve značné míře se chytil do stejné pasti jako Ritschl, když se přiklonil k chápání všech tří nauk jako soupeřících či alternativních. Odtud došel k závěru, že Luther učil doktrínu klasickou, a ne objektivní, či subjektivní. Jako mnohem smysluplnější se ukázalo vykládat tyto tři pohledy jako vzájemně se doplňující, a ne protichůdné.

Mnoho církevních otců rané církve chápal Krista jako toho, kdo nás svou smrtí smířil s Bohem (objektivní pohled), jehož láska k nám probouzí naši lásku k Bohu (subjektivní pohled), a kdo zvítězil nad silami zla (klasický pohled).

Aulén vedl historiky k rozlišení různých pohledů na Krista u rané církevních autorů. „Objektivní“ a „subjektivní“ pojetí byla logicky jasná, „klasické“ však umožňovalo různá chápání. Mnozí vykladači rozdělovali Aulénův klasický pohled na dvě části: Kristovo vítězství nad satanem a jeho dílo jako druhého Adama, který přináší nesmrtelnost a neporušenost. Obojí nelze oddělit ani navzájem, ani od ostatních pohledů. Všechny čtyři přístupy jsou koneckonců čtyři pohledy na tutéž skutečnost, a ne čtyři naprosto oddělené a odlišné teorie. Jsou to různé aspekty díla jediného Krista, jež tvoří jeden celek.

Barmenské prohlášení (r. 1934)

Začátkem třicátých let se v Německu dostal k moci Hitler a jeho národně socialistická strana. Jejich nástup měl v německém protestantismu za následek vznik skupiny zvané *Deutsche Christen* – „Němečtí křesťané“. Němečtí křesťané se snažili o smísení nacismu a německého nacionalismu s křesťanstvím. Chtěli, aby církev dala nacismu své požehnání. R. 1933 dosáhli výrazného úspěchu v církevních volbách. Mimo jiné pak zavedli nechvalně známý „árijský paragraf“ – zákaz zaměstnávat v církvi nebo církevně oddávat rasově nečisté osoby („neárijsce“, tj. Židy).

Proti Německým křesťanům se postavil farář Martin Niemöller, který r. 1933 založil „Nouzový farářský svaz“ (*Pfarrernot-*

bund). Z něho pak vznikla „Vyznávající církev“ – nazvaná tak proto, že proti Hitlerovi a Německým křesťanům vyznávala Ježíše Krista jako jediného Pána církve, který musí být pro víru církve určující. Vyznávající církev ustavila stínové církevní vedení. Hlavní ideologický protídůder vůči Německým křesťanům vzešel od *Karla Bartha. Ten již před zrodem nacismu označil za největší omyl moderního protestantismu přirozenou teologii, tj. snahu založit teologii na něčem jiném než na Božím slovu. Když tyto „jiné základy“ představovala nejasná filozofie, mohlo se zdát, že jde jen o abstraktní a nezajímavou teologickou disputaci. Jakmile se jimi ale stal nacismus, otázka začala být palčivě závažná a praktická. Barth soustavně nevystupoval proti Německým křesťanům pouze z politických pozic, ale na základě fundamentálního teologického názoru, že přirozená teologie je omyl. Němečtí křesťané způsobili, že Barthův teologický program se dostal do popředí a získal si širší a nakonec i vlnivější publikum, než by jinak mohl očekávat.

První vyznavačská synoda německé evangelické církve se sešla v květnu 1934 v Barmen-Gemarke. Shodla se na *Prohlášení*, na jehož znění se rozhodujícím způsobem podílel Barth (a které vycházelo z předchozích prohlášení sestavených Barthem a přijatých již dříve v tomto roce německými reformovanými církvemi). *Barmenské prohlášení* sestávalo ze šesti článků:

● První článek odmítl ideu jakéhokoli božského zjevení vedle Božího slova v Ježíši Kristu. „Ježíš Kristus, jak nám o něm podává svědectví Písmo svaté, je jediné Boží slovo, kterému máme naslouchat, je-

muž máme věřit a jehož máme být poslušni v životě i ve smrti.“

● Druhý článek odmítá myšlenku existence oblasti života nespádajících pod vládu Ježíše Krista – jako například politika.

● Třetí článek odmítá možnost, že by „církev mohla změnit formu svého poselství a své liturgie podle vlastní vůle či v souladu s nějakým dominantním ideologickým a politickým přesvědčením“.

● Čtvrtý článek odmítá ideu, podle které by církev měla následovat nacistický stát a přijmout tzv. „vůdcovský princip“ (Führerprinzip) – tím, že by si v rozporu s Matoušem 20,25-26 ustanovila silné církevní vůdce mimo obvyklý pastýřský úřad.

● Pátý článek odmítá myšlenku, že stát by se měl snažit převzít některé funkce církve (tím, že by se stal „jediným a úplným řádem lidského života“) nebo že by církev měla rozšířit své závazky i na záležitosti státu, a tak se „sama stát státním orgánem“.

● Šestý článek se vyslovil proti tomu, aby poslání církve bylo podřízeno světským cílům.

Nakonec synoda tyto pravdy prohlásila za „nedotknutelný teologický základ německé evangelické církve“.

Barmenskému prohlášení se nepodařilo sjednotit Vyznávající církve, protože mnohým luteránům připadal její výrazně barthovský tón nepřijatelný. Vyznávající církve představovala trvalou, i když převážně neúčinnou opozici vůči nacistické politice v rámci církve. *Barmenské prohlášení* mělo vliv jako teologické vyznání, tedy jinak, než bylo původně zamýšleno.

Literatura:

M. Niemöller, *Vzpomínka na Barmen 1934*, v: Křesťanská revue 1974, str. 147-148.

Dietrich Bonhoeffer**Následování**

Dietrich Bonhoeffer se narodil r. 1906 ve Vratislavi (tehdy Německo, nyní Polsko). Jeho otec byl profesor psychiatrie a agnostik, stejně jako Bonhoefferovi bratři. Studoval teologii v Tübingenu a v Berlíně a stal se luterským farářem. Po působení v německém sboru v Barceloně a roce stráveném na Union Theological Seminary v New Yorku (kde se seznámil s *Reinholdem Niebuhrm) začal r. 1931 přednášet na berlínské univerzitě. Jeho kariéru však přerušil nástup Hitlera k moci r. 1933. Dva dny poté, co Hitler převzal úřad kancléře, Bonhoeffer vystoupil v rozhlasovém projevu proti nacistickému *Führerprinzipu* („vůdcovskému principu“) – dříve než však svou řeč mohl dokončit, byl přerušen. Na podzim odjel do Londýna, aby se zde ujal práce v německém sboru. Nadšeně podpořil Vyznávající církev a **Barmenské prohlášení*.

R. 1935 se z Londýna vrátil, aby pro Vyznávající církev vedl malý teologický seminář. V této práci pokračoval do zavření školy zásahem státní moci r. 1937. Zostřující se omezování postihlo i samotného Bonhoeffera – měl zakázáno přednášet v Berlíně, kázat a později (r. 1941) i psát a publikovat. R. 1939 se přidal k německému hnutí odporu a souhlasil, že bude pracovat pro německou kontrašpionáž. Intenzivně se zapojil do spiknutí, jehož cílem bylo zabít Hitlera a uskutečnit státní převrat. Avšak v dubnu 1943, krátce po svém zasnoubení, byl zatčen gestapem, ač

tehdy úřady ještě neměly o rozsahu jeho účasti v hnutí odporu tušení. V září 1944 se objevily usvědčující důkazy a Bonhoefferův osud byl zpečetěn. 8. dubna 1945 byl vojenským polním soudem odsouzen a následujícího rána spolu s admirálem Canarisem a dalšími spiklenci oběšen. Jeho poslední slova, která vyřkl, když ho odváděli k soudu, zněla: „Nuže toto je konec. Ale pro mne je to – počátek.“

Nejnámějším Bonhoefferovým předválečným dílem bylo *Následování* (1937). Rozlišuje v něm mezi drahou a lacinou milostí.

Laciná milost je kázat odpuštění bez pokání, křtít bez kázně ve sboru, vysluhovat večeri Páně bez vyznání hříchů, vyhlášovat rozhrěšení bez osobní zpovědi. Laciná milost je milost bez následování, milost bez kříže, milost bez živého Ježíše Krista, který se stal člověkem.

(Následování, kapitola I)

Laciná milost začíná, jakmile i ti nejlepší křesťané zůstávají hříšníci a milost používají k *ospravedlnění* života v hříchu. Jakákoli snaha žít vážně život následování je označována jako náboženský legalismus či „blouznivost“.

[Milost] je drahá, protože volá k následování, je milostí, protože volá k následování Ježíše Krista. Je drahá, protože za ni člověk platí životem, je milostí, protože teprve ji získává život. Je drahá, protože zatracuje hřích, je milostí, protože ospravedlňuje hříšníka. Drahá je tato milost především proto, že Bohu přišla draho, že ho stála život jeho Syna.

(Následování, kapitola I)

Neodmítá tak ale Bonhoeffer učení reformace? Není „laciná milost“ totéž, co *Luthеровo „ospravedlnění pouhou ví-

rou“? Nikoli. Laciná milost je překroucením reformační nauky. Pro Luthera je ospravedlnění pouhou vírou slovem útěchy tomu, kdo se ze všech sil snaží následovat Krista. „Milost jej nezprostita následování, nýbrž naopak jej k němu strhla.“ Následující generace však již závazek následování opustila. „Z drahé milosti se stala laciná milost bez následování.“ Tím se celé učení obrací naruby. „Kdo se však chce touto milostí zprostit následování, podvádí sama sebe.“

Všechno závisí na tom, jak učení o milosti užíváme.

Je-li milost výsledným souhrnem křesťanova života darovaným samým Kristem, není tento život ani na okamžik zproštěn následování. Je-li však milost zásadním předpokladem mého křesťanského života, mám předem zaručeno ospravedlnění hříchů, kterých se dopustím svým životem ve světě. Mohu tedy na účet této milosti hřešit, když přece svět je v zásadě milostí ospravedlněn. Nemusím tedy na své občanské a světské existenci nic měnit, vše zůstane při starém a mohu se těšit jistotě, že milost Boží je nade mnou rozprostřena. (Následování, kapitola 1)

Slovo odpuštění je určeno těm, „kdo se denně z hloubi srdce zřikají hříchu a všeho, co jim brání v následování Krista, a přesto se trápí pro svou každodenní nevěru a hřích“. Není to povzbuzení k hříšnému životu s tím, že tak či tak bude všechno odpuštěno.

Ve vězení Bonhoeffer psal dopisy svým přátelům a právě tyto *Listy z vězení* jej nejvíce proslavily. V posledním roce života psal hádankovitě o „nenáboženském křesťanství“. Předčasná smrt Bonhoefferovi zabránila tyto myšlenky vysvětlit

a rozvinout a zároveň je ověřila aureolou jeho mučednictví. Učení, které vytvořil ve vězení, můžeme vykládat buď v návaznosti na jeho předchozí díla, nebo jako zcela nový směr (takto je od šedesátých let interpretovaly některé kruhy sekulárního křesťanstva). *Helmut Thielicke se vyslovil kriticky: Bonhoeffer „po sobě zanechal jen hesla jako trny, aby nás v hloubi duše zdravě znepokojovaly“.

Bonhoeffer, který vyrostl v sekulárním prostředí, měl světské zaměstnání a podílel se na aktivitách (spiknutí), jež církev nemohla schvalovat, si musel silně uvědomovat, co je moderní sekulární svět. Fascinovala ho otázka, jak oslovit světského, nenáboženského člověka. K nezávislosti na Bohu lidstvo neochvějně směřovalo snad již od 13. století. Bůh byl postupně vytlačován z vědy, umění, a dokonce i etiky. Vzdělání a politika se vymaňovaly z područí církve. Lidstvo a svět, jak pravil Kant, „dospěly“. Člověk se o své záležitosti stále víc stará bez ohledu na Boha. Může přitom ztroskotat – jako se to stalo v druhé světové válce – ale to ho k návratu k Boží autoritě nepřinutí. Mladý muž si může zničit život, nemůže se však znovu stát dítětem, které poslouchá rodiče. Bonhoeffer byl radikální v tom, že tento proces nevnímal jako historii odpadnutí od Boha, ale jako správný a řádný vývoj.

Bůh nám dává vědět, že musíme žít, jako bychom se bez něho mohli obejít. (...) Před Bohem a s ním žijeme bez Boha. Bůh se nechává vytlačit ze světa na kříž, Bůh je ve světě bezbranný a slabý, a právě jen tak je s námi a pomáhá nám.

(Listy z vězení, 16. červenec 1944)

Nová situace Bonhoeffera přiměla k otázce, „co je to vlastně křesťanství či kým je

skutečně Kristus pro nás a dnes“. Křesťanství 19. století bralo náboženství prostě jako fakt a samo se prezentovalo jako pravé náboženství. Jak ale promlouváme k sekulárnímu, nenáboženskému světu? Neomezujeme svou výzvu jen na menšici se kroužky zbožných? Nesnažíme se přistihnout moderní lidi v jejich slabosti – když prožívají bolestivou ztrátu nebo čelí nějaké jiné krizi – a přivést je zpátky k víře? Bonhoeffer považuje takové snažení za nečestné a nekřesťanské. Měli bychom zpochybnit domněnku, že aby člověk mohl být křesťan, musí být náboženský. Takový požadavek je srovnatelný s požadavkem obřizky a přijetí židovského zákona u křesťanů z pohanů, kterému se apoštol Pavel energicky stavěl na odpor.

Jako řešení Bonhoeffer předkládá „nenáboženské křesťanství“ – v Ježíši bychom měli vidět „pána nenáboženských lidí“. *Bultmann se snažil vytlačit z evangelia mýtus. Bonhoeffer ho na jednu stranu obviňoval, že zabředá do liberálního bludu tím, že odstraňuje „mytologické prvky“ a redukuje křesťanství na jeho podstatu. Na druhou stranu mu ale vyčítal, že není dost radikální. Modernímu člověku nepřekáží „mýtus“, ale náboženství jako takové. Pro moderního člověka je pojem Boha stejně problematický jako pojem zázraku. Dnešní křesťan se musí naučit mluvit o Bohu světským způsobem. Věřící „musí žít ‚světský‘ život, a tak se podílet na Božím utrpení“. „Člověk se křesťanem nestává náboženským jednáním, ale účastí na Božím utrpení ve světském životě.“

Co tím vlastně Bonhoeffer myslel? Jak může existovat něco jako nenáboženské křesťanství? V kritice náboženství šel Bonhoeffer ve stopách *Bartha (který ho

silně ovlivnil), jenž rozlišoval mezi lidským hledáním Boha v náboženství (vedoucím k modlárství) a Božím skloněním se k člověku ve zjevení. Bonhoeffer přejal Barthův negativní postoj k pojmu náboženství a jeho záběr ještě rozšířil. Obhajováním „nenáboženského křesťanství“ se Bonhoeffer snažil přispět k očištění křesťanství od určitých aspektů buržoazní religiozity:

● *Metafyzika*. Náboženství pojalo Boží transcendenci filozoficky a z Boha učinilo abstraktní a nedostupnou bytost. Ze spásy se pak stal únik do jiného světa – s důsledkem podceňování a opomíjení světa vezdejšího.

● *Individualismus*. S metafyzikou souvisí individualismus – zaměření na svou individuální zbožnost. Bonhoeffer uznává potřebu individuální osobní víry, „náboženství“ ji však vyzdvihuje na úkor církve a světa.

● *Předpojatost*. Náboženství omezuje křesťanství na jednu oblast života, jež se postupujícím sekularizačním procesem neustále zužuje. V důsledku toho se křesťanství stále více uzavírá v ghettu vzdáleném od sekulárního světa.

„Náboženská“ verze křesťanství vede k církvi složené z jednotlivců zaobírajících se svou osobní spásou. Náboženství je nutí k úniku ze sekulární společnosti a snaží se zaměřit jejich energii na náboženské aktivity. „Svět“ vidí především jako zdroj potenciálních adeptů – tedy jako cizí říši, do které je třeba vstupovat s cílem zachránit její obyvatele a přetáhnout je do říše náboženské. I když takový obrázek je do jisté míry karikaturou, blíží se pravdě natolik, že stojí za pozornost.

Bonhoeffer chtěl vrátit Boha a církev

zpátky do sekulárního světa. Bůh má být chápán jako *střed* života – a ne jen jako jeho hranice. Bůh je transcendentní, což však neznamená, že by byl nekonečně vzdálený. „Bůh je transcendentní v samém středu našeho života.“ Právě proto se křesťan musí učit své křesťanství žít a mluvit o Bohu světským způsobem. Církev se nemá starat o své náboženské zájmy, ale sloužit světu. A to znamená napodobovat vzor Ježíše, „člověka pro druhé“. Církev a křesťanství je třeba interpretovat světsky.

Jak? Bonhoeffer i nadále mluví o Bohu a předpokládá, že „nový křesťan“ nepřestane žít životem modlitby, alespoň v soukromí. Jeho poslední výrok, o kterém máme zprávu, vypovídá o jeho víře v posmrtný život a jeho posledním skutkem pod šibenicí byla modlitba. Nevíme, jak by Bonhoeffer své myšlení rozvinul, kdyby zůstal naživu, spekulace na toto téma nejsou užitečné. Naším úkolem je přijmout výzvu jeho kritiky a snažit se na ni odpovědět v naší dnešní situaci.

Použité překlady:

D. Bonhoeffer, *Na cestě k svobodě* (Listy z vězení), přel. M. Černý, M. Heryán a J. Šimsa, Vyšehrad 1991.

D. Bonhoeffer, *Následování*, přel. F. M. Dobias a A. Molnár, bez určení.

Literatura:

J. Smolík, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, OIKUMENÉ, Praha 1993, str. 36-47.

Teologie 20. století (Antologie), uspoř. Karl-Josef Kuschel, Vyšehrad 1995, str. 136-138, 293-299.

Reinhold Niebuhr

Společenská důležitost křesťanství

Reinhold Niebuhr se narodil r. 1892 ve Wright City ve státě Missouri. Jeho otec byl německý přistěhovalec a luterský farář. Sám Niebuhr byl ordinován r. 1915 a třináct let působil jako pastýř detroitského evangelického sboru. R. 1928 se stal profesorem morální teologie na Union Theological Seminary v New Yorku, kde zůstal až do svého odchodu na odpočinek r. 1960. Zemřel r. 1971. Jeho mladší bratr H. Richard Niebuhr byl rovněž významný teolog, známé je zvláště jeho dílo *Křesťanství a kultura* (1951).

V době, kdy působil jako pastýř sboru, se Niebuhr intenzivně zabýval sociální etikou. V Detroitu vykonával prorockou službu, když tam sledoval a upozorňoval na bezpráví kapitalismu. Snažil se „strhnout okázale mravnou masku Henryho Forda, který si pětidolarovými denními mzdami získal pověst šlechtetného člověka“. R. 1927 Ford přišel na trh s novým vozem, který se setkal s nadšeným přijetím. Niebuhr však upozorňoval na cenu, jakou museli svým strádáním zaplatit Fordovi zaměstnanci. Mnozí byli více než rok dočasně propuštěni, bez jakéhokoli výtěku. Tato i jiné zkušenosti jej poučily o „bezzubosti umírněného moralistického idealismu, s nímž bývala ztotožňována křesťanská víra, v tvrdé realitě naší moderní technické společnosti“. Odmítl liberální optimismus svého mládí, založený na přesvědčení, že člověk je v podstatě dobrý, a na víře v nezastavitelnost lidského pokroku. Namísto toho se stal jedním z nejpronikavějších zastánců křesťanské nauky o prvotním hříchu tohoto století,

zvláště pokud šlo o projevy tohoto hříchu ve společnosti a v dějinách.

Je to absurdní představa moderního liberalismu, křesťanského i sekulárního, že křesťanský předpoklad hříšnosti člověka je dán biblickým vyprávěním o Adamově pádu a že každý, kdo toto primitivní vyprávění nepovažuje za věrohodné, jej může odmítnout. Ve skutečnosti tento předpoklad potvrzují zdrcující důkazy pocházející jak ze střízlivého pozorování lidského chování, tak z introspektivní analýzy.

(Intelektuální autobiografie)

Během let v duchovní službě si Niebuhr vedl deník. Výtah z něho vyšel r. 1929 pod názvem *Listy ze zápisníku kultivovaného cynika*. V jednom zápisu píše o tom, jak jakýsi sbor získal nového faráře až když zvýšil farářský plat na patnáct tisíc dolarů ročně, což v r. 1924 rozhodně nebylo málo.

Nevím, zda právě tohle nakonec vyřešilo jejich problém, rozhodně však měli člověka, po jakém prahli. Domnívám se, že není nijak snadné sehnat křížence Aristotela s Demosthenem, a při současné nabídce by něco takového mělo stát za patnáct tisíc dolarů. Pokud ale jde o přehnané platy, musí existovat nějaké hranice.

Rovněž bychom si měli klást otázku, pokud jde o rozmáhající se tendenci církví budovat své sbory na fundamentech kazatelské výmluvnosti. V jaké zásadní etické otázce může být člověk výmluvný, jestliže vydělává takové velké peníze, zvláště když nestydatě velkou část z nich dostává od jednoho či dvou boháčů? Nevím nic o proroku Páně, jenž by tuto nabídku přijal, troufám si však předpovědět, že se před ním žádnému hříšníkovi v tomto pohanském městě

kolena neroztřesou.

Idea profesionálního dobrého muže je dost trapná pro nás všechny, kdo si vyděláváme na živobytí jako učitelé mravních ideálů. Jistěže, člověk „musí z něčeho žít“ a bylo nám přislíbeno, že když budeme hledat především království a jeho spravedlnost, „to všechno nám bude přidáno“. Pochybuj ale, že Ježíš měl na mysli patnáct tisíc dolarů. Když je toho přidaného příliš, pořádně to s vámi zamává. Snaha hledět ustavičně na hlavní cíl vám může nanejvýš přinést to, že začnete šilhat. Doufám, že nový prorok nezahájí své pastýřské působení kázáním na text „A vůbec všechno pokládám za ztrátu“.

(Listy ze zápisníku kultivovaného cynika, 1924)

Niebuhr patřil k čelným americkým politickým filozofům. Zpočátku se ztotožňoval s liberálním optimismem a věřil, že věda a lepší výchova nutně vyhladí ze společnosti všechno zlo. Detroitská zkušenost jej však přesvědčila o tom, že se mýlil, což ho přivedlo k přijetí některých prvků marxistické kritiky liberalismu. Marxismus ovšem nikdy nepřejímal nekriticky. Později k němu začal být ještě kritičtější a prohlásil: „Nejtěžší tragédií naší doby (...) je, že alternativa kapitalismu se ukázala být horší než nemoc, kterou měla léčit.“

Liberalismus Niebuhr kritizoval ve svém prvním velkém díle *Morální člověk a nemorální společnost* (1932). Ukázal zde, jak příčina společenských neduhů tkví stejně ve skupinách jako v sobectví jednotlivců. Kromě toho „kolektivní zájem třídy, rasy a národa je zarputilejší a vytrvalejší než egoismus jednotlivců“. Proto se společnost nemůže změnit pouze proměnou jedinců, ať už vzděláním nebo

mravní výchovou. Musíme si uvědomit, že politika je vlastně urputný boj mezi konkurenčními skupinami.

Vztahy mezi skupinami proto musí být v první řadě politické a teprve pak etické, což znamená, že budou předem určeny podílem moci, kterou každá skupina vlastní, a to přinejmenším stejnou měrou jako jakýmkoli racionálním či morálním oceněním poměrných potřeb či nároků každé skupiny.

(Morální člověk a nemorální společnost)

Spravedlnost lze nejlépe zachovat ve společnosti, která zajišťuje poctivé rozdělení moci mezi různé skupiny a brání tomu, aby jedna skupina získala nad druhou pře-

vahu. „Zdá se, že neshadná rovnováha moci je tím nejvyšším cílem, o který společnost může usilovat.“

Niebuhrovým největším dílem je jeho dvousvazková *Přirozenost a úděl člověka* (The Nature and Destiny of Man 1941-1943) [viz recenze J. B. Součka v Křesťanské revue 1946, str. 88-91 – pozn. red.], jejímž základem je soubor přednášek, které pronesl r. 1939 v Edinburghu. V této knize teologicky rozvinul své politické a sociální názory na lidskou přirozenost.

Literatura:

R. Niebuhr, *Náboženský smysl světové krize*, v: Křesťanská revue 1946, str. 218-224.

EXISTENCIALISTÉ

Jedním z významných proudů filozofie 20. století je existencialismus. Někteří křesťanští teologové se pokusili o novou interpretaci křesťanství převážně existencialistickými pojmy.

Søren Kierkegaard

Nekonečná propast

Søren Aabye Kierkegaard se narodil r. 1813 v Kodani jako nejmladší syn stárnoucích rodičů. Prožil osamělé a nešťastné dětství, během studií na univerzitě pak vedl nevázaný život. Přesto se však nedokázal zbavit melancholie, která ho sužovala po celý život. Po dlouhém studiu dosáhl r. 1840 akademického titulu v oboru teologie, nikdy ale nebyl ordinován. Zasnoubil se, avšak zasnoubení zrušil a nikdy se neoženil. Až do své smrti r. 1855 se věnoval přemýšlení a psaní.

Kierkegaardovy texty vyrostly z jeho tragického a osamělého života. Právem byl přirovnáván k prorokům jako Jeremiáš, kteří ze své vlastní hluboké osobní zkušenosti znali chyby svých současníků, a přesto se jim je nepodařilo přesvědčit. Vystupoval proti tehdy kralující filozofii Hegela (který jej silně ovlivnil). Napadal povrchnost takzvaného křesťanství, jaké se praktikovalo ve státní luterské církvi, a suše konstatoval, že „rozvoj přivodil konec křesťanství“. Když Kierkegaard umíral, měl jen několik málo přátel a příznivců. Filozofii 20. století však ovlivnil jako málokdo. Mnoho jeho myšlenek hluboce zasáhlo mladého *Karla Bartha. Je považován za zakladatele křesťanského i světského existencialismu.

Základním kamenem Kierkegaardova myšlení je nekonečná propast mezi Bo-

hem a člověkem. Podle tehdejšího dánského luterství byla mezi člověkem a Bohem i lidským mravním úsilím a Boží svatostí přirozená souvislost. To Kierkegaard rozhodně odmítal. Mezi časem a věčností, mezi konečným a nekonečným, mezi člověkem a Bohem zeje kvalitivně nekonečná propast. Bůh je „absolutně Neznámý“. Propast je i mezi lidskou hříšností a Boží svatostí. Kierkegaard správně vycítil, že bez vědomí hříchu není opravdové křesťanství možné. „Začněte znepokojené svědomí, a můžete pozavírat kostely a udělat z nich tančírny.“ Toto prorocké slovo promlouvá mocně i do naší současné situace, kdy zdánlivě živé formy křesťanství jsou plytké a nezakotvené, protože jim chybí vědomí hříchu. Tento aspekt Kierkegaardova myšlení hluboce zasáhl Karla Bartha a neoortodoxní hnutí. R. 1921 Barth napsal: „Můj systém, mámlí vůbec nějaký, není nic víc než uznání toho, čemu Kierkegaard říkal ‚nekonečný kvalitativní rozdíl‘ mezi časem a věčností.“

Nekonečnou propast mezi Bohem a člověkem může překlenout jedině Bůh. To také učinil ve vtělení Ježíše Krista. Kierkegaard však není nijak nadšený soudobým „hledáním historického Ježíše“ ani se nedomnívá, že je důležité rekonstruovat Krista jako historickou osobnost. Bůh se v Ježíši Kristu zjevil, avšak *skrytě*. Bůh se v Ježíši objevuje *inkognito*. Ukázal se,

i když ne způsobem zřejmým pro běžného pozorovatele. Boha vidí v Ježíši Kristu jen oči víry. Být Ježíšovým současníkem neznamenało bez této víry žádnou výhodu. Ježíšovými skutečnými současníky jsou ti, kdo v něho věří – to znamená ti a pouze ti, kdo se s ním doopravdy setkávají. Je nasnadě, že pouhé historické poznání Ježíše má pramálo cenu.

Kdyby po sobě současná generace neza nechala nic než slova: „Věřili jsme, že tehdy a tehdy se mezi námi zjevil Bůh v osobě pokorného služebníka, který s námi žil, učil nás a nakonec zemřel“, bylo by to víc než dost. Udělala by vše, co je třeba; neboť toto nepatrné sdělení, toto nota bene na stránce dějin světa, by stačilo na to, aby dalo šanci následování, a ani ta nejdelší pojednání nikdy nemohou udělat víc. (Střepy filozofie, kapitola 5)

I zde Kierkegaard ovlivnil raného Bartha, který si myšlenku skrytého zjevení a Božího inkognita osvojil. Kierkegaardovy ideje rovněž přišly velmi vhod *Bultmannovi a jiným, kteří byli značně skeptičtí, pokud jde o naše možnosti poznání historického Ježíše. Kierkegaard sám přijímal evangelijní vyprávění tak, jak byla, a jejich historicitu nezpochybňoval. Výše formulovaný princip však byl využíván k tomu, aby z krajní skepse ohledně historicity evangelijní zprávy dělal teologickou ctnost.

Kierkegaard odmítl názor, že pravda může být pouze objektivní a že k ní lze dospět izolovaným rozumovým bádáním. Pravda je podle Kierkegaarda v subjektivitě. Tento postoj dokládá jeho *Deník* z r. 1835.

Jde o to, pochopit sama sebe, vidět, co ode mne Bůh skutečně žádá; jde o to, najít

pravdu, která je pravdivá pro mne, najít ideu, pro kterou bych mohl žít a umřít. K čemu by bylo nalezení takzvané objektivní pravdy (...) jak by mi mohlo být prospěšné umět vysvětlit smysl křesťanství, kdyby nemělo hlubší význam pro mne a pro můj život; k čemu by mi bylo, kdyby pravda stála přímo přede mnou, chladná a nahá, nezajímající se o to, zda ji poznávám, či nikoli, a vyvolávající ve mně spíše zděšené mrazení než důvěřivou oddanost?

Víra není racionální. Je to přijetí absurdního, paradoxního. Kierkegaard opakuje *Tertullianovo: „Věřím, protože je to absurdní.“ Víra je osobní rozhodnutí, čin přitakání, skok do tmy. Věřícího nelze srovnávat s chemikem, který chladně, objektivně a racionálně analyzuje chemickou sloučeninu. K víře patří riziko a osobní zaujetí. Není to konečný produkt matematického důkazu. Boha poznáváme v osobním sebeodevzdání, a ne naopak. Říká se, že „láska je slepá, manželství pak otvírá oči“, a je tomu skutečně tak, i když otevření očí nemusí znamenat rozčarování, jak by se nám to snažil namluvit cynik. Pouze v kontextu závazného vztahu přichází hlubší poznání. Tak také víra znamená krok odevzdání se, jež v sobě obsahuje riziko.

Kierkegaardova osobnost a metoda psaní jej přivedla k extrémním tvrzením. Sám své dílo charakterizoval jako „pouhou špetku skořice“. Nepředkládal celý systém, nýbrž jen kořeněný korektiv. Byl jako námořník, který se co nejvíc naklání na jednu stranu, aby se loď nepřevážila na stranu opačnou. Čteme-li jeho texty v tomto duchu – tedy spíše jako provokativní, prorocké koření než běžný jídelniček – jsou prospěšné. Vezmeme-li však jeho

myšlenky příliš vážně, mohou nás v mnoha směrech snadno zmást:

● Důraz na nekonečnou propast mezi člověkem a Bohem je užitečný korektiv. Nikdy však nesmíme ztratit ze zřetele skutečnost, že člověk byl stvořen k Božimu obrazu a že tento obraz není zcela smazán. U Kierkegaarda, stejně jako v některých méně opatrných vyjádřeních neoortodoxních teologů, se projevuje tendence zobrazovat člověka jako hříšného *proto*, že je stvořený a konečný. To je nesprávné.

● Kierkegaard správně podtrhl, že pouze historická znalost Ježíše Krista není totéž co víra. Reformátoři učinili stejný závěr. Neznámá to však, že by historické poznání bylo bezcenné. Dávat najevo takřka naprostý nezájem o historickou postavu Ježíše by bylo divnou odpovědí na Ježíšův výrok: „Kdo vidí mne, vidí Otce“ (Jan 14, 9).

● Je pravda, že k víře patří osobní angažovanost a prvek rizika. Víru však nelze líčit pouze jako slepý skok do tmy, jako svémocný čin navzdory rozumu. Manželství je čin důvěřujícího osobního sebeodevzdání a krok do neznáma, není to však (pro ty, kdo mají alespoň trochu rozumu!) iracionální skok do tmy. Je to krok do neznáma učiněný na základě toho, co už víme. Víra není ani zcela racionální, ani naprosto iracionální.

Literatura:

S. Kierkegaard, *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*, Praha 1993.

S. Kierkegaard, *Čistota srdce aneb chit jen jedno*, Kalich, Praha 1989.

K. Jaspers, *Kierkegaard*, v: *Reflexe* (Filosofický časopis) 2/1990, 6 (1-14).

W. Raepel, L. Smithová, *Úvod do světa idejí*, Vyšehrad, Praha 1994, str. 59-62.

H. J. Störig, *Malé dějiny filozofie*, Zvon, Praha 1991, str. 374-378.

Rudolf Bultmann

Evangelium bez mýtu

Rudolf Bultmann se narodil r. 1884 ve Wiefelstedu nedaleko Oldenburgu v západním Německu. Studoval teologii na univerzitách v Tübingenu, Berlíně a Marburgu. Poté začal přednášet na teologických fakultách v Marburgu, Vratislavi a Giessenu. Hlavní část své akademické dráhy však prožil jako profesor Nového zákona v Marburgu v letech 1921-1951, kdy odešel na odpočinek. Až do své smrti v roce 1976 zůstal čestným profesorem marburské univerzity.

Bultmann se považoval spíše za znalce Nového zákona než za teologa. Fakticky byl největším a nepochybně nejvlivnějším novozákonníkem 20. století. Jeho první významné dílo byly *Dějiny synoptické tradice* (1921). V knize vnáší do studia evangelií metodu kritiky forem, již jako první prošlapával cestu. Evangelia rozložil na různé druhy forem. Tak se snažil vyzkoumat jejich vývoj v rané ústní tradici a jejich funkci v prvotní církvi a tímto způsobem odkrýt jejich historicitu. Bultmann usuzoval, že většina zaznamenaných Ježíšových výroků nepochází přímo od Ježíše, ale má kořeny v životě nejstarších křesťanských komunit. V otázce podrobnějšího poznání Ježíšova života byl značně skeptický.

Liberalismus 19. století sebevědomě rekonstruoval obraz „historického Ježíše“, který Ježíše ukazoval jako řádného liberálního protestanta. Albert Schweitzer ve svém *Hledání historického Ježíše* (1906) zachytil dějiny tohoto procesu a demasko-

val jej. Bultmann byl liberální tradicí odkojen, ale podobně jako *Barth se jí vzepřel (byť ne tak radikálně). Oba se shodli na odmítnutí pátrání po historickém Ježíši. Barth využil zvedající se vlnu skepse ohledně možnosti rekonstrukce Ježíšova historického portrétu k naléhavé výzvě k návratu ke Kristu novozákonní zvěsti – čímž podle *Harnackových slov „sklidil ze skeptického bodláčí apologetické fíky“.

I Bultmann se stavěl proti liberálním snahám, a to ze tří důvodů. Za prvé, rekonstrukce Ježíšova historického obrazu byla podle Bultmanna *neuskutečnitelná* – bránil mu v ní jeho skeptický postoj k evangeliu. O historickém Ježíšovi toho podle Bultmanna můžeme znát jen velice málo, určitě ne tolik, abychom z toho mohli sepsat životopis. Za druhé, znalost historického Ježíše je *nepotřebná*. Evangelium si nežadá žádný pevnější historický základ, než že Ježíš žil a zemřel, opakuje Bultmann po *Kierkegaardovi. Za třetí, zájem o historického Ježíše je vysloveně *nelegitimní*. Výrok apoštola Pavla, že již neznáme Ježíše Krista „podle těla“ (to jest tělesným či světským způsobem) Bultmann chápe tak, že Pavel už nemá zájem o *historického* Ježíše. Také říkal, že principem reformace nebylo ospravedlnění historií, ale pouhou vírou. (Ve skutečnosti jde v reformační zásadě přesněji o ospravedlnění samotným (historickým) Ježíšem Kristem, přijatým pouhou vírou. I když reformátoři zdůrazňovali, že spasitelná víra je *vic* než pouhá víra v historičnost událostí v evangeliích, nikdy je ani nenapadlo, že by mohla být méně.)

*Barth i Bultmann odmítali liberální pátrání po historickém Ježíšovi, avšak v dalším se rozcházel. Barth vytvořil dogma-

tickou teologii (do značné míry ortodoxní), kterou se, k hrůze svého bývalého učitele Harnacka, snažil osvobodit od historicko-kritických studií. Bultmann liberální úsilí nahradil krajní formou historické skepse ohledně Ježíše; ta v Německu nadlouho převládla a až v padesátých letech začali někteří jeho žáci s „novým hledáním historického Ježíše“, ovšem na hony vzdáleným staré liberální verzi. Bultmann odmítl liberalismus, aby jej (posléze) nahradil existencialistickou verzí křesťanství. Sám si uvědomoval, že i když se stejně jako Barth obrátil k teologii Božího slova, není ve svém odmítnutí liberalismu tolik radikální jako Barth. „V celém svém díle jsem se snažil posunout vpřed historicko-kritické bádání, jak se praktikovalo v ‚liberální‘ teologii, aby naše nejnovější teologické poznání přineslo hojnější ovoce.“ Přestože se však Bultmannova *metoda* liší od liberální, jeho vývody byly často přinejmenším stejně neortodoxní. Nejvíce Bultmann proslul svým programem *demytologizace*. Zatímco Barth vyzdvihoval Boží slovo, Bultmann si bral na pomoc nástroj, který Barth do značné míry opomíjel – hermeneutiku neboli vědu o výkladu. Jak překlenout propast mezi 1. a 20. stoletím? Jakým způsobem se má novozákonní poselství předkládat naší generaci? Na tuto otázku se Bultmann pokusil odpovědět v eseji *Nový zákon a mytologie* (1941), jednom z nejvýznamnějších teologických děl našeho století.

Podle Bultmanna vykladačův problém spočívá v „mýtickém“ světonázoru Nového zákona. Má zde na mysli „tříposchodový vesmír“ (nahore nebe a dole peklo) a víru v nadpřirozeno – v anděly, demony, zázraky. Novozákonní autoři tento světonázor *předpokládali*. Dnes však již je za-

staralý. „Moderní člověk“ nemůže akceptovat novozákonní poselství proto, že nemůže přijmout mýtický pohled na svět.

Není možné svítit elektrickým světlem, používat rozhlasový přijímač a těšit se z výtobytků moderní medicíny a chirurgie a zároveň věřit v novozákonní svět démonů a zázraků.

(Nový zákon a mytologie)

Akceptovat mýtický světonázor dnes není možné – a není to ani potřebné. Není na něm nic specificky křesťanského – je to prostě světonázor předvědecké éry.

Jak bychom na to měli reagovat? Situaci podle Bultmanna nelze zachránit tím, že bychom třídili, čemu věřit a co odhodit. Mýtický světonázor drží pohromadě jako celek.

Bultmannovým receptem je *demytologizace*. Ta neznamená vyloučení mýtických vyjádření Nového zákona, nýbrž jejich výklad. Bultmann kritizuje liberály Harnackova typu za to, že eliminovali mytologii, čímž zredukovali evangelium na „několik náboženských a etických principů“. Bultmann tuto metodu odmítl. Jeho snahou bylo novozákonní mytologii interpretovat, především pak vyložit ji *existenciálně*. Domníval se, že ho k tomu opravňuje samotná povaha mýtu.

Skutečným smyslem mýtu není předkládat objektivní obraz světa, jaký je, nýbrž vyjádřit, jak člověk chápe sebe sama ve světě, v němž žije. Mýtus by se neměl vykládat kosmologicky, nýbrž antropologicky, či ještě lépe existenciálně.

(Nový zákon a mytologie)

Taková existenciální interpretace obchází překážku zastaralého světonázoru a před moderního člověka staví *skutečné* pohoršení evangelia.

Bultmannův existenciální výklad redukuje novozákonní poselství v cosi, co se velmi přibližuje učení ateistického existencialisty Martina Heideggera (zemřel r. 1976), v letech 1922-1928 Bultmannova kolegy na marburské univerzitě. Bultmann si toho byl vědom, kritikům však odpovídal, že filozofie říká totéž co Nový zákon a že to říká nezávisle na něm. Bultmannovo demytologizované evangelium se stává poselstvím o člověku a jeho potřebě autentického jednání navzdory strachu a úzkosti. Věřit znamená „svobodně se otevřít budoucnosti“, je to „poslušné sebeodevzdání a niterný odklon od světa“. Očividně objektivní mýtická vyjádření se stala existenciálními výpověďmi o člověku. Sám Bultmann připouštěl nahrazení teologie antropologií a interpretaci výpovědí o Bohu ve smyslu výpovědí o lidském životě. „Je proto zřejmé, že pokud člověk chce hovořit o Bohu, musí zjevně *mluvit o sobě*.“

Bultmann musel čelit značné kritice. I když nechtěl mít nic společného se způsobem, jakým liberálové zredukovali obsah křesťanské víry, konečný výsledek jeho snažení není k tradičním dogmatům o nic vlídnější než liberalismus. Znamé nauky o vtělení, vykoupení, vzkříšení a druhém příchodu Ježíše Krista označuje za mýtické a rozpouští je v existenciální interpretaci. Vzkříšení je například „na-prosto nemyslitelné“ jako historická událost. Skutečná událost Kristova vzkříšení je zázrak víry v poselství kříže. Tento „výklad“ ovšem nenechává v **Apoštolském vyznání* kámen na kameni.

Objevily se oprávněné námitky, že Bultmann z Nového zákona nevytlačuje pouze mýty, ale *historii*. Hlásá ospravedlnění pouhou (osobně existenciální) vírou, a ne

historií (spasitelné události zapsané v evangeliích). Ježíš Kristus, se kterým se dnes setkáváme, je Kristus kázání, a nikoli historie. Podle slov jednoho vykladače se „velké Boží drama stalo ‚soukromým existenciálním představením‘“.

Bultmann správně obrátil naši pozornost směrem k problému interpretace. Propast mezi naším moderním a biblickým pohledem na svět je velice důležitá. Oba odlišné postoje však nejsou ve svých konturách zcela zřetelné. Především je tu otázka stavby, velikosti a stáří vesmíru. Můžeme připustit, že všichni vzdělání moderní lidé zastávají takový (vědecký) pohled na vesmír, který se liší od pohledu biblických pisatelů. To však není hlavní problém, protože biblické poselství je o něčem jiném.

Za druhé, je tu moderní víra, že vesmír je uzavřený fyzikální mechanismus příčiny a následku a že se neděje nic, co by nešlo v tomto smyslu vyložit. S tím souvisí popření nadpřirozena a možnosti Božího zasahování do tohoto světa. Tyto otázky jasně narážejí přímo na většinu novozákonního poselství. Zde tu však již nelze vyslovovat zobecňující výroky o „moderním člověku“. Mnoho vzdělaných lidí ve všech možných společenských vrstvách a profesích stále věří v nadpřirozený Boží zásah do běhu tohoto světa v seslání Syna a jeho vzkříšením z mrtvých – což jsou prvky učení, kterým se Bultmann vysmívá. Mimo rámec organizovaného náboženství je mnoho důkazů (jako například zájem o okultismus) o tom, že „oficiální“ dogma o uzavřeném hmotném vesmíru obyčejné lidi neuspokojuje.

Bultmann neumí rozlišovat mezi vědeckými objevy, jež se týkají struktury vesmíru, a filozofickým postojem, který vylučuje nadpřirozené. Prohlašuje, že z moderní

situace *nutně* plyne pouze reálně opodstatněná kritika novozákonního pohledu na svět, a ne kritika, která vyrůstá z libovolně zvolených filozofických pozic. Podle tohoto kritéria měl akceptovat opodstatněnost vědeckého chápání struktury vesmíru, a ne filozofické odmítnutí nadpřirozena.

Bultmann křesťanství převádí do terminologie existenciálních filozofů. V čem se ale tento postup liší od toho, co *Augustin udělal s novoplatonismem či *Tomáš Akvinský s aristotelismem? Augustin i Tomáš nepochybně uznávali prioritu a autoritu křesťanského zjevení. Oba se svou filozofií rozcházejí tam, kde je v rozporu s Písmem – např. v otázkách dobrého charakteru stvoření či věčnosti vesmíru. Bultmann naopak Písmu takovou normativní úlohu nepřisuzoval a k existencialismu nebyl tak kritický jako Tomáš a Augustin ke svým filozofiím. Oprávněnou kritiku sklídl za to, že si za normativ vzal moderní svět, a přitom nedovolil Písmu a křesťanské zvěsti, aby řekly něco jiného. Na toto obvinění sám odpověděl a je správné dát mu nyní poslední, byť pro nás nepřesvědčivé, slovo.

Je samozřejmě pravda, že demytologizace bere jako kritérium moderní světový názor. Demytologizovat neznamená odmítnout biblické či křesťanské poselství jako celek, nýbrž biblický pohled na svět, který patří do minulé epochy, příliš často pěstovaný v křesťanské dogmatice i v kázání církve. Demytologizovat znamená popřít, že poselství Bible a církve je svázáno se starověkým světovým názorem, který zastaral. (Ježíš Kristus a mytologie, kapitola 3)

Literatura:

R. Bultmann, *Dějiny a eschatologie*, OIKUMENÉ, Praha 1995.

R. Bultmann, *K problému demythologizace*, v: *Reflexe* 1994, 1 (1-8).

Teologie 20. století (Antologie), uspoř. Karl-Josef Kuschel, Vyšehrad, 1995, str. 161-173.

Paul Tillich

Otrásání základů

Paul Tillich se narodil r. 1886 v rodině luterského faráře v Braniborsku. Studoval teologii v Berlíně, Tübingenu, Halle a Vratislavi. Za první světové války sloužil jako vojenský duchovní. Od r. 1919 vyučoval teologii a filozofii na univerzitách v Berlíně, Marburgu, Drážďanech, Lipsku a Frankfurtu. R. 1933 jej však nacisté propustili pro jeho socialistickou angažovanost. Odcestoval do USA, kde se (díky Reinholdu Niebuhrovi) stal profesorem filozofické teologie na Union Theological Seminary v New Yorku. Na odpočinek odešel r. 1955. Později až do své smrti r. 1965 vyučoval na Harvardu a na chicagské univerzitě.

Tillichovým největším dílem je třísvazková *Systematická teologie* (Systematische Theologie, 1951-1963). V ní osvětluje svou teologickou koncepci.

Od teologického systému se očekává uspokojení dvou základních potřeb: vyjádření pravdy křesťanského poselství a její výklad pro každou novou generaci. Teologie se pohybuje sem a tam mezi dvěma póly: věčnou pravdou o svém základu na jedné straně a časovou situací, v níž věčnou pravdu musíme přijmout, na straně druhé.

(Systematická teologie I:3)

Vystupoval proti ortodoxii, kterou obviňoval ze směřování věčných pravd s jejich konkrétním časovým vyjádřením. Or-

todoxie přejímá teologii, jež byla určena minulosti, a předkládá ji v dnešní situaci, do níž se už nehodí. Rovněž odmítal „kérygmatickou teologii“ *Bartha a dalších. Tato teologie se vyvarovává chyby prostého *ztotožňování* neměnného evangelijního poselství s Bibli či s tradiční ortodoxií, příliš však vyzdvihuje nadčasovou pravdu na úkor aktuální situace.

To vede k tomu, že „v dané situaci je třeba hodit zvěsti jako kamenem“. Říkal, že nevyrovnanost kérygmatické teologie si žádá korekci „apologetickou teologií“. Slovo „apologetika“ bylo pro Bartha a jeho pokračovatele zdiskreditované a Tillich se pokusil o jeho rehabilitaci.

Apologetická teologie musí dbát na varování nové ortodoxie – tj. musí si dávat pozor, aby aktuální situaci nedovolila pohltit křesťanský obsah. I přes toto nebezpečí však je třeba se o apologetický úkol pokusit; situaci je nutno brát vážně.

Apologetická teologie „odpovídá na otázku obsaženou v ‚situaci‘ silou věčného poselství a prostředky danými situací, na jejíž otázky odpovídá.“

Apologetická teologie hledá metody, jež budou nadčasové poselství a momentální situaci uvádět do vztahu, aniž by jedno či druhé potlačovaly. Tillich takový způsob měl – jeho „metoda korelace“ znamená cestu přizpůsobení křesťanské zvěsti modernímu myšlení bez ztráty jejího zvláštního charakteru. Bere vážně otázky nastolené moderní situací (v mife, v níž to kérygmatická teologie není schopná) a pak dává odpovědi, jež vycházejí z nadčasového poselství (a nejsou jednoduše vyvozeny z časné situace).

Velká většina teologů akceptovala oprávněnost této metody – tedy potřebu adresovat nadčasovou zvěst do současné situace.

Mnozí z nich však cítili, že Tillich ve svém úsilí neuspěl. Prohlašovali, že se chytil do pastí, kterou sám popisoval – totiž že prvky věčné pravdy obětoval časné situaci. Jeho výklad křesťanské pravdy je převážně filozofický: biblické pasáže jsou v jeho *Systematické teologii* jen nepočtené. Bůh je zde předkládán jako „ten, kdo se nás dotýká nejvyšším možným způsobem“, či jako „základ našeho bytí“. Bůh není Bytost (která může nebo nemusí existovat), nýbrž samotné Bytí. Fakticky je stejně bezbožné Boží existenci přikývnout, jako ji popírat! Boha charakterizoval jako osobního, avšak ne jako osobu. Tillichův pohled na Boha pěkně vystihuje jeho promluva o *Hlubině existence*.

Jméno této nekonečné a nevyčerpatelné hlubiny a základu všeho bytí je Bůh. Slovo Bůh označuje právě tuto hlubinu. A pokud vám to slovo mnoho nefiká, přeložte si je a mluvíte o hlubině vašeho života, o prameni vašeho bytí, o tom, co se vás nejvíce dotýká, o tom, co berete bezvýhradně vážně. Možná proto budete muset zapomenout všechno tradiční, co jste se o Bohu učili, možná dokonce budete muset zapomenout i samo toto slovo. Protože když víte, že Bůh znamená hlubinu, víte

o něm hodně. Nemůžete se pak již nazývat ateistou ani nevěřícím.

Ateistou je pouze člověk, který dokáže s naprostou vážností říci, že život je mělký.

Tillichův vliv po jeho smrti slábl. Tillichovský přístup k učení o Bohu má však stále mnoho příznivců. Nejvíce jej zpopularizoval John Robinson ve své knize *Čestně o Bohu* (1963).

V době podstatně novější napsal Don Cupitt šířivou kritiku tradiční křesťanské nauky o Bohu nazvanou *Loučení s Bohem* (1980), v níž obhájí „křesťansko-buddhistické“ pojetí Boha, podobné Tillichovu. V současné době mnozí lidé v církvích i nadále mluví o Bohu a zároveň připouštějí, že pokud jde o tradiční křesťanské pojmání Boha jako živé Bytosti, považují se za ateisty.

Literatura:

P. Tillich, *Biblické náboženství a ontologie* - Výbor ze studií, esejů a kázání, Kalich 1990.

Teologie 20. století (Antologie), uspoř. Karl-Josef Kuschel, Vyšehrad 1995, str. 40-48, 394-405, 425-427.

SOUČASNÝ VÝVOJ

Mnoho protestantských teologů stojí na pozicích liberální, evangelikální, novoortodoxní nebo existenciální tradice. Další zaujali odlišný přístup. Procesuální teologie nabízí novou nauku o Bohu. Moltmann a Pannenberg jsou dva současní teologové, kteří rozvinuli svou vlastní individuální teologii.

Procesuální teologie

Vyvíjející se Bůh

Vývojovou filozofii rozpracovali po první světové válce A. N. Whitehead (zemřel r. 1947) a Charles Hartshorne. Tuto filozofii, která zahrnuje i pohled na Boha, přijali teologové a tak vznikla procesuální teologie. Jejimi nejznámějšími představiteli jsou J. B. Cobb, S. M. Ogden a W. N. Pittenger. Těší se značnému vlivu, zvláště v USA. Římskokatolickou verzi nalezneme ve spisech *Teilharda de Chardina.

*Řecká filozofie považovala bytí a neměnnost za primární, zatímco vznikání a změnu za sekundární a relativně nereálné. To znamená, že Bůh je považován za neměnného, a proto prostého citů a utrpení, vzdálený sféře vznikání a změny. Spasení je procesem úniku ze sféry vznikání, kdy se člověk stává nezranitelným (imunním vůči utrpení) jako Bůh. Bůh obývá neměnnou věčnost. Existuje mimo čas, který je sekundárním a dočasným jevem. Důsledky této filozofické teorie si můžeme znázornit, když se zamyslíme nad tím, jak se díváme na sebe samé. Jsem „já“ jedincem, který během zhruba sedmdesáti let svého života projde řadou nejrůznějších okolností a prožitků? Pokud ano, co je pak ono „já“, uvážím-li, že se během sedmdesáti roků výrazně změním? Procesuální filozofie prohlašuje, že tím primár-

ním, nejreálnějším není „já“ jako veličina nebo jedinec, jenž prochází časem, ale sled prožitků, ze kterých sestává běh mého života. Idea „já“ jako jedince, který putuje časem, není iluzí, nýbrž abstrakcí. Primární realitou je *běh (vývoj)* mého života – pojem „já“ jako jednotlivce je sekundární abstrakcí. Pro procesuální filozofii jsou vznikání, změna primární a původní vývoj – což je naprostý protiklad řeckého pohledu. Procesuální filozofie dobře zapadá do moderního světa, který na realitu pohlíží pojmy evoluční terminologie – jako na dynamickou a odvíjející se, nikoli jako na statickou a „danou“.

Řecký pohled nás dovádí k obrazu Boha jako věčného v tom smyslu, že existuje mimo čas, jako neměnného a statického, jako původce všech věcí a jako toho, který jimi není ovlivněn („Nehybný hybatel“). To je ovšem v rozporu s biblickým Bohem, který koná své skutky a má s námi vztah v čase, s Bohem který se dynamicky podílí na chodu světa a na kterého jeho lid působí do takové míry, že nad ním cítí zármutek.

Tradiční filozofická teologie přijímá řecký pohled na Boha a snaží se mu biblický obraz přizpůsobit. *Anselm to dělá velmi upřímně. Jak, ptá se, může být Bůh soucitný (jak nás učí Bible) a zároveň prostý citu (jak nás učí filozofie)? Odpo-

věd' zní, že Bůh je soucitný s ohledem na naši zkušenost, zatímco není soucitný s ohledem na svou existenci.

Protože když nás zřís v naší ubohosti, my zažíváme důsledky tvého soucitu, ale ty tento pocit neprožíváš. Proto jsi současně soucitný (protože zachraňuješ zubožené a šetríš hříšníky) a bez soucitu (protože na tebe soucit se zuboženými nepůsobí).

(Anselm, Proslogion 8)

To není biblický paradox. Je to jen nevyřešitelný konflikt mezi (biblickým) pohledem na Boha jako soucitného a (řeckým) pohledem na Boha jako nezranitelného.

Procesuální teologie odmítá klasický teismus a nahrazuje jej „bipolární“ koncepcí Boha. Ta je založena na rozlišení mezi „abstraktní existencí“ a „konkrétní skutečností“. Hrdina světového desetiboje Daley Thompson má „abstraktní existenci“ jako skvělý atlet, zatímco v rozmanité „konkrétní skutečnosti“ se jeho skvělé schopnosti projevují při skocích, běhu, vrzích ap. Procesuální teologie je připravena přijmout řecké chápání Boha jako věčného, neměnného a jako původce všech věcí – avšak pouze s odkazem na jeho abstraktní existenci. Bůh je věčný v tom smyslu, že takový vždy byl, je a vždy bude. Putuje však s námi časem. V tomto okamžiku je pro Boha rok 1996 minulostí a rok 2096 budoucností. Je neměnný tím, že jeho láska zůstává stálá, ale ne ve smyslu, že by byl statickým nebo nečinným. Je původcem všech věcí v tom smyslu, že jejich existence pochází od něho a že jsou na něm závislé. Svým stvořením však není neovlivněný. Dává vesmíru reálnou, i když omezenou svobodu, takže se může stát příčinou i důsledkem. Jestliže ho odvrhnu, zarmoutím ho. Dostáváme tak

„bipolární“ pohled na Boha – jako na příčinu a důsledek.

Procesuální pohled na Boha se často nazývá „panenteismem“ nebo „neoklasickým teismem“. Bůh není neovlivněný světem (klasický teismus) ani s ním není ztotožněný (panteismus), ale ovlivňuje ho a současně je jím ovlivňován. Vše, co se děje, se odehrává v Bohu – svět je tělo Boží. Vztah mezi Bohem a světem můžeme přirovnat k vztahu mezi duší a tělem. Bůh a svět se pohybují společně časem.

Procesuální teologie vznáší pádné námitky proti klasickému teismu a sama sebe vnímá jako návrat k bibličtějšímu pohledu na Boha. Většina výhrad proti klasickému teismu má stálou platnost a neslučitelný rozpor mezi řeckým filozofickým a biblickým pohledem na Boha je v dnešní době široce uznávanou skutečností. Naneštěstí se však procesuální teologie dopouští stejného omylu jako klasický teismus, když připouští, aby její počáteční filozofické východisko zkrleslo její chápání Boha. Jasně se to ukazuje na dvou příkladech:

● Procesuální teologie popírá, že Bůh zná budoucnost, protože ta ještě neexistuje. Bůh je vševědoucí – to znamená, že ví o všem, co existuje a co je možné znát, neznamená to však, že ví o tom, co ještě neexistuje. Každý bude souhlasit, že vševědoucí Bůh nezná jméno sedmé ženy Jindřicha VIII. (která nikdy neexistovala). Podobně jeho vševědoucnost nepodrývá jeho nevědomost ohledně budoucnosti (která ještě neexistuje). Bible však zobrazuje Boha, který budoucnost zná. V pozadí se skrývá otázka vztahu Boha k času. Jestliže klasický teismus vidí Boha chybne *mimo* čas, procesuální teologie se do-

pouští opačné chyby a dělá z něho vězně času – ovládaného časem stejně, jako jím jsme ovládnáni i my, a putujícího časem s námi. Pokud máme brát vážně Boží imanentnost a transcendentnost, musíme ho vidět jednak jako působícího v čase, jednak jako přesahující náš čas. Boha nemůžeme přirovnat k policejnímu autu, které s námi jede po stejné silnici, ani k satelitu, který nás vzdáleně pozoruje z vesmíru, ale k vrtulníku, který se může pohybovat podél silnice, ale může se nad ni i vznést.

● Procesuální teologie v reakci na klasický teistický názor, že stvoření nemůže ovlivňovat Boha, činí Boha závislým na světě. Časté je tvrzení, že Bůh *potřebuje* svět a svět je věčný. Ale Bible zobrazuje Boha jako bytost, která z ničeho svobodně stvořila svět. Zatímco z pohledu Bible Bůh působí na svět a zároveň jím je ovlivňován (jak tvrdí procesuální teologie), je také Bohem, který je na světě nezávislý, a nikoli závislý, jak by to naznačovala analogie o duši a tělu.

Procesuální teologie je novým a svěžím přístupem, který osvětluje biblickou nauku o Bohu. Jakmile však vývojové filozofii umožníme, aby *ovládala* naše pojetí Boha a prováděla cenzuru biblického výkladu, začíná procesuální teologie zkreslovat biblickou nauku stejným způsobem, jako to dělal fecké filozofické myšlení.

Protože [v procesuální teologii] veškerá existence (...) je „vznikání“ a „sounáležení“ – a tento proces je svou povahou společenský – bere si samotného Boha jako hlavní zosobnění těchto kategorií a dělá z něj svrchovaný příklad vznikání a sounáležení. První má zdůraznit, že si ho nemáme představovat jako nadřazeného časovému sledu událostí v tom smyslu,

že by se ho historie netýkala. (...) Druhá (sounáležitost) je mu v pravdě vlastní, protože je v takovém vztahu ke světu, že mezi ním a světem dochází neustále ke vzájemným kompromisům. (...) Je ovlivněn tím, co se děje.

(W. N. Pittenger, Zobrazení Boha, kapitola 4)

Literatura:

J. B. Cobb ml., *Křesťanská přirozená teologie a křesťanská existence*, v: *Křesťanská revue* 1971, str. 14-17.

J. Křivohlavý: *Teologie dění*, v: *Křesťanská revue* 1979, str. 10-12.

H. J. Störig, *Malé dějiny filozofie*, Zvon, Praha 1991, str. 428.

A. N. Whitehead, *Matematika a jiné eseje*, Praha 1970.

A. N. Whitehead: *Náboženství a věda*, v: *Dialog Evropa XXI - 4/93*, str. 19-22.

Jürgen Moltmann

Ukřižovaný Bůh

Jürgen Moltmann se narodil r. 1926 v Hamburku. V letech 1945-1948 byl válečným zajatcem v Belgii a Británii. Právě v tomto období přešel na křesťanskou víru (a stal se tak „první černou ovčí“ ve své „osvícené hamburské rodině“). R. 1952 se po vystudování teologie stal pastorem. R. 1958 byl jmenován profesorem na církevním semináři ve Wuppertalu a v roce 1967 se stal profesorem systematické teologie na univerzitě v Tübingenu, kde působí i v současnosti.

Moltmann je plodným autorem. Jeho zásadní díla spadají do dvou kategorií. Cílem jeho prvních tří knih bylo „podívat se na teologii jako na celek z jednoho určitého hlediska“. Tyto práce obsahují skvělé a neotřelé pohledy na křesťanskou

víru, trpí však také nevyhnutelnou jednostranností, která má svůj původ v zaměření se na jedinou perspektivu pohledu. Po nich se pustil do nové řady „systematických příspěvků k teologii“ pod souhrnným titulem „Mesiášská teologie“. Jejich systematicčnost spočívá v tom, že se autor postupně zabývá různými naukami, které jednu po druhé důkladně rozebírá. Účelem je však vypracování „příspěvků“ napsaných z pohledu jednoho určitého teologa, nikoli tvorba uceleného dogmatického systému. Jinými slovy, Moltmann se nepokouší o vytvoření duplikátu *Barthovy *Církevní dogmatiky*. V této řadě doposud vyšly tři práce a vydání dalších dvou se plánuje.

Moltmannovým prvním rozsáhlejším dílem byla jeho *Teologie naděje* (*Theologie der Hoffnung*, 1964), ve které se na křesťanskou víru dívá obecně z pohledu naděje na šťastnou budoucnost a zvláště pak z pohledu Kristova zmrtvýchvstání. Tato kniha upevnila jeho pozici jako jednoho z významných teologů nové generace přicházející po Barthovi a *Bultmannovi. Práce zabývající se studiem Bible už nějakou dobu uznávají zásadní úlohu, kterou v Novém Zákoně sehrává eschatologie (nauka o posledních věcech) – nejen jako víra v určité události na konci času, ale jako faktor utvářející *veškerou* křesťanskou teologii. Moltmann je jedním z prvních dogmatických teologů, kteří se vážně pokoušejí vykládat teologii v tomto světle. Stěžuje si, že vykazání nauky o posledních věcech až na „poslední den“ z nich činí pouhý přívazek teologie, poslední kapitulu systematické teologie bez vztahu k zbývajícím částem. Moltmann se snaží uvést eschatologii zpět do centra teologie.

Od počátku do konce, a ne jako pouhý epilog, je křesťanství eschatologií, je nadějí, pohledem a pohybem vpřed, a proto také revolučním způsobem ovlivňuje a transformuje přítomnost. Eschatologie není jen jedním z prvků křesťanství, je zprostředkovatelem křesťanské víry jako takové, jednotlivým prvkem všeho, co bylo napsáno, září, která vše zaplavuje v úsvitu očekávaného nového dne. (...) Eschatologický názor je charakteristický pro všechna křesťanská prohlášení, pro každou křesťanskou bytost i pro celou církev.

(Teologie naděje, Úvod)

Eschatologická perspektiva znamená, že zjevení je vykládáno jako *zaslíbení*, jako živná půda pro naději na šťastnou budoucnost. To je základem poslání církve – které je vnímáno jako transformace světa v očekávání slíbeného nového stvoření. Církev je „jako šíp vyslaný do světa, aby ukázal cestu k budoucnosti“. Cílem křesťanského poslání není jen individuální, osobní, „duchovní“ spasení. Je jím také uskutečnění naděje na spravedlnost, zajištění humanity a míru pro všechno stvoření. Tuto „druhou stranu“ smíření s Bohem křesťanská církev zanedbávala, říká Moltmann. Církev musí dělat něco pro sociální změny už teď – na základě naděje na šťastnou *budoucnost*. Nový zákon nechápe očekávané spasení Bohem v budoucnosti jako výmluvu pro nečinnost v současnosti, nýbrž jako povzbuzení, že „vaše práce není v Pánu marná“ (1. list Korintským 15:58). Sociální aktivity mají své kořeny v křesťanské víře. Tato teologie naděje nabyla významného vlivu ve *Světové radě církví a v *teologii osvobození.

V *Ukřížovaném Bohu* (*Der gekreuzigte Gott*, 1972) Moltmann vykládá nauku o Bohu z perspektivy kříže. To znamená

konec představě Boha jako neschopného trpět a vzdáleného světu. Křesťanský Bůh je trpící Bůh plný lásky. Moltmann přijímá, že Bůh je nezměnitelný a nezranitelný pouze v jediném významu: na rozdíl od bytostí, které stvořil, ho nic vnějšího nemůže přinutit, aby se změnil nebo aby trpěl. To však nevylučuje dvě další možnosti. Bůh může svobodně změnit sám sebe. A co je důležitější, může svobodně dopustit, aby ho druzí změnili, a může dopustit, aby mu druzí přivodili utrpení. To nijak nepoškozuje Boží svrchovanost. Boží utrpení není utrpením přivozeným zvenčí, způsobeným slabostí, ale je utrpením z lásky, je utrpením aktivním. Bůh se dobrovolně otevírá možnosti, aby na něho působily bytosti, které stvořil. Je to přijaté utrpení, svobodné utrpení z lásky, na rozdíl od utrpení nedobrovolného. Bez takového utrpení nemůžeme mluvit o Bohu, který je láska. Toto pojetí trpícího Boha Moltmann působivě spojuje s prožitky Židů. Využívá k tomu úryvku z knihy Elie Wiesela, který přežil věznění v Osvětimi.

Esesáci oběsili před celým táborem dva židovské muže a jednoho chlapce. Muži zemřeli rychle, ale smrtelná agónie mladého chlapce trvala půl hodiny. „Kde je Bůh? Kde je?“ zeptal se někdo za mnou. Když chlapec po dlouhé době stále visel v křečích ve smyčce, slyšela jsem muže opět zvolat, „Kde je Bůh teď?“ A hlas uvnitř mne odpověděl: „Kde je? Je tady. Tamhle visí na šibenici. (...)“

(Ukřižovaný Bůh, kapitola 6:9)

„Jakákoliv jiná odpověď by byla rouháním,“ uzavírá Moltmann. „Na otázku týkající se takového týrání nemůže být jiná křesťanská odpověď.“

V knize *Církev v moci Ducha svatého*

(Kirche in der Kraft des Geistes, 1975) [viz recenzi J. Smolika v Křesťanské revue 1976, str. 96-97] se Moltmann zamýšlí nad učením o církvi z hlediska svato-dušních svátků a nad učením o Duchu svatém. Církev má být otevřená – „otevřená Bohu, otevřená lidem a otevřená budoucnosti Boha i lidí“. To si vyžaduje obnovu církve, která stojí tvář v tvář prudce se měnícímu světu. Ale „požadavkem dneška není pohotovost přizpůsobení se změněným společenským podmínkám, nýbrž vnitřní obnova církve duchem Krista a mocí přicházejícího království“. Mezi jeho hlavními pracemi je tato kniha právem považována za dílo nejméně pronikavé.

Úzký zorný úhel prvních tří knih, z nichž každá se dívala na teologii jako na celek z jednoho určitého pohledu, je jejich silnou stránkou, zároveň však i jejich slabinou. Slabá místa byla ve velké míře odstraněna v následujících svazcích, které vycházejí z hlubokých poznatků předcházející řady, ale začleňují je do mnohem vyrovnanější celkové perspektivy. První z nich je *Trojice a království Boží* (Trinität und Reich Gottes, 1980), ve které Moltmann rozvíjí zejména některá z témat *Ukřižovaného Boha*. Mnohem podrobněji rozebírá učení o Boží schopnosti trpět. V *Ukřižovaném Bohu* se Moltmann snažil učení o Trojici vybudovat na základě události spojených s ukřižováním, zvláště pak Ježíšovým náfkem nad jeho opuštěností. V *Trojici a království Božím* je téma rozšířeno a učení o Trojici je rozvinuto na základě „celého příběhu Syna Božího“, od jeho vtělení po druhý příchod Kristův na svět na konci času.

Moltmann se rozchází se západní tradicí, která začíná Boží jednotou a pokračuje otázkami týkajícími se Trojice. Jeho vý-

klad začíná „trojiční historií Boží“, s dynamickým vypodobením skutků všech tří osob během stvoření a vykoupení světa. To ho vede k „sociálnímu učení o Trojici“, ve kterém se vážně zabývá trojjedínotí. Inspiraci při psaní této knihy našel ve známé ruské ikoně z 15. století, která zobrazuje Trojici jako tři osoby v dokonalé harmonii. Prohlašuje, že důraz na jednotu Boha vedl k autoritářským a represivním režimům v církvi i ve společnosti. V protikladu k tomu Moltmann na základě své sociální nauky o Trojici rozpracovává „trojiční nauku o království“, v níž vychází z myšlenek *Joachima de Fiore, a tím i „trojiční nauky o svobodě“. Učení o Trojici není prostocvikem v abstraktní teologii, ale slouží jako základ k osvobozujícímu poslání církve v dnešní společnosti.

V knize *Bůh ve stvoření* (Gott in der Schöpfung, 1985) vysvětluje „ekologickou nauku o stvoření“. V každém z předcházejících svazků se Moltmann zabýval podrobným výkladem politických vývodů vyplývajících z jeho teologie; v tomto a v dalším svazku se zaměřil zejména na téma ekologie. Prohlašuje, že současná krize si vyžaduje položení důrazu na Boží všudypřítomnost, jako protikladu k zdůrazňování Boží transcendentnosti, které převažovalo v minulosti. Moltmann se zaměřuje na úlohu Ducha svatého, kterého vidí jako Boha přítomného ve stvořeném světě. Táže se nejen, co znamená pro svět, že byl stvořen Bohem, ale také, co znamená pro Boha, že je stvořitelem. V této knize, stejně jako v dalších, jsou Moltmannovy myšlenky týkající se řady klíčových bodů ovlivňovány židovskou teologií.

Knihka *Cesta Ježíše Krista* (1985) je svěžím a dalekosáhlým novým pohledem na

osobu Krista, opět v souvislosti s ekologickými otázkami. Moltmann se snaží rozvinout nový náhled na „postmoderní svět“ a zaměřuje se zejména na současné problémy, jako je chudoba, atomové nebezpečí a ekologická krize. Snaží se vycházet z pozitivních rysů předcházejících pohledů na osobu Krista, ale chce se vyjádřit i k současné situaci. Jako ve všech svých knihách, které vyšly po *Teologii naděje*, i zde klade důraz na naději ve šťastnou budoucnost. Jak název napovídá, Moltmann věnuje pozornost nejen správné víře v Ježíše, ale také „christopraxi“, etickému učení Ježíše. Vidíme to v aplikaci tzv. Ježíšova kázání na hoře, nejen v soukromém životě, ale také v aréne veřejného a politického života.

Literatura:

Teologie 20. století (Antologie), uspoř. Karl-Josef Kuschel, Vyšehrad 1995, str. 129-135, 267-277.

Wolfhart Pannenberg

Víra zakořeněná v historii

Wolfhart Pannenberg se narodil r. 1928 ve Stettinu v Německu – dnešním Štětíně v Polsku. Po válce studoval na univerzitách v Berlíně a v Göttingenu. Během těchto let přešel hranice sekularismu a dostal se až ke křesťanské víře. R. 1950 odešel do Basileje, kde studoval teologii pod vedením *Karla Bartha. Následujícího roku odešel do Heidelbergu. Stal se jedním ze skupiny badatelů, kteří později vešli ve známost jako „Pannenbergův kroužek“. Jejich debaty přinesly ovoce v podobě společné publikace pod názvem *Zjevení jako dějiny* (Geschichte als Offenbarung, 1961). Skupina se scházela pravidelně až do r. 1969, kdy rozdílné názory

na historickou věrohodnost zmrtychvstání narušily jednotu jejich pohledu. R. 1955 začal Pannenberg přednášet teologii v Heidelbergu. R. 1958 se přestěhoval do Wuppertalu, kde se stal profesorem systematické teologie v církevním semináři – a kde byl po krátkou dobu kolegou *Moltmannovým. R. 1961 se stal profesorem systematické teologie v Mainzu a r. 1968 odešel na univerzitu v Mnichově, kde nastoupil na stejné místo a kde již zůstal.

Přestože byl Pannenberg hluboce ovlivněný Barthem, v některých bodech s ním nesouhlasil. Obzvláště se stavěl proti pokusu Bartha, *Bultmanna a dalších odtrhnout teologii od historické kritiky. Odmítá tendenci 20. století ignorovat „historického Ježíše“ (obraz Ježíše, který předkládá historická kritika) a stavět teologii výlučně na „Kristu víry“ (Ježíši, jak ho zpodobnila raná církev). Pannenberg trvá na tom, že teologie musí vycházet z historie a musí být přístupná pro zkoumání jinými disciplinami. Prohlásovati, že k takové události, jako je zmrtychvstání Ježíše Krista je možné přistoupit pouze prostřednictvím „víry“, znamená stáhnout evangelium z veřejně přístupného tržiště lidského vědění a učinit z teologie předmět esoterického studia pro hrstku zasvěcených.

Pannenberg nabízí novou radikální koncepci zjevení, kterou vykládá v sedmi dogmatických tezích v knize *Zjevení jako dějiny*. V protikladu k novoortodoxnímu a existenciálnímu přístupu, které zjevení a dějiny vzájemně oddělily, umísťuje Pannenberg zjevení Boha – zvláště v osobě Ježíše Krista a jeho zmrtychvstání – mezi historické události. Barth vehementně oponoval jakýmkoli pokusům prokázat historickou věrohodnost zmrtychvstání

a pravdy o něm se podle něho mohli dobat pouze lidé s vírou. Pannenberg namítá, že tímto se teologie proměňuje v soukromé teorii věřícího, která je odříznutá od ostatního lidského vědění. Křesťanská víra se stává „pravdou pro skupinku zasvěcených“. Trvá na tom, aby hlášané pravdy křesťanství a zvláště historická prokazatelnost zmrtychvstání byly otevřeně přístupné pro ověření. Prohlašuje, že důkazy zcela jasně ukazují, že Ježíš byl vzkříšen z mrtvých. Začít věřit v Ježíšovo zmrtychvstání znamená jednoduše uzнат pravdu, která nám leží před očima. Přijetí této pravdy „je přirozeným důsledkem faktů“. Pokud je většině lidí skryta, není to proto, že by jejich rozumové chápání muselo být nahrazeno jinými způsoby poznání. Spíše „musejí používat vlastního rozumu, aby správně uviděli“. K aktu zmrtychvstání není třeba víru přinášet, abychom ho mohli užít – víra sama je touto událostí zažehnuta. Nezdá se po tom všem víra zbytečná? Ne. Historická kritika předkládá jevy pravděpodobné, nikoli jisté. Nemůžeme *dokázat*, že si dávní historikové nevymysleli fiktivní osobu nazvanou Julius Caesar, aby si zažertovali s generacemi, které přijdou po nich. Taková hypotéza je sice velmi nepravděpodobná – nelze ji však vyvrátit. Historická kritika ukazuje na základě důkazů na pravděpodobnost zmrtychvstání. Víra sahá až za vědění (nejde však proti němu) a přináší nám jistotu. Podobně může racionální argument prokázat vysokou pravděpodobnost, že moje žena je mi věrná, avšak moje důvěra v ní sahá až za tuto pouhou pravděpodobnost a mění se v přesvědčivou jistotu. Zatímco víra může jít až za důkazy, je s jistotou založena na důkazech, které jsou přístupné všem.

Podle Pannenberg je zjevení součástí dějin – nikoli zvláštního úseku dějin známého jako „dějiny spásy“, nýbrž *celých* dějin, *univerzálních* dějin. To znamená, že zjevení Boha bude úplné až na konci dějin. Nejsme však ponecháni v temnotě. „V osudu Ježíše je konec dějin už předjatý a zažitý předem.“ Ve skutečnosti se při zmrtvýchvstání Ježíše už konec dějin vlastně odehrál – protože „konec světa bude v kosmickém měřítku, což se už v případě Ježíše stalo“. To znamená, že další zjevení Boha už nemůžeme očekávat. Bůh se v dějinách zjevuje i po době Ježíšově, „ale ne nějakým zásadně novým způsobem, spíše jako ten, kdo se už v osudu Ježíšově zjevil“.

Pannenberg nabízí cennou nápravu hlavních trendů teologie 20. století. Důraz, který klade na zmrtvýchvstání jako na objektivní, prokazatelnou událost přivádí teologii zpět do kontaktu s historií. Nesmíme však zapomínat, že vira je víc než racionální vyhodnocení důkazů. Naše reakce na Ježíše Krista má též morální a duchovní rozměr. „Soud pak je v tom, že světlo přišlo na svět, ale lidé si zamilovali více tmu než světlo, protože jejich skutky byly zlé“ (Jan 3,19). Proto „nikdo nemůže říci: ‚Ježíš je Pán‘, leč v Duchu svatém“ (1. list Korintským 12,3).

Pannenberg napsal v průběhu let mnoho významných děl. Jeho nejznámější a pravděpodobně nejdůležitější prací je *Ježíš – Bůh a člověk*, která vyšla r. 1964. Přichází v ní s tvrzením, že existují dva rozdílné přístupy k christologii, (učení o Ježíši Kristu). Jedním je „christologie shora“ – která začíná u Syna Božího a následně se táže, jakým způsobem se stal člověkem. Druhým je „christologie zdola“ – která začíná u člověka Ježíše Naza-

retskeho a následně se táže, jakým způsobem byl Bohem. Pro Pannenberg první přístup nemá velkou hodnotu. Christologie shora Ježíšovo božství předpokládá – zatímco nejdůležitějším úkolem dnešní christologie je právě jeho božství prokázat. Christologie shora vede k sníženému zájmu o historického Ježíše – pozornost se místo toho soustřeďuje na diskusi, jakým způsobem je možné v jedné osobě sjednotit božství a lidství, tak „odlišné svou povahou“. Pannenberg začíná „zdola“, od historického Ježíše, a odtud se dostává k jeho božství. Jeho božství prokazuje právě zmrtvýchvstání. „Jestliže je Ježíš, který vstal z mrtvých, vyzdvižen k Bohu, a pokud tím začal konec světa, pak se Bůh zjevil v Ježíši“. Zmrtvýchvstání ukazuje Ježíšovu jednotu s Otcem. Bůh tak obhájil všechna předcházející tvrzení – která by jinak zůstala prázdným ujištěním. Vtělení, kdy se Bůh stává člověkem, tak vnímáme jako závěr, nikoli jako výchozí bod christologie.

Ve zjevené jednotě s Bohem, která představuje vlastní Ježíšovo božství, zůstává Ježíš zároveň stále oddělený od Boha jako svého Otce. Právě v tom spočívá začátek učení o Trojici.

(Ježíš – Bůh a člověk, kapitola 4)

Literatura:

Teologie 20. století (Antologie), uspoř. Karl—Josef Kuschel, Vyšehrad 1995, str. 49-57.

Feministická teologie

20. století započalo požadavky žen na získání volebního práva. Na konci století podobné snahy vyústily v mnohem radikálnější požadavky na větší spravedlnost a rovnoprávnost. Toto hledání mělo znač-

né důsledky jak pro církev, tak pro křesťanskou teologii. Nejzřejmějším a nejsnáze viditelným projevem je otázka vysvěcování žen. Ale úkoly, se kterými se musí potýkat teologie, nejsou o nic méně radikální, ať už jde o zobrazování Boha jako Otce nebo o představu Spasitele, který je mužem. Problematickým se také zdá být tradiční patriarchální křesťanství, postavené na vládě mužů, kde jsou ženy v jednoznačně podřízeném postavení. Ilustrativním příkladem tohoto postoje jsou názory některých církevních otců, že pouze muž je plným obrazem Boha. Feministická teologie, podobně jako *teologie osvobození, je široký pojem, který zastřešuje značně různorodé názory. Pro nedostatek místa se v krátkosti zmíníme pouze o čtyřech z nich.

Některé zastánkyně feminismu jejich stanoviska přivedla dokonce k zavržení křesťanské víry. Nejpozoruhodnější z nich je (bývalá) římská katolička Mary Dalyová. Její kniha *Církev a druhé pohlaví* (The Church and the Second Sex, 1968) byla důležitým raným příspěvkem k feministické teologii. Ještě než se objevila kniha *Beyond God the Father* (1973), se s křesťanskou vírou rozešla. Na názory, že Bibli lze vymanit z područí tradičního patriarchátu, se dívá skepticky. „Bylo by možná zajímavé spekulovat o pravděpodobné délce ‚odpatriarchalizované Bible‘. Snad by se dalo zachránit dostatek materiálu, aby vznikla zajímavá brožurka.“

Patrně nejplodnější z feministických teologů je další římská katolička, Rosemary Radford Ruetherová, která se snaží v křesťanské tradici vystopovat alternativní prameny bez patriarchátu. V eseji na téma *Osvobození christologie od patriarchátu* (The Liberation of Christology

from Patriarchy) argumentuje, že Ježíšovi služebníci zvěstovali radostnou zvěst všem chudobným lidem, včetně žen. Prvními svědky zmrtychvstání byly ženy. Ježíšovy názory převrátily zavedený hierarchický řád. Církev se však musela ztožnit s patriarchální, hierarchickou společností své doby. To vedlo k dvěma odlišným přístupům. Jeden z nich pokračoval v kladení důrazu na rovnost, kterou viděl jako předzvěst věcí přístích, a proto ji spojoval s praktikováním celibátu. Druhý přístup volně přejal patriarchální a hierarchické uspořádání společnosti. První přístup dal vzniknout skupinám, které byly po čase označeny za kacířské. Vzniklo také řeholní hnutí, které se přizpůsobilo hlavnímu proudu církve – podřídilo se však patriarchální hierarchii. Protestantismus první přístup zcela vyloučil a tím zesílil důraz na patriarchát. „Eschatologická antikultura“ se však znovu objevila v podobě rozličných sekt. Ruetherová naléhá, že musíme překonat obecný postulát, který se skrývá za *oběma* přístupy: že patriarchát je původním řádem přírody. Místo toho máme myslet na původní řád, který byl rovnostářský, a patriarchální stav považovat za nepřirozený. Spasení potom bude zahrnovat i znovunastolení původního, autentického, rovnostářského přirozeného stavu.

Dílo Elisabeth Schüssler Fiorenzaové *Na její památku* (In Memory of Her, 1983) – tento titul je odvoláním na Markovo evangelium 14,9 – je další prací, která dosáhla značného vlivu. Zdůrazňuje se zde potřeba vidět správně roli, kterou sehrály ženy v raném křesťanském období. Tuto roli mužská biblická exegeze často přehlídí. „Křesťanská feministická teologie a výklad Bible se nacházejí v procesu

opětovného zjišťování, že křesťanské evangelium není možné hlásat, zapominámeli na následovníky víry z řad žen a na to, co všechno udělaly.“ Kniha si klade dva cíle: „Rekonstruovat dějiny raného křesťanství jako dějiny žen nejen proto, aby se do rané historie křesťanství příběhy žen vrátily, ale také proto, aby se na tyto dějiny opět pohlíželo jako na dějiny žen a mužů.“

Konečně, existuje ještě evangelikální hnutí feministické teologie, které se snaží sladit feministické požadavky s podřízeností biblické autoritě a věrností evangelické víře. Hlavní představitelkou tohoto směru je v Británii Elaine Storkeyová. Ve svém díle *Co je na feminismu správného* (What's Right with Feminism, 1985) prosazuje křesťanský feminismus založený na učení Bible jako „třetí cestu“ mezi křesťanským antifeminismem na jedné

straně a feminismem, který se s učením Bible rozchází, na straně druhé.

Křesťanské feministky proto nechtějí bojovat s muži o moc. To je jejich usilování naprosto cizí. Nechtějí ani vybudovat čistou ženskou realitu, která si nebude chtít s opačným pohlavím nic začínat. Nestačí jim však ke štěstí, když budou zařazené do příhrádky označené „žena“ a své životy budou prožívat podle souboru předepsaných kulturních hodnot, které v zásadě nemají s Bibli nic společného. Poselstvím, které nám přináší, je osvobození, které platí i pro muže.

(Co je na feminismu správného)

Literatura:

J. Opočenská, *Z povzdáří se dívaly také ženy (výzva feministické teologie)*, Kalich, Praha 1995.

W. Raeper, L. Smithová, *Úvod do světa idejí*, Vyšehrad, Praha 1994, str. 187-189.

ŘÍMŠTÍ KATOLÍCI

Až do nedávna se římskokatolická církev stavěla k modernímu světu negativně. Od doby papeže Jana XXIII. je však klíčovým slovem „zdešnění“, která římskokatolickou církev začleňuje zpět do 20. století.

John Henry Newman

Rozvoj katolické nauky

John Henry Newman se narodil r. 1801 v evangelické rodině. Když mu bylo patnáct, hluboce ho ovlivnily různé kalvínské spisy a přistoupil na evangelickou víru: „Ovlivnilo mne pevné Krédo a do mého intelektu se vtisklo dogma, které, z Boží milosti, nikdy nevytizelo ani nebylo překryto.“ Studoval v Oxfordu a r. 1822 se stal členem Orielské koleje. Zde bylo jeho evangelické přesvědčení narušeno. Nejprve prodělal posun směrem k liberalismu. Potom dostal silný podnět v opačném směru od Johna Kebla. Keble ho odkázal k církevním otcům a ovlivnil tak jeho myšlení směrem ke katolicismu.

R. 1833 pronesl Keble známé kázání o národní apostasii, které je tradičně považováno za počátek Oxfordského hnutí. Vzhledem k pozdějšímu vývoji, toto hnutí ironií osudu podnítila hrozba, již pro anglikánskou církev představoval zákon z r. 1829 o zrovnoprávnění katolíků (kteří římským katolíkům poskytoval velkou politickou svobodu) a plán na oslabení anglikánské církve v (římskokatolickém) Irsku. Mezi pozitivní principy tohoto hnutí patří tato víra: episkopát jako Bohem ustanovený způsob církevní vlády a nauka o apoštolské posloupnosti (na biskupy, kteří v nepřetržité řadě přebírají následnictví po apoštolech, přechází i jejich pravomoc); právo církve na samosprávu bez

zásahu státu; důležitost svátostí – včetně nauky o znovuzrození křtem, o skutečné přítomnosti (těla i krve Kristovy v eucharistii) a eucharistii jako oběti nabízené Bohu. Oxfordské hnutí v mnoha směrech potvrzovalo tradiční církevní názory. Jeho zakladatelé však zavedli nový radikální prvek tím, že se v protikladu k protestantské reformaci obrátili k rané církvi. Někteří z nich byli vůči reformaci otevřeně nepřátelští. (Jejich protivníky v Oxfordu napadla skvělá myšlenka, vztyčili památník mučednickým biskupům *Cranmerovi, Latimerovi a Ridleyemu z fondů veřejné sbírky a přinutili tak vůdce Oxfordského hnutí, aby veřejně odkryli karty.)

Názory hnutí byly vyloženy v řadě *Traktátů pro naši epochu*, která začala vycházet r. 1833 – v důsledku toho byli jeho stoupenci nazýváni „traktariáni“. Antiprotestantský tón vyvolal značné pobouření. V tomto období Newman společně s ostatními chápal anglikánskou církev jako střední cestu mezi protestantstvím a římským katolictvím. Stále si uchovával tradiční víru, že papež je antikristem. Raná církev se mu jevila jako zlatý věk, ke kterému se vraceli při hledání čisté katolické víry, neposkvřené středověkým Římem. Tuto katolickou víru bylo později možné rozlišit na základě principu vyhlášeného Vincentem z Lerins (počátkem 5. století): „Zastáváme to, v co věřili všude, vždy a všichni (v katolické církvi).“

R. 1841 Newman napsal *Traktát devadesát*. V něm tvrdí, že **Třicet devět článků* se shoduje s učením **Tridentského koncilu*. Zatímco články *usilovaly* o protestantský výklad, *připouštěly* i katolický výklad. Tento traktát zvedl bouři protestu, která vedla k ukončení celé řady. Jedna z čelných postav poznamenala, že už Newmanovi nebude důvěřovat.

V této době Newmana zklamalo jednání biskupů. Jejich rozhodnutí, jak se zdálo, naznačovala, že navzdory tvrzením traktariánů je anglikánská církev nakonec přece jen církví protestantskou. Newman ztratil víru v anglikánskou církev a postupně s ní přestal spolupracovat. Opustil Oxford a stáhl se do ústraní kláštera v nedalekém Littlemore. Intuitivně rozpoznal, že skutečnou katolickou církví je Řím. Zatímco si však Řím získal jeho srdce, hlava věděla, že se Řím v mnohých věcech od rané církve odlišuje. Jak jen usmířit srdce s rozumem? Postupně našel odpověď v koncepci *rozvíjející se nauky*. Popsal ji ve známém eseji *Rozprava o rozvoji křesťanského učení*, který napsal, když byl ještě anglikánem, na obranu svého obrácení se k Římu. Esej byl publikován v nezměněné podobě po jeho konverzi r. 1845, s postskriptem, ve kterém eseji předkládá církvi k posouzení.

Newman začal tvrzením, že „ať už je historickým křesťanstvím cokoliv, rozhodně to není protestantismus. Pokud někdy existovalo něco jako jistá pravda, pak je to právě tohle“. A protestanti to vědí. Na středověk radši zapomínají – a raná církev jim mnoho radosti také nečiní. (Newmanova myšlenka se odráží ve způsobu, jakým protestanti mluví o „historickém křesťanství“, když mají ve skutečnosti na mysli „protestantismus od 16. století“.)

Newman sice musí jako dobrý historik připustit, že římskokatolická církev není totožná s ranou církví, avšak mezi ranou křesťanskou církví a moderní římskokatolickou církví existuje zásadní shoda.

Kdyby svatý Athanasius nebo svatý Ambrož procitli k životu, není pochyb o tom, jakou obec by omylem začali považovat za vlastní. Každý bude jistě souhlasit, že tito otcové, nehledě na názorové rozdíly, nehledě na námitky, by se cítili mnohem lépe s muži jako svatý Bernard nebo svatý Ignác z Loyoly, s osamělým knězem v jeho příbytku, svatými milosrdnými sestrami nebo nevzdělaným davem před oltářem než s panovníky nebo členy jiných náboženských společenství.

(Rozprava o rozvoji křesťanského učení, 3:1)

Po ujištění, že římskokatolická církev se rané církvi přibližuje nejvíce, začíná Newman vysvětlovat změny. Nesmíhuje se s tradičním tvrzením, že římskokatolická církev zůstává „stále stejná“, beze změny. Nepřechází historii dogmatickým tvrzením o neměnnosti jako papežská bula **Ineffabilis Deus*. Místo toho změnu připouští a snaží se ji vysvětlit.

Změny proběhly, protože křesťanská nauka se rozvíjí. Podobný růst nebo rozvoj nauky je nevyhnutelný: poznání církve se během věků rozšiřuje; nesystematické učení Bible je třeba seřadit a uspořádat; je nutné reagovat na falešná učení; nová doba klade nové otázky, které si žádají nové odpovědi. Změna a vývoj jsou nevyhnutelné. Avšak ne každá změna nebo vývoj jsou zdravé – objevují se i zhoubné výrůstky. Jak je možné správnost vývoje prověřit?

Newman uvádí sedm kritérií, která

umožňují zjistit, je-li vývoj věrný křesťanské nauce. Patří sem kontinuita základního principu během celého vývoje, logické navazování jedné nauky na druhou a zkouška časem. Všechna tato kritéria Newman používá na obranu rozvoje římskokatolické nauky. Nepředstavoval si však, že by tyto zkoušky stačily samy o sobě – že by je mohl používat libovolný jednotlivec nebo učenec, aby sami pro sebe rozhodli, ubírá-li se vývoj správným, nebo špatným směrem. Církev potřebuje neomylného arbitra, který bude rozlišovat, co je správné a co chybné. Bez takové vůdčí autority se před církví rozevírá dilema. Buďto si uchová organizační jednotu na úkor jednoty církevní nauky (což povede k široké, všem přístupné církvi, jako je současná církev anglikánská), nebo si udrží jednotu církevní nauky na úkor organizační jednoty (za vzniku malých dogmatických sektářských církví, z nichž každá bude prosazovat čistotu své nauky). Kde však najít takového neomylného rádce? Existuje pouze jediný vážný uchazeč, prohlašuje Newman. Pouze římskokatolická církev v sobě spojuje důležitost svého postavení s jeho stálostí. Římská nauka může vykazat délku svého trvání, kterou její protivníci „považují za nadpřirozenou, i když ji nedovolí nazvat božskou“ – mnozí se na ni například dívají jako na dílo satanovo.

Newmanova argumentace je velmi dobře podložena a není divu, že mnozí z jeho přátel traktariánů ji shledalo velmi přesvědčivou. (Zvláště je, že z traktariánů Newmana na cestě k Římu následovali původem evangelici – například Henry Manning a Wilberforceové; stoupenci High Church – skupina uvnitř anglikánské církve, která zdůrazňovala význam litur-

gie, svátosti apod., jak se zdá, sílu jeho argumentace nepocítili.) Objevuje se v ní však i množství slabých míst. Za prvé, něco jiného je vysvětlit, jak se církevní nauka vyvíjela (což Newman dělá velmi dobře). Jinou věcí je tento vývoj zdůvodnit. Newman například ukazuje, jak myšlenka, že musíme Bohu nabídnout nějakou smírnou obět' za hříchy spáchané po křtu (což se objevuje u *Tertulliana a *Cypriana), přirozeně vedla k římským ideám pokání, zásluh, odpustků, očištění a mší za zesnulé. Vývoj je zřetelný – jedná se však o zjevení pravdy nebo spíše o postupující korupci, která se vyvinula z počátečního omylu o odpuštění hříchů spáchaných po křtu? Za druhé, Newman odmítá východní pravoslavnou církev, aniž by se adekvátně zabýval jejím učením. Odvolává se na „neomylnou západní církev“. Pokud však má existovat nějaká neomylná autorita, proč by to musela být západní a ne východní katolická církev? Koncepce autority v pravoslavné církvi je v mnoha směrech starší než pozdější papežský systém.

Newman přichází s dobrou *prvoplánovanou* obhajobou neomylné církve. Jeho důvody, proč je taková církev žádoucí, jsou opodstatněné. Stejně opodstatněné jsou však i důvody proti. Jakmile se církev stane neomylným vykladačem Písma, ztrácí Písmo svou skutečnou autoritu. Jakmile se církev k nějaké věci vyjádří, Bible jí už nesmí odporovat. Křesťané čtou Starý zákon očima Nového zákona. Stačí jedině jasné slovo v Novém zákoně, které prohlásí všeliké pokrmny za čisté (Marek 7,19), aby všechna kázání o jídle ze Starého zákona přestala platit. Přijetí Nového zákona ponechává Starému zákonu pouze relativní autoritu – protože Nový zákon

ukazuje, jak ho máme číst po křesťansku. Newman sám připouští, že vztah církevního učení k Bibli lze dost dobře přirovnat ke vztahu Nového zákona se Starým. Zatímco však jedinečné zjevení Boha v podobě jeho Syna Ježíše Krista ospravedlňuje, že jsme Novému zákonu přiznali takový statut, co je oním novým faktorem, který dovoluje církvi podobným způsobem relativizovat Nový zákon? Vztah papeže k Ježíši Kristu není stejný jako vztah Ježíše Krista k židovství.

Přezkoumání některých z nezměnitelných dogmat vyhlášených neomylnou církví – například neposkvrněné početí Panny Marie a její nanebevzetí (definovaná v **Ineffabilis Deus* a **Munificentissimus Deus*) – napovídá, že cena zaplacená za jednotnost nauky je příliš vysoká. Tato dogmata ukazují na potřebu ověřovat veškerou nauku na základě Bible – i za cenu, že se otevřou dveře různým výkladům.

Newmanovy myšlenky se v ultradogmatické římskokatolické církvi 19. století setkaly s ledovým přijetím. Kardinálem arcibiskupem westminsterským se stal jeho soupeřník, také bývalý evangelík, Henry Manning (i když Newman byl r. 1879 nakonec jmenován kardinálem). Manning byl jiného založení než Newman. Zastával názor, že „odvolávání se na historii je kačífstvím a zradou“. Ale Newmanova chvíle ještě měla přijít. Jestliže **První vatikánský koncil*, který rozhodl o papežské neomylnosti, byl Manningovým koncillem, **Druhý vatikánský koncil*, který uznal rozvoj křesťanské nauky, můžeme nazvat koncillem Newmanovým. S trochou přehánění bylo dokonce řečeno, že v průběhu let nakonec římskokatolická církev konvertovala k Newmanovi, a ne naopak.

Literatura:

J. H. Newman, *Co znamená „katolický“*, v: Souvislosti 1/1991, str. 54-56.

J. H. Newman, *Svědění a papež*, v: Teologické texty 3/1994, str. 86-87.

Jean Guitten, *Kardinál Newman*, jeden z Otců budoucí církve, v: Souvislosti 1/1991, str. 12-17.

O. Mádr, *John Henry Newman*, v: Teologické texty 3/1994, str. 8.

Ineffabilis Deus (r. 1854)

Na počátku středověku se začala objevovat myšlenka, že Panna Marie žila bez hříchu. **Augustin* alespoň připouští možnost, že zřejmě nezheřila. Od 7. století byla představa o bezhříšnosti Marie všeobecně přijímána. Kdy však byla od hříchu uchráněna? **Anselm* má za to, že se s dědičným hříchem narodila. **Bernard* z Clairvaux, **Bonaventura* a **Tomáš Akvinský* zastávali názor, že byla počata s dědičným hříchem, ale před narozením byla od všech hříchů očištěna. S argumentem, že Marie byla počata bez poskvrny, to znamená, že byla uchráněna od hříchu už při samém početí, a ne až po něm, přišel **Duns Scotus*. Dospěl k tomu na základě úvahy, že je mnohem dokonalejší uchránit někoho před dědičným hříchem, než ho z něj následovně vysvobodit. Ježíš Kristus, jako dokonalý spasitel, musel někoho spasit tím nejdokonalejším možným způsobem – a kdo by se k tomu hodil lépe než jeho matka?

Nauka o neposkvrněném Mariině početí se stala jablkem sváru mezi františkány (řád Dunse Scota) a dominikány (řád Tomáše Akvinského). Jejich spory probíhaly tak vášnivě, že papež Sixtus IV. r. 1483 vyhlásil, že se církev ohledně této záležitosti ještě nedohodla a že názory žádné

z obou stran nejsou kacířské. Podobně *tridentský koncil ve svém dekretu o prvotním hříchu Pannu Marii jednoduše vynechal. Nakonec však byla nauka o neposkvrněném početí římskokatolickou církví všeobecně přijata. R. 1854 ji v bule **Ineffabilis Deus* (pojmenované, jak bylo zvykem, podle počátečních slov bule) papež Pius IX. slavnostně vyhlásil jako dogma.

Prohlašujeme a ustanovujeme, že nejpožehnanější Panna Marie byla v prvním okamžiku svého početí uchráněna veškeré poskvrny prvotního hříchu jedinečnou milostí a výsadou všemohoucího Boha, ve jménu zásluh Ježíše Krista, spasitele lidstva, a že toto učení nám zjevil Bůh, a proto v ně musí všichni věrní neochvějně a neustále věřit.

Toto vyhlášení svými důsledky zasahuje mnohem dál, než je nauka o Marii. Za prvé, co je podkladem tohoto dogmatu? V Písmu se o Mariině bezhříšnosti neučí nic, o jejím neposkvrněném početí nemluví. Mohlo by se zdát, že jde o tradici, protože bula ujišťuje, že „tato nauka existovala v církvi odjakživa jako nauka přejatá od našich předků, která byla nyní prohlášena za nauku zjevenou“. Církev, jak bula prohlašuje, svoji nauku nikdy nemění, nekrátí ji ani k ní nic nepřidává. To vypadá jako odvolávání se na důkaz o neměnnosti tradice, skutečnost je však právě opačná. Historie ukazuje, že hlavní postavy tradice (například Augustin nebo Tomáš Akvinský) se této nauky nejen nedržely, ale dokonce ji výslovně popíraly. Bula nepředstavuje plody tradice, ale triumf dogmatu nad tradicí. Co je potom základním východiskem pro toto dogma? Je to shoda názorů na danou otázku v sou-

časné církvi. Pius si r. 1849 vyžádal názory biskupů a bula popisuje velmi kladně přijetí, kterého se mu dostalo. Vyloučení Marie z tridentského dekretu o prvotním hříchu je uváděno na dosvědčení, že Písmo a tradice této nauce neodporují. *Nabízeným jednoznačným důkazem je však současná názorová shoda v církvi.*

Za druhé, pokud bula odráží rostoucí spoléhání se na současnou názorovou shodu v církvi, navzdory Písmu a tradici, je také odrazem vzrůstu papežské autority. Vyhlášení r. 1854 bylo v mnoha směrech pokusným ověřením nauky o papežské neomylnosti, kterou formuloval *První vatikánský koncil r. 1870. Dalším mariánským dogmatem bylo její přijetí do nebeské slávy, vyhlášené r. 1950 apoštolskou konstitucí **Munificentissimus Deus*.

První vatikánský koncil (1869-1870)

Ve stoletích, která následovala po reformaci, existovaly v římskokatolické církvi dva navzájem soupeřící názory na autoritu. Menšinový názor, známý jako „galikanismus“, protože bylo možné se s ním setkat hlavně ve Francii, pohlížel na papeže jako na konstitučního monarchu. Galikáni si v návaznosti na *Williama z Ockhamu a konciliární hnutí 14. a 15. století zajistili převahu autority všeobecného koncilu nad papežem. Podle nich nebylo papežovo rozhodnutí nezvratné, dokud ho neschválila církev. Jejich stanoviska našla své vyjádření ve *Čtyřech člancích* vyhlášených v Paříži r. 1682. Na konci 19. století však byl galikanismus na ústupu.

Podle většinového názoru byl papež absolutistickým vládcem v církvi a právoplatnost všeobecných koncilů se odvozo-

vala od jeho osoby. Tento názor vstoupil ve známost jako „ultramontanismus“ (původně geografické označení z italského hlediska, a to pro Němce a Francouze). V 19. století získalo ultramontanistické křídlo na síle a tvrdě naléhalo na vyhlášení papežské neomylnosti. Papež Pius IX. (1846-1878) toto stanovisko plně podporoval. R. 1868 svolal První vatikánský koncil, který zasedal v letech 1869-1870.

Koncil se sešel v době, kdy nový italský stát ohrožoval papežské státy ve střední Itálii. Bránila je francouzská armáda. Vypuknutí války mezi Francií a Pruskem r. 1870 přinutilo francouzskou armádu, aby se stáhla. Italská armáda obsadila Řím a papež koncil rozpustil na neurčito. Během osmi měsíců zasedání vypracoval koncil dvě dogmatické konstituce. První z nich, *Katolická víra*, se zabývala Bohem jako stvořitelem, zjevením, vírou a vztahem víry a rozumu. Mnohem důležitější byla druhá, *Církev Kristova*, která vyhlásila papežskou neomylnost.

V době před koncilem už většina římskokatolických biskupů v papežskou neomylnost věřila. Tento výraz však vyžaduje vyjasnění. *Kdy je papež neomylný?* Angličan W. G. Ward, který konvertoval z anglikánské církve, zaujal extrémní stanovisko, že „každé vyhlášení papeže týkající se nauky je neomylně řízeno Duchem svatým“. Zatímco tyto názory zastávala menšina, většina se klonila k mnohem skromnějšímu pojetí neomylnosti. Ve kterých *oblastech* je papež neomylný? Je neomylný například v záležitostech týkajících se historie? A konečně, je papež neomylný, je-li oddělen od církve a biskupů? Tyto otázky se na koncilu projednávaly.

Významná menšina biskupů z různých

důvodů nechtěla, aby byla papežská neomylnost vyhlášena. Někteří v ní nevěřili. Jiní se obávali extrémních názorů, jako byl Wardův. Dalším připadalo, že je vyhlášení *neprůhodné*, i kdyby bylo správné – začalo se jim říkat „inoportunisté“. Obávali se škodlivého vlivu, které by mělo vyhlášení na vztahy s pravoslavnou a protestantskou církví – tyto obavy byly plně oprávněné. *John Henry Newman (který se koncilu nezúčastnil) měl stejné obavy. V soukromém dopise svému biskupovi poznamenal, že zatímco by měl koncil církev učinit silnější, tento se ze všech sil snažil vyvolat obavy a úděs „přemírou oddanosti“ (vyhlášením neomylnosti).

Když jsme všichni klidní a nemáme pochyb (...) náhle z jasného nebe zahřmí hrom a je nám řečeno, abychom se připravili, a my nevíme na co, abychom vyzkoušeli svou víru, a my nevíme jak. Není třeba odvracet žádné hrozící nebezpečí, mohou však vzniknout vážné obtíže. Je to skutečně práce pro ekumenický koncil?

Koncil ovládli ultramontanisté. Kardinál Manning (původně anglikán) a další dosadili mezi delegáty pověřené sepsáním návrhu vyhlášené nauky své příznivce, aby si zajistili, že mezi nimi nebude nikdo z menšiny, která s vyhlášením neomylnosti nesouhlasila. Vlastně jeden z dvaceti čtyř zástupců, které vybrali a zvolili mezi delegáty, změnil na poslední chvíli názor a nyní se proti vyhlášení neomylnosti postavil!

K rozhodujícímu hlasování došlo v červenci 1870. V předposledním hlasování o znění vyhlášené definice volily tři čtvrtiny biskupů v její prospěch. Zástupci menšinové opozice navštívili papeže a naléhavě žádali o mírnější formulaci prohlá-

šení – leč marně. Ti, kteří zůstali i nadále v opozici, se v posledním kole rozhodli, že nemohou volit ani pro (protože by jim nikdo nevěřil), ani proti (kvůli skandálu, který by tím vznikl). Napsali tedy papeži, aby potvrdili svůj nesouhlas s vyhlášením. Oznámili mu, že koncil opouští, aby nemuseli volit proti němu – a vracejí se do svých diecézí „se zármutkem, doufajíc, že za současného smutného stavu věci naleznou jejich pohnutá svědomí mír a klid“. Při konečném hlasování, za nepřítomnosti menšiny, byl edikt přijat 533 hlasy proti 2.

Věrně lpíce na tradici předávané od počátku křesťanské víry, ve jménu slávy Boha našeho spasitele, povznesení křesťanské víry a spásy křesťanského lidu, se souhlasem posvátného koncilu, my (tj. Pius IX.), hlásáme a ustanovujeme, že toto je Bohem zjevené dogma: Římský papež, jestliže mluví ex cathedra (to znamená, jestliže při zastávání svého úřadu jako pastor a učení rádce všech křesťanů vyhlásí nauku týkající se víry nebo morálky, kterou má přijmout všeobecná církev) s Boží pomocí slíbenou mu v blahoslaveném Petrovi, je nadán onou neomylností, o které si božský spasitel přál, aby jí jeho církev byla obdařena při vyhlášení nauky týkající se víry nebo morálky. Proto jsou tato vyhlášení římského papeže sama o sobě nezměnitelná a nezávislá na souhlasu církve.

Jestliže se však kdokoli (ať tomu Bůh zabráni) odváží tomuto vyhlášení odporovat, nechť je vržen do klatby.

(Církev Kristova, kapitola 4)

K tomu je třeba poznamenat. Za prvé, neomylná jsou pouze formální vyhlášení „ex cathedra“. Za druhé, neomylnost se vzta-

huje pouze na oblast teologie a mravnosti. Za třetí, papežská neomylnost je přímo od Boha. Edikt nevyžaduje, aby se radil nebo naslouchal církvi a jeho neomylnost nezávisí na souhlasu biskupů nebo církve. Za čtvrté, tvrdí se zde, že vyhlášení jde od začátku ve šlépějích tradice, to bychom však neměli brát příliš vážně. Námitky proti vyhlášení neomylnosti spočívaly právě v tom, že tradici odporovalo. Piův názor zachycuje jeho odpověď jednomu z biskupů na koncilu: „Tradice? Já jsem tradice.“

Všichni z biskupů vyhlášení časem přijali, někteří až po měsících plných vnitřních pochyb. Jak někteří z francouzských oponentů před koncillem uvedli, zatímco se římská katolická rozchází v názorech na neomylnost, ať už papeže nebo koncilu, ve vzájemné izolaci není prostoru k pochybám, v čem jsou zajedno. „Koncilární rozhodnutí oděné do hávu souhlasu pontifikátu, nebo prohlášení pontifikátu podpořené souhlasem biskupů – neomylnost je buď v tom, nebo nikde.“ Přijetí definice neomylnosti bylo pro římskou katolíku jediným logickým krokem. Leč neučinili tak všichni. Jeden z vůdčích oponentů neomylnosti, významný německý církevní historik Ignaz von Döllinger se odmítl podřít a byl exkomunikován. „Starou katolickou církev“ tvořili ti, kteří odmítli novou definici přijmout.

Od r. 1870 bylo vyhlášeno pouze jediné neomylné dogma: **Munificentissimus Deus* o Mariině nanebevzetí. Mnozí věřili, že První vatikánský koncil bude posledním římskokatolickým koncillem, protože dalších už nebude třeba, když papež získal absolutní autoritu. Ale r. 1961 papež Jan XXIII. svolal *Druhý vatikánský koncil. Na tomto koncilu byly položeny dů-

razu na roli biskupů podniknuty kroky, aby se částečně napravila nerovnováha vyvolaná předcházejícím koncilem.

Nauka o papežské neomylnosti je samozřejmě nepřijatelná pro pravoslavnou a protestantskou církev. Namísto zástupů konvertovaných k Římu, jak Manning a další sebestě předpovídali, vyhlášení neomylnosti rozšířilo propast mezi Římem a ostatními církvemi. Dnes se o něm diskutuje dokonce i v samotné římskokatolické církvi. *Hans Küng se proti němu ostře staví ve svých spisech. Nedávná studie argumentuje, že První vatikánský koncil je vzhledem k nedostatku svobody na koncilu neplatný – tato námitka se však neshodla s velkou podporou.

Literatura:

V. Conzernius, *První vatikánský koncil – dnešní pohled*, v: Teologické texty 1/1995, str. 2-4.

Munificentissimus Deus (r. 1950)

Myšlenka, že Panna Marie byla vzata na nebesa (jako Enoch a Eliáš ve Starém zákoně) se poprvé objevila v některých písemných záznamech ze 4. století. Postupně získávala příznivce a koncem 8. století byla na východě obecně přijímána, zvláště zásluhou *Jana z Damašku. Na západě trvalo déle, než se rozšířila jako součást víry. V nedávné době, počínaje 17. stoletím, zesílilo naléhání, aby byla prohlášena jako dogma. To provedl r. 1950 papež Pius XII. v apoštolské konstituci *Munificentissimus Deus*. Je třeba podotknout, že se v rozhodnutí neuvádí, zda Marie před nanebevzetím zemřela – zda unikla smrti, nebo z ní povstala. Většina římskokatolických teologů, ne však všichni, věří, že skutečně zemřela.

Protože bylo v moci [Ježíše Krista] prokázat [Marii] tak velkou poctu a uchránit ji před zkázou v hrobu, musíme věřit, že tak skutečně učinil. (...) Velebná matka Boží. (...) konečně dosáhla toho, že jako nejvyšší z jejích privilegií, byla netknuta ochráněna před zkázou z hrobu, a jako její Syn před ní, který překonal smrt, byla vzata s tělem i duší do nebeské slávy, aby tam vládla jako Královna po pravici svého Syna, nesmrtelného Krále na věky věků.

Nauka o nanebevzetí nepojednává výhradně o jedné (údajně) historické epizodě z Mariina života. Je základem řady dalších článků víry, které se k ní vážou – zejména, že je Královnou nebes a že je Prostřednicí, která nám umožňuje přistoupit k Bohu. Úloha Marie v římskokatolické církvi v průběhu posledních století postupně vzrůstala, i když se na *Druhém vatikánském koncilu vůči vyhlášení dalších dogmat objevila opozice. Papež Lev XIII. v r. 1891 ve své encyklice uvedl, že „nic nám není uděleno, leč skrze Marii, jak je i vůle Páně. Jako nikdo nemůže přistoupit k nejvyššímu Otci, leda skrze Syna, tak také nikdo nemůže přistoupit k Synu, leč skrze jeho matku“.

Podobně jako nauka o neposkvrněném početí, vyhlášená r. 1854 bulou *Ineffabilis Deus*, i toto rozhodnutí má dalekosáhlější účinky. Dogma není podloženo Písmem, ani nejstarší tradicí – i když jsou prohlášovány za jeho „prapůvodní základ“. Apoštolská konstituce zdůrazňuje spíše „teologickou vhodnost“ nauky a souhlasný názor současné římskokatolické církve. Stejně jako je tomu v případě neposkvrněného početí, i toto rozhodnutí prokazuje schopnost církve vyhlásit dog-

ma na základě své vlastní autority, bez podpory Pisma nebo rané tradice.

Toto dogma i další nauky o Marii souvisí s chápáním Ježíše Krista. Debaty ve 4. a 5. století vedly k jasnému potvrzení božství Ježíše Krista. Jeho plné lidství bylo teoreticky rovněž potvrzeno (například na *Chalkedonském koncilu), ale prakticky bývalo překrýváno jeho božstvím. Už nebyl chápán jako ten, který zažil skutečné pokušení jako my, ale nezhešil (jako v Židům 2,17-18; 4,14-16). Lidová zbožnost pocítovala potřebu mít na nebi někoho, kdo by skutečně rozuměl a měl soucit s lidskou křehkostí a slabostí. Množství nauk o Marii vzniklo právě z toho důvodu, že plné lidství Ježíše Krista bývalo často přehlíženo.

Pierre Teilhard de Chardin

Evoluční mystik

Marie Joseph Pierre Teilhard de Chardin se narodil r. 1881 na francouzském venkově. Navštěvoval jezuitskou školu a nakonec vstoupil do řádu. Stal se paleontologem z povolání (zkoumal vyhynulé druhy), což podnítilo jeho zájem o původ člověka. R. 1929 podílel se na objevení pekingského člověka.

Kromě své uznávané vědecké práce se Teilhard zajímal o vztah křesťanství a evolučního myšlení. Darwinova evoluční teorie, tak jak byla popsána r. 1859 v díle *O vzniku druhů* a v jeho *Původu člověka* r. 1871, ponechala křesťanským teologům tři základní možnosti volby. Za prvé, mohli tuto teorii odmítnout – tuto možnost si tehdy, stejně jako nyní, zvolila pouze menšina. Za druhé, mohli se snažit skloubit evoluční vědu s tradiční křesťanskou teologií. To zůstává volbou většiny,

při zachování většího nebo menšího podílu ortodoxnosti. Za třetí, mohli se pokusit o nový výklad křesťanské teologie z hlediska evoluce. Z těchto radikálních vykladačů patří Teilhard k nejznámějším. Podobnost s protestantskou *procesuální teologií je až zarážející.

Teilhardovy teologické názory se u jeho jezuitských představených nesetkaly s velkou přízní. Vytrvale odmítali dát mu povolení k otištění jeho teologických a filozofických spisů a on se poslušně podřizoval. Bylo mu také zakázáno přijmout profesuru na Collège de France, která je velkou poctou. Až po jeho smrti mohli jeho přátelé začít s vydáváním jeho prací. Mezi nejznámější patří *Fenomén člověka*, *Božské prostředí*, *Budoucnost člověka*, které byly publikovány ve francouzštině v letech 1955-1959. V době *Druhého vatikánského koncilu, která byla dobou nové otevřenosti modernímu myšlení, se stal Teilhard v římskokatolickém světě velmi populární, ale později jeho popularita polehla. Jeho myšlenky přijali pozitivně i někteří nekřesťanští myslitelé. Agnostik sir Julian Huxley je vřele přivítal v úvodu k anglickému překladu *Fenoménu člověka*:

I když mnozí vědci, včetně mě, shledávají velmi obtížným pochopit cele jeho odvážný pokus o sladění nadpřirozených prvků křesťanství s důsledky evoluční teorie, v žádném případě to nezmenšuje pozitivní hodnocení jeho obecného přírodovědeckého přístupu.

(Fenomén člověka, Úvod)

Teilhard pohlíží na evoluci jako na univerzální zákon existence a odpovídajícím způsobem se dívá i na křesťanství. To ve-

de k překvapivému novému výkladu mnoha základních křesťanských témat:

Stvoření považuje za evoluční proces. Hřích nově vykládá jako nevyhnutelnou nedokonalost, která proces evoluce provází. Evoluce a dokonalost jsou stejně nelslučitelné jako představa hranatého kruhu. Na zlo se máme dívat jako na vedlejší produkt evolučního procesu. Jak Huxley správně poznamenává, „teolog (snad může zauvažovat nad tím) ... že jeho zpracování problémů hřichu a utrpení bylo neadekvátní nebo přinejmenším neortodoxní“.

Teilhard nezamítl tradiční pohled na historického Ježíše jako vtěleného Syna Božího. Důraz však klade spíše na „kosmického Krista“. „Totální Kristus“ či Kristovo mystické tělo se vyvíjí na pozadí lidské evoluce. Na vykoupení je třeba pohlížet jako na evoluční proces.

Vývoj lidské historie spěje k svému vrcholení, kdy všichni dojdou naplnění v Kristu. Toto Teilhard nazývá „bodem Omega“.

Z toho všeho pak vyplývá nové pojetí Boha, podobně jako v procesuální teologii. Bůh nemá být považován za nezměnitelně přesahujícího tento svět, nýbrž za aktivně se podílejícího na evolučním procesu – a od tohoto procesu neoddělitelného.

Teilhard činí odvážný pokus o nalezení souvislosti mezi křesťanstvím a evolučním myšlením. Jeho cíl lze přirovnat k úsilí *Augustina, který se snažil porovnat křesťanství s novoplatonismem, a *Tomáše Akvinského, který se o totéž pokoušel s učením Aristotelovým. Teilhard se však přespříliš věnuje evolučnímu myšlení a křesťanský prvek nezachovává v dostatečné míře. On sám se díval na své

učení jako na pokus, jehož účelem bylo spíše otevřít nové horizonty, než vyřešit všechny otázky. Nejlépe lze ho snad možné přirovnat k *Origenovi, dalšímu velkému průkopníkovi a spekulativnímu mysliteli, jehož myšlenky nebyly v podobě, v jaké je předložil, přijatelné.

Ježíš na kříži je jednak symbolem, jednak realitou nezměrného staletého úsilí, které po troškách pozvedlo stvořeného ducha a přivedlo ho zpět do hlubin božského prostředí. Představuje stvoření (a v pravém slova smyslu jím je), které, podpiráno Bohem, znovu stoupá po svazích bytí, někdy k něčemu přilne, aby získalo oporu, někdy se od něčeho odtrhne, aby postoupilo dál, a stále vynahrazuje fyzickým utrpením nezdary způsobené vlastními morálními pády.

(Božské prostředí)

A potom bude konec. Jako mohutný příliv ovládne Bytí třesoucí se bytostí. Úžasné dobrodružství světa skončí v lůně pokojného oceánu, jehož každá kapka však bude stále uvědomovat, že je sama sebou. Sen všech mystiků dojde svého úplného a řádného naplnění. Bůh bude všechno ve všech.

(Budoucnost člověka, Závěr)

Literatura:

Fenomén člověka, přel. J. Sokol (pod názvem *Vesmír a lidstvo*), Vyšehrad, Praha 1990.

F. Copleston SJ, *Pierre Teilhard de Chardin*, v: *Dialog Evropa XXI* – 3/94, str. 18–21.

Druhý vatikánský koncil (1962–1965)

Vyhlášením dogmatu o papežské neomylnosti *Prvním vatikánským koncilem

všechny spory v římskokatolické církvi neskončily. Za Piova následníka, papeže Lva XIII. (1878-1903), existovalo hnutí „katolického modernismu“. Byla to římskokatolická obdoba protestantského liberalismu a jeho vedoucími postavami byli Alfred Loisy a George Tyrell. Přijali za své nejskeptičtější závěry biblické kritiky. Zavrhlí myšlenku jakékoli neomylné nauky nebo dogmatu – ať už je hlásala Bible, církev nebo papež. Na druhé straně hájili římskokatolickou církev proti útokům *Harnacka a dalších, ale na liberálním základě, jako instituci s trvale se vyvíjející virou. Lvův následník Pius X. (nástupce Lva XIII) hnutí odsoudil, jeho vůdčí představitele ekomunikoval a požadoval, aby duchovní složili protimodernistickou přísahu.

To vedlo v římskokatolické církvi k omezení volnomyšlenkářství a zkoumání Bible. K mírnému uvolnění došlo po druhé světové válce, ale změnilo se jen málo. R. 1958 byl zvolen nový papež – Jan XXIII. Na starého muže, kterému bylo téměř 77 let, se dívali jako na „prozatímního papeže“ a neočekávalo se od něho víc než zachování dosavadního *statu quo*. Ale období jeho pontifikátu značí nástup moderního římského katolicismu. Zdůrazňoval, že církev potřebuje „aggiornamento“ („zdešnění“). Církev musí dohonit moderní svět. Zatímco dogma se nemění, forma jeho vyjádření se měnit může a musí. Na protestanty by se mělo pohlížet spíše jako na „odloučené bratry“ než jako na bezbožné kacíře. V roce 1961 svolal papež Jan XIII. Druhý vatikánský koncil.

Koncil zasedal v letech 1962-1965. Jan XXIII. napomohl odhalení nečekaných skutečností. Na zasedání biskupové k svému překvapení zjistili, že pokrokové

křídlo tvoří většinu. Koncil odhalil hluboké názorové změny, ke kterým došlo pod zdánlivě klidným povrchem v období od Prvního vatikánského koncilu. Z rozsáhlých dokumentů vydaných Druhým vatikánským koncilem dýchá zcela odlišný duch než ze závěrů předcházejícího koncilu. Jsou spíše pastorální než dogmatické; tón je spíše smířlivý než dogmatický – bere ohled na jiné křesťany, jiná náboženství a moderní svět. Náboženská perzekuce, která v historii římskokatolické církve se hrála významnou roli, je zavržena a objevuje se ochota uznat, že se církev dopustila omylů. Dvěma nejdůležitějšími dokumenty jsou věroučné konstituce o církvi (*Lumen gentium*) a o Božím zjevení (*Dei Verbum*).

Věřoučná konstituce o církvi se snaží napravit nerovnováhu způsobenou Prvním vatikánským koncilem, který položil důraz na absolutní svrchovanost papeže. (Částečně zaviněnou tím, že koncil musel být ukončen předčasně.) Jestliže První vatikánský koncil zdůrazňoval roli papeže jako Petrova nástupce, Druhý vatikánský koncil zobrazuje biskupský stav jako „nástupce sboru apoštolů v učitelském úřadě a pastýřské vládě“. Sbor biskupů je v celé církvi předmětem nejvyšší a plné moci, ovšem pouze „ve spojení se svou hlavou, římským papežem, a nikdy ne bez ní“. Papež pak má plnou, nejvyšší a univerzální moc nad církví a může ji svobodně vykonávat.

Na koncilu došlo k hlasování mezi propagátory urychlení dalšího rozvoje nauky o Marii a těmi, kteří jej chtěli přibrzdit. Obě strany hlasovaly o otázce, zda je třeba o Marii vypracovat zvláštní dokument a zvýšit tak význam jejího postavení. Těsnou většinou (1 114 proti 1 074) rozhodl

koncil proti návrhu. O Marii se hovoří v poslední kapitole věroučné konstituce o církvi. Dochází se zde k závěru, že Marie není oddělena od církve, nýbrž je její součástí. Koncil potvrdil všechny tradiční nauky o Marii, včetně jejího neposkvrněného početí a nanebevzetí (vyhlášené v **Ineffabilis Deus* a v **Munificentissimus Deus*). Někteří požadovali, aby byla Marie prohlášena za „Co-Redemptrix“ (Spoluvykupitelku), která spolu s Ježíšem Kristem vykoupila svět. Tohoto výrazu nebylo použito, nicméně Mariina úloha při vykoupení byla jasně uvedena. Její souhlas byl nezbytný pro vtělení Ježíše Krista a aktivně se podílela na spasení lidstva; dala světu život – „smrt přišla prostřednictvím Evy, život prostřednictvím Marie“, „své spojení se synem udržovala věrně až ke kříži“; Marie je „Mediatrix“ (Prostřednicí) mezi námi a Bohem. Ale jak se dále dodává, to všechno „nikterak nezastiňuje ani nezmenšuje toto jediné prostřednictví Kristovo, nýbrž ukazuje jeho sílu“.

Věřoučná konstituce o Božím zjevení se stala předmětem ještě urputnějšího boje mezi konzervativním a pokrokovým křídlem a byla vyhotovena v celkem pěti navrhovaných verzích. První verze byla ultrakonzervativní a rozhodně ji zamítlo nejméně šedesát procent konciliárních otců. Jako nepřijatelné bylo označeno zejména těchto pět bodů: na zjevení zde bylo pohlíženo pouze jako na zjevení nauky; na tradici a Písmo jako na dva zdroje zjevení; na tradici jako na doplněk zjevení; na inspiraci, jako na znamení „absolutní neomylnosti celého Písma svatého“; na úkol teologie jako na pouhé sladění Písma s církevním učením. Papež Jan XIII. jmenoval novou smíšenou komisi a žádal vy-

pracování nového schématu „O Božím zjevení“. Při slavnostním závěrečném hlasování 18. 11. 1965 byla konstituce schválena 2 344 hlasy proti 6. Revizí prošlo všech pět bodů, proti kterým byly vzneseny námitky:

Zjevení bylo nyní považováno za *Boží zjevení sebe sama* (ne pouze nauky) prostřednictvím skutků a slov:

Toto zjevování se uskutečňuje činy i slovy, které navzájem vnitřně souvisí, takže skutky, které Bůh vykonal v dějinách spásy, ukazují a posilují nauku i skutečnosti vyjádřené slovy; slova pak hlásají tyto skutky a objasňují tajemství v nich obsažená. Avšak nejhlubší pravda, která se odhaluje tímto zjevením o Bohu i o spáse člověka, nám září v Kristu, který je prostředníkem a zároveň i plností celého zjevení.

(O Božím zjevení 1:2)

Evangelium je jediným zdrojem veškeré spasitelné pravdy. Je nám předáváno dvěma způsoby – tradicí a Písmem. Tradice je zde vše zahrnujícím pojmem: „A tato církev ve své nauce, životě a bohoslužbě zvětšuje a všem pokolením předává všechno, co sama je a v co věří.“

Dokument se pečlivě vyhýbá formulaci, že tradice Písmo *doplňuje*. To bylo, jak se dříve věřilo, učením *Tridentského koncilu, ale během let bezprostředně předcházejících Druhému vatikánskému koncilu řada římskokatolických badatelů tento výklad Tridentského koncilu ostře napadla. Koncil se otázce vyhnul a ponechal ji otevřenou. V návaznosti na *Newmana se zde objevuje odkaz na vývoj nauky: „Církev totiž během staletí stále směřuje k plnosti pravdy, dokud se na ní nenaplní Boží slova.“ To znamená, že zatímco v Písmu nalézáme semínka veškeré nauky, samo

o sobě nás církevní nauku nenaučí: „Posvátná tradice a Písmo svaté jsou tedy ve vzájemném těsném spojení a sdílení. (...) Písmo svaté je totiž Boží řeč, písemně zaznamenaná z vnuknutí Ducha svatého; posvátná tradice pak předává Boží slovo, které svěřil Kristus Pán a Duch svatý apoštolům, bez porušení jejich nástupcům, aby je osvěcování Duchem pravdy ve svém hlásání věrně uchovávali, vykládali a šířili. A to je důvod, proč církev nečerpá svou jistotu o všem, co bylo zjeveno, pouze z Pisma svatého.“ Tento dovětek byl zařazen na poslední chvíli na žádost Pavla VI., který byl papežem v letech 1963-1978.

Vymezena byla koncepce neomylnosti Pisma:

Protože tedy všechno, co tvrdí inspirovaní autoři, neboli svatopisci, se musí považovat za tvrzení Ducha svatého, je třeba uznat, že knihy Pisma svatého učí spolehlivě, věrně a bez omylu pravdu, kterou chtěl mít Bůh zaznamenanou v Písmu svatém pro naši spásu.

(O Božím zjevení 3:11)

V souvislosti s tím, co podle něčeho miněná Bůh chtěl, aby bylo v Písmu pro naše spasení zaznamenáno, nabízí se řada výkladů. Znamená to všechno, co tam skutečně je? Znamená to pouze teologii a etiku? Znamená to pouze evangelium? Pokud ano, bylo by možné jeho význam zredukovat pouze na pravdu typu: „Bůh je láska“?

Na Druhém vatikánském koncilu byla věnována velká pozornost Bibli. Laici ji musí číst, neboť, jak říká *Jeroným, „neznat Písmo znamená neznat Krista“. Katolíci mají spolupracovat s protestanty na překladech Bible. „Proto má být studium

Pisma svatého duší posvátné teologie.“ Tyto závěry jsou na hony vzdáleny výročkám římskokatolických apologetů z nepřilíh dávné minulosti, že by se církev bez Bible velmi dobře obešla. Katolické studium Bible se vřele doporučuje. Má se však odehrávat „pod bdělým dohledem posvátného učitelského úřadu církve“ a „věrně smýšlení církve“. Učitelství úřad církve „není nad Božím slovem, ale slouží mu“. Přesto však „úkol autenticky vykládat slovo Boží (...) je svěřen pouze živému učitelskému úřadu církve“. Druhý vatikánský koncil vykročil vsříc podpoře obnovení zájmu o studium Bible, přesto však konečnou normou zůstává neomylná církev.

Druhým vatikánským koncilem se uzavřelo 400 let trvající období „tridentského katolicismu“. Římská pevnost se stala poutním kostelem. „Věž Vatikánu“ se stal charismatickou hvězdou létající v tryskových letadlech. Pronásledování nahradil dialog. Nepřátelství vůči protestantismu se změnilo v dychtivost po poznání. Reforma se projevila v bohoslužbách i v mnoha jiných oblastech. Odehrálo se toho tolik a takovou rychlostí, že v mnoha oblastech ještě panuje nejistota a chaos. Papež Pavel VI. a Jan Pavel II. se občas snažili vzít otěže do svých rukou, ale bylo příliš pozdě. Čas sám řekne, jakou cestou se římskokatolická církev bude ubírat dál, jedna věc je však jistá – nebude to zpět do období před Druhým vatikánským koncilem.

Použitý překlad:

Dokumenty II. vatikánského koncilu, Zvon, Praha 1995.

Literatura:

Druhému vatikánskému koncilu je věnováno celé jedno číslo *Teologických textů*: 5/1995.

Karl Rahner

Anonymní křesťanství

Karl Rahner se narodil ve Freiburgu-im-Breisgau r. 1904. R. 1922 vstoupil do jezuitského řádu a r. 1948 se stal profesorem dogmatické teologie v Innsbrucku. Později také vyučoval na univerzitách v Mnichově a Münsteru. Je autorem několikaskvazkového díla *Teologická zkoumání*, z nichž každé je souborem tematicky uspořádaných esejů. Napsal rovněž systematickou teologii nazvanou *Základy křesťanské víry*, jejíž původní německé vydání se objevilo r. 1976. Byl pravděpodobně nejvýznamnějším římskokatolickým teologem své generace, ale jeho teologické názory byly překonány radikálnějšími názory Schillebeckxe a *Künga.

Rahner proslul svou teorií „anonymního křesťanství“. Tradiční římskokatolická pozice, vyhlášená s tvrdou jednoznačností *Cyprianem a znovu potvrzená na *Čtvrtém lateránském koncilu, tvrdí, že mimo jedinou viditelnou organizovanou katolickou církev není spásy. V žádné z ostatních „církví“ nikdo spásu nenalezne. Ještě přesněji to rozvedl papež Bonifác VIII. ve své bule *Unam Sanctam* r. 1302: „Vyhlašujeme a tvrdíme, že pro spásu každého lidského stvoření je nezbytné, aby bylo podřízeno římskému papeži“. Tyto výroky římskokatolická církev považuje stále za platné – ale jsou „nově vykládané“. R. 1854 papež Pius IX. potvrdil tradiční učení, ale se zásadním omezením – netýká se těch, kteří jsou ohledně pravé víry v „nepřekonatelné neznalosti“ (tj. jejichž nevědomost není způsobena jejich vinou). R. 1949 došlo k dalšímu posunu ve vývoji. Otec Feeney, bostonský kněz a zastánce tvrdé linie, trval na tom, aby se dále

učilo podle tradičního pohledu. Řím odpověděl, že výrok „mimo církev není spasení“ zůstává v platnosti, ale jeho interpretace je ponechána na magisteriu, učitelském úřadu církve, nikoli na jednotlivci. Spory se protahovaly a r. 1953 byl Feeney *exkomunikován* jako neústupný dogmatik. *Druhý vatikánský koncil starý výklad jasně zamítl.

Věčné spásy mohou tedy dosáhnout všichni, kdo bez vlastní viny neznají Kristovo evangelium a jeho církev, avšak s upřímným srdcem hledají Boha a snaží se pod vlivem milosti skutečně plnit jeho vůli, jak ji poznávají z hlasu svědomí. Božská prozřetelnost neodpírá pomoc nutnou ke spáse těm, kteří bez vlastní viny ještě nedošli k výslovnému uznání Boha, ale snaží se, ne bez Boží milosti, o dobrý život.

(Věřoučná konstituce o církvi 2:16)

[Spasení] neplatí jen pro křesťany, ale pro všechny lidi dobré vůle, v jejichž srdci neviditelně působí milost. Kristus totiž zemřel za všechny, a protože poslední povolání člověka je ve skutečnosti jen jedno, totiž božské, musíme být přesvědčeni, že Duch svatý všem dává možnost, aby se přičlenili k tomuto velikonočnímu tajemství způsobem, který zná Bůh.

(Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě 1:22)

Na druhé straně Druhý vatikánský koncil prohlásil: „Proto by nemohli být spaseni ti lidé, kteří vědí, že Bůh prostřednictvím Ježíše Krista založil církev jako nezbytnou, a přesto by nechtěli do ní vstoupit anebo v ní vytrvat.“

Teorie Karla Rahnera se snaží tyto výroky vysvětlit. Bůh touží po tom, aby všichni byli spaseni (1. list Timoteovi 2,4), a víra v Ježíše Krista je pro spásu

nezbytná. Z toho se dá vyvodit, že všem lidem se nabízí příležitost věřit – a nejedná se o pouhou abstraktní nebo teoretickou možnost, ale o reálnou historickou příležitost. Jak je to možné? Protože Boží milost působí ve všech lidech. Dokud se jednotlivec plně nesetká s křesťanským evangeliem, Boží milost v Ježíši Kristu ho může zastihnout i prostřednictvím nekřesťanské víry. A víc než to, Boží milost působí dokonce i na ateistu, který proto může mít pravou křesťanskou víru, naději i lásku, a přesto zůstat ateistou. „Dokonce ani ateistovi (...) není upřena možnost dojit spásy za předpokladu, že nečinil nic proti svému mravnímu svědomí v důsledku svého ateismu.“ Jak je ale o takovém člověku možné prohlásit, že věří v Boha? Protože ve svém svědomí se setkává s Bohem, i když si to neuvědomuje. Podle Rahnerovy „transcendentální filozofie“ je setkání kohokoli s transcendentem, „absolutním tajemstvím“, setkáním s Bohem.

Člověk, který přijímá mravní požadavek vycházející z jeho svědomí jako absolutně platný a jako s takovým se s ním svobodně ztotožní – i když třeba bez velkých úvah – potvrzuje absolutní existenci Boha, ať už o ní ví a udělal si o ní nějakou představu nebo ne, jako pravý důvod, proč vůbec existuje něco takového jako absolutní mravní požadavek.

(Teologická zkoumání, svazek 9, kapitola 9)

Tito „anonymní křesťané“ dojdou spásy nikoli pro svou přirozenou mravnost, nýbrž proto, že jim byla dopřána milost Ježíše Krista, aniž si to uvědomili. Musíme rozlišovat mezi vírou vyjádřenou slovy

a vírou, která je skutečná, ale nevyslovená – která ještě nepronikla ze srdce do hlavy.

„Anonymní křesťan“ je v našem slova smyslu pohanem po započatí křesťanské misie, který žije ve stavu Boží milosti prostřednictvím víry, naděje a lásky, který si však není výslovně vědomi skutečnosti, že jeho život je ve spáse obdržené z milosti orientován k Ježíši Kristu. (...) Zcela jistě existuje křesťanská teorie, která vysvětluje skutečnost, že každý jednotlivec, který v žádném absolutním nebo podstatném smyslu nejedná proti svému svědomí, může říci, a skutečně ve víře, naději a lásce ve své vlastní duši říká: „Abba“, a z toho důvodu je z Božího pohledu bratrem křesťanů.

(Teologická zkoumání, svazek 14, kapitola 17)

Tyto myšlenky, jak je vykládá Rahner a další, dosáhly v dnešní době značného vlivu, zvláště pak myšlenka, že člověk může být anonymním křesťanem, aniž by se nábožensky angažoval. Anonymním křesťanem je ten, kdo „přijímá sám sebe v mravním rozhodnutí“, i když by toto rozhodnutí neudělal „náboženským nebo teistickým způsobem“. Tímto se ospravedlňuje „sekulární křesťanství“ – výklad církevního poselství a poslání ze stále více sekulárního hlediska, jak to lze pozorovat v nedávných prohlášeních *Světové rady církví a *teologie osvobození. Pokud lze podstatu následování křesťanské víry vyjádřit bez vědomého použití jakéhokoli náboženského prvku, je možné ospravedlnit církev, že opouští své náboženské otázky ve prospěch důležitějších a naléhavějších sociálních a politických témat dnešní doby. Největší slabinou Rahnerovy teorie je převedení výjimečné možnos-

ti (že člověk, který neslyšel evangelium, může být ve stavu milosti) v normu – takže církev by měla ke všem lidem přistupovat, jako k anonymním křesťanům, zatímco Bible učí jednat s nimi, jako by sešli z cesty.

Karel Rahner zemřel r. 1984.

Literatura:

K. Rahner, *Budoucnost církve*, v: Dialog Evropa XXI, 2/1995, str. 2-7.

K. Rahner, *Kritika kritiky církve*, v: Teologické texty 4/1995, str. 133.

Hans Küng

Katolický rebel

Hans Küng se narodil v r. 1928 ve švýcarském kantonu Luzern. Vystudoval v Římě na kněze a po studiích odjel do Paříže, aby vypracoval svoji dizertační práci *Ospravedlnění: Nauka Karla Bartha v katolické perspektivě*, která byla publikována r. 1957. Byla jednou z těch vzácných dizertačních prací, které poznamenají celou epochu. Küng vysvětluje *Barthovu nauku o ospravedlnění a přichází s tvrzením, že mezi ní a učením *Tridentského koncilu není nesmiřitelný rozdíl.

Je nepochybně příznačné, že dnes existuje zásadní shoda mezi katolickou a protestantskou teologií, zejména v teologickém učení o ospravedlnění – které je bodem, v němž se reformační teologie s katolictvím rozešla. Nedostali jsme se k sobě po těch 400 letech navzdory všem obličím výrazně blíže také na úrovni teologie?

(Ospravedlnění, kapitola 33)

Nejpozoruhodnější na celé knize je způsob, jakým byla přijata. Sám Barth reagoval velmi příznivě:

Pokud je to, co předkládáte (...) skutečně

učení římskokatolické církve, musím z jisté připustit, že se můj pohled na ospravedlnění shoduje s pohledem Říma; i kdyby jen z toho důvodu, že se potom římskokatolické učení bude nanejvýš překvapivě shodovat s mým!

Pokračuje pak prohlášením, že je úkolem Küngových kolegů katolíků, aby rozhodli, zda Trident hodnotí spravedlivě. Celkem vzato se shodli v tom, že ano. Pod vlivem Küngovy knihy se mezi římskokatolickými teology rozšířil pocit, že nauka o ospravedlnění samotnou vírou je přijatelná a nemusí jednotlivá vyznání navzájem rozdělovat. Vzhledem k tomu, že římskokatolická církev přichází postupně s novými výklady své víry, je tato skutečnost přinejmenším stejně významná jako teoretická otázka, zda se tyto nauky skutečně shodují. Cynik by mohl poznamenat, že se Küng pokouší dojít z druhého konce k stejnému závěru jako *Newman v *Traktátu devadesát* a že se mu to daří.

Papež Jan jmenoval r. 1962 Künga oficiálním teologickým poradcem na Druhém vatikánském koncilu. Ten se koncilu aktivně zúčastnil, některé z výsledků ho však zklamaly. Na základě jeho knihy *Ospravedlnění* začal již r. 1957 vést o Küngovi záznamy Svaté oficium (původně Inkvizice). Jak se Küng stával stále kritičtější vůči pozicím tradiční nauky, vydalo Svaté oficium – z něhož se v polovině 60. let stala *Kongregace pro nauku víry* – několik varování. Většina z Küngových významných prací se v Římě setkala s nesouhlasem, což možná přispělo k jejich popularitě!

Stoleté výročí vyhlášení papežské neomylnosti na *Prvním vatikánském koncilu oslavil Hans Küng r. 1970 publikací *Neomylný? Dotaz*. V této knize ostře na-

padá nauku o papežské neomylnosti. Pochybuje o domnělé podpoře, kterou jí poskytuje Bible a církevní tradice. Ide dokonce ještě hlouběji a ptá se, zda vůbec může skutečně existovat nějaké neomylné prohlášení – ať už je vyhlášené papež, církev nebo Bible. Naléhá, aby koncepce neomylnosti církve byla nahrazena myšlenkou neselehávající církve. To znamená, že navzdory neporozuměním a omylům v otázkách detailů udržuje církev v pravdě Bůh. Negativní tvrzení, že určitá prohlášení neobsahují chybu, by tak bylo nahrazeno pozitivním tvrzením, že navzdory všem omylům církev uchovává pravdu evangelia. Současně Küng navrhuje přehodnotit úlohu papeže. Namísto neomylného svrchovaného panovníka by se měl stát skutečným *následníkem* Petrovým, který bude uplatňovat svůj primát službou a pastýřskou vládou nad celou církví, jak to ukazuje Jan XXIII. Tento postoj k církvi a papežství je, jak prohlašuje Küng, v souladu s Písmem a s tradicí prvního tisíciletí.

Petrův úřad má v církvi svůj význam a každý katolík ho uznává. Avšak papež existuje kvůli církvi, nikoli církev kvůli papeži. Jeho primát nespočívá v primátu svrchovanosti, ale v primátu služby. Držitel Petrova úřadu nesmí ustanovit sám sebe jako pána nad církví a evangeliem, jak to činí dnes, když po všech negativních zkušenostech z minulosti a pozitivních zkušenostech z Koncilu vykládá teologii a církevní politiku ve světle nekriticky přijímané tradice.

(Neomylný? Dotaz.)

Küngova kniha způsobila ohromný rozruch. Původní spojenci, jako *Karl Rahner, Küngovo stanovisko odmítli. Začalo

se vážně zkoumat, zda lze Künga stále ještě považovat za římskokatolického teologa. Konference německých biskupů se vyslovila proti této knize. Dozvuky nepřestávaly ořásat Římem, výsledkem však bylo pouhé pokárání r. 1975.

Hans Küng je plodným autorem a dokázal, že je vynikajícím spisovatelem teologických knih pro čtenáře, kteří nejsou teology a dokonce ani křesťany. Jeho kniha *Být křesťanem* (1974) se stala v Německu bestsellerem – což není obvyklým údělem rozsáhlých (700 stran) teologických prací. Küngovi se podařilo ukázat křesťanskou víru moderním způsobem, který osloví i obyčejného člověka z ulice. Podobně jako v případě dalších jeho významných prací se z Říma ozývaly bouře nespokojenosti. Napsal také rozsáhlou knihu na téma *Existuje Bůh?* (1978).

Volba papeže Jana Pavla II. r. 1978 vedla v Římě k tvrdšímu postoji. Na konci r. 1979 vyhlásila *Kongregace pro nauku víry* s papežovým souhlasem, že Künga „již nelze považovat za katolického teologa a nemůže ani působit v této roli jako učitel“. Nebyl exkomunikován ani neztratil postavení kněze, přestal však být považován za římskokatolického teologa. Byl to chytrý pokus, jak zamezit jeho vlivu, a neudělat z něj mučedníka. Církev požadovala, aby byl zbaven místa *katolického* teologa na univerzitě v Tübingenu – na což reagoval stát a vytvořil pro něj nové místo profesora. Účinnost církevního stanoviska je diskutabilní, protože řada římskokatolických badatelů, kteří s ním nesdílejí jeho názory, se ho zastala s ohledem na zacházení, jakého se mu dostalo. Na druhé straně je těžké brát vážně náboženskou organizaci, která nemůže žádným způsobem ovlivnit, co se v jejím jménu

učí – a s tímto problémem se v dnešní době potýká mnoho jiných církví. [Římský zákaz přednášet na katolické fakultě byl v květnu r. 1994 odvolán – pozn. red.]

Küngova pracovitost neutuchá. V nedávné knize pojednává o *Teologii pro třetí tisíciletí* (1988). Uvažuje zde o přístupu k teologii v „postmoderním věku“. Moderní doba začala v sedmnáctém a osmnáctém století osvícenstvím. Převládajícím rysem tohoto období byla víra v pokrok, kterou otfřásla první světová válka. To byl začátek „postmodernismu“, jevu, který je

v dnešní době stále více uznáván. Küng sám ho nazývá „ekumenickou“ epochou, „ve významu nového globálního porozumění různým sektám, náboženstvím a oblastem“. Jeho nový přístup k teologii proto charakterizuje „přiklon k teologii světových náboženství“.

Literatura:

H. Küng, *Proč jsem přesto ještě katolíkem*, v: Křesťanská revue 1985, str. 85-89.

H. Küng, *Světový étos*, Projekt Archa, Zlín 1992.

VÍRA VE SVĚTĚ

V nedávné době přestala být teologie výlučně výsadou bílých Evropanů. Objevily se pokusy o rozvinutí původní asijské, africké a latinskoamerické teologie.

Světová rada církví

Světová rada církví byla formálně ustanovena r. 1948 v Amsterdamu delegáty 147 církví ze 44 zemí. Vznikla ze tří dříve založených hnutí, ke kterým dala podnět Světová misijní konference pořádaná v r. 1910 v Edinburghu.

- *Víra a řád* bylo hnutí, které vzniklo na edinburské konferenci a svou činnost zasvětilo sjednocování rozdělených náboženských denominací. Konference se konaly v r. 1927 v Lausanne a r. 1937 v Edinburghu.

- *Život a práce* bylo další hnutí, které se zabývalo vztahem křesťanské víry k sociálním, politickým a ekonomickým otázkám. Konference se konaly r. 1925 ve Stockholmu a r. 1937 v Oxfordu.

- *Mezinárodní misijní rada* se vytvořila přímo na podnět edinburské konference. Vznikla r. 1921 a r. 1961 se formálně sjednotila se Světovou radou církví.

Konference hnutí *Život a práce* a *Víra a řád* r. 1937 odsouhlasily vytvoření světové rady církví a na konferenci v Utrechtu r. 1938 byl vypracován návrh jejich stanov. Válka oddálila formální zahájení její činnosti o dalších deset let. S výjimkou římskokatolické církve a některých (ne všech) evangelických církví nyní patří k Světové radě církví všechny významné křesťanské církve. Od r. 1961 římskokatolická církev vysílá na její všeobecná zasedání své oficiální pozorovatele. Kromě

práce na ústředí v Ženevě pořádá Světová rada církví konference na témata víry a řádu, poslání církve ve světě, šíření evangelia a další. Největšími událostmi zůstávají všeobecná zasedání, kterých se k dnešnímu dni konalo sedm.

- Amsterdam (1948). Na prvním všeobecném zasedání byla Světová rada církví formálně ustanovena. Začala jako „společenství církví, které přijímají našeho Pána Ježíše Krista jako Boha a Spasitele“.

- Evanston, Illinois (1954), téma: *Kristus – naděje světa*. Byly stanoveny cíle šíření evangelia, kterými jsou příprava lidí na osobní setkání s Ježíšem Kristem jako Spasitelem a Pánem, jejich začlenění do plného života církve a přeměna společnosti takovým způsobem, aby odpovídala Božímu záměru.

- Nové Dillí (1961) téma: *Ježíš Kristus, světlo světa*. Bylo to první zasedání, které se sešlo mimo oblast Západu. V Novém Dillí se k Světové radě církví připojily východní pravoslavné církve a členská základna se rozšířila.

Světová rada církví je společenstvím církví, které vyznávají Pána Ježíše Krista jako Boha a Spasitele podle Písma, a proto se snaží naplnit své společné poslání k slávě jediného Boha, Otce, Syna a Ducha svatého.

- Uppsala (1968), téma: *Hle, všechno tvořím nové*. Sešlo se šest studijních sku-

pin, aby diskutovaly o dokumentech, které se vázaly k různým tématům, a aby provedly jejich úpravy. Největší spory způsobil dokument *Obnova poslání církve*. Starší dokumenty Světové rady církvi se jasně zmiňovaly, jak je důležité přivádět nekřesťany k víře v Ježíše Krista, o tom však byla v návrhu dokumentu sotva zmínka. „Vertikální“ rozměr poslání, smíření s Bohem, byl prakticky vynechán. Veškerý důraz ležel na „horizontálním“ rozměru smíření se s lidským společenstvím. Byla přijata myšlenka „anonymního křesťanství“ (jak ji rozvinul *Karl Rahner) a obrácení se na víru se v důsledku toho stalo podružnou záležitostí. Tato nerovnováha vedla amerického evangelikála Donalda McGavrana k otázce: „Zradí Uppsala dvě miliardy [neobrácených na křesťanskou víru]?“ Visser't Hooft, bývalý generální tajemník Světové rady církvi, také zdůraznil potřebu rovnováhy:

Křesťanství, které ztratilo svůj vertikální rozměr, ztratilo svoji sílu a je nejen samo o sobě nemastné neslané, ale není k užítku ani světu. Avšak křesťanství, které zájem o vertikální rozměr využije k úniku od své zodpovědnosti za život prostého člověka, je popřením vtělení, Boží lásky ke světu, jak se ukázala v Kristu.

(Mandát ekumenického hnutí)

Výsledkem této debaty bylo konečné znění dokumentu, které jasněji vyjádřilo potřebu obrácení se k Ježíši Kristu – i když „bod obratu se často vůbec nejeví jako náboženská volba“ a existují i takoví, kteří „člověku, který se obětoval za jiné slouží nevědomky“. Poslání církve je definováno ve světle současné potřeby plného lidského života:

Pro dnešek je naléhavě důležité, abychom

Boží poslání, jehož se účastníme, definovali jako dar nového stvoření, které je radikálním obnovením starého a výzvou lidem, aby dorostli do plného lidství v novém člověku, Ježíši Kristu.

(Obnova poslání církve) 1:1

Tato nová dospělost je darem, který získáme vírou. Ovlivněny jsou také naše vztahy k ostatním. „Neboť není obrácení k Bohu, které současně nepřivádí člověka novým způsobem tvář v tvář jeho bližním. Nový život osvobozuje lidi pro život ve společenství.“ Vede ke snaze rozbít rasové, nacionalistické a náboženské bariéry. Obnovení skutečného lidství v Ježíši Kristu zahrnuje všechny kroky, které vedou k větší spravedlnosti, svobodě a důstojnosti. Křesťané proto musí být otevřenější a přistupovat s větší úctou k těm, kteří s nimi sdílejí společné cíle.

Zasedání v Uppsale rozpoutalo vášnivé debaty. Skupina německých členů Světové rady církvi sepsala r. 1970 *Frankfurtskou deklaraci*, která se stavěla proti mnohým směrům, jež se objevily v Uppsale – proti spasení jako „polidštěn“, univerzalizmu, proti anonymnímu křesťanství a dalším. Jiní evangelíci se k Uppsale stavěli příznivěji, i když ne bez kritiky. Přední britský evangelikální představitel John Stott navrhoval širší definici poslání církve, která by zahrnovala šíření evangelia i službu. Diskuse pokračovaly i na konferenci Komise pro poslání církve ve světě a šíření evangelia v Bangkoku, na téma *Spása v dnešní době* (1973). Zde byly některé závěry z Uppsaly dotazeny ještě dále. Spása byla definována v převážně „horizontální“ terminologii, v dokumentu, který vypracoval *Moltmann:

Spása je přítomna v boji za ekonomickou

spravedlnost proti vykořisťování lidí lidmi.

Spása je přítomna v boji za lidskou důstojnost proti politickému útaku lidských bytostí jejich bližními.

Spása je přítomna v boji za solidaritu proti odcizení člověka člověku.

Spása je přítomna v boji naděje proti zoufalství v osobním životě.

(Spása a sociální spravedlnost, Úvod)

Římskokatolický pozorovatel na konferenci poznamenal: „Neslyšel jsem, že by někdo mluvil o ospravedlnění vírou. Neslyšel jsem nikoho mluvit o věčném životě. A co spravedlivý Boží hněv obrácený proti hříchu?“ Podobná kritika přišla ze strany pravoslavných a evangelikálů. Rok po Bangkoku se konal evangelikální *Lausanský kongres o šíření evangelia ve světě, který se snažil nastolit zdravou rovnováhu mezi vertikálním a horizontálním, mezi osobním a společenským. Po Bangkoku se také ve Světové radě církví objevila tendence usilující o větší rovnováhu.

● Nairobi (1975), téma: *Ježíš Kristus osvobozuje a sjednocuje*. Zasedání v Nairobi ponechalo důraz na společenský a horizontální rozměr, sloučilo ho však lépe s duchovním a vertikálním rozměrem. Formulace „celá církev přináší celé evangelium celému jednotlivci na celém světě“ nejlépe zachycuje náladu na zasedání. Celé evangelium zahrnuje jak smíření s Bohem, tak „odpovědnost za účast v boji za spravedlnost a lidskou důstojnost“. Posláním církve je vyznávání Ježíše Krista slovem i skutky.

Křesťané jsou povoláni, aby se účastnili šíření evangelia i prosazování společenských změn. Jsme pověřeni hlášením Kris-

tova evangelia až na sám konec země. Současně je nám přikázáno bojovat za uskutečnění Boží vůle a nastolit mír, spravedlnost a svobodu v celé společnosti.

(Vyznávání Krista v dnešní době)

Mnoho lidí upozornilo na pozoruhodnou míru shody mezi závěrečnou zprávou *Vyznávání Krista v dnešní době* z Nairobi, *Lausanskou úmluvou* a *Šířením evangelia v moderní době* papeže Pavla VI. (1975 – na základě synody římskokatolických biskupů, která se sešla v Římě předcházejícího roku). Zdá se, že existuje značná shoda mezi tímto ekumenickým, evangelikálním a římskokatolickým prohlášením – i když významné oblasti neshody přetrvávají.

● Vancouver (1983), téma: *Ježíš Kristus – život světa*. Zasedání předcházelo r. 1982 dokument Komise pro poslání církve a šíření evangelia nazvaný *Poslání církve a šíření evangelia* – ekumenické prohlášení, které dále sblízuje Světovou radu církví s evangelikálními stanovisky vyjádřenými na Lausanském kongresu.

R. 1982 se také sešla významná konference v Limě v Peru, kterou uspořádala Komise pro víru a řád. Ta odsouhlasila pozoruhodný dokument nazvaný *Dohoda o křtu, večeři Páně a ordinaci*, který byl ovocem mnoha let pečlivých příprav. Pozoruhodný je tím, že je souhlasným prohlášením vydaným delegáty, kteří zastupovali téměř všechna tradiční vyznání – římskokatolické, pravoslavné, luterské, reformované, anglikánské, baptistické, letniční a další. Dokument nepředstavuje úplnou shodu, ale vyznačuje se značným rozsahem společných názorových stanovisek.

S ohledem na to, že křest patří k základním věcem křesťanského života a k nalé-

havým zájmům jednoty v církvi, měly by církve praktikující jen křest nemluvat, zintenzivnit úsilí o překonání vzájemných rozdílů v pojetí. První z nich by měly nově uvážit hodnoty odpovědného křtu dětí; místo, které je tak dáno dítěti v Božích plánech s církví, primát Boží iniciativy v Kristu skrze Ducha před vírou jednotlivce, jakož i skutečnost, že tento způsob křtu je dlouho užíván v odpovědných církvích, jež se snaží žít pod vedením Ducha. Naopak ty církve, které křtí nemluvnata, se musí mít na pozoru před praxí křtu zjevně laciného a plněji si uvědomit odpovědnost za vedení pokřtěných dětí k oddanosti Kristu.

(Křest 16)

R. 1989 došlo k dalšímu významnému setkání Komise pro poslání církve a šíření evangelia v San Antoniu v Texasu, téma: *Bud' vůle tvá: poslání Kristovým způsobem*. Na této konferenci se dostalo mimořádné pozornosti dokumentu *Poslání církve a šíření evangelia* z r. 1982. Nevyřešenou otázkou podávání svědectví vyznavačům jiné víry se zabývala zpráva „Obrácení se k živému Bohu“. Otázku vyřešila závěrem, že svědectví a dialog se vzájemně nevylučují. Církve by měla podávat svědectví o Kristu „lidem jakéhokoli náboženského nebo nenáboženského přesvědčení“. Na druhé straně je Bůh „přítomen a spolupůsobí v lidech jiné víry“. Svědectví, které jim podáváme, tak předpokládá, že s nimi budeme ve styku, budeme citlivě vnímat to, čemu věří, budeme ochotni jim sloužit, potvrzovat, co Bůh mezi nimi činí a činí, a milovat je. V názorech Světové rady církví stále zůstává nevyřešené napětí mezi výzvou k hlásání evangelia všem lidem a vírou, že Bůh působí a přináší spásu i mimo Krista.

● Canberra (1991), téma: *Přijď, Duchu*

svatý – obnov všechno stvoření. Zasedání se zaměřilo na Ducha svatého, ale způsobem, který, jak se zdálo, neměl místy s postavou Krista nic společného. V jednom obřadu se uplatnily korejské šamanické praktiky a vyzvání „země, vzduchu, vody a mořského stvoření“. Pravoslavní delegáti byli tímto a dalšími obřady tak znepokojeni, že vydali prohlášení, ve kterém vyjádřili své obavy, že se Světová rada církví odchytila od své základny a od „křesťanského chápání různých nauk na biblickém základě“. Měli pochyby, zda nenastal čas, aby pravoslavná a další církve přehodnotily své vztahy se Světovou radou církví.

Ve 20. století byly podniknuty pozoruhodné kroky směřující ke křesťanské jednotě. Slučování církví sice nebylo častým jevem, došlo však k radikální změně v postojích různých církví mezi sebou navzájem. Duch přátelství a spolupráce sílí. Většina církví uznává, že nevlastní celou pravdu, a jsou ochotné se učit od ostatních. Dokonce i římskokatolická církev výrazně upravila své dřívější tvrzení, že má celou pravdu. Evangelici se ve svých postojích k ekumenické jednotě rozcházejí, ale jejich většina je připravena uznat ostatní jako své bratry, od kterých se mohou učit.

Od r. 1968 byl nejnapjatějším bodem na programu Světové rady církví sociální rozměr evangelia. Zvýšený vliv nezápádních církví jej od té doby pomáhal stále udržovat v popředí zájmu. Římskokatolická a evangelická i ekumenická tradice věnovaly v posledních dvaceti pěti letech tomuto tématu značnou pozornost. Došlo i k výstřelkům, například v Uppsale a Bangkoku, a nepřiměřeným reakcím na ně. Výsledkem diskusí však byl vážně mí-

něný pokus na všech stranách vypracovat plnohodnotnou koncepci poslání církve a spásy a snaha uniknout chybnému výkladu z minulosti, prováděnému na čistě individuálním a „duchovním“ základě.

Literatura:

Canberra 1991. *Světová rada církví na rozcestí*, v: Teologické texty 3-4, 1991, str. 133-134.

Dohoda o křtu, večeři Páně a ordinaci, v: Křesťanské revue 1976, str. 11-17, 43-48, 64-74.

J. Smolik, *Teologie v Nairobi*, v: Křesťanská revue 1976, str. 51-53.

Martin Luther King

Sen o spravedlnosti

Martin Luther King se narodil r. 1929 v Atlantě v Georgii. Jeho otec a dědeček byli baptistickými kazateli a King se rozhodl kráčet v jejich šlépějích. R. 1951 ukončil řádné vysokoškolské studium, kde získal hodnost bakaláře, a přešel na bostonskou univerzitu, aby tam pokračoval v doktorském studiu, jehož předmětem byl *Paul Tillich. R. 1954 se stal pastorem v baptistickém kostele na Dexter Avenue ve městě Montgomery v Alabamě a zanedlouho byl proudem událostí stržen do centra politického dění.

1. prosince 1955 byla na základě segregčního zákona města Montgomery zatčena občanka černé pleti, paní Rosa Parksová, protože odmítla uvolnit místo v autobusu bílému cestujícímu. Výsledkem byl bojkot autobusové dopravy černými spoluobčany, v jehož čele Martin Luther King. Asi po roce se úřady vzdaly a segregční zákony v autobusech zrušily.

King se rozhodl využít sil, které se daly do pohybu, a r. 1957 založil Jižanskou

asociaci křesťanského vedení, která měla koordinovat nenásilné akce na obranu občanských práv. Sám King se stal uznávaným vůdcem hnutí za občanská práva. Přinesl do něj mimořádnou sílu své osobnosti, značné řečnické nadání a výraznou strategii. Zastával metodu přímé nenásilné akce, protože ho hluboce ovlivnilo učení Gándhího. Důraz také kladl na potřebu registrace černých voličů a využívání hlasovacích lístků.

Martin Luther King se ocitl dvakrát ve vězení, v letech 1960 a 1963. Poprvé byl propuštěn na přímý zásah prezidentského kandidáta Johna F. Kennedyho. Při druhém pobytu ve vězení v Birminghamu v Alabamě napsal známý dopis, ve kterém uvádí: „Na základě bolestné zkušenosti víme, že svobodu utlačovatel nikdy nedá dobrovolně; utlačovaní si ji musí vynutit.“

V srpnu 1963 vedl historický pochod na Washington. Po příchodu oslovil více než 200 000 shromážděných u Lincolnova pomníku a pronesl svou nejznámější řeč:

Mám sen, že moje čtyři malé děti budou jednoho dne žít v národě, kde nebudou posuzovány podle barvy své pleti, ale podle svého charakteru.

Takový mám dnes sen.

Mám sen, že se jednoho dne stát Alabama, jehož guvernérovi stěkají ze rtů slova o intervenci a neplatnosti, změní tak, že malí černí kluci a černé holčičky se budou moci držet za ruce s malými bílými kluky a holčičkami a budou kráčet společně jako bratři a sestry.

Takový mám dnes sen.

Vrcholu dosáhl Kingův vliv v letech 1960-1965. Dostávalo se mu aktivní podpory ze strany Kennedyovy a Johnsonovy vlády. R. 1964 Kongres schválil zákon

o občanských právech, který umožňoval federální vládě nařídít zrušení rasové segregace na veřejných místech. Následujícího roku byl po demonstracích v Alabamě schválen také zákon o volebním právu. R. 1964 obdržel Martin Luther King Nobelovu cenu míru. Následujícího roku se proti jeho vedení v hnutí za občanská práva objevily námitky. Skupinky hnutí Black Power pochybovaly o účinnosti jeho nenásilné metody. R. 1968 ho v Memphisu v Tennessee zavraždil bílý střelec. V projevu, který pronesl den předtím, téměř předvídal svůj konec:

Vylezl jsem na vrcholek hory. Rozhlédl jsem se a uviděl jsem zaslíbenou zemi. Možná se do ní s vámi nedostanu, ale chci, abyste se dnes večer dozvěděli, že se my, jako národ, do zaslíbené země dostaneme. Proto jsem dnes šťastný. Nic mě netrápí. Nikoho se nebojím. Moje oči uzřely slávu příchodu našeho Pána.

Martinu Lutheru Kingovi se podařilo přimět celý národ, aby obrátil svou pozornost k otázce občanských práv. Aktivizací černých spoluobčanů a působením na svědomí bílých se mu podařilo dosáhnout skutečné politické změny. Jak však sám viděl, demony rasismu není možné vyhnat na jediném shromáždění. Na jihu dosáhl podstatných, i když jěn částečných úspěchů. V mnohem složitější rasové situaci na severu se mu již dařilo méně. Skutečně výsledky, kterých dosáhl svou metodou přímé nenásilné akce, byly mnohem výraznější než při použití jiných, násilných způsobů boje. R. 1983 byl ve Spojených státech den jeho narození vyhlášen jako národní svátek. Před ním se této pocty dostalo pouze George Washingtonovi.

Kosuke Koyama

Bůh v kultuře nebeského klidu

Kosuka Koyama se narodil v r. 1929 v Tokiu. Po získání prvního vysokoškolského titulu pokračoval ve studiích v USA, kde r. 1959 získal doktorát na Princetonském teologickém semináři. V letech 1961-1969 byl misionářem v Thajsku, kde učil na církevním semináři. Thajsko opustil v r. 1969, kdy se stal děkanem Jihovýchodní asijské postgraduální školy teologie v Singapuru. R. 1974 odešel na Nový Zéland přednášet náboženství na univerzitě v Otagu. Od r. 1979 vyučuje na Union Theological Seminary v New Yorku.

Koyama se proslavil svou *Teologií vodního buvola* (1974). Při cestování mezi venkovskými kostely, ve kterých kázal, pozoroval v rýžovištích vodní buvolu a to mu připomnělo, jak jeho obec tráví svůj život. Jeho kázání musí vycházet z pozice tohoto shromáždění. „Začnu mluvit o situaci lidí a pokračuji tím, že do této reálné situace přivedu Boha.“ Rozhodl se, že myšlenky teologických velikanů, například *Tomáše Akvinského nebo *Karla Bartha, musí podřídít potřebám rolníků. Protože nekázal v Itálii ani ve Švýcarsku, ale v Thajsku, dal před Tomášem Akvinským nebo Barthem přednost rolníkům.

Koyamova teologie se vyznačuje svěžestí, jak je zřejmé již z názvu některých kapitol: „*Může Bůh v monzunovém dešti zmoknout?*“; „*Aristotelův pepř a buddhistická sůl*“; „*Boží hněv v kultuře nebeského klidu*“. V posledně jmenované kapitole se zamýšlí nad problémem kázání o Božím hněvu v Thajsku. Buddhistická kultura podobně jako stará řecká filozofie považuje odpoutání se od citu, nevyrušitelnost a nerušený klid za nejvyšší dobro.

Myšlenka Božího hněvu a Boha, který je našimi hříchy vyveden z klidu, je v této kultuře šokující. Koyamovo řešení odmítá téma Božího hněvu v tichosti obejít, jak to dělali ostatní. Vyprávění o Boží lásce se stává zkráceným a povrchním, jestliže se oddělí od Božího hněvu. V thajském myšlení je Bůh prostý citu, protože ho to staví mimo čas a historii a thajské buddhistické myšlení na historii nebere zřetel. Poměrně pravidelný a příznivý přírodní cyklus v Thajsku – s malým počtem katastrofických událostí jako jsou zemětřesení nebo tornáda – tento způsob myšlení podporuje. Nauky o Božím hněvu lze k zpochybnění thajského myšlení na této hlubší úrovni a k hlášení nauky o Bohu, který je součástí historie.

R. 1979 Koyama publikoval knihu *Bůh kráčí rychlostí pět kilometrů za hodinu*, což je další sbírka biblických studií z pohledu jihovýchodní Asie. V kapitole, která dala název celé knize, staví do protikladu mimořádnou výkonnost moderní techniky a způsob, kterým Bůh učil svůj lid. Trvalo čtyřicet let, než je v pustině vyškoloval – rychlostí chůze (5 km/h). Ve škole se učíme teorii, ale Bůh nás učí prostřednictvím zážitků ze skutečného života. „Čtyřicet roků v pustině“ poukazuje na základní Boží způsob vyučování. Zbytek Starého zákona to potvrzuje.

Bůh kráčí „pomalu“, protože je láska. Kdyby nebyl láska, šel by mnohem rychleji. Láska má svou rychlost. Je to vnitřní rychlost. Je to duchovní rychlost. Je to jiný druh rychlosti než je rychlost techniky, na kterou jsme si zvykli. (...) Prohlédá v hloubce našeho života, ať si jí všimneme nebo ne, ať nás třeba právě zasáhla bouře nebo ne, rychlostí pět kilometrů za hodi-

nu. Je to rychlost, kterou kráčíme, a proto je to rychlost, kterou kráčí Boží láska.

(Bůh kráčí rychlostí pět kilometrů za hodinu, kapitola 1)

Z poslední doby pochází práce *Hora Fudži a hora Sinaj* (1984). Na této „teologické pouti“ se snaží dát do vzájemné souvislosti historickou zkušenost Japonců od r. 1945 s teologií kříže. Na konci dochází ke čtyřem závěrům, které z teologie kříže vyplývají pro dnešní dobu. Za prvé, zastáváme se stvoření namísto zkázy. Za druhé, dozvídáme se, že nemáme poslední slovo při určování chodu světa a našeho osudu. To přináší Bohu, ne nám. Za třetí, uvědomujeme si existenci mnoha božstev – například boha barvy, zbraní atd. Tito bohové nám nabízejí rychlá řešení. A konečně, teologie kříže nám dává měřítko pro rozlišování mezi pravým Bohem a falešnými bohy, mezi pravými a falešnými proroky.

John Mbiti

Ne importovanému křesťanství

John Mbiti se narodil r. 1931 v Kitui v Keni. Základní vzdělání mu poskytla Africká vnitrozemská církev, kterou založila Africká vnitrozemská misie. Ve studiu pokračoval na Makererské univerzitě (Uganda), Barringtonské koleji (Rhode Island, USA) a univerzitě v Cambridge, kde získal r. 1963 doktorát. Jeho práce později vyšla pod názvem *Teologie Nového zákona v podmínkách Afriky* (1971). Africká vnitrozemská církev ho přestala uspokojovat a přešel k anglikánské církvi, ve které byl vysvěcen na kněze. Jako host přednášel v Birminghamu a Hamburgu, až se posléze stal profesorem náboženství a filozofie na Makererské univerzitě. R. 1972

se stal ředitelem Ekumenického institutu *Světové rady církvi v Céligny ve Švýcarsku. Nyní je pastorem reformované církve ve Švýcarsku. Mbiti je nejplodnějším z moderních afrických teologů a v jeho spisech se odráží široké rozpětí zájmů: studium Bible, předkřesťanské africké náboženské tradice a jejich setkání s křesťanskou vírou, africká kultura a teologie.

Mbiti je jako většina afrických teologů kritický k misionářskému hnutí v Africe. Vyjadřuje svoji vděčnost Bohu za misionáře, kteří z Evropy a Ameriky přinesli do Afriky evangelium, a uznává, že Afrika evangelium potřebuje. Co však Afrika nepotřebuje, je „importované křesťanství, jehož nadbytek nám přivodí duchovní kastraci nebo nás přemění v duchovní mrzáky“. Misionáři přinesli křesťanství západního typu a snažili se ho Africe vnutit – oblečení, hudbu a stavby v západním stylu, západní způsob myšlení apod. Afričanům bylo vštěpováno slovem a příkladem, že „musí nejprve podstoupit kulturní obřizku a teprve potom se mohou stát křesťany“. Upozorňuje, že Afrika postrádá svého apoštola Pavla – onoho apoštola, který trval na tom, že není nutné provádět obřizku nežidovským konvertitům a takto z nich dělat Židy. Mbiti souhlasí, že původní misionáři byli „zbožní, upřímní a pro věc zapálení muži a ženy“. Nebyli však teology a žili v době, kdy se nadřazenost evropské kultury zdála samozřejmá. Výsledkem bylo, že se křesťanství šířené misionáři nepropojilo s tradičním africkým náboženstvím a filozofií. Rychlý růst „Nezávislých církví“, se kterými Mbiti sympatizuje, i když ne bez kritických výhrad, byl jedním z důsledků tohoto neúspěchu.

Pokud má vzniknout skutečné africké

křesťanství, musí navázat na africká náboženství, která existovala před příchodem křesťanství. Mbitiho hlavní práce jsou věnovány studiu těchto tradičních náboženství: *Africká náboženství a filozofie* (1969), *Chápání Boha v Africe* (1970), *Modlitby afrického náboženství* (1975). Jeho poslední kniha *Bible a teologie v africkém křesťanství* (1986) je široce pojatým přehledem současného afrického křesťanství.

Mbiti nestudoval tradiční africká náboženství proto, aby se pocvičil v antropologii, nýbrž jako součást svého teologického úkolu. První misionáři zaujímali k tradičním africkým náboženstvím převážně negativní postoj. Dívali se na ně jako na ďábelské modloslužebnictví, které bude smeteno evangeliem. Mbiti je vidí spíše jako přípravu pro evangelium a jeho pohled tak připomíná názor *Klementa Alexandrijského a dalších církevních otců na *řeckou filozofii. Předkřesťanský Afričan nebyl ateista. „Bůh Otec našeho Pána Ježíše Krista je stejným Bohem, který byl po tisíce let známý a uctíván různými způsoby v náboženském životě afrických národů.“ „Před příchodem misionářů nebyl v Africe cizincem.“

Navzdory ochotě, s jakou přepisuje tradičním africkým náboženstvím kladnou úlohu, nemá Mbiti v úmyslu popírat jedinečnost a konečnou platnost Ježíše Krista jako soudce všech ostatních náboženství:

Jedinečnost křesťanství spočívá v Ježíši Kristu. On je kamenem úrazu pro všechny ideologie a náboženské systémy. (...) Je „Člověkem, který je tu pro ostatní,“ a přesto je nad nimi. Je to proto on, a jenom on, kdo si zaslouží, aby byl cílem a měřítkem pro jednotlivce i pro lidstvo.

(...) *Tradiční náboženství, islám a další náboženské systémy považují za přípravu a rovnocennou základnu pro hledání nejvyšší pravdy. Pouze křesťanství má tu obrovskou zodpovědnost ukazovat cestu k nejvyšší identitě, Základu a Zdroji bezpečí.*

(Afriká náboženství a filozofie, kapitola 20)

Základem Mbitiho odmítavého postoje k „importovanému křesťanství“ je jeho rozlišování mezi evangeliem a křesťanskou vírou (které jsou věčné) a křesťanstvím (které je jejich příslušným projevem v určité kultuře). „Křesťanství je konečným výsledkem procesu, kdy evangelium přichází do určitého kulturního prostředí a lidé v tomto prostředí reagují na evangelium prostřednictvím víry.“ To, co potřebujeme, je africké křesťanství. Neznamená to převedení už dříve existujícího (západního) křesťanství a teologie do afrických podmínek, ale vytvoření skutečného afrického křesťanství a teologie, vycházejících z africké kultury – se skutečnými africkými bohoslužbami, životem společenství, vzděláním, hodnotami atd.

Mbiti uvádí, že evangelium přichází do každého kulturního prostředí jako cizinec, který se v něm musí usadit. Evangelium kulturu nevyžene – musí se v daném kulturním prostředí usadit a ovlivnit životy lidí v této kultuře. Africká kultura by měla uvítat evangelium jako váženého hosta. Znamená to však, že evangelium nemůže určitou kulturu kritizovat? Ne. Veškerá lidská kultura, bez ohledu na to, jak je nádherná nebo významná, je poskvřena hříchem. Evangelium kulturu nezavrhuje, nýbrž ji přeměňuje ji. Evangelium vykonává nad kulturou milosrdný soud – ocení ji, vynese soud a přemění ji. Navíc evan-

gelium kulturu přesahuje, a nastupuje místo ní tam, kde daná kultura dosáhla svých mezí (například v otázkách života po smrti). Křesťan proto není „kulturním osadníkem nýbrž poutníkem, který putuje se svým kulturním zavazadlem po cestě k eschatologickému cíli evangelia“.

Teologie osvobození

Křesťanská revoluce

Jižní Amerika je kontinentem bohatým na přírodní zdroje, ale většina obyvatelstva zde žije ve veliké bídě. V mnoha zemích tu vládne bohatá elita, která si uchovává své postavení na úkor většiny. V 50. a 60. letech se objevily pokusy zavést v Latinské Americe „rozvojové programy“, protože její problémy byly chápány jako důsledek nedostatečného rozvoje. Tyto snahy však neuspěly, osud chudé většiny se nepodařilo ulehčit a mnozí se přiklonili k alternativní analýze problému. Latinská Amerika netrpí jen nedostatečným rozvojem, ale také *útlakem*. Jádro problému tkví v nespravedlivém systému – jednak v jednotlivých zemích (utlačující režimy), jednak ve vztazích mezi celou oblastí a „rozvinutým“ světem (kapitalistický útlak). Spíše než rozvoj potřebuje Latinská Amerika *osvobození*.

Tato analýza celkové situace získala vrchu na Druhé latinskoamerické biskupské konferenci v Medellínu v Kolumbii (1968). Závěrečné prohlášení biskupů potvrdilo, že „na mnoha místech Jižní Ameriky existuje nespravedlnost, na kterou je třeba pohlížet jako na institucionalizované násilí, protože stávající systém porušuje základní lidská práva: tato situace volá po dalekosáhlých, odvážných, naléhavých a hlubokých změnách.“ Biskupové

uznali pokušení uchýlit se k revolučnímu násilí a skutečnost, že v extrémních situacích je ospravedlnitelné – varovali však také, že „ozbrojená revoluce dává vzniknout novým křivdám, narušuje rovnováhu a způsobuje nové katastrofy“.

Medellínská konference schválila novou analýzu situace jako způsobené útlakem a potřebu osvobození. Zanedlouho se zrodila *teologie osvobození* – oddaná věci sociálně-politického osvobození. Podněty ke svému vzniku dostala na *Druhém vatikánském koncilu a některé myšlenky si vypůjčila od západních teologů, například od *Moltmanna; vydává se však, ve své podstatě, za latinskoamerickou teologii a k západním teologiím se staví kriticky. Témata teologie osvobození jsou od r. 1968 na pořadu diskusí ve *Světové radě církví. Teologie osvobození získává v Latinské Americe stále větší vliv. Sehrála významnou roli při sjednocení Nikaraguy v podpoře sandinovského hnutí a pomohla tak r. 1979 svrhnout diktátora Somozu.

Teologie osvobození má množství schopných a často publikujících představitelů. Prvním významným aktivistou a mučedníkem tohoto hnutí byl Camillo Torres, kolumbijský kněz, který se přidal k levicovému partizánskému hnutí. Zahynul při srážce s vládními vojsky r. 1966. Je autorem známého prohlášení, že „katoлик, který není revolucionářem, žije ve smrtelném hříchu“. Prvním významným dílem teologie osvobození byla kniha peruánského kněze Gustava Gutiérreze: *Teologie osvobození* (Theologia de la liberación, Lima 1972) [viz recenze od J. Smolika v: Křesťanská revue 1975, str. 119-121]. Zůstává nejpodrobnějším a autoritativním výkladem teologie osvoboze-

ní. Později napsal knihu *Pijme z našich vlastních studní* (1983), v níž se zabývá duchovními otázkami z pohledu teologie osvobození, a věnoval se i otázce zla, v knize *O Jóbovi, hovorech o Bohu a utrpení nevinných* (1986).

Hlavním exegetou hnutí je mexický akademik José Porfirio Miranda, který napsal knihy *Marx a Bible* (1971), *Bytí a Mesiáš* (1973 – o Janovi) a *Komunismus v Bibli* (1981). V knize *Marx proti marxistům – křesťanský humanismus Karla Marxe* (1978), se snažil obhájit tvrzení, že K. Marx byl větším křesťanem, než se obecně soudí. Uruguayský jezuita Juan Luis Segundo obohatil hnutí o pastorální rozměr pětidílnou *Teologií pro řemeslníky nového lidstva* (1968-1972) a *Osvobozením teologie* (1975). V nedávné době začal Segundo vydávat pětisvazkovou řadu studií o christologii pod názvem *Ježíš Nazaretský včera a dnes* (od r.1982).

Z dalších představitelů římskokatolické teologie osvobození si zaslouží zmínku dva. Leonardo Boff, františkán z Brazílie, je plodným autorem, který byl povolán do Říma, aby tam zdůvodnil své názory. Jon Sobrino, španělský jezuita, který pracuje v El Salvadoru, napsal *Christologii na křížovatce* (1976), která se stala velmi vlivným dílem. Nedávno se také zabýval duchovními otázkami v díle *Duchovní ráz osvobození* (1985).

Teologie osvobození má své politiky stejně tak jako své aktivisty a teology. Oscar Romero, arcibiskup ze San Salvadoru, zemřel mučednickou smrtí r. 1980. Arcibiskup Heider Camara z Recife v Brazílii je otevřeným zastáncem chudých a hlavním církevním představitelem, který dnes za tímto hnutím stojí. Svoji angažovanost

popsal barvitým způsobem: „Snažím se, abych do nebe posílal lidi a ne ovce. A v žádném případě ovce s prázdnými žaludky a s rozdrčeným pohlavím.“ Romero a Camara patří spíše mezi sympatizující než mezi přímé stoupence teologie osvobození.

Teologie osvobození začala jako římskokatolické hnutí, ale postupně pronikla i do protestantské teologie. Snad nejznámějším protestantským představitelem je argentinský teolog José Míguez Bonino autor *Teologické praxe v revoluční situaci* (1975 – také pod titulem *Dospívání revoluční teologie*), *Křesťané a marxisté: Společná výzva k revoluci* (1976) a *Ke křesťanské politické etice* (1983).

O teologii osvobození se nedá psát obecně, protože každý její vykladač se na ni dívá z jiného pohledu. Následující přehled je proto založen zejména na učení Gutiérrezových.

Teologie osvobození si nečiní nárok být „univerzální teologií“, použitelnou v každé době a v každé situaci. Je to teologie pro současnou situaci v Latinské Americe. Ve skutečnosti títo teologové myšlenku univerzální teologie odmítají jako odchýlku abstraktního feckého myšlení od praktického, biblického způsobu myšlení. Taková teologie, založená na údajně nadčasových pravdách, „může být pouze statická a během doby se stává sterilní“.

„Teologie osvobození,“ říká Gutiérrez, „nám nenabízí nové téma na přemítání, nýbrž *nový způsob*, jak dělat teologii“. (Proto může Segundo mluvit o „osvobození teologie“). Tradiční teologie byla abstraktním výkladem pravdy zjevení. Z tohoto teologického základu se odvozovaly úvahy o mravnosti a praktické skutky. Potíž spočívá v tom, že se církev po staletí

(zvláště v Jižní Americe) „plně věnovala formulování pravdy, avšak neudělala téměř nic pro zlepšení světa“. Přístup teologie osvobození je odlišný. *Vychází z konkrétní situace v Latinské Americe – z útluhu. Křesťan se musí angažovat v činnosti ve prospěch utlačovaných. Teprve potom, z pozice aktivní účasti, praktikuje svou teologii. Teologie osvobození je „kritickou úvahou o křesťanské praxi ve světle slova“ – je to teologovo konkretizování o jeho praktické účasti.*

Pastorační činnost církve nelze vyvodit jako závěr z teologických předpokladů. Výsledkem teologie není pastorační činnost – o ní spíše jen uvažuje. (...) Zde však máme teologii, která nekončí přemítáním o světě, ale která se snaží být součástí procesu, jehož prostřednictvím se svět přeměňuje.

(Teologie osvobození, kapitola 1)

Teologie osvobození vychází ze specifické analýzy situace. Tato teologie staví na marxistické analýze situace v Latinské Americe – v duchu kategorií třídního boje, vykořisťovatelské role kapitalismu a potřebě revolučního boje. Použití marxismu se ospravedlňuje různými způsoby. Je přirovnáváno k využívání filozofie (Platonovy, Aristotelovy atd.) tradiční teologií. Shromazďují se argumenty o tom, že není možné, aby církev zůstala politicky neutrální. Zachovávat politickou neutralitu ve skutečnosti znamená podporovat *současný útlak*. Římskokatolická církev byla v Latinské Americe po staletí spojencem vlády. To musí nyní přestat. Církev se musí věnovat chudým. Nestačí jenom *mluvit* o církvi chudých. Církev musí *být* církvi chudých.

Ve světle těchto názorů Gutiérrez nově vykládá základní teologická témata. Spá-

su nově vyložil jako politické osvobození. Je chybou dělit historii na „církvní“ a „světskou“ – Bůh vykonává spasení v celé historii lidstva. Rolí církve není vymezit hranice spásy. Myšlenka anonymního křesťanství (přejatá od Druhého vatikánského koncilu a *Karla Rahnera) znamená, že všichni, kteří se v lásce otevřou svému bližnímu, vlastně znají Boha. Církve má být *svátostí* nebo znamením spásy – má světu viditelně ukazovat osvobození. Otázka spásy dnes není *kvantitativní* (kdo bude spasen), nýbrž *kvalitativní* (jaká je povaha spásy), prohlašuje Gutiérrez.

R. 1984 odpověděl Vatikán na teologii osvobození *Pokyny týkajícími se určitých aspektů teologie osvobození*. Tento dokument potvrzuje „upřednostňování chudých“ a naléhá na křesťany, aby „se zapojili do boje za spravedlnost, svobodu a lidskou důstojnost“. Varuje také před určitým nebezpečím. Je chybou zdůrazňovat pozemské osvobození a osvobození, které proběhne na tomto světě v takové míře, aby se osvobození od hříchu stalo druhotným. Zvláště nebezpečné je nekritické používání marxistické koncepce. Pokud je třídní boj považován za základní historický fakt, jsou všechny křesťanské nauky vykládány v jeho světle a dochází k jejich závažnému zkruslení. Začíná-li se revoluční „praxí“ nebo akcí, a ne vírou, znamená to, že všechny protichůdné myšlenky jsou již předem znevážené jako odraz třídních zájmů utlačovatele. Je tu ještě jedna „významná skutečnost naší doby, jež by měla přinutit k zamyšlení všechny, kteří jsou ochotni udělat cokoli pro skutečné osvobození svých bratrů: miliony našich současníků právem touží, aby znovu nabyli základních svobod, o které je připravily totalitní a ateistické režimy,

kteří se dostaly k moci násilnými a revolučními prostředky, právě ve jménu osvobození lidu. (...) Třídní boj jako cesta k beztržní společnosti je mýtus, který zpomaluje reformu a zhoršuje chudobu a nespravedlnost.“

Tato kritika není namířena proti všem, kterým leží na srdci osvobození utlačovaných, nýbrž „proti určitým formám teorie osvobození, které nekritickým způsobem používají poučky vypůjčené z různých proudů marxistického myšlení“. Představitelé teologie osvobození se ozvali velmi rychle. Segundo odpověděl už následujícího roku spisem *Teologie a církve. Odpověď kardinálu Ratzingerovi a varování celé církvi*. Dalšího roku odpověděl také Gutiérrez ve třetí části knihy *Pravda vás osvobodí*. Debata týkající se teologie osvobození bude pravděpodobně ještě nějaký čas pokračovat. Uvidíme, jaký vliv na toto hnutí bude mít zhroucení marxismu ve východní Evropě a jinde.

Literatura:

J. Halama jr., *Směřuje lidstvo ke svobodě?*, v: Křesťanská revue 1995, str. 200-206.

Lausannský kongres (r. 1974)

Mezinárodní kongres o šíření evangelia ve světě, který se sešel v Lausanne v červenci 1974, byl pravděpodobně nejvýznamnějším shromážděním evangelikálů všech dob. Asi 3 000 účastníků z více než 150 zemí diskutovalo na téma „Ať svět slyší Jeho hlas“. Týdeník *Time* napsal, že je to „zřejmě nejrozsáhlejší setkání křesťanů, ke kterému kdy došlo“. Přinesl rozhodující obrat v evangelikálním vývoji v tomto století. Jeho význam pro evangeliky se dá v mnoha směrech srovnat s významem

*Druhého vatikánského koncilu pro římskokatolickou církev.

Ducha kongresu zachytila *Slavnostní úmluva*. První verze, vypracovaná několik měsíců před kongresem, byla založená na podkladech vycházejících z hlavních referátů. Tu potom obdržela skupina vybraných konzultantů, kteří vypracovali druhou verzi. Druhá verze byla revidována přímo na kongresu návrhovou komisí (které předsedal John Stott). Třetí verzi obdrželi všichni účastníci, kteří byli vyzváni, aby navrhli případné úpravy. V jejich světle návrhová komise vypracovala poslední verzi, která se skládala z patnácti článků, úvodu a závěru. Slavnostní úmluva je dalekosáhlým vyznáním víry, nejrepresentativnějším a autoritativním vyhlášením evangelikální víry v moderní době. Není jen pouhým vyjádřením víry. Je to slavnostní úmluva, vážně míněný osobní závazek modlit se a podílet se na hlásání evangelia.

Kongres byl významný ve třech hlavních směrech. Za prvé, podobně jako v případě zasedání *Světové rady církví od konce šedesátých let, i v Lausanne vystoupily do popředí otázky Třetího světa. Polovina účastníků, řečníků a zástupců plánovací komise ze Třetího světa pocházela. Navíc nejprovokativnější a nejpůsobivější referáty přednesli dva účastníci z Latinské Ameriky, Samuel Escobar a Rene Padilla.

Za druhé, jak se už stalo v případě římských katolíků na Druhém vatikánském koncilu, dříve zastávaný názor o nezničitelnosti a věčnosti evangelikální víry nahradilo pokání. Lausanne symbolizuje rostoucí důležitost a vliv evangelikalismu v celém světě, zároveň se však uznává, že

ne všechno v minulosti bylo prospěšné a že je možné se učit od ostatních.

Za třetí, toto pokání se nejzřetelněji projevilo v oblasti křesťanské sociální zodpovědnosti. Zatímco v minulém století stáli evangelikálové v popředí sociálního dění, v tomto století byl zaznamenán jejich ústup a v mnoha případech i úplné stáhnutí se z této oblasti. Nespokojenost s daným stavem vyvrcholila v Lausanne a vyjádření se jí dostalo v pátém článku *Slavnostní úmluvy*. Článek všechny neuspokojil a objevilo se menšinové prohlášení (nebyli to „konzervativci“ ale „radikální skupina následníků víry“), které chtělo jít ještě dál, než stanovila Slavnostní úmluva. Přestože byl důraz položený na sociální odpovědnost, všichni zúčastnění se shodli na tom, že prvořadým úkolem je hlásání evangelia v celém světě.

Slavnostní úmluva může posloužit jako zdařilé shrnutí evangelikální víry a angažovanosti v moderním světě.

My, příslušníci církve Ježíše Krista, z více než 150 států, (...) jsme hluboce pohnuti tím, co Bůh v naší době činí, jsme dohnáni k pokání nad našimi neúspěchy a vyburcováni nedokončeným úkolem šíření evangelia. Věříme, že evangelium je Boží radostnou zvěstí pro celý svět, a nám je jeho milostí určeno vyslyšet pověření, které nám Kristus dal, abychom je hlásali celému lidstvu a udělali z každého národa následníky víry.

(Lausannská úmluva, Úvod)

Potvrzujeme božskou inspiraci, pravdivost a autoritu Písma Starého i Nového zákona v jejich celistvosti jako jediného psaného slova Božího, bez chyby ve všem, co prohlašuje, a jako jediného neomylného pravidla víry a jejího praktikování. Po-

tvrdíme také sílu slova Božího při dosažení jeho cíle, kterým je spása.

(Lausannská úmluva 2)

Potvrzujeme, že Bůh je současně stvořitelem i soudcem všeho lidstva. Měli bychom proto sdílet jeho starost o spravedlnost a smír v celé lidské společnosti a o osvobození lidí od jakékoliv formy útlu. (...) Zde také vyjadřujeme naši lítost, že jsme tuto věc zanedbávali a že jsme někdy považovali hlásání evangelia a sociální zájmy za navzájem se vylučující. I když smír s člověkem není smírem s Bohem, sociální činnost není hlásáním evangelia a politické osvobození není spásou, přesto potvrzujeme, že hlásání evangelia a sociálně-politická angažovanost jsou oboje součástí naší křesťanské povinnosti. Oboje jsou zapotřebí pro vyjádření naší nauky o Bohu a člověku, naší lásky k bližnímu a naší poslušnosti Ježíši Kristu. Poselství spásy v sobě obsahuje i poselství soudu nad každou formou odcizení, útlu a diskriminace, a neměli bychom se bát odsoudit zlo a nespravedlnost, ať už existují kdekoli.

(Lausannská úmluva 5)

Více než 2 700 milionů lidí, což je více než dvě třetiny lidstva, je třeba ještě obrátit na křesťanskou víru. Stydíme se, že jsme zatím tolik lidí zanedbávali. Je to trvalá výčitka nám a celé církvi. (...) Všechny nás šokuje bída milionů a silně nás znepokojují nespravedlnosti, které ji způsobují. Ti z nás, kteří žijí v podmínkách hojnosti, přijímají naši povinnost rozvíjet prostý způsob života a štědrěji přispívat jak k úlevě, tak k šíření evangelia.

(Lausannská úmluva 9)

Kultura musí být vždy zkoumána a posuzována na základě Pisma. Protože člověk je stvořen Boží, část jeho kultury oplývá

krásou a dobrotou. Protože podlehl, je celá jeho kultura poskvrněná hříchem a její část je dílem ďáblovým. Evangelium nepředpokládá nadřazenost jedné kultury nad druhou, ale hodnotí všechny kultury podle vlastních měřítek pro pravdu a spravedlnost a od každé kultury vyžaduje nejvyšší mravní hodnoty. Misijní činnost příliš často přinesla s evangeliem i cizí kulturu a cirkve byly někdy více v područí kultury než Pisma.

(Lausannská úmluva 10)

Proto ve světle naší víry a našeho odhodlání uzavíráme s Bohem i mezi sebou tuto slavnostní úmluvu, že se budeme modlit, společně plánovat a pracovat na hlásání evangelia celému světu.

(Lausannská úmluva, Závěr)

Zajímavý je vztah mezi Lausannským kongresem a zasedáními Světové rady církvi. Jedním z důvodů, proč byl kongres svolán, byly obavy evangelikálů, které se týkaly zasedání Světové rady církvi v letech 1968 a 1973. Zdálo se jim, že zasedání věnovala tolik pozornosti sociálnímu a politickému rozměru, že se víceméně zapomnělo na potřebu člověka smířit se s Bohem. Zatímco však Lausanne bylo částečnou reakcí proti trendům ve Světové radě, bylo stejnými trendy – například větší úlohou Třetího světa a větší pozorností věnované sociální angažovanosti – samo ovlivněno.

Impulzy vyvolané kongresem dále rozvíjel Lausannský výbor pro šíření evangelia ve světě. Ten zorganizoval řadu konzultací, při nichž byly jednotlivé otázky, které zazněly na kongresu, podrobněji zkoumány mezinárodními týmy odborníků. Zvláště tři z nich si zaslouží zmínku. Ve Willowbank (Bermudy) se v roce

1978 rozebíraly otázky evangelia a kultury. V roce 1980 se skupina sešla v Hod-desdonu (Anglie), aby diskutovala o otázce prostého způsobu života. Nejdůležitější byla asi konzultace v roce 1982 v Grand Rapids (Michigan, USA) o evangeliu a sociální odpovědnosti. Samotné Lausanne vyhlásilo důležitost obou, nediskutovalo se však o vztahu mezi nimi, což v následujících letech vyvolalo rozepře. Účastníci v Grand Rapids zastupovali celé široké spektrum evangelikálních názorů týkajících se daného tématu, přesto bylo dosaženo skutečné a široké shody, což se odrazilo i v závěrečné zprávě z konzultace, *Evangelikalismus a sociální odpovědnost*.

R. 1980 se uskutečnila v Pattayi (Thajsko) konzultace na téma šíření evangelia ve světě, které se zúčastnilo asi na 650 lidí z 87 zemí. Téma *Jak nás uslyší?* položilo velký důraz na hlásání evangelia a růst církve. Účastníci se rozdělili do sedmnácti „konzultačních skupin“, jejichž úkolem bylo vypracovat zprávy o předávání Kristova svědectví různým skupinám lidí, například uprchlíkům, Číňanům, muslimům, obyvatelům velkých měst. Mnoho účastníků se obávalo, že se ztrácí zájem o sociální a politické otázky patrné v Lausanne. Více než 200 účastníků podepsalo narychlo sestavené „prohlášení“ vyjadřující jejich obavy, adresované Lausannskému výboru, ve kterém žádají, aby se více pozornosti věnovalo otázce sociální odpovědnosti. Jejich postoj se odrazil v závěrečném prohlášení z konzultace. To je ukončeno dvanácti závazky oddanosti Kristu, z nichž ve třetím se slibuje „sloužit potřebným a utlačovaným, a ve jménu Kristově pro ně hledat úlevu a spravedlnost“.

Konečně v roce 1989 se v Manile na

Filipínách sešel druhý Mezinárodní kongres o šíření evangelia ve světě s tématem „Hlásat Krista, až do Jeho příchodu“. Přítomno bylo asi 3 500 registrovaných delegátů ze 173 zemí a celkový počet zúčastněných dosáhl 4 700.

Kongres vydal manifest s titulem „Vyzýváme celou církev, aby přinášela celé evangelium celému světu“. Manifest začíná 21 stručnými prohlášeními:

3. *Prohlašujeme, že biblické evangelium je trvalé Boží poselství našemu světu, a jsme rozhodnuti je bránit, hlásat a uvádět v život. (...)*

8. *Prohlašujeme, že Boží lásku musíme projevovat viditelně naší péčí o bližní, kterým je upírána spravedlnost, důstojnost, potrava a přístřešek.*

9. *Prohlašujeme, že vyhlášení Božího království spravedlnosti a míru si žádá, aby-chom odsoudili všechnu nespravedlnost a útlak, ať už způsobený osobami nebo institucemi; od tohoto prorockého svědectví neustoupíme. (...)*

19. *Prohlašujeme, že šíření evangelia ve světě je naléhavé, a že přiblížení se k lidem nezasazených evangeliem je možné. Proto jsme se rozhodli věnovat se během posledního desetiletí 20. století tomuto úkolu s novým odhodláním.*

20. *Prohlašujeme, že Bůh vyzývá celou církev, aby přinášela celé evangelium celému světu. Jsme proto rozhodnuti ho hlásat s věrností, naléhavostí a obětavostí, až do jeho příchodu.*

Následuje rozvinutá podoba prohlášení ve dvanácti oddílech, pod hlavičkou celého evangelia, celé církve a celého světa. Prohlášení končí výzvou celé církvi, aby „hlásala Krista až do jeho příchodu“.

Katechismus katolické církve

25. ledna 1985, při příležitosti dvacátého výročí skončení *Druhého vatikánského koncilu, svolal papež Jan Pavel II. mimořádné shromáždění biskupské synody. Synodální otcové na něm vyjádřili přání, aby byl sestaven katechismus, který by sloužil jako podklad pro katechismy nebo souhrny katolické nauky, jež budou vypracovány v různých zemích.

V r. 1986 pověřil Jan Pavel II. komisi dvanácti kardinálů a biskupů, které předsedal kardinál Josef Ratzinger, aby připravila návrh katechismu. Komisi v její práci pomáhala redakční skupina sedmi diecézních biskupů a teologických odborníků.

Návrh byl předmětem rozsáhlých porad všech katolických biskupů, biskupských konferencí nebo jejich synod, teologických a katechetických institutů.

Jan Pavel II. schválil „Katechismus katolické církve“ 25. června 1992.

Význam a milost svátosti křtu se ozřejmují jasně v jeho obřadech. Jestliže věřící pozorně sledují gesta a slova tohoto obřadu, jsou zasvěcováni do bohatství, které tato svátost vyjadřuje a působí v každém nově

pokřtěném.

Znamení kříže na počátku slavnosti vyjadřuje Kristovu pečeť na tom, který mu hodlá náležet, a znamená milost vykoupení, kterou nám Kristus získal svým křížem.

Hlásání Božího slova osvětluje kandidáty i shromážděné zjevenou pravdou a vyvolává odpověď víry neoddělitelnou od křtu. Vždyť křest je zcela zvláštním způsobem „svátosti víry“, protože je svátostným vstupem do života víry.

Poněvadž křest znamená osvobození od hříchu a od jeho podněcovatele, ďábla, pronáší se nad kandidátem exorcismus (jeden nebo více). Kandidát je pomazán olejem katechumenů nebo na něho celebrant vzkládá ruku a on se pak výslovně zřiká satana. Po této přípravě může vyznat víru církve, které je pak křtem „odevzdán“.

(Katechismus katolické církve, 1234-1237)

Použitý překlad:

Katechismus katolické církve, z francouzštiny (Catéchisme de L' Eglise catholique) přel. J. Koláček SJ, Zvon, 1995.

Ediční poznámka

Při citacích z děl křesťanských myslitelů jsme se snažili využít existujících českých překladů. Tam, kde to nebylo možné, vychází český překlad z anglické předlohy. U většiny hesel je uvedena česká bibliografie, která je určena pro zájemce o hlubší poznání jednotlivých myslitelů.

Rozšíření hesla „Jan Hus“ a heslo „Katechismus katolické církve“ jsou dodatky české redakce.

Redakce

DĚJINY KŘESŤANSKÉHO MYŠLENÍ

Vydal **Návrat domů** jako svou 57. publikaci

Původně vydáno Lion Publishing jako
The Lion Book of Christian Thought.

Přeloženo a vydáno se svolením Lion Publishing PLC, Peters Way
Sandy Lane West, Oxford, OX4 5HG, England.

Překlad:

- Š. Grauová (Církevní otcové, Středověký západ, Římskokatolická reakce)
Mgr. V. Ondráček (Východní tradice, Luterská tradice)
J. Bartoň (Současný vývoj, Římští katolíci, Víra ve světě)
P. Kolmačka (Liberálové, Evangelikálové, Nová ortodoxie, Existencialist
Š. Bouzková (Britská reformace)
A. Koželuhová (Úvod, Reformovaná tradice, Anabaptisté)

Grafická úprava: Petr Plaňanský

Obálka: Július Nagy

Odpovědný redaktor: Pavel Jartym

Technický redaktor: Miroslav Hora

Vytiskla tiskárna **Ekon Jihlava.**