

# Ohlasy satisfakční teorie ve spise Richarda ze Sv. Viktora *Ad me clamat ex Seir*\*

---

Radomír Bužek

Jedním z nejznámějších pokusů snažících se vyjádřit tajemství spasitelného jednání Ježíše Krista je tzv. satisfakční teorie benediktinského mnicha Anselma ze severoitalské Aosty (1033–1109), jež se nachází v jeho díle *Cur Deus homo*, které sepsal během svého působení v úřadu arcibiskupa v Canterbury. Úcta, které Anselm požíval coby učitel a v pořadí druhý opat benediktinského kláštera v Le Bec a později jako arcibiskup v Canterbury, a především originalita přístupu a zpracování tématu způsobily, že se tato teorie stala v brzké době zároveň velmi významnou. Ovlivnila představitele vrcholné scholastiky, kteří užívali pojmu *satisfactio* v soteriologickém smyslu, a až dodnes zůstává v povědomí teologů, kteří se k ní nepřestávají vyjadřovat.

Nebyli to však jen mistři scholastiky 13. století, kteří Anselmově myšlence o zadostiučinění s ohledem na Kristovo vykupitelské dílo věnovali svou pozornost. Mezi prvními, kteří se k ní vyjádřili, a to již zhruba 60 let po sepsání *Cur Deus homo*, můžeme spatřovat augustiniánského kanovníka a magistra svatoviktorského opatství v Paříži Richarda († 1173). Zatímco současní teologové zvažují výhody a nevýhody či kvality a zápory Anselmovy teorie, teologové 12. a 13. století zpravidla přijali některé z jejích nosných myšlenek, avšak zpracovávali je a dále rozvíjeli, případně upravovali na základě své vlastní reflexe. V tomto ohledu je zajímavé sledovat, jak moc se Anselmem inspirovali, nakolik jeho soteriologickou reflexi přijali, případně nakolik ji sami více rozvedli a jakým způsobem.

Na následujících stranách si představíme spis Richarda ze Sv. Viktora *Ad me clamat ex Seir*, v němž se zmíněný autor inspiruje Anselmovými myšlenkami obsaženými v *Cur Deus homo* a užívá pojmu *satisfactio* v souvislosti s Kristovým vykupitelským dílem. V souvislosti s tím v něm prezentuje své úvahy o vztahu osob nejsvětější Trojice k dílu vykoupení a konkrétně o jejich podílu na zadostiučinění, které Kristus

---

\* Studie vznikla v rámci projektu CMTF\_2013\_004 „Christologie, soteriologie a mariologie ve spisech Richarda ze Sv. Viktora *Ad me clamat ex Seir* a *De Emmanuele*“ uděleného ve studentské grantové soutěži Grantovou radou UP v Olomouci.

vykonat k spáse člověka. Na pozadí tématu dostiuchnění prosvítají jeho úvahy o vztahu mezi imanentní a ekonomickou Trojicí a jeho polemika s canterburským arcibiskupem ohledně možnosti vyvodit na základě čirého rozumového uvažování apriorní důvody, jež by nutně vedly k uskutečnění spásy tak, jak ji známe z dějin. Dříve však, než přistoupíme k analýze Richardova pojetí Kristova zadostiučinění a pojednáme o jeho řešení daných problematických otázek, věnujme krátce svou pozornost samotnému spisu.

### 1. RICHARDŮV SPIS *AD ME CLAMAT EX SEIR*

Richardovo dílo s názvem *Ad me clamat ex Seir*<sup>1</sup> je komentářem veršů Iz 21,11–12, jejichž znění se nepatrně liší od verze Vulgáty:

*Ad me clamat ex Seir: Custos qui de nocte, custos qui<sup>2</sup> de nocte. Dixit custos: Venit mane et nox. Si queritis, querite, convertimini et venite.*

Bývá datováno do doby, kdy Richard zastával v opatství úřad převora, tj. terminus a quo jeho vzniku je rok 1162. Ačkoli v něm jeho autor podává výklad Izaiášových slov, nejedná se výlučně o dílo biblické exegeze. Je dosti nesnadné zařadit tento spis jednoznačně do jednoho určitého typu literárního žánru. Pro jeho parenetický charakter se o něm hovoří jako o exhortaci (povzbuzení k modlitbě a kajícínosti) či kázání, jisté formální znaky vedou k domněnce, že se mohlo jednat o dopis. Všechny tyto možnosti však badatelé obvykle vyvracejí a přiklání se k názoru, že se s největší pravděpodobností jedná o monastickou *collatio*.<sup>3</sup> Zcela

<sup>1</sup> V českém prostředí vyšel jeho překlad se stručnou úvodní studií, v krátkosti vystihující celek Richardova díla, pod názvem *Kniha o vtěleném Slově* (RICHARD ZE SVATÉHO VIKTORA, *Liber de Verbo incarnato. Kniha o vtěleném Slově*, úvod L. Karfíková, překlad L. Jiroušková, poznámky L. Jiroušková – L. Karfíková, Praha: OIKOYMENH, 2000). Název *Liber de Verbo incarnato*, s nímž se tento traktát objevuje poprvé pravděpodobně až v r. 1518, není součástí dochované manuskriptní tradice a nevyjadřuje nikterak autorův záměr ani v sobě neshrnuje celkový obsah spisu. Proto se autor článku přiklání k jeho označování *Ad me clamat ex Seir*, které vychází z většiny dochovaných rukopisných svědků. Srov. Jean RIBAILLIER, „Étude littéraire,“ in RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Opusculs théologiques: Texte critique avec introduction, notes et tables*, Paris: Vrin, 1967, s. 220–221.

<sup>2</sup> O rozdílu mezi Richardovým výchozím latinským textem a verzí Vulgáty, která předkládá „custos quid de nocte“ viz podrobněji tamtéž, s. 217.

právem lze o tomto spisu říct, že náleží do vrcholného období monastické teologie, v němž jsou již patrné prvky scholastické teologie. Jak bylo po vzoru Hugona ze Sv. Viktora († 1141)<sup>4</sup> ve svatoviktorském opatství zvykem, Richard v něm předkládá doslovný výklad prorokových slov, zároveň však i výklad alegorický, který je mu podnětem pro rozvedení hlubších systematickoteologických myšlenek, a výklad tropologický, jehož užívá jako příležitosti k povzbuzením do duchovního života.<sup>5</sup>

Richardova metodologie výkladu biblického textu vyjádřená nejvýstižněji v jeho spise *In visionem Ezechielis* je v *Ad me clamat ex Seir* velmi důsledně aplikována a dalo by se říct, že je přímo její exemplární ukázkou. Významná jsou zejména dvě pravidla, která jsou dokladem prolínání jednotlivých smyslů Písma: 1. struktura alegorického porozumění textu musí být budována důsledně na doslovném významu; 2. tropologický smysl se získává ze vzájemné podobnosti se skutečnostmi, které se nacházejí v doslovném významu textu.<sup>6</sup> Nespornou originalitu užití této metody lze ocenit zejména při srovnání s prameny, z nichž Richard částečně čerpal. Hlavním z nich je Jeronýmův výklad *In Isaiam*,<sup>7</sup> který

<sup>3</sup> Více k celé problematice viz tamtéž, s. 217–220. O *collatio* a charakteristikách spisů monastické epochy teologie srov. Marie Dominique CHENU, *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, 1999, s. 387–394 (přeloženo z francouzského originálu *La théologie au douzième siècle*); Ambrogio M. PIAZZONI, „Monaci teologi,“ in Giulio D'ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel medioevo*, sv. II: *La grande fioritura*, Casale Monferrato: Piemme, 1996, s. 119–123.

<sup>4</sup> Srov. HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon*, VI, 3–5, *Fontes Christiani* 27, Freiburg: Herder, 1997, s. 360–384. Hugonovo rozvržení přejímá Richard ve svém díle *Liber exceptionum* (p. I, l. II, c. III), srov. Jean CHÂTILLON (ed.), *Liber exceptionum*, texte critique avec introduction, notes et tables, Paris: Vrin, 1958, s. 115–116.

<sup>5</sup> I toto pojetí takřka perichoretického prolínání smyslů Písma je jedním z charakteristických znaků monastické teologie. Vzájemné ovlivňování nauky a praxe se u Richarda projevuje i v oboustranném podmiňování kontemplace (modlitby) a jednání (skutků). Srov. Jean CHÂTILLON, „Contemplation, action et prédication d'après un sermon inédit de Richard de Saint-Victor en l'honneur de saint Grégoire-le-Grand,“ in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Paris: Aubier, 1964, s. 98.

<sup>6</sup> Srov. RICHARDUS S. VICTORIS, „In visionem Ezechielis,“ in PL 196, 527B. O tom, že ne vždy poskytuje biblický text nutně všechny tři způsoby porozumění, viz Hugo von SANKT VIKTOR, *Didascalicon*, VI, 8, ed. *Fontes Christiani* 27, Freiburg: Herder, 1997, s. 390.

<sup>7</sup> S Jeronýmem Richard souhlasí co do významu země Seir. Pro oba autory se jedná o zemi smyslové touhy, jejíž obyvatelé dychtí po tělesné rozkoši a životu v nadbytku. Zásadně se však mezi sebou liší co do tropologického výkladu slov „*venit mane et nox*“ a ještě větší rozdíly nalézáme v jejich alegorických výkladech. Z metodologického hlediska je nutno poznamenat, že Richard důsledně zachovává výše uvedená pravidla.

Richard velmi dobře znal, neboť z něj vycházel i při sepisování svého dřívějšího díla *De Emmanuele*.<sup>8</sup> Na několika málo místech pak u něj nalezneme i odkazy na díla Řehoře Velikého *Moralia* a *Homiliae in Evangelia*.

Ačkoli by bylo jistě zajímavé zabývat se Richardovými exegetickými zásadami a výsledky detailněji, zůstaneme pouze v oblasti alegorické exegeze a zaměříme svůj pohled na systematickoteologické výpovědi a obsahy tohoto spisu, které se nachází v kapitolách 8–9. Právě v nich totiž nalézáme nejzřetelnější ohlasy Anselmova *Cur Deus homo*. Ještě předtím se ale podívejme, jaký vztah panuje mezi myšlením Anselmovým a Richardovým z obecného hlediska.

## 2. ANSELMŮV VLIV NA RICHARDOVO MYŠLENÍ

O skutečnosti, že Richard znal spisy Anselma z Canterbury<sup>9</sup> a že se jeho myšlením nechal inspirovat, nemůže být pochyb. Anselmův vliv v Richardových spisech je trojího charakteru: metodologického, konceptuálního a argumentačního. Je samozřejmě možno ptát se ještě detailněji, do jaké míry byl tento vliv v konkrétních případech přímý a nakolik mohl být zprostředkován jinými středověkými autory (ze svatoviktorské školy např. Hugonem či Achardem). Jelikož se ale jedná o dosti komplexní záležitost, kterou zřejmě ani nelze dostatečně přesvědčivě interpretovat, ponecháme ji stranou. Předložíme zde nejvýznamnější vlivy, ať už se jedná o ty, které pocházejí přímo z Anselmových děl, nebo jsou alespoň anselmovského původu.

Podobně jako slavný otec scholastiky nepostupoval ani Richard ve svých spisech při výkladu teologických témat odkazováním na výroky

---

I přesto, že uznává obtížnost stanovení doslovného smyslu Izaiášova komentovaného textu, činí tak, aby dostal své metody a oba smysly, jak alegorický, tak tropologický, založil na pevném základu smyslu doslovného. Tím předčil Jeronýma, který se doslovným smyslem vůbec nezabývá, neboť se mu jeví jako příliš nejasný, a alegorický i tropologický smysl zakládá nezávisle na něm. Srov. RIBAILLIER, „Étude littéraire,” s. 232–237.

<sup>8</sup> Srov. Radomír Bužek, „Iz 7,14 ve výkladu magistrů Ondřeje a Richarda ze Sv. Viktora,” *Teologická reflexe* 19, č. 2 (2013): 120.

<sup>9</sup> Součástí dosavadních kritických vydání Richardových děl jsou i odkazy na spisy autorů, jimiž se Richard při své práci nechal inspirovat. V případech Anselma z Canterbury se uvádějí především spisy *Monologion*, *Proslogion*, *Fides quaerens intellectum*, *De fide trinitaria* a *Cur Deus homo*.

církevních otců.<sup>10</sup> Aniž by tyto autority zcela opomíjel, byla jeho hlavním cílem rozumová úvaha nad tajemstvími víry. *Ratio* jako rozumová reflexe, která poskytuje věřeným pravdám racionální zdůvodnění, se v průběhu 12. století stává jedním z významných a často se objevujících pojmů, zejména pak ve vztahu k *fides*.<sup>11</sup> Byl to právě Anselm, kdo už na sklonku 11. století vztahoval tyto dva pojmy k sobě a hovořil přímo o tzv. *rationes fidei* – rozumových důvodech víry. Snahu poskytnout zdůvodnění věřených tajemství na základě racionální reflexe projevoval i Richard, a to již ve svých raných spisech. Nejvíce je tato jeho snaha patrná v jeho vrcholném teologickém díle *De Trinitate*. V něm se nachází hned několik inspirací pocházejících od canterburského arcibiskupa. Na jeho počátku Richard sděluje svůj záměr a způsob, jakým se ho bude snažit docílit: nehodlá „uvádět autority“, jeho *modus agendi* je právě rozumová reflexe, na jejímž základě chce podat a vyložit racionální podklad křesťanské víry v jediného Boha ve třech osobách. Přitom výslovně užívá Anselmova výrazu v jeho nejznámější podobě *rationes necessarie*.<sup>12</sup> Kromě toho si navíc můžeme povšimnout, že i celá výstavba *De Trinitate* nápadně připomíná uspořádání Anselmova pojednání *Monologion*.<sup>13</sup>

Jako další anselmovskou konceptuální inspiraci můžeme uvést Richardovu definici nejvyššího bytí (*summum esse*), pomocí níž vypovídá o Boží jedinství. Jak je známo, Anselm ve svém slavném ontologickém důkazu existence Boha ve druhé kapitole *Proslogia* uvádí, že Bůh je „*aliquid, quo nihil majus cogitari possit*“.<sup>14</sup> Podobný koncept se nachází i v *De Trinitate*, avšak Richard s ním pracuje odlišně.<sup>15</sup> Předně budiž řeče-

<sup>10</sup> Z tohoto ohledu se řadí mezi autory, kteří rozvíjeli teologická studia už od přelomu 11. a 12. století. Srov. Giulio D'ONOFRIO, „Gli studi teologici e il progresso culturale dell'Occidente – Progresso, rinascita, rinnovamento, crisi,“ in týž (ed.), *Storia della Teologia nel Medioevo*, sv. II: *La grande fioritura*, s. 21–22.

<sup>11</sup> Ve svatoviktorské škole byl velikým zastáncem promyšlení vztahu mezi *ratio* a *fides* již Richardův předchůdce Hugo. Srov. Maria Domenica MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 2001, s. 83.

<sup>12</sup> Srov. např. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate* I, 4.

<sup>13</sup> Srov. Jean RIBAILLIER, „Introduction,“ in RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, texte critique avec introduction, notes et tables, Paris: Vrin, 1958, s. 29.

<sup>14</sup> Tj. něco, nad co nelze myslet nic většího. Viz ANSELME DE CANTORBÉRY, *Monologion. Proslogion*, Paris: Éditions du Cerf, 1986, s. 244.

<sup>15</sup> Právě pro tuto odlišnost se G. Dumeige domnívá, že tato inspirace nepochází přímo od Anselma, nýbrž od Hugona, resp. že je ohlasem jeho *De sacramentis* I, 3, 12. Srov. Gervais DUMEIGE, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris: Presses Universitaires de France, 1952, s. 77, pozn. 4.

no, že se nenachází v kontextu dokazování Boží existence, nýbrž v kontextu vypovídání o ontologicky nejvyšší substanci, která je sama ze sebe (*esse quod est a semetipso et eo ipso ab eterno et sine omni initio*). Richard jej užívá k definování tohoto nejvyššího stupně bytí (*summum esse*), ale původní myšlenku mírně rozšiřuje v souladu s první kapitolou Anselmova spisu *Monologion*: *Summum (sc. esse) vero omnium dicimus, quo nichil est majus, nichil est melius*.<sup>16</sup> Richard tím vyjadřuje, že ono nejvyšší bytí je nejvyšším z hlediska kvantity jakožto samo bytí, které je bez počátku a bez konce (ve srovnání s bytím, které je omezené, tedy kvantitativně neúplné), a že nad ně nemůže být žádná skutečnost, která by měla takto jaksi kvantitativně „více“ bytí, a zároveň že toto bytí nemůže být už v ničem lepší. Ono *melius* můžeme vnímat jako plnost z kvalitativního hlediska. Richardovi se tak daří výstižně zachovat věrnost svědectvím Písma a tradice, která vypovídají, že Bůh je samo bytí, které je zároveň i tím nejlepším reálným bytím.<sup>17</sup>

V souvislosti s *Ad me clamat ex Seir* se o Richardovi hovoří přímo jako o „popularizátorovi“ Anselmových myšlenek a v přeneseném slova smyslu dokonce jako o jeho žákovi.<sup>18</sup> V případě tohoto spisu je přímý Anselmův vliv skutečně nepopíratelný, minimálně lze jistě bez nadsázky říct, že je v něm nejpatrnější. Jedním dechem musíme nicméně dodat, že Richard vše anselmovské podrobuje své vlastní kritické reflexi a jeho závěry se mnohdy od Anselmových liší.

### 3. RICHARDOVO ZPRACOVÁNÍ ANSELMOVA MYŠLENÍ V *Ad ME CLAMAT EX SEIR*

*Ad me clamat ex Seir* je s *Cur Deus homo* propojeno zejména tematicky a argumentačně. Jak se rozumí z výše uvedeného, Richard neměl v úmyslu podat systematickou studii. Je proto pochopitelné, že se nezabýval všemi otázkami, o nichž pojednával canterburský arcibiskup. Tři témata

<sup>16</sup> „Říkáme, že nejvyšším (bytím) je to, nad něž není nic větší a nic lepší.“ (překl. aut.) Viz RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate* I, 11.

<sup>17</sup> Podobně vypovídá i Achard ze Sv. Viktora, když říká, že *Deo nichil pulcrius et maius esse vel cogitari potest* („nemůže existovat ani být myšleno nic krásnějšího a většího než Bůh“, překl. aut.). Srov. RIBAILLIER, „Introduction“, s. 31.

<sup>18</sup> Srov. RIBAILLIER, „Étude littéraire“, s. 242; Jean RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption: Essai d'étude historique*, Paris: Gabalda, 1905, s. 353.

jsou nicméně oběma spisům společná, a to otázka nutnosti vtělení, pojetí zadostiučinění v Ježíšově vykupitelském díle a otázka vhodnosti vtělení druhé osoby nejsvětější Trojice.<sup>19</sup>

V případě otázky nutnosti vtělení Richard podobně jako Anselm vychází ze synergismu Boží spravedlnosti a Božího milosrdenství.<sup>20</sup> Již zde se ukazuje, jak radikálně se Richardova reflexe bude odlišovat od myšlenek canterburského arcibiskupa. Zatímco Anselm pohlíží na celou problematiku „shora“, z hlediska Boha a jeho nezadatelných práv (teocentrický přístup),<sup>21</sup> Richard vše tematizuje „zespod“, z hlediska člověka a jeho nápravy (antropocentrický přístup). Pro Richardovu teologii je velmi typické vycházet ze stvořených skutečností a z nich usuzovat na záležitosti božské, proto nepřekvapí, že namísto uražené Boží cti, která má být usmířena, staví do popředí téma navrácení lidské důstojnosti hříšníkovi. Hovoří-li o vykupitelském díle Kristově, vždy tak činí s ohledem na hříšného člověka, kterému se díky němu dostává nápravy/léku/uzdravení. Jak vtělení, tak zadostiučinění vnímá zásadně terapeuticky. Vtělení se stává lékem na nemoc, jíž je lidstvo postiženo. Podle zásad dobové lékařské praxe se má nemoc léčit medikamentem, jenž je v protikladu k nemoci (*contraria contrariis curantur*).<sup>22</sup> Proto může Richard říct, že „k plnému zadostiučinění však bylo třeba, aby v očistění bylo takové pokoření, jaká byla opovázlivost v páčání nepravostí“, a že „se očistným lékem stalo naopak pokoření z nejvyššího na nejnižší“, které se uskutečnilo právě vtělením jedné z božských osob, protože „k plnému

<sup>19</sup> Srov. RIBAILLIER, „Étude littéraire,“ s. 243.

<sup>20</sup> Toto charakteristické spojení témat Boží spravedlnosti a milosrdenství ve vykupitelském díle, které se dovršuje ve velikonočním mystériu, se u Richarda objevuje také v (snad) jeho kázání *Sermo in die Paschae* (PL 196, 1069B).

<sup>21</sup> K hodnocení Anselmova *Cur Deus homo* viz Ctirad Václav Pospíšil, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, Brno: L. Marek, 2002, s. 108–120; týž, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 377–386.

<sup>22</sup> Srov. RICHARD ZE SVATÉHO VÍKTORA, *Liber de Verbo incarnato. Kniha o vtěleném Slově*, s. 72–73; 78–79. Téže myšlenky pak užívá i Bonaventura ve svém *Breviloquiu*. Srov. BONAVENTURA, *Breviloquium. Kompendium scholastické teologie*, Praha: Vyšehrad, 2004, s. 184. Za zmínku stojí, že také Bonaventura v mnohém následuje Anselma. Když v uvedené pasáži cituje *Cur Deus homo* a Anselmovo vysvětlení, co to znamená dostiuchnit, je mu argumentem pro Kristovo ponížení Boží čest uzmutá pýchou a neposlušností (*honor Deo substractus per superbiam et inobedientiam*), a nikoli náprava hříšného člověka. Tak i onen „svrčovaný vhodný lék“ (*remedium convenientissimum*) podle něj musí být takový, aby zůstal zachován řád řízení celého světa (*salvo ordine regiminis universi*). Pojetí řádu je zde stejně primární a významné jako u Anselma.



obnovení člověka by nijak nestačila osoba, která by nebyla Bůh“. <sup>23</sup> Hned vzápětí však dodává, že „by se člověka netýkalo nic, co by učinila jakákoli jiná osoba než právě člověk“. <sup>24</sup> Jelikož člověk propadl trestu smrti díky své neposlušnosti, je nutno, aby se tato nepravost napravila ctností jí protikladnou, proto musel být vykonavatelem smrtelný a spravedlivý člověk. Tento sylogismus vrcholí následujícím tvrzením:

Aby tedy byla osoba lidského vykupitele vhodná k zadostiučnění za lidský dluh, bylo třeba, aby to byl pravý Bůh, který by byl schopen to učinit, a aby to byl pravý člověk, který by jej právem odčinil, jak to žádá nutnost. <sup>25</sup>

Tuto nutnost ovšem nesmíme chápat jako apriorní, jak ji prezentuje benediktin Anselm. Zatímco ten přenáší problematiku vykupitelského díla z roviny historické na čistě spekulativní, <sup>26</sup> Richard právě naopak vychází z historické události a ex post vyvozuje rozumovou úvahou její racionalitu. Výmluvně o tom svědčí i jeho tvrzení, že pochopit tato tajemství lze rozumem, kterému však předchází světlo Božího zjevení: *duce itaque ratione, previa tamen divine revelationis luce*. <sup>27</sup> V tomto ohledu je Richard opravdu značně vzdálen od Anselmových tvrzení.

Právě tato skutečnost vede k dalšímu podstatnému rozdílu mezi Richardem a Anselmem, který spočívá v pojetí *ratio* a jeho nutnosti. Jelikož je pro Anselma jeho rozumová reflexe apriorní a hypotetická, může o ní vypovídat jako o nutné v termínech *rationes necessarie*. V úvodu ke *Cur Deus homo* píše, že v prvním svazku předloží tyto nutné důvody, aby dokázal, že není možná spása bez Krista, jako by nikdy nebyl, a že se nutně muselo stát to, co o něm věříme. <sup>28</sup> S tímto postupem Richard zásadně nesouhlasí a v celém *Ad me clamat ex Seir* ani nenalezneme jediný odkaz na *rationes necessarie*. Ty je podle něj možno předkládat jen pro taková tajemství víry, která nemohou nebýt, která jsou věčná, jako např. tajemství plurality v jediném božství. Všechno totiž, co začalo v čase, může být i nebýt takové, jaké je. Tajemství týkající se našeho vykoupení jsou histo-

<sup>23</sup> Srov. RICHARD ZE SVATÉHO VIKTORA, *Liber de Verbo incarnato. Kniha o vtěleném Slově*, s. 72–73 (není-li uvedeno jinak, je zde i dále citován překlad L. Jirouškové).

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 74–75.

<sup>25</sup> Tamtéž.

<sup>26</sup> Srov. POSPÍŠIL, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, s. 111–115.

<sup>27</sup> Srov. RICHARD ZE SVATÉHO VIKTORA, *Liber de Verbo incarnato. Kniha o vtěleném Slově*, s. 70–71.

<sup>28</sup> Srov. ANSELM Z CANTERBURY, *Cur Deus homo*, praefatio (PL 158, 361A).



rickými událostmi, které mají počátek, proto nemohou být dokazována apriorně, jak Richard poznamenává v *De Trinitate*.<sup>29</sup> Pro Richarda platí, že důvody, proč došlo k vykoupení právě takovým způsobem, jakým se uskutečnilo, jsou racionální a mají základ ve věčném bytí trojjediného Boha, ale z hlediska našeho poznání nejsou apriorně nutné, protože jsou nám ve své celistvosti přístupné jedině díky světlu Božího zjevení.<sup>30</sup> Je skutečně velká škoda, že Richard sám tuto problematiku více nerozvíjí.

Otázku pojetí zadostiučinění prozatím opomeneme a podíváme se na Richardovy výpovědi ohledně jiné, neméně důležité otázky: která z osob nejsvětější Trojice byla „nejvhodnější“ k tomu, aby se vtělila, a proč právě ta? Richard předkládá tři teologické argumenty. První z nich je plodem hluboké trinitární reflexe. Zakládá se na vycházení osob v imanentní Trojici. Podle spisu *De Trinitate*, v němž Richard později vyjádřil své úvahy nad nejvlastnějším tajemstvím křesťanské víry, platí, že Otec dává z lásky vše, co má, aniž by to byl od jiné osoby přijal, Duch svatý toto dávání v plnosti lásky opětuje tím, že je vděčně přijímá, aniž by ale cokoli dával další osobě (tj. aniž by z něj vycházela další osoba), a Syn je „prostřední“ osobou (*persona media*), která od Otce s vděčností vše přijímá a spolu s Otcem toto vše dává (Duchu svatému).<sup>31</sup> Přísluší tedy osobě Otce, aby vyžadovala zadostiučinění za lidské provinění. Je-li Otec jeho vymahatelem, pak vykonavatelem zadostiučinění a ospravedlnění člověka mohl být buď Syn, nebo Duch svatý. A jelikož v imanentních mezosobních vztazích platí, že Duch svatý má všechno od Otce a Syna a toto všechno s vděčností plně opětuje, bylo záhodno, aby ve spásném

<sup>29</sup> RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate* I, 3: „O tajemství naší spásy, která se odehrála v čase, v něž jsme povinni věřit a v něž věříme, v tomto spise řeč nebude, neboť způsob, jak o nich pojednávat, je jiný než v případě tajemství věčných.“ (překl. aut.) Nelze tedy souhlasit s názorem, že se Richard v *Ad me clamat ex Seir* snaží po Anselmově vzoru dovodit obsahy víry rozumovou cestou podobně jako v *De Trinitate*, neboť je z jeho vlastních slov zjevné, že se v oblasti tajemství dotýkajících se spásy člověka staví zásadně proti takové metodologii.

<sup>30</sup> Richard by zcela jistě souhlasil s formulací Mezinárodní teologické komise: „Ve vnitřním životě trojičního Boha existuje předpoklad možnosti těchto událostí, které nám nepochopitelná Boží svoboda nabízí v dějinách spásy díky Pánu Ježíši Kristu.“ MTK, *Teologie – Christologie – Antropologie*, I. C. 3, in *Dokumenty mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. Tuto naši domněnku, jak dále uvidíme, potvrzuje i Richardův způsob řešení otázky vhodnosti vtělení druhé osoby nejsvětější Trojice.

<sup>31</sup> Srov. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate* V, 13–14. Ohledně Richardova pojetí vycházení osob v imanentní Trojici viz Radomír BUŽEK, „Osoba Ducha svatého v pojednání *De Trinitate* Richarda ze Svatého Viktora,“ *Studia theologica* 15, č. 3, (2013): 29–42.

působení zastal úlohu vykonavatele (*officium exactoris*) právě Syn. Duchu svatému náleží úloha „společníka“ (*officium cooperatoris*), neboť podle Richardových slov nemůže neodpustit hřích, který by chtěl Syn odpustit a svým zadostiučiněním zahladit.<sup>32</sup> Podobnou argumentaci nalezneme již v šesté kapitole, kde je řečeno, že Duch svatý nemůže vyžadovat zadostiučinění za to, co odpouští Syn, právě proto, že od něj má vše to, co má. Platí tedy, že vztahy mezi jednotlivými osobami v imanentní Trojici se projevují i v Trojici ekonomické, čili jaký je Bůh vnitřně sám v sobě, tak se projevuje a jedná navenek. Ekonomická Trojice závisí ontologicky na Trojici imanentní.

Při druhém argumentu se Richard inspiroval u Anselma, ale rozvádí jej svým způsobem a daleko podrobněji.<sup>33</sup> Vychází z podstaty lidského provinění: člověk se chtěl povýšit z nižšího místa (tvora) na vyšší místo (Boha), jak o tom již byla řeč, a dosáhnout tak Boží podoby (*ascendere ad similitudinem Dei*). Osoba, jež měla přinést zadostiučinění, musela tedy sestoupit a ponížít se z podoby Boha k podobě hříšníka (Flp 2,6). Proto bylo nutné (*oportuit*),<sup>34</sup> aby sestoupila právě ta osoba, o níž se hovoří jako o *imago Patris*<sup>35</sup> či *figura substantie Patris*<sup>36</sup> na základě božského zrození. Duch svatý ovšem nevychází v imanentní Trojici ze zrození. Proto bylo nejvhodnější, aby měla podobu člověka na základě lidského zrození osoba Syna.

Poslední argument se týká tématu přivlastňování.<sup>37</sup> První člověk se prohrěšil především proti Boží moudrosti, poněvadž chtěl jako Bůh rozeznávat dobro a zlo (Gn 3,5) a pošetilou krádeží se dobrat poznání. Proto se zdá být nutné, aby se věci dostiučinění ujala právě ta osoba, která je v Trojici přednostně označována jako Moudrost. Vzhledem k výše vy-

<sup>32</sup> Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *Liber de Verbo incarnato. Kniha o vtěleném Slově*, s. 76–77.

<sup>33</sup> Srov. ANSELM Z CANTERBURY, *Cur Deus homo* II, 9 (PL 158, 407B–408A).

<sup>34</sup> I samotné výrazové prostředky ukazují, že Richard skutečně vychází z dějinné události, velmi častý je u něj např. tvar perfekta *oportuit*, zatímco Anselm vytváří hypotetický konstrukt, např. pomocí konjunktivu prezenta v podmínkových souvětích (*si incarnetur*).

<sup>35</sup> Srov. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate* VI, 11.

<sup>36</sup> Srov. tamtéž, 21.

<sup>37</sup> Na tomto místě je nutno dodat, že Richard nezná termín přivlastňování – *appropriatio*. Téma přivlastňování je starší, ale uvedený terminus technicus v kontextu dané problematiky se poprvé objevuje u Alana z Lille kolem r. 1160, tedy krátce před vznikem *Ad me clamat ex Seir*.

loženému pravidlu *contraria contrariis curare* je vhodné, aby ten, kdo padl pro svou pošetilost, povstal právě činem Moudrosti a Pravdy.<sup>38</sup>

Jeví se tedy jako průkazné, že vtělení druhé božské osoby bylo zcela rozumné a že má podle Richarda svůj pevný základ v trinitárním mystériu. Druhá božská osoba se chopila své role prostředníka, která jí od věčnosti náleží, a přinesla zadostiučinění. Nyní tedy nastává chvíle, abychom analyzovali Richardovo pojetí zadostiučinění.

#### 4. POJETÍ SATISFACTIONIS V DÍLE RICHARDA ZE SV. VIKTORA

Richard užívá ve všech svých spisech termínu *satisfactio/satisfacere* ve třech významech. V běžném, profánním významu především v podobě slovesa ve smyslu „vyhovět, uspokojit“, v některých spisech<sup>39</sup> jako „dostiučinění/zadostiučinit, ospravedlnit“ v penitenčním slova smyslu a pouze v *Ad me clamat ex Seir* po Anselmově vzoru také ve smyslu soteriologickém. Jak už lze nyní vytušit, jeho pojetí Kristova zadostiučinění ve vykupitelském díle se od toho Anselmova dosti liší. Termín *satisfactio* se v *Ad me clamat ex Seir* nenachází pouze v soteriologickém smyslu, ale zároveň i ve smyslu penitenčním. Jak si ještě později ukážeme, v závěrečné, tropologické části svého pojednání Richard upozorňuje věřící křesťany, kteří po křtu nějakým způsobem zhřešili, že jim samotné pokání bez přiměřeného zadostiučinění není nijak nápomocno. Z tohoto pohledu se termín *satisfactio* pro Kristovo vykupitelské dílo jeví jako velmi vhodný, neboť jeho prostřednictvím je ještě více zdůrazněno, jakým způsobem je kající člověk začleněn do Kristova vykupitelského díla a jakým způsobem má Krista následovat.

Zaměříme-li se na Richardovo soteriologické pojetí Kristova zadostiučinění, musíme v první řadě říct, že má zejména terapeutickou funkci. Richard uznává, že hříchem došlo k urážce Boha, ale hlavním důvodem, proč mělo dojít k zahlazení této urážky, není zadostiučinění Boží cti, ale zadostiučinění původnímu Božímu záměru s člověkem: navrácení jeho ztracené důstojnosti a napravení poškození, jež si přivodil. Richardovo pojetí je na rozdíl od Anselmova v tomto ohledu takřka „převratné“. Vůbec se nezaobírá anselmovským výchozím tématem Boží cti, ale spíše

<sup>38</sup> Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *Liber de Verbo incarnato. Kniha o vtěleném Slově*, s. 78–79.

<sup>39</sup> Např. *De potestate ligandi et solvendi, De spiritu blasphemie* a tu a tam i v jiných spisech.

Božím stvořením. Je pozoruhodné, že ačkoli spisy těchto dvou autorů od sebe dělí přibližně 60 let, je mezi nimi veliký rozdíl co do mentality. Myšlení canterburského arcibiskupa se rozvíjí na pozadí středověkého světa založeného na feudálních vztazích. Můžeme sice oceňovat jeho snahy o inkulturaci, ale z dnešního pohledu je nám jeho přístup velmi vzdálený.<sup>40</sup> U pařížského magistra se naproti tomu podobně jako u dalších pozdějších autorů setkáváme s nadčasovou, téměř personalistickou perspektivou, která se více dotýká nitra člověka a je mu tak v každé době, a zejména té dnešní, bližší.<sup>41</sup> S tím souvisí také Richardovo pojetí harmonického sladění nároků Boží spravedlnosti a Božího milosrdenství. Anselmova reflexe je založena především na pojetí spravedlnosti, které je navíc dosti vzdálené biblickému. Z hlediska hermeneutického je dokonce nutné klást si otázku, zda Anselm ve svých výpovědích o Boží spravedlnosti aplikuje náležitě analogii *entis*.<sup>42</sup> Skutečně je třeba upozornit, že Anselm zůstává ve svých tvrzeních na rovině *affirmationis*, což bude nutno v budoucnu upravit.

Richard pochopitelně také vychází z úvah nad spravedlností, avšak odlišným způsobem. Pojetí spravedlnosti se v jeho výkladu proplétá s důvody vtělení božské osoby. Vysvětluje, že pokud by člověk nebyl zhřešil, mohl dosáhnout nejvyšší blaženosti na základě pouhé spravedlnosti. Jelikož tomu bylo v dějinách spásy jinak, zasáhl Bůh svou milostí. Avšak k nápravě člověka nemohlo dojít ani prostřednictvím pouhého milosrdenství, poněvadž by tak člověk zakoušel věčnou hanbu a jeho důstojnost by nebyla plně obnovena. Z toho důvodu bylo spravedlivé, aby se sám člověk „přičinil“ a vykonal dostiučinění. Podle Richarda nebylo možné aplikovat na situaci člověka po hříchu čistou spravedlnost, jak ji známe z našeho světa, proto je v Božím jednání doprovázena milostí (vtělení). Tak prezentuje Boží jednání jako spravedlivé ve svrchované míře (*via eminentiae*).

Další významnou odchylkou v pojetí zadostiučinění mezi Anselmem a Richardem ze Sv. Viktora je precizace toho, v čem vlastně samotné zadostiučinění spočívá. Anselmovým záměrem bylo, jak známo, vysvětlit, že Bůh si počínal rozumně a moudře, když spásu člověka uskutečnil

<sup>40</sup> Srov. Bernard SESBOÜÉ, „Nella scia di Calcedonia: cristologia e soteriologia (dopo il VI secolo),“ in Bernard SESBOÜÉ (ed.), *Storia dei dogmi I*, Casale Monferrato: Piemme, 1996, s. 442.

<sup>41</sup> Srov. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 21–22.

<sup>42</sup> Srov. SESBOÜÉ, „Nella scia di Calcedonia,“ s. 442.

prostřednictvím utrpení a smrti vtěleného Syna. Nepřekvapí tedy, že se zadostiučinění v jeho pojetí omezuje především na tyto aspekty vykupitelského díla Božího Syna. Celý předchozí Kristův život ani jeho slavné vzkříšení nemají soteriologickou hodnotu. Musíme ovšem uznat, že ji částečně připisuje Kristově spravedlnosti a dobrovolnému přijetí smrti.<sup>43</sup> Richard naproti tomu pojímá zadostiučinění přímo od chvíle Kristova vtělení. Na závěr pojednání o tématu zadostiučinění se proto obrací k Hospodinu jménem jedněch z hlavních protagonistů díla – starozákonních mudrců židovských a dávných pohanských myslitelů, kteří byli o Božím záměru vykoupení lidského rodu poučeni přirozeným rozumem a Božím zjevením (*ex insita ratione, ex divina revelatione*) – a výslovně vyznává: „Víme, že naše zadostiučinění závisí na tvém vtělení a na tvém utrpení.“<sup>44</sup> (překl. aut.) Již vtělením, oním snížením se a pokořením na nejnižší místo (*humiliatio de summo ad imum*), započal Kristus dílo zadostiučinění, v němž je obsaženo veškeré jeho jednání, jeho poslušnost i spravedlnost.<sup>45</sup> Bohužel ani u Richarda nenalezneme vztah zadostiučinění ke Kristovu slavnému zmrtvýchvstání.<sup>46</sup>

Nejoriginálnějším Richardovým přínosem je začlenění pojmu *satisfactio* do trinitárního tajemství, resp. jeho nejen christologické, ale hlavně trinitární pojetí zadostiučinění, které bylo patrné již v odůvodňování vtělení druhé božské osoby. Podobně jako se vtělení druhé božské osoby odvíjí od vnitřního života osob nejsvětější Trojice, jak je sama v sobě,

<sup>43</sup> Srov. POSPÍŠIL, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, s. 117–118.

<sup>44</sup> RICHARD ZE SV. VÍKTORA, *Liber de Verbo incarnato. Kniha o vtěleném Slově*, s. 80–81. K tomu si dovoluji poznamenat, že v českém překladu došlo k chybné záměně slov *satisfactio* a *iustificatio*. Namísto „zadostiučinění“ překladatelka píše o „ospravedlnění“, o němž ale v originálním textu není řeč, proto uvádím vlastní překlad.

<sup>45</sup> Dějinný aspekt Kristova života a jeho vykupitelské hodnoty byl v otázce zadostiučinění po dlouhá staletí naprosto opomíjen. Srov. např. jeden ze známých manuálů z počátku 20. století Gerardus Cornelis VAN NOORT, *Tractatus de Deo Redemptore*, Hilversum: Sumptibus societatis anonymae Pauli Brand, 1925, s. 108–109.

<sup>46</sup> Podle již zmíněného kázání *Sermo in die Paschae*, které ovšem patří mezi spisy, u nichž zatím nelze s jistotou říct, zda je Richard jejich skutečným autorem, i Kristovo zmrtvýchvstání má podobně jako jeho utrpení své léčivé účinky. Léčivý účinek Kristova utrpení (*remedium passionis*) spočívá ve spravedlnosti a milosrdenství, což jsou kategorie, kterých Richard užívá i při výkladu zadostiučinění. Léčivá síla vyvěrající z Kristova vzkříšení (*remedium resurrectionis*) spočívá ve dvojím vzkříšení člověka: v duchovním (*resurrectio animarum*), které odkazuje na křestní znovuzrození, a v tělesném (*resurrectio corporum*), jež odkazuje na eschatologickou budoucnost. I zde tedy vidíme jasné oddělení tématu vzkříšení od kategorií, které slouží k vyjádření soteriologické hodnoty Kristova zadostiučinění. Srov. PL 196, 1069B–1071C.

také zadostiučinění Kristovo, které má svůj počátek ve vtělení, je v Richardově reflexi úzce spjata s působením Otce a Ducha svatého v dějinách spásy.

## 5. SATISFACTIO JAKO DÍLO TROJICE

Na rozdíl od Anselma i dalších významných scholastických autorů, jako byli Bonaventura<sup>47</sup> či Tomáš Akvinský<sup>48</sup>, jediný Richard klade důraz na skutečnost, že působení jedné osoby v dějinách spásy není nikdy bez vztahu k dalším osobám nejsvětější Trojice, a tuto skutečnost důsledně rozvíjí, neboť „nejvyšší Trojice osob a jediný Bůh zároveň si rozdělila mezi sebou záležitost lidské spásy“.<sup>49</sup> Zadostiučinění je podle Richarda trinitární záležitostí.

Podobně jako Anselm odvíjí své úvahy od stavu člověka po prvním hříchu, ale samotné téma hříchu nijak nerozvíjí. Zatímco canterburský arcibiskup je svým konceptem nucen ukázat hřích ve své děsivé velikosti, kterou navíc přežene *ad absurdum*,<sup>50</sup> Richardovi postačí se o neblahém stavu člověka jen zmínit. Daleko více se věnuje otázce, jaký způsobem se z něj člověk může vymanit. Hřích je podle něj páchán proti Boží vznešenosti (*contra majestatem*). Chce-li pak člověk uraženou vznešenost usmířit, utíká se k jejímu milosrdenství (*ad eius misericordiam*), kterou představuje Boží dobrota (*bonitas*) a pravda (*veritas*). Tím se Richard odvolává na trinitární schéma přivlastňování, které vyjadřuje slovy:

Když se dožadujeme milosrdenství slíbeného kajícníkům a pravdivého příslibu, o co jiného se snažíme, než zmírnit Otcův hněv za pomoci Syna a Ducha svatého?<sup>51</sup>

Osobě Otce je obzvláště (ale dodejme, že nikoli výlučně) připisována (*specialiter attribuere*) vznešenost/moc (*majestas/potentia*), osobě Syna pravda/moudrost (*veritas/sapientia*) a osobě Ducha svatého dobrota/laskavost (*bonitas/benignitas*). Anselmovo pojetí „řádu“, který Bůh zaštiťuje,

<sup>47</sup> Srov. BONAVENTURA, *Breviloquium. Kompendium scholastické teologie*, s. 162–188.

<sup>48</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae* III, q. 14, 46, 48.

<sup>49</sup> RICHARD ZE SV. VIKTORA, *Liber de Verbo incarnato. Kniha o vtěleném Slově*, s. 80–81.

<sup>50</sup> Srov. Jean-Hervé NICOLAS, *Syntéza dogmatické teologie*, sv. II: *Vtělení Slova*, Praha: Krys-tal OP, 2007, s. 206.

<sup>51</sup> RICHARD ZE SV. VIKTORA, *Liber de Verbo incarnato. Kniha o vtěleném Slově*, s. 62–63.

je zde zmírněno trojičním působením osob, neboť skrze milosrdenství vstupuje do hry zcela nenuceně a jaksi samozřejmě téma odpuštění a nezměrné Boží svobody. Richard tím nevýslovně naznačuje, že je to právě Boží milosrdná a zároveň plně svobodná láska, která uskutečňuje řád a napravuje vůli hříšníka.

Záležitost lidské spásy byla mezi osoby Trojice rozdělena podle sva-toviktorského magistra takto: Otec trestá hřích člověka (*punit*), Syn usmi-řuje (*expiat*) a Duch svatý odpouští (*ignoscit*).<sup>52</sup> Bránou ke spáse je pak zadostiučinění, kterého je nutno, aby člověk mohl povstat k větší slávě. Zadostiučinění, jež sestává ze současného spolupůsobení spravedlnosti a milosrdenství, je podle Richarda „jedinečným způsobem nápravy člo-věka“. Jaká je však úloha jednotlivých osob? Víme, že vykonavatelem dostiučinění byl v dějinách spásy Boží Syn. Proč právě on, nám Richard již také částečně vysvětlil. Otec, kterému přísluší trestat lidské přestou-pení, je vyžaduje (*exigit*) a je jeho vymahatelem, Syn ho vykonává (*exsol-vit*) a Duch svatý je jeho prostředníkem (*se medium interponit*): *satisfactio* se tedy děje *mediante Spiritu sancto cum Filio*. Povšimněme si, že Richard nikterak neupozaduje osobu Ducha svatého a dává si záležet, aby dů-sledně vysvětlil, proč nemůže být ani vymahatelem ani vykonavatelem zadostiučinění. Jeho úloha prostředníka a spolučinitele v díle zadosti-učinění je dána jeho vnitrotrinitární „závislostí“ na druhé osobě Trojice coby na svém původci. Jak říká Richard: „Z Otce pochází Jednorozený, z Jednorozeného Duch svatý.“<sup>53</sup> Duch svatý má totéž, co má Syn, od Otce skrze Syna. Otec a Syn jsou jeho dvojjediným počátkem, proto je možno o něm říct, že pochází z Jednorozeného. Jestliže je možno se o Zrozeném vyjádřit jako o prostředníkovi (*mediator*) a usmiřovateli (*propitiator*), pak i o Duchu svatém, který stejně jako Syn má vše od Otce, odvozeně platí, že i on je prostředníkem (*se medium interponit*) a společníkem v díle zado-stiučinění a spásy (*cooperator*).<sup>54</sup> Vždyť je spolu s Kristem dvojnásobným ukotvením lidské naděje (Žid 6,19) a zárukou dosažení milosrdenství, k němuž se hříšný člověk obrací, aby utišil Boží hněv a byl očištěn.

V Richardově trinitárním schématu dostiučinění nalezneme ještě je-den významný moment, na který jsme již narazili a který slouží k prak-tické konkretizaci toho, co znamená „následovat Krista“. Jak jsme uved-

<sup>52</sup> Srov. tamtéž, s. 80–81.

<sup>53</sup> „Pater autem *principium* est Unigeniti, Unigenitus vero *principium* est etiam Spiritus sancti.“ Viz tamtéž, s. 64–65.

<sup>54</sup> Srov. tamtéž, s. 76–77, 82–83.



li, vyústění Richardových snah je zaměřeno tropologicky, aby adresáti čtoucí jeho spisy poznávali, jak mají jednat ve svém každodenním životě v souladu s jednáním svého Pána. Abychom i my zakončili tento výklad o zadostiučinění s ohledem na naše snažení žít po Kristově příkladu, nemůžeme opomenout Richardovu poznámku o Kristově podílu na dostiučinění, v níž poukazuje na jedinečný a vsutku následováníhodný příklad altruistické vydanosti. V jedenácté kapitole, kde výklad o zadostiučinění uzavírá, se dozvídáme, že Kristus nejen odpustil nespravedlnost vůči sobě, poněvadž člověk zhřešil především proti Moudrosti, ale zároveň ji usmířil u Otce. Tento čin Richard vyzvedá a právem jej nazývá „*pietas stupenda, caritas inestimabilis*“.<sup>55</sup> Takový výraz Kristova „bytí pro“ je nám vzorem pro naše zadostiučinění, které máme v každé době vykonávat spolu s pokáním, k němuž nás nabádá i Katechismus katolické církve.<sup>56</sup> Jsme tedy Richardem vyzýváni, abychom odpouštěli nespravedlnosti vůči nám samotným a zároveň nebyli neteční k nespravedlnostem vůči druhým, ale podíleli se na jejich usmířování. Tím získáváme účast na samotném Kristově dostiučinění. Tak jako Kristus obětoval své tělo, má i kající křesťan „obětovat své tělo“ právě prostřednictvím zadostiučinění.<sup>57</sup>

## 6. ZÁVĚR

Richardova recepce Anselmovy teorie zadostiučinění je velmi osobitá a originální. Magister Richard se v *Ad me clamat ex Seir* nechává v mnohém ovlivnit významným canterburským arcibiskupem. V první řadě přijímá jeho aplikaci pojmu *satisfactio* v soteriologické reflexi, pojednává o tomto tématu a nechává se inspirovat některými argumenty, jichž užil v *Cur Deus homo*. Na druhou stranu však musíme dodat, že ani on stejně jako mnozí jiní středověcí teologové nepřijal Anselmovu teorii v jejím celku bez výhrad. V některých zásadních ohledech se s ní naprosto zjevně rozchází, v jiných ji upravuje, ale hlavně ji zpracovává zcela

<sup>55</sup> Termín *pietas* v sobě obsahuje lásku (k rodičům, sourozeneckou), oddanost (např. vrchnosti), poslušnost a zároveň zbožnost. Jelikož autor článku nechce volbou jediného z těchto výstižných výrazů setřít celou škálu významů latinského originálu, ponechává jej bez překladu.

<sup>56</sup> Srov. *Katechismus katolické církve*, čl. 1435.

<sup>57</sup> Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *Liber de Verbo incarnato. Kniha o vtěleném Slově*, s. 92–93.

originálním způsobem, který bohužel nebude ani v pozdějších letech u velkých scholastiků akcentován.

Termín zadostiučinění pojímá Richard jako soteriologickou kategorii výhradně s ohledem na spásu člověka zasaženého hříchem. Stav padlé lidské přirozenosti a její náprava je tím skutečným a jediným odůvodněním k užití tohoto pojmu, který se v teologické mluvě do 11. století vyskytoval pouze v penitenčním smyslu. Podle Richarda vhodně vyjadřuje vzájemné spolupůsobení spravedlnosti a milosrdenství v Božím vykupitelském díle. To je předně dílem Kristovým, nakolik je vykonavatelem zadostiučinění svým vtělením a utrpením. K zadostiučinění se ovšem svým způsobem vztahuje každá osoba Trojice, a to na základě meziosobních vnitrobožských vztahů. Richard zdůrazňuje tu skutečnost víry, že ekonomická Trojice závisí ontologicky na Trojici imanentní. Protože je Otci připisována moc a vznešenost, je v díle spásy tou osobou, které náleží trestat a požadovat dostiučinění. Duchu svatému je připisována dobrota a laskavost, neboť vše, co má, získává od Otce a Syna jako od svého dvojediného původu, a proto mu náleží úloha prostředníka a spolučinitele.

S ohledem na Anselmovo dokazování pomocí *rationes necessarie* je významné, že se Richard staví proti tvrzení, že by struktura vykupitelského díla mohla být poznána jako apriorně nutná bez předchozího Božího zjevení. Je si dobře vědom, že Boží sebevyjádření a působení v dějinách závisí ve všem na věčném Božím bytí. V imanentní Trojici tak nachází předpoklady možnosti událostí, které se udály v dějinách spásy. Ty mu posléze slouží k vysvětlení vtělení druhé božské osoby a součinnosti Ducha svatého a Boha Otce na díle vykoupění. Tento přístup mu však na rozdíl od Anselma o nich brání hovořit jako o nutných, protože jako kontingentní historické události se mohly odehrát i jiným způsobem.

Tyto výše popsané skutečnosti nás mimo jiné navíc vedou k domněnce, že v době sepisování *Ad me clamat ex Seir* Richard promýšlel trojiční tematiku. To nasvědčuje, že již v 60. letech 12. století bylo primárním zájmem jeho teologické reflexe právě tajemství nejsvětější Trojice, o němž mnohem obsírněji a rovněž velmi originálním způsobem pojednal později ve svém vrcholném díle *De Trinitate*.

**References to the Satisfaction Theory  
in Richard of Saint-Victor's Writing *Ad me clamat ex Seir***

*Key words:* Richard of Saint-Victor; Anselm of Canterbury; Satisfaction; Incarnation; Trinitarian Theology; Appropriation; Soteriology; Medieval Theology; Necessary Reasons

*Abstract:* In his celebrated writing *Cur Deus homo*, Anselm of Canterbury († 1109) proposed the first systematical treatise on Christian soteriology in history. The greatest influence of *Cur Deus homo* lies in the concept of Christ's redemption which is interpreted as satisfaction, with this being the specific idea which continues to attract the attention of theologians. One of the first promoters of Anselm's idea was Richard of Saint-Victor († 1173), who, in his work *Ad me clamat ex Seir*, focused on the idea of satisfaction in connection with the additional soteriological questions. In comparison with Anselm's, however, Richard's concept of satisfaction is extremely different. This article deals with the relationship between Anselm's and Richard's thinking in general, but also focuses on the acceptance of Anselm's thinking in *Ad me clamat ex Seir* and analyses the acceptance of the term satisfaction as a soteriological category in Richard's writing. It also mentions those aspects of Richard's work which are original and the solutions to the aforesaid questions which he proposes.

Mgr. Radomír Bužek  
Katedra systematické teologie  
CMTF UP  
Univerzitní 22  
771 11 Olomouc