

EMILCE CUDÁ:

LEGGERE FRANCESCO: *TEOLOGIA,
ETICA E POLITICA*

(*Prefazione di Juan Carlos Scannone,
Torino: Bollati Boringhieri, 2018,
258 stran, ISBN 978-88-339-2938-5;
ze španělského originálu Para leer
a Francisco: Teología, ética y política,
Buenos Aires: Ediciones Manantial,
2016, přeložila Amaranta Sbardella*)

Kniha velmi zdařile rozvíjí úkol, který si klade již svým názvem: poskytnout kvalifikovanou pomoc čtenáři porozumět papeži Františkovi z hlediska jeho kulturního zázemí Latinské Ameriky, bohaté, kultivované a nám nepřiliš známé teologicko-filosofické tradice. Ambice autorky je vysoká: chce poskytnout klíč pro možné hlubší interpretace jeho pontifikátu. Východiskem je jí dobrá znalost Argentiny, celé Latinské Ameriky, latinskoamerické a seвероamerické teologie (vzájemně mnohem těsněji propojených spřízněním i kontrasty, než obvykle tušíme) i hlubších kulturních, historických, sociálních, a především politických dějin, geografie a dynamiky. Zpočátku se může jevit květnatá výřečnost textu, jistě stále se opakující důrazy i jistá stereotypnost argumentace rušivé. Při hlubší a delší četbě si čtenář nejen na její styl pomalu zvyká, ale

zjistí, že i ten patří k odlišnosti teologické kultury a stává se obohacující. Silný pocit hrdosti z vlastní kulturní identity a podrobná znalost celého dynamického zázemí teologického a filozofického myšlení papeže Františka sehrává důležitou pomocnou roli pro pochopení souhrnného pohledu autorky na papeže, a tudíž také na jeho způsoby výkonu pontifikátu včetně učitelského úřadu církve. Není podstatně nutná pro snahy obhajovat ho proti jeho kritikům, rozhodně je nutná pro snahu jeho pontifikát lépe pochopit a rozvinout jeho metodologickou novost. Pochopit samozřejmě vůbec nemusí znamenat přijmout, ale znamená vystavit možné kritice různé podoby výkladu a ověřit si vlastní hermeneutický postup. Je to právě subjektivní výběr a neochota podstoupit námahu pochopení pojmů, metody a způsobu argumentace papeže Františka, která činí možná – připusťme i ze subjektivně správně chápané starosti o ochranu věřícího stáda prostřednictvím snahy o zamezení špatného příkladu a pohoršení – z tradicionalistů a katolických konzervativců v podstatě jen agitatory teologizující propagandy hájící velmi rozmanité zájmy trvalejších či *ad hoc* sympatizujících seskupení. Autorka podrobně dokumentuje svoji základní tezi, že horizontem

pochopení papežova teologického uvažování je *lidová teologie* (teología del Pueblo; Volkstheologie) nebo *teologie věřícího lidu* [Božího] (teología del Pueblo fiel), která se rozvíjela v Argentině od 60. let minulého století jako odpověď na GS Druhého vatikánského koncilu, ale především jako svébytná receptce encykliky papeže bl. Pavla VI. *Evangelii nuntiandi* z roku 1975. Vlivem Bergogliovým se *lidová teologie* stala oficiální součástí učitelského úřadu biskupů latinsko-amerických zemí a Karibiku (CELAM), a to v prostředí vzájemně si konkurujících různých podob teologie osvobození a ostatních teologických a duchovních hnutí, konceptů a paradigmát. Podnadpis vystihuje dobře i zvolený zorný úhel, pod kterým své předložené teze zkoumá a dokazuje: *Teologie, etika a politika*.

Kniha je rozdělena do čtyř částí. První je úvod tvořený jednou kapitolou, která představuje papeže jako „proroka, který ohlašuje nepspravedlnost, a jako pastýře, který podněcuje k obrácení“ (s. 31). Soustřeďuje se na *teologickou pastýřskou službu* církve, již chápe jako „praxi, která je pramenem reflexe teologie a nového uspořádání teologických kategorií“ (s. 45). *Pastorace lidových vrstev* a jí nastolená agenda, totiž větší citlivost na etické otázky spojené se společností

i politikou, jsou líčeny z jednoho ústředního hlediska, totiž z *teologických příčin* strukturální chudoby a sociálního vyloučení.

Zdrojem těchto velmi aktuálních historických okolností mají být z pohledu *lidové teologie* příčiny teologické, dotýkají se pochopení toho, jak vidí člověka propojeného s Bohem a také člověka upoutaného výlučně k sobě samému. To vše je objasňováno základní antropologickou pravdou víry stvoření člověka k *obrazu a podobnosti Božímu*. Jak znovu obnovit jednotu člověka s Bohem se pro *lidovou teologii* stává otázkou pastorace, v níž objevuje člověk opět tajemství Trojice a tajemství vtělení. Odtud se chápe a znovu promýšlí, co vlastně znamená v moderních demokraciích princip svobody a rovnosti. Promýšlí je ve světle pozapomenutého křesťanského principu *bratrství* (vztahovosti mezi osobní a vztahů odrážejících tajemství Božího života v člověku).

Toto vše obsahuje radikální změnu v *paradigmatu* a v metodě, jak pěstovat teologii. Opírá se o GS (1965) a dokumenty CELAM z Medellínu (1967) a Aparecidy (2007). Z jistého hlediska je možno říci, že se jedná o období, v němž hrála teologie osvobození význačnou roli. Můžeme říci, že jejím projevem je i *lidová teologie* – i když jen do určité míry, protože je zároveň

i vymezením se vůči ní. Podstatná je pro ni otázka, jak číst, vykládat a teologicky rozlišovat *znamení doby*. *Lidová teologie* je čte *a posteriori*, z života a praxe Božího lidu. Podle ní je vtěleno (inkulturováno) evangelium do národů zde na zemi, především chudých národů, nejen materiálně a ekonomicky, ale i těch, kteří jsou chudí v duchu. Z toho vyplývá základní poznatek, že prostřednictvím estetiky a moudrosti se může nejlépe rozpoznat jejich pravdivost a pravda jejich podmínek, aniž by se tím popřel příspěvek logiky a vědy (s. 52–60). Emilce Cuda se neomezuje na úvodní objasnění důvodů *lidové teologie*, z nichž vyšli teologové, kteří ovlivnili Bergoglia; podtrhuje podobnost a rozdílnost s myšlením postfundacionálním (Nancy, Lefort, Badiou) ve filosofii a sociálních vědách, totiž „odmítnutí možnosti jakékoliv vnější záruky teologického poznání, tedy zjevení“ (František ŠTĚCH, „Zjevení a teologický obrat v teologii,“ *Theologica*, 7, č. 2 (2017): 70; fundacionalismus vychází z toho, že každé ospravedlněné přesvědčení vposledku spočívá na základním, *neodvozeném* ospravedlněném přesvědčení. V tomto pojetí epistemologie je realita zakotvena v určitém objektivně poznatelném rámci, včetně neutrálního a obecně srozumitelného rámce pojmového).

Klíčové je však pochopení *lidové teologie* jako zdroje, z něhož vyrůstají nové teologické kategorie. Na začátku druhé kapitoly se pojednává o historických pramenech *lidové teologie* (s. 63–74) a jejích vztazích s jinými proudy teologie osvobození, především těmi, které dávají přednost analýze strukturálních vztahů produkce. Ty dávají porozumět nespravedlivým podmínkám chudých. Důvodem toho, že tato argentinská podoba teologie osvobození pouze zkoumá historicko-kulturní mentalitu a paradigma, je to, že se zajímá o to, jak je do nich evangelium vtěleno a jak uspořádává jednotlivé podoby sociálních a ekonomických vztahů. Takto přistupuje k teologické práci i papež František, který se zajímá o to, jak poohnout dopředu recepci GS a dokumentů z Puebla.

Kapitola věnovaná *chudému lidu práce* (s. 97–124) objasňuje souvislosti *lidové teologie* a kultury, především otázku perónismu, který byl převládající ideologií v Argentíně opírající se o armádu a dělníky. Celá problematika interpretace této ideologie je založena na určitém politickém přístupu, totiž na postulátu odmítnutí špatné politiky minulosti a zavedení spravedlnosti. Charakteristickým znakem této politiky byl zahraničněpolitický oportunismus a dvo-

jakost. Populismus byl umožněn velkou mírou korupce a vyčplosti starých stran. Nachází i pozitivní hodnocení (Ernest Laclau).

Je třeba si uvědomit, že k pochopení celé situace je nutné dobře porozumět kultuře jako „diskurzu performativnímu, hegemonickému nebo kontra-hegemonickému“ (s. 125–144). Není diskurzem prostým, protože by se jinak kultura mohla snadno stát idealismem nebo kulturalismem. Jen tak je možné dát správnou hodnotu pragmatickému rozměru řeči nebo určitému pojednání, nejen rozměru sémantickému nebo syntaktickému, a to i v okamžiku ilokutivní (nevyslovený záměr sdělení) nebo perlokutivní (zakalkulovaný účinek na posluchače) účinnosti. To je nezbytné, protože jen tak se stává sdělením účinným, které konkretizuje to, co znamená, a to podle teologického pochopení svátostí. Protože vše stojí v *hegemonii* kulturního paradigmatu a sociálně-politické praxe směrem k druhým, totiž prostřednictvím *intelektuální, etické a afektivní konverze* z paradigmatu, které na druhého nemyslí. O těchto třech konverzích hovoří Bernard Lonergan († 1984) ve svém díle o teologické metodě. V *lidové teologii* se uskutečňuje v historicko-kulturní konverzi vůči *chudému lidu práce* přednostní opce pro chudé a svět

chudých jako teologické kategorie: „Opce pro chudé je pro církev kategorií spíše teologickou než kulturní, sociologickou, politickou či filosofickou. Bůh jim prokazuje ‚svoje první milosrdenství‘. Tato Boží preference má důsledky pro život víry všech křesťanů, povolaných mít stejné ‚smyšlení, jaké měl Kristus Ježíš‘ (Flp 2,5). Inspirovaná touto preferencí si církev zvolila opci pro chudé, chápanou jako ‚specifická a prvořadá forma prokazování křesťanské lásky, o které svědčí celá církevní tradice‘. Tato opce – učil Benedikt XVI. – ‚je zahrnuta v christologické víře v onoho Boha, který se stal chudým pro nás, aby nás svojí chudobou obohatil‘. Proto si přejí církev chudou a pro chudé. Oni nás mají mnoho co učit. Kromě toho, že mají účast na *sensus fidei*, poznávají vlastním utrpením trpícího Krista. Je nezbytné, abychom se od nich všichni nechali evangelizovat. Nová evangelizace je pozváním uznat spasitelskou sílu jejich životů a postavit je do středu putující církve. Jsme povoláni objevit v nich Krista, propůjčovat jim svůj hlas v jejich záležitostech, ale také být jejich přáteli, naslouchat jim, chápat je a přijímat tajemnou moudrost, kterou nám Bůh chce sdělit jejich prostřednictvím.“ (EG 198)

Kapitoly třetí a čtvrtá jsou zaměřeny na *lidovou kulturu*. Představují teologii dvou zakladatelů *lidové kultury a teologie kultury*. Jsou to Lucio Gera († 2012) (s. 109–115) a Rafael Tello († 2002) (s. 116–124; 149–154). Patrná je u obou návaznost na teologické myšlení kardinála Jozefa Lea Cardijna († 1967). I když nastavení prvního je revoluční v dobrém slova smyslu, obsahuje totiž radikální sociální změnu, i když ne násilnou, je přesto značně kritické vůči osvícenství, ať už individualisticko-liberálnímu nebo socialisticko-avantgardnímu. Pro L. Gera je hybnou silou sociální etiky a politiky lid, pochopený jako subjekt obecných dějin, kultury a sdílených stylů života, a především rozhodnutí pro společné dobro. Z toho argentinský teolog vyvozuje, že ve dvojici *společnosti nebo barbarství* (Domingo Faustino Sarmiento, † 1888) se staví ve prospěch toho, co Sarmiento nazývá *barbarstvím*, v němž nachází větší lidovou moudrost (sabiduría = moudrost, prozíravost, rozvážnost) posledního životního smyslu a všechny dimenze života a spolužití.

V interpretaci Tellově vyzvedává autorka knihy ty stránky jeho učení, které se týkají *lidové teologie*, tedy pokřtěného a evangelizovaného lidu v jeho vlastní kultuře, lidu, který nepřestává

sám sebe evangelizovat. Tím je lid onou kategorií, která vyjadřuje tento dvojediný stav: je onou skutečností, která je neustále evangelizována a která zároveň evangelizačně a misijně působí. Pokřtěný a evangelizovaný lid Boží je nejen subjektem dějin a kultury, ale je i subjektem evangelizace.

Klíčovým pojmem *lidové teologie* je pojem inkulturace ve smyslu *inkarnace víry a myšlení osvíceného vírou* v kultuře. V této teologii má *moudrost Božího lidu* důležité místo. Zprostředkovává vztah mezi *lidovou zbožností a spiritualitou Božího lidu* z jedné strany, ze strany druhé inkulturovanou teologií *jiného*. Tím se vyjadřuje transcendentální charakter *lidové teologie*, která je sice Božímu lidu vlastní, je subjektem takového způsobu teologického uvažování, ale zároveň je teologií z Boží strany v Božím lidu, totiž odkazuje k Druhému. Tímto směrem prohlubuje tento metodologický přístup především Juan Carlos Scannone (1931). V této souvislosti je možno odkázat na papežovu reflexi v EG, která nachází v *lidové zbožnosti* vlastní místo teologie, *locus theologicus*. „V lidové zbožnosti, jež je plodem inkulturovaného evangelia, je obsažen aktivní evangelizační potenciál, který nemůžeme podceňovat. Bylo by to, jako bychom přehlíželi působení Ducha svatého. Spíše

jsme povoláni k tomu, abychom ji povzbuzovali a posilovali, aby se tak ještě více prohluboval proces inkulturace, který nikdy nekončí. Projevy lidové zbožnosti nás mohou mnohému naučit a pro toho, kdo je umí číst, jsou teologickým místem, kterému musíme věnovat pozornost, a to zejména tehdy, když uvažujeme o nové evangelizaci.“ (EG 126)

Tento stálý pramen teologické reflexe je jedním z charakteristických bodů přístupu papeže Františka. „Bůh chtěl vstoupit do lidové dynamiky, do dynamiky lidu“ (GE 6; srov. LG 9). Z tohoto předpokladu pak vyrůstá další logický krok, totiž že *lidová zbožnost* je *inkulturací evangelia*:

„Evangelizovaná lidová kultura obsahuje hodnoty víry a solidarity, které mohou přispět k rozvoji věřící a spravedlivější společnosti, a vyznačuje se osobitou moudrostí, kterou je třeba s vděčností uznávat.“ (EG 68)

„Aby se mohlo evangelium inkulturovat, je třeba naléhat evan gelizovat jednotlivé kultury. (...) Každá kultura a každá sociální skupina potřebuje očišťování a zrání. V případě lidových kultur katolických populací můžeme rozpoznat některé slabosti, které stále potřebují být uzdraveny evangeliem: machismus, alkoholismus, domácí násilí, slabá účast

na eucharistii, fatalistická víra či pověry, které vedou k magii, a podobně. Avšak právě lidová zbožnost je tím nejlepším východiskem k jejich uzdravení a osvobození.“ (EG 69)

Všechny tyto úryvky odkazují na vliv *lidové zbožnosti*.

V páté (s. 155–186) a šesté (s. 187–214) kapitole rozvíjí autorka filosofická a teologická východiska *lidové zbožnosti*. Jedno i druhé východisko patří těsně k sobě a tvoří pozoruhodnou vzájemnost a celek, který sice plně respektuje formální definice předmětu obou disciplín, ale zároveň je překračuje. Autorka vychází ze studia analytické logiky katolického filosofa tomistického ražení Bernharda Lakebrinka († 1991), kritika Josepha Maréchala a Karla Rahnera, průkopníka tzv. *Thomistische Analytik*, která se staví do protikladu k *tomistické analogii* aplikované na dějiny a společnost. Ta se stala východiskem pro argentinského filosofa a teologa osvobození Enrique Dussela (1934). Tento přístup předpokládá pojetí přesně *situované* do dějinného a geograficky ohraničeného *kulturního* prostoru. Dále staví na upřesnění svého pojetí analogie k *univerzálnímu*, které má překonat pojetí *univerzálního*, jež je představováno abstraktně (ve smyslu hegelianském). Jiný argentinský filosof, Maria Casalla,

interpretuje výraz *univerzální situované do* ve smyslu tomistické analogie, totiž prostřednictvím negace (známý trojčlenný postup afirmace – negace – eminence), kterou Dussel nazývá jako pozici *anadialektickou*, totiž nejen jako negaci založenou na omezení našeho způsobu myšlení a mluvení v kategoriích (jako u Tomáše – analogie *atribuce* nebo *proporcionality*), ale také založenou na limitujících hranicích, které jsou dány sociální nespravedlností.

Přesto hegelíánská dialektika (stejně tak i marxistická dialektika) vychází z nedostatku nebo popření (negace), pak postupuje dále přes negaci negace a končí v dialektice jako takové. Analytická (anadialektická) část vychází z tohoto prvního tvrzení a vrcholí v *eminenci*, a to i přesto, že je zprostředkována negací negace takoveto první afirmace, jak bylo řečeno výše. Autorka oprávněně podtrhuje analytickou úlohu kulturního odporu (v našem případě latinsko-amerického) jako první afirmace týkající se *lidové identity* navzdory závislosti ekonomické nebo politické. Zkušenost moudrosti, či zakoušená moudrost, je osvětlena těmi kategoriemi, které na ně mají vliv a působí jako *před-kategoriemi*, tím, v čem tyto kategorie *spočívají* (Rudolfo Kusch) a kterými prostředky a způsoby

jsou zprostředkovány. Proto, že *stojíme na zemi*, je základní moudrostí *lidí, národů* (Carlos Cullen) a ta obsahuje i zakořenění a identitu, dává zrod schopnosti odolávat kulturnímu odcizení a zprostředkovává se prostřednictvím utváření kultury, které musí odpovídat nové instituce a nové struktury.

Ze svého hlediska autorka porovnává analytickou logiku s post-marxistickou antagonistickou logikou populistického myšlení (především přístup Ernesta Laclaua; † 2014) (Chris BARKER, *Slovník kulturních studií*, Praha: Portál, 2006, s. 106), proto se v obou případech jedná o otevřenou *historickou* logiku, podmíněnou, založenou na pozorování, *a posteriori*, směřující k poznání získanému *ze zkušenosti*. Jedná se dále o *vztahovou* koncepci identity (osobní, komunitní, sociální). Konečně se jedná o pochopení jednoty nacházející se *v rozdílnosti* a jednoty vyrůstající *v rozdílnosti*. Co se týká tohoto posledně jmenovaného hlediska, papež tvrdí, že modelem chápání po něj není koule (vyložení hegelíánská představa), nýbrž *mnohostěn*, který odráží sbíhání a křížení veškerých částečných skutečností: „Neužíváme zde model, kterým by byl jakýsi dutý, kulatý tvar, který nepřesahuje jeho jednotlivé části a v němž všechny body leží ve stejné vzdálenosti od

středu a kde nejsou mezi jednotlivými body žádné rozdíly. Modelem je mnohostěň, jenž představuje konvergenci všech jeho částí, přičemž každá z nich si uchovává svou originalitu. Jak pastorační působení, tak i politická aktivita se v takovém mnohostěnu snaží od každého získat to nejlepší. Jsou tam začlenění chudí s jejich kulturou, plány a potencialitou. Dokonce i lidé, kteří mohou být kritizováni za své omyly, mohou nabídnout něco, co se nesmí ztratit. Je to jednota národů, které si v univerzálním řádu uchovávají svůj svéráz; je to celek lidí ve společnosti, která hledá obecné dobro, jež opravdu zahrnuje všechny.“ (EG 236)

Tento přístup umožňuje promýšlet *lidovou teologii* každého národa, církve jako Božího lidu a mezikulturní, etické a politické vztahy mezi národy.

Pátá kapitola je završena částí zabývající se historicko-kulturním étosem (s. 169–178) a *teologální moudrostí* (s. 178–185), totiž moudrostí, která je Bohem vlita do lidské moudrosti, nicméně jejím vlastním předmětem je celé Boží tajemství, totiž účinná, tvořivá a svobodu rozvíjející přítomnost Boha v jeho stvoření i Boží život sám ve vztahu k dějinám a jejich dovršení. Nejprve si zde všímá osobitého způsobu, jímž Boží lid a národy

přebývají na zemi, spojující se tak v propastném tajemství (*Abgrund*), které je zakládá, ale také je přesahuje jak vertikálně směrem k božskému, tak i horizontálně – směrem k ostatním národům a dalším dílčím částem Božího lidu. Co se týká moudrosti vlité Bohem, autorka se ptá, co vlastně ví lid. „Zná život, umí přebývat v životě lidským způsobem, umí čelit nebezpečím, která život ohrožují. Toto je vtělený étos, a tento étos umí vnášet vzájemnost do vztahů, do vztahu s jiným.“ Je vztahovým poznáním již svojí *soupřirozeností* / *sourodostí* (*connaturalitas*) (srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, II.a II.ae, q. 45, a. 2), je jednou a touž přirozeností. V *lidové teologii* je vyjádřena především v symbolech a symbolickém vyprávění, které mohou lépe užít analogií a otevřenosti pojmů.

Šestá kapitola (Teologické východisko *lidové teologie*; s. 186–214) se ptá, co je východiskem a teologickým základem *lidové teologie*. Obrací se ke dvěma klíčovým tajemstvím víry: Nejsvětější Trojice a vtělení. Z jedné strany jednota tří osob se uskutečňuje jejich bytím jednoho v druhém, jejich perichorezí (*circuminsessio*) a ta tvoří teologickou bázi pro sociální společenství a pro spoluúčast jednotlivých osob na veřejném dění a uspořádání vztahů v něm. Mů-

žeme proto říci, že pro *lidovou teologii* je tajemství nejsvětější Trojice klíčem pro interpretaci politické angažovanosti, včetně konceptu politické participace v demokratickém uspořádání společnosti (s. 186–190). Z druhé strany formulace chalcedonského koncilu [že Ježíš Kristus „má dvě přirozenosti, nesmíšeně, neměnně, nerozdílně a neoddělitelně, a že toto rozlišení přirozeností není nijak zrušeno jejich spojením, avšak že vlastnost každé z přirozeností zůstala uchována, a je přítomna v jedné osobě a subsistenci, neodloučena ani nerozdělena do dvou osob“; Denz., 302. („unum eumdemque Christum Filium Dominum unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum; nusquam sublata differentia naturarum propter unitiorem, magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque subsistentiam concurrente: non in duas personas partitum aut divisum“)] o jednotě božské a lidské přirozenosti v osobě Krista se stává pro *lidovou teologii* modelem mnohostranné jednoty v rozdílnosti a jednoty, která z rozdílnosti vyrůstá (Inkulturované *Logos*, s. 190–203). Z těchto dvou předpokladů vyrůstá i pochopení etických a politických priorit, povahy vzájemných lidských

vztahů, kultura setkávání a dialogu, způsoby řešení rozporů a neshod. Z nich vyrůstá i nová, vyšší syntéza, vedoucí k ohodnocení, případně k přehodnocení různých názorových východisek a záměrů. V této souvislosti se začne hovořit o modelu mnohostěnu, o žádoucnosti a nezbytnosti obrácení. Požadavek je vyjádřen jako vnitřní povinnost odvrátit se od kulturního paradigmatu uzavřeného do sebe sama a odkazujícího výlučně na sebe sama, tudíž kulturně do sebe uzavřeného modelu uvažování. Toto kulturní paradigma je typické výpověďmi, jež se vztahují výhradně jen samy k sobě. V něm není odkaz na jiného nebo k jinému, zcela chybí vztahovost osob. „Primerear – chopit se iniciativy, promiňte mi tento neologismus“ [EG 24; srov. Pavel AMBROS, „Ekleziologická iniciace pastoračního poslání církve,“ *Studia theologica* 17, č. 3 (2015): 198–199], říká papež František (*Primerear*, s. 204–211).

Můžeme říci, že analogie a analýza jako metodologický nástroj filosofické povahy v páté kapitole dobře odpovídá teologickému východisku, jež bere za základ z jedné strany nejsvětější Trojici, z druhé strany tajemství vtělení, jak je dokumentováno v šesté kapitole. Podstatné je to, že tvoří základ teorie i praxe, totiž procesu, v němž se stávají dějiny dějinami

proměněnými přítomností Boží. Dochází k transformaci historické skutečnosti v dějiny spásy. Papež František tento postup užívá tehdy, když hovoří jako prorok, který odsuzuje hlasitě a nesmlouvavě nespravedlnost a nerovnost. Když hovoří jako pastýř, volí slova, která mají pohnout k obrácení, totiž vzít v potaz existenci druhého, která by byla nepodmíněná, totiž jako existence druhého člověka, národa a lidu, především existence chudého, trpícího a vyloučeného.

V závěrečné části autorka představuje svoji základní tezi, totiž že teologická východiska pontifikátu papeže Františka jsou zakotvena v *lidové teologii* (ne tedy v teologii osvobození, jak se obecně chápe), totiž v teologické bázi politického uvažování Jorge Maria Bergoglia. Autorka se ptá, zda teologie kultury je, nebo není novou politickou teologií (s. 215–228). Na tuto otázku odpovídá kladně. Autorka se v myšlení papeže Františka nezajímá jen o to, v čem spočívá kulturní báze současných sociálních sporů a zápasů, ale zajímá se o teologické základy kultury v myšlení papeže Františka. Takovéto modely uvažování, které kulturu chápe jako schopnost komunikovat a rozumět si [„soustavu či souhrn významů, hodnot, modelů, které jsou základem vnímatelného fenoménu určité společnosti,

ať už jsou patrné na úrovni společenské praxe (činností, způsobů chování, nástrojů, technik, oblečení a zvyků, forem a tradic), anebo jsou-li nositeli znaků, symbolů, významů a představ, pojmů a pocitů, které jsou, ať uvědoměle či neuvědoměle, předávány z generace na generaci a jsou udržovány takové, jaké jsou, anebo jsou přetvářeny lidmi jako výraz jejich lidské skutečnosti“ (Pavel AMBROS, „Perspektivy a východiska pastorační činnosti církve – modlitba a evangelizace,“ in *Nová evangelizace*, Velehrad: Refugium, 2000, s. 87, pozn. 12)], ať už v podobě liberálního individualismu nebo kolektivistického socialismu či marxismu, jsou zcela opačná eticko-kulturní a eticko-politická paradigmatata než ta, z kterých vychází ve své politické teologii Bergoglio. Odkazují na taková pojetí Boha a člověka, která jsou neslučitelná s jeho pojetím ve dvou podstatných bodech: a) Individualisticky pojatou soběstačnost nelze sloučit se vztahovostí [s tím, co je vlastní povahou jednoty božského v nejsvětější Trojici (*circuminsessio*) a jednoty, jež je odvozena od chalcedonského dogmatu jednoty dvou přirozeností v jediné osobě Ježíše Krista bez smíšení a rozdělení]. b) Nová politická teologie Bergoglia umožňuje křesťanské pojetí svobody, rovnosti, demo-

kracie, reprezentace ve společnosti a účasti všech na celku.

Autorka dále velmi názorně ukazuje, jak učitelský úřad papeže Františka odmítá kulturu založenou na liberálním individualismu stálou výzvou k pastoračnímu, kulturnímu a politickému obrácení od sebe sama k druhému. Tento kontrast papež formuluje často odkazem na dokument z *Aparecidy* (s. 228–243) [*Documento di Aparecida. Discepoli e missionari di Gesù Cristo affinché in lui abbiamo vita*, Bologna – Città di Vaticano: Dehoniane – Libreria Editrice Vaticana, 2014; srov. Marek PELECH, „Aparecida – dokument s otázníky?“, *Universum* 17, č. 4 (2007): 7], na jehož konečné podobě se sám velmi aktivně podílel. Dává s oblibou do protikladu kulturu setkávání (blízkosti) a kulturu skartace (srov. *EG* 53; *LS* 40, 45, 123, 158; *GE* 101). Plodný život je jen život vztahů, totiž to, jak podoba vztahů Otce, Syna a Ducha svatého se odráží ve vztazích lidských a sociálních. Smrt je propojena s výlučným odkazováním na sebe sama a s individualisticky zaměřenou soběstačností (s. 243–255). Takový přístup totiž vylučuje možnost jinakosti. Ústí ve dvě alternativy: úplná a absolutní uzavřenost monistická nebo dialektická.

V tomto bodě je i hlavní přínos podnětné teologické eseje recenzované autorky. Klíčem k četbě, která interpretuje v přesném kontextu myšlení papeže Františka, totiž interpretuje ho z jeho *Sitz im Leben*, je jeho latinskoamerické kulturní zakořenění. Můžeme uvést tři základní souřadnice, které toto zakončení tvoří: a) typicky argentinská *lidová teologie*, která se výrazně odlišuje od *teologie osvobození*, jak ji obecně v Evropě známe; b) *teologie kultury*; c) sociální učení jihoamerického episkopátu, zachycené především v dokumentech z Medellínu (1968) a *Aparecidy*. Důležitým přechodovým momentem je učení jihoamerických biskupů v Pueblu (III. plenární konference jihoamerických biskupů v Pueblu) v roce 1979.

Pavel Ambros

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL A KOL.:
PRŮKOPNÍCI A JEJICH ODPŮRČI:
SVĚTOVÁ KATOLICKÁ TEOLOGIE
1871–1910 A EVOLUČNÍ VZNIK-
-STVOŘENÍ ČLOVĚKA

(Praha: Karolinum, 2018, 432 stran,
 ISBN 978-80-246-4051-8)

Ctirad Václav Pospíšil se ve své nové monografii pokouší vrhnout

světlo na postoj katolické církve k hypotézám vývoje člověka v období, které vymezuje léty 1871–1910. Tato časová perioda je zcela zásadní pro recepci vývojových hypotéz, a to nejen v katolické církvi, nýbrž v celé tehdejší civilizované společnosti. V roce 1871 vydal Charles Darwin další ze svých revolučních titulů pod názvem *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. Kniha vyvolala mohutnou pozitivní i negativní myšlenkovou a literární odezvu. Dodnes bývá katolická církev obviňována, že ve vymezeném období zaujala k otázce vývoje člověka z nižších druhů jednoznačně odmítavý postoj. Pospíšil se ve své monografii snaží toto obvinění prověřit a vyjasnit, do jaké míry je pravdivé nebo zda jde o nepravdivý argument užívaný povětšinou ideovými odpůrci náboženství. Rok 1910 lze považovat za přibližné datum pro ukončení „průkopnické“ práce na recepci vývojových hypotéz v katolické církvi, neboť v tomto období je autorů píšících ve prospěch možnosti stvoření člověka vývojovým procesem z nižších druhů již skutečně velké množství, a ohniskem Pospíšilova zájmu, jak vyplývá i z názvu práce, jsou pouze „průkopníci“ této recepce.

Před vstupem do období vymezeného léty 1871–1910 zařadil

Pospíšil kapitolu, která v hrubých obrysech hovoří o současných vědeckých hypotézách a úrovni poznání vývoje lidského druhu, a to zejména z oblasti paleoantropologie, paleogenetiky a paleokulturologie. Pro tento přehled čerpal zejména ze dvou publikací editovaných v poslední době, a to od Jiří A. Svobody *Předkové. Evoluce člověka* (2014) a od Václava Soukupa, *Prehistorie rodu Homo* (2015). Pospíšil s badateli nevede polemiku, neboť nechce přerušovat svoje odborné kompetence, pouze pozitivně hodnotí metodologickou nezaujatost obou autorů. Mimo jiné chce také ukázat, co je na hypotézách evoluce člověka rozhodující pro teologickou reflexi. Ohnisko jeho teologického zájmu leží zejména v oblasti soteriologie. Jinými slovy, jestliže je Ježíš Kristus Spasitelem každého člověka, pak je otázka, co již lze a co ještě není možné považovat za lidské bytí, poměrně zásadní. Proto věnuje značnou pozornost názorům, které se snaží definovat, od jakého okamžiku lze v procesu vývoje hovořit o člověku v dnešním slova smyslu, respektive čím lze vymezit lidské bytí vůči ostatním organismům. V plejádě názorů se pak sám snaží určit onen zásadní moment, který nakonec spatřuje v určité formě mravního vědomí, jež může být pokládáno

za pramen umění, náboženství a filozofie.

Nejde o první publikaci, kterou Pospíšil věnuje průkopníkům vývojových hypotéz v katolické církvi v druhé polovině 19. století a v první polovině 20. století. Z jeho četných studií si zaslouží pozornost zejména monografie *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost: Česká katolická teologie 1850–1950 a výzvy přírodních věd*, Praha: Karolinum, 2017, 416 stran. Zatímco tato práce se zabývá přijímáním evolučních hypotéz v českém prostředí a pojímá širší kontext, neboť vedle vývojových hypotéz člověka věnuje značnou pozornost také recepci vývoje kosmu a organismů, jeho nová monografie se soustředí výhradně na kontext nejdůležitějších katolických myslitelů světového formátu. Už v jeho předchozích publikacích se ovšem můžeme setkat s několika katolickými teology a přírodovědci, kteří vytvořili model pro kladné přijetí vývoje člověka. Dosud jim však nevěnoval takovou pozornost jako ve své nové práci. Jde zejména o britského přírodovědce St. George Mivarta (1827–1900), který obhajoval evoluční hypotézy, ale pochyboval, že v nich hraje klíčovou roli faktor přirozeného výběru. Mivart se svou kritikou vyčlenil z okruhu uznávaných přírodo-

vědců včetně Charlese Darwina (1809–1882) a Thomase H. Huxleye (1825–1895), se kterými byl původně v úzkém kontaktu. Pospíšil nesmlčuje, že si za to mohl Mivart do určité míry sám, protože některé Darwinovy výroky dezinterpretoval. Mivart na Darwinovu knihu z roku 1871 zareagoval ještě téhož roku svojí vlastní prací *On the Genesis of Species*. Jeho základní tezi, která byla v následujících letech mnoha katolickými teology a přírodovědci přejímána a různě rozvíjena, lze ve zkrácené formě vyjádřit následujícím způsobem: člověk se sice po tělesné stránce mohl vyvinout z hominidů, ale duše mu musela být vdechnuta přímo Bohem. Mivartova teze byla sice nejvlivnějším, ovšem nikoli jediným řešením, jak přistupovat ke stvoření člověka vývojem. Vedle ní Pospíšil věnuje zvláštní pozornost také tzv. (Wallaceově-) Braunově tezi, za jejíž autory považuje anglického biologa a antropologa Alfréda Russela Wallace (1823–1913) a profesora botaniky z Regensburgu Alexandra Brauna (1805–1877). Od Mivartovy teze se liší zejména v tom, že do procesu evoluce začleňuje i duši člověka. Tyto dva přístupy pak vytvářejí základní rámec, do kterého Pospíšil začleňuje nejvýznamnější průkopníky evolučního vzniku/stvoření člověka.

V následujících kapitolách Pospíšil provádí čtenáře zeměmi, ve kterých byla otázka vývoje člověka z nižších forem života nejživěji diskutována. Přitom volí metodu, ve které nejprve informuje o stavu diskuze v dané zemi, poté uvede nejdůležitější biografické údaje o hlavních aktérech diskuze v katolické církvi a následně analyzuje nejdůležitější díla. Poslední část je většinou nejrozsáhlejší, neboť mu jde zejména o nalezení myšlenkových souvislostí. Přitom nepostupuje nahodile, ale analyzovaná díla zasazuje do chronologického rámce podle toho, jak byla vydávána. To mu umožňuje jasně sledovat vzájemné vlivy a postupné rozvíjení Mivartovy (popř. Braunovy) teze. Nejprve zaměřuje svoji pozornost do Německa, ve kterém se evoluční myšlenky již velmi záhy spojily s materialistickou ideologií. Za nejvýznamnější postavu zde považuje biblistu Josepha Knabenbauera SJ (1839–1911), který se v přímé návaznosti na Mivarta pokusil novým způsobem vyložit zprávy o stvoření z prvních kapitol Genesis a který s odvoláním na díla slavných komentátorů této biblické knihy (Basil, Řehoř Veliký, Ambrož, Suaréz) poukázal, že při stvoření nebyla činná pouze *causa prima*, nýbrž též stvořené *causae secundae*. Tak např. verš Gn 1,24, kdy Bůh vydává příkaz,

aby země vydala rozličné živočišné druhy, hodnotil jako určitý návod, jak mohl Bůh tvořit zemi.

Z Německa se poté přesouvá do Itálie a hlavní pozornost věnuje knize teologa a historika Raffaela Caverniho (1837–1900), která se dostala na index zakázaných knih kvůli jeho otevřenému postoji k evolučnímu transformismu. Ačkoli tento autor Mivarta nikde necitoval, jeho vnímání vývoje člověka bylo podle Pospíšila s Mivartem v podstatě shodné. V kapitole o Caverniho kauze a v následujících kapitolách popisuje také hlavní osobnosti a centra odporu, která se stavěla zásadně proti recepci vývoje člověka či proti volnějším výkladům biblických zpráv o stvoření. Za nejvýznamnější centrum odporu považuje vlivný katolický čtrnáctideník *La Civiltà Cattolica*, který označuje jako „vlajkovou loď“ odpůrců transformismu. Tento časopis byl úzce spjat s vatikánskými kongregacemi a víceméně vyjadřoval mínění katolického centra. Časopis vedl boj zejména s antikřesťanským liberalismem a racionalismem a vštěpoval úctu k papežské církevní autoritě. Působí časopisu k evolučním hypotézám se začal měnit až ve 40. letech 20. století, a to zejména poté, co vyšla encyklika Pia XII. *Divino afflante Spiritu*, která konstatovala, že exegze starozákonních textů se

neobejde bez historicko-kritického přístupu a hlavně bez rozlišování literárních druhů. Největšímu z odpůrců transformismu Pietru Caterinimu SJ (1847–?), který byl patrně autorem nejvyššího počtu antitransformistických příspěvků publikovaných v *La Civiltà Cattolica*, pak Pospíšil věnuje samostatnou kapitolu. V ní například poukazuje, že Cateriniho exegeze biblických zpráv o stvoření ležely takřka v rovině biblického fundamentalismu.

Další zemí, ve které byla v poslední čtvrtině 19. století evoluce člověka živě diskutována, ačkoli také v tomto období často ještě v podobě předdarwinovského lamarckismu, byla Francie. Za nejvýraznější postavu pohybující se na poli interpretace Písma a evolučního myšlení Pospíšil považuje Françoise Mariu Dalmace Leroye (1828–1905), jehož kniha z roku 1891 *L'Évolution restreinte aux espèces organiques*, se též ocitla na indexu. Leroy ve své práci přitom uváděl Mivartovu tezi jen jako jednu z možností výkladu stvoření člověka. Uvědomoval si však také její omezení, zejména Mivartův dualismus mezi duší a tělem. Mivartova teze mohla být chápána tak, že lidské tělo nějakou dobu existovalo bez lidské duše. Autorem další z významných prací, které podle Pospíšila vedly k určitému po-

sunu v přijímání Mivartovy teze, byl španělský katolický filozof, biskup a později i kardinál Zeferrino González Y Díaz Tuñón OP (1831–1894). Ve své knize *La Biblia y la Ciencia* z roku 1891 možnost Mivartovy teze opřel například o Tomáše Akvinského, který připouštěl přípravu ještě ne zcela lidského těla ze strany andělů, z něhož pak Bůh stvořil vlastní lidské tělo. Podobně jako Leroy pak ale také hovořil o dotvoření lidského těla při vložení duše Bohem. Toto řešení totiž umožňovalo zachovat katolickou nauku z koncilu ve Vienne (1311–1312), na kterém bylo přijato učení o duši jako o formě lidského těla.

Zvláštní pozornost poté věnuje Pospíšil italskému katolickému literátovi, politikovi a průkopníkovi spirituální koncepce evoluce Antoniovi Fogazzarovi (1842–1911). Řada jeho děl byla přeložena i do českého jazyka, včetně románu *Il santo*, který se dostal na index pro podezření z modernismu. Je to jeden z mála Pospíšilem zmíněných myslitelů, který má blíž k (Wallaceově-) Braunově tezi než k Mivartovi. Pospíšil v něm vidí předchůdce u nás též dobře známého Teilharda de Chardin (1881–1955), k jehož dílu nachází u Fogazzara jasné paralely. V následujících kapitolách se Pospíšil opět vrací k německému jazykovému okru-

hu, ve kterém jej zaujaly postavy rakouského apologety Konstantina Haserta (1851–1923) a špičkového německého biblisty Franze von Hummelauera SJ (1842–1914). Druhý ze jmenovaných se otázkami evoluce vážně zabýval hned ve třech svých důležitých monografiích. I on považoval Mivartovu tezi za možnou, ovšem i jemu vadil dualismus duše a těla, proto se stavěl odmítavě k možnosti, že by Bůh mohl vložit lidskou duši do zvířecího těla. Ze severoamerického kontinentu Pospíšil jmenuje teologa Johna Augustina Zahma (1851–1921), který vědomě navazoval na své evropské kolegy (Mivarta, Gonzálese, Leroye), a zasloužil se nejen o recepci evoluce v katolické církvi Spojených států, navzdory tomu, že se jeho kniha ocitla na indexu zakázaných knih, ale do diskuse vnesl i řadu nových prvků. Z jeho argumentů lze například uvést, že jestliže je vyšší forma života svým původem příbuzná s nižší, pak člověk pochází z nějakého animálního druhu. Podobně jako Gonzáles se opíral o autoritu církevních otců, zejména Augustina a Tomáše. Zahmovo rozvinutí Mivartovy teze spočívalo v propojení fylogeneze s ontogenezí. Důležitou oporu našel u Tomáše Akvinského, který v návaznosti na Aristotela tvrdil, že v semeni ještě není duše, v em-

bryu je duše vegetativní, následně smyslová a teprve potom rozumová. Z toho vyplývá, že člověk má po určitou dobu animální duši. Mohou-li tělesné procesy vytvořit zárodek a Bůh pak vdechne duši, proč by to nemohlo být podobné v evolučním stvoření člověka. Protože je duše formou těla, musel v posledku zasáhnout Bůh i do tvoření těla. I tento autor tedy vnímal hlavní problém Mivartovy teze v dualismu mezi tělem a duší.

Kardinál Gonzáles nebyl jedinou postavou vyšší hierarchie, která aktivně zasáhla do diskuze o evolučním vzniku/stvoření člověka. Pospíšil jmenuje jednak anglického biskupa Johna Cuthberta Hedleyho (1837–1915) a jednak cremonského biskupa Geremia Bonomelliho (1831–1914). Zvláštním způsobem zasáhl podle Pospíšila do diskuze také další ze španělských přírodovědců a teologů Juan T. Gonzáles de Arinterio (1860–1928). Podle Arintera nezasahoval Bůh pouze do evoluce člověka, nýbrž do vývoje každého druhu. Organismy se vyvíjejí určitým způsobem, ale když má vzniknout nový druh, je nutný bezprostřední zásah Stvořitele, a to v mateřském lůně živočichů. Tímto způsobem by bylo možné vysvětlit chybějící spojující vývojové články mezi druhy. Podobně jako Zahm vnímal podobnost on-

togeneze s fylogenezí a ve vývoji embrya spatřoval viditelné opakování zásahů stvořitele.

Na konci kapitoly o kritickém biblistovi Francisovi Ernestu Gigotovi (1859–1920), který též důvěřoval Mivartově tezi doplněné o modifikaci, podle které Bůh dotváří lidské tělo vdechnutím duše, sleduje důležitý odkaz na Augustinův spis *De Genesi ad litteram*, který vynesl Augustinovi nebývalou slávu na konci 19. století právě s ohledem na diskuzi vývojových hypotéz. Augustin považoval doslovný výklad zprávy o stvoření v tom smyslu, že Bůh použil své ruce, aby člověka uplácal z bláta, za absurdní. Namísto toho navrhoval alegorický výklad. Podle Augustina rozdíl mezi člověkem a zvířetem není v tom, že člověk byl stvořen přímo, kdežto živočichové zprostředkovaně, ale v tom, že člověk je Božím obrazem. Augustin však Boží obraz kladl výhradně do vyšší části lidské duše, do mysli. Podobně jako Aristoteles vnímal člověka jako živočicha obdařeného intelektem. Augustin tím ale nemínil primárně technické, komunikační a rozumové schopnosti, nýbrž mravní vědomí, odpovědnost a etiku. Podle Pospíšila již Augustin tedy našel onen zásadní rozdíl mezi člověkem a ostatními organismy. Augustin své úvahy dále rozvíjel v tom

smyslu, že pokud člověk nedbá na své mravní vědomí, pak v podstatě rezignuje na svou lidskost. Další zajímavostí Augustinova spisu je, že neobhájuje stvoření dospělého Adama. Adam byl podle něj stvořen z prachu země, ale tak, že jej Bůh nechal projít všemi stádii rozvoje lidské bytosti. Augustina k jeho úvahám přirozeně nepřivedl evoluční transformismus, nýbrž platonismus. Organismy byly stvořeny nejprve v zárodku v podobě idejí, a teprve po určité době se idea projevila v materiálním světě, podobně jako když je v mysli člověka nějaký projekt, který se postupně realizuje. Tímto způsobem dospěl ke stvoření člověka z druhotných příčin. To pak podrobně propracoval jako jednu z alternativ stvoření člověka Tomáš Akvinský.

V diskuzi o stvoření člověka na počátku 20. století Pospíšil zmiňuje ještě čtyři významné osobnosti. Nejprve věnuje pozornost významnému přírodovědci, členu jezuitského řádu, teologovi a diskutérovi s darwinismem a Haecklovými názory Erichu Wasmannovi SJ (1859–1931), který sice byl zastáncem postupného tvoření člověka v procesu vývoje, ale odmítal závažnost přirozeného výběru, jehož funkce podle něj spočívá pouze v eliminování neschopných jedinců, ovšem nevede

k pozitivním inovacím. Wasmann shledával v pokusech stavět vývoj člověka a společnosti na základě přirozeného výběru jako sociální zlo. Taková hypotéza totiž činí zvířecí boj základním znakem společnosti, což se mu jevilo jako extrémně nebezpečné. Chaos a rozvrat, které byly způsobeny německou sociální revolucí, vnímal jako důsledek rozšíření darwinismu v podání Ernsta Haeckela (1834–1919) mezi německými vojáky, kteří četli jeho knihu *Welträtsel* spolu se spisy Friedricha Nietzscheho (1844–1900). Z posledních tří katolických myslitelů, jejichž díla Pospíšil ve své nové monografii analyzuje – starozákonního biblisty Norberta Peterse (1863–1938), mnichovského profesora starozákonních věd Johanna Baptistu Göttbergera (1868–1958) a belgického teologa, geologa a přírodovědce Henryho de Dorlodota (1855–1929), si zaslouží zvláštní pozornost zejména poslední ze jmenovaných. I tento myslitel spatřoval hlavní problém Mivartovy teze v dualismu mezi lidským tělem a duší, proto se intenzivně věnoval studiu Viennského koncilu, kde bylo vysloveno dogma, že lidská duše je formou těla. Určité řešení našel v souvislostech mezi fylogenezí a ontogenezí člověka. Lidský zárodek podle něj ještě není nositelem plné lidskosti, zís-

kává ji teprve v procesu vývoje. První člověk tak získal rozumovou duši v podstatě stejným způsobem, jako ji získává každý člověk v průběhu raných fází vývoje jedince.

Pospíšil si je vědom, že jeho monografii podobná kniha nebyla napsána nejen v české teologii, ale ani na poli světové katolické teologie. Doposud nikdo nepředstavil tak velké množství průkopníků a zároveň odpůrců katolické recepce evolučního vzniku/stvoření člověka. Jeho monografie odkrývá nejen četné vazby mezi průkopníky evolučních hypotéz v katolické církvi, ale především uvádí tyto vazby do smysluplného celku, a to na základě několika spojitostí (Mivartova teze, Braunova teze a jejich modifikace), které se vinou napříč celým tématem. Oproti dílčím publikacím věnovaným jednotlivým osobnostem nabízí celkový pohled na fenomén recepce evolučních hypotéz v katolické církvi. Každý další badatel, který se bude tímto tématem zabývat – a jsem přesvědčen, že takových pokusů se odehraje v následujících letech celá řada, neboť Pospíšilova práce dává dostatek podnětů k upřesňování, doplňování, polemice i rozvíjení celé plejády souvisejících témat – se bude muset s jeho knihou nějak vyrovnat. Pospíšilovým záměrem je ještě jedna věc,

kteřá by neměla být opominuta. Jde mu o ocenění, a také o určitou rehabilitaci některých průkopníků, kteří byli kvůli svým názorům různě postihováni, a v neposlední řadě i o očištění církve od špatného světla, které na ni bylo vrženo kvůli těmto postihům. Nemohu vynechat alespoň zmínku o Pospíšilových spolupracovnících – Dominiku Opatrném, Eduardu Krumpolcovi, kteří pomohli autorovi práce proniknout do analýzy dílčích děl několika osobností. Na závěr musím podotknout, že Pospíšilova kniha má zjevný mezinárodní dosah a myslím, že by měla být přeložena nejlépe do anglického jazyka, aby její přínos nezůstal omezen pouze na badatele ovládající český jazyk.

Jiří Vogel

ZUZANA VÍTKOVÁ:

GNOSTICKÝ ADAM

(Praha: Hermann & synové, 2017, 200 stran, ISBN 978-80-87054-51-2)

Na území bývalého Československa nevyšlo počas celej histórie mnoho monografií, ktoré by sa venovali gnóze. Klasickou je kniha *Gnose* Jaroslava Matouška, vyšiel český preklad knihy *Gnostická teo-*

logie od Coldautovej, monografia od Rudolpha, monografie Pokorného *Počátky gnose a Píseň o perle*. Gnóze sa tiež venujú dve knihy Jana Kozáka. Komentované boli niektoré novozákonné apokryfy v tematickej edícii, samostatne vychádzajú komentáre autorov Mikulicová, Pokorný, Farkaš, Kratochvíl, Jan a Jaromír Kozákovci, v rámci editovaných monografií reflektujeme komentáre a štúdie mnohých autorov, Karfíková, Jiroušková, Kopecká, Vlčková etc. Pôvodná tvorba i preklady niektorých kvalitných patrológií sa parciálne, v rámci rozsahových možností, dotýkajú i gnózy (Pružinský, Dattrino, Michalov, Drobner, Špirko etc.).

V rámci literatúry tematicky zameranej na gnózu nebýva častým počínom monografia, ktorá by bola venovaná rozpracovaniu konkrétneho problému gnostickými autormi. Takúto prináša česká autorka Zuzana Vítková, ktorá rozpracovala tému vzniku sveta cez prizmu spracovania gnostickou spisbou. Sama autorka vychádza čiastočne zo svojej bohatej prekladateľskej a komentátorskej práce, preložila do českého jazyka viaceré koptské gnostické texty.

Prvá kapitola sa venuje stvoreniu človeka, predovšetkým cez text *Tajnej knihy Jánovej, Evanjelia Egypťanov a Troch Setových stél*.

Signifikantný charakter transcendentality Otca, pochádzajúci od stredného platonizmu a vychádzajúci až z Platónovho *Parmenida*, si uchováva aj *Tajná kniha Jánova*. Kým duchovný Otec je nepoznatelný, matka Barbeló je obrazom, ktorý vznikol duchovnou emanáciou z Otca tým, že nazeral sám seba. Nazvaná bola prvým človekom. Potomkom Otca a Barbeló je Syn, stotožnený s Kristom. Nebeský človek Pigerá Adamas je produktom celej božskej triády. Nebeské aióny sú teda pôvodcami Adama. V *Evanjeliu Egypťanov* je Adam na svete až v ďalšom poradí po iných aiónoch. Jeho pôvodcom je Otec a sám Adam má soteriologické poslanie. V *Troch Setových stélach* je Adam synom Syna. Autorka analyzuje aj tému, ktorá sa ťahne celou patristikou: človek ako božstvo, resp. jeho zbožštenie.

Demiurgos je v gnóze známou postavou a nemôže sa mu vyhnúť ani naša autorka. V *Tajnej knihe Jánovej* je to nechcené dieťa Sofie, ktoré zohráva už tradične zápornú úlohu. Má moc, je to však akási nevedomá temnota, nevie moc užívať, kradne svetlo, tvorí archontov a neposlúcha zdroj, z ktorého pochádza. Neprávom si privlastní status jediného Boha, žiarli na iných bohov etc. Sofia zastáva klasickú úlohu Ducha svätého, ktorý je v gnóze, ako je známe, ženského

rodu. V *Podstate archontov* je Demiurgov osud smutnejší, zostupuje do chaosu. Do priepasti sa dostáva aj v *O pôvode sveta*. V *Evanjeliu Egypťanov* vzniká zasa cielene, za účelom vládnutia nad chaosom a podsvetím, pričom sa nevyhne známemu rúhaniu. Vítková problematizuje postavu Syna človeka, ktorú o. i. spomínajú aj excentrickí gnostici ofiti, pričom ako uvádza, možnosti sú viaceré, Autogenés – Kristus, druhý aión, dokonca Barbeló. Záver kapitoly je pokusom poukázať na mnohé božské predobrazy prvého Človeka.

Druhá kapitola sa snaží opísať vlastný proces stvorenia, zachytený najmä v textoch setovskej gnózy. Božská podoba sa v sledovaných textoch zrkadlí v nižšom svete. V traktáte *O pôvode sveta* sa zjavuje nebeský Adam – Človek. Zjavenie uvidel Demiurgos (Jaldabaoth) a zahanbil sa. Jeho družka Pronoia sa zamilovala do nebeského Adama, láska nebola opätovaná, vyliala na neho krv a z nej sa zrodil Erós, v podstate Adamov syn. Ďalší proces zamilovania do Eróta je okrem iného zrejme inšpirovaný Apuleiovým mýtom. Obdobné motívy sú, hoci nie v takom rozsahu a tak dôkladnom prevedení, spracované aj v spisoch *Poimandrés* a *Podstate archontov*. V *Tajnej knihe Jánovej* je zasa Človekom myslená androgynná Bar-

beló, synom Človeka je Kristus. Vítková rozoberá výklad, podľa ktorého mohli byť gnostikmi pojmy muž a svetlo zamieňané, keďže bez vyznačenia prízvuku nebolo zrejmé, či ide o $\phi\omega\varsigma$, alebo $\phi\acute{\omega}\varsigma$.

Samotné stvorenie človeka sledované texty opisujú rôzne. *Podstata archontov* hovorí o uhnietení človeka. Pluralita interpretácií nastáva pri čiastočne zvieracej podobe Adama, autorka pripomína rôzne možnosti (dolná polovica tela je zvieraca, má zvieraciu tvár), podľa autorky zvieracou je len telesná podstata, nie však jeho podoba. V *Podstate archontov* má Adam dušu od prvého archonta. Vítková pripomína špecifikum spisu, v ktorom je Adam akýmsi „polotovarom“, neudrží sa na nohách a plazí sa po zemi, zo zeme mu po neúspešných pokusoch archontov pomôže až nebeský duch. Po vzniku Evy vyňatím z rebra tento duch Adama opúšťa a z duchovnej bytosti sa stáva duševná. O *pôvode sveta* zasa eklektickým spôsobom spája viac verzií o pôvode človeka. Podľa prvej ho stvorila Sofia Zoé, dcéra Pistis Sofie. Adam je stvorený zo svetla a má androgynnú podstatu. Gnostici ho pokladajú za učiteľa, archonti za zvieru. Je to had, hoci takto nie je označený. Z gnózy, predovšetkým ofitskej, je známa jeho vysoko pozitívna úloha. Duše pochádzajú od Sabaotha

z nebeskej oblasti, každá z nich má vo svete úlohu. Archonti vytvorili telo, im podobné, no s dušou podobnou zjavenému človeku. Mozog a miechu vytvoril prvý archón. Menuje duševného človeka, avšak jeho fundamentálnym základom je telo, ostáva dokonca bez duše, v čom je zjavný rozpor s pôvodným predpokladom duševného človeka. Sofia Zoé ho znova oživí, no Adam sa opäť plazí. Archonti ho preniesli do raja, kde mu Sofia Zoé, predstavujúca duchovnú Evu, otvorila oči, čím nadobudol poznanie. Heterodoxne až nekompatibilne pôsobí v príbehu sekvencia o troch Adamoch, podľa autorky zrejme pôvodom z valentinovskej gnózy.

Tajná kniha Jánova líči stvorenie Adama veľmi podrobne, autorka mu venuje istý priestor. Archonti prv stvorili dušu Adama, ktorá má sedem častí. Etymologicky sa Adam viaže v hebrejčine k termínu človek, nie však k pojmu svetlo. Autorka porovnáva proces tvorenia Adama s Platónovým *Timaïom*, poukazuje aj na podobnú štruktúru tela človeka v rámci židovskej tradície v slovanskej knihe *Henoch*. Obdobné pasáže sa vyskytujú aj v analyzovanom spise, kde Adama tvoria archonti. Kým duševné mohutnosti Adama majú na starosti anjeli, v tele vznikajú aj démoni. Hlavní démoni sú

zodpovední za zlé vášne. Týka sa to však duševného tela, do látkového tela je uzavretý Adam až neskôr a tvoria ho štyri živly. Dostanú ho tam archonti a tí doň vložia i sexuálnu túžbu. Jaldabaoth do neho vdýchol silu matky, čím ho sekundárne po druhý raz postaví na nohy. Stalo sa to na radu päť anjelov, ktorí prišli do dolného sveta prezlečení za bytosti patriace archontskému svetu. Význam spočíva v odôvodnení jestvovania božského ducha v človeku z nižšej substancie. Archonti sa Adamom cítili ohrození, a tak ho zvrhli do hmotného sveta. Jeho uviazanie do hmotného tela nazýva spomínaný spis druhým stvorením.

Vítková v syntéze druhej kapitoly poukazuje na podobné i odlišné črty sledovaných traktátov pri opise stvorenia Adama. Podobný je zjavujúci sa hlas, ktorý má v každom texte odlišnú identitu. Kým *Podstata archontov* a *O pôvode sveta* líčia stvorenie človeka podľa Božej podoby, resp. nebeského Adama, *Tajná kniha Jánova* hovorí o tvorení podľa Božieho obrazu. Autorka rozoznáva dva dôvody stvorenia Adama, pôvodný „nebeský“ dôvod a dôvody archontov (úsilie mať aspoň nápodobu Božieho obrazu etc.). *Podstata archontov* a *O pôvode sveta* používajú na rozdiel od iných spisov erotický motív. Oba sledované

texty voľne rozpracovali motívy prvých veršov *Genezis*. Človek je tvorený zo zeme, prachu, špecifikum *Tajnej knihy Jánovej* je prv duševné telo, až potom telesné telo zo štyroch klasických živlov. Androgynný človek sa nerozpoľuje na muža a ženu, okrem jednej pasáže v *Zjavení Adamovom*. Meno Adam má v hebrejčine etymológiu od zeme, no niektoré traktáty dávajú súvis s pomenovaním pozemského človeka podľa nebeského svetelného Adama, aby bola participácia človeka na svetle. Eirenaiova reflexia gnózy používa grécku etymológiu od ἀδάμας. Problém etymológie Pígera Adamas považuje aj Vítková za otvorený. Autorka opisuje aj problém pomenovania zvierat v sledovaných textoch. V *Podstate archontov* ich pomenúva Hlas z Neporušiteľnosti, v *O pôvode sveta* ich pomenúva priamo Adam pred archontmi.

Posledná, tretia kapitola je venovaná gnostickému zachyteniu setovskej a čiastočne i valentinovskej gnózy problému raja. Traktát *O pôvode sveta* nachádza vznik raja už v treťom dni stvorenia, keď ho stvorila Spravodlivosť. Stromy poznania a nesmrteľného života rastú na severe raja. Text poníma oba stromy ako živé božské bytosti. *Tajná kniha Jánova* vníma vznik raja ako dielo archontov, v časovej následnosti až po stvorení Adama.

Hmotný Adam v raji bol pokúšaný archontmi, aby jedol zo stromu života, ktorého ovocím je smrť. Strom života a strom poznania sú v tomto spise axiologicky protikladné. *Podstata archontov* opisuje, že pravý Boh si praje, aby Adam jedol zo stromu poznania. Spis *O pôvode sveta* predpokladá deti Adama a Evy už v raji. Archonti sa dopustili na Eve sexuálneho násillia. V predmetnom texte archonti zakazujú jesť z tohto stromu. V *Podstate archontov* sa Eva stáva stromom, podľa niektorých bádateľov stromom života. Ona s Adamom jedia zo stromu poznania, na odporúčenie hada – učiteľa. Reálnym ovocím nebola smrť, ale poznanie. V traktáte *O pôvode sveta* had (zvíra) nahovára Evu, aby jedla zo stromu, a obaja s Adamom jedli. V *Tajnej knihe Jánovej* hadovo manipulatívne správanie chcelo zapríčiniť konzumáciu zakázaného ovocia. Požitie ovocia zo stromu poznania je pozitívne hodnotené, na hada spis nahliada negatívne. Z textu nie je explicitne jasné, či Adam a Eva konzumovali zakázané ovocie. Spis *Melchisedech* píše, že Adam a Eva premohli cherubínov a serafínov, ktorí strážili strom. V tomto spise Adam a Eva ovocie konzumovali, čo je hodnotené pozitívne.

V *Podstate archontov* otázku, či ovocie jedli, kladie veľký archón,

po čom archonti vyhнали najstarší pár z raja do nespravodlivého sveta. Traktát *O pôvode sveta* píše, že archonti prekliali Adama a Evu s potomstvom, strom života ochraňujú cherubíni. Prvým ľuďom archonti ohraničili život na 930 rokov, sami archonti sú i pôvodcovia modloslužby. *Tajná kniha Jánova* opisuje vyhnanie z raja ako druhé vyhnanie. Nepravý boh (demiurgos) ich vyhnal z raja, keďže už majú poznanie o jeho nepravosti.

Autorka sa venuje taktiež vyhnaní z raja v podobe akú mu dávajú niektoré spisy valentinovskej a enkratitskej gnózy. Koncepcia enkratitského diela *Svedectva pravdy* je klasická gnostická, demiurgos je záporná a škodiaca postava, had je naopak dobrou postavou, vyháňa prarodičov z raja. Valentinovský *Trojdielny traktát* hovorí o Božom pláne zvedenia Adama a Evy Demiurgom a hadom, aby človek prv zažil veľké zlo a potom mal večný život a súčasne poznanie. Autorka analyzuje imanentnú kontroverziu tohto komplikovaného teologického prístupu. Vo *Filipovom evanjeliu* si Adam vybral zlý strom, a tak plodí zvieratá miesto ľudí. Spis rozlišuje dva raje, raj pravého Boha a raj archontov. *Evanjelium pravdy* stoťožíňuje ovocie stromu poznania s Ježišom. Hodnotenie jedenia zo

stromu poznania nepoznáme pre skúposť textu, uzatvára autorka.

Predkladaná monografia je v rámci českého a slovenského geopriestoru unikátna. Predstavuje prínos v podobe analýzy reflexie stvorenia človeka a jeho vyhnania z raja spismi setovskej a inej gnózy. Jedinečnosť spočíva v tom, že sa kniha neorientuje na popis gnózy jedného druhu, ale uchopuje problematiku skôr tematicky. Jej význam v oblasti dejín teologického myslenia, ranokresťanskej filozofie i religionistiky je

veľký. Dôkladnosť spracovania tohto nemalého publikačného výkonu je podčiarknutá nutnosťou značnej jazykovej fundovanosti autorky, ktorá automaticky prepája medzi koiné, aramejčinou a koptštinou, nevynímajúc živé svetové európske jazyky, v ktorých použila informačné zdroje. V pomerne riedkej produkcii nepočetných autorov, ktorí sa v spomínanom geopriestore venujú problematike gnózy a ranokresťanskej filozofie, je monografia vítanou vedeckou publikáciou.

Marián Ambrozy