

Bonaventurovo nesnadné hledání odpovědi na otázku prvotního účelu vtělení (texty a interpretace)

Ctírad Václav Pospíšil

Kolem toho, jaké stanovisko zaujímal Serafický doktor v otázce primárního účelu vtělení panuje řada nejasností, které se v této studii pokusíme poněkud vyjasnit. Je rovněž známo, že otázka prvotní účelové příčiny vtělení je u Bonaventury vázána nikoli pouze na akt vtělení, nýbrž také na celý životní příběh vtěleného Slova. Stačí si připomenout pro našeho autora velmi důležitá schémata kruhu aktu vtělení a soteriologického kruhu milosti.¹

Rozvržení této pasáže je následující. Nejprve musí zaznít několik informací o výběru textů určených k překladu, o dané problematice jako takové a také o charakteru našeho převodu. V průběhu vzniku této studie se navíc ukázalo potřebné zároveň stručně nastínit souvislosti dané problematiky s duchovním životem. Následně necháme mluvit samotného Bonaventuru, jehož úryvky zpřístupníme českým čtenářům. V dílčím závěru se pokusíme vystihnout, jak ke kontroverzi ohledně primárního účelu vtělení přistupoval Bonaventura sám. Určitým problémem

¹ Kruh aktu vtělení je znázornění tajemství vtělení, v němž se první, tedy Bůh, sjednocuje s posledním, kdo byl stvořen, tedy s člověkem. První a poslední bod kružnice spadají do stejného místa a zároveň je mezi nimi maximální vzdálenost celého obvodu kružnice. Toto schéma se týká pouze hypostatické unie. Naproti tomu christologicko-soteriologický kruh milosti vychází z určité lekury Jn 16,28. První a poslední bod kruhového obvodu je Otec, z něhož Syn vychází a do něhož se zase kruhově vrací. Toto pomyslné putování je nám otevřené díky působení Ducha svatého. Můžeme do něho vstupovat a spolu s Kristem sestupovat od Otce a zase se k němu vracet. Posledně uvedené znázornění se váže ke vtělení pojímanému jako stávání se člověkem, jež vrcholí až dokonáním Krista na kříži a jeho návratem k Otci.

Podrobnější informace zájemce nalezne v monografii: Ctírad V. Pospíšil, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, Brno: L. Marek, 2002, s. 35–44, 167–206. Existuje také poněkud upravená italská verze: srov. Ctírad V. Pospíšil, *La salvezza dell'uomo e la teologia della croce di Bonaventura da Bagnoregio*, Udine: Paolo Gaspari editore, 2010. Otázky primárního účelu vtělení jsme se v právě připomnuté monografii sice nemohli nedotknout, nicméně se nejednalo o detailnější rozbor spjatý s prezentací pramenných textů.

je to, že v poznámkách pod čarou u překládaných pasáží nabízíme nejenom věcné informace, ale v případě klíčových a na první přečtení ne zcela srozumitelných vyjádření připojujeme rovněž náš komentář, který se tu a tam nemůže nepřekrývat se závěrečným hodnocením.

1. VÝBĚR ÚRYVKŮ, PROBLEMATIKA PRIMÁRNÍHO ÚČELU VTĚLENÍ, CHARAKTERISTIKY NAŠICH PŘEKLADŮ

O Bonaventurově pozici v záležitosti primárního účelu vtělení se v odborné literatuře dočteme leccos a většinou se jedná o velmi zjednodušené popisy, ve specializovanějších studiích navíc zájemce narazí na názorově rozrůzněné interpretace. Mnozí pisatelé takovýchto hodnotících příspěvků zpravidla neberou v potaz to, že původci teologických textů v průběhu života velmi často svá hodnocení a stanoviska neustále revidují, někdy dokonce výrazně modifikují.

Hledáme-li řešení právě nastíněného problému, pak není sporu, že nejpřímočařejší a nejspolehlivější cestou k dosažení kýženého výsledku je nechat hovořit samotného autora, a zjištěné následně analyzovat a souhrnně pojmenovat. Zahledíme se proto přednostně do třetí knihy Bonaventurova *Komentáře Sentencí*, kde se nacházejí klíčové texty věnované dané problematice.

Určitě bychom neměli přehlédnout, že Petr Lombardský do svých *Sentencí* zmíněný spor ještě nepromítl. Když psal svůj komentář Bonaventura, příslušnou kontroverzi již nebylo možné ignorovat, a proto jí věnuje celou jednu kvestii, jejíž podstatnou část, konkrétně „Odpovídám“, nyní předkládáme v českém tlumočení.² Je patrné, že *Sentence* Petra Lombardského se v průběhu dalších desetiletí doplňovaly o další části, jež se jevily jako potřebné a aktuální. Zmíněná partie z pera Serafického doktora se skládá ze základní odpovědi a z celkem devíti kratších argumentačních reakcí na různé námitky, z nichž je opravdu důležitá jen odpověď na pátou námitku, kterou rovněž předkládáme. Ostatních osm však na základní konstrukci Bonaventurovy odpovědi v zásadě nic nemění, a proto se nezdá být užitečné je překládat. Dále připojujeme českou verzi třetí reakce na námitku z „Odpovídám“ jiné kvestie ze třetí

² Srov. BONAVENTURA, *Sent.* III, d. I, a. II, q. II, resp.; editio minor III, Firenze: Ad claras aquas 1940, s. 19b–21b.

knihy, v níž Bonaventura svůj postoj výrazně proměňuje.³ Oba právě indikované texty prozatím neměly českou verzi a pravděpodobně také zájemci z jiných jazykových oblastí jsou doposud odkázáni jen na originální latinské znění v kritickém vydání, protože by se mohlo jednat o prvopřeklady do současných živých jazyků v celosvětovém kontextu.⁴

Povinností je důrazně podotknout, že nyní předkládaná česká verze latinského znění nemůže plně nahradit originál, jehož obsah se pokoušíme učinit v našem tlumočení pokud možno srozumitelným dnešnímu zájemci. Někdy je třeba k projasnění vlastní latinské výpovědi v českém překladu vložit jedno nebo více slov, které ovšem vkládáme do hranatých závorek. Kvůli zpřehlednění bylo třeba navíc rozčlenit Bonaventurovo „Respondeo“ do vícera menších odstavců, než jak je tomu v kritickém vydání, abychom tak jasněji oddělili prezentace jednotlivých odůvodnění toho kterého mínění. Sluší se ještě podotknout, že technický text v originálním znění nelze učinit literárně krásným, když takovým sám není a snad ani být nemůže, ani nechce. Velkým mistrům scholastiky nešlo o literární krasořečnění, nýbrž o metodické řešení daných otázek. Čtenáře je ještě třeba upozornit, že pomyslná „hustota“ tvůrčího myšlení je v textech vrcholné scholastiky mnohonásobně větší, nežli je obvyklé v dnešní teologické tvorbě, což někomu může činit nemalé obtíže.

Má-li čtenář číst zmíněné pasáže *Komentáře Sentenci*, je nanejvýš užitečné stručně připomenout základní informace stran sporu o primární účel vtělení. Od první čtvrtiny dvanáctého století totiž existovala kontroverze mezi představiteli tak zvané laónské školy, kteří po vzoru svatého Anselma zastávali mínění, podle něhož prvotním důvodem vtělení byl hřích a jeho překonání, protože by mělo platit, že pokud by Adam nezhrěšil, Boží Syn by se nemusel stát člověkem. S tím nemohli souhlasit

³ Srov. *Sent. III*, d. XXXII, a. un., q. V, resp., ad obiecta 3; editio einor III, s. 707b.

⁴ Při této příležitosti určitě není neúčelné upozornit na překlady významných Bonaventurových spisů do naší mateřštiny, které spatřily světlo světa po roce 1990: Svatý BONAVENTURA, *Putování mysli do Boha*, úvodní studie, překlad, poznámky Ctirad V. Pospíšil, Praha: Krystal, 1997 = 2003 = 2017, s. 53–110; BONAVENTURA, *Breviloquium – Kompendium scholastické teologie*, úvodní studie, překlad, poznámky Ctirad V. Pospíšil, Praha: Vyšehrad, 2004, s. 71–282; BONAVENTURA, *Jak přivést umění k teologii – Váš učitel je jeden, Kristus*, úvodní studie, překlad, poznámky Tomáš Nejeschleba, Praha: Oikuméné, 2003; BONAVENTURA, *De triplici via*, překlad Jindřich Veselý, studie a poznámky Tomáš Nejeschleba, Praha: Vyšehrad, 2019. S úctou připomínáme jeden předválečný překlad *Itineraria*, který však již nevyhovuje dnešním nárokům na vědecké tlumočení. Srov. Sv. BONAVENTURA, *Cesta duše k Bohu*, překlad Jan Ev. Urban, Praha: nakl. neuveden, 1929.

ti, kdo spolu s Rupertem z Deutzu viděli prvotní účel vtělení v dovršení dokonalosti stvoření, pročez i kdyby Adam nezhřešil, člověk a stvoření by potřebovali Dovršitele, Zbožšitele, a proto by se Boží Syn vtělil i v případě hypotetické lidské bezhříšnosti. Od oněch dob podnes proto mnozí duchovní i věřící vnímají rozdílně výrok o „šťastné vině“ Adamově ve velikonočním chvalozpěvu *Exultet*. Pro jedny jako by to byla samozřejmost, pro jiné zase tvrzení, které je pro jejich smysl pro víru jen obtížně přijatelné.

Na první pohled by se leckomu mohlo zdát, že tato kontroverze je pouze technickou záležitostí. Uvážíme-li však, že ve hře je způsob pojímání poměru mezi vtělením Slova na jedné straně a stvořením, potažmo sebepojímáním člověka, tedy antropologií, soteriologií a spiritualitou na straně druhé, pak důsledky řešení této teoretické otázky vyznívají velmi, opravdu velmi prakticky.

Dějiny by měly být primárně čímsi negativním, protože jejich hybnou pákou by byl hřích, anebo jsou zásadně pozitivním procesem vzrůstu lidství směřujícího k božské slávě a plnosti,⁵ přičemž hřích je sice velmi vážnou, nicméně přece jenom pouhou komplikací?⁶ Snad ani není třeba dodávat, že druhá vize dějin spásy i dějin člověka se přímo napájí z vtělení Slova, které by se odehrálo i tehdy, pokud by lidstvo hypoteticky nezhřešilo.

Duchovní život je principiálně „hříchologií“, anebo tu jde kromě očištění také o osvícení a sjednocení s Kristem? Vše se téměř vyčerpává ve vykoupení z otroctví hříchu, anebo jde také o spásu ve smyslu

⁵ Na základě sporu mezi prof. Sousedíkem, zastávajícím vtělení podmíněné hříchem, na jedné straně a prof. Pospíšilem na straně druhé, vycházejícím ze scotistického pojetí vtělení, vznikla monografie: srov. Ctirad V. Pospíšil, *Ježíš Kristus – Pravda dějin. Trojič-ní a christocentrická teologie dějin*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.

⁶ V dané souvislosti určitě není bez významu to, že II. vatikánský koncil na několika místech v souvislosti s převážně optimistickým pojmáním dějin lidského rodu využívá christocentrickou variantu, podle níž by stvoření mělo být podmíněno vtělením, a proto například Kristus zjevuje nejenom Otce, ale také člověka (srov. GS 22); a například ten, kdo následuje Ježíše Krista, opravdového člověka, se sám stává více člověkem (srov. GS 41). Dějiny spásy nezačínají Adamovým hříchem, nýbrž stvořením (srov. *Katechismus katolické církve*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, čl. 280). To vše evidentně implikuje scotistickou verzi pojetí poměru mezi stvořením či antropologií na jedné straně a tajemstvím inkarnace na straně druhé. Odborníkům není stanovisko Jana Duns Scota třeba připomínat, ostatní zájemce na tomto místě odkazujeme na závěr této studie, kde naleznou stručnou připomínku toho, co v dané věci *Doctor subtilis* učil.

zbožštění? Je vcelku pochopitelné, že první právě zmíněná alternativa povede dotyčného k názoru, že to byla právě „šťastná vina Adamova“, která svým způsobem „spoluzapříčinila“ vtělení. Naproti tomu důraz na pozitivní aspekt spásy, zbožštění, přikloní příslušného badatele ke vtělení nevyvolanému hříchem.⁷ Jestliže se dnes často hovoří o duchovním doprovázení, které se týká nejen stadia očistění, ale mnohem více dramatických etap osvícení a sjednocování s Bohem, pak by do hry zcela logicky měl vstupovat souběžně příklon k tomu odpovídající koncepci primárního účelu vtělení. Zároveň je třeba konstatovat, že běžná pastorece bohužel zpravidla nepřekračuje hranice obvyklé „hříchologie“, jako kdyby osvícení a sjednocování s Bohem mělo být vyhrazeno pouze vysvěceným a zasvěceným osobám.⁸ To je ovšem zcela neopodstatněný předpoklad vanoucí jako nevábná vůně ze zatuchlých sklepů minulých staletí.

Není tajemstvím, že rozum je běžně pouze slouha srdce, které rozhoduje, zatímco rozum následně pouze dohledá a vytvoří argumenty pro obhájení postoje dotyčné osoby. Nejhlubší důvody příklonu k určitému řešení tedy spočívají mnohem více v druhu osobnosti a v její spiritualitě nežli v racionalitě samotné, jak se následně pokrytecky předstírá. Argumentace je pak v zásadě obhajobou vlastní předběžné volby a přijatého způsobu života.

Ve hře je toho tudíž mnohem, opravdu mnohem více, než jsme při první konfrontaci s danou problematikou mohli postřehnout.⁹ Díky tomuto

⁷ Jaký div, že význační řeční teologové, v jejichž tradici převládá klíčový soteriologický koncept „*theosis*“, se při konfrontaci se západní otázkou primárního účelu vtělení kloní k tomu, které nepodmiňuje příchod Božího Syna v těle hříchem. Srov. Telesphora PAVLOU, „Dal mistero della Trinità al mistero dell’Incarnazione nella teologia neo-ortodossa,“ *Gregorianum* 77 (1996): 33–56.

⁸ A není to často tolik vinou dnešních duchovních, nýbrž spíše důsledkem praxe vžité mezi pokřtěnými, kteří chtějí setrvávat ve starých vyjetých kolejkách.

⁹ Sluší se poctivě přiznat, že ne všechno v dobových *Komentářích Sentenci* je pro dnešního teologa užitečné. Nad některými kvestiemi jde i autorovi této studie tak říkajíc hlava kolem. Uvedme jeden příklad z XX. distinkce druhé knihy, věnované problematice plození a sexuality ve stavu lidské přirozenosti před pádem do hříchu. Vrcholem daného článku je až nezřízeně zvědavá otázka: „Zda ve stavu nevinnosti přinášelo vyhlášení semene velkou rozkoš“ – BONAVENTURA, *Sent. II*, dist. XX. q. III, ed. min., s. 492–493. Nelze však zároveň popřít, že ve zmíněné odpovědi se budou odrážet postoje, které nejsou ani dnes bez významu. Například z takového textu budeme moci vyčíst mravní hodnocení sexuality jako takové a prchavé rozkoše spjaté se sexualitou, což vše implikuje postoj k lidské tělesnosti, atp. Sama o sobě ale dnes tato otázka z řady důvodů pozbyla smyslu.

stručnému vyjasnění některých kapitálních souvislostí si uvědomujeme, že zdánlivě pouze akademická kontroverze je ve skutečnosti výrazem střetu výrazně odlišných koncepcí Boha, Krista, díla vykoupení – spásy, duchovního života, pojmání dějin. V daném sporu tudíž opravdu nejde o to, o co by šlo, kdyby ve hře nebyl náš život a hlavně jeho plnost v Kristu.

**2. PŘEKLAD: JAKÝ BYL PRVOTNÍ ÚČEL (*RATIO PRAECIPUA*) VTĚLENÍ?
SENT. III, D. I, A. II, Q. II, RESP.**

Odpovídám

Vzhledem k porozumění výše řečenému je třeba podotknout, že ohledně [této otázky] zastávají učitelé dvojí mínění.

Někteří tvrdí, že o vtělení je třeba hovořit dvěma způsoby. Vtělení je totiž přijetí těla. O přijatém těle je však třeba hovořit buď z hlediska podstaty těla, nebo z hlediska defektu vydanosti utrpení. Pokud se hovoří o lidském těle z hlediska vydanosti utrpení a smrtelnosti, pak dotyční zastávají mínění, že prvotním účelem vtělení bylo vykoupení lidského rodu. Kdyby tedy člověk nebyl zhřešil a padl, nebylo by mu zapotřebí vykoupení, a proto by Kristus na sebe nevzal smrtelné tělo. Hovoříme-li však o vtělení z hlediska toho, co nazýváme přijetí lidské přirozenosti v prostém slova smyslu, pak dotyční míní, že prvotním účelem vtělení nebylo vysvobození lidského rodu, protože, i pokud by člověk nebyl zhřešil, Kristus by se vtělil. V takovémto případě by prvotním účelem vtělení byla mnohočetná dokonalost důstojnosti jeho působení. Vtělil se totiž kvůli dokonalosti lidského rodu a následně kvůli dokonalosti celého univerza, a to kvůli tomu, co vtělení přináší dovršení lidského rodu ohledně přirozenosti, milosti a slávy.

Ohledně [lidské] přirozenosti platí, že ve vtělení dochází k naplnění způsobů uvádění člověka do bytí. Z hlediska jednající osoby totiž dochází k tomu, že člověk, jenž je poslední [dílo stvoření], se sjednocuje se svým Původcem,¹⁰ a nic kromě Boha samotného není větší nežli toto sjednocení.

¹⁰ Kdo zná monografii: Ctirad V. Pospíšil, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury*, dobře ví, že stojíme před poměrně často se opakující myšlenkou. Bonaventura vnímá dokonalost vtělení mimo jiné také v tom, že příslušné tajemství je znázornitelné kružnicí

Učinil to kvůli dokonalosti člověka v tom, co se týká milosti, neboť při vtělení Kristus na sebe vzal lidskou přirozenost, z kteréhožto důvodu vstupuje do bytí Hlava celé církve, údy jejíhož těla se mají sjednocovat pomocí lásky a milosti. Spolu s tím to učinil kvůli dokonalosti zasluhování, protože veškeré zasluhování závisí a je povznášeno k vyšší kvalitě prostřednictvím Kristova zasluhování.

Učinil to také kvůli dokonalosti oslavení proto, aby člověk nacházel ve svém Bohu pastvu tělesně i duchovně, ať už vstupuje [do svého nitra], nebo [z něho] vychází, což by se nedělo, pokud by se Bůh nebyl vtělil.¹¹

Naplnuje se tudíž touha veškeré lidské přirozenosti, protože díky dílu vtělení byla převznešená schopnost lidské přirozenosti dospět ke sjednocení s Boží [přirozeností] přivedena k dokonalému naplnění.

Kvůli této mnohočetné dokonalosti, jež vzchází z díla vtělení, bylo vhodné, aby se Bůh vtělil. Jelikož se tato mnohočetná dokonalost týká nejen stavu padlé přirozenosti, ale také přirozenosti, která byla stvořena

aktu vtělení, kde se její první bod obvodu sjednocuje s jejím posledním bodem. Bůh jako Stvořitel je onen První, zatímco člověk, jakožto závěrečné dílo stvoření, je zase oním posledním.

¹¹ Na vysvětlenou se zdá být vhodné uvést úryvek z *Itineraria*: „Vždyť [srov. J 10,1] kdo nevchází dveřmi, ale vstupuje jinudy, je zloděj a lupič. Kdo tedy touto branou [srov. J 10,9] vstoupí, bude vcházet a vycházet a nalezne pastvu. Proto Jan, když v Apokalypse praví [srov. Zj 22,14]: Blažení, kdo si perou roucha v Beránkově krvi, a tak smějí ke stromu života a do města vejdou branami, jako by říkal, že pouhá kontemplace nestačí ke vstupu do nebeského Jeruzaléma, pokud se nevchází jako branou skrze Beránkovu krev.“ *Itin.*, prol. 3; V, český překlad, s. 56–57.

Pastva duchovně znamená kontemplaci po vstupu do vlastního nitra, pastva přicházející zvenku bude pravděpodobně eucharistie. V nyní překládaném textu nad čarou nejsou uvedeny novozákonní odkazy, a proto není zřejmé, že vstupní branou je vtělené Slovo. Dlužno podotknout, že od Richarda od Sv. Viktora Bonaventura na vícero místech přejímá nauku o trojím zraku (srov. např. BONAVENTURA, *Collationes in Hexameron.*, coll. V, 24; Opera Omnia V, 358a). Vnitřní zrak kontemplace hledí z vlastního nitra nad sebe, pak oko myslí v sobě kontemplanuje obraz Boží a vnějším zrakem vnímá člověk smyslově. Po pádu do hříchu se zrak kontemplace oslepil, a proto jedinou vstupní branou se stal tělesný zrak. Z uvedeného důvodu došlo ke vtělení, aby se tak Logos opět mohl ujmout vlády v lidské mysli – srdci. To však neznamená, že by ke vtělení nedošlo, kdyby lidstvo neupadlo do hříchu. Není zde negováno, že i bez hříchu by člověk potřeboval Zbožštitel, a proto by bylo omylem vnímat uvedené smýšlení jako jednoznačný příklon k vtělení nutně podmíněnému hříchem.

Sluší se podotknout, že nauka o trojím zraku v myšlení Serafického doktora úzce souvisí s jeho velmi komplexní naukou o osvícení, které v jeho pojetí není tolik gnozeologií, nýbrž spíše soteriologií, protože poznání je pouze cesta, po které člověk díky osvícení dospívá k blaženému patření. Filozofové právě tuto charakteristiku Bonaventurova *illuminatio* vcelku pochopitelně nejsou s to vnímat.

jako dobrá, tak platí, že kdyby člověk nebyl padl [do hříchu], Bůh by se byl vtělil, neboť se slušelo, aby člověk byl dokonalý na rovině přirozenosti, milosti i slávy, což ve stavu po pádu platí ještě naléhavěji. Tak tedy hovoří zastánci daného mínění.

Ti, kdo takový názor zastávají, připojují ještě další odůvodnění, jímž se vymaňují z moci autorit a argumentů ve prospěch opačného mínění. Tvrdí totiž, že dané autority hovoří o vtělení jako o přijetí smrtelného a utrpení vystaveného těla. Písmo svaté a svatí tudíž vypovídají o vtělení v době po pádu, nevypovídají však o tom, jaké by bylo vtělení, kdyby člověk byl vytrval ve stavu nevinnosti.

Jiní však zastávají mínění, podle něhož je prvotním účelem vtělení náprava lidského rodu, přičemž s opodstatněním daného [řešení] jsou spjaty další mnohé důvody. Přednostně je tudíž třeba říci, že pokud by lidský rod nebyl upadl do [hříchu], Slovo Boží by se bývalo nevtělilo.

Důvodem tohoto řešení je, že Boží vtělení má překypující míru důstojnosti. Jelikož je zde jakási přemíra, tajemství vtělení by se neodehrálo, pokud by mu nepředcházela opačná negativní přemíra, která by se prostřednictvím vtělení napravovala a překonávala. Pokud by tedy Bůh neztratil svou ovci, pak by nesestupoval z nebe na Zem.¹²

Který však z obou názorů je blíž pravdě, to ví pouze ten, který se pro nás ráčil vtělit. Který z obou názorů je třeba upřednostnit, je velmi těžké rozhodnout, poněvadž oba se shodují s katolickou vírou a za oběma stojí katoličtí mistři. Oba způsoby [řešení rovněž] prostřednictvím další úvah probouzejí v duši zbožnost.¹³

První způsob řešení se zdá být více v souladu s rozumem,¹⁴ druhý se však zdá více souznít se zbožností víry zejména proto, že je více v souladu s autoritou svatých a s Písmem svatým.¹⁵ Jak Starý, tak Nový zákon,

¹² Nechť se autor výroku nehněvá, ale jeho logická konstrukce tohoto argumentu působí tautologicky.

¹³ Bonaventura si byl plně vědom, že se jedná o podvojně řešení, pročez ani jedno pojetí nelze označit za mylné a eliminovat ho. Věděl také, že nemá smysl jít v dané věci do ostřejšího sporu. Teolog se pouze z určitých důvodů sám přikloní k jedné, nebo druhé variantě, přičemž zároveň musí jím nepřijaté mínění nejen snášet, ale také s úctou respektovat. Zároveň tu vidíme jasný doklad Bonaventurova váhání, z něhož pak vzhází výrazná otevřenost tomu, že ke vtělení by bývalo došlo, i kdyby lidstvo neupadlo do hříchu.

¹⁴ Tato věta nám říká, ke kterému způsobu řešení spontánně inklinuje Bonaventurova mysl.

¹⁵ Tvrzení jasně ukazuje na nejhlubší důvod Bonaventurova příklonu k tomu, že vtělení bylo primárně zaměřeno k vykoupení lidstva z hříchu, i když argumenty opačného

když hovoří o sestoupení Božího Syna, zároveň zmiňují vysvobození lidského rodu, což je patrné, když se jimi zabýváme jednotlivě. Tvrdí to také svatí, jak patrné v autoritách uvedených výše.¹⁶ Jelikož tedy Boží výroky primární účel převznešeného vtělení udávají a jelikož není na nás, abychom tvrdili něco jiného, než co je nám dáno na srozuměnou v posvátných výrociích, pak tedy více odpovídá zbožnosti víry to, že prvotním účelem vtělení je vysvobození lidského rodu, nežli zastávání jiného názoru. To otevřeně tvrdí Augustin v knize *De verbis Apostoli*, promluva 70,¹⁷ když komentuje výrok z Matoušova evangelia (srov. Mt 18,11): „*Neboť Syn člověka přišel zachránit to, co bylo ztraceno*,“ [následovně]: „Pokud by člověk nezbloudil, Syn člověka by nepřišel.“ Ještě výrazněji [tvrdí Augustin] totéž, když komentuje výrok z prvního listu Timotejovi (srov. 1Tim 1,15): „Kristus Ježíš přišel na svět, aby zachránil hříšníky,“ [a to slovy]: „Není žádná jiná příčina než zachránit hříšníky.“ [Spis] *Vonná schrána*, o níž se tvrdí, že je od Augustina, obsahuje výslovně totéž. S tím souvisí slova Bernardova¹⁸ i glosa k výše zmíněnému verši z prvního listu Timotejovi.

Za druhé, dané mínění tedy opravdu více souzní se zbožností víry, neboť je v něm více úcty k Bohu nežli v předešlém názoru. Prvně zmíněný názor tvrdí, že pro Boha bylo vhodné, aby se vtělil kvůli dokonalosti univerza, a tak jistým způsobem Boha včleňuje do dokonalosti univerza a ukládá mu jakousi formu nezbytnosti stvoření, když tvrdí, že Bůh své dílo nemohl jiným způsobem přivést k dokonalosti. Druhé řešení, když učí, že dokonalost tajemství vtělení je nad veškerou jinou dokonalost, klade Krista nad jakoukoli dokonalost univerza, a to jak vzhledem k přirozenosti, k milosti i ke slávě. A to je správné, neboť Filosof v XI. knize *Metafyziky*¹⁹ praví, že Boha je třeba klást nad veškerý řád univerza. Neříká se totiž, že velitel je v armádě, nýbrž že je nad armádou.²⁰

řešení jsou pro jeho rozum přitažlivější. Rozhodly velké autority svatých teologů a určitý, dle našeho soudu, ne příliš kvalitní lektura svědectví Písma, protože zde najdeme rovněž tvrzení, které by ukazovalo na tajemství vtělení nepodmíněného hříchem (srov. např. Jn 1,1–18; Kol 1,15–20). U poctivého doktoranda je takovýto postup vcelku běžný.

¹⁶ Bonaventura zde naráží na předchozí dvě části nynější kvestie, v nichž se uvádějí autority pro jednu, nebo druhou odpověď.

¹⁷ Srov. *Sermo* 174, c. 2; PL 38, 940.

¹⁸ Srov. BERNARDUS, *De erroribus Abaelardi*, c. 5, n. 11 sqq.; PL 182, 1062 sqq.; 1071 sq.

¹⁹ Filosof je označen pro Aristotela. Jedná se o *Metafyziku*, cap. 10.

²⁰ Zde komentátor nehraje rovnou hru, protože stejnou argumentaci by bylo třeba aplikovat také na vtělení podmíněné lidským hříchem.

Za třetí, tento způsob vypovídání vtělení více vyvyšuje, když tvrdí, že dané tajemství je takové povahy, že musí být kvůli nejvyššímu důvodu, totiž kvůli usmíření Božího hněvu a kvůli obnově všeho, (srov. Ef 1,10) *co je na jak na nebi, tak na zemi*. A proto [zastánci tohoto řešení] učí, že dané mystérium by se nestalo, pokud by nedošlo k pádu velmi vznešeného tvora a urážce Božího majestátu.²¹

Za čtvrté, [nyní odůvodňované řešení] rovněž více rozplameňuje mysl věřícího. Více totiž probouzí zbožnost věřící duše to, že Bůh se vtělil kvůli zničení nepravostí, nežli to, [že tak učinil] kvůli naplnění započatého díla [stvoření].²²

Nuže tedy tento druhý způsob vypovídání, ačkoli se nezdá být tak jemně promyšlený jako onen předchozí, více harmonizuje se zbožností víry, protože více souzní s autoritami svatých a více uctívá Boha, a tak více vyvyšuje tajemství vtělení a naši mysl více rozohňuje. Je tudíž třeba říci, že výše zmíněné autority a důvody dokládají, že prvotním účelem vtělení bylo vykoupení lidského rodu, i když jsou s tímto účelem spjaté mnohé další důvody.²³

²¹ Dlužno podotknout, že tato argumentace se objevuje v prvním období Bonaventurovy tvorby. V druhém období své názory ale náš mistr notně modifikoval:

„Jestliže se tedy zkoumá, co pohnulo Božího Syna k tomu, aby pro nás trpěl, nenachází se jiná příčina než jeho nejmilosrdnější láska, [jak stojí v] druhé [kapitole listu] Efezánům [2,4–5]: *Avšak Bůh, bohatý ve svém milosrdenství, pro svou nesmírnou lásku, již nás miloval, když jsme byli mrtvi kvůli hříchům, probudil nás k životu spolu s Kristem*. Jak úchvatná je dobrota Stvořitele, který proto, aby vykoupil služebníka, vydal svého Syna, čímž nám zanechal příklad podle toho, co říká první Janův [list] ve třetí [kapitole – 3,16]: *V tom jsme poznali Boží lásku, protože on za nás položil svůj život, a tak i my musíme položit život za bratry*, ne tolik pro Boží čest, jako spíše kvůli spáse bližního.“ *Dom. II post Pascha Sermo II*, BOUGEROL, *De Div.*, t. 23, 5; s. 325; *Op. Om.* IX, 297b–298a.

V monografii: Ctirad V. POSPÍŠIL, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury*, je prokázáno, že dotyčný sermon pochází z období po vzniku *Itineraria*, tedy po roce 1259. Podstatné je, že nyní důvodem Kristova utrpení není Boží čest, utišení jeho hněvu, ale uzdravení člověka. Antropocentrická motivace vykoupení je v protikladu s teocentrickou motivací. Neimplikuje tato změna hodnocení důvodu vykoupení také proměnu Bonaventurova postoje v otázce primárního účelu vtělení v druhém období jeho tvorby?

²² Zde Bonaventura nehraje tak docela čestnou argumentační hru, protože zastánci názoru, podle něhož vtělení není ve všem vřady podmíněno hříchem člověka, rozhodně nepopírají jeho sekundární účel v podobě nápravy hříchu. Vtělení by bylo kvůli dovršení díla stvoření tehdy, kdyby člověk nezhřešil. Po hříchu se k prvotnímu účelu přiřazuje onen situačně podmíněný.

²³ Bonaventura správně vnímá, že účelem vtělení bylo také naplnění dokonalosti Božího díla stvoření, zejména pak člověka. Nejde tu pouze o vykoupení, ale rovněž o osvětlení a o vrcholné sjednocení s Bohem na cestě dokonalosti. V prvním období tvorby ovšem

Odpověď na námitku č. 5:²⁴ Těm, kdo namítají, že Kristova [lidská] duše musí vyplývat z prvořadého [Božího] úmyslu, je třeba říci, že Bůh od věčnosti předvídal pád lidského rodu, a proto tak učinil,²⁵ neboť věděl o jeho²⁶ budoucím vykoupení. Bůh totiž měl přednostně na mysli vykoupení padlého [lidského rodu] než jeho stav, v němž padnout [do hříchu pouze] mohl. Z řečeného vyplývá, že Bůh předurčoval Krista nikoli prvořadě, srovnatelně s jinými, nýbrž mnohem prvořaději.²⁷ To by však neplatilo, pokud by Bůh nepředvídal pád lidského rodu. Pak by také jeho úmysl [ohledně Krista] byl následný [vzhledem k lidskému pádu].²⁸

**3. PŘEKŁAD: ZDA BŮH MILOVAL LIDSKÝ ROD VÍCE NEŽLI KRISTA
(VŠE JE ZAMĚŘENO KE KRISTU). SENT. III, D. XXXII, A. UN.,
Q. V, RESP., AD OBIECTA 3; EDITIO MINOR III, S. 707B**

Těm, kdo namítají, že to, kvůli čemukoli něco je, musí být větší, je třeba odpovědět, že je to pravda na základě onoho „kvůli“, když jde o charakteristiku prvořadě účelové příčiny, nikoli však tehdy, když se jedná o charakteristiku zamýšleného účinku. Platí totiž, že lidský rod byl vzhledem ke Kristovu vtělení a narození nikoli hybnou účelovou příčinou, nýbrž určitým způsobem zamýšleným [účinkem].²⁹ Kristus totiž není cílově zaměřen k nám, nýbrž my jsme cílově zaměřeni ke Kristu,

převládá téma očistění a vykoupení, občas se objevuje také osvětitelská funkce kříže, jak je to patrné v knize: Ctirad V. Pospíšil, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury*. Ona vrcholná cesta dokonalosti spolu s triádou očistění – osvětlení – dokonalost vstupují na scénu Bonaventurova díla až ve druhém období tvorby. Otázkou opět je, zda se tím nemodifikuje Bonaventurův postoj k prvotnímu účelu vtělení.

²⁴ *Sent. III, d. I, a. II, q. II, resp. 5; editio minor III, s. 23a–b.*

²⁵ Míní se tím, že Bůh předurčil Kristovu duši na prvním místě přede vším ostatním.

²⁶ Jedná se o vykoupení lidského rodu.

²⁷ Tím se chce říci, že Kristu patří prvenství nejen jako jednomu z mnoha, ale naprosto nesrovnatelně s ostatními predestinovanými.

²⁸ Jak je patrné z hranatých závorek, překlad tohoto úryvku je zároveň určitým výkladem. Formulační zvyklosti scholastické latiny a argumentace se pochopitelně nekryjí s formulačními zvyklostmi dnešní češtiny.

²⁹ „... habitudinem rationis inducentis.“

protože Hlava³⁰ není kvůli údům, nýbrž údy kvůli Hlavě.³¹ Onen zamýšlený účinek vedl k nesmírnému dobrodiní našeho uzdravení, jak bylo prokázáno v počáteční partii této třetí knihy. Z toho však nevyplývá, že by lidský rod byl lepší [než Kristus], neboť menší dobro může být pohnutkou k uskutečnění většího dobra.³²

4. ZÁVĚR: BONAVENTURA JAKO INSPIRÁTOR JANA DUNS SCOTA?

V tomto posledním oddílu předkládané studie se nejprve pokusíme rozklíčovat, jak se vyvíjel postoj našeho mistra v dané záležitosti. Následně připomeneme stanovisko Jana Duns Scota a zamyslíme se nad tím, jaký vliv na posledně jmenovaného mohlo mít Bonaventurovo hledání. V závěrečném pododdílu upozorníme na praktický, tedy etický a spirituální význam distinkce mezi hlavním hybným účelem a vedlejším sledovaným záměrem.

4.1 Bonaventurův otevřený postoj k otázce prvotního účelu vtělení

Jestliže se občas tvrdívá, že Bonaventura patří mezi ty, kdo kladli primární účelovou příčinu vtělení jednoznačně do vykoupení člověka z hříchu, pak je to evidentně nejen zjednodušené, ale také značně zkreslující. Takovéto „interpretace“ postoje Serafického doktora vycházejí z velmi

³⁰ Titul „Hlava“ přísluší Kristu, který se naplno projevil jako takový při svém oslavení a nanebevstoupení. Hlavní účelovou příčinou vtělení je tudíž oslavení Hlavy, což s sebou nese vnější účinek nabídky naší účasti na procesu i dovršení oslavení našeho Pána – Hospodina.

³¹ Nyní se dovršuje předchozí rozlišení hlavní hybné účelové příčiny od sledovaného vnějšího záměru. To, k čemu ale náš mistr dospěl, není tak docela v harmonickém souladu s předchozím předloženým textem (srov. *Sent. III*, d. I, a. II, q. II, resp.), protože v něm bylo vykoupení lidského rodu představováno v zásadě jako primární účel vtělení a veškerého Ježíšova lidského snažení. Ne nadarmo Bonaventura vyjádřil v předchozím úryvku spontánní inklinaci ke vtělení principiálně nepodmíněnému hříchem.

³² Otázka, která se maně v mysli čtenáře vyrojí, zní: Pohnutkou pro koho, pro Boha, nebo pro člověka? Zdá se, že odpovědí je samo vtělení, jehož hlavní hybná účelová příčina i zamýšlený vnější záměr se naplňují na rovině božské osoby i lidské přirozenosti. Tak je tomu také s naším snažením, protože opravdu přínosné a trvale hodnotné je jediné to, co vykonáme v kooperaci s milostí Boží.

povrchní lektury příslušného „Respondeo“ z počátečních partií třetí knihy jeho *Komentáře Sentencí*,³³ který jsme nyní nabídli v českém tlumočení. Náš mistr totiž zcela otevřeně přiznává, že jeho intelekt by inklinoval ke zcela opačné odpovědi, tedy k té, která vtělení nepodmiňuje hříchem a která vnímá jako hybnou účelovou příčinu naplnění dokonalosti člověka a celého stvoření. Kloní-li se Serafický doktor k podmíněnosti vtělení lidským hříchem, pak je to především na základě autorit velkých a namnoze také svatořečených mistrů ze vzhladem k němu minulých věků. Jediný intelektuálně pozoruhodný argument se staví proti podmiňování vtělení stvořením, které se díky tomuto mystériu dovršuje. Boží transcendence vzhladem ke světu, potažmo vrcholná svoboda, ve svém rozhodnutí vtělit se přece nemůže být jaksi ex post determinována dílem stvoření, protože jeho dovršení není Boží povinnost, nýbrž zcela svobodný a milostivý dar. Postřehl ale náš mistr, že stejný argument by bylo třeba aplikovat na vtělení vnímané jako principiálně zacílené na odstranění hříchu? Ne vždy jsou intelektuální argumenty zcela čisté, protože autor odpovědi předjímavě chce dospět k určitému závěru, takže nehraje vždy tak úplně rovnou hru.

Bonaventura ale zmíněnému problému neunikne, protože v odpovědi na pátou námitku musí čelit otázce, co bylo v Boží mysli prvořadé. Konkrétně jde o pořadí předurčení. Jelikož však Bůh neomylně od věčnosti předvídal pád člověka do hříchu, prvním predestinovaným je Kristus jakožto ukřižovaný a vzkříšený vykupitel lidského rodu.³⁴ První ekonomie spásy před Adamovým pádem do hříchu tedy byla pouze provizorní a jediným jejím smyslem bylo doložit, že člověk není s to dospět k Bohu bez vtěleného Božího Syna jako vykupitele a spasitele. Proto tedy platí, že primárním účelem vtělení je vykoupení, nicméně celé stvoření je již od počátku zaměřeno k vtělenému, a dokonce k ukřižovanému a vzkříšenému Kristu. V Bonaventurově případě tudíž můžeme hovořit nejenom o faktickém christocentrismu, nýbrž dokonce o staurocentrismu, protože kříž je podle něho od počátku světa vepsán do struktury univerza jako jeho nosná inteligibilní struktura.³⁵ Kristus je prvním predestinovaným nikoli jako pouze vtělený, nýbrž rovněž

³³ Srov. *Sent. III*, d. I, a. II, q. II, resp.; editio minor III, s. 19b–21b.

³⁴ Srov. *Sent. III*, d. I, a. II, q. II, resp. 5; editio minor III, s. 23a–b. Srov. také Francisco Ch. BLANCO, „Teoría buenaventuriana de la redención. Sus presupuestos antropológicos,“ *Estudios Franciscanos* 86 (1985): 515–575, zde 533–534.

³⁵ Srov. *Breviloquium*, prol., český překlad s. 73–89.

jako ukřižovaný a oslavený. Uvážíme-li, že ve Scotově verzi řešení, o níž bude řeč záhy, hraje dominantní roli právě konstatování absolutní prvořadosti Kristovy predestinace, případně prvořadosti Božího úmyslu vtělit se jako osoba Slova, pak zde opět nacházíme určitou myšlenkovou spojnici mezi oběma velkými teology.

Mistři vrcholné scholastiky nevytvářeli ve svých komentářích *Sentencií* jednotlivý systém, protože přednostně řešili zadané otázky. Není tedy tak docela ku podivu, že v jiné kvestii v téže třetí knize³⁶ Bonaventura zaujme stanovisko, které je zcela v protikladu k „Respondeo“, jež jsme právě vyhodnotili. Na velmi případnou otázku, zda Hospodin miloval více Krista nebo lidstvo, je třeba vcelku pochopitelně odpovědět, že Nejvyšší miloval nade všechno vtěleného Syna. To přivede největšího reprezentanta františkánské školy nejen období vrcholné scholastiky k rozlišení primárního hybného účelu vtělení, jímž bude oslavení vtěleného Slova coby člověka, a svým způsobem vedlejšího zamýšleného záměru, jímž je vykoupení lidského rodu. To ale znamená, že vysvobození či uzdravení z hříchu nemůže být prvotním hybným účelem vtělení, nýbrž spíše pouze oním vedlejším zamýšleným záměrem. Náš mistr zároveň vysloví přesvědčení, že nikoli Kristus je zaměřen k nám, nýbrž že my všichni a celé stvoření je zaměřeno ke vtělenému Slovu. Znalci neunikne, že dané stanovisko je znovu opravdu velmi blízko výrazně christocentrickému řešení, které o několik desítek let později formuloval jiný františkánský mistr, totiž Jan Duns Scotus,³⁷ jehož stanovisko stručně nastíníme v následujícím bodu.

Uvedeným způsobem tedy smýšlel náš mistr v prvním, tak zvaném pařížském období. Po pravdě řečeno, určité kolísání v dané věci je patrné také v závěrečném spisu této části Bonaventurova života, totiž v *Breviloquiū*, kde pozorný čtenář sezná, že hlavním účelem spásného jednání vrcholícího ve vtělení je zjevení Boží spravedlivosti, moudrosti a hlavně dobrotivosti. Vedle naší záchrany je souběžně zmíněno také dovršení dokonalosti díla stvoření.³⁸ Nejeví se tu náhodou, že prvotní hybnou pří-

³⁶ Srov. *Sent. III*, d. XXXII, a. un., q. V, resp., ad obiecta 3; editio minor III, s. 707b.

³⁷ Tak danou záležitost komentuje žák Karl Rahnera, velký znalec Bonaventurovy teologie kříže a soteriologie: Srov. Alexander GERKEN, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Düsseldorf: nakl. Neueden, 1963, s. 205–207.

³⁸ „Co může být moudřejší a příhodnější nežli to, že kvůli dokonalosti celého světa došlo k spojení prvního a posledního, tedy Božího Slova, které je Původcem všeho, a lidské přirozenosti, která byla posledním ze všech stvoření? Co může být dobrotivějšího nežli

činou vtělení je zjevení Boží slávy ve vzkříšeném Pánu, zatímco vykoupení z hříchu je pouze vedlejším záměrem?

Zejména ve druhém období tvorby našeho mistra, které se otevírá roku 1259 *Itinerariem*, navíc vstupuje do hry velmi výrazně triáda: očistění, osvícení, dokonalost či sjednocení s Bohem, což opět ukazuje směrem k tomu, že hlavní účelovou příčinou celého procesu je naše oslavení v Kristu, a nikoli pouze očistění. V prvním bodu této studie jsme poukázali na spojitost mezi právě touto koncepcí soteriologie a vnímáním vtělení jako primárního účelu celého stvoření. Nemodifikuje to opět Bonaventurův dosti komplikovaný postoj k primárnímu účelu vtělení?

Po pravdě řečeno triáda očistění, osvícení, dokonalost se začíná objevovat již v závěru prvního období, konkrétně v *Breviloquiu*,³⁹ kde také nacházíme text týkající se účelu vtělení.⁴⁰ Každopádně platí, že Bonaventura na tomto místě jednoznačně nepodmiňuje vtělení pádem člověka do provinění, protože Kristus je pro něho první predestinovaný a Bohem milovaný. Je tudíž zřejmé, že Serafický doktor je přinejmenším otevřený tomu řešení, které bude následně formulovat jiný františkánský velikán, jemuž budeme stručně věnovat pozornost v následujícím bodu. Jan Duns Scotus v Bonaventurově myšlenkovém odkazu totiž mohl navazovat na to, že Kristus je predestinovaný absolutně prvořadě a že rozhodnutí Slova vtělit se rozhodně nesmí být předběžně podmíněno hříchem.

4.2 Bonaventura jako inspirátor Jana Duns Scota?

V záležitosti pozice, již v této věci předkládá Jan Duns Scotus, se relativně často opět setkáváme s nesprávným hodnocením. Tento mistr bývá začleňován mezi zastánce vtělení motivovaného dovršením stvoření. Možná, že je tomu tak proto, že tento Skot, nebo Ir rovněž dochází k závěru, podle něhož by ke vtělení došlo i tehdy, kdyby lidstvo bývalo neupadlo do hříchu. *Doktor subtilis* však problém nahlížel zcela jinak, než

to, že Pán kvůli záchraně služebníka na sebe vzal podobu služebníka? Nuže, je v tom tolik dobroty, že nelze pomyslet na nic milostivějšího, dobrotivějšího a přátelštějšího. Tento způsob jednání tedy byl svrchovaně vhodný pro Boha napravitele, aby tak vyšla najevo Boží moc, moudrost a dobrotnost.“ *Breviloquium*, IV, 2, český překlad, s. 165.

³⁹ Srov. *Breviloquium*, II, XII, 4–5; český překlad: s. 136–137.

⁴⁰ Počátek užívání zmíněné triády je však patrný již v *Breviloquiu*, II, XII, český překlad, s. 136–137.

předchozí účastníci sporu, protože odmítal ptát se, kvůli čemu je Kristus. Podle něho Bůh chce nejprve vtělení, a teprve následně tomu odpovídající stvoření, protože vtělené Slovo je v Boží mysli logicky prvním záměrem, který podmiňuje vše ostatní. Nejde tedy o to, kvůli čemu je Kristus (*Cur Deus homo*), protože vše je kvůli Kristu a pro Krista. Mimochodem, právě tato pozice, která vnímá vtělené Slovo jako primární účelovou příčinu celého díla stvoření, je faktický christocentrismus. Právě probíraná kwestie měla tudíž řešení tři a navíc každá z nich zase skýtá opravdu pestrou škálu názorových odstínů, které nalézáme u jednotlivých mistrů. Často tak před danou otázkou stojíme jako před nefalšovaným gordickým uzlem vyvolávajícím dojem, že je nerozmotatelný.

Scotus se mohl opřít o slavný text Kol 1,16. Ostatně i prolog Janova evangelia (srov. Jn 1,1–18), kde je vrcholným účelem Syn v Otcově náruči, stejně jako slavný hymnus v listu Filipánům (srov. Flp 2,6–11), kde zase vše vyústí v oslavení Ježíše Krista jako Pána – Hospodina, ukazují na to, co je skutečnou primární účelovou příčinou vtělení a Ježíšova lidského usilování. *Doktor subtilis* by se mohl odvolávat také na některé Tertuliánovy výroky, v jejichž pozadí je rovněž snadno patrné přesvědčení, že Boží úmysl ohledně vtělení Syna podmiňoval veškeré stvoření a následné dějiny spásy, to však středověký mistr nevěděl.⁴¹

Podstatné je, že vtělení ve skotistickém pojetí není podmíněno nejen hříchem, ale rovněž stvořením. Je totiž rozdíl na jedné straně tvrdit: Bůh, který chce dovést k dokonalosti své stvoření, především člověka, se musí vtělit; a na druhé straně učit: Bůh, který se chce darovat vrcholnou formou vtělení, musí stvořit tomu odpovídající svět. Ve druhém případě evidentně odpadá to, co výše kritizoval Bonaventura, protože Boží svoboda a především transcendence božské osoby vzhledem ke stvoření jsou nyní plně respektovány. Neaplikoval zde náhodou Scotus to, jak se Bonaventura ve výše přeložené odpovědi na pátou námitku vymanil z podmíněnosti vtělení hříchem, na nepodmíněnost vtělení stvořením?

Podotýkáme, že Scotův názor se stal typický pro františkánství od čtrnáctého století dále, zatímco pro dominikány bylo charakteristické Tomášovo stanovisko, které vnímalo jako prvotní účel vtělení převážně

⁴¹ Srov. např. Ctirad V. Pospíšil „Základní christologické inspirace v díle Jana Duns Scota a jejich aktualita,“ in eds. Petr Regalát Beneš – Petr Hlaváček, *Historia Franciscana II*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 9–33.

vykoupení z hříchu.⁴² Nelze zastírat, že ve čtrnáctém a patnáctém století některé disputace mezi františkány a dominikány o dané otázce výrazně překročily hranice pouhého intelektuálního sporu a verbální komunikace.

Po tom, co jsme viděli u Bonaventury, se v mysli badatele zcela spontánně objevuje otázka: Nebyl náhodou myšlenkový odkaz posledně zmíněného mistra inspirací vlastního Scotova řešení? Jak v Oxfordu, tak v Paříži, kde později ostrovní myslitel působil, byly rukopisy Bonaventurových spisů snadno dostupné. Zejména druhý námi přeložený úryvek také zřetelně vyslovuje, že vše je zaměřeno ke Kristu, což je dominantní idea Scotova řešení. K tomu přistupuje Bonaventurovo odmítnutí toho, že rozhodnutí osoby Trojice vtělit se by mohlo být pouze následné vzhledem k lidskému hříchu. Druhý argument Scotus aplikoval také na podmíněnost rozhodnutí vtělit se vzhledem ke stvoření, a tak vlastně svým způsobem velmi jednoduše vzniklo jeho originální rozuzlení problému místa a role vtělení Slova a Ježíše Krista ve vztahu ke stvořenému bytí, k dějinám, ke spáse a k našemu duchovnímu životu.

Právě nastíněnou spojitost můžeme hypotetizovat, nikoli však jednoznačně potvrdit. Nedá se ale také vyvrátit. Rozpor mezi oběma mistry však rozhodně není tak markantní, jak by se při povrchní interpretaci zejména Bonaventurovy pozice mohlo zdát. Lze mít za to, že Serafický doktor vykročil určitou cestou a Doktor subtilis po ní dospěl až do cíle.

4.3 Primární hybná účelová příčina vtělení a okoušení našeho putování k lidské a kristovské plnosti

Ten, kdo promýšlí Bonaventurovo rozlišení mezi základní hybnou účelovou příčinou vtělení a vedlejším sledovaným záměrem v případě díla našeho vykoupení a naší spásy, si může uvědomit, že daná distinkce se

⁴² Tomáš byl však dalek toho, aby vtělení ve všem všady podmiňoval hříchem, a proto se vysloví velmi opatrně: „Poněvadž Písmo svaté vždy vyvozuje motiv vtělení z hříchu prvního člověka, je vhodnější tvrdit, že vtělení je Bohem zaměřeno k nápravě hříchu, takže kdyby tohoto hříchu nebylo, k vtělení by nedošlo. Nicméně Boží moc tím není podmíněna, Bůh by se mohl vtělit, i kdyby k hříchu nedošlo.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theol.* III, q. 1, a. 3, resp. Je patrné, že Tomáš úplně nevylučuje i druhé možné řešení daného problému. Víme, jak se vše odehrálo na scéně dějin spásy. Hypotetizovat, jak by Bůh jednal v jiné situaci, Tomášovi připadá nemístné.

bezprostředně týká i jeho samotného. Jedná se o vedlejší výtěžek našeho dosavadního snažení, který by bylo, alespoň podle našeho soudu, škoda nevyjádřit.

Platí totiž, že vcelku běžně při svém jednání sledujeme nějaký záměr. Často si ale neuvědomujeme, že ve skutečnosti tím hlavním účelem je naše sebeutváření, sebedovršování. Například při nasazení na poli dobročinnosti, při vyučování, v pastorači a tak podobně se zaměřujeme na dobro klientů či studentů. Nezřídka nás ale výsledky našeho snažení nejen neuspokojují, ale mohou také způsobovat depresivní stavy, ba dokonce prožitky vyhoření. Uvědomíme-li si však, že jde „pouze“ o sledovaný záměr a že hlavní hybnou účelovou příčinou je naše vlastní osobní a profesní důstojnost, utváření naší vlastní mravní osobnosti, naše dospívání v Kristu, pak nám to může pomáhat nacházet východisko z krize způsobované vnějším neúspěchem, případně tato hluboká zklamání předběžně oslabovat, či dokonce z našeho prožívání eliminovat.

Ten, kdo na svůj život nahlíží právě zmíněným způsobem, je rovněž plně obrněn proti pokušení používat nemravné prostředky k dosahování sledovaného záměru. Jako by si přímo sahal na to, že posledně uvedený způsob jednání je projevem velké nemoudrosti, nemáme-li použít výraz poněkud drsnější, protože kráčení danou cestou znamená odcizování sobě samotnému, ba dokonce sebezmaňování, neboť jde o postoj odpovídající praktickému ateismu. Praktický ateista se totiž chová, jako kdyby Bůh – poslední a nejvyšší cíl – neexistoval.

Všechno co děláme a zamýšlíme v posledním důsledku, vypovídá o nás samotných a nás samotné mravně dotváří, případně znetvořuje. Každá osoba odpovídá jen za to, co z ní vychází, zatímco to, co vstupuje do jejího života zvenku, není v její kompetenci. Nebývá však zpravidla jednoduché se s tím vyrovnávat a kontrolovat vlastní reakce na zakoušené zlo, nepochopení a tak dále. Pak ale zase jde pouze o to, co ze sebe necháme my sami vycházet. Neměli bychom se proto tolik děsit různých forem neúspěchu ve vnějším světě, nýbrž spíše úzkostlivě dbát na to, zač skutečně odpovídáme. Hlavní účelová příčina našeho bytí, uložená nám Trojjediným, je to, abychom dospěli do plnosti Kristovy, abychom dospěli jako jeho bratři a sestry.

Z Ježíšova evangelijního příběhu jasně vysvítá, že naše spása je sledovaným efektem, nikoli hlavní hybnou účelovou příčinou celého dění, jíž je oslavení vtěleného Božího Syna, k němuž se můžeme ve víře přidružovat, anebo na ně rezignovat. Proto je také Kristus zcela svobod-

ný, když jeho zvěst není přijímána, ba když je za své dílo odsuzován a nakonec ukřižován.

Daný způsob nahlížení vlastního života a poslání může být téměř nevyčerpatelným zdrojem síly. Spojitost s Mistrovým příběhem i s otázkou hlavního cíle jeho příchodu na svět nám zase říkají, že když budeme smýšlet tímto způsobem, budeme se připodobňovat svému Mistru, jenž je Pánem našeho života. Primární hybná účelová příčina vlastního života se následně stává nikoli pouze intelektuálním uchopením problematiky primárního účelu vtělení, nýbrž čímsi bezprostředně okoušeným a prožívaným, dotekem s tajemstvím, jež proměňuje naši mysl, postoje, nás samotné tak, že se na nás již dnes začíná projevovat fascinující nádhera oslavení.

Bonaventure's Uneasy Search for an Answer to the Question of the Primary Purpose of the Incarnation (Texts and Interpretation)

Keywords: Theology; Christology; Soteriology; Spirituality; Primary Purpose of the Incarnation

Abstract: In this study, the author addresses the issue of Bonaventure's position on the question of the primary purpose of the incarnation. He presents a translation of certain passages from Bonaventure's *Commentary on the Sentences*. He subsequently he analyzes the content of the translated texts in an extensive conclusion, confronts them with other parts of Bonaventure's work, and compares them with the position of John Duns Scotus. This demonstrates that Bonaventure's attitude was not clear-cut and changed throughout his life. Scotus could have found a starting point for creating his original solution to the given problem in some of Bonaventure's statements.

prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D.
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
cpospisl@volny.cz