DOI: 10.5507/sth.2017.064

Řád lásky podle Bonaventury*

Tomáš Machula

Jednou z důležitých otázek týkajících se teologické ctnosti lásky (*caritas*) je řád lásky.[1] Jedná se o prostý problém pořadí, v jakém máme jednak vnitřně prožívat, jednak navenek projevovat lásku vůči různým osobám. Je totiž jasné, že ti, které máme milovat, mají různou dokonalost a důstojnost, a kromě toho nelze přinejmenším navenek projevovat lásku všem stejným způsobem a stejnou intenzitou, neboť náš čas, síly i prostředky jsou omezené. Je tedy namístě otázka po stupni lásky (koho milovat více) a po jakémsi pořadí, v němž při projevování naší lásky k druhým osobám postupujeme (komu prokázat lásku nejdříve).

Tento problém není vůbec od života odtrženou teoretickou otázkou, protože do situací, kdy musíme zvažovat náš postup při pomoci druhým lidem, se dostáváme poměrně často. I dnes se v naléhavých otázkách tu a tam objevuje mezi lidmi tvrzení, že máme pomáhat všem stejně, a přitom se zapomíná, že to nejen často není možné, ale není to ani rozumné. Není to dokonce ani biblické, protože na počátku úvah o řádu lásky obvykle stojí známý verš Gal 6,10,[2] který explicitně upřednostňuje souvěrce: „A tak dokud je čas, čiňme dobře všem, nejvíce však těm, kteří patří do rodiny víry."[3] Proto už od prvních křesťanských staletí představovala tato otázka standardní součást komentářů a traktátů o teologické ctnosti lásky.

Přes svou důležitost a setrvalou aktuálnost bývá tato otázka opomíjena v dílech zaměřených na problematiku teologických ctností obecně,[4]

* Studie vznikla s podporou Grantové agentury České republiky v rámci výzkumného projektu GA ČR 14-37038G „Mezi renesancí a barokem: Filosofie a vědění v českých zemích a jejich širší evropský kontext".

1 Je však třeba říci, že se v kontextu dané otázky obvykle používá slovo *caritas*, ale někdy i *amor* (láska obecně) nebo *diligere* (milovat). Můžeme se tedy setkat např. s tvary *ordo caritatis*, *ordo amoris* nebo *ordo diligendi*.

2 Středověcí autoři vedle toho citují i Píseň písní 2, 4: „Ordinavit in me caritatem." Český ekumenický překlad překládá slovy: „Jeho prapor nade mnou je láska."

3 Citován je Český ekumenický překlad. Ve vulgátním znění: „Ergo dum tempus habemus operemur bonum ad omnes maxime autem ad domesticos fidei."

4 Například, *Faith, Hope and Love*, ed. H. Goris, L. Hendriks a H. Schoot, Leuven: Peeters, 2015.

nebo na osobu a dílo významných středověkých myslitelů. Cílem této studie je představit řešení tohoto problému u jednoho z nejvýraznějších představitelů vrcholné středověké scholastiky, sv. Bonaventury.[5] Vzhledem k tomu, že se základní linie chápání řádu lásky u většiny autorů neliší, budeme se hlouběji věnovat některým zajímavým způsobům argumentace u tohoto františkánského učitele a průběžně je budeme srovnávat s některými významnými autory druhé poloviny třináctého století (dominikány Albertem Velikým a Tomášem Akvinským a františkánem Janem Dunsem Scotem). Hlavním cílem je ovšem prezentace Bonaventurovy pozice, takže odkazy na tyto myslitele budou pouze příležitostné a dokreslující.

1. Patristické základy

Jak už bylo řečeno, patrističtí autoři se při pojednání o řádu lásky často odvolávají na text Písně písní 2,4 ve vulgátním znění *ordinavit in me caritatem*, tedy „uspořádal ve mně lásku" nebo „dal mé lásce řád." Není proto překvapivé, že se od počátku objevuje téma řádu lásky právě v souvislosti s touto biblickou knihou. Órigenés při jejím výkladu říká: „Láska mnohých totiž postrádá řádu. Co by měli milovat na prvním místě, milují až na druhém, co patří na čtvrté místo, to kladou na třetí, a co by zase mělo být třetí, stává se čtvrtým. A tak je řád lásky u mnohých zvrácený. Ale láska svatých je naplněna řádem."[6] Órigenés proto vychází z řady biblických veršů, které mluví o upřednostňování Boha před lidmi a některých lidí před jinými lidmi a nakonec dochází k následující-

---

5 Z „klasických" autorů lze zmínit např. Étienne Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris: Vrin, 1943, kde se v závěru řeší etické otázky, ale naše téma zůstává stranou pozornosti. Podobně toto téma explicitně nenajdeme v recentní publikaci *A Companion to Bonaventure*, ed. J. M. Hammond, W. Hellmann a J. Goff, Leiden: Brill, 2014. Nejvýznamnější české práce pojednávající o Bonaventurovi a jeho teologickém myšlení, kde je podrobněji probírána láska (*caritas*), jsou z pera C. V. Pospíšila. Především se jedná o knihu *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury* z *Bagnoregia*, Brno: L. Marek, 2002, a překlady nejvýznamnějších Bonaventurových děl *Breviloquium*, Praha: Vyšehrad, 2004, a *Putování mysli do Boha*, Praha: Krystal OP, 2003. Bonaventurovi a jeho myšlení se věnuje i T. Nejeschleba, který se ale soustřeďuje více na filosofický rozměr jeho díla a který je autorem překladu děl: *Jak přivést umění zpět k theologii:* Váš učitel je jeden, Kristus, Praha: Oikúmené, 2003.

6 Órigenés, *Super Cant*. hom. II, 8. Český překlad in Órigenés, *O Písni písní*, přel. M. C. Putna a J. Sitár, Praha: Herrmann & synové, 2000, s. 211–212.

mu pořadí: „Aby byl řád také v naší vzájemné lásce, je nám uloženo po Bohu na prvním místě milovat rodiče, na druhém naše syny a dcery, na třetím pak členy naší domácnosti. Avšak je-li syn špatný a některý člen domácnosti dobrý, nechť zaujme v naší lásce místo syna."[7] V tomto textu se již ukazuje více méně standardní postup, tj. postavení Boha na první místo, rozčlenění příbuzných podle jejich blízkosti a zohlednění dobra v různých lidech, neboť dobro je předmětem lásky.

Asi nejslavnějším autorem patristiky, se kterým je téma řádu lásky spojováno, je Augustin. V *Boží obci* mluví o řádu lásky jako o nejlepší definici ctnosti a taktéž se odvolává na Píseň písní.[8] Na první místo klade pochopitelně Boha, ale dále už zde nepředkládá žádné konkrétní pořadí různých bližních. V *Křesťanské nauce* se nad touto otázkou zamýšlí především v kontextu lásky k sobě samému a k vlastnímu tělu a jeho hodnotě.

> Svatě a spravedlivě žije ten, kdo skutečnosti posuzuje přiměřeně, tedy ten, jehož láska má řád: nemiluje to, co nemá být milováno; miluje to, co milováno být má; nemá větší lásku k tomu, co má být milováno méně; nemiluje ve větší nebo menší míře ty věci, které mají být milovány stejnou měrou. Žádný hříšník jako takový nemá být milován, každý člověk jako takový má být milován kvůli Bohu, Bůh však má být milován kvůli sobě samému. A má-li Bůh být milován víc než kterýkoli člověk, má každý milovat Boha víc než sebe samého. A jiného člověka máme milovat víc než své tělo: to vše máme totiž milovat kvůli Bohu, a jiný člověk se spolu s námi může z Boha těšit – naše tělo ne, protože to žije skrze duši, jejímž prostřednictvím se z Boha těšíme.[9]

Jak u Órigena, tak u Augustina tedy již nacházíme jasné pokusy o uspořádání různých lidí včetně nás samotných do pořadí, které by bylo náležitým vyjádřením naší lásky. Obšírné zdůvodnění toho, co je prakticky u všech autorů mimo jakoukoli diskusi, totiž postavení Boha na první místo, představuje Augustin v knize *O Trojici*, kde ukazuje, že Boha milujeme kvůli němu samému, zatímco bližního kvůli Bohu.[10] Dodejme pro zajímavost, že jako jeden z mála autorů se Augustin dokonce snaží vyřešit otázku postupu při rozhodování se mezi dvěma bližními,

---

7 Tamtéž, s. 213.

8 Srov. Augustin, *De civitate Dei* XV, 22.

9 Augustin, *De doctr. Christ*. I, c. 27, n. 28. Český překlad Aurelius Augustinus, *Křesťanská vzdělanost*, přel. J. Nechutová, Praha: Vyšehrad, 2004, s. 65.

10 Augustin, *De Trinitate*, VIII, c. 8, n. 12.

kteří jsou si z hlediska obvyklých kritérií řádu lásky navzájem rovní. Augustin se v tomto případě spoléhá na losování.[11]

Tyto patristické základy byly středověkým autorům k dispozici v tematicky uspořádaném souboru *Sentencí* Petra Lombardského, který sloužil především jako východisko k univerzitním komentářům. V následujícím textu si všimneme jak autora, kterému je tato studie věnována, tj. Bonaventury, tak několika dalších významných autorů třináctého století. V případě Bonaventury, Alberta a Dunse Scota vycházíme přímo z jejich komentáře k Sentencím, u Tomáše pak z Teologické sumy, kde je téma řádu lásky nejpropracovanější.

2. Řád lásky jako takový

Bonaventura rozděluje své pojednání o řádu lásky do šesti částí:[12] Nejprve pojednává o řádu lásky obecně, tj. klade si otázku, zda vůbec něco takového existuje. Poté postupuje k otázce přednosti Boha nebo nás samotných. V dalších třech otázkách se věnuje pořadí různých bližních, v jakém mají být námi milováni. Poslední otázka se pak obrací ke vztahu lásky projevované navenek (skutků lásky) a lásky, kterou máme v srdci (afekt lásky).

První dvě otázky jsou relativně jednoduché a nepřekvapivé. Řád lásky existuje a první, kdo má být milován nade vše ostatní, je Bůh. Ve prospěch řádu lásky jako takového argumentuje Bonaventura povahou lásky, která sjednocuje milujícího s milovaným a vybavuje milujícího tím, co mu v dosažení cíle, jímž je milovaný, pomáhá. S odkazem na Dionýsia upozorňuje, že láska není jen pouto, které svazuje s druhým (*vinculum ligans*), ale i tíže, která zaměřuje k druhému (*pondus inclinans*). Z analogie mezi tíží u těles a láskou u duchovních tvorů se pak dovozuje stupňování lásky, obdobně jako lze stupňovat tíži.[13] Bonaventurova argumentace se v tomto bodě odlišuje od Tomášovy, který nevychází z Dionýsia, ale z Aristotela, a více se soustřeďuje na pojem principu, který nutně řád vyžaduje. A protože je Bůh principem lásky, musí být různé vztahy k to-

---

11 Augustin, *De doctr. Christ.* I, c. 28, n. 29 (česky s. 66).

12 Srov. Bonaventura, *Sent.* III, d. 29; *Opera omnia*, sv. 3, Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae 1887, s. 638–654 (po první úplné citaci citujeme Bonaventuru, Alberta, Tomáše i Scota zkrácenou formou s číslem strany příslušného vydání v závorce).

13 Srov. Bonaventura, *Sent.* III, d. 29, a. 1, q. 1, resp. (s. 639).

muto principu nějakým způsobem uspořádány.[14] Albert Veliký[15] a Duns Scotus[16] v této otázce žádnou specifickou argumentaci nepředkládají, ale berou řád lásky jako daný a zabývají se pouze otázkami, které z něj vychází.

Bonaventura si je dobře vědom toho, že láska je jediným habitem, který má také jediný důvod (*ratio diligendi*), což je nejvyšší dobro. Řád tedy nespočívá v různosti habitů lásky, ani v různosti důvodů milování. Spočívá v různém vztahu milovaných jsoucen k nejvyššímu dobru.[17] Jediný habitus zaměřený prvořadě na nejvyšší dobro se tedy na různá jsoucna zaměřuje různým způsobem s ohledem na to, jak se tato jsoucna vztahují k nejvyššímu dobru. Jde o jednu formu duše, která umožňuje, aby se duše vztahovala k různým jsoucnům různým způsobem s ohledem na jedno nejvyšší dobro.[18]

3. Bůh, já a bližní

Jestliže vyjdeme z toho, že láska má mít řád, je třeba stanovit pořadí milovaných. Prvním milovaným má být samozřejmě Bůh. Je to závěr, který lze u křesťanských teologů očekávat, a kde k žádné významné různosti postojů nedochází. Jak bylo řečeno výše, Bůh je nejvyšším dobrem a jako takový i důvodem milování a hlavním předmětem teologické ctnosti lásky. Bonaventura zde vychází z pohledu na Boha jako na nejvyšší dobro, tedy z perspektivy finální neboli cílové příčiny. Opět se u něj objevuje analogie mezi tíží u těles a láskou u duchovních bytostí zmíněná v předchozí otázce. Tak jako tíže zaměřuje těleso k jeho přirozenému místu jako k cíli jeho přirozeného pohybu, zaměřuje láska duchovní bytost k nejvyššímu dobru, kterým je Bůh.[19]

---

14 Srov. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* II–II, q. 26, a. 1, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita,* sv. 8, Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1895, s. 209.

15 Srov. Albert Veliký, *In III Sent.* d. 29, A, a. 1, *Opera omnia* (Borgnet), sv. 28, Parisiis: Vivès, s. 545.

16 Srov. Jan Duns Scotus, *Quaestiones in librum tertium Sententiarum* d. 29, *Opera omnia*, sv. 15, Parisiis: Vives 1894, s. 389–393.

17 Srov. Zachary Hayes, „Bonaventure's Trinitarian Theology" in *A Companion to Bonaventure*, ed. J. M. Hammond, W. Hellmann a J. Goff, Leiden: Brill, 2014, s. 189–245.

18 Srov. Bonaventura, *Sent.* III, d. 29, a. 1, q. 1, ad 3–6 (s. 639–640).

19 Srov. Bonaventura, *Sent.* III, d. 29, a. 1, q. 2 (s. 642).

Teologická ctnost lásky je sice Bohem vlitý, ale přece jen stvořený a jako takový i konečný akcident naší duše. Konečný je tudíž i úkon lásky, kterého je člověk schopen. Je tedy namístě se ptát, jestli něco takového neumožňuje nárůst lásky k lidem a/nebo pokles lásky k Bohu až do takové míry, že láska k lidem vyrovná nebo dokonce převýší lásku k Bohu. Taková situace je samozřejmě možná, ale znamená ztrátu lásky, protože naplňuje definici těžkého hříchu (upřednostnění tvorů před Bohem), která takto hřešícího člověka o lásku připraví. Otázka se ale může formulovat jinak: Je mezi láskou k Bohu a láskou ke tvorům nějaký zásadní rozdíl, když je obojí láska (přesněji řečeno obojí úkon lásky) jako akcident naší duše konečná? Bonaventura na tuto otázku odpovídá tak, že rozlišuje shodnou omezenost úkonu z hlediska jeho subjektu (nás samotných), ale nesrovnatelnost úkonu z hlediska jeho předmětu (Boha nebo tvora). „Jedna konečná věc", říká Bonaventura, „může překonávat jinou konečnou věc nekonečným způsobem. Příkladem je vztah úsečky a bodu nebo plochy a úsečky. Proto jako se body nemohou rovnat úsečce, nemůže se láska ke tvorům podle zákona lásky rovnat lásce ke Stvořiteli."[20]

Podíváme-li se na jiné autory té doby, je opět zajímavé srovnání s Tomášem Akvinským, který vychází na rozdíl od Bonaventury z perspektivy účinné příčiny. V tomto případě je základem argumentace láska jako přátelské sdílení božské blaženosti, která má svůj zdroj v Bohu, který tak musí být jako původce veškeré lásky milován nade vše ostatní.[21] K tomu se pak přidává další důvod, kterým je upřednostnění celku a dobra celku před dobrem části. V případě přátelství lásky je původcem společenství milosti, které je jistě dobré pro nás samotné, ale je nadto dobrem společným pro všechny blažené. Toto dobro celku, kterým je Bůh, tedy musí být postaveno nad naše dobro čistě soukromé, byť je v tomto případě naše dobro součástí dobra společného.[22]

Albert rozlišuje ale tři způsoby přístupu k řádu lásky, kde postavení Boha hraje různou roli: V řádu pouhé přirozenosti milujeme nejvíce sebe a poté ostatní v takovém pořadí, jaký je dán jejich blízkostí nám

---

20 Bonaventura, *Sent.* III, d. 29, a. 1, q. 2, ad 5 (s. 643): „Finitum potest aliud finitum excedere in infinitum, sicut linea punctum, et superficies lineam. Unde sicut infinita puncta non possunt lineae aequari, sic nec amor ipsarum creaturarum secundum legem caritatis potest aequari amori Creatoris."

21 Srov. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* II–II, q. 26, a. 2 (s. 210).

22 Srov. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* II–II, q. 26, a. 3 (s. 211).

samotným. Albert zde ale poznamenává, že je tento řád pokřiven kvůli naší přirozenosti narušené dědičným hříchem. Poté je zde řád milosti, který klade Boha nade vše, následujeme my sami a poté se řadí ostatní podle jejich blízkosti Bohu. Tento řád ovšem náleží až nebeské vlasti. Řád milosti v přirozenosti je pak jakousi nápravou prvního zmíněného řádu milosti, tj. spočívá v pozvednutí Boha nad nás samotné. Ostatní řád zůstává zachován a významnou roli v něm hraje přirozená příbuznost.[23] Podle Alberta nicméně nelze milovat člověka více než Boha, protože důvodem naší lásky ke druhému člověku je pouze Bůh a jako takový má v řádu lásky jako milovaný o sobě (*per se dilectus*) přednost.[24] Co se týče Scota, ten si rovnou klade otázku „Kdo po Bohu?", takže postavení Boha na první místo je pro něj v podstatě samozřejmé.[25]

Na druhém místě po Bohu stojíme my sami, jak se prakticky všichni teologové shodují. Avšak zatímco o nejvyšším místě Boha jistě nemůže být pro věřícího křesťana sporu, upřednostnění nás samých před druhými tak jasné být nemusí. Je zřejmé, že tvorové následují až po Bohu, nicméně jsou různí, takže mezi nimi tak jasný rozdíl, jaký je mezi Bohem a tvory, už nenacházíme. Bonaventura se v této věci jednak odvolává na autority světců, jednak tvrdí, že nás v této věci vede úsudek správného rozumu a přirozený sklon. Opět se zde vrací k analogii s tíží tělesa: „Každý si totiž přirozeně žádá více vlastní dokonalost než dokonalost svého bližního. A jakákoli tíže táhne více na náležité místo těleso, v němž tkví, než těleso, které je s oním prvním spojeno. To je důvodem skutečnosti, že láska na prvním místě touží po tom, abychom byli s Bohem spojeni, aby v nás Bůh přebýval, abychom k Bohu směřovali a abychom v Bohu spočinuli, a teprve poté si to žádá pro někoho jiného, kdo je nám nějakým způsobem blízký."[26]

Tomáš v této věci dělá distinkci, kterou u Bonaventury nenajdeme. Je to rozlišení člověka z hlediska jeho duše a z hlediska jeho těla. Co

---

23 Srov. Albert Veliký, *In III Sent.* d. 29, A, a. 1 (s. 545).

24 Srov. Albert Veliký, *In III Sent.* d. 29, A, a. 5 (s. 551).

25 Srov. Jan Duns Scotus, *Quaestiones in librum tertium Sententiarum* d. 29, q. 1 (s. 389).

26 Bonaventura, *Sent.* III, d. 29, a. 1, q. 3 (s. 644): „Unumquodque plus appetit perfectionem in se ipso quam in suo simili; et quodlibet pondus plus trahit corpus, in quo est, ad situm sibi debitum, quam trahat aliud corpus illi annexum: hinc est, quod caritas per prius desiderat, Deum nobis uniri et in nobis habitare, et nos in ipsum Deum tendere et in ipso quiescere, quam appetat in aliquo alio, qui nobiscum habeat aliquam similitudinem."

se týče duše, argumentuje podobným způsobem.[27] Tělo však podle Tomáše před spásu bližního klást nelze. Důvodem je větší důvod lásky v případě bližního (přidružení v plné účasti na blaženosti) než v případě vlastního těla (účast na základě „přetékání" blaženosti z duše do těla).[28] Tomáš je zde jako v zásadě aristotelsky myslící teolog více citlivý pro otázky tělesnosti člověka, zatímco více augustinovsky (a tedy i platonsky) orientovaný Bonaventura se soustřeďuje výlučně na otázku člověka z hlediska věčné spásy a časné otázky těla nechává stranou.

Albert v této věci pouze krátce odmítá jak možnost, tak eventuální nutnost milovat bližního více než sebe samého co do duše. Je zde tedy krátce zmíněn jakýsi základ pro rozlišení přednosti co do duše a co do těla, který později najdeme detailně u Tomáše. Člověka totiž k lásce nepohybuje pouhý ráz dobra, ale dobro zaměřené na přirozenost (*bonum ordinatum ad naturam*). A v tom pohybuje člověka více dobro vlastní, než dobro druhého člověka, protože v tomto řádu (poté, co jsme konstatovali výlučnost Boží) je pro nás nejdůležitější naše vlastní přirozenost.[29] Scotus konstatuje, že Bůh je jako nekonečné dobro milovaný na prvním místě a poté následuje to, co má pro člověka nejdokonalejší ráz jednoty a dobroty, které představují po dobru samotném jakési nejdokonalejší představení dobra. Nejvíce je však člověk jednotný sám se sebou, takže přirozeně směřuje k tomu, aby hned po Bohu miloval sám sebe.[30]

4. Různí bližní

4.1 Rodiče a děti

Ohledně vztahu rodičů a dětí si Bonaventura všímá určitého napětí mezi sklonem naší přirozenosti a vedením nadpřirozené milosti. Přirozeně máme sklon milovat více děti než rodiče, protože přirozenost nás takto vede k jejímu zachování v těch, kdo jsou nám podobni. Máme tedy jakýsi přirozený afekt upřednostňovat děti. Nadpřirozená láska nás ale vede k většímu milování rodičů, kteří nám dali více dobra než děti, takže

---

27 Srov. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* II–II, q. 26, a. 4 (s. 213).
28 Srov. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* II–II, q. 26, a. 5 (s. 214).
29 Srov. Albert Veliký, *In III Sent.* d. 29, A, a. 5 (s. 552).
30 Srov. Jan Duns Scotus, *Quaestiones in librum tertium Sententiarum* d. 29, q. 1 (s. 390).

je třeba jim více dávat nazpět.[31] V této argumentaci ale vidíme rozpor mezi přirozeným a nadpřirozeným zaměřením člověka, což se zdá být v rozporu s klasickou zásadou, podle které nadpřirozené neničí přirozené, ale zdokonaluje ji a pozvedá. Bonaventura v této otázce rozlišuje tři možné vztahy přirozeného a nadpřirozeného, které následně vyúsťují do třech výsledků:

> Přirozenost jde v něčem *souběžně* s milostí, v něčem jde *protichůdně* a v něčem prostě *mimoběžně*. Když člověk miluje více sebe než bližního, jedná se o *souběh* přirozenosti a milosti, jak bylo již řečeno. Když miluje sám sebe více než Boha, tak je v rozporu s milostí. A když miluje syna více než otce, protože chce v synu uchovat vlastní přirozenost, jde o *odlišné* směřování. A proto milost přistupující k přirozenosti přirozený řád v prvním případě *zachovává* a *zdokonaluje*, ve druhém ho prostě *mění* a ve třetím mu *dává řád nový*, ale přirozený afekt nepotlačuje. Proto soudím, že člověk, který má lásku a má rodiče a děti, tak miluje-li afektem podpořeným *milostí*, přeje si více spásu rodičů, a miluje-li afektem *přirozeným*, přeje si více zdraví dětí. Jsou zde tedy dvě různá hlediska, takže zde není rozpor mezi přirozenou láskou a milostí podpořenou láskou.[32]

Tomáš v tomto případě rozlišuje hledisko milovaného a milujícího neboli objektu a subjektu lásky. V prvním případě je třeba milovat více otce, který je naším původcem a v tomto ohledu tedy podobnější Bohu. Ve druhém případě je třeba milovat více to, co je s námi spojenější, což jsou děti, které jsou jakoby naší částí. Láska k dětem je tedy jaksi bližší lásce, kterou máme k sobě samému. Kromě toho je obvyklejší vědět, kdo jsou naše děti, což u rodičů vždycky být jasné nemusí.[33] Co ale znamená ono rozlišení hledisek v praxi? Tomáš má za to, že přednost rodičů znamená prokazování větší úcty k nim nežli k dětem, zatímco přednost

---

31 Srov. Bonaventura, *Sent.* III, d. 29, a. 1, q. 4 (s. 646).

32 Bonaventura, *Sent.* III, d. 29, a. 1, q. 4 (s. 647): „Natura in quibusdam currit via *consona* cum gratia, in quibusdam currit via *opposita*, in quibusdam currit via *disparita*. In hoc enim quod homo plus diligit se quam proximum, natura gratiae *concordat*, sicut supra ostensum est; in hoc quod diligit se plus quam Deum, ipsi gratiae *repugnat*; in hoc autem quod diligit filium plus quam patrem, quia intendit salvari in illo, procedit quasi via *diversa*. Et ideo gratia superveniens ordinem in primo affectu *salvat et perficit*, in secundo simpliciter *mutat*, in tertio vero *novum ordinem dat*, ita tamen, quod homo habens caritatem et habens parentes et filios, dum movetur affectu *gratuitae* dilectionis, magis desiderat parentum salutem; dum movetur affecti *naturae*, magis desiderat filii sanitatem. Nec est hic oppositio dilectionis naturalis ad gratuitam propter considerationem diversam."

33 Srov. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* II–II, q. 26, a. 9 (s. 219).

dětí znamená projevování větší péče.[34] Zde je třeba poznamenat, že Tomášovy argumenty jsou v některých bodech poměrně slabé. Děti jsou s námi spojenější než rodiče možná jen z hlediska času, kdy jsme se již osamostatnili od rodičů, ale děti jsou na nás stále závislé. Ale pokud už se od nás osamostatnily i naše děti, není v tomto typu spojení nás samotných s našimi rodiči na jedné straně a dětmi na straně druhé větší rozdíl. Z hlediska tělesného původu je zde sice obrácená závislost (rodiče jsou našimi původci a my jsme původci dětí), ale to nic neříká o větším či menším spojení. Podobně není příliš přesvědčivé ani Tomášovo tvrzení, že je jasnější, kdo jsou naše děti, než kdo jsou naše rodiče. Za určitých okolností to platit může, ale stejně tak může platit i opak.

Podobný otazník lze uvést i u jiného Tomášova tvrzení, které ovšem otázku vztahu k rodičům a dětem do jisté míry přesahuje. Tomáš je totiž z námi sledovaných autorů nejpodrobnější v rozlišování různých typů našich bližních, mezi nimiž může dojít k jakési konkurenci v projevování lásky. Zatímco se Albert Veliký a Duns Scotus otázce rodičů a dětí příliš nevěnují,[35] Tomáš Akvinský ji rozšiřuje i na rozlišení mezi otcem a matkou. Jakkoli Tomáš rozumně připouští, že okolnosti mohou pořadí změnit, absolutně vzato máme podle něj milovat více otce než matku, protože otec je dokonalejším původcem. Je totiž na rozdíl od matky původcem aktivním.[36] Toto konstatování vychází z aristotelské biologie, kterou Tomáš zapracovává do řady svých antropologických úvah především v první části Sumy. Z hlediska současného poznání není důvod chápat otce jako aktivní, zatímco matku jako pasivní princip. Poslední Tomášovo rozlišení je pak mezi rodiči a manželkou, kde má opět v různých ohledech přednost ti i ona. Rodičům jako principům se má vzdávat větší úcta, ale intenzivněji se má milovat manželka, která je s námi spojená jakoby jedno tělo.[37]

---

34 Srov. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* II–II, q. 26, a. 9, ad 1 (s. 219): „Principu náleží podřízenost, úcta a čest. Účinku pak náleží úměrně přijímat vliv principu a jeho péči. Proto rodičům jsou děti více povinny úctou, rodiče dětem více péčí." Český překlad in Tomáš Akvinský, *O lásce a milosrdenství v Teologické sumě*, přel. K. Šprunk, Praha: Krystal OP, 2016, s. 125.

35 Scotus se přímo omezuje na vztah sebe samého a Boha. Řád lásky mezi bližními příliš nekomentuje a přechází ihned k otázce lásky k nepřátelům.

36 Srov. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* II–II, q. 26, a. 10 (s. 219–220).

37 Srov. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* II–II, q. 26, a. 11 (s. 220).

4.2 Blízcí lidé a cizinci

Od řádu ve vztahu rodičů a dětí se dostáváme k obecnějšímu problému lidí blízkých (*domestici*) a cizinců (*extranei*). A podobně jako to bylo popsáno výše na příkladu tíže tělesa, i zde Bonaventura vychází z analogie s fyzikálním jevem. Projevování lásky je tentokrát přirovnáváno k šíření tepla.

> Šíření tělesného tepla postupuje od bližšího místa k místu vzdálenějšímu. Proto podobně sdílení duchovní lásky se přirozeně týká dříve toho, co je blízké, a až poté toho, co je vzdálené. Jestliže jsou nám tedy lidé blízcí bližší než cizinci nebo nepřátelé, zdá se, že v řádu lásky jsou kladeni na první místo.[38]

Příklad z přírody je však samozřejmě doplněn teologickou argumentací. Bonaventura si je vědom toho, že každý člověk je stejnou mírou obrazem Božím a v tomto obecném vymezení (*conditio generalis*) člověka ve vztahu k Bohu tedy mají být všichni milováni stejně. Existují však konkrétní podmínky (*conditio specialis*), které lidi rozrůzňují, což zakládá potřebu stanovení určitého řádu, který by těmto konkrétním podmínkám odpovídal.[39] V něm mají lidé blízcí přednost před cizinci.

Bonaventura odmítá názor, že by skutečný řád lásky spočíval pouze v upřednostňování těch, kdo ztělesňují větší dobro, přičemž tlak přirozenosti nás vede k upřednostňování blízkých, což láska toleruje. V takovém pojetí jde o toleranci jakéhosi zla přirozenosti. Podle Bonaventury ale sklon přirozenosti není zlý. Milost přirozenost netoleruje, ale usměrňuje ji a souzní s ní jako s tím, co není nespořádané, ale co má v sobě řád.[40] Milost tuto přirozenost, která velí upřednostnit blízké před cizinci, zdokonaluje. V lásce je proto dvojí řád: 1. ten, který jí náleží podle ní samotné (zohledňuje pouze škálu dobra, tj. dává přednost vždy

---

38 Bonaventura, *Sent.* III, d. 29, a. 1, q. 5, arg. 3 (s. 647): „Diffusio caloris corporalis prius est ad loca propinquiora quam ad remotiora: ergo *a simile*, communicatio amoris spiritualis prius respicit naturaliter quod est propinquum, quam quod est remotum: si ergo domestici sunt propinquiores nobis quam extranei, vel inimici; videtur, quod in ordine caritatis primo sint collocandi."

39 Srov. Bonaventura, *Sent.* III, d. 29, a. 1, q. 5, s.c. 3 et ad 3 (s. 648; 649).

40 Bonaventura, *Sent.* III, d. 29, a. 1, q. 5, resp. (s. 648): „Řád týkající se zmíněných rozlišení je nejen v lásce jakožto *tolerující*, ale také v lásce jakožto *usměrňující přirozenost* a s přirozeností *souznějící*. To, že jsou jako první milováni lidé blízcí a poté až cizinci, není věcí přirozenosti *nespořádané*, ale spíše věcí *uspořádání přirozenosti*."

tomu, co je lepší: upřednostňuje Boha před stvořením, ducha před tělem apod.); 2. ten, který jí náleží kvůli přirozenosti, která je jejím subjektem (zohledňuje blízkého apod.). Afekt lásky je přitom jakousi nadstavbou přirozeného afektu, který je tak zdokonalován a řízen směrem ke správnému jednání.

Zatímco Bonaventura zde předkládá řešení vycházející z rozlišení řádu lásky jako takové a řádu lásky z hlediska příslušné přirozenosti, Albert Veliký tuto otázku řeší poukazem na jiné rozlišení, totiž na typ dober, o která se v dané situaci jedná.[41] Jestliže jsme postaveni před otázku, komu dát přednost v dobrech duchovních, pak Albert spatřuje odpověď v Ez 44,6–7: „Dost už vašich ohavností, dome izraelský! Přiváděli jste vaše syny neobřezaného srdce a neobřezaného těla, aby byli v mé svatyni.“[42] Přednost tedy mají dostat dobří cizinci před nehodnými syny. Duchovní věci jsou totiž Božím darem, takže nespadají do oblasti přirozených nároků vázaných na příbuznost. Naproti tomu v oblasti dober časných mají přednost příbuzní, jak Albert dokládá jiným citátem, tentokrát z 1 Tim 5,8: „Kdo se nestará o své blízké a zvláště o členy rodiny, zapřel víru a je horší než nevěřící.“[43]

V určitém smyslu podobné řešení předkládá Tomáš Akvinský, který nerozlišuje oblast dober duchovních a časných, ale různé typy oblastí i v rámci časného řádu. Obecně vzato podle něj milujeme více ty, co jsou s námi nějak spojeni. Jsou ale různé způsoby takového spojení.[44] V tom, co patří k přirozenosti, milujeme nejvíc příbuzné, v tom, co náleží k občanskému životu, milujeme nejvíc spoluobčany, a v tom, co náleží k boji, milujeme nejvíc spolubojovníky.[45] Šlo by asi v této logice dodat, že v tom, co náleží životu duchovnímu, milujeme nejvíce ty, kdo s námi nejdokonaleji sdílejí duchovní dobra.

---

41 Srov. Albert Veliký, *In III Sent.* d. 29, G, a. 7 (s. 558).

42 Biblický text je citován nepřesně, i podle Vulgáty nejde o přivádění synů, ale naopak cizinců: „Sufficiant vobis omnia scelera vestra, domus Israel : eo quod inducitis filios alienos incircumcisos corde, et incircumcisos carne, ut sint in sanctuario meo.“ Albert namísto *filios alienos* říká v arg. 2 citovaného článku *filios vestros*. Zde je použit český ekumenický překlad s výše uvedenou úpravou dle Albertova textu.

43 Citován je český ekumenický překlad. Albert tento verš cituje v citovaném článku v s.c. 1.

44 Srov. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* II–II, q. 26, a. 7 (s. 216).

45 Srov. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* II–II, q. 26, a. 8 (s. 218).

Závěr

Jak bylo ukázáno, téma řádu lásky bylo v době vrcholného středověku poměrně aktuální a komentované. Bonaventura patří k autorům, kteří se této otázce věnují rozsáhlejším způsobem. Na základě Bonaventurova augustinovsky založeného myšlení by se dalo očekávat, že východiskem jeho přístupu k řádu lásky bude především Písmo a božský exemplarismus. Při četbě jeho komentáře k Sentencím, kde se této otázce věnuje, však vedle Písma a racionálních argumentů opírajících se o pečlivé rozlišování různých hledisek problému vidíme i překvapivě velký význam, který je při výkladu tématu kladen na analogii s přírodními jevy. Taková argumentace samozřejmě nemá povahu apodiktického důkazu, ale spíše podpůrného rétorického argumentu, který dané řešení více vysvětluje, než dokazuje.

Srovnáme-li Bonaventuru s Tomášem, jehož komentář k otázce řádu lásky je ze sledovaných autorů třináctého století asi nejdetailnější, vidíme v jistém smyslu střízlivější přístup zůstávající na větší míře obecnosti než Tomáš, který explicitně řeší přednost v projevech lásky v nejrůznějších typech vztahů. Na jedné straně to může být chápáno jako menší smysl pro detail, na straně druhé se tak Bonaventura rozumně vyhýbá obtížně řešitelným problémům, u nichž Tomášova řešení nejsou stejně příliš přesvědčivá (příkladem je otázka přednosti otce před matkou či naopak). Bonaventurova pozice je tedy na jedné straně propracovanější než Scotova, u něhož převládá zájem o metafyziku nad praktickými otázkami etiky, a který je v komentáři k tématu řádu lásky velmi stručný, a na druhé straně stručnější než Tomášova. I když pro to nemáme přímo textovou evidenci, je možné tuto Bonaventurovu střední pozici interpretovat jako uměřené stanovisko dávající prostor prudenciálnímu přístupu, který si je vědom toho, že každý detail složitých vztahových problémů mezilidského soužití teoreticky a s obecnou platností vyřešit nelze.

The Order of Charity According to Bonaventure

Keywords: Charity, the Order of Charity, Bonaventure, Albert the Great, Thomas Aquinas, Duns Scotus, Scholasticism

Abstract: One of the important questions concerning the theological virtue of charity is the order of charity. It is a simple problem of the succession in the expression of charity in relation to various people. It is obvious that we are obliged to love all people, but they have a different grade of perfection and dignity. It is also impossible to express our charity to all people in the same way and in the same intensity, because our time, strengths and means are limited. This is why the question of order in our expression of charity is so important. The beginning of our considerations on the order of charity deal with the celebrated verse from Gal 6:10, which explicitly provides a preference to people of the same religion. The idea of the order of charity was a standard part of various commentaries and tracts on the theological virtue of charity of the first Christian centuries. This paper is focused on a commentary on this question in the writings of a very important representative of High Medieval Scholasticism St. Bonaventure. His concept is continuously compared with some other important authors of this era, the Dominicans Albert the Great, Thomas Aquinas and the Franciscan John Duns Scotus.

Doc. Tomáš Machula, Ph.D., Th.D.
Katedra filosofie a religionistiky
TF JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
machula@tf.jcu.cz