

Auditus fidei* ve svatoviktorské hermeneutice mystéria ve 12. století

Radomír Bužek

Od dob 2. vatikánského sněmu, který zreformoval metodu studia dogmatické teologie, se v této teologické disciplíně často hovoří o tzv. *auditus* a *intellectus fidei*. Zmíněné termíny označují dvě metodologické části studia teologie uvedené v koncilním dekretu *Optatam totius*. První z nich, *auditus fidei*, je také nazýván historickou teologií, neboť jeho úkolem je poznávání pramenů radostné zvěsti a následného dějinného vývoje jejího předávání. Oblasti, kterými se historická teologie zabývá, jsou tři, totiž poznání Písma, Tradice a dějin dogmat. Je zcela samozřejmé, že tyto komponenty historické části teologického poznání se v bádání uplatňovaly ještě dříve, než došlo k jejich explicitnímu seskupení do prvního metodologického kroku v uvedeném koncilním dokumentu. Můžeme se proto právem ptát, jaké dějiny měly ony samy, jak byly v různých epochách vývoje dogmatické teologie vnímány a jak se s nimi pracovalo. Na následujících stranách proto zaměříme svůj pohled na pojetí *auditus fidei* v hermeneutice mystéria předního představitele svatoviktorského opatství v 50. – 70. letech Richarda, s přihlédnutím k pojetí jeho známého předchůdce Hugona.

Je samozřejmé, že nelze hovořit o *auditus fidei* ve 12. století tak, jak o něm hovoříme dnes. Současná hermeneutika je výsledkem dlouhého historického vývoje. Zmíněné tři složky se však v dějinách teologie kontinuálně rozvíjely a můžeme je nalézt pospolu přítomny i v diachronním ohledu. Není proto nikterak ahistorické ptát se, jak je užívali a jak s nimi nakládali učenci ve 12. století, byť u nich nenalezneme naše hermeneutické, metodologické, exegetické a v některých případech ani dogmatické vědomí. Hlavní a pochopitelnou překážkou ve vytýčeném bádání je skutečnost, že neexistují konkrétní spisy, v nichž by Richard, případně Hugo systematicky pojednávali o otázkách týkajících se povahy, vymezení a vzájemných poměrů těchto tří složek. Abychom je mohli

* Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

zodpovědět a učinit si tak představu o Richardově pojetí Písma, Tradice a magisteria, budeme vycházet z celku jeho děl a konkrétně pak z těch, v nichž nalezneme relevantní výpovědi. Nemůžeme však přitom zůstat pouze na úrovni popisu pojetí jednotlivých vyjmenovaných částí *auditus fidei*, ale v souladu se soudobými otázkami hermeneutiky mystéria se pokusíme naznačit, jak byly Richardem pojímány také jejich vzájemné vztahy a tím doplnit stávající bádání, které se věnovalo převážně biblickým otázkám u Hugona ze Sv. Viktora.¹ Od tohoto zkoumání si mimo jiné slibujeme také zjištění, nakolik se naše současné pojetí dějinné složky dogmatické teologie liší od pojetí pařížských učenců 12. věku. Abychom zřetelněji viděli odlišné nuance a akcenty středověké a současné teologické hermeneutiky, poslouží nám jako referenční bod současného bádání na poli této disciplíny v našem prostředí prezentace *auditus fidei* v pojetí C. V. Pospíšila, autora české monografie o strukturách myšlení v dogmatické teologii. Z ní budeme při srovnání vycházet i co do volby některých konkrétních dílčích otázek.

1. OMNIS DIVINA SCRIPTURA

První a nejvýznamnější místo teologické reflexe nejen monastické, ale i současné teologie tvoří zcela nepopíratelně svatá Písma, u Richarda i Hugona *Scriptura divina*, příp. *sacra Scriptura*. Středověký termín ov-

¹ Vztahem svatých Písem k církevním otcům se věnuje Rainer BERNDT, „Gehören die Kirchenväter zur Heiligen Schrift? Zur Kanontheorie des Hugo von St. Viktor,“ *Jahrbuch für biblische Theologie* 3 (1988): 191–199. Tentýž autor se zabývá rovněž starozákonními knihami a jejich exegezí jak u Hugona, tak u Richarda, srov. Rainer BERNDT, „The School of St. Victor in Paris,“ in *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. Volume I. Part 2*, ed. Magne Sæbø, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, s. 469–478. Nikoli vztahu církevních otců, resp. Tradice a Písma, nýbrž spíše využití textů církevních otců v Hugonových spisech a teologii se věnuje studie známého badatele svatoviktorských textů, viz Dominique POIREL, „Audite lucernam, si non creditis luci. L’usage, par Hugues de Saint-Victor, des Pères de l’Église dans la discussion théologique,“ in *Les réceptions des Pères de l’Église au Moyen Âge: le devenir de la tradition ecclésiastique*, sv. 2, ed. Nicole Bériou, Münster: Aschendorff, 2013, s. 669–688. O hermeneutice mystéria a vztazích mezi jednotlivými složkami *auditus fidei* se nedočteme ani ve studii věnované Richardově přístupu k teologii jako takové, srov. Elisabeth REINHARDT, „Das Theologieverständnis Richards von Sankt Viktor,“ in *What is „Theology“ in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11th–15th centuries) as Reflected in Their Self-Understanding*, ed. Mikołaj Olszewski, Münster: Aschendorff, 2007, s. 85–102.

šem není radno ztotožňovat s naším pojmem Bible. Oba termíny totiž nejsou zcela synonymní. Hugo i Richard ve svých spisech, které sloužily k výuce, zaznamenali svá pojetí posvátných Spisů. Díky nim máme k dispozici výčty jednotlivých částí *Scriptura divina* a u některých částí dokonce i výčty konkrétních knih, jak byly předkládány při výuce studentům u Sv. Viktora.² Stejně jako dříve Hugo i Richard rozlišuje dvě části svatých Písem a každou z nich člení do tří oddílů. Zmíněnými dvěma částmi jsou pochopitelně Starý a Nový zákon (*Vetus et Novum Testamentum*). Třemi oddíly Starého zákona jsou Zákon (*Lex*), Proroci (*Prophetiae*) a Svatopisy (*Hagiographi*). Toto dělení není jen nápadně podobné dělení hebrejské Bible (Tora, Neviim, Ketuvim), navíc je každá část jak Hugonem, tak Richardem uváděna v hebrejských termínech s přepisy a překlady do latiny.³ To platí i pro některé starozákonné knihy. Nemělo by tudíž překvapit, že i po obsahové stránce jednotlivé oddíly téměř přesně kopírují výčet starozákonních knih hebrejské Bible. Tak Zákon obsahuje pět knih Mojžišových, mezi Proroky řadí Hugo i Richard knihy Joz, Sd, 1–2 Sam (1–2 Král), 1–2 Král (3–4 Král), Iz, Jer, Ez a 12 malých proroků, dohromady tedy 8, příp. 10 knih. Mezi Spisy, či Svatopisy, čítá 9 knih: Job, Žl, Př, Kaz, Pís, Dan, 1–2 Kron, Ezd (včetně Neh coby její součástí) a Est. K těmto starozákonním knihám řadí i další, které jsou sice přijímány jako posvátné texty, avšak neřadí se do kánonu, a totiž Mdr, Sir, Jdt, Tob, 1–2 Mak.⁴ Lze tedy říct, že svatoviktorští magistři znali a uplatňovali rozlišení knih na kanonické a deuterokanonické, podobně jako činíme dnes.

² HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon de studio legendi* IV, 2 (kritická edice vydání ve Freiburg: Herder, 1997); RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Liber exceptionum* I, II, 9 (kritická edice vydána v Paris: Vrin, 1958; v případě Richardových spisů budeme dále v poznámkách citovat pouze jejich názvy bez uvedení autora jména). Obě díla jsou v určitém slova smyslu pedagogickou pomůckou svatoviktorských magistrů. Srov. Jean CHÂTILLON, *Le mouvement canonial au moyen âge: Reforme de l'église, spiritualité et culture*, Paris-Turnhout: Brepols, 1992, s. 403–417; Jean CHÂTILLON, „Le Liber exceptionum et les Allegoriae in Vetus et Novum Testamentum de Richard de Saint-Victor,” in RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Liber exceptionum*, s. 68–71.

³ Vztahy svatoviktorských kanovníků s rabíny té doby a jejich obeznámenost se spisy významných židovských učenců jsou dobře známy. Práci s židovskými prameny, kupř. s komentáři Rašiho, Rašbama, Abrahama Ibn Ezry, Josefa ben Simeona Kary a dalších autorů, proslul zejména Ondřej ze Sv. Viktora. Srov. Gilbert DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris: Cerf, 2007, s. 296–297.

⁴ *Liber exceptionum* I, II, 9: „... qui leguntur quidem, sed non scribuntur in canone.” Ani Hugo, ani Richard se nezmiňují o knize Bar a rovněž není zřejmé, v jaké podobě míní knihy Est a Da, tedy zdali s tzv. „přídavky“ či bez nich.

Nový zákon se dle nich taktéž dělí do tří oddílů: Evangelia (*Evangelia*), Spisy apoštolů (*Apostoli*) a Spisy otců (*Patres*). Jak ukázal Rainer Berndt, Hugo skutečně řadí mezi novozákonní spisy i díla církevních otců. Nejinak je tomu v případě Richardově. Abychom byli přesní, oba uvádějí mezi kanonickými novozákonními spisy 4 knihy evangelií (Mt, Mk, Lk a Jan), dále Spisy apoštolů, které jsou podle nich zapsány také ve 4 „knihách“, totiž Skutky apoštolů, 14 Pavlových epištol, tzv. kanonické epištol⁵ a kniha Zjevení. Spisy církevních otců dále člení na *decreta-lia/decreta/canones/regulae*, aniž by kterýkoli z nich blíže specifikoval, co těmito pojmy myslí, dále spisy církevních otců v úzkém slova smyslu, přičemž jmenují především Jeronýma, Augustina, Řehoře Velikého, Ambrože, Izidora, Origena, Bedy Ctihodného. K tomu pochopitelně dodávají, že se nejedná o celkový výčet jmen, neboť ten by byl nekonečný.⁶ Zatímco Hugo se spokojí s tímto konstatováním, Richard svým žákům a čtenářům navíc vysvětluje status posledního jmenovaného novozákonního oddílu. *Patres* podle něj mají mezi novozákonními spisy stejné postavení jako starozákonní deuterokanonické knihy, neboť i ony jsou sice posvátné a obsahují Boží zvěst, nicméně neřadí se do kánonu:

Haec tamen scripta Patrum in textu divinarum Scripturarum non computantur, quemadmodum in Veteri Testamento, ut diximus, quidam libri sunt, qui non scribuntur in canone, et tamen leguntur.⁷

Spisy církevních otců jsou tedy v jeho pojetí takovými deuterokanonickými spisy Nového zákona. Pojem posvátná Písma není ve středověku tak jednoznačný, jak jej vnímáme dnes. Když si pročítáme díla svatoviktorských učenců, musíme umět dobře rozlišit, kdy se v nich ho-voří o posvátných Písmech coby kanonických spisech, tedy o naší Bib-li (avšak bez deuterokanonických spisů), a o posvátných Písmech coby souboru všech svatých textů, které zvěstují a upevňují víru.

⁵ Výrazem kanonické epištolý je pravděpodobně míněn soubor sedmi katolických listů.

⁶ Tato nápadná narážka na Jan 21,25 vypovídá o velmi úzkém pojetí vztahů mezi spisy církevních otců a kanonickými knihami Písma. Více o tom níže.

⁷ *Liber exceptionum* I, II, 9. Richard s Hugonem patřili spolu s Janem ze Salisbury, Rupertem z Deutzu či Petrem Comestorem mezi učence, kteří nepovažovali deuterokanonické spisy za součást kánonu *stricto dictum*. Srov. Rainer BERNDT, *André de Saint-Victor* (†1175): *Exégète et théologien*, Turnhout: Brepols, 1991, s. 109–111.

Podle Richarda zcela jednoznačně platí, že svatá Písma představují Božímu lidu zvěst víry.⁸ Ještě podrobněji bychom mohli říci, že představují Bohem zjevenou a svatopisci písemně zaznamenanou zvěst víry o trojjediném Bohu Stvořiteli a Spasiteli. Právě zvěst stvoření a spásy Richard zdůrazňuje jako dvě zásadní a hlavní výpovědi Písma:

Ad similitudinem quoque mensae Scriptura sacra duos cubitos longitudinis habet, dum nos utramque partem fidei, et illam scilicet qua in Creatorem, et illam qua in Redemptorem credimus docet.⁹

Nejvyšším tajemstvím víry je pak dle Richarda trinitární mystérium.¹⁰ *Fides Trinitatis* utváří vrchol zjevení a poznání Boha vůbec.¹¹ Trojiční Bůh je Stvořitel i Spasitel a o něm a jeho díle stvoření a vykoupení společně vypravují všechna svatá Písma.

2. ZVĚST PÍSMO U POHANSKÝCH AUTORŮ A JEJICH HODNOTA

Kromě svatých Písem existují ještě i mnohé další spisy, a to dokonce pohanských autorů, které se svými výpověďmi někdy více, jindy méně shodují s posvátnými Písmy, např. v otázce Boží věčnosti, nesmrtelnosti duší, ctností a věčných odměn či trestů. O pohanských autorech hovoří také Hugo ve svém *Didascalicon de studio legendi*:

Sunt praeterea alia quam plurima opuscula a religiosis viris et sapientibus diversis temporibus conscripta, quae licet auctoritate universalis Ecclesiae probata non

⁸ Přesvědčení, že svatá Písma obsahují celé zjevení, nalezneme jak u Hugona, tak lze konstatovat, že bylo vlastní celé středověké teologii, srov. Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, I/1, Paris: Cerf, 1993, s. 56–74.

⁹ *Sermo* 95 (PL 177, 1195C–D).

¹⁰ Trojičnímu mystériu zasvětil Richard poměrně rozsáhlý traktát, velmi známý a rozšířený nejen za jeho života, ale pozoruhodný svým obsahem až podnes, který nese název *De Trinitate*. K tématu poznání Trojice lze doporučit jiný rozsáhlý spis s názvem *De contemplatione*. Obě díla vyšla v moderní kritické edici: RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, Paris: Vrin, 1958; RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De contemplatione* (*Beniamin maior*), Turnhout: Brepols, 2013.

¹¹ O tom svědčí zejména již zmíněný spis *De contemplatione*, v němž popisuje možnosti a stupně poznání, přičemž na nejvyšším místě pomyslné stupnice poznání se nacházejí tzv. *intellectibilia*, jimiž myslí zjevené pravdy týkající se např. Boží trojjedinosti, Kristovy božské a lidské přirozenosti apod. Srov. *De contemplatione* IV, 17–18.

sint, tamen quia a fide catholica non discrepant, et nonnulla etiam utilia docent, inter divina computantur eloquia.¹²

Hugonova poznámka naznačuje dvě poměrně zásadní skutečnosti. Jednak že k posvátným Písmům lze (nebo je možná přímo i záhodno) studovat jako jakýsi dodatek rovněž spisy zbožných a moudrých učenců kterékoli doby, a to dokonce nekřesťanských, nakolik se prolínají se zvěstí víry. Jednak že i tyto spisy lze díky jejich obsahu řadit mezi sdělení, v nichž se zjevuje něco božského (*divina eloquia*). Jinými slovy se tímto chce říct, že i spisy pohanských autorů mohou zjevovat Boží pravdu.¹³ Richard tuto myšlenku rozvíjí ve svém spise *Ad me clamat ex Seir*, když hovoří o tom, že i některým učencům z pohanských národů byl odhalen Boží úmysl spásy v podobě Kristova příchodu, takže jej poznali a někteří i písemně zaznamenali.¹⁴ Proto i tyto spisy mají svou významnou hodnotu a jejich studium není kaceřováno, ba spíše naopak, má svou nezabíratelnou hodnotu ve službě odhalování veškeré zvěsti víry v Boha Stvořitele a Vykupitele.

Všechny tyto informace nám poskytují důležité indicie a poznatky, které budou mít svůj význam i při zkoumání pojetí poměru Písma a Tradice. O tom však níže. Nyní se musíme zmínit ještě o jedné důležité skutečnosti, která je z výše uvedeného patrná a týká se teologie inspirace. Jestliže Starý i Nový zákon obsahují skupinu tzv. deuterokanonických knih, které jsou vnímány jako nedílná součást posvátných Písem, znamená to, že i tyto knihy stojí velmi vysoko na pomyslném žebříčku závazných textů. Byť se dá předpokládat, že nebyly svatoviktorskými magistry považovány za primární zdroj Boží zvěsti, jejich místo bylo považováno za nezastupitelné. Svatoviktorský kanovnícký způsob života zapsaný v *Liber ordinis* stanovuje pro četbu v refektáři střídání biblických knih a počítá mezi ně jak knihy deuterokanonické, tak homi-

¹² HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon de studio legendi* IV, 1.

¹³ Tento pozitivní aspekt přínosu filozofie, byť nevyjádřený tak výslovně jako u svatoviktorských magistrů, nalezneme v instrukcích 15. článku dekretu *Optatum totius* II. vatikánského koncilu. A pokud si uvědomíme, že starověcí filozofové nebyli ve středověku nahlíženi jakožto sekularizovaní myslitelé bez vztahu k náboženství, nýbrž jako „zjevovatelé bohů/božství/...“ ve svém náboženském prostředí, pak můžeme svatoviktorské magistry považovat i za předchůdce pojetí vztahu křesťanství k nekřesťanským náboženstvím vyjádřeného v deklaraci *Nostra Aetate* 2 téhož koncilu.

¹⁴ Srov. *Ad me clamat ex Seir* VIII. Tento spis vyšel i v českém překladu jako RICHARD ZE SVATÉHO VIKTORA, *Liber de Verbo incarnato. Kniha o vtěleném Slově*, Praha: Oikoymenth, 2000.

lie a komentáře církevních otců či hagiografické spisy.¹⁵ Podle Richarda slouží spisy církevních otců poapoštolských dob především k výkladu temných a méně srozumitelných míst Písem v užším slova smyslu, tedy kanonických spisů.¹⁶ Pokud bychom mohli toto pojetí rozšířit i na deuterokanonické spisy Starého zákona, mohli bychom z toho vyvodit závěr platící obecně pro status deuterokanonických spisů. Je sice dáno, že nepatří do kánonu knih zvěstujících víru, ale díky své interpretační povaze, která je zaštiťována inspirací téhož Ducha svatého, jsou s kanonickými spisy velmi úzce spjaty.¹⁷ O prameni této inspirace se zmiňuje také např. jistý Štěpán, původně řeholní kanovník z Orléans,¹⁸ posléze opat u Sv. Jenovéfy v Paříži, a nakonec biskup v belgickém Tournai († 1203) v dopise nejmenovanému papeži:

... sanctorum opuscula patrum, quos eodem spiritu sacram Scripturam legimus exposuisse, quo eam composuisse credimus apostolos et prophetas.¹⁹

Jsou-li deuterokanonické spisy a mezi nimi spisy církevních otců vnímány jako jakási velmi cenná „interpretační pomůcka“, pak se nabízí otázka po jejich vztahu ke snahám celé následné teologie, která rovněž usiluje o co nejadekvátnější interpretaci Boží zvěsti. I pro ni podle Richarda platí, že ji nelze vykonávat mimo ducha Písem, které jsou primárním referenčním bodem teologické reflexe. Ovšem otázka, na základě jakých kritérií se rozhoduje, které spisy odpovídají duchu svatých Písem, zůstává nezodpovězena. Může se zde naskýtat prostor právě pro učitel-

¹⁵ Srov. *Liber ordinis Sancti Victoris Parisiensis* 48, ed. L. Jocqué, L. Millis, CCCM 61, Turnhout: Brepols, 1984, s. 211–214.

¹⁶ „... in scientia doctorum apostolos tempore sequentium et obscura loca Scripturarum exponentium.“ *In Apocalypsim* II, 2 (PL 196, 752 A–B).

¹⁷ Otázka inspirace svatých Písem s ohledem na lidské autorství jednotlivých spisů nebyla ve středověku teology traktována. Kánon se přijímal jako výsledek působení Božího Ducha, Boží autorství je nezpochybnitelné a je dosvědčováno trvalou církevní praxí. Srov. BERNDT, *André de Saint-Victor (†1175). Exégète et théologien*, s. 116–118.

¹⁸ V Orléans se u kostela Sv. Evurtia soustřeďovali již od poloviny 10. století sekulární kanovníci, kteří se v 50. letech 12. století připojili k reformě pařížských svatoviktorských řeholních kanovníků, a stali se tak dceřiným klášteřem Sv. Viktora v Paříži. Zmíněný Štěpán byl od r. 1167 opatem u Sv. Evurtia a mezi lety 1176–1191 v Paříži na hoře Sv. Jenovéfy opatem v tamním klášteře. Jeho vztahy se svatoviktorským opatstvím byly po celou tuto dobu jistě velmi úzké. V jeho postoji můžeme spatřovat smýšlení jednoho ze svatoviktorských kanovníků.

¹⁹ STEPHANUS TORNACENSIS, *Epistola CCLI ad papam* (PL 211, 517A–B).

ský úřad církve, ale není nikterak konkrétně ošetřeno, jakým způsobem a v jakém rozsahu by se tak mělo dít. Z toho je každopádně patrné, že teologie inspirace byla ve středověku vnímána mnohem šířeji než dnes, neboť se zdaleka netýkala pouze kanonických spisů.²⁰ Dalo by se říct, že inspirace Božího Ducha ve svatoviktorském pojetí překračuje hranice Písma v úzkém slova smyslu a prostupuje i následnou teologickou tradici až po současnost.

3. FIDEI TRADITIO

Další součástí *auditus fidei* je Tradice, občas upřesňovaná coby apoštolská. S ohledem na výše řečené stran obsahu svatých Písem se jako první nabízí otázka, co by mohlo být míněno Tradicí v monastické teologii, jestliže spisy církevních otců, které sice s Tradicí nemůžeme ztotožňovat, ale které jsou předním výrazem a svědectvím této Tradice,²¹ jsou již vlastně jakýmsi způsobem zahrnuty v Písmu. To je také problematické pro většinu sekundární literatury zejména frankofonní provenience, která se věnuje teologickým tématům spojeným s hermeneutikou mystéria, neboť ztotožňuje Tradici se spisy církevních otců, případně se Tradicí jako takovou vůbec nezaobírá. A protože bychom v takových studiích hledali pojednání o Tradici z teologického hlediska marně, zaměříme svou pozornost právě na tuto problematiku.

Předně je zapotřebí rozlišit mezi Tradicí a tradicemi.²² Richard ze Sv. Viktora hovoří jediné o Tradici v singuláru, příp. o lidských tradicích v plurálu. Jedním dechem je však třeba dodat, že nezná ani pojem apoštolská tradice. O apoštolech hovoří ponejvíce v díle *In Apocalypsim*, kde se zmiňuje o apoštolském kázání,²³ apoštolské nauce,²⁴ apoštolském

²⁰ Otázka biblické inspirace byla ve 12. století ještě o něco komplikovanější. Objevovaly se tendence vyčleňovat z ní zvláštním způsobem prorockou inspiraci, srov. Jean BEUMER, „*L'inspiration de la Sainte Écriture*,“ in *Histoire des dogmes. Les fondements de la foi*, sv. I/3b, Paris: Le Cerf, 1972, s. 32–36.

²¹ Srov. DV 8.

²² Srov. Ctirad Václav POSPIŠIL, *Hermeneutika mystéria: Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 74–76.

²³ Srov. *In Apocalypsim* VII, 4 (PL 196, 866A–C).

²⁴ Tamtéž VII, 5 (PL 196, 868A).

ustanovení²⁵ či apoštolské autoritě, případně důstojnosti,²⁶ což jsou sice složky apoštolské tradice, ale samotný tento pojem neužívá. Jeho hlavním a stěžejním termínem je Tradice víry – *fidei traditio*.²⁷ Ta je chápána jako zastřešující pojem, který v sobě zahrnuje nejen apoštolskou tradici, ale i tradice církevních otců a učitelů a zároveň veškeré předávání víry v dějinách Božího lidu. Vědomě hovoříme o dějinách Božího lidu a nikoli církve, protože tím chceme naznačit, že i starozákonní Boží lid, který není vnímán coby součást pojmu církve *stricte dictum*, participoval podle Richarda na zprostředkovávání a předávání víry, téže víry, kterou věří i novozákonní lid následující Kristovo hlásání.²⁸ Richardův pojem *fidei traditio* tak bere zcela vážně celé dějiny spásy starozákonního lidu a staví je do jedné řady s dějinami apoštolského hlásání. V jeho pojetí se jedná o jedny jediné dějiny, o jednu jedinou Tradici víry. Toto širší pojetí můžeme u Richarda doložit jeho výklady starozákonních knih, zejména jeho exegezi prorocké knihy Izajáše.²⁹ V *De Emmanuele* při výkladu proroctví Iz 7,14–15 výslovně ukazuje, jak Duch svatý působil a vedl svatopisce svým vnuknutím, aby to, co zapsal, bylo zároveň propojeno s dalšími událostmi spásy, které se uskutečnily až v osobě Mesiášově.³⁰ Výsledkem toho je pak jediná, celistvá a vnitřně koherentní zvěst víry, kterou předkládá Písmo a celá Tradice.

Monastický teolog sice nepátrá po procesu nárůstu uvědomění víry v dějinách spásy, zato si je vědom toho, o co nebo snad lépe o koho může tuto víru opřít. To nám pomáhá uvědomit si důvod, proč je v monastické teologii Písmo se svou zvěstí tak úzce spojeno s Tradicí. Písmo v užším slova smyslu je chápáno jako součást mnohem širší Tradice víry Božího

²⁵ Tamtéž VII, 2 (PL 196, 752A).

²⁶ Tamtéž VII, 1; VII, 7 (PL 196, 745A–747B; 876A).

²⁷ Srov. *De Trinitate*, Prologus.

²⁸ Jak starověcí, tak středověcí teologové neustále upozorňují na jednotu zvěsti Staré a Nové smlouvy a tím také na jednotu Božího lidu v dějinách. Srov. Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, I/1, s. 328–341.

²⁹ Srov. BERNDT, „The School of St. Victor in Paris,” s. 475–476.

³⁰ Srov. např. *De Emmanuele* I, 1; I, 6; I, 8 (PL 196, 605C–607B; 612B–613B; 614B–615D). Podobné vztahy mezi výpověďmi Starého a Nového zákona můžeme spatřovat i v Richardově kazatelské produkci, např. v kázání *Quomodo Christus ponitur in signum populi* (srov. Radomír BUŽEK, „Richard de Saint-Victor: Quomodo Christus ponitur in signum populi,” *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 84 [2017]: 129–156) či v promluvě s názvem *In illa die* (srov. Jean CHÂTILLON, *Trois opuscules spirituels de Richard de Saint-Victor: Textes inédits accompagnés d'études critiques et de notes*, Paris: Études Augustiniennes, 1986, s. 125–152).

lidu, která zahrnuje také deuterokanonické spisy, což pak vytváří jeden celek Písma v širším slova smyslu. A podobně pojímá Richard jak apoštolskou tradici, tak tzv. *Patrum et sanctorum doctorum traditio*.³¹ Je tedy zřejmé, že stejně jako apoštolské hlásání, tak i hlásání církevních otců a učitelů, tedy apoštolská tradice i další následné církevní tradice, které na ni navazují v linii od nejstarší zvěsti Starého zákona až po současnost, jsou podmnožinou a součástí mnohem širší Tradice víry, která je v nich vyjádřena. Víra je tím pokladem, jenž má být jak podle učení posledního obecného koncilu, tak podle středověkého mnišského myslitele „uchovávan a předáván“.³²

3.1 *Traditiones humanae*

Pokud jsme výše hovořili o Hugonově a Richardově povzbuzování k četbě děl pohanských autorů, u nichž lze najít stopy Božího vnuknutí, musíme na tomto místě dopovědět i druhou stránku věci. Je totiž zřejmé, že ne všechny spisy pohanských autorů jsou kompatibilní se zvěstí víry, která nám byla darována. V případě takových spisů a nauk Richard hovoří, jistě v návaznosti na Kol 2,8, o tzv. *traditiones humanae*.³³ Ty představují ono „prázdné a klamné filozofování“, před kterým varuje apoštol a jemuž je třeba se vyhnout zejména při našem úsilí porozumět Boží zvěsti. Richard proto spisy pohanské moudrosti rozlišuje do dvou skupin podle toho, co bylo sepsáno v souladu se zvěstí víry obsažené v Písmech a co s ní v souladu není. „Lidské tradice“ jsou výrazem pouze lidské moudrosti, a tak se nemohou měřit s moudrostí zjevenou samotným Bohem. Richard ukazuje jejich vzájemný rozdíl metaforicky na rozdílnosti dřeva, jehož bylo použito ke stavbě Boží svatyně a které znázorňuje Boží moudrost, a obyčejného dřeva, které představuje pouhou lidskou moudrost:

Ubi sunt nunc, queso, secte achademicorum, stoicorum, peripatheticorum, ubi sunt arce eorum? Ecce iam omnes isti dormierunt sompnum suum, et nichil invenerunt omnes hi viri divitiarum in manibus suis, et reliquerunt alienis divitias suas, et sepulchra eorum domus eorum in eternum. Et ecce computruerunt omnes

³¹ Srov. např. In *Apocalypsim* II, 2; IV, 5 (PL 196, 749C; 808D); De *Trinitate* III, 10; VI, 22.

³² Srov. DV 8.

³³ De *eruditione hominis interioris* II, 6 (PL 196, 1305A).

cum arcis suis, pereuntes simul cum doctrinis et traditionibus suis. Sed arca Moysi manet usque in hodiernum diem, nunquam firmior, nunquam fortior quam hodie, utpote confirmata per catholice veritatis auctoritatem, eo quod sit facta de lignis Sethim, inputribilibus videlicet et incorruptibilibus lignis, et omnis eius narratio atque doctrina contexta sit sententiis veris et assertionibus raris.³⁴

V souvislosti s právě řečeným ohledně rozlišování dvou druhů tradic a dvou druhů moudrosti nepřekvapí, že Richard poměrně striktně rozlišuje poznávání moudrosti přítomné ve stvořených a v nestvořených skutečnostech.³⁵ Proto také u něj platí, že není radno směšovat či zaměňovat metody poznání jedněch a druhých skutečností. Zcela jednoznačně se tak staví na stranu těch mnišských učenců, kteří se již od druhé půlky 11. století bránili aplikaci metod středověké logiky a dialektiky do teologické reflexe, protože neuznávali jejich plauzibilitu v případě předmětu poznání božských skutečností.³⁶

3.2 Původ Tradice

Pro mnišského teologa je proto zásadní otázkou, na niž jsme již částečně narazili, otázka původu Tradice. Jestliže si ve středověku teologové nekladli tak konkrétní otázky po vymezení a preciznější definici toho, co charakterizuje Tradici, bylo pro ně na druhou stranu zcela zásadní vědomí, odkud veškerá Tradice, a tedy zároveň i Písmo, vyvěrá. Názor Richarda ze Sv. Viktora je v tomto ohledu více než jednoznačný: Bůh je přece jediným pramenem víry a inspirace, tedy Tradice, Písma a zároveň i všech ostatních textů, jejichž výpovědní hodnota se shoduje s Božím zjevením. Není to tedy až apoštolské hlásání, v němž by měla Tradice svůj počátek.³⁷ Významným momentem však není ani tolik minulost (proces

³⁴ Srov. *De contemplatione* II, 2, ř. 42–53.

³⁵ Srov. *Liber exceptionum* I, I, 5–23. Podobně je tomu u Hugona ze Sv. Viktora, srov. *Di-dascalicon de studio legendi* 6, 14.

³⁶ Na tento „nešvar“, který se však postupně stal zejména v univerzitním prostředí běžnou záležitostí, upozorňovali již dříve např. kamaldulián Petr Damián († 1072), benediktní Jan z Fécampu († 1078) a Othlo ze Sv. Emmeranu († 1072) či cisterciáci Bernard z Clairvaux († 1153) a Vilém ze Saint-Thierry († 1148), srov. Giulio d'ONOFRIO, *Storia nel pensiero medievale*, Roma: Città Nuova, 2011, s. 184–203.

³⁷ V tomto ohledu by Richard zřejmě nesouhlasil s Pospíšil, *Hermeneutika mystéria*, s. 78. Podle svatoviktorského magistra platí, že je to Bůh Staré smlouvy a v novozákonní době Ježíš Kristus, zrozený obraz Otce, u něhož je třeba hledat počátek víry a spolu

vzniku tradice/Písma apod.), nýbrž přítomnost, to znamená vědomí, že právě život z víry spolu s pěstováním teologie, které jdou vždy ruku v ruce, jsou místy, kde se oživuje a uchovává celá Tradice víry, což zcela odpovídá charakteru monastické teologie a životnímu způsobu svatoviktorských kanovníků v souladu s *Liber ordinis*. Proto klade Richard ze Sv. Viktora takový důraz na to, aby si jeho žáci, posluchači či čtenáři uvědomovali, že i oni musí mít při studiu, porozumění a hlásání Boží zvěsti účast na Božím vnuknutí, inspiraci:

Absque dubio nunquam proprie Scripturarum sacrarum interpretatio fit, sine ejus magisterio, qui eas inspiravit. Si itaque ad mysticam divinarum Scripturarum intelligentiam, si ad divinarum judiciorum scientiam erudiri volumus, melius in hoc ipsum orando quam investigando proficimus, altius devota compunctione quam profunda perscrutatione illuminamur.³⁸

Zde se v plnosti ukazuje středověký mnišský „theocentrismus“. Richard proto ani neklade tolik důraz kupř. na to, abychom si uvědomovali své místo v historickém procesu *paradosis*, jako spíše abychom si uvědomovali, že celý historický proces *paradosis* je Božím darem a že jediné z Boží milosti na něm můžeme participovat. Zároveň je evidentní, že tomuto pojetí rozhodně nechybí teologická pokora, ono biblické očekávání Hospodina a času jeho milosti.

Vraťme se ale k původní otázce: co je tedy pro svatoviktorské magistry Tradice? Zdá se, že jediné, co k tomu můžeme říct, je, že stěžejním obsahem Tradice je víra a její projevy v lidských životech.³⁹ Podle Richarda zcela jednoznačně platí, že Bohu vděčíme za víru (*Dei fidei debitores*⁴⁰), tedy že ji od něj přijímáme jako dar. Jako konkrétní a zároveň nejsvrchovanější výraz Tradice víry uvádí Richard trojiční mystérium. Podle něj se právě v jeho případě jedná o tajemství víry, které můžeme přijmout

s ním pochopitelně i tradice apoštoly přijaté a apoštolským hlásáním později zprostředkované za spolupůsobení Ducha svatého.

³⁸ *De eruditione hominis interioris* II, 6–7 (PL 196, 1305A–B). Kontext uvedené citace tvoří Richardovo srovnání lidského vědění a Boží moudrosti „vtělené“ ve svatých Písmech. O to je pochopitelnější, proč se mnišským teologům jevilo jako zcela nesmyslné chtít do teologie aplikovat dialektiku a její metody coby výrazy lidského umu, neporovnatelného s Boží naukou.

³⁹ K nutnosti četby posvátných Písem, tj. zkoumání zvěsti víry, Richard hovoří také o každodenním jednání a modlitbě. Srov. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Les douze patriarches (Beniamin minor)*, Paris: Éditions du Cerf, 1997, kap. LXXIX.

⁴⁰ Srov. *De contemplatione* II, 24, ř. 51.

jedině prostřednictvím katolické Tradice (*catholica traditio*) a vírou také držet.⁴¹

4. PROBLEMATIKA POMĚRU PÍSMO A TRADICE VÍRY

Výše uvedený výčet svatých Písem podle svatoviktorských učenců a zejména začlenění spisů církevních otců mezi svatá Písma nám pomáhá pochopit později velmi diskutovanou otázku ohledně vzájemného poměru Písma a Tradice víry.⁴² Již nepřekvapí, že se teologové v reformačním století snažili promýšlet, zdali je obsah zjevení v Písmu a Tradici totožný a rozdíl mezi nimi spočívá jen ve formě předávání, či zda platí druhá možná varianta, že totiž Písmo neobsahuje celé zjevení, a to je pak zčásti zprostředkováno Tradicí.⁴³

Ačkoli v období mezi Tridentským a 2. vatikánským koncilem byli teologové spíše toho názoru, že se Písmo a tradice (tehdy ještě v množném čísle) od sebe liší i po obsahové stránce, a ačkoli ani teologové 2. vatikánského koncilu otázku vzájemného poměru Písma a Tradice (již v jednotném čísle) nikterak nerozhodli, převládá dnes spíše mínění, že Tradice je jen jinou formou předávání téhož zjevení obsaženého v Písmu.⁴⁴ Je otázkou, jak by se ke zmíněné problematice stavěli svatoviktorští magistři Hugo a Richard.

Jak jsme se dozvěděli, Richard chápe Písmo podstatně šířeji než my, neboť do něj zahrnuje také podstatnou část toho, co my dnes považujeme za Tradici, resp. její přednostní vyjádření, tedy spisy církevních otců a učitelů. Na druhou stranu je i jeho pojetí Tradice víry širší než naše, nakolik do něj zahrnuje veškeré předávání víry v dějinách spásy a neomezuje ji na apoštolskou tradici. Podle Richarda může apoštolská tradice v celé dějinné *paradosis* představovat významnou modifikaci porozumění předchozí tradici, podobně jako je tomu s Písmem Starého zákona, avšak nezakládá tím zcela novou tradici, proto ji nevnímá jako východisko veš-

⁴¹ Srov. tamtéž IV, 21, ř. 39–44.

⁴² O svatých Písmech ve vztahu ke zvěsti víry, potažmo k Tradici srov. Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, I/2, s. 489–511, 522–536.

⁴³ Umberto BETTI, *La dottrina del concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 1985, s. 11–13; Franco ARDUSSO, „Tradizione,“ in *Nuovo dizionario di teologia*, ed. Giuseppe Barbaglio – Severino Dianich, Milano: Edizioni San Paolo, 1988, s. 1176–1782.

⁴⁴ Srov. Pospíšil, *Hermeneutika mystéria*, s. 75.

keré tradice.⁴⁵ Zdá se, že i pro vývoj Tradice víry by tedy mělo podle Richarda platit soudobé paradigma trojího vztahu mezi zvěstí Starého a Nového zákona, který se formuluje jako kontinuita, diskontinuita a pokrok.⁴⁶ V tomto ohledu lze říct, že Richard vnímá poměr mezi Písmem a Tradicí víry analogicky. Ovšem pokud se týká rozdílu co do formy či co do obsahu, jednoznačné řešení u svatoviktorských magistrů nena-
lezneme. Přesto se můžeme zamyslet nad některými jejich tvrzeními. Jestliže Hugo v závěru svého výčtu svatých Písem, mezi něž řadí i tzv. deuterokanonické spisy, říká, že je v nich a v každé knize zvlášť (sic!) z Božího úradku obsažena v dokonalé míře veškerá pravda,⁴⁷ můžeme se snad domnívat, že tím vypovídá o obsahové totožnosti jak Písmá, tak spisů považovaných za součást Tradice. Podobně bychom mohli vnímat i poznámku Štěpána z Tournai a Richarda ze Sv. Viktora, kteří se oba zmiňují o tom, že svatí otcové vykládají Písma.⁴⁸ Pakliže „pouze“ vy-
kládají, pakliže jejich charakter je primárně interpretační, mělo by platit, že tím po obsahové stránce nic nového k samotné zvěsti nepřidávají. Spoluutváří jediný celek, jediný pramen víry, který je ve svých hlavních výpovědích totožný. Jelikož se nám ovšem nedostává více tvrzení svato-
viktorských magistrů, kterými bychom tuto tezi mohli podepřít, zůstává naše interpretace diskutabilní.

5. BOŽÍ A CÍRKEVNÍ MAGISTERIUM

Poslední článek pomyslné trojice *auditus fidei* utváří tzv. učitelský úřad církve. Lze i pro středověkou teologii potvrdit existenci určitého povědomí o církevním magisteriu? Dá se pochopitelně předpokládat, že v podobě, v jaké ho známe dnes, zajisté nikoli. Reflexe této složky historické teologie není ve svatoviktorské hermeneutice příliš dobře dohledatelná, zejména pokud hovoříme o její institucionální rovině a s tím spojeném hodnocení závaznosti výroků magisteria. Možná také proto leží

⁴⁵ Srov. také PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004, s. 16.

⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 105–108.

⁴⁷ „Et mira quadam divinae dispensationis ratione actum est, ut cum in singulis plena et perfecta veritas consistat, nulla tamen superflua sit.“ HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon de studio legendi* IV, 2.

⁴⁸ Srov. výše pozn. 11 a 13.

zcela mimo zájem soudobých badatelů. Je zřejmé, že nějaké povědomí magisteria v církvi vždy existovalo, což se projevovalo zejména konáním koncilů a regionálních synod.⁴⁹ Ovšem co se týče roviny teologické reflexe této otázky, měli bychom snad mluvit pouze o jakémsi intuitivním vědomí. V této souvislosti se opět nabízí otázka, co mysleli Hugo a Richard oněmi *decreta/decretalia/canones/regulae*, které podle nich tvoří součást Nového zákona. Jaká byla jejich výpovědní hodnota a funkce? Jestliže by bylo možné vnímat tyto pojmy coby předchůdce výroků učitelského úřadu v podobě dogmat či definitivně formulovaných nauk, znamenalo by to, že i tyto výroky církevní autority mají jistý „posvátný“ charakter, nakolik se řadí mezi posvátná Písma a tvoří s nimi jednotu.

Začteme-li se pozorně do spisů svatoviktorských autorů, nalezneme u Richarda dokonce samotný pojem *magisterium*, užitý sice v jiném slova smyslu, avšak ne tak docela nesouvislý s naším tématem. V poslední výše uvedené citaci z jeho spisu *De eruditione hominis interioris* se dočítáme, že výklad svatých Písem není nikdy možný „sine eius magisterio, qui eas (sc. Scripturas) inspiravit“.⁵⁰ Richard zde naznačuje skutečnost, o níž jsme se zmínili, že totiž celek kanonických Písem včetně deuterokanonických spisů Starého i Nového zákona byl sepsán působením Ducha svatého. Na tomto „učitelském působení“ Ducha svatého, které je přítomno a patrné v Božím zjevení, je podle Richarda zapotřebí mít podíl i v případě autentického výkladu tohoto zjevení (*proprie Scripturarum sacrarum interpretatio fit*). Richard si je tudíž nejen vědom nutnosti vedení církve Duchem svatým, aby mohla náležitě vykládat vlastní smysl zjeveného, ale s ohledem na kontext citace zároveň tuto nutnost předpokládá i při vzdělávání v posvátné nauce a při jejím následném pěstování.⁵¹ Magisteriem, tedy učitelským úřadem, v tomto pojetí nedisponuje primárně církev, nýbrž sám Inspirátor posvátných textů. Jeho učitelský úřad, neodmyslitelně spjatý s jeho inspirací nejen při sepisování Písma,

⁴⁹ Nelze nepřipomenout významné koncily 1. poloviny 12. století, na nichž se projednávaly nauky Petra Abélarda (Soissons 1121, Sens 1140) a Gilberta Porretánského (Paříž 1147, Remeš 1148).

⁵⁰ *De eruditione hominis interioris* II, 6 (PL 196, 1305A).

⁵¹ Tento aspekt inspirace patří mezi další prvky monastické teologie vymezující se vůči tzv. *moderni magistri* a snahám aplikovat metody dialektiky do teologie, jak jsme se již zmínili výše. K významu pojmu *moderni magistri* na přelomu 11. a 12. století srov. d'ONOFRIO, *Storia nel pensiero medievale*, s. 184–203. Obecně o výrazu *moderni* ve středověkém myšlení píše Elisabeth Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter: eine geschichtliche Standortbestimmung*, München: F. Schöningh, 1974, s. 63–80.

ale i při celkovém porozumění, výkladu a předávání víry, je tou nejvyšší instancí. I v tomto případě narážíme na veskrze theocentrické pojetí, které se jistě opírá o Mt 23,10, na božský, transcendentní pramen učitelského úřadu, z něhož vyvěrá i pozemský učitelský úřad putující církve. To odpovídá i výraznému theocentrickému pojetí předchozích složek *auditus fidei*. O vědomí autority církevního učitelského úřadu nás bezpečně zpravuje Hugo, když řeší otázku vymezení kánonu posvátných Písem:

Scripturae divinae sunt, quas a catholicae fidei cultoribus editas, auctoritas universalis Ecclesiae ad ejusdem fidei corroboracionem in numero divinorum computandas recepit, et legendas retinuit.⁵²

V tomto pojetí tedy platí, že Bůh je prvotním Magistrem, kterému náleží vyučovat svůj lid v otázkách víry, zatímco celá církev je prvním příjemcem zvěsti, jejím prvním žákem a posluchačem. Nicméně současně plní církev roli prvního zvěstovatele víry. Hugo v tomto případě hovoří o univerzální církvi, nevyčleňuje z ní jednotlivé složky. U Richarda je patrnější, že úkol zvěstovat náleží těm, kteří byli „vyučeni“, tedy těm, kteří mají teologickou průpravu.

Na tomto pojetí církevního magisteria je zásadní jeho veskrze služební charakter. Analogii s tímto pojetím, byť pochopitelně nikoli explicitní, můžeme spatřovat v Richardově trinitární teologii a christologii. Když Richard v *De Trinitate* hovoří o třech rozdílných božských osobách, které mají totožnou podstatu a esenci, vypomáhá si analogií s láskou, kterou rozlišuje do tří podob: *amor gratuitus*, *amor debitus* a *amor permixtus/coniunctus*, tj. *amor debitus simulque gratuitus*.⁵³ Jestliže Richard ztotožňuje osobu Syna s *amor permixtus*, činí tak proto, že na základě teologie vycházení osob Nejsvětější Trojice je právě osoba Syna, která všechno to, co má, získává zdarma od toho, kterému nic neodplácí, a toto všechno sdílí rovněž zdarma s další osobou, od níž nic nepřijímá.⁵⁴ Analogicky bychom proto mohli totéž říci o vztahu božského a církevního magisteria s ohledem na zvěst víry. Církev přijímá darem veškerou zvěst víry od Boha a tuto zvěst spolu s ním, s jeho přispěním a vnuknutím předává

⁵² HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon de studio legendi* IV, 1.

⁵³ Srov. *De Trinitate* V, 16–19.

⁵⁴ „Amor gratuitus est, quando quis ei a quo nichil muneris accipit gratanter inpendit. Amor debitus est, quando quis ei a quo nichil gratis accipit, nichil nisi amorem rependit. Amor ex utroque permixtus est, qui alternatim amando et gratis accipit et gratis inpendit.“ Tamtéž, V, 16.

dalším osobám. Tuto službu církve můžeme zahrnout pod širší pojem služby lásky. Dalo by se sice namítnout, že ji církev předává de facto sama sobě a nikoli třetí osobě, nicméně z diachronního pohledu církev není tvořena stále týmiž osobami. Naopak, ty se během pozemského putování mění, takže se jedná o stále nové osoby, jimž je víra předávána. Richard sám o tomto spojení trojiční teologie, christologie a eklesiologie nikde takto nehovoří, jedná se spíše o naši snahu zapojit otázku magisteria prostřednictvím analogie víry do celého kontextu jeho myšlení. Zcela jistě však pro něj platí, že církev, potažmo její učitelský úřad, je zprostředkovatelkou víry a spásy, které přijala, a proto jako služebnice Boží má za úkol hlásat víru a zvát ke spáse podobně jako druhá osoba Nejsvětější Trojice je „zprostředkovatelkou“ všeho, co získává od osoby Otce, osobě Ducha svatého.

6. VYMEZENÍ A PŮVOD KÁNONU

Jestliže Richard nahlíží církev jako příjemkyni a zvěstovatelku víry, pravděpodobně by netvrdil, že je spoluautorkou Písma, když stanovuje jeho kánon. Vymezení kánonu je primárním projevem služebné povahy církve s ohledem na uchovávání a předávání radostné zvěsti víry. Samo předávání zvěsti je hned druhým a trvalým projevem služebnosti, který je procesem „až do konce věků“. Do něho se církev zapojuje pod vedením Ducha svatého až podnes a toho si jsou vědomi i svatoviktorští magistři, když jej neomezují na dobu církevních otců. I my sami jsme tedy podle nich účastníky a významnými aktéry velké církevní Tradice víry. Tento důraz rozhodně není zanedbatelný.

S řečeným souvisí také otázka původu kánonu.⁵⁵ Podle svatoviktorských magistrů vychází kánon Písma primárně z Tradice a až sekundárně je výsledkem církevního magisteria. O tom koneckonců svědčí i chronologie, byť o ní Hugo ani Richard neměli tak docela potuchy: zatímco nejstarší výčet kanonických spisů Nového zákona⁵⁶ nacházíme na Muratoriho fragmentu z konce 2. století, první magisteriální vymezení

⁵⁵ K dějinám biblického kánonu ve 12. století srov. také Marie-Dominique CHENU, *Théologie au XII^e siècle*, Paris: Vrin, 1957, s. 351–365.

⁵⁶ O Starém zákoně nehovoříme, neboť jeho kánon již byl dávno uzavřen a jako takový užíván prvotní církví coby jediná Písma. Srov. PBK, *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, s. 24.

kánonu Nového zákona se odehrál až během severoafrických církevních synod v Hippo Regius v r. 393 a později v r. 397 v Kartágu.⁵⁷ V tom se zračí skutečnost závislosti církevního magisteria na Tradici (a zcela samozřejmě i Písmu), nikoli obráceně. Aby církev zůstávala věrná sama sobě, musí se držet Písma a Tradice víry, které mají svůj pramen v Božím sebezjevení a sebedarování. To jí může rovněž garantovat trvalé napojení na samotný Pramen víry, Pramen Písma i Tradice. Z toho plyne, že Písmo a Tradice jsou stvořenými kritérii, podle nichž lze v dalším historickém vývoji rozpoznat nestvořené a neviditelné působení Ducha Božího v církvi. Písmo a Tradice víry jsou tak referenčním rámcem teologické reflexe a garantem trvalého spojení s jejich věčným, nestvořeným Původcem.

7. AUCTORITATES A JEJICH ÚKOL

Zvláštní kategorii tvoří ve středověké hermeneutice mystéria tzv. *auctoritates*.⁵⁸ Tímto pojmem Richard označuje jak Písmo,⁵⁹ tak apoštoly coby zástupce Tradice víry.⁶⁰ Mimo to, jak jsme mohli zaznamenat výše, hovoří Hugo také ještě o *auctoritas universalis ecclesiae*.⁶¹ Zdá se tedy, že zde máme Písmo, Tradici i církevní magisterium vedle sebe označeny za autority prokazující a potvrzující zvěst víry. Ne bez důvodu bylo tohoto výrazu využíváno také ve smyslu „důkazu“. Bez patřičného uvedení kontextu může být z teologického pohledu vnímán poněkud s úsměvem Richardův obrat *sola auctoritate*. Ten rozhodně není myšlen jako protiklad k pozdějšímu reformačnímu heslu *sola Scriptura*.⁶² Jeho užitím nám Richard zachoval důležitou výpověď:

⁵⁷ Srov. Frederick Fyvie BRUCE, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*, London: Inter-Varsity Fellowship, 1960, s. 27.

⁵⁸ Nejnověji k tomuto tématu srov. Brian FITZGERALD, *Inspiration and Authority in the Middle Ages: Prophets and their Critics from Scholasticism to Humanism*, Oxford: Oxford University Press, 2017, s. 18–49.

⁵⁹ Srov. *Les douze patriarches (Beniamin minor)*, kap. LXXXI; *In visionem Ezechielis VII* (PL 196, 554A); *De contemplatione I*, 6; III, 15. 17.

⁶⁰ Srov. *De contemplatione V*, 19; *In Apocalypsim VII*, 7 (PL 196, 876A).

⁶¹ Srov. HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon de studio legendi IV*, 1.

⁶² Zde je navíc nutno dodat, že budeme-li toto známé heslo nahlížet z perspektivy pojetí Písma u svatoviktorských magistrů 12. století coby představitelů monastické teologie, kterou se dr. Luther snažil ve své teologické reflexi v jistém slova smyslu oživit, získá celá debata ohledně jeho významu zcela jiný rozměr! O inspiraci, kterou našel dr. Lu-

Candida et nigra, calida et frigida, dulcia et amara sensu corporeo discimus, non ratiocinando probamus. Vera et falsa, justa et injusta, utilia et inutilia discernimus ratiocinando, non aliquo sensu corporeo. Deum autem in una substantia personaliter trinum, et in tribus personis substantialiter unum, nec ullus sensus corporeus docet, nec aliqua humana ratio plene persuadet. Sed hoc utique alii per revelationem discunt, alii autem sola auctoritate convincunt et credunt.⁶³

Pojmem *revelatio* zde Richard myslí přímé Boží zjevení, jakého se dostalo kupř. Mojžíšovi, prorokům či apoštolu Pavlovi. Ti byli podle Písma v kontaktu s Bohem zcela bezprostředně. Ostatní se však k Božímu zjevení dostávají zprostředkovaně – díky „autoritám“, tedy dosvědčujícím, průkazným svědkům.⁶⁴

„Authority“ je tedy zapotřebí ke zprostředkování zjevení, kterého my již nemůžeme být přímými příjemci. Není proto divu, že za autoritu Richard považuje Písmo, apoštoly, evangelisty, církve, církevní otce a učitele, katolickou pravdu a z obecného hlediska pochopitelně rovněž víru. Z toho důvodu také pojem „autorita“ získává ve středověkém teologickém diskurzu tolik na vážnosti. Ta není dána primárně jí samotnou, tedy např. v případě církevních otců není jejich význam dán tím, že se jedná o církevní otce, ale právě jejich poměrem k Božímu zjevení. Ani jakákoli víra není spásná, nýbrž pouze ta víra, která vychází z Božího zjevení. Nebezdůvodně hovoří Richard o víře pouze v případě těch skutečností, které nelze v tomto stvořeném světě vybádat jinými prostředky, které jsou skutečně Božím darem. Mezi nimi uvádí otázky týkající se božských osob, jejich vzájemných meziosobních vztahů, dále otázku vztahu imanentní a ekonomické Trojice, otázku hypostatické unie, otázku Kristovy lidské duše, eucharistické mystérium apod.⁶⁵ *Auctoritates* se proto skutečně jeví být nadkategorií jednotlivých částí *auditus fidei*, která v sobě všechny zahrnuje. Je tedy nabíledni, že tento pojem monastické teologie označuje složky historické teologie, potažmo může být vnímán jako synonymní k našemu pojmu *auditus fidei*. Jinými slovy by se dalo říct, že pojednáváme-li o středověkém pojetí *auditus fidei*, pojednáváme de facto

ther v monastické teologii, a jeho snahách ji „rehabilitovat“ srov. Jaroslav VOKOUN, *Luther – finále středověké zbožnosti*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2017, s. 147–181.

⁶³ *De contemplatione* IV, 2, ř. 10–16.

⁶⁴ Otázkou zůstává, nakolik mohou být mezi tyto autority započítávána díla některých pohanských, ale „ortodoxních“ autorů.

⁶⁵ Srov. *De contemplatione* IV, 3.

o těchto *auctoritates*, čili o dějinných podkladech, svědectvích víry, s nimiž můžeme dále pracovat v rámci *intellectus fidei*.⁶⁶

ZÁVĚR

Námi zpracovaný náhled na problematiku dějinného vývoje *auditus fidei* v dogmatické teologii se sice zaměřil pouze na svatoviktorské opatství v Paříži 12. století, a to převážně na jeho pojetí v díle Richarda a částečně také Hugona, zato nám poskytl cenné informace z prostředí monastické teologie stýkající se a částečně i prolínající se s nově rozvíjenou teologií školskou. Oba magistři, jejichž spisy nám dopomohly k výše uvedené analýze a zamyšlení, jsou více či méně dědici monastické teologické reflexe. Díky této skutečnosti se můžeme domnívat, že i jejich zásadní výpovědi a pojetí budou více či méně v jednotě s předcházející monastickou tradicí. Abychom tuto tezi mohli bezvýhradně přijmout, bylo by zapotřebí skutečně mnohem většího „vzorku autorů“, jejichž díla by se stala předmětem podrobnějšího zkoumání. I kdyby se však naše domněnka potvrdila, stále by platilo, že se jedná pouze o jeden vymezený historický úsek, tedy o období monastické teologie, a že by bylo záhodno věnovat se i těm ostatním. Navíc je třeba přiznat, že uvedené poznatky mají v rámci teologické reflexe pionýrský charakter a že by bylo záhodno věnovat se celému tématu ještě hlouběji a detailněji.

Výše uvedené doklady pojetí *auditus fidei* nás zcela jednoznačně zpravují o několika výraznějších rozdílech mezi naším a viktorínským pojetím. Předně musíme zmínit, že i v teologické reflexi svatoviktorských magistrů nalezneme všechny tři prvky *auditus fidei*. Podstatný rozdíl však spočívá v tom, že zatímco naše pojetí jejich tří částí je vědomé, s pevně stanovenou strukturou, v případě viktorínů nemůžeme hovořit než o „podvědomí“ sounáležitosti a souvztažnosti těchto tří prvků, někdy poměrně úzké, avšak bez výslovné systematizace. Zaměříme-li se pak na pojetí jednotlivých částí a pojetí jejich vztahů, zjistíme, že i zde na-

⁶⁶ V této souvislosti nelze nevpomenout teologickou rozepři ohledně přijímání autorit, kterou na počátku 12. století rozpoutal svým spisem *Sic et non* Petr Abélard. Podíváme-li se na téma jeho sporu prismaem nastíněného pojetí hermeneutiky mystéria, je jeho debata namířena vlastně jak proti určitému (monastickému) pojetí *auditus fidei*, tak zčásti i proti jistému pojetí *intellectus fidei*.

lezeme nemalé rozdíly ve srovnání s naší dobou. V celé jejich koncepci je dobře patrné mnohem širší pojetí teologie inspirace, která se dotýká jak svatých Písem, tak Tradice i církevního magisteria. Obecně lze říct, že svatoviktorská teologie je výrazně theocentricky zaměřená. Mezi její důrazy patří obdarovanost a služebnost, které mají za následek kýženou synergii božského a lidského jak v teorii, tak v praxi (o praktických důsledcích je ovšem třeba pojednat zvlášť). Tento christologický rys pojetí historické teologie se u viktorinů uplatňuje zejména v pojetí církevního magisteria. Kromě širšího pojetí inspirace jsme poukázali, že stejně široké bylo především u Richarda také pojetí Tradice, která je formulována nikoli jako apoštolská, nýbrž obecněji coby Tradice víry. V Richardově pojetí je kladen rovněž silný důraz na účastenství na této Tradici víry ze strany jeho současníků, což lze vztáhnout na věřící kterékoli doby. Tradice je živou záležitostí, která se uskutečňuje a utváří až doposud a bude se utvářet stále dál. To je inspirativní i pro naši současnost. Ne snad proto, že by se tato skutečnost v soudobé teologii opomíjela, jako spíš proto, že je s ohledem na praktické důsledky do života věřících zřejmé, že není tolik akcentována.

***Auditus Fidei in the Hermeneutics of Mystery in St. Victor's Abbey
in the Twelfth Century***

Keywords: Auditus Fidei; Richard of St. Victor; Hugh of St. Victor; Faith; Sacred Scripture; Tradition; Magisterium of the Catholic Church; Auctoritates; Canon of Scripture; Deuterocanonical Books

Abstract: *Auditus fidei* is an inseparable part of the study of dogmatic theology, focused on the historical process of the transferring of the annunciation of faith. What is specifically, however, the history of this historical exploration? The present article attempts to answer this question at least partially. Its aim is to present a particular historical event in the development of so-called historical, or positive theology in the hermeneutics of mystery. Using the examples of treatises by magisters Richard and Hugh of St. Victor, the article demonstrates how these hermeneutics were cultivated in the twelfth century Parisian abbey. It focuses on exploring three parts of *auditus fidei*, recognized by contemporary dogmatic theology, and tries to outline its traces, the development of its concept and interrelationships between them in the teaching of these two significant representatives of the Saint-Victorian

school. The research also focuses on certain concrete problems and questions connected to the main theme, discussed in the works of the Czech theologian, C. V. Pospíšil.

ThLic. Radomír Bužek
Centrum pro práci s patristickými,
středověkými a renesančními texty
CMFT UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc
radomir.buzek@upol.cz