

Je možná nová teologie dědičného hříchu?

Tomáš Machula

1. V JAKÉM SMYSLU LZE MLUVIT O NOVÉ TEOLOGII DĚDIČNÉHO HŘÍCHU?

Existence zla a náklonnosti člověka ke zlému jednání je jedním z těžko zpochybnitelných faktů.¹ Teologie v této souvislosti mluví o dědičném hříchu, což je ne zrovna šťastný, ale tradiční a používaný překlad latinského *peccatum originale (originatum)*. Po tridentském koncilu, který svým dekretem o dědičném hříchu shrnul diskuse předchozích staletí, bylo toto téma interpretováno především v návaznosti na doslovně historicky čtenou pasáž Gn 2–3 a v tomto světle chápáný text Řím 5,12–21. Poslední století, které nám jak vývojem přírodovědného poznání, tak i posunem v chápání biblického textu, toto porozumění zproblematizovalo, před teologií postavilo otázku po původu zla a počátku hříchu (*peccatum originale originans*) s novou silou a naléhavostí. Proto se objevila a stále objevuje řada textů, které se snaží najít na starou otázku novou odpověď. Novou ve smyslu výroku Vincence z Lerina *non nova, sed nove*. Teologie nemůže popřít svá východiska, tj. v tomto případě zvěst Písma a výklad církve, který předložil Tridentský koncil. Nemělo by se tedy jednat o odmítnutí starého, ale o jeho obnovu a hlubší pochopení ve světle nových poznatků.²

V posledních desetiletích můžeme vidět řadu pokusů o nové promyšlení tohoto tajemství. Objevily se již pokusy o předběžné shrnutí těchto diskusí,³ ale ty stále pokračují a objevují se další a další autoři a teorie. Předmětem tohoto článku bude stručně načrtnout hlavní charakteristiky teologických debat, které se vedou při hledání nového výkladu dědičného hříchu a pokus o návrh určitých kritérií pro hodnocení pokusů o nové teorie dědičného hříchu.

¹ Chesterton kdysi prohlásil, že dědičný hřích je jediným článkem křesťanské víry, který lze dokázat pouhým pohledem na ulici, srov. G. K. CHESTERTON, *Orthodoxy*, New York: Doubleday, 1936, s. 15.

² Jako příklad publikací snažících už v názvu se o „nové myšlení“ či „obnovu“ teologie dědičného hříchu uveďme alespoň následující: P. de LETTER, „Rethinking Original Sin,” *The Clergy Monthly* 31, č. 3 (1967): 81–93; J. P. MACKEY, „New Thinking on Original Sin,” *The Mystery of Sin and Forgiveness*, ed. M. J. Taylor, Staten Island: Alba House, 1971, s. 215–232; C. DUQUOC, „New Approaches to Original Sin,” *Cross Currents* 28, č. 3 (1978): s. 189–200; S. J. DUFFY, „Our Hearts of Darkness: Original Sin Revisited,” *Theological Studies* 49 (1988): 597–622; D. FERNÁNDEZ, *Il peccato originale: Un problema antico da interpretare in modo nuovo*, přeložil F. Sudati, Vicenza: Istituto San Gaetano; Barzago: Marna, 2002.

³ Srov. B. O. McDERMOTT, „The Theology of Original Sin: Recent Developments,” *Theological Studies* 38, č. 3 (1977): 478–512; G. VANDERVELDE, *Original Sin: Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Re-interpretation*, Washington: University Press of America, 1981.

2. HLAVNÍ VÝCHODISKA NOVÝCH TEORIÍ DĚDIČNÉHO HŘÍCHU

Zabýváme-li se novými přístupy k nějakému teologickému tématu, které se ve svém tradičním podání postupem doby ukázalo jako problematické, obvykle si formulujeme několik základních bodů, které zachycují jednak důvody, jednak hlavní charakteristiky daného teologického obratu. Americký teolog Jerry Korsmeyer⁴ uvádí pět základních rysů teologických teorií dědičného hříchu, jak se objevují od poloviny dvacátého století. Jsou to podle něj: 1. christologická orientace, 2. dekonstrukce Tridentu, 3. zapracování psychologických a sociologických podnětů, 4. evoluční pohled na biblické pradějiny a 5. polarizace mezi situacionalistickými a personalistickými pohledy na dědičný hřích. Podle našeho soudu těchto pět bodů poměrně přesně vystihuje současnou situaci teologie dědičného hříchu. Bude užitečné se alespoň stručně u těchto bodů zastavit.

2.1 Christologické zakotvení

Prvním z těchto základních východisek současných teorií je tedy christologické zakotvení teologických diskusí o dědičném hříchu. Lépe by však bylo mluvit o christologicko-soteriologickém východisku. Pomineme-li obtížné interpretovatelnou třetí kapitolu Genese, patří k základním textům o dědičném hříchu Řím 5,12–21, kde se Adam staví do paralely s Ježíšem Kristem. Spása a hřích jsou korelativní pojmy – jeden nemůže být zformulován bez druhého. Potřeba vykoupení, a tím pádem i popis stavu, z něhož je třeba být vykoupen, včetně příčin tohoto stavu, jsou témata, která jsou pro christologicko-soteriologickou reflexi naprosto přirozená.

Řada současných autorů však vysvětluje dědičný hřích christologicko-soteriologicky a ne naopak potřebu spásy faktem dědičného hříchu. Stará otázka *utrum Christus fuisset incarnatus si homo non peccasset* tak do značné míry ztrácí smysl. Bůh nereaguje dodatečným způsobem na člověkem zmařené plány.⁵ Plánované vykoupení je naopak viděno jakoby cosi prvotního, co bylo již v Božím plánu stvoření. Pokud tuto skutečnost nechceme interpretovat jako jistou deficienci při stvoření, kterou by Bůh musel následně napravovat, musíme ji chápat jako plánovaný druhý krok pozvednutí stvoření. Jak lze v takovém kontextu nahlížet na dědičný hřích? Nabízí se především pohled ztotožňující dědičný hřích se situací lidstva jako takovou, tedy pohled, který omezuje případně až neguje osobní charakter dědičného hříchu jako důsledku svobodného rozhodnutí a skutku konkrétních lidí. Zmíněná situace lidstva pak může být např. konstatování hříšnosti ve světě, tj. interpretace Adama jako korporativní osoby lidstva, nebo chápání hříchu jako tápavého postupování evolučního procesu, kdy člověk jen pozvolna roste k dokonalejším formám, a to jak po fyzické, tak i po duševní stránce.

⁴ Srov. J. D. KORMEYER, *Evolution and Eden: Balancing Original Sin and Contemporary Science*, New York: Paulist Press, 1998, s. 53.

⁵ „Je zcela nemyslitelné, aby v Bohu byly po sobě jdoucí plány: plán počáteční, v němž nebyl nahlížen Kristus, a plán konečný (poté, co člověk zhrěšil), jehož středem by byl Boží Syn zemřelý a vzkříšený pro naše ospravedlnění.“ Srov. G. BIFFI, *Kristocentrismus*, Praha: Krystal OP, 1996, s. 29.

Takový výklad s sebou nese řadu výhod, v prvé řadě vyrovnání se s obtížemi výkladu prvních kapitol Genese, které lze v tomto kontextu prohlásit za pouhé podobenství popisující nikoli příčinu, ale přítomný stav. Na druhé straně takový výklad přináší řadu problémů, např. nerozlišování mezi nedokonalostí a zlem. Jestliže je stav hříchu, tedy náklonnost k mravně zlému jednání pokládána za nutnou nedokonalost (jak se to děje např. v evolučním výkladu dědičného hříchu u Teilharda de Chardin), pak lze těžko tuto nutnou nedokonalost danou Božím stvořením člověku přičítat. Interpretujeme-li naproti tomu třetí kapitolu Genese více doslovně, pak je dědičný hřích jako následek svobodného rozhodnutí prvních lidí člověku přičítán zcela logicky.

2.2 Reinterpretace tridentského dogmatu

Naprostou klíčovou otázkou pro teologii dědičného hříchu je výklad kánonů tridentského koncilu o dědičném hříchu.⁶ Každé dogmatické vyjádření obsahuje základní sdělení, které je definitivní a neměnné, a kulturně a dobově podmíněný kontext, který sám jako takový není předmětem definice. Úkolem každé interpretace dogmatických vyjádření musí být proto rozlišení a zhodnocení těchto vrstev takovým způsobem, aby vlastní jádro dogmatického prohlášení zůstalo nedotčeno. „Je nesporné, že musíme rozlišovat mezi trvale platným obsahem dogmat a formou, v níž jsou tato dogmata vyjadřována.“⁷

Při tomto rozlišování hrají velkou roli disciplíny jako historie, filosofie, hermeneutika a lingvistika.⁸ Jako se historická a literární kritika používá při interpretaci Písma, tím spíše se musí používat na texty čistě lidské, kterými dogmatická prohlášení jsou. Hlavním problémem je samozřejmě otázka historicity prvních lidí, kterou tridentské kánony zjevně předpokládají. V prvních třech kánech se objevují formulace, které na to ukazují: „Jestliže někdo nevyznává, že první člověk Adam, poté, co přestoupil v ráji Boží přikázání, ztratil ihned svatost a spravedlnost...“ (...) „Jestliže někdo tvrdí, že Adamovo provinění škodilo jen jemu samotnému, ale jeho potomstvu nikoli, a že ztratil od Boha přijatou svatost a spravedlnost pouze on, ale my už ne...“ (...) „Odporuje totiž Apoštolovi, který říká: ‚Skrze jednoho člověka, v němž všichni zhřešili (Řím 5,12), totiž vešel do světa hřích a skrz hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny lidi.‘“ (...) „Jestliže někdo tvrdí, že tento Adamův hřích, který je co do původu jeden a přenáší se na všechny plozením, nikoli napodobováním...“

⁶ Pro interpretaci tridentských dogmat srov. M.-M. LABOURDETTE, *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris: Alsatia, 1953; A. VANNESTE, „Le préhistoire du décret du concile de Trente sur le péché originel,“ *Nouvelle Revue Théologique* 86 (1964): 355–368 a 490–510; A. VANNESTE, „Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel: Les trois premiers canons,“ *Nouvelle Revue Théologique* 87 (1965): 688–726 (691) a A. VANNESTE, „Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel: Le quatrième canon,“ *Nouvelle Revue Théologique* 88 (1966): 581–602 (582). Český překlad tridentského dekretu lze najít v publikaci: *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu*, ed. T. Machula, Praha: Krystal OP, 2000.

⁷ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *O interpretaci dogmat*, čl. 2794; český překlad C. V. Pospíšil, in C. V. POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria*, Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.

⁸ Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *O interpretaci dogmat*, čl. 2793.

Přestože se většina teologů dnes shoduje v tom, že historicitu Adama nelze řadit k vlastnímu obsahu dogmatické formulace, zůstává otázka, zda nepatří k nutným předpokladům nebo souvislostem, na kterých vlastní obsah dogmatické formulace závisí. Jinak řečeno, zda se nejedná o tzv. výrok „druhé koše“,⁹ tedy nikoli slavnostně dogmaticky vyhlášenou, ale přesto neomylně hláсанou pravdu.

Ze znění tridentských kánónů i z kontextu, v němž byly vyhlášeny, je zřejmé, že koncilní otcové s historicitou Adama počítali jako se samozřejmou skutečností. Vzhledem ke stavu tehdejší exegeze a přirozeného poznání přírody je to naprosto pochopitelné. Stejně přesvědčení sdíleli i protestantští teologové, s jejichž pojetím hříchu a ospravedlnění se tridentský dekret vyrovnával v prvé řadě. Podobně i starověké partikulární koncily, na které tridentský dekret explicitně navazuje, se dědičným hříchem nezabývaly z hlediska historicity biblických zpráv, ale z hlediska důsledků, které dědičný hřích má v životě člověka a v jeho vztahu k Bohu a k lidem.¹⁰

Otázkou tedy je, zda lze tridentské dogma smyslně chápat i bez předpokladu historicity Adama, kterou koncilní otcové předpokládali. Dědičný hřích (*peccatum originale originatum*) jakožto stav každého jednotlivého člověka, který je nakloněn ke zlému, zcela jistě na historicitě Adama nutně nezávisí. O tento stav v tridentských kánonech jde v prvé řadě. Prvotní hřích (*peccatum originale originans*), tedy příčina hříchu dědičného, přímým předmětem dogmatu není. Je však tradičním výkladem důvodů hříchu dědičného a jako takový figuruje také v tridentském dekretu. Přímalá logická vazba mezi historicky interpretovaným vyprávěním Genese a dědičným hříchem, která by dělala z prvotního hříchu jakožto historického skutku prvního člověka nutný předpoklad pro hřích dědičný, podle všeho neexistuje. Odmítnutím historicity Adama však vzniká ve výkladu dědičného hříchu jistá mezera, kterou je třeba zaplnit nalezením jiného výkladu příčin současného stavu lidstva zasaženého dědičným hříchem.

2.3 Psychologické a sociologické podněty

Psychologové se tématem sklonu ke zlu zabývají stejně jako teologové a filosofové. Sklon ke zlu je obvykle pokládán za něco, co je člověku přirozené.¹¹ Sigmund Freud například pokládá pociťování viny za důsledek konfliktu *ega* a *super-ega*. Odcizení a následné vědomí viny je tedy pro člověka přirozené a nelze ho pokládat za hřích. Člověk prostě existuje vždy ve stavu, který teologie nazývá padlým. To, co se tradičně vysvětlovalo jako důsledek prvotního selhání, freudovští psychologové pokládají za konflikt mezi *id* a *egem*. Tento konflikt dává vzniknout

⁹ V rozdělení, jak ho přináší motu proprio Jana Pavla II. *Ad tuendam fidem* z 18. 5. 1998, které novelizovalo znění CIC, kán. 750 a 1371 ve výkladu doktrinního komentáře.

¹⁰ „Trident se tímto problémem zabýval z hlediska morálního (sklon vůle ke zlu) a ontologického (privace původní spravedlnosti v naší přirozenosti). (...) Luther neodmítl historicitu Adama ani solidaritu lidstva s historickým Adamem.“ T. WILEY, *Original Sin: Origins, Developments, Contemporary Meanings*, New York: Paulist Press, 2002, s. 98.

¹¹ Srov. M. NAKONEČNÝ, *Encyklopedie obecné psychologie*, Praha: Academia, 1998, s. 308–309.

žádostivosti. Následný výše zmíněný konflikt *ega* a *superega* pak vede k vědomí hříchu a viny.¹²

Sociologické impulsy přijímané řadou teologů zase směřují k problému předávání dědičného hříchu, tedy sklonu ke zlu, který je viděn nikoli v perspektivě jedince, ale celé společnosti. S tím ovšem přichází otázka, zda by namísto individuálního historického skutku prvního člověka nebylo lépe uvažovat o situaci celé společnosti. Jedním z důležitých bodů tridentských kánonů je ovšem formulace, že se dědičný hřích předává *propagatione, non imitatione*, tedy plozením, a ne napodobováním.

V této souvislosti je třeba prozkoumat význam onoho *imitatio* a *propagatio*. Otcové tridentského koncilu navazující na augustinovskou protipelagiánskou polemiku podle některých teologů nedávali termínu *imitatio* význam, který by se dal aplikovat na to, o čem mluví současné sociální vědy. Stephen Duffy v odvolání se na Wegera¹³ a Rahnera¹⁴ například upozorňuje, že pelagiánské *imitatio* znamená svobodné rozhodnutí pro následování Adamova příkladu. Naproti tomu moderní chápání sociální role hříchu staví na sklonu ke hříchu, který je získáván v celém procesu socializace člověka. Duffy v této souvislosti mluví o „kumulativním vlivu prostředí“, který podle něj odpovídá víc pojmu *propagatio* než *imitatio*.¹⁵ Člověk je totiž ovlivňován sociálním prostředím mnohem dříve, než začne tuto skutečnost reflektovat, a velká část tohoto vlivu se děje na úrovni, která není vědomím dostatečně kontrolována. Tento vliv proto nejde pokládat za svobodné následování Adamova příkladu, který je zachycen pojmem *imitatio*. Podobný přístup najdeme i u Pierra Grelota, který mluví o prvních lidech, kteří byli provázáni nejen příbuzností, ale i solidaritou. Grelot v této souvislosti mluví o skupině vytvářející společnost (*groupe formant société*).¹⁶ Daryl P. Domning v této souvislosti upozorňuje, že teologie přesně nedefinovala, kde končí plození a začíná napodobování.¹⁷

Interpretace termínu *propagatio* především musí zůstat věrná hlavní myšlence Tridentu, podle které je člověk zasažen dědičným hříchem prostě proto, že je člověk. Dědičný hřích není svobodným skutkem, ale stavem, v němž se člověk ocitá bez vlastní viny. Ono *propagatio* (plození) se jednoznačně vztahuje k předávání lidské přirozenosti. Lze v této souvislosti výše zmíněnou socializaci člověka, která s sebou nutně nese hřích, zahrnout do procesu předávání přirozenosti? Pokud chápeme předávání přirozenosti v užším smyslu jako získání souhrnu nutných znaků příslušejících danému druhu, pak nikoli. Člověk je člověkem v okamžiku vzniku nové lidské bytosti, nikoli až postupnou formací. Pokud ale chápeme předávání přirozenosti v širším smyslu, jakožto spění k přirozenosti plně realizované, pak ano.

¹² Freudovskými podněty se v teologii dědičného hříchu inspiroje např. P. Grelot, *Péché originel et la rédemption, à partir de l'épître aux Romains*, Paris: Desclée, 1973 nebo S. MacISAAC, *Freud and Original Sin*, New York: Paulist, 1974.

¹³ Srov. K.-H. WEGER, *Theologie der Erbsünde*, Freiburg: Herder, 1970.

¹⁴ Srov. K. RAHNER, „Erbsünde und Monogenismus,“ in K. H. WEGER, *Theologie der Erbsünde, mit einem Exkurs ‚Erbsünde und Monogenismus‘ von Karl Rahner*, Freiburg: Herder, 1970.

¹⁵ Srov. S. J. DUFFY, „Our Hearts of Darkness: Original Sin Revisited,“ *Theological Studies* 49 (1988): 597–622.

¹⁶ Srov. P. GRELLOT, „Réflexions sur le problème du péché originel,“ *Nouvelle Revue Théologique* 89, č. 4 (1967): 337–375; č. 5 (1967): 449–484.

¹⁷ Srov. D. P. DOMNING – M. K. HELLWIG, *Original Selfishness: Original Sin and Evil in the Light of Evolution*, Aldershot: Ashgate, 2006, s. 145.

Člověk získává v okamžiku svého vzniku celou řadu nutných vlastností a schopností, které ho dělají člověkem. V této první fázi lidského života jsou však mnohé z nich přítomné pouze potenciálně, způsobem nerozvinutým. Člověk přitom není soběstačnou individuální bytostí, ale společenským tvorem. Rozvinutí zmíněných schopností a vůbec samotné jeho přežití je možné pouze na základě jeho socializace. V tomto smyslu by se „kumulativní vlivy prostředí“ do pojmu „plození“ zahrnout daly. Při akceptaci tohoto přístupu však nelze předávání přirozenosti vztahovat pouze na ono vrůstání člověka do sociálního prostředí bez zohlednění samotné struktury lidské přirozenosti. Taková interpretace by se dostala do rozporu se čtvrtým tridentským kánonem o dědičném hříchu. V takovém případě by se totiž dědičný hřích nevztahoval na novorozence, které čtvrtý kánon pojednávající o křtu nemluvnat do oblasti dědičného hříchu výslovně zahrnuje. Solidarita hříchu se v lidstvu projevuje v každém okamžiku, tj. již v okamžiku vzniku nového lidského bytí. Širší interpretace předávání přirozenosti toto neodmítá, pouze nepokládá okamžik vzniku nového života za dovršení předávání přirozenosti, ale za její počátek.

2.4 Čtení biblických pradějin v evolučním kontextu

Problém, který pro nauku o dědičném hříchu přináší evoluční biologie, lze popsat jednoduchým argumentem: Kdyby člověk vznikl evolucí, nebyl by dědičný hřích. Kdyby nebyl dědičný hřích, nebylo by třeba Spasitele. Náboženství vyznávající Spasitele a evoluční teorie jsou tedy v rozporu.

Takový argument je samozřejmě jen jednoduchým nástinem problému. Zanedbává přinejmenším dva důležité prvky. Sklon ke zlu, označovaný jako „dědičný hřích“, může být výslednicí evoluční historie člověka a jako takový nemusí vůbec vylučovat potřebu Spasitele. Vedle toho je daný argument založen na přijetí přírodovědeckého pohledu na svět, tedy pohledu, který *a priori* metodicky vylučuje jakékoli prvky, které se vymykají experimentálním metodám přírodovědy. Je přece možné, že svět, v němž hraje významnou roli biologická evoluce, obsahuje bytosti, jejichž vznik není výsledkem samotných sil přírody, ale je spolu-dán (a dodejme: především dán) kreativním Božím zásahem.

V každém případě ale platí, že interpretace dogmatu o dědičném hříchu úzce souvisí s pojetím vztahu mezi stvořením a evolucí.¹⁸ Interpretací vztahu biblického textu a náboženské víry vůbec na jedné straně a přírodovědné teorie evoluce na straně druhé existuje celá řada, od antagonistických až po dialogické, a nemá smysl je zde podrobněji rozepisovat.

Počátek světa, jak si ho představovali autoři křesťanského starověku a středověku (což tvořilo pozadí, na kterém byly formulovány tridentské kánony), se zásadně odlišuje od pojetí současného. Okamžité stvoření světa, který do značné míry odpovídal našemu, tedy světa zaplněného rostlinami a živočichy, bylo obecně přijatelnou a přijímanou představou až do 19. století. Alternativou pro toto pojetí nebyl postupný vývoj, ale hypotéza věčného světa. Současné myšlení je však charakterizováno evoluční myšlenkou, která současný stav pokládá za výsledek auto-

¹⁸ Srov. J. R. ZIMMER, „The Creation Story and Evolution,“ *Journal of Interdisciplinary Studies* 5, č. 1/2 (1993): 77–92.

nomního vývoje světa od nejjednodušších prvků až po složité komplexní struktury. Text Genese je samozřejmě textem teologickým, tj. jeho téma je především vztah Boha a člověka, nikoli zachycení přírodovědných skutečností.¹⁹ Toto teologické jádro, o které se především jedná, je v podstatě nezávislé na tom, zda biblické příběhy vykládáme doslovně nebo obrazně. Pro interpretaci dědičného hříchu to však význam má. Jak ukazuje několik staletí augustinovské interpretace, pojetí dědičného hříchu lze uvést do plného souladu s doslovným výkladem Genese. Zda je možné jej uvést do souladu i s evolučním viděním světa, je klíčovou otázkou současné teologie dědičného hříchu.

Doslovné čtení třetí kapitoly Genese bylo možné pouze v kontextu stvoření světa jako jednorázové události. Zdá se, že ani výklad roztahující jednotlivé dny stvoření do blíže nespecifikovaných etap vývoje nevysvětlí objevení se jednoho páru prvních lidí. Podobně zůstává otázkou objevení se zla, které přinejmenším v podobě zla fyzického bylo přítomné ve světě již dlouho před objevením se prvních lidí.

Moderní teologické teorie dědičného hříchu se proto snaží skloubit dogma o prvotním hříchu s evolučně se vyvíjícím světem. Prakticky všichni teologové věnující se od poloviny 20. století dědičnému hříchu počítají s evoluční teorií jako s faktorem, který je třeba brát vážně a nelze ho obejít. Velmi zřetelné je to u Pierra Teilharda de Chardin,²⁰ Pieta Schoonenberga²¹ nebo Alszeghyho a Flicka.²² Pius XII. se v encyklice *Humani generis*, která vyšla přesně v polovině 20. století, o evoluční teorii opatrně vyjádřil příznivým způsobem.²³ Jak známo, Jan Pavel II. se o několik desetiletí později k tématu vyjádřil ještě vstřícnějším způsobem.²⁴ Problémem je jednak vymezení prostoru, kde je třeba takový interdisciplinární dialog zavést, jednak respektování charakteru evoluční teorie jakožto přírodovědné teorie, která sama prodělala a prodělává zřetelný vývoj. Teologie proto musí přistupovat k výsledkům biologie způsobem, který zohledňuje charakter přírodovědeckých teorií.

2.5 Situacionalistický versus personalistický pohled na dědičný hřích

Poslední zmiňovanou charakteristikou současných teologických teorií dědičného hříchu je otázka, zda dědičný hřích představuje odlišnou skutečnost od hříchu

¹⁹ Srov. P. CLAYTON, *God and Contemporary Science*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, s. 44–45.

²⁰ Srov. P. TEILHARD DE CHARDIN, „Úvaha o prvotním hříchu,“ in *Chůf žít*, přel. V. Frei a J. Sokol, Praha: Vyšehrad, 1970, s. 173–174; P. TEILHARD DE CHARDIN, *Jak věřím*, přel. V. Dvořáková a J. Joneš, Praha: Vyšehrad, 1997, s. 101–113; Pierre Smulders v této souvislosti označuje Teilhardovo pojetí jako *dynamische Erbsündenlehre*, které se odlišuje od klasického pojetí, které má povahu spíše statickou. Srov. P. SMULDERS, *Theologie und Evolution: Versuch über Teilhard de Chardin*, Essen: Hans Driever Verlag, 1963, s. 229–236.

²¹ Srov. P. SCHOONENBERG, „Altes Testament, Neues Testament und Erbsündenlehre,“ *Theologisch-praktische Quartalschrift* 117 (1969): s. 115–124; P. SCHOONENBERG, *Theologie der Sünde*, Einselden: Benziger, 1966, s. 145.

²² Srov. Z. ALSZEGHY – M. FLICK, „Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica,“ *Gregorianum* 47 (1966): 201–225; Z. ALSZEGHY – M. FLICK, „Il peccato originale in prospettiva personalistica,“ *Gregorianum* 46 (1965): 705–732.

²³ Srov. PIUS XII., *Humani generis* (encyklika z 12. 8. 1950) čl. 36; český překlad E. Jindráček, Olomouc: MCM, 2004.

²⁴ Jedná se o projev ke členům Papežské akademie věd ze 23. 10. 1996, český překlad in: *Universum* 26 (1997): 2–5. Papež zde prohlásil, že evoluční teorie je víc než pouhá hypotéza.

osobních, nebo nikoli. Zde je pro teologii dědičného hříchu významným autorem kalvinistický teolog George Vandervelde, který systematizoval různé katolické teologické přístupy k této tématice rozlišením mezi „situacionismem“ a „personalismem“ jako dvěma základními rámci katolické teologie dědičného hříchu. Jedná se v podstatě o rozdělení na ty, kteří se na dědičný hřích dívají jako na situaci privace posvěcující milosti, a ty, kteří ztotožňují dědičný hřích s hříchem osobním (personálním).²⁵

Situationalisté, mezi něž lze zařadit např. Rahnera, Wegera,²⁶ Baumgartnera,²⁷ Flicka a Alszeghyho, Grelota nebo Schoonenberga, se dívají na dědičný hřích jako historickou situaci odlišnou od jednotlivých osobních hříchů lidí. Prvotní Adamův hřích zde má jistou historickou váhu a jedinečný význam. Lidské bytosti jsou podle tohoto pohledu vrženy do světa, kde soupeří dvě tendence: Boží spásná vůle a dědičný hřích. Člověk je prostě postaven do *situace*, kterou sám nezpůsobil a nezavinil. Tato pozice odpovídá tradičnímu chápání, jak je shrnuto a rozpracováno tridentským koncilem.

Personalisté, kam patří např. Baumann,²⁸ Schmitz-Moormann²⁹ nebo Vanneste, chápou dědičný hřích jako souhrn všech osobních lidských hříchů. Hříšnost člověka tedy nepochází z nějakého historického skutku prvních lidí, ale je pouhým souhrnem všech aktuálních hříchů. Podle personalistů tedy neexistuje nic, co by se nějak speciálně odlišovalo od této sumy osobních hříchů. Říkat, že lidé jsou zasaženi dědičným hříchem, je v této perspektivě totéž, jako říkat, že lidé hřeší.

3. KRITÉRIA PRO HODNOCENÍ TEOLOGICKÝCH TEORIÍ DĚDIČNÉHO HŘICHU

Po stručném představení základních charakteristik současných teologických teorií dědičného hříchu se nyní pokusíme předložit několik hlavních kritérií, na jejichž základě by bylo možné různé teorie dědičného hříchu hodnotit, srovnávat a posuzovat.

3.1 Biblická východiska

Biblická zvěst o prvních lidech a o prvotním hříchu je obecně pokládána za specifický „historizující typ mýtu“, takže jako taková nemůže legitimizovat historické chápání okolností dědičného hříchu, o kterých bible mluví.³⁰ V církevní nauce ob-

²⁵ Srov. G. VANDERVELDE, *Original Sin: Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation*, Washington: University Press of America, 1981, s. 1–2.

²⁶ Srov. K.-H. WEGER, *Theologie der Erbsünde*, Freiburg: Herder, 1970.

²⁷ Srov. C. BAUMGARTNER, *Le péché originel*, Paris: Desclée, 1969.

²⁸ Srov. U. BAUMANN, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg: Herder, 1970.

²⁹ Srov. K. SCHMITZ-MOORMANN, *Die Erbsünde: Überholte Vorstellung bleibender Glaube*, Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag, 1969.

³⁰ Srov. J. GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, sv. 1, *Von der Bibel bis Augustinus*, München: Ernst Reinhardt Verlag, 1960, s. 38; srov. F. SCHUPP, *Schöpfung und Sünde: Von der Verheißung einer wahren*

sažené historizující formulace, které se na Genesi odvolávají, proto nemohou být chápány jako potvrzení doslovného historického výkladu, ale jako respektování literárního stylu biblické knihy, na níž se dané texty odvolávají.

V tomto smyslu nemusíme mít podle některých autorů strach z důsledků opuštění historického chápání biblického vyprávění o prvotním hříchu Adama a Evy. Jak říká jeden z nejvýznamnějších teologů dědičného hříchu posledních desetiletí: „Demytologizace vyprávění o stvoření v šesti dnech neznamena odstranění dogmatu o stvoření, ale přispěla k lepšímu porozumění jeho pravého významu.“³¹

Text Genese si prostě neklade za cíl popis historického stavu a konkrétních skutků prvních lidí, ale pojednává o stavu člověka a jeho problematickém vztahu k Bohu. Není mýtem ani historií, je specifickým vyprávěním používajícím mytologické prvky historizujícím způsobem. Autoři mluví o „etiologickém mýtu“ nebo „metahistorické etiologii“.³² Není tedy možné se při řešení otázky o historickém postavení a jednání prvních lidí na vyprávění prvních kapitol Genese odkazovat. Další biblické texty, které se tématem dědičného hříchu zabývají, se buď vyslovují pouze k současné situaci hříšného člověka a lidstva nebo používají výrazových prostředků daných knihou Genesis pouze jako literárního rámce pro vlastní sdělení. To je především případ páté kapitoly listu Římanům, která pomocí srovnání Adama a Ježíše Krista vyjadřuje univerzalitu hříchu a tomu odpovídající univerzalitu Boží nabídky spásy.

3.2 Soulad s výroky Magisteria

Primárním magisteriálním textem, který se týká dědičného hříchu, je samozřejmě již citovaný dekret tridentského koncilu. Před srovnáváním pozic jednotlivých teologů s tímto dekretem je nejprve potřebná pečlivá interpretace dekretu samotného. Naprosto zásadním prvkem je v této věci výše probíraný biblický základ nauky o dědičném hříchu. „V církevním dogmatu jde o správnou interpretaci Písma svatého. Při této dogmatické a závazné interpretaci Písma svatého magisterium nestojí nad Božím slovem, nýbrž je spíše v jeho službě. Magisterium posuzuje nikoli Boží slovo, nýbrž správnost jeho interpretace.“³³ Dalším stěžejním bodem interpretace je christocentrismus vyplývající z postavení Krista, který je vrcholem zjevení. Dále je to vnitřní soudržnost tradice, která nedovoluje interpretovat dogma způsobem nekoherentním s celkem předávané nauky. Konečně je to soulad s naukou biskupů v čele s papežem a se svědectvím celku věřících, jimž dogmatická nauka i její interpretace slouží.³⁴

und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung, Düsseldorf: Patmos, 1990, s. 33–43.

³¹ A. VANNESTE, „Le péché originel: Vingt-cinq ans de controverses,“ *Ephemerides theologiae Lovanienses* 56 (1980): 139–146.

³² L. MAZZINGHI, „Quale fondamento biblico per il ‚peccato originale‘? Un bilancio ermeneutico: L’antico testamento,“ in *Questioni sul peccato originale*, ed. I. Sanna, Padova: Messaggero, 1996, s. 61–140. Bonnský starozákonník Frank-Lothar Hossfeld v této souvislosti mluví o „specifickém provázání mýtu a dějin“ v knize Genesis, srov. F.-L. HOSSFELD, „Mythos und Geschichte in der Genesis,“ *Wort und Antwort*, č. 1 (2004): 1–5.

³³ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *O interpretaci dogmat*, čl. 2775.

³⁴ Tamtéž, čl. 2270–2788.

V následujícím textu analyzujeme jednotlivé kánony tridentského dekretu³⁵ s ohledem na výše nastíněné body, abychom se dobrali vlastního jádra dogmatické formulace a rozlišili tak „mezi trvale platným obsahem dogmat a formou, v níž jsou tato dogmata vyjadřována.“³⁶ První kánon se týká důsledků dědičného hříchu.

1. Jestliže někdo nevyznává, že první člověk Adam, poté, co přestoupil v ráji Boží přikázání, ztratil ihned svatost a spravedlnost, v nichž byl ustaven, přitáhl na sebe pro urážku spočívající v tomto provinění hněv a nemilost Boží a s tím spojenou smrt, kterou mu předtím Bůh hrozil, a se smrtí spoutání v moci toho, „jehož byla od té doby říše smrti“ (Žid 2,14), to znamená ďábla, a že byl celý Adam pro onu urážku spočívající v tomto provinění změněn k horšímu co do těla i duše, anathema sit.

V prvním kánonu se mluví o „prvním člověku“, o „ztrátě svatosti a spravedlnosti“, o příchodu „smrti“ a „spoutání v moci ďábla“. Vycházíme-li ze skutečnosti, že dogma zjevení nepřináší, ale pouze ho interpretuje, nemůže vlastní dogmatický „trvale platný obsah“ zahrnovat nic, co by obsahově převyšovalo Boží zjevení. Vezmeme-li v úvahu, že současná exegeze se na biblické pradány dívá v horizontu existenciálním a nikoli historickým, pak je namístě závěr, že předmětem dogmatu není existence a skutky prvního člověka, ale ztráta svatosti a spravedlnosti, která na lidstvo doléhá a která má za následek zmíněné odloučení od Boha a smrt. Formulace operující s „prvním člověkem Adamem“ je v tomto případě pouze literární prostředek sledující formu sdělení nacházejícího se v knize Genesis.

Je ale současná exegeze dostatečně významným kritériem ve srovnání se staletími interpretace převážně doslovné?³⁷ Domníváme se, že tato bezpochyby dlouhá a úctyhodná tradice doslovného výkladu je dána spíše neproblematičností daného typu výkladu, a tudíž mnohem více jakousi spontaneitou než kritickým zkoumáním. Typ interpretace daného místa není pro základní zvěst o hříšnosti člověka podstatný a je zjevné, že dokud neexistoval důvod k revizi doslovného výkladu, nikdo tento výklad nezpochyboval. To dokládá i skutečnost, že alternativní výklady, které s doslovným chápáním nepočítaly, rozhodně nebyly brány jako jakési „disidentské dílo“ nebo protichůdné výklady.

Druhý kánon se týká všeobecného rozsahu dědičného hříchu.

2. Jestliže někdo tvrdí, že Adamovo provinění škodilo jen jemu samotnému, ale jeho potomstvu nikoli, a že ztratil od Boha přijatou svatost a spravedlnost pouze on, ale my už ne, nebo že nečistý hříchem neposlušnosti přenesl na celý lidský rod pouze smrt a tělesné tresty, ale hřích, který je smrtí duše, nikoli, anathema sit. Odporuje totiž Apoštolovi, který říká: „Skrze jednoho člověka, v němž všichni zhřešili (Řím 5,12), totiž vešel do světa hřích a skrz hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny lidi.“

³⁵ DSH 1510–1516.

³⁶ Tamtéž 2294.

³⁷ Poměrně konzervativní teolog M.-M. Labourdette ohledně exegeze tridentských dogmat říká: „Co se týká samotného Pádu, koncil se spokojil s tím, že spočívá v překročení Božího přikázání. O povaze tohoto přikázání se neříká nic, kromě toho, že je spojeno s hrozbou smrtelných důsledků. (...) Exegeté a teologové mají svobodu zkoumat posvátný text a interpretovat ho podle svého chápání, přičemž musí vždy zachovat analogii víry.“ Srov. M.-M. LABOURDETTE, *Le Pêché originel et les origines de l'homme*, Paris: Alsatia, 1953, s. 36.

Podobně jako v prvním kánonu se zde mluví o Adamovi jako jedinci. Hlavním sdělením však opět není výrok o historicitě biblického Adama, ale tvrzení, že se důsledky, které bible připisuje prvním lidem Adamovi a Evě, týkají všech lidí neboli celého lidského rodu. Není to tedy izolovaná epizoda biblických dějin, ale existenciální výpověď o lidstvu jako takovém. Poslední věta kánonu pak potvrzuje chápání smrti jako odloučenosti od Boha. Smrt totiž vstupuje do světa „skrze hřích“. Hřích však v prvé řadě znamená odvrácení od Boha.

Třetí kánon pak přináší ono protipelagiánské *propagatione, non imitatione*, které vylučuje chápání hříchu jako špatného příkladu, a dále pak upozornění na jedinou možnost odstranění dědičného hříchu, kterou je milost získaná Kristem.

3. Jestliže někdo tvrdí, že tento Adamův hřích, který je co do původu jeden a přenáší se na všechny plozením, nikoli napodobováním, a který je každému vlastní, se odstraňuje silami lidské přirozenosti nebo pomocí jiného prostředku, než je zásluha jediného prostředníka, našeho Pána Ježíše Krista, který nás ve své krvi smířil s Bohem a „stal se nám spravedlností, posvěcením a vykoupením“ (1 Kor 1,30), nebo kdo popírá, že samotná zásluha Ježíše Krista je dávana svátostí křtu, který je dospělým i dětem udělován podle řádného církevního obřadu, anathema sit. Neboť „není pod nebem žádného jiného jména daného lidem, ve kterém bychom mohli být spaseni“ (Sk 4,12). Proto onen hlas: „Hle, Beránek Boží, ten, který snímá hříchy světa“ (Jan 1,29). A dále: „Vy všichni, kteří jste byli pokřtěni, oblékli jste Krista“ (Gal 3,27).

Tvrzení o jediném původu hříchu se může týkat jak jednotlivého skutku prvních lidí, tak i odmítnutí pozice pokládající dědičný hřích za sumu hříchů aktuálních. Dědičný hřích je skutečnost, která se týká všech lidí a ve všech lidech znamená totéž. Je příčinou jednotlivých aktuálních hříchů, nikoli jejich souhrnem.

Tento stav se přenáší nikoli špatným příkladem, z něhož by bylo možné dostat se askezí nebo „dobrým vychováním“, ale je zakořeněn v samotné přirozenosti člověka. Dědičný hřích se týká všech lidí, prostě proto, že jsou lidmi, nikoli proto, že se setkali se špatným příkladem. Vlastními silami se tedy z područí hříchu vymanit nelze. Výraz „plozením, nikoli napodobováním“ v první řadě neukazuje na jakési biologické předávání dědičného hříchu, ale podtrhuje skutečnost, že se jedná o narušení lidství v jeho nejhlubším kořeni, nikoli pouze styl chování daný výchovou.

Tím se dostáváme k dalšímu tvrzení tohoto anathematu, kterým je poukaz na Krista, jakožto jediný zdroj milosti odstraňující dědičný hřích. Této milosti se lidem dostává prostřednictvím svátostné služby církve ve křtu. O křtu – konkrétně křtu malých dětí, které ještě nenabýly užívání rozumu – mluví i čtvrtý kánon, jehož hlavním cílem však není samotný křest, ale univerzální potřeba vykoupení z hříchu i pro ty, kteří nespáchali žádný aktuální osobní hřích.

4. Jestliže tedy někdo popírá, že je třeba křtít novorozence, i když se narodili z pokřtěných rodičů, nebo kdo říká, že jsou křtěni na odpuštění hříchů, ale že se na ně z Adama nevztahuje nic z dědičného hříchu, co by sice bylo třeba pro dosažení věčného života očistit koupelí znovuzrození, z čehož plyne, že se u nich forma křtu na odpuštění hříchů chápe nikoli správně, ale mylně, anathema sit. Neboť to, co řekl Apoštol: „Skrze jednoho člověka, v němž všichni zhrěšili, totiž vešel do světa hřích a skrz hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny“ (Řím 5,12), se nesmí brát jinak, než jak to chápala všude rozšířená katolická církev. Podle tohoto pravidla víry jsou i děti, které samy nemohly spáchat žádný hřích, v souladu s apoštolskou tradicí skutečně křtěné

na odpuštění hříchů, aby to, co bylo způsobeno zrozením, bylo znovuzrozením očištěno. Vždyť „nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha, nemůže vejít do království Božího“ (Jan 3,5).

Tento kánon nepřináší v podstatě žádnou novou informaci zásadní povahy, ale upřesňuje to, co bylo již řečeno v kánonech předcházejících. Zasažení dědičným hříchem je totiž skutečně univerzální a týká se i dětí, které jsou z aktuálních osobních hříchů naprosto vyloučeny.

Pátý kánon se pak vyslovuje ke způsobu, jímž Kristova milost odpouští hříchy. Konečně pak deklaruje, že se dekret nevztahuje na osobu Panny Marie. V pozadí tohoto kánonu stojí samozřejmě katolicko-protestantská polemika o tom, zda je dědičný hřích skutečně odstraněn, nebo pouze nepřipočítáván, a vztah toho, co se v obou teologických tradicích označuje jako „žádostivost“, resp. „hřích“. Tato otázka byla v ekumenickém dialogu vyjasněna lutersko-katolickou deklarací o ospravedlnění.

Shrme-li jednotlivé body, k nimž jsme při interpretaci kánonů tridentského koncilu dospěli, lze říci, že v kontextu našeho tématu jsou významné především následující skutečnosti, které patří k dogmatickému obsahu dekretu: 1. jedná se o stav, kdy člověk postrádá svatost a spravedlnost před Bohem; 2. tento stav zasahuje člověka v každém okamžiku jeho existence a nelze se mu vyhnout; 3. dědičný hřích zasahuje celé lidstvo bez výjimky (resp. s výjimkou Panny Marie); 4. není to pouze konstatování souhrnu aktuálních hříchů; 5. jediným zdrojem milosti odstraňující dědičný hřích je Kristovo vykupitelské dílo; 6. tato milost je lidem udělována křtem.

3.3 Vysvětlení *peccatum originale originatum*

Samotná hříšnost lidstva je evidentní, ale v jejím rámci se nachází několik důležitých problémů, kterými se stojí za to zabývat. Je to jednak přesnější vymezení povahy této hříšnosti, jednak otázka jejího předávání.

Při detailnější analýze dědičného hříchu můžeme narazit na několik vysvětlení, které se vzájemně nevylučují, ale jsou spíše různými pohledy na stejnou realitu. Dědičný hřích ve smyslu *peccatum originale originatum* má v tomto smyslu čtyři hlavní aspekty:³⁸ 1. personalistický, kterým je neschopnost dialogu člověka s Bohem a s dalšími lidmi; 2. ontologický, kterým je privace posvěcující milosti; 3. společenský, kterým je solidarita lidského rodu v hříchu; 4. soteriologický, kterým je univerzální potřeba spásy.

Přestože je hřích osobním rozhodnutím a ne osudem, dostává se člověk do situace potenciálního hříšníka majícího sklon ke zlu nezaviněně. Možná vysvětlení této situace jsou různá. Klasickým vysvětlením je Augustinovo „biologizující“ pojetí předávání dědičného hříchu. Přehnaně biologické chápání je samozřejmě neudržitelné a zbytečné. Avšak před unáhleným odmítnutím tohoto přístupu stojí za úvahu jeden detail, který plyne z biologické podmíněnosti určitých negativních sklonů lidské přirozenosti. Jestliže biologie člověka popisuje a vysvětluje velmi

³⁸ Srov. A. VANNESTE, „Où en est le problème du péché originel?“ *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 52 (1976): 143–161. Vanneste uvádí pouze první tři aspekty. Dovolujeme si jeho seznam rozšířit i o výše uvedený aspekt čtvrtý.

presvědčivě řadu vzorců chování člověka, které vyplývají z materiální, tělesné konstituce člověka, nelze jistou míru biologické podmíněnosti lidské hříšnosti jen tak přehlédnout. Přinejmenším žádostivost, tj. disharmonie lidských schopností a sil, která je tradičně označována jako důsledek dědičného hříchu, je do značné míry vysvětlována stavem lidské tělesnosti (např. hormonálních výkyvů, stavu mozku apod.). Takové tělesné podmíněnosti jsou do značné míry normálním stavem lidského organismu, a tedy evolučním dědictvím člověka předávaným s genetickou informací, a tedy plozením.

Na předávání dědičného hříchu se lze podívat i jinak. Brian Kelly ho popisuje na základě pojetí určitého správcovství, které bylo člověku dáno nad jeho vlastní lidskou přirozeností.³⁹ Člověk může druhého ovlivňovat v duchovní oblasti ve směru k dobrému například prostřednictvím přímluvné modlitby, což je působení skrze Boží jednání. Může ho ale ovlivňovat i radou, hrozbou, povzbuzením apod. Podobně existuje i ovlivňování druhého směrem ke zlému.

Proti takovému řešení by však bylo možné vznést námitku, že odporuje trident-skému dogmatu, a jeho formulaci *propagatione, non imitatione*. Výše zmíněné způsoby působení člověka se totiž zdají být blíže onomu napodobování mnohem více než plození. Na druhou stranu má však tato námitka své slabiny. V její logice by totiž měl být člověk odchovaný bez kontaktu s jinými lidmi bez hříchu, což se jeví jako absurdní. Není taková představa hříchu cosi povrchního a vnějšího člověku, namísto vnitřně zakořeněného negativního sklonu v člověku, na kterém trvá nauka církve? Zde stojí za úvahu jedna důležitá skutečnost. Člověk není bytostí osamocnou, ale bytostí přirozeně a nutně vztahovou. Pokud necháme člověka od narození (či spíše od početí, neboť už přítomnost v lůně matky představuje komunikaci a navazování vztahu) jen jemu samému a uzavřeme ho před kontaktem s jinými lidmi, dojde nikoli k nerušenému radostnému vývoji „nekontaminovanému“ negativními vlivy jiných lidí, ale naopak k vývoji hluboce negativnímu, který se blíží chování zvířecímu. Součástí lidské přirozenosti je i potřeba být ve vztazích s jinými lidmi. Osvojení a schopnost ovládat vlastní schopnosti je z přirozené povahy člověka odkázáno na spolupráci s jinými lidmi. Jen tak se může náležitě rozvinout rozumová a volní stránka člověka. Jinak se člověk stává horším než zvíře, protože zvíře zůstává na animální úrovni naprosto v souladu se svým přirozeným ustrojením. Člověk, naproti tomu, není schopen zůstat na harmonicky prožívané úrovni pouhého živočicha. Něco podobného pro něj vždy znamená degradaci a tragédii, která má k harmonii na míle daleko.

Člověka bychom proto neměli nahlížet jako izolovaného jedince, ale vždy ve vztazích k jiným lidem, neboť to je nutná součást jeho stávání se sebou samým a zvládnutí svých vlastních možností a schopností. Jakési (Kellyho slovníkem) „prostředí“ či „atmosféra“ kultury, v níž člověk vyrůstá, proto na obecné rovině patří k niternému přirozenému základu lidského bytí. Nejedná se zde o pouhé *imitatio*, napodobování jednotlivých izolovaných činů, ale o samotný charakter této vztahové společenské „atmosféry“, která je prvotním hříchem zkažená. Nelze se jí přitom vyhnout, jako se lze vyhnout jednotlivému špatnému skutku či nevhodnému příkladu. Je to všeobecně přítomná, hluboce zakořeněná a lidskými silami ne-

³⁹ Srov. B. KELLY, „Redemption and Original Sin,“ *Irish Theological Quarterly* 60 (1994): 1–16.

vyvratitelná atmosféra vzdoru a protivení se dobru a jeho dárce. Adam byl povolán, aby sdílel Boží milost i přirozené dobro svým potomkům. Zřeknutím se osobní svatosti a bezúhonnosti tuto mediaci narušil a nenávratně nakazil předáváním zla.

3.4 Vysvětlení *peccatum originale originans*

Možných vysvětlení počátků hříšnosti neboli prvotního hříchu (*peccatum originale originans*) se nabízí několik: prvotním skutkem prvních lidí, odporem hmoty, kterou Bůh nemá plně v moci, jistou mírou Bohem dopuštěné a chtěné autonomie hmotné reality včetně člověka apod. Ne všechny možné alternativy jsou ovšem přijatelné. Vyjdeme-li ze skutečnosti hierarchie pravd, o které mluví Druhý vatikánský koncil,⁴⁰ lze konstatovat, že nauka o dědičném hříchu je v této hierarchii rozhodně méně významná nauka než svrchovanost Boží, *creatio ex nihilo*, dobrota Boží apod. Vysvětlit obtíže spojené s naukou o prvotním hříchu díky obětování na-prosto fundamentálních pravd křesťanské víry je tudíž nemožné.⁴¹ Proto je uspokojivé pouze takové vysvětlení, které je se základním vyznáním víry v souladu. V prvé řadě se jedná o Boží svrchovanost a nejvyšší dokonalost, dále pak jeho dobrotu. Z naprosté svrchovanosti Boží se odvíjí i stvoření z ničeho, neboť na-prosto svrchovaný Bůh má ve své moci vše, a žádná mimo-božská realita kladoucí odpor při formování světa není přípustná. Dále je to nejvyšší Boží dokonalost, která rozhodně není statickou nehybností v tom smyslu, v jakém ji známe z našeho běžného života. Uplatníme-li při výpovědích o Bohu správným způsobem analogii, lze se těmito povrchním a zjednodušujícím závěrům vyhnout.

Co s teoriemi, které se vysvětlení příčin hříšnosti vyhýbají? Lze říci, že nemožnou být hodnoceny všechny stejným způsobem. Příkladem může být psychologizující výklad dědičného hříchu, který si cíleně všímá pouze hříšnosti člověka, nikoli jejích příčin. Zde je k přehlížení prvotního hříchu, tedy k určité tématické redukci, dobrý důvod. Naproti tomu v případě teorií, které se snaží zasadit nauku o dědičném hříchu do celku věrouky, nebo které se snaží o komplexní vysvětlení celého problému, je absence pojednání o prvotním hříchu nedostatkem. Podobně je nedostatkem pouhé opakování tridentských formulací bez toho, že by byly vysvětleny v kontextu dnešních otázek.

3.5 Odlišnost hříchu světa a dědičného hříchu

Při hledání nové interpretace dědičného hříchu se objevuje otázka, zda je rozdělení na prvotní a dědičný hřích vůbec smysluplné, jinými slovy, zda vůbec existuje

⁴⁰ Srov. UR 11: „Existuje řád neboli ‚hierarchie‘ pravd katolického učení, vzhledem k jejich různé spojitosti se základem křesťanské víry.“

⁴¹ Existenci zla a dědičného hříchu vysvětlují pomocí nějaké formy „zřeknutí se“ Boží všemohoucnosti a svrchovanosti někteří procesuální teologové jako D. R. GRIFFIN, „Stvoření z chaosu a problém zla,“ *Teologický sborník* 4 (1995): 35–50 nebo J. D. KORSMEYER, *Evolution and Eden: Balancing Original Sin and Contemporary Science*, New York: Paulist Press, 1998. Staví při tom na Whiteheadově procesuální ontologii. Srov. A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (revised ed. by D. R. Griffin, D. W. Sherburne), New York: The Free Press; London: Collier Macmillan, 1979.

něco, čemu má smysl „prvotní hřích“ říkat. Dědičný hřích pak pro ně není ani realitou odlišnou od aktuálních osobních hříchů, ani následkem nějaké skutečnosti označované jako „prvotní hřích“. Je jednoduše souhrnem osobních hříchů, tedy tím, čemu se v Janově evangeliu říká „hřích světa“. Jiní teologové naopak pokládají dědičný hřích za cosi, co aktuální hříchy v jistém smyslu způsobuje, a co je od nich tedy odlišné.

Někteří autoři pokládají toto rozlišení za tak zásadní, že na něm postavili svou klasifikaci teorií dědičného hříchu. Jak bylo uvedeno výše, velký důraz na tento bod kladl G. Vandervelde, který označil obě pozice jako personalistické, resp. situationistické pojetí.

Na základě výše uvedené analýzy tridentských dekretů se zdá, že personalistické pojetí dědičného hříchu není plným vystižením toho, co učí Tridentský koncil. Podobně když mluví apoštol Pavel (Řím 7,15–24) o „jiném zákoně“, který v sobě pozoruje, nepoukazuje pouze na osobní hříchy, ale na jakousi tajemnou realitu, která stojí za nimi.

V případě personalistických teorií, které odmítají uzнат dědičný hřích za realitu odlišnou od souhrnu osobních hříchů, je vůbec otázka, nakolik je ještě možné mluvit o dědičném hříchu. Podstatou biblických textů o hříchu a potřebě vykoupení, stejně jako církevní nauky týkající se hříchu, je skutečnost vnitřního sklonu ke zlu. A ten je bezpochyby něčím jiným než prostým souhrnem hříchů. Pokud tento sklon ke zlu odmítneme a jednoduše ho ztotožníme s hříchy osobními, pak se *de facto* dostáváme do postoje, který není příliš vzdálen Pelagiovi. Tam, kde není sklon ke zlu, tam není ani nemožnost nehřešit.

Je samozřejmě možné konstruovat teorii dědičného hříchu, která spočívá v personalistickém ztotožnění dědičného hříchu s hříchy osobními. Takový přístup je však ve značném napětí s texty Písma i tradičním pojetím nauky. Před protagonisty takového výkladu je tedy velký úkol vysvětlit, jak takový přístup může být s biblí a dosavadní tradicí církve uveden do souladu.

3.6 Soulad s přírodovědnými poznatky

První otázka v této souvislosti musí směřovat k evoluční teorii, která je přírodovědným kontextem většiny současných diskusí o dědičném hříchu. Slovo „teorie“ v běžném laickém použití označuje něco nejistého („pouhá teorie“). Na rovině jazyka přírodovědy je však teorie naopak čímsi dost jistým. Lidové „pouhé teorii“ odpovídá ve vědeckém jazyce spíše výraz „hypotéza“, tedy návrh vysvětlení, který se jeví jako možný, ale dosud není dostatečně otestován a prověřen. Teorie je už něco víc. Daryl P. Domning ji označuje jako „metafakt“, čili fakt o faktech.⁴² Naprostou a konečnou jistotu současná empirická věda v podstatě nezná. Evoluční teorie ve své neodarwinistické podobě je tedy teorií, tj. je koherentní a má vysoký stupeň úspěšnosti svého testování. Lze ji tedy pokládat za velmi solidně potvrzenou.

⁴² Srov. D. P. DOMNING – M. K. HELLWIG, *Original Selfishness: Original Sin and Evil in the Light of Evolution*, Aldershot: Ashgate, 2006, s. 32.

Prakticky žádný z teologů posledních desetiletí zabývajících se dědičným hříchem evoluční teorii nepopírá. Některé teologické přístupy ji naopak berou jako základní východisko, kterým posuzují veškeré teologické problémy. Při přílišném spoléhání se na jakoukoli přírodovědnou teorii však může u teologa nastat problém, že buď tuto teorii chápe téměř nezpochybnitelně na způsob dogmatu (což se ovšem povaze jakékoli přírodovědné teorie přičítá), nebo naopak pracuje se základními články víry jako s přírodovědnými teoriemi, které mohou být po nalezení lepšího výkladu snadno opuštěny (což se zase přičítá povaze dogmatu). Pokládáme nicméně za důležité, aby teologie pracovala s obrazem světa, který je pro danou dobu aktuálně uznávaný, přičemž by si měla být vědoma stupně jistoty, kterou s sebou takový obraz světa nese. Teologické teorie dědičného hříchu by měly brát v potaz stav přirozeného poznání světa, což znamená, že by měly být v této době dostatečně obeznámeny s přírodovědnými teoriemi jako jsou otázky původu člověka, sociobiologie nebo psychologie, přičemž by měly platit některé zásady: Teologie není přírodní věda a její předmět a metoda se od přírodovědy odlišuje. Přes veškeré zohledňování přírodovědy se teologie nemůže stát pouze jakousi „spiritualitou přírodovědy“ nebo pouhým domýšlením významu přírodovědy pro život. V případě rozporu s přírodní vědou musí být teologie velmi opatrná. Přírodní vědy se rychle vyvíjejí a mnohé závěry, které byly ve své době pokládány za naprosto jisté, se později ukázaly jako mylné a překonané. Jak unáhlená rezignace teologie a nekritické přijímání přírodovědných teorií, tak i nekvalifikovaná unáhlená kritika přírodovědných závěrů mohou být pro teologii fatální. V případě přírodní vědy je třeba přesně rozlišovat, co je ověřený závěr, a co pouze extrapolace, která ještě ověřena není. Podobně je třeba pečlivě oddělit vlastní závěry přírodovědy a jejich ideologické domýšlení. V tomto smyslu je velký otazník především u sociobiologie, která je založena na silném ontologickém redukcionismu.

4. CESTA K NOVÉ TEOLOGICKÉ SYNTÉZE

V dějinách dogmatu pozorujeme čas od času návrat stejných témat, která se probírají tu z jedné, tu z druhé strany. Protože Boží zjevení je nevyčerpatelný zdroj poznání Boha a jeho plánu se světem, nemůže dogmaticky fixovaná nauka církve tuto plnost nikdy definitivně vyčerpat. Tím se rozhodně neříká, že dogmatická nauka církve není pravdou nebo že nemá hodnotu. Pouze se připomíná to, že jakožto dílo lidské (byť pod ochranou a s asistencí Ducha svatého působícího v církvi) nemůže dogma vyčerpat bohatství zjevené pravdy.

I otázky, na které už koncily a papežové poskytli odpověď, bývají po čase kladeny jinak, a to v novém kontextu a v odlišných souvislostech. Dědičný hřích patří k tématům, které již poměrně přesně definovány magisteriem byly, ale přesto se znovu a znovu objevují otázky další, které nutí východiska daná Božím zjevením i dosavadní dogmatické formulace znovu a znovu promýšlet. Otázka je o to složitější, že je dědičný hřích tématem v průsečíku biblické exegeze Starého zákona, biblické i teologické antropologie, soteriologie, dějin spásy, sakramentologie atd.

Úzce souvisí také s přírodovědou, etologií, filosofií člověka, filosofickou otázkou zla ve světě apod.

Dosavadním kontextem, ve kterém bylo dogma o dědičném hříchu interpretováno a promyšleno, bylo augustinovské pojetí člověka a anticko-středověký obraz světa a života v něm. Tento obraz světa, který není dán Božím zjevením, ale v antickém Řecku založenou kosmologií, je však dnes již evidentně zastaralý. Proč odmítat obraz světa, který předkládá současná přírodověda, a zatvrzele se držet obrazu světa, který je poplatný mnohem starším kosmologickým koncepcím? Jediný důvod, který existuje, je určitá provázanost staré kosmologie s teologií. Tato provázanost však naprosto není z hlediska Božího zjevení nebo církevního dogmatu nutná. Je jisté, že zjevení i dogma nelze interpretovat a promyšlet nezávisle na kontextu tvořeném z velké části současným stavem přirozeného poznání světa. Nalezení definitivního a provždy platného obrazu světa pravděpodobně nelze očekávat a promítat si podobné touhy do nějaké z dobově podmíněných přírodovědných teorií je pro teologii kontraproduktivní. V tomto smyslu je stejně nepřijatelné držení starých překonaných kosmologických pozic i destrukce dogmatu na základě unáhlené absolutizace aktuálních přírodovědných hypotéz a teorií. Úkolem teologie není apologie zastaralé přírodovědy ani adorace přírodovědy současné, ale mimo jiné nekončící práce na stále se obnovující kontextualizaci dogmatu. Je to úkol velký a mnohdy se zdá téměř neproveditelný. Avšak stačí si uvědomit, jakou dobu a jak velké teology a filosofy si žádala například středověká kontextualizace dogmatu v návaznosti na antickou aristotelskou kosmologii. To, že se nějaký úkol může na počátku zdát příliš obtížný nebo snad i neřešitelný, ještě neznamená, že tomu tak skutečně je.

Kromě toho se většina teologů posledních desetiletí shoduje v konstatování, že ve věci dědičného hříchu je „dogmatika už dlouho uvězněná v kategoriích a schématech augustinovského myšlení.“⁴³ Sv. Augustin je samozřejmě postavou úctyhodnou a patří k největším osobnostem křesťanského myšlení v dějinách. Jako každý jiný člověk je však i on synem své doby a jeho myšlení je třeba kriticky hodnotit pod tímto zorným úhlem.

Co lze tedy říci v současné situaci tohoto vývoje nového teologického kontextu dogmatu o dědičném hříchu? Pro současnou teologii nepojednává nauka o dědičném hříchu především o nějakém konkrétním skutku ze vzdálené minulosti, ale o stavu současného lidství, které je odcizeno Bohu.⁴⁴ Takový přístup je samozřejmě možný a potřebný. Přesto se vnučuje otázka, od čeho se tento současný stav odvíjí, kde má svůj kořen a původ. V této souvislosti lze mluvit o počátku člověka a počátku zla, neboť hřích je svobodným lidským skutkem, který je zlý.

Za předpokladu, že lidé neexistují věčně, určitě nějaký první člověk existoval. Jak vypadal a jak se choval přesně nevíme. Je však rozumné předpokládat, že nebyl nejvýše dokonalý, ale že byl naopak velmi nedokonalým tvorem, který měl své lidské možnosti a schopnosti „zárodečně“ a málo rozvinuté. Pro tuto možnost mluví velmi zřetelně přírodní věda. S teologií pak není tento postoj nijak v rozporu.

⁴³ VANNESTE, „Où en est le problème du péché originel?“ s. 143–161.

⁴⁴ SROV. J. F. HAUGHT, *Responses to 101 Questions on God and Evolution*, New York: Paulist Press, 2001, s. 80–81.

Pád člověka se netýká biologické dokonalosti ale svatosti a hříchu. Dědičný hřích je pádem z nevinnosti do hříchu.⁴⁵

Proč se ale Bůh rozhodl stvořit člověka takto nedokonalého? Liturgie na mnohých místech říká, že se Boží moc nejvíce ukazuje v jeho milosrdenství a slitování.⁴⁶ Kromě toho je svět, který je schopen vlastního rozvoje a růstu k dokonalosti a vlastnímu sebe-uskutečňování, naprosto důstojným dílem dokonalého Boha. Člověk, který svou dokonalost uskutečňuje s Boží spoluprací částečně sám, je mnohem dokonalejším obrazem Božím než člověk, který plnost dokonalosti pouze pasivně přijme.

Zdrojem dědičného hříchu může být jednak skutek prvních lidí, který vedl k jejich vnitřní dezintegraci, jednak nedokonalost daná povahou světa. Obě možnosti mají své zastoupení v dějinách teologie a žádná z nich nebyla přímo odmítnuta. Faktem ale je, že první z těchto možností má silnější tradici a představuje i kontext tridentského dogmatu. Problémem této pozice je vysvětlení, jak mohl první hříšný skutek zapříčinit tělesně-duševní dezintegraci. Hodně z negativních lidských sklonů popisovaných jako žádostivost (*concupiscentia*) není pouze duševní chybou, ale zasahují duševně-tělesný celek člověka. Na úrovni těla jsou pak i popsitelné empiricky s poukazem na konkrétní parametry tělesnosti. Jak je něco takového zapříčiněno ryze morálním rozhodnutím, je prakticky nezodpověditelnou otázkou.

Pokud chápeme dědičný hřích jako nedokonalost danou tápavou cestou vývoje člověka, pak tento problém odpadá. Božské stvoření každé jednotlivé lidské duše je samozřejmě dokonalé, ale tělesná stránka do takového bezprostředního stvoření nepatří. Je dílem autonomního vývoje materiálního světa. A stvoření materiálního světa znamená nevyhnutelně i stvoření světa zranitelných, křehkých a smrtelných bytostí.⁴⁷ Hřích je samozřejmě plodem lidské svobody, ale žádostivost jakožto dezintegrace lidských sil a schopností již nutně ne. Problém této pozice je ale na první pohled její obtížné uvedení do souladu se zněním tridentského dogmatu. Připomeňme, že první kánon říká:

... první člověk Adam, poté, co přestoupil v ráji Boží přikázání, ztratil ihned svatost a spravedlnost, v nichž byl ustaven, přitáhl na sebe pro urážku spočívající v tomto provinění hněv a nemilost Boží a s tím spojenou smrt, kterou mu předtím Bůh hrozil, a se smrtí spoutání v moci toho, „jehož byla od té doby říše smrti“...

Rozpor s diskutovaným přístupem je však pouze zdánlivý. Pokud tvrdíme, že nedokonalost vedoucí k hříchu, který je ovšem svobodným skutkem, je dána přírodou, pak nijak neodporujeme dogmatu, podle kterého první člověk zhřešil a ztratil spravedlnost. I člověk nedokonalý byl ve stavu svatosti, dokud nezhrěšil. A dogma mluví o přechodu od svatosti k nesvatosti. Jak je to s milostí posvěcující, kterou je v současném stavu třeba znovu získávat křtem? Lze předpokládat, že po prvním hříchu prvních lidí došlo k jakémusi bytostnému narušení, které spočívá v neschopnosti plného přijetí nabídky dialogu s Bohem. Tímto narušením však není

⁴⁵ Srov. H. ROLSTON, *Genes, Genesis and God: Values and their Origins in Natural and Human History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 301.

⁴⁶ Srov. B. KELLY, „Redemption and Original Sin,“ *Irish Theological Quarterly* 60 (1994): 1–16.

⁴⁷ Srov. D. P. DOMNING, „Evolution, Evil and Original Sin,“ *America* 185, č. 15 (2001): 14–21.

pouhá nedokonalost člověka, neboť tu měli i první lidé před hříchem. Musí se jednat o něco, co nastoupilo teprve se začátkem hřešení. V této souvislosti je možné vzít v úvahu teorii Wegera a Grelota, kteří upozorňují na bytostně vztahový charakter lidského bytí. Dědičný hřích se zde objevuje jako narušení přirozenosti, tj. kořene celé palety vztahů, které člověk k vlastnímu rozvoji potřebuje. Zde je narušení i schopnosti adekvátní dialogické odpovědi na Boží nabídku milosti. Člověk je stvořen jako tvor, jehož povoláním je odpovídat na Boží povolání a žít ve vztazích s lidmi. Bez vztahů k lidem je člověk prakticky neschopen i pouhého zdravého fyzického a psychického přežití. Bez vztahu k Bohu (byť aspoň implicitního) není člověk schopen dosáhnout svého nadpřirozeného cíle.

Takový přístup, jaký jsme zde nastínili, se zdá být obhájitelný v kontextu tridentských dogmat, biblické zvěsti i současné přírodovědy. Jeho různé obdoby (místy podle našeho soudu zbytečně radikální) nacházíme i u mnoha současných teologů. Je to vlastně určitá aktualizace irenejovské teorie „dospívání“ člověka⁴⁸ od nedokonalosti k dokonalosti cestou postupného sebeuskutečňování jak na rovině ontogenetické, tak i na rovině fylogenetické.

V tomto pojetí se také objevuje posun od historie k eschatologii. Není zde konflikt současnosti s minulostí (náš stav není stavem prvních lidí), ale konflikt současnosti s budoucností (náš stav není stavem blažených). Eden tak vlastně není vzpomínka na původní ideál, ale očekávání ideálu budoucího. „Naším měřítkem není první Adam, ale druhý Adam.“⁴⁹ Pojednání o původním ráji není třeba chápat jako popis historického stavu, který zde byl a skutkem prvních lidí už není, ale jako eschatologický ukazatel – popis vztahu Boha a člověka, který je teprve před námi.⁵⁰ Genesis nám totiž nepopisuje historii, ale současný stav odcizenosti člověka.⁵¹

A Question of the New Theology of Original Sin

Key words: Original sin; Council of Trent

Abstract: The article deals with new approaches to the theology of original sin. It introduces the readers to basic features of new theories, ie their christological background, deconstruction of Trent dogmas, psychological and sociological issues, the evolutionary view on history and polarity between situationalism and personalism concerning original sin. Then it tries to propose basic criteria for evaluation of various theological theories that were developed in past decades.

⁴⁸ Ireneus z Lyonu se na Adama a Evu dívá jako na děti, které je třeba vychovávat. Vykoupení pro něj neznamena restauraci původního stavu, ale směřování k nejzazšímu naplnění v Ježíši Kristu. Proto bývá jeho pojetí „optimistické protologie“ stavěno do kontrastu s augustinovským pojetím protologie pesimistické. Srov. B. KELLY, „Redemption and Original Sin,“ *Irish Theological Quarterly* 60 (1994): 1–16.

⁴⁹ DUFFY, „Our Hearts of Darkness: Original Sin Revisited,“ s. 597–622.

⁵⁰ Srov. P. CLAYTON, *God and Contemporary Science*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, s. 45.

⁵¹ Srov. C. SOUTHGATE et al., *God, Humanity and the Cosmos: A Textbook in Science and Religion*, Edinburgh: T&T Clark, 1999, s. 169. Podobně i A. PEACOCKE, *Theology for a Scientific Age*, London: SCM Press, 1993, s. 249 a 321.