

Morálně-teologický koncept Augustina Zippeho (1746/7–1816), morálního teologa na přelomu epoch*

Jaroslav Lorman

Proměny společenského klimatu jsou dnes běžným tématem církevní i teologické reflexe. S tímto vědomím koncilní otcové konstatovali, že „instituce, zákony, názory a postoje přejaté z minulosti nevyhovují vždy dobře dnešnímu stavu věcí,“ a slovníkem profánních věd pak v soudobém náboženském životě rozpoznali „pronikavější soudnost“, která jej „očisťuje od magického pojetí světa i od pozůstatků pověr a vyžaduje stále osobnější a aktivnější přijetí víry,“ na druhé straně je však vykoupena praktickým rozchodem mas s náboženstvím.¹

Tato situace klade nové požadavky i na morálně-teologickou práci. Pastorální konstituce konstatuje velký zmatek „v chování i v pravidlech jednání“.² Postavení morální teologie je o to svízelnější, že důvody, které v 19. a 20. století mnohdy vedly k odmítnutí křesťanské víry, nejen z morálních motivací vycházejí, nýbrž jsou mnohdy motivované právě eticky.³ Po teologii obecně, ale po morální teologii zvlášť, se v kontextu demokratické evropské společnosti požaduje otevřenost a připravenost k dialogu, který musí – aby byl vůbec dialogem – splňovat základní kritérium, totiž být rozhovorem rovnocenných partnerů, z nichž ani jeden není předem diskvalifikován. Jakkoliv banálně tento požadavek zní, cesta k jeho naplnění není vždy krátká a vyžaduje velkou míru tolerance, odvahy a odborné poctivosti všech zúčastněných stran.

Na příkladu Augustina Zippeho máme před očima teologa stojícího na prahu moderny, současníka tereziánského a josefinského reformního úsilí i krvavých událostí tzv. Velké francouzské revoluce, která otřásla (nejen) katolickým světem a vyvolala mnohdy apriorní odmítnutí všeho, co se k ní zdálo vést. Jeho současnost by bylo jen stěží možné označit za bezproblémovou, vztahy mezi státní mocí a církví byly napjatější než leckdy předtím. Napětí doby se projevovalo také v rámci katolické církve samotné, ve vztazích mezi biskupy, v kontaktu s nižším klérem, mezi hierarchií a teology.

Jestliže přijmeme tezi, že cílem osvícenství bylo „emancipovat člověka ze zvyklostí, které vznikly v dějinách, tedy osvobodit jej ode všech autorit, nauk, řádů, vazeb, institucí a konvencí, které nemohou v kritické zkoušce autonomního lidského rozumu obstát, nedají se zařadit do jeho systému zákonitostí a bývají proto označovány jako pověra, předsudek a omyl,“⁴ musí být i toto myšlenkové úsilí zdrojem

* Článek vznikl s podporou Grantové agentury UK, č. projektu 69707: „Etika mezi rozumem a zjevením – rozbor morálně-teologického díla Augustina Zippeho.“

¹ *Gaudium et spes*, čl. 7.

² Tamtéž.

³ BENEDIKT XVI., *Spe salvi: O křesťanské naději*, Praha: Paulínky, 2008, s. 50.

⁴ Horst Stuke, „Aufklärung,“ in *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, sv. 1, ed. O. Brunner, W. Conze a R. Koselleck, Stuttgart: Klett, 1972, s. 245.

pnutí. Reakce na něj byly různé, naneštěstí však došlo i k uvedenému oddělení světa víry a tradice od světa rozumového poznání. Augustin Zippe se ve svém díle *Úvod do mravouky rozumu a zjevení (Anleitung zur Sittenlehre der Vernunft und der Offenbarung)* z roku 1778⁵ pokusil obě tyto polarities sjednotit v rámci morální teologie. Byl teologem, který se rozhodl kýžený dialog vést. Nastínit základní rysy jím vypracovaného etického modelu je hlavním cílem tohoto příspěvku.

1. TZV. KATOLICKÉ OSVÍCENSTVÍ

Fenomén osvícenství nemá v katolickém církevním dějepisectví na různých ustláno. Podle Philippa Schäfera se v něm kolem poloviny 19. století prosadil s nastupující dominancí neoscholastiky odmítavý postoj.⁶ Generace teologů první poloviny 19. století podle Schäfera hledala raději oporu v předosvícenské filosofii (Descartes, Wolff)⁷ a teologii (tzv. jezuitská a barokní scholastika), které pak vytvořily žádoucí optiku pro přístup k textům křesťanského starověku a středověku. Myšlení německého idealismu nenalezlo v soudobé katolické teologii fakticky žádnou odezvu.⁸ Nedostatečná znalost odmítaných autorů živila odsudky „zničujícího vlivu osvícenství“, který měl spočívat v jeho údajné pýše a sebepřecenění. Jeho podstata byla spatřována v nevěře a zpupnosti člověka, který nechce být vděčný Bohu.⁹ K diferencovanějšímu, a tedy poctivějšímu přístupu k osvícenskému dědictví v katolickém prostředí nepřispěl ani Syllabus papeže Pia IX. z 8. prosince 1864,¹⁰ ani klima tzv. antimodernistických sporů.

Oživení zájmu o vztah osvícenství a katolicismu vyvolal příspěvek würzburgského církevního historika Sebastianu Merkleho, který přednesl 12. srpna 1908 na Mezinárodním kongresu historických věd v Berlíně pod názvem „Katolické hodnocení osvícenské epochy“ (*Katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters*) a ve kterém požadoval přehodnocení stávajícího pojetí osvícenství v katolickém dějepisectví. Ostrá polemika, kterou Merkleho požadavek vyvolal, přinesla nakonec mnohé zajímavé plody, jež pronikly i do povědomí české historické vědy. Protože by vypsání celých dějin bádání v oblasti tzv. katolického osvícenství v průběhu 20. století

⁵ Augustin ZIPPE, *Anleitung zur Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung zum Privatunterricht der Jugend*, Prag: Felizian Mangoldt und Sohn, 1778.

⁶ Philipp SCHÄFER, „Die Grundlagen der Aufklärung in katholischen Beurteilungen der Aufklärung,“ in *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, ed. Harm Klüeting, Hamburg: Meiner, 1993, s. 54nn.

⁷ Christian Wolff je však počítán leckdy také k osvícenským myslitelům. Srov. např. Ernst CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg: Meiner, 1998, s. 160. K této problematice Norbert HINSKE, „Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung,“ in *Christian Wolff 1679–1754*, ed. Werner Schneiders, Hamburg: Meiner, 1983, s. 306–320.

⁸ V otázce, zda lze počítat myšlenkový proud německého idealismu k osvícenství, se projevuje problematická periodizace osvícenství v rámci evropských duchovních dějin. Srov. Werner SCHNEIDERS, „Das Zeitalter der Aufklärung,“ in *Lexikon der Aufklärung: Deutschland und Europa*, München: Beck, 1995, s. 16nn. Pro české prostředí vymezuje Eduard Winter konec josefinismu až rokem 1848. Srov. Eduard WINTER, *Der Josephinismus: Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848*, Berlin: Rütten & Loening, 1962, s. 7.

⁹ SCHÄFER, „Die Grundlagen der Aufklärung,“ s. 62.

¹⁰ DS 2901–2980.

výrazně překročilo rámec tohoto příspěvku a přineslo pramálo nového, omezí se tento text na stručné shrnutí.¹¹

V českém prostředí je dobře známé bádání o josefinismu historika české provenience Eduarda Wintera.¹² On i mnozí jiní před ním i po něm si všimli, že vztah tzv. osvícenství a katolicismu má různé podoby a proměňuje se jak v čase, tak v prostoru, a to v souvislosti s rozmanitými myšlenkovými proudy, které se souborně jako osvícenství označují, ale i s různými podobami „katolicismu“ v souvislosti se specifickými dějinnými zkušenostmi. Evangelický církevní historik Klaus Scholder v tomto ohledu rozlišoval mezi osvícenstvím „proti teologii a církvi“ a osvícenstvím „s a skrze teologii a církev“, aby postihl rozdíl mezi osvícenstvím v Německu a ve Francii.¹³ Fritz Valjavec připomíná, že v katolickém prostředí je dobré rozlišovat mezi křídlem zachovávajícím ortodoxní stanoviska, zapojujícím však poznatky soudobé vědy (bollandisté, maurini, Muratori či Sailer), a těmi, kdo jsou prodchnuti soudobými světonázorovými proudy, svými požadavky vystupují proti oficiálnímu učení a požadují větší vliv státu v církevních záležitostech (Kautitz, Swieten, Spiegel...).¹⁴ Vedle nich se profiluje ještě jedna skupina, v níž převládají deistická a teistická stanoviska a která spatřuje v katolické církvi sice vhodný výrazový prostředek obecné víry, ne však jediný. Ty pak Valjavec odmítá označit za reprezentanty katolického osvícenství. Badatel na poli rakouského jansenismu Peter Hersche chápe pojem katolického osvícenství „v užším smyslu jako souhrnné označení pro všechna hnutí reformního katolicismu, která jsou nějak ovlivněna osvícenstvím.“¹⁵

Vztah ke katolické tradici jde také různými národními cestami (*nationale Sonderwege*), jak připomíná Werner Schneiders.¹⁶ Osvícenci sami vystupovali a jednali v konkrétní dějinné situaci, a to v individuálním i sociálním smyslu. Odlišná východiska osvícenství v různých evropských státech pak přispěla k rozdílným výsledkům. Zatímco filosofická i politická tradice Velké Británie umožnila, aby se osvícenské myšlení prosadilo bez zásadní opozice vůči státu a církvi, vedl netolerantní postoj státní i církevní moci ve Francii k politickému i myšlenkovému radikalismu, jehož plody jsou dobře známé. V konfesně smíšeném prostoru raně novověkého Německa nalézá osvícenství nejprve živnou půdu na protestantských univerzitách, dále na dvorech osvícensky laděných absolutistických panovníků. V každém případě se německý model osvícenství nestaví principiálně proti náboženství ani proti církvi.¹⁷

¹¹ K tomuto tématu existuje množství literatury, např. zmiňovaný sborník *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland* (ed. Harm Klueting), ze starších prací např. Fritz VALJAVEC, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Wien: Herold, 1961.

¹² Eduard WINTER, *Der Josephinismus: Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848*, Berlin: Rütten & Loening, 1962.

¹³ Klaus SCHOLDER, „Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland,“ in *Geist und Geschichte der Reformation: Festgabe Hanns Rückert*, Berlin: de Gruyter, 1966.

¹⁴ VALJAVEC, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, s. 174nn.

¹⁵ Peter HERSCHE, *Der Spätjansenismus in Österreich*, Wien: ÖAW, 1977, s. 379.

¹⁶ Werner SCHNEIDERS, „Einleitung,“ in *Lexikon der Aufklärung*, ed. W. Schneiders, München: Beck, 1995, s. 14.

¹⁷ Srov. tamtéž, s. 14nn.

V rámci beztak specifického německého jazykového prostoru volí morální teolog František Kopecký pro podobu osvěcenství v habsburské monarchii označení „rakouské katolické osvěcenství“, jež chápe jako „zvlášť otevřené smýšlení a reformní hnutí, které není na filosoficko-teologickém poli možné postavit na roveň racionalismu. V Rakousku se z něho rodí paradoxní protiřímská a proticírkevní státní politika („antikirchliches Staatskirchentum“), jež však přece jen zůstala katolická.“¹⁸ Jeho zdroje spatřuje v racionalistickém a pietistickém protestantismu, ideologickém quesnelském jansenismu a utrechtském křesťanství, v galikánsko-německém pojetí církve Febronia, „osvěceném“ katolictví Muratoriho a v maurinském hnutí.¹⁹

Z uvedeného je patrné, že celá problematika kolem tzv. katolického osvěcenství, či lépe osvěcenství v katolické církvi, je mnohohrstevnatá a vymyká se paušalizujícím soudům. Vyžaduje diferencovaný, hermeneuticky vedený přístup, a to i na poli dějin teologie.

2. RELEVANTNOST DĚJIN OBORU PRO MORÁLNĚ-TEOLOGICKOU PRÁCI

Důležitost dějin dogmat a reflektujícího vztahu teologie k církevním dějinám zdůraznili sami koncilní otcové v Dekretu o výchově ke kněžství.²⁰ Stejně jako se skutečná ortodoxie nemůže obejít bez ortopraxe, minula by se i sebesofistikovanější morálně-teologická teorie účinkem, kdyby přišla o svůj vztah k žitému, o relaci ke svému *Sitz im Leben*. Morální teologie zůstává se svou dějinně podmíněnou reflexí mnohonásobně dějinně podmíněného mravního rozhodování vpravdě „nepokojnou“ teologickou disciplínou.²¹ Klaus Demmer požaduje, aby morální teologové stále zvažovali své pojmové a myšlenkové instrumentarium, nakolik je schopné chopit se výzvy dneška.²² V tomto aspektu nachází svůj hlavní přínos studium dějin vlastního oboru, neboť platí, že „čím citlivější bude uchopení vlastní tradice – a to v přesažném kontextu duchovně-dějinných souvislostí, tím diferencovaněji a také méně křečovitě budou užívány tradiční kategorie.“²³ Pokud by se tento ohled na dějinnou skutečnost vytratil, hrozilo by, že se etika stane jen hrou s velkými slovy a její hlas k posluchači vlastní vinou ani nepronikne. Sama morální teologie by se dostala do podivného rozporu se základním rozměrem Božího sebezjevení, a popřela by tak svůj teologický rozměr.²⁴

Historické etické texty jsou cennými strážci pokladů teologické tradice a zároveň důležitými doklady dějinné proměnlivosti mravního posuzování, do něhož na mnoha rovinách vstupuje biografická a především sociální podmíněnost jednání, horizont poznání a chápání. V textech je tento veskrze dynamický proces jakoby petrifikován. Avšak i takto ustrnulý dialog dál působí v dějinách své recepce (*Wir-*

¹⁸ František KOPECKÝ, *Moraltheologie im aufgeklärten thesesianisch-josephinischen Zeitalter*, St. Ottilien: EOS, 1990, s. 24, pozn. 26.

¹⁹ Srov. tamtéž, s. 24.

²⁰ *Optatam totius*, čl. 16.

²¹ Srov. Klaus DEMMER, *Moraltheologische Methodenlehre*, Fribourg: Univ. Verl., 1989, s. 11 a 13.

²² Srov. tamtéž, s. 7.

²³ Tamtéž, s. 8.

²⁴ Srov. *Dei verbum*, čl. 2.

lungsgeschichte). Tradice vstupuje do dalšího lidského tázání, jež ji využívá i pokračuje.

Zakoušení proměnlivé skutečnosti vede ke vzájemnému vztahování různých konceptů, a to i těch, které přicházejí z oborů mimo rámec teologické etiky. Aby bylo možné uchovat koherenci vlastního oboru a uvarovat se nechtěných (a často i nevědomých) importů cizorodých témat či myšlenkových postupů, musí morální teolog usilovat o odhalení hermeneutického principu vlastní tradice.²⁵ V případě etiky jej nelze jednoduše vymezit jednotlivými tématy, tradičně užívanou terminologií či odkazem na zjevení či přirozenost bez dalšího bližšího vymezení obsahu těchto dvou mohutných teologických konceptů. Je důležité, aby k přejímání nových prvků docházelo organicky, tj. aby byla prověřována existence společného referenčního bodu. Jedině tak je možné zachovat soudržnost oboru.²⁶

Recepcí je tradiční součástí teologické práce. Je dobře známá z dějin dogmatu (srov. převzetí pojmů jako *gnosis*, *logos*, *hypostasis*, *mysterium*), dále třeba z dějin práva, ale je vlastní i tradici křesťanské etiky. Patristika zná recepci nejdůležitějších etických konceptů stoicismu (nauka o přirozeném zákoně, o svědomí, o povinnosti, ctnostech a neřestech). Nikterak se nejedná o pouhé nediferencované přejímání, nýbrž o kritický a tvůrčí proces utváření životné křesťanské nauky. Za největší počin tohoto druhu v morální teologii považuje klasik koncepce autonomní morálky Alfons Auer vrcholně scholastické porušení vertikálního augustinské teologie „horizontální rovinou stvoření“, když je mezi Boha, resp. *lex aeterna* na jedné straně a lidské svědomí na straně druhé vložena lidská přirozenost.²⁷ Význam tohoto kroku spatřuje „v humanizaci morálky, ve snaze založit ji v člověku samém, a tak ji interiorizovat. Avšak přitom nemá být popřeno, že vpsledku vychází z teistického základu.“²⁸ Tak byl poprvé v dějinách křesťanství založen princip legitimacy autonomního, racionálního horizontu porozumění.²⁹ V recepci spatřuje Auer obohacující a osvobozující proces, podnikaný znovu každou generací.³⁰

Recepcí se nemůže omezit na koncepty, které nejsou či nebyly tradicí katolické morální teologie vlastní. O recepci se jedná také pokaždé, když se snažíme přikročit k vlastní tradici oboru.

Důkazy čistě z tradice jsou vědeckou utopií. Ve skutečnosti je tradice, přenesená do nového kontextu, tímto procesem zároveň sama proměněna. To bývá přehlíženo. Lehko se člověk dostává do pokušení užívat tradici vlastního oboru jako kamenolomu a zlomkovitě ji zapojovat do současného diskursu.³¹

²⁵ Srov. DEMMER, *Moraltheologische Methodenlehre*, s. 160.

²⁶ Srov. Klaus DEMMER, „Sittlicher Anspruch und Geschichtlichkeit des Verstehens,“ in *Heilsgeschichte und ethische Normen*, ed. Hans Rotter, Freiburg: Herder, 1984, s. 66.

²⁷ Srov. Alfons AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf: Patmos, 2. vyd., 1984, s. 209.

²⁸ Problematika východiska teologické etiky, která s novou aktuálností ožila v debatách kolem konceptu autonomní morálky v kontextu víry, není v posledku ničím jiným, než diskusí o poměru zjevení a rozumu v rámci zdůvodnění mravního nároku.

²⁹ Srov. tamtéž.

³⁰ Srov. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, s. 208.

³¹ DEMMER, *Moraltheologische Methodenlehre*, s. 16.

Vývoj morálně-teologického myšlení si nelze představovat jako sinusoidu střídání „chytrých fází“ s fázemi jakéhosi zhroupení, které se projeví vždy po odchodu výrazných osobností.³² Možná se v těchto „méně nápadných“ fázích, mezi něž v obecném povědomí konec 18. století patří, spíše dostává instrumentarium klasiků do konfrontace s nově chápanou skutečností, již však přestává dostačovat. Právě kritické tázaní po dostatečné diferencovanosti terminologického a myšlenkového vybavení tváří v tvář nové situaci je nezbytné, má-li teologická etika dostát otázkám přítomnosti.

Nové pochopení skutečnosti vytváří důležitý horizont porozumění (*Verstehenshorizont*), za pomoci kterého se jediné můžeme k vlastní tradici morální teologie přiblížit. Realitu tohoto „předzaujetí“ není možné odložit, je třeba ji přijmout a podrobit kritické reflexi.³³ „Prostřednictvím nových setkání se smyslem přejímáme a modifikujeme v sobě předané aspekty smyslu z tradice a z její přítomnosti.“³⁴ A právě tyto modifikované aspekty smyslu jsou tím kýženým ziskem, umožňujícím citlivější přístup k novým problémům i ke koherenci vlastního oboru. Hans-Georg Gadamer připomíná, že hermeneutika není jen metodou reprodukce jakéhosi původního významu textu. Ten totiž nemusí být cele znám ani autorovi samotnému. Nově položenými otázkami a jiným horizontem vědění plní hermeneutika dokonce produktivní funkci.³⁵

Každý, kdo se pokouší interpretovat nějakou výpověď, si musí být vědom toho, že „neexistuje žádná výpověď, kterou by cele vystihlo její převedení pouze na její obsah, chceme-li jí v pravdě porozumět. Každá výpověď je motivována. Každá výpověď má předpoklady, které nevyslovuje. Pouze ten, kdo bere v potaz i tyto předpoklady, může přiměřeně porozumět pravdě výpovědi.“³⁶ Toto známé Gadamerovo stanovisko platí cele i pro přístup k morálně-teologickým textům. I ty mohou být pochopeny pouze v kontextu širších souvislostí, ze kterých vyrůstaly a které ovlivňovaly. Velikost klasiků spočívá právě v tom, že dokázali přistoupit k tradici a nově ji interpretovat ve změněném dějinném kontextu.³⁷

Význam připomenutí díla dnes polozapomenutého morálního teologa nespočívá primárně v aktuálnosti či originalitě jeho teologického konceptu. Mnohem spíše umožňuje nám, abychom na pozadí jeho textů uvažovali o své vlastní teologické práci, o její dialogické otevřenosti a odvaze k náročnému úkolu recepce.

3. ŽIVOT A DÍLO AUGUSTINA ZIPPEHO

Postava Augustina Zippeho jistě nepatří do kánonu „velikánů“ morálně-teologické tradice. Jeho reinterpretační křesťanského etického poselství má pro nás vý-

³² Srov. DEMMER, *Moraltheologische Methodenlehre*, s. 16nn.

³³ Srov. Jean GRONDIN, *Úvod do hermeneutiky*, Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 142n.

³⁴ Tamtéž, s. 148.

³⁵ Srov. Hans-Georg GADAMER, „Wahrheit und Methode,“ in *Hermeneutik*, sv. 1, Tübingen: Mohr, 1990, s. 301.

³⁶ Hans-Georg GADAMER, „Was ist Wahrheit?“ (1957), in *Gesammelte Werke*, sv. 2, Tübingen: Mohr, 1993, s. 52.

³⁷ Srov. DEMMER, *Moraltheologische Methodenlehre*, s. 16.

znam svědectví o práci teologa, o otevřenosti znamení doby, nezbytnosti, která předznamenává každé dílo jako myšlenkové provizorium. Tato úkol je artikulován potřebou jeho současnosti, a proto připomeneme několik životopisných dat.

Augustin Zippe se narodil 1. prosince 1747 v předhůří Lužických hor, v oblasti, která byla charakterizována navzdory rekatolizačnímu úsilí i v předtoleranční době hojným tajným nekatolictvím a kontaktem se sousedním protestantským Saskem, především s pietistickou Žitavou. V neklidném období válek o rakouské dědictví i války sedmileté vliv luterského Pruska ještě vzrostl, když se stalo přímým sousem Českého království. K jeho panovníku Fridrichu II. se upínala naděje mnoha českých tajných evangelíků. Snad s těmito okolnostmi může souviset Zippeho celoživotní otevřenost vůči protestantské teologii a historiografii, se kterou se nikterak netajil.

Zippeho mládí bylo údajně provázáno velkou chudobou, protože brzy osiřel.³⁸ Zřejmě však projevil dostatečné studijní vlohy a zapsal se na studia filosofie a teologie na pražskou univerzitu. Finanční podporu našel u hraběnky z Wallis a pracoval jako preceptor její dcery Terezie. Učitelem zůstává Zippe pravděpodobně i po přijetí kněžského svěcení v roce 1771 a Terezii věnuje svou práci *Úvod do mravouky rozumu a zjevení*,³⁹ jež vychází poprvé v Praze roku 1778. Zippe ji ve věnování charakterizuje jako vydání počtu z výuky, kterou byl pověřen.⁴⁰

Dalším mecenášem a průvodcem mladého Augustina Zippeho v Praze byl profesor Karl Heinrich Seibt (1735–1806), od roku 1763 laický učitel⁴¹ krásných věd, dějin učenosti a morálky na pražské univerzitě. Seibt kolem sebe po svém příchodu do Prahy shromáždil okruh mnoha výrazných osobností společenského života. Díky svým studiím v Lipsku se seznámil se soudobou literární produkcí a kulturní úrovní protestantského souseda. Pražské publikum seznamoval se spisy Wielanda a Gellerta, ale také s myšlenkami Voltaira či Huma. Seibtovo působení polarizovalo pražskou veřejnost na jeho stoupence (svobodný pán Kressl z Questenburg, břevnovsko-broumovský opat Franz Stephan Rautenstrauch nebo probošt Ferdinand Kindermann) a hlasité odpůrce. Ti v průběhu sedmdesátých let množili své výhrady a anonymity, až dosáhli zásahu apelačního rady hraběte Františka Věžníka, který měl prověřit stížnost, že v Praze koluje díky Seibtově činnosti příliš mnoho zakázaných knih (Voltaire, Rousseau, Wieland), které profesor Seibt dokonce používá ve výuce. Díky této aféře, kterou ukončila Marie Terezie zásahem ve prospěch Seibta, jej však pražský arcibiskup Příchofský zbavil místa na arcibiskupském semináři a v konzistoři. Svou podporu Seibtovi projevil uprostřed celé aféry i Augustin Zippe a zopakoval ji ve druhém vydání své práce v roce 1789. Vyjádřil vděčnost za to, že jej Seibt „ve své veřejné výuce uvedl do filosofie vzdělání (*bildende Philoso-*

³⁸ Srov. KOPECKÝ, *Moraltheologie im aufgeklärten thesesianisch-josephinischen Zeitalter*, s. 215; WINTER, *Der Josephinismus*, s. 148.

³⁹ Augustin ZIPPE, *Anleitung in die Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung zum Privatunterricht der Jugend*, Prag: Felizian Mangoldt und Sohn, 1778.

⁴⁰ Srov. tamtéž na straně nadepsané „Widmung“.

⁴¹ Laici se na pražské univerzitě objevili po jednom a půl století v rozmezí let 1763 a 1774 čtyři: Karl Heinrich Seibt (katedra estetiky, pedagogiky a literatury), Josef Ignác Buček (katedra národohospodářských nauk), Jan Tadeáš Peithner (katedra montanistiky a mineralogie) a František Lothar Ehemant (katedra dějepisu a výtvarného umění). Srov. Pavel BĚLINA, *Velké dějiny země Koruny české*, sv. 10, s. 78.

phie) a stal se tak zdrojem vnitřního pokoje, který Zippe prožívá v Boží přítomnosti a pomoci.⁴²

Roku 1773, po letech živelných pohrom a katastrofální neúrody, byl na pražském Poříčí otevřen Domov pro chudou a opuštěnou mládež svatého Jana Křtitele,⁴³ kde Zippe pracuje jako katecheta (Katechet)⁴⁴ a stává se výraznou postavou pražského společenského dění. Ve svých kázáních projevuje velký důraz na projev bliženské lásky.⁴⁵ Nikterak se netají kritikou pouze vnějškových náboženských projevů.

Na Vánoce 1777 odchází Zippe do svého rodného kraje a stává se děkanem při kostele sv. Jakuba Většího v České Kamenici,⁴⁶ kde se kromě duchovní péče věnuje spolu s knížetem Františkem Kinským především školství.⁴⁷ Jejich aktivita je úspěšná, takže ačkoliv Zippe v České Kamenici zůstal pět let (1778–1783), v chlapecké městské škole se již za jeho působení začalo vyučovat ve dvou třídách. Roku 1778 zakládá i dívčí školu u kostela sv. Jakuba. Svou pozornost věnuje motivaci rodičů, aby děti do školy posílali, i přípravě učitelů, kteří musí složit povinné zkoušky. Už svým působením v Praze dával Zippe najevo, že náboženství chápe jako zdroj ušlechtilého smýšlení, které se navenek projevuje především praktickou pomocí bližnímu.⁴⁸ Proto zakládá i ve svém novém působišti v březnu 1781 chudobinec.

Jako svědectví o charitativní činnosti vydává v roce 1782 sbírku šesti svých kázání věnovaných důležitosti křesťanské dobročinnosti. Titulní list představuje Augustina Zippého již nejen jako děkana, nýbrž i jako kanovníka kolegiálního kostela a královské kaple Všech svatých na Pražském hradě a dále jako člena „Bavorské učené společnosti (*Kuhrbayrischen gelehrten Gesellschaft*) k podpoře duchovní výmluvnosti a katechetiky.“⁴⁹ Sbírce svých kázání předdeslal rozsáhlou předmluvu⁵⁰ o dějinách a podstatě křesťanské zbožnosti, která je pozoruhodnou kritikou současnosti, jak ji Zippe zakoušel a srovnával především s patristickou dobou. Ve své době vzbudila tato kniha velkou pozornost.⁵¹ Královéhradecký bis-

⁴² ZIPPE, „Vorrede,“ in *Anleitung in die Sittenlehre*, s. 64 (v druhém vydání 1789, s. 39n).

⁴³ Informaci, že jde o aktivitu uvedenou zednářské lóže, uvádí KOPECKÝ, *Moraltheologie im aufgeklärten thesesianisch-josephinischen Zeitalter*, s. 216.

⁴⁴ Srov. „Kurze Nachricht von dem Waisenhouse zu St. Johann dem Täufer, in Prag,“ in *Materialien zur alten und neuen Statistik von Böhmen*, sv. 4, Prag: Kaspar Widtmann, 1787, s. 666.

⁴⁵ Srov. Augustin ZIPPE, „Rede an dem Tage der Einweihung des im Jahre 1773, den ersten Herbstmonat errichteten Verpflegshauses armer Kinder und Waisen, gehalten den 16ten Hornung im Jahre 1775 bey St. Peter in der Neustadt Prag,“ in *Sammlung auserlesener Kanzelreden über die vornehmsten Gegenstände der Kirche*, sv. 15, Augsburg: Joseph Wolff, 1776, s. 119–170; Augustin ZIPPE, *Sechs Predigten, gehalten auf Veranlassung der in Böhmischkamnitz errichteten Armenversorgungsanstalt; nebst eine interessanten Vorrede und einer besonderen Nachricht von der Verfassung dieser Anstalt*, Prag: k. k. Bücherverlag bey Anton Elsenwanger, 1782.

⁴⁶ Ustanoven 27. 12. 1777.

⁴⁷ Srov. kol. autorů, *Česká Kamenice, Česká Lípa*: Studio REMA '93, 2002, s. 224.

⁴⁸ Srov. ZIPPE, „Vorrede,“ in *Sechs Predigten*, s. 42.

⁴⁹ Srov. titulní list ZIPPE, *Sechs Predigten*.

⁵⁰ Předmluva není signována a o její autorství se vedou spory. Eduard Winter ji připisuje Augustinu Zippemu (s. 196). Naproti tomu upozorňuje František Kopecský, že celá předmluva má polemický ráz a týká se otázek, které pro Zippého již neměly být aktuální (srov. KOPECKÝ, *Moraltheologie im aufgeklärten thesesianisch-josephinischen Zeitalter*, s. 217, pozn. 71).

⁵¹ Historik Eduard Winter připomíná pozitivní recenzi v *Ephemeriden der Menschheit* (1783, sv. 2, s. 413nn). O vlivu Zippého díla na myšlenky Josefa Dobrovského srov. Josef TÁBORSKÝ, *Reformní kato-*

kup Johann Leopold Hay klade Zippeho za vzor všem kněžím a roku 1783 vychází konzistoriální nařízení, že se má soubor jeho kázání dostat každému knězi.⁵²

Od školního roku 1783/84 byla z rozhodnutí panovníka zrušena biskupská i řádová učiliště, aby je nahradily jednotné tzv. generální semináře. V Českých zemích byly semináře dva – v pražském Klementinu a v Hradisku u Olomouce. Rektorem pražského semináře byl ustanoven právě Augustin Zippe. Ten na své ustanovení reaguje jakýmsi programovým spisem *O morální výchově budoucích duchovních v generálním semináři v Praze*.⁵³ Svému pojednání předepisuje stručnou obhajobu zřízení generálních seminářů, které bylo zřejmě živým tématem společenské diskuse. Jejich hlavní cíl je kněžská formace podle všem společných zásad, a to ve vztahu k náboženství, ke státu a k lidské společnosti vůbec.⁵⁴

Po nečekané smrti Franze Stephana Rautenstraucha na vizitační cestě v UherSKU roku 1785 je Augustin Zippe povolán na uprázdněné místo vedoucího teologických studií do Vídně. Největší péči zde věnuje dovršení studijních reforem v oboru morální teologie a v čele studijní dvorské komise vydává roku 1788 *Úvod k sepsání užitečného návrhu morální teologie pro veřejné teologické školy v c. a k. státech*,⁵⁵ protože se potýká s nedostatkem vhodných učebních textů. Podle tohoto návrhu měly být koncipovány všechny nové učebnice, které měli předložit všichni uchazeči o post morálních teologů na rakouských univerzitách. Morální teologie byla pojata nikoliv jako příručka zpovědníka, ani jako kazuistický svod modelových případů, nýbrž jako ucelený návod ke zdařilému křesťanskému životu. Klíčovou kategorií nového pojetí morální teologie byla činná bliženská láska.

V roce 1790 však umírá císař Josef, motor neuvěřitelně rozsáhlého reformního úsilí. Jeho bratr Leopold II. (1790–1792) bere některé Josefovy reformy zpátky. Hned v prvním roce své vlády ruší generální semináře. František I. pak v roce 1793 ruší Studijní dvorskou komisi. Augustin Zippe odchází ze světa státní a církevní politiky a věnuje se duchovní správě ve vídeňském Leopoldstadtu, kde, jak je mu vlastní, zřizuje domov pro zanedbanou mládež. Umírá ve Vídni roku 1816.

4. ZIPPEHO MORÁLNĚ-TEOLOGICKÁ KONCEPCE

Tento příspěvek upírá svou hlavní pozornost k první monografii Augustina Zippeho, totiž k jeho *Úvodu do mravouky rozumu a zjevení* v jeho prvním vydání z roku 1778. Jak titul naznačuje, rozlišuje autor etiku založenou na rozumu a etiku vycházející ze zjevení. Zippe reflektoval ve své morálně-teologické práci dobovou evropskou teologickou debatu, která probíhala na protestantské i na katolické straně, totiž debatu o obsahu křesťanského pojmu zjevení a jeho slučitelnosti s poznatky kritického rozumu. Tato diskuse osvícenské epochy a pokusy o její řešení

lík Josef Dobrovský, Brno: L. Marek, 2007, s. 94nn.

⁵² Srov. KOPECKÝ, *Moraltheologie im aufgeklärten thesianisch-josephinischen Zeitalter*, s. 216.

⁵³ *Von der moralischen Bildung angehender Geistlichen in dem Generalseminario in Prag*, Prag: k. k. Normalbuchdruckerey, 1784.

⁵⁴ Srov. ZIPPE, *Von der moralischen Bildung, Vorerinnerung*.

⁵⁵ Augustin ZIPPE, *Anleitung zur Verfassung eines zweckmäßigen Entwurfs der Moraltheologie für die öffentlichen theologischen Schulen in den k. k. Staaten*, Wien 1788.

jsou pro nás o to zajímavější, že zájem o tuto tematiku na poli katolické morální teologie znovu vyvstal v šedesátých letech 20. století, tentokrát v souvislosti s problematikou Auerova konceptu autonomní morálky v kontextu křesťanské víry.⁵⁶

Za názvem Zippeho monografie se skrývá základní autorovo přesvědčení o principiální slučitelnosti morálních požadavků formulovaných za základě rozumového poznání s těmi, které jsou poznány na základě zjevení. Toto pojetí umožnilo Zippemu odmítnout úzké mantinely tzv. morálních systémů, kritizované ve svých polaritách soudobými reformními kruhy i církevním magisteriem. Umožnilo mu nově číst tradici vlastního oboru, kriticky recipovat nové podněty a pojednat problematiku mravního, a to nikoliv v podobě tradiční kazuistiky, nýbrž z hlediska jeho zacílení na dosažení dokonalosti a blaženosti jednotlivého křesťana. V jeho přístupu se odráží antropologické zaujetí, kterého si v osvícenské teologii všiml Jan Milič Lochman.⁵⁷ Ačkoliv je i Zippemu hlavním smyslem všeho mravního jednání dosažení blaženosti ve věčnosti, vytváří na základě postulované dvojkolejnosti etického uvažování (rozum–zjevení) zajímavý koncept souhry obou etických zdrojů.

Základní linie Zippeho konceptu je patrná z definice mravouky (*Sittenlehre*) jako „učení o našem určení a o prostředcích, jak ho dosáhnout. Naše určení je stav dokonalosti a blaženosti, kterého můžeme dosáhnout účelným užitím svých sil a schopností.“⁵⁸ Při členění traktátu pojednává proto prvních šest kapitol o určení člověka (tj. tematice, která by odpovídala dnešní tzv. fundamentální morálce) a poslední čtyři kapitoly jsou věnovány prostředkům, jak ho dosáhnout, tedy látce, kterou bychom dnes zařadili do tzv. konkrétní morálky.⁵⁹ První tři kapitoly věnuje Zippe ukotvení své etické koncepce z pohledu filosofické antropologie, čtvrtá se zabývá podněty plynoucími z přirozeného náboženství. Pátá kapitola kritizuje výlučně rozumové poznání Boha a z něho odvozené etické požadavky jako nedosta-
tečné. Upozorňuje na význam zjevení, které je pojednáno v kapitole šesté.

Pro rozumové poznání lidského určení a mravních požadavků nevolí Zippe ani koncept vrozených idejí, ani teorii obecného konsensu nebo nařízení autority. Lze se jej podle něho dobrat pozorností k pohnutkám a motivům vlastního nitra a k mravním vjemům tzv. mravního smyslu. Jako hlavní inspirační proud se zde objevují tzv. filosofové morálního smyslu (*moral sense*), kteří tuto kategorii mravního hodnocení rozpracovávali. Základní pozice vyjádřil Anthony Shaftesbury (1671–1713), když *moral sense* charakterizoval v reakci na individualismus Thomase Hobbesa jako morální ekvivalent estetického vnímání krásy. Duše zakouší harmonii a dis-

⁵⁶ Srov. Deset tezí Alfonse Auera v reakci na encykliku Pavla VI. *Humanae vitae* z 25. 7. 1968 (Alfons AUER, „Nach dem Erscheinen der Enzyklika ‚Humanae vitae‘: Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen,“ *Theologische Quartalschrift* 149 [1969]: 75–85) a dále Alfons AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf: Patmos, 1. vyd. 1971, 2. vyd. s dodatkem 1984.

⁵⁷ Jan Milič LOCHMAN, *Náboženské myšlení českého obrození*, Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1952, s. 23 aj.

⁵⁸ ZIPPE, *Anleitung in die Sittenlehre*, s. 1.

⁵⁹ 1. Von der Natur des Menschen, 2. Von unsrer Bestimmung, 3. Von der Bestandtheilen der Tugend, 4. Unterricht von unserer Bestimmung, welche auf die Erkenntniß, und seiner Eigenschaften gegründet ist; 5. Von der Unzulänglichkeit der Vernunft, in Absicht auf unsere Bestimmung, und die Mittel, sie zu erreichen; 6. Lehre von unserer Bestimmung aus der geoffenbarten Religion; 7. Von de Pflichten gegen Gott; 8. Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst; 9. Von den Pflichten gegen andere Menschen; 10. Von den Beweggründen zur Tugend.

harmonii svého stavu a má schopnost zaujímat přitom postoj ve formě mravních rozhodnutí.⁶⁰ Tato duševní schopnost je univerzální, nejedná se však o výkon rozumu, a to ani ve smyslu bezprostředního nahlédnutí, ani ve smyslu rozumové argumentace. Není proto závislá ani na náboženských, ani na teoretických předpokladech. Prekognitivní vědění o mravně dobrém a špatném může být zatemněno smyslovými představami a pokaženo podobně, jako je možné zkazit estetický vkus. Stejně jako je u hodnocení estetického díla důležitá harmonie celku, hraje celek podstatnou roli i v etice. Shaftesbury odmítá Hobbesovo pojetí, že dobré je něco jen proto, že je to žádáno. Toto tvrzení obrací a postuluje v souladu s aristotelsko-scholastickou tradicí, totiž že něco je žádáno právě proto, že je to dobré. Zdůrazňuje však, že člověk je součástí celku, kterým je do jisté míry určen. Pociťuje potřeby, které má společně s jinými lidmi. Toto úsilí o naplnění potřeb je směřováním k vlastní přirozenosti, a proto je mravně dobré. I na afektivní rovině se v člověku probouzejí žádosti a potřeby. Přirozeně dobré jsou ty z nich, které žádají vlastní dobro člověka a neruší přitom dobro celku.

Na Shaftesburyho chápání morálního smyslu reagoval Francis Hutcheson (1694–1746), který oslabil jeho teleologičnost ve prospěch pozorného a pečlivého pozorování a poznávání člověka, „jaký opravdu je“, čímž se vrátil k Johnu Lockovi.⁶¹ *Moral sense* chápe jako třetí zdroj obsahů vědomí – vedle smyslového čítí a reflexe.⁶² Z něho získávají lidé ideje dobra a zla, spravedlnosti a nespravedlnosti analogicky k ostatním smyslům. Hutcheson se zaměřil na vymezení kategorie mravního smyslu vůči pohnutkám i vůči rozumu. Od pohnutek jej odlišuje především jeho stálost. Zatímco ony jsou zčásti závislé na blízkosti posuzovaného objektu, nehraje pro mravní hodnocení z *moral sense* vzdálenost žádný význam. Vůči rozumu se vymezuje mravní smysl podle Hutchesona tím, že rozum zjišťuje, zda věci jsou, či nejsou, zatímco mravní smysl hodnotí, zda něco být má, nebo nemá. Dále rozlišuje vnímání přirozeného dobra a zla od vnímání mravního dobra a zla. Vnímání přirozených dober podněcuje náš zájem, neboť jsou nám představovány jako žádoucí. Hodnocení morálního smyslu je skutečně autonomní, neboť jeho souhlas zakoušíme i tam, kde pro nás ze schvalovaného jednání neplyne žádný prospěch, ba dokonce i tehdy, když je přímo proti našim zájmům.

Těmito stanovisky se inspiroval Augustin Zippe, když charakterizuje morální cit (*moralisches Gefühl*) jako „zakoušené zalíbení ve ctnosti a odpor k neřesti. Toto zakoušení je schválení, doporučení a potvrzení ctnosti a odmítnutí neřesti. (...) Schvalujeme takové jednání, které má v základu dokonalou pohnutku, a to i kdyby mělo náhodně škodlivé důsledky.“⁶³ Kategorie ctnosti a neřesti nikterak nenarušují autonomní charakter rozumové mravnosti. Za ctnost považuje Zippe nasměrování přirozených sklonů a tužeb k dokonalosti,⁶⁴ k čemuž je potřeba jejich kritické rozumové zhodnocení. Ačkoliv tento požadavek rozumového podmanění přirozených sklonů připomíná Tomášovo pojetí zapojení sklonů do procesu konkretizace přiro-

⁶⁰ Srov. Wolfgang RÖD, *Novověká filosofie*, sv. 2, Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 179.

⁶¹ Srov. Wolfgang H. SCHRADER, „Ethik des moral sense,“ in *Geschichte der neueren Ethik*, sv. 1, ed. Annemarie Pieper, Tübingen: Francke, 1992, s. 89.

⁶² Srov. RÖD, *Novověká filosofie*, sv. 2, s. 184.

⁶³ ZIPPE, *Anleitung in die Sittenlehre*, s. 26.

⁶⁴ Tamtéž, s. 53.

zeného zákona,⁶⁵ Zippe se pojmu přirozeného zákona vyhýbá, snad z důvodu vyloučení jakékoli argumentace vedené na základě zjevení. Odvolává se přitom na stoické pozadí své nauky o ctnosti a sklonech, konkrétně na autory mladší stoy Epiktéta a Marka Aurelia.⁶⁶

Na étosu svých současníků kritizoval Zippe vnějškovost v tzv. nábožných úkonech, odtrženost mravní kvality života a náboženských projevů. Na jedné straně nalézal exaltované rituální úkony, které se lidé učí bez hlubšího pochopení a které tedy nevedou ke zlepšení stavu lidského nitra. A právě toto zlepšení je mu hlavním účelem náboženství.⁶⁷ Morálně-teologické texty novověku tuto roztržku podporovaly příliš sofistikovaným, a tedy pro běžného čtenáře nepochopitelným výkladem a nedostatečným zhodnocením angažovaného života v lidské společnosti. Snad i proto nesahá po tradičním konceptu přirozeného zákona, ale raději volí myšlenku *moral sense*. V souvislosti s Hutchesonem rozvedeným sociálním aspektem Shaftesburyho etického konceptu zdůrazňuje i Zippe blahovůli (*Wohllwollen*) jako největší dokonalost lidského ducha.⁶⁸ Tento aspekt mravního posouzení se podle něho projevuje zejména při zabývání se dějinami, když jsou hodnoceny postavy, které projevíly právě tento zájem o blaho celku. „Obdivujeme sice Hannibala a Alexandra, ale takový Kýros a Jindřich IV. u nás nalézají tu nejvšelejší lásku a vděčnost.“⁶⁹

Zippe integruje do svého konceptu i myšlenky dalšího z představitelů filosofie mravního smyslu, Josepha Butlera (1692–1752), který ustupuje od Shaftesburyho konceptu afektů a hledá takovou část lidské přirozenosti, která má autoritu a zvláštní pravomoc (*authority, prerogative, natural supremacy*).⁷⁰ Hledanou mravní instanci nazýval svědomím (*conscience*). Svědomí neomylně ukazuje, který afekt je možné přijmout a který ne.⁷¹ Koncept svědomí Butlerovi umožnil skloubit Shaftesburym ostře odlišenou etiku a teologii. Augustin Zippe tematizuje ve své syntéze na rozumu založené mravouky svědomí až v rámci pojednání přirozeného náboženství, tedy ve čtvrté kapitole. V této souvislosti zavádí Zippe také kategorii Božího zákona (*Gottes Gesetz*), který je vepsán do přírody/přirozenosti (*Natur*)⁷² a který poznáváme pozorností k řádu přírody, ale i k vlastním sklonům a žádostem, které pak rozumně zapojujeme do směřování ke svému určení, totiž k blaženosti. Svědomí je strážcem tohoto Božího zákona. Svě hodnocení vyvozuje z mravního smyslu, k jehož soudům přistupuje vědomí Boha, který „miluje ctnost a nenávidí neřest, který nás chce vidět šťastné ve ctnosti, a neřest proto jako porušení naší blaženosti trestá.“⁷³

⁶⁵ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, I-II, 2.

⁶⁶ Srov. ZIPPE, *Anleitung in die Sittenlehre*, s. 54nn.

⁶⁷ Srov. ZIPPE, *Sechs Predigten*, Vorrede, s. 42.

⁶⁸ ZIPPE, *Anleitung in die Sittenlehre*, s. 28n.

⁶⁹ Tamtéž.

⁷⁰ SCHRADER, „Ethik des moral sense,“ s. 91n.

⁷¹ Srov. RÖD, *Novověká filosofie*, s. 188.

⁷² Srov. ZIPPE, *Anleitung in die Sittenlehre*, s. 96.

⁷³ Tamtéž, s. 105.

5. LIMITY POUZE ROZUMOVÉHO ZALOŽENÍ ETIKY

Rozumové založení etiky považuje Zippe za důležité a nezbytné, nicméně je si vědom i jeho limitů. Z tohoto důvodu vyžaduje Zippe hned na začátku své práce, aby výuka v mravouce probíhala jak na základně rozumu, tak i na základě náboženství (tj. zjevení). „Osvícený, ustavičným přemýšlením vycvičený rozum (*Vernunft*) rozpozná nezrušitelnou souvislost mezi ctností a blažeností, i jakou působnost bude mít ctnost po smrti na věčnosti.“⁷⁴ Ale takový rozum má podle Zippeho jen málokdo,⁷⁵ obecně panuje mezi lidmi nevědomost. Aby člověk rozpoznal tyto přirozené souvislosti světle rozumu, je třeba natolik bedlivé pozornosti k hnutím vlastního nitra, že jsou jí schopni jen mudrci. Zjevení zde vychází člověku vstříc tak, že poznání lidského určení usnadňuje.

Pohled běžného člověka je dále zatemňován vědomím vlastní nedostatečnosti. I když rozum přináší dostatek důvodů pro prospěšnost ctnostného jednání a dokáže odvodit přirozenou existenci Boha i některé jeho vlastnosti,⁷⁶ nemůže dát odpověď mimo hranice nutného, tedy v doméně tří božských ctností. Přirozené náboženství založí úctu k Bohu, zbožnost,⁷⁷ vděčnost a poslušnost, nenachází však důvod pro posmrtnou blaženost založenou na svobodné oběti Božího Syna z krajní lásky. Toto překročení spravedlnosti a de facto i rozumu je podstatným obsahem Božího zjevení, druhého pilíře Zippeho morální teologie.⁷⁸ Setkávání se s vlastní morální nedostatečností probouzí v člověku nespokojenost s vlastním osudem, která narušuje pokojnost a radostnost lidského srdce. Také překonání této nespokojenosti je jedním z cílů Božího zjevení.

6. KONCEPT ZJEVENÍ NA PRAHU MODERNÍ DOBY

Ačkoliv je „zkoumání osvícenství z hlediska duchovních dějin a teologie stále ještě na počátku“,“⁷⁹ ustálila se v jeho hodnocení pevná spjatost s racionalismem a kritikou zjevení.⁸⁰ Evangelický teolog Wolfgang Gericke dokonce vymezuje osvícenství právě jako emancipaci rozumu a filosofie oproti zjevení a teologii.⁸¹ Hlas kritizující dosavadní koncepty zjevení je však příliš diferencovaný a bohatý, než aby

⁷⁴ Tamtéž, s. 113.

⁷⁵ Srov. stoické „Pouze moudrý je blažený.“

⁷⁶ Oblast tzv. přirozeného náboženství (či náboženství v mezích přirozeného rozumu) rozpoznává Boha (či božstvo, jak často užívají josefínští autoři, tj. *Gottheit*) v přírodním řádu především na základě nutné kauzality. Přináší důvody i pro posmrtnou existenci coby místa opravdu spravedlivé odplaty. Boha popíše jako *svatého, spravedlivého, všudypřítomného a vševědoucího ducha, jediného nejvyššího Pána a Zákonodárce*. Srov. ZIPPE, *Anleitung in die Sittenlehre*, s. 97nn.

⁷⁷ Pro zbožnost používali autoři dva německé pojmy *Frömmigkeit* a *Gottseligkeit*.

⁷⁸ Vědomí omezenosti lidského poznání a rozumu je důležitou součástí morálně-teologických traktátů, která koriguje naši často nesprávnou představu o glorifikaci rozumu osvícenci.

⁷⁹ Hans WALDENFELS, *Kontextová fundamentální teologie*, Praha: Vyšehrad, 2000, s. 214.

⁸⁰ Srov. H. STUKE, „Aufklärung,“ s. 243–342.

⁸¹ Srov. Wolfgang GERIQUE, *Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989, s. 23.

bylo možné jej jednoduše konstatovat a nechat bez bližšího komentáře. Jak připomíná Max Seckler, je z hlediska teologie nutné spatřovat pozitiva osvěcenství: eku-
menického ducha, pastorační zaměřenou na praxi, nikoliv pozdněscholastickou, ale
biblickou orientaci teologie a hlásání, podněty k liturgické obnově, vystupování ve
smyslu lidských práv, idea tolerance a princip dělby moci.⁸² Nedostatkem obecné
představy o tom, jak osvěcenská kritika zjevení vypadala, je, že nezohledňuje její
dobový a myšlenkový kontext. Kritika zjevení totiž ve své většině neodmítala myš-
lenku zjevení jako takovou, nýbrž směřovala proti určitému pojetí zjevení a jeho
ideologizaci.

Je paradoxem, že vesměs odmítavý postoj k osvěcenskému dědictví, který se na
katolické straně od poloviny 19. století prosazoval, nereflektovaně integroval jeden
z jeho plodů: totiž právě nový koncept zjevení. Pozornější pohled na skutečnou kri-
tiku zjevení osvěcenského věku skýtá mnohá překvapení, zvláště když si uvědomí-
me, že osvěcenství sehrálo vůči modernímu pojetí zjevení coby sebesdílení Boha ja-
kousi maieutickou úlohu.

Max Seckler rozlišuje v osvěcenské kritice zjevení přinejmenším dva proudy:
první z nich se staví proti zneužívání autority zjevení v ideových (a často ideolo-
gických) mocenských sporech – tzv. ideologické pojetí zjevení. Druhý proud usiluje
odebrat víře ve zjevení její dějinný a věčný fundament – tzv. zásadní kritika zje-
vení.⁸³

Pojem „zjevení“ byl v 18. století užíván vesměs v plurálu,⁸⁴ sloužil různým cír-
kevním stranám jako legitimátor jejich tvrzení a byl synonymní s výrazy jako *Boží
vůle; bible; tajemství, které převyšuje všeliký rozum...* Jejich obsah byl takřka výhradně
instruktivně teoretického rázu.⁸⁵ Předmětem kritiky takového zneužívání bylo pře-
devším ztotožňování tzv. zjevení s tradicí, která měla být postavena jako nedotknutelná.
Na to reaguje Herbert z Cherbury, když píše: „Ne každé náboženství, které
může předložit zjevení, je proto také jako celek dobré.“⁸⁶

Druhý uvedený proud kritiky se vymezoval především vůči instruktivnímu cha-
rakteru zjevení, pojatého jako nadpřirozené sdělení pravdy, jako Boží zásah do při-
rozeného běhu věcí, aby byla skrze vyvolené osoby většina lidstva poučena o tom,
co se zcela nebo alespoň částečně vymyká rozumovému posouzení. „Se svým ná-
rokem na pravdivost se obrací na rozum, jedná se však o nadpřirozené pravdy,
které proto mohou být rozumem pouze odsouhlaseny v poslušnosti víry.“⁸⁷ Podle
Secklera vzbuzoval tento koncept trojí druh reakce. Radikální část požadovala re-
dukovat nauku víry na články prokazatelné rozumem a nadpřirozené pravdy chá-
pat jako jejich pouhé uvedení. Naopak ortodoxní strana trvala na „pozitivistickém“

⁸² Srov. Max SECKLER, „Die Aufklärung – eine Herausforderung für das Christentum als Offenbarungs-
religion,“ in *Aufklärung und Gottesglaube*, ed. Walter Kern, Düsseldorf: Patmos, 1981, s. 53.

⁸³ Srov. tamtéž, s. 55.

⁸⁴ Srov. např. Antonín Petr PRÍCHOVSKÝ, *Veliký Katechyzmus s Otázkami, a Odpověďmi spolu s Uwedenjm do
Poznánj Základů Náboženstwj a s dokazujícími z Pjsma swatého Mjstami k Užjwánj w cýsařských krá-
lowských Zemjch*, Praha: Sskolská kněhtiskárna, 1778, s. 6.

⁸⁵ Na rozdíl od sebezjevení Božího (*seipsum, Selbstmitteilung*) a zjevení Boží vůle (*sacramentum voluntatis
suae*), v němž nejde v první řadě o instruktivní poučení (*Selbsterschließung*), nýbrž meziosobní vydání
se, zakládající jakýkoliv náboženský vztah (srov. *Dei verbum*, čl. 2).

⁸⁶ Herbert z Cherbury, cit. podle SECKLER, „Die Aufklärung,“ s. 56.

⁸⁷ Tamtéž, s. 58.

pojetí zjevení, souvisejícím s tradicí nominalismu: zjevení je plodem absolutní Boží moci, protože víra v něho je odkázána na vnější znamení. Mezi oběma polaritami nalézají Seckler teology a filosofové, kteří usilovali o zprostředkování mezi oběma krajnostmi a trvali na principiální slučitelnosti rozumu se zjevením. A právě z promýšlení tohoto obtížného vztahu se zrodil současný koncept zjevení, reflektovaný texty magisteria, který hraje v sebepojetí křesťanství coby zjeveného náboženství klíčovou roli.

Úkolem teologie bylo konstruovat (či rekonstruovat?) systém Božích nauk jako nadpřirozené spásonosné vědění.⁸⁸ Ačkoliv supranaturalismus a pozitivismus si v pojetí zjevení i nadále zachovaly v katolické teologii výrazný vliv, prosazoval se stále silněji koncept nikoliv Božího sebeodhalení (*Selbsterschließung*), nýbrž Božího sebesdělení (*Selbstmitteilung*), tedy Božího přiblížení se člověku, a to nikoliv v instrukčně-teoretické podobě, nýbrž komunikačně-teoretickým způsobem jako interpersonální darování vlastního bytí.⁸⁹ Tato koncepce došla vyjádření v dogmatické konstituci Druhého vatikánského koncilu *Dei verbum*.⁹⁰

7. KATEGORIE ZJEVENÍ V MORÁLNĚ-TEOLOGICKÉM KONCEPTU AUGUSTINA ZIPPEHO

Mezi teology, kteří hledali souvislosti rozumu a zjevení, patří i Augustin Zippe. Zjevení definuje v souladu s dobovým myšlením v instrukčně-teoretickém duchu jako „souhrn pravd, které Bůh oznámil člověku nadpřirozeným způsobem.“⁹¹ Je obsaženo v knihách Starého a Nového zákona a vychází z Boží lásky. Bylo dáno s úmyslem ulehčit člověku ctnostné jednání a dosáhnout svého určení. Ačkoliv je přirozený rozum pro poznání morálních pravd nedostatečný, jak bylo uvedeno výše, „zjevené náboženství jeho užívání k dosažení našeho určení neodmítá. Co nejdůrazněji jej dokonce doporučuje, jednak abychom se přesvědčili o jeho božské povaze, o pravdivosti a prospěšnosti (*Wohlthätigkeit*) jeho zákonů a o nezbytnosti je následovat.“⁹²

Pravdy zjevení tedy nejsou s pravdami rozumu v rozporu, naopak je potvrzují a završují. Právě rozum je Zippemu onou mohutností lidského ducha, skrze kterou je člověk náboženství schopen. „Skrze rozum působí zjevení na naše smýšlení, vjemy, sklony a rozhodnutí.“⁹³ Zjevení bez rozumu je proto pro člověka neužitečné.

Biblickým vyjádřením přirozeného souladu rozumu a zjeveného náboženství je řeč o tom, že člověk sám byl stvořen k Božímu obrazu.⁹⁴ Zippeho vánoční homilie z roku 1775 toto teologumenon tematizuje: „Bůh obdaroval podle vzoru své vlastní

⁸⁸ Tamtéž, s. 63n.

⁸⁹ Tamtéž, s. 65.

⁹⁰ Problematicnost konceptu zjevení je promýšlena i nadále, a to – podobně jako na prahu moderní doby – tváří v tvář odlišnému. Hlavní otázkou dnes není racionalita či fideismus, nýbrž zejména věrohodnost křesťanského hlásání. (Srov. Denisa ČERVENKOVÁ, „Gädeho problematizace konceptu zjevení jako epistemologického kritéria teologie náboženství,“ *Studia theologica* 9, č. 4 [30] (2007): 18nn.)

⁹¹ ZIPPE, *Anleitung in die Sittenlehre*, s. 118.

⁹² Tamtéž, s. 119.

⁹³ ZIPPE, *Anleitung in die Sittenlehre*, s. 120.

⁹⁴ Gn 1,26n; srov. ZIPPE, *Anleitung in die Sittenlehre*, s. 121n.

přirozenosti člověka rozumem, kterým může poznávat Boží díla, aby je mohl hlásat a napodobovat. Do jeho srdce vtiskl cit, aby jej jistě vedl při vnímání dobrého a zlého, a podělil jej působící silou, aby jednal podle poznanych úmyslů Božích, které by se spojovaly v blahu, a tak aby se zdokonaloval.⁹⁵

Zjevené náboženství tedy rozum nutně předpokládá, ale ve své součinnosti s ním jej přesahuje, a tak i zdokonaluje, a to především poukazem k nezasloužené Boží milosti:

Posuzujeme-li však člověka, který byl pomocí náboženství přenesen z otroctví hříchu do svobody ducha, jehož rozum, osvěcený (poučený, *aufgeklärt*) naukou náboženství, jasně a zřetelně rozumí všemu, co náleží k plné blaženosti člověka, jehož srdce je představami náboženství o výtečnosti lidské přirozenosti a o našem konečném určení pozdviženo nad nízké žádosti egoismu a smyslovosti (*Sinnlichkeit*), a naplněno ctnostnými sklony, pak vysvitne podobnost s Bohem tak silně, že bychom museli záměrně zavřít oči, abychom si toho nevšimli.⁹⁶

Zjevení přivádí člověka k poznání jeho vlastní přirozenosti a jeho určení, tj. k eschatologické naději. Lidská mysl a vůle, které byly podle Zippeho dány člověku jako základ jeho podobnosti s Bohem, jsou milostí zjevenou v náboženství osvobozeny. Nemění se základ lidského jednání, tedy ani základ jeho mravnosti, proměňuje se však horizont porozumění.

ZÁVĚR

Pokus Augustina Zippeho skloubit v rámci své morálně-teologické koncepce tzv. etiku rozumu a etiku zjevení a vyvodit konkrétní mravní požadavky svědčí o citlivosti autora k dobovému duchovnímu klimatu, o snaze předložit koncept křesťanské etiky na srozumitelném a přijatelném základě, který využívá soudobého filosofického i teologického diskurzu. V něm byl mezi nedostatky minulosti kritizován především výrazný intelektualismus pozdní a barokní scholastické etiky, jdoucí na úkor srozumitelnosti jejího poselství.⁹⁷ Zippe přistupuje k tradici svého oboru kriticky, je však u něho dobře patrná snaha kritizované nedostatky napravit. Ačkoliv je otevřený recepci konceptů vycházejících z nekatolického i neteologického prostředí, vidíme na příkladu recepce filosofů *moral sense*, že ke svým inspiračním zdrojům přistupuje kriticky a vybírá především podle kritéria slučitelnosti s myšlenkou Boha a završenosti lidského života v přebývání s ním. Proto dává přednost Hutchesonově konceptu před Shaftesburym. V souladu s teologickou a biblickou tradicí pak trvá na etické kategorii svědomí a inspiruje se u Josepha Butlera.

Zippeho morálně-teologická koncepce zachovává důraz na komunikovatelnost, a tedy srozumitelnost mravního nároku, i když nepracuje se scholastickou katego-

⁹⁵ Augustin ZIPPE, *Predigt über die Worte: Der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen: Gehalten am 27. des Christmonats im Jahr 1775 in der St. Peters Kirche in der Neustadt Prag, bey der Einführung der zwölf von Ihrer Majestät der Kaiserin Königin in dem Verpflegungshause zu St. Johann dem Tauffer fundierten Kinder*, Prag 1776, s. 7.

⁹⁶ ZIPPE, *Predigt über die Worte*, s. 11n.

⁹⁷ Srov. Franz FRITSCH, *Einleitung in die Sittenlehre des Christenthums*, Prag: Johann Diesbach, 1792, s. 253.

rií přirozeného zákona. Obecně platný základ etiky nalézá také v přirozených skloních a v řádu přírody a důsledně trvá na jeho rozumové poznatelnosti, jakkoliv je tento způsob poznání náročný. Koncept zjevení, uchopený instrukčně-teoreticky, nikoliv však ideologicky, vytváří důležitý rámec porozumění a je zdrojem pokoje a radosti v životě křesťana. I v pasážích věnovaných etice zjevení postupuje Zippe v souladu se zvolenou geometrickou metodou (*more geometrico*), tedy tak, aby jeho výpovědi byly pochopitelné a podložené. Odmítá argumentaci z pouhé autority. Hlavní důraz klade na mravní význam vztahu jak k Bohu, k jehož obrazu byl člověk stvořen, tak k bližnímu. Projev lásky k bližnímu je mu nejpřirozenějším projevem uchopeného náboženství.

Ačkoliv Zippemu zůstala teoretická reflexe vlastního metodického postupu nesporně i díky dobové podmíněnosti odepřena, je příkladem hermeneuticky tvořícího morálního teologa, a to ve dvojím ohledu: jak v přístupu k vlastní teologické tradici, tak v překročení jeho hranic, ať už směrem k neteologickým disciplínám, nebo k jiným křesťanským konfesím. Tento postoj vyjadřuje citlivost k výzvám a svobodám jeho doby a svědčí o skutečně autonomním vyvození mravního nároku. Pozoruhodnost a modernost tohoto postoje ještě vynikne, srovnáme-li Zippeho myšlenkové postupy například s jeho o sto let mladším českým kolegou Karlem Lvem Řehákem a jeho bezproblémovou identifikací konceptu zjevení s církevní naukou.⁹⁸ Zippého pokus má v tomto pohledu k teologii druhé poloviny 20. století nesporně blíž.

Moral-theological Conception of Augustin Zippe (1746/7–1816), Moral Theologist at the Turn of Ages

Key words: Moral theology; Theological ethics; History of Moral theology; Enlightenment; Catholic Enlightenment

Abstract: The present study is based on the work of the moral theologian Augustin Zippe: *Anleitung in die Sittenlehre der Vernunft und der Offenbarung* (Prague 1778). The main goal was to point to the openness in the thought of this theologian of the Age of Enlightenment, openness in the access to the own tradition of moral theology, but also in the access to the non-theological conceptions (mainly to the philosophers of “moral sense” – Shaftesbury, Hutcheson, Butler). Zippe criticizes and integrates their impulses into his own conception of successful Christian life. Zippe was convinced of the necessity to join the ethical requirements based on reason with the requirement based on revelation. The author criticized the strong individualism in ethical conceptions, and maintained his own opinion in the concepts of “moral sense” or “instinct of sympathy”.

ThLic. Mgr. Jaroslav Lorman
Katedra teologické etiky a spirituální teologie
Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Thákurova 3
160 00 Praha 6

⁹⁸ Srov. Libor OVEČKA, „Karel Lev Řehák: Teolog opomíjený, možná i zapomenutý,“ *Studia theologica* 10, č. 4 [34] (2008), 6nn.