

K problematice tak zvané „nové teologie dědičného hříchu“

Ctirad Václav Pospíšil

Na následujících řádcích bych rád reagoval na podněty obsažené v článku Tomáše Machuly „Je možná nová teologie dědičného hříchu?“¹ v němž autor chce jednak prezentovat současnou teologickou debatu na dané téma, jednak příslušné návrhy hodnotit (srov. s. 14). Machulova prezentace postupuje tematicky, a nikoli po autorech, což je legitimní a zřejmě také úspornější, i když z určitého hlediska poněkud méně přehledné. Jistý problém však tkví v tom, že nelze vždy snadno rozlišit prezentovaná mínění od toho, co říká kolega Machula sám za sebe.

Jestliže by bylo iluzorní chtít, aby kolega Machula předložil na nemnoha stránkách kompletní zpracování tak komplexního a ožehavého tématu, pak totéž v míře několikanásobně vyšší platí o této relativně stručné reakci. Dále je třeba předeslat, že ne všechno, co je řečeno níže, má povahu kritiky. V první řadě je totiž nutno ctít právo na legitimní názorovou pluralitu, kteréžto právo musím dopřát jiným, když si ho nárokují také pro sebe. Navíc platí, že doplňovat informace z dějin teologie a obohacovat bibliografii lze téměř vždy a bez ustání téměř u jakékoli odborné studie. Čtenář by měl mít při četbě následujících řádek rovněž na paměti, že kritik to má nesrovnatelně snazší nežli autor. Zároveň ale platí, že smysluplná diskuse musí být také tříbením názorů a především konfrontací argumentů, na jejichž základě se pak společně, někdy třebas bolavě, prodíráme k pravdě.

1. TRVALÝ PROBLÉM

S naukou o tak zvaném „dědičném hříchu“ byly problémy vždycky.² V dané souvislosti je povinností připomenout, že osvětská polemika s tradiční křesťanskou dogmatikou se projevovala namnoze právě jako odmítání nauky o „dědičném

¹ Tomáš MACHULA, „Je možná nová teologie dědičného hříchu?“ *Studia theologica* 10, č. 4 [34] (2008): 14–32.

² V dané souvislosti je třeba připomenout, že existuje rekonstrukce fragmentů Pelagiových spisů: srov. „Frammenti di opere pelagiane,“ in SANT'AGOSTINO, *Natura e Grazia II*, ed. Agostino Trapè, Roma: Città Nuova, 1981, s. 481–515. Zásadní práce týkající se Pelagiový teologie a určité částečné rehabilitace jeho názorů: srov. Gilbert GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit: Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1972. O současném a vzhledem k minulosti poněkud spravedlivějším hodnocení Pelagiových pozic hovoří ve své nevydané habilitační práci: Pavel MIKLUŠČÁK, *Jednota Boha a člověka v lásce: Systematicko-teologické pojednání o milosti*, Bratislava 1997, habilitační práce předložená na CMTF UP v Olomouci 1997, 170 stran. Mám za to, že když kolega Machula zmiňuje Pelagia (srov. s. 28), nečiní to tak doopravdy „nově“.

hříchu“, protože to odporovalo optimistickému pohledu na člověka.³ Pomyslným archimedevským bodem, jenž by umožňoval proměnu světa, měla být právě ona sama v sobě dobrá lidská přirozenost vybavená světlem rozumu. Jak ukazuje Machulův článek, osvícenské odmítání dědičného hříchu jakožto všeobecných důsledků je v dnešní teologii překonanou záležitostí, což však neplatí o prvotní vině. Problémy s učením o dědičném hříchu však začaly rozhodně mnohem dříve, než na scénu vstoupila moderní přírodověda.

Z osvícenského předpokladu vycházel kupříkladu marxismus, podle něhož veškeré zlo tkví jen v nesprávném uspořádání společnosti, pročez po nápravě věcí veřejných a odstranění vykořisťování měli být všichni jaksi automaticky dobří. Nesmyslnost těchto a jim podobných tezí jasně dokládá nedávno skončené století, které bylo navzdory proklamacím a ambicím dobou strašlivé nelidskosti a zrůdnosti.⁴ Nad přemrštěným antropologickým optimismem dřívějších dob se dnešní soudný člověk pousměje stejně jako nad naivní až magickou důvěrou ve „všemohoucnost“ vědy.

2. OTÁZKA TERMINOLOGIE

Obávám se, že český termín „dědičný hřích“ není ani výstižný, ani šťastný a ani nepředstavuje adekvátní překlad latinského výrazu *peccatum originale*, jímž se označuje komplex příčiny i důsledků, tedy prvotní hřích a jeho následky pro celé lidstvo. Jelikož zmíněné důsledky samy o sobě nejsou osobním hříchem ve smyslu svobodného rozhodnutí proti Božímu zákonu, může být výraz „dědičný hřích“ zdrojem velmi vážných nedorozumění. Jako poněkud méně zavádějící varianta se jeví sousloví „dědičná vina“ (*Erbsühne*), i když také v tomto případě existují opodstatněné námitky. Poněkud výstižnější a zejména názornější by podle mého názoru byly výrazy: „dědičný dluh“, „dědičný deficit“, „dědičné poškození“, „dědičné po-

Když Pelagius tvrdil, že učení o *peccatum originale* nesmí znamenat omluvu naší neochoty bojovat s pokušením a hříchem, pak měl určitě pravdu. V dané souvislosti jistě není bez významu, že Augustinova vyhraněnost v oblasti nauky o milosti byla již ve středověku výrazně proti mysli těm, kdo vážně usilovali o duchovní dokonalost, což je vedlo k výraznějšímu hodnocení svobodného rozhodování a asketického úsilí – srov. např. Bernard z CLAIRVAUX, *O milosti a svobodném rozhodování*, Praha: Karolinum, 2004.

Jak uvidíme níže, „dědičné postižení“ není samo o sobě hříchem, je to výzva k sebezpřekonání, které před prvotním hříchem bylo snadné a přímočaré, po něm velmi nesnadné a křivolaké, protože pravá svoboda je v první řadě dar shůry, dar Transcendentního.

³ „Osvícenská polemika se ovšem nevyčerpávala šarvátkami v jednotlivých dílčích a celkem okrajových oblastech (...) A tu bylo nekompromisně odmítáno především učení o dědičném hříchu. (...) Snad žádné jiné údobí nevěnovalo problému theodicey tolik pozornosti jako právě osvícenství. Přitom však základní osvícenský postoj naznačuje, že tu nešlo tak o ospravedlnění Boha, jako spíš o průkaz dobroty přirozenosti vůbec a lidské zvlášť. Posledním motivem tohoto myšlenkového pochodu nebyla theodicea, ale skrze ni anthropodicea.“ Jan Milič LOCHMAN, *Náboženské myšlení českého obrození: Kořeny a počátky*, Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1952, s. 48–49.

⁴ Obávám se, že víra některých západních expertů v „samospasitelnou“ schopnost tržní ekonomiky a moderní technologie, které samy zevnitř promění totalitní režim jedné velmi lidnaté velmoci a povedou k nastolení spravedlivějšího a svobodnějšího uspořádání společnosti, je stejně iracionální jako marxistické teze o dobrém člověku a zlém uspořádání společnosti.

stižení“. K reflexi o „nové teologii dědičného hříchu“ by rozhodně měly patřit také úvahy o stávající terminologii a alternativních terminologiích. Zároveň je však třeba přiznat, že časopisecká studie má nevyhnutelně omezený rozsah.

3. PRVOTNÍ HŘÍCH, EVOLUCE A PALEOANTROPOLOGIE

Jestli jsem tomu dobře porozuměl, kolega Machula nejenom prezentuje mínění, že žádný prvotní hřích se neodehrál a není příčinou „dědičného hříchu“, ale dokonce se k němu ve svém hodnocení sám kloní jako k možnému řešení (srov. s. 31). Právě představený názor považuji za nesprávný a teologicky neudržitelný, a to bez ohledu na počet publikací, v nichž se s ním můžeme setkat. V první řadě je třeba říci, že nějaké vážné zneužití lidské svobody bylo v dějinách první, o čemž zdravý rozum asi pochybovat nemůže. Připustit, že člověk byl stvořen jako zkažený, považuji za neslučitelné se zjevenou pravdou o dobrém stvoření (srov. Gn 1).

Kolega Machula často hovoří o moderní vědě, jenomže z oboru současné paleoantropologie se v jeho studii nedozvíme nic konkrétního.⁵ Jedná se například o otázku kritérií lidství: obsah mozkovny nad 750–800 cm³, vědomá výroba nástrojů, pohrbívání, svoboda jako základ mravně odpovědného jednání. Teologicky by mělo být jasné, že teprve poslední kritérium nám umožňuje hovořit o prvotním hříchu. Zároveň si dovoluji podotknout, že současná paleogenetika nás informuje o vzniku dnešního lidstva z „jedné mitochondriální Evy“, což klidně mohla být i skupina několika desítek, ba stovek prametek lidského rodu, podle všeho před zhruba 150ti tisíci lety někde ve východní Africe.⁶ O paleoantropologii se zajímám už drahnou řádku let a rozhodně mi nepřipadá, že by tato vědní disciplína nějak problematizovala nauku o prvním zneužití lidské svobody. Daná záležitost také leží úplně mimo dosah zmíněné vědy.⁷ Jak by se dal zjišťovat stupeň mravního vědomí z kosterních pozůstatků nebo z kamenných artefaktů? Nebylo by to podobně nesmyslné jako hledat duši při pitvání těla? Nekonkurečnost mezi paleoantropologií a teologií⁸

⁵ Není nutno vždy upřednostňovat cizojazyčnou literaturu, když máme po ruce velmi kvalitní díla českých autorů. Vynikající přehled dějin paleoantropologie s nejnovějšími objevy i s otevřeným přiznáním metodologických a hermeneutických problémů této vědy přináší: Václav SOUKUP, „Dějiny paleoantropologie,“ in *Dějiny antropologie*, Praha: Karolinum, 2004, s. 125–268.

⁶ První závěr Wilsonova výzkumu podle Soukupa zní takto: „Nízký počet mutací v mtDNA nasvědčuje tomu, že všechny současné lidské populace sdílely před 200 až 140tisíci lety společného předka.“ Tamtéž, s. 238.

⁷ V dané souvislosti se však relativně často setkáváme s diskvalifikací nepohodlných teologických nebo filosofických tvrzení, která se zkrátka a dobře vyřadí ze hry jako cosi „nevědeckého“. „Každé autonomní sebeurčení lidského poznávání je tedy poznamenáno omezeností a zatíženo negativitou: co podle toho nebo onoho ohraničujícího principu nelze smysluplně uchopit a strukturálně zařadit, je vykázano mimo oblast poznávání a vědění. Vývstává proto otázka, zda se tak zbavujeme jen jakýchkoli okrajových aspektů skutečnosti, nebo zda se tímto přístupem naopak sami nepohybujeme spíše jen na mělkém okraji skutečnosti – o níž v jejím ne-antropocentrickém celku ‚nepotřebujeme‘, a tedy v takovém případě ani nechceme nic vědět.“ Jolana POLÁKOVÁ, *Smysl dialogu*, Praha: Vyšehrad, 2008, s. 44.

⁸ Tato nekonkurečnost se týká čisté paleoantropologie, jakmile ale paleoantropologové vstupují na pole filosofie, situace se pochopitelně zásadně proměňuje, protože v interpretačních vědách je střet interpretací normální záležitostí. Pro věřícího člověka jsou čisté imanentistické a materialistické interpretace archeologických nálezů kosterních pozůstatků nepřijatelné. To ale není střet s paleo-

je dnes patrná také v tom, že současná teologie se již neváže na monogenismus a otvírá se také polygenistické alternativě vzniku lidského rodu.⁹

Pokud se jedná o zapracování evolučního pojetí světa do teologie stvoření, rád bych na tomto místě alespoň letmo upozornil na trojiční řešení, které dovoluje hypotetizovat něco jako „analogii svobody“. Jedná se o to, že Bůh Otec, Syn a Duch svatý dává – dávají světu a bytostem v něm odstupňovaný podíl na své svobodě, a proto se nám svět jeví tak, jako kdyby byl do značné míry *causa sui*. Základem tohoto myšlenkového modelu není nic jiného než trojiční perichoreze aplikovaná nyní na poměr mezi Otcem a světem stvořeným v Synu a Duchu.¹⁰ To ale zároveň znamená, že Bůh zdaleka ne za všechno ve světě nese odpovědnost.

Jistě budeme vcelku snadno souhlasit s tvrzením, že druhá a třetí kapitola knihy Genesis není popisem historické události. V tomto vyprávění jde o otázku po původu zla ve světě a po kořeni zkaženosti lidských bytostí. Geniální odpověď zní: Zdrojem zla je zneužití lidské svobody. Jak již bylo konstatováno, nějaké závažné osobní zneužití svobody muselo být první.¹¹ Pokud bychom negovali existenci prvotního hříchu, jen obtížně bychom unikli z tenat dualismu,¹² jenomže pak už by Bůh nebyl doopravdy transcendentní a my svobodní, a z pasti svalování viny za bědný stav světa na Boha, jenž by pak už nemohl být doopravdy dobrý. Kolega Machula správně odmítá všechno, co by se přičilo základním zjeveným pravdám víry (srov. s. 27), jasné slovo o prvotním hříchu však nezazní.

Je tedy třeba konstatovat, že nauka o prvotním hříchu úzce souvisí jednak s naší lidskou důstojností svobodných a odpovědných bytostí, které Stvořitel respektuje jako jednotlivce i jako celek, proto nelze odtrhovat solidaritu s Adamem od solidarity s Kristem (srov. Řím 5), jednak s opravdu pozitivním a osvobozujícím vnímáním světa jakožto dobrého, a proto důsledně demytologizovaného Božího díla. Skutečnost, že Gn 2–3 není popis historické události, ještě neznamená, že daný text nemůže o dějinách a o člověku v nich říci nic pravdivého. Jsem si jist, že autoři pří-

antropologií jako takovou, nýbrž polemika s určitou filosofií. Srov. např. Ctirad Václav POSPÍŠIL, „Teologie a paleoantropologie,“ *Teologické texty* 17 (2006): 162–163; „Univerzální spása a prehistoričtí lidé,“ *Teologické texty* 17 (2006): 185–189; „Rukopis Boží v díle stvoření a v díle spásy,“ *Teologické texty* 18 (2007): 138–140.

⁹ Skutečnost, že se jedná o všeobecný postoj obce katolických teologů, dokládají následující slova Mezinárodní teologické komise: „Katolická teologie tvrdí, že vznik prvních příslušníků lidského druhu (jednotlivých jedinců nebo populací) představuje událost, která se nedá vysvětlit čistě přirozeným způsobem a která má být vlastním způsobem připisována Božímu zásahu.“ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Společenství a služba*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, čl. 70, s. 49.

¹⁰ Srov. Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie*, Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 109–110.

¹¹ V dané souvislosti určitě není bez zajímavosti to, co říká *Kompendium sociální nauky církve*: „(...) není oprávněné ani přijatelné takové pojetí sociálního hříchu, které více méně vědomě vede k tomu, že se rozřeďuje, nebo takřka ruší jeho osobní složka a připouští se pouze sociální provinění a odpovědnost. Na počátku každé hříšné situace se vždy nachází osoba, která se hříchu dopouští.“ PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, čl. 117, s. 87. Tato zkušenost církve s hříchem ukazuje na existenci nějaké prvotní viny.

¹² Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Společenství a služba*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005 – celý dokument se staví poměrně radikálně proti jakékoli formě dualismu v křesťanské teologii.

slušných pasáží z Písma¹³ i tridentští otcové by ostře nesouhlasili s interpretací, podle níž by jejich výroky neměly mít nic co do činění s prvotním hříchem.¹⁴

Jestliže v průběhu Machulova článku jsme neustále přesvědčováni, že Gn 2–3 a příslušné kánony Tridentského koncilu rozhodně nehovoří o prvotním hříchu (srov. s. 22–25), pak autor v závěru sám ne zcela konsekventně konstatuje: „Tímto narušením však není pouhá nedokonalost člověka, neboť tu měli i první lidé před hříchem. Musí se jednat o něco, co nastoupilo teprve se začátkem hřešení“ (s. 31–32). Takže nakonec nějaký osobní hřích musel být první.

Určitý problém tkví v tom, že nejsme s to s vědeckou jistotou říci, odkdy byli naši předci lidmi v plném slova smyslu, odkdy nesli mravní odpovědnost za svá rozhodnutí. Magisterium danou otázku záměrně neřeší, protože nespadá do jeho přímé kompetence. Pomineme-li tato vážná úskalí, pak se naskytá otázka, jak můžeme z kosterních pozůstatků a kamenných artefaktů vyčíst něco ohledně mravní úrovně prvních lidí. Jistě neměli stejně rozvinutou kulturu a technologii jako my, zde existuje nepopíratelný rozvoj, nicméně mravně mohli být na netušeně vznesené výši, o což právě kvůli zneužití svobody přišli. Nevím, nakolik by bylo únosné aplikovat na oblast etiky evoluční schémata. Stačí si upřímně položit otázku, zda jsme opravdu mravně „vyvinutější“ než naši předci?¹⁵

Jasnější obrysy tajemství „dědičné postiženosti“ nepravostí a hříchem se objevují až ve světle univerzálního spasitelství Ježíše Krista.¹⁶ Nejde tu však pouze o univerzální potřebu každého člověka být vykoupen, nýbrž také o konstatování skutečnosti, že my lidé nejsme takoví, jakými bychom podle Boží vůle být měli.

4. PODSTATA „DĚDIČNÉ POSTIŽENOSTI“ A „MIMOPŘIROZENÉ DARY“

Když náš autor odmítá ztotožňování „dědičného hříchu“ se souhrnem hříchů všech lidí, tedy s „hříchem světa“ (srov. s. 28), je nutno s tím souhlasit. Dovolím si

¹³ Srov. Peter DUBOVSKÝ, *Komentáře k Starému zákonu 1: Genézis*, Trnava: Dobrá kniha, 2008, s. 115–186. Gn 2–3 nepopisují historickou událost verifikovatelnou archeologicky (srov. s. 173). Úmysl svatopisce je definován jako hledání odpovědi na otázku po původu zla. Jeho stanovisko je jasné: na počátku je nějaké závažné zneužití svobody (s. 177). Základní problém tkví v nepřiměřeném výkladu tak zvaných *dona praeternaturalia*, o nichž Gn 2–3 nepodává relevantní informace (srov. s. 179). Pостоje komentátorů odpovídají současnému biblickému i systematicko-teologickému standardu.

¹⁴ Druhý vatikánský koncil jasně staví na faktu prvotního hříchu a Mezinárodní teologická komise to pochopitelně potvrzuje: srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Společenství a služba*, čl. 23, s. 20; srov. *Gaudium et spes*, čl. 13.

¹⁵ V bibli nenajdeme pouze lineární schéma směřování k naplnění Božích příslibů, tedy pozitivní směřování k vyšší kvalitě, ale také jasné známky vědomí o postupující mravní dekadenci (srov. Gn 3; zhruba poloviční věk patriarchů po potopě vzhledem k věku patriarchů před potopou – srov. Gn 5,1–31; 11,10–30, délka života je totiž znakem požehnání; vyprávění o potopě – srov. Gn 8). Významným svědectvím o vědomí mravní dekadence v mimobiblickém antickém světě je věhlasné dílo: PUBLIUS OVIDIUS NASO, *Proměny*, překlad a poznámky Ivan Bureš, Praha: Svoboda, 1974, kde se hovoří o mýtickém počátku světa a celého lidstva i o čtyřech epochách světových dějin, které mají zejména z etického hlediska úpadkovou tendenci – srov. s. 22–25. Mravní zkaženost posledního, železného věku je opravdu děsivá: „Do věku z horšího kovu hned pronikl všeliký zločin, zmizel veškerý stud a pravda a poctivost všecka, na jejich místo šla lest a přetvářka, úklad a podvod, přišlo násilí hrubé a po jmění zločinná touha.“ – s. 25.

¹⁶ Srov. Řím 5; *Gaudium et spes*, čl. 22.

ještě připojit následující argument: Pokud by „dědičný hřích“ byl identifikován pouze s vnější situací hříšnosti světa, pak by jeho „nositelem“ byl každý, kdo se do dané situace narodí, tedy i Ježíš a Maria, což je z hlediska základních pravd víry nesmysl.

Zároveň je třeba přiznat, že není snadné stanovit, nakolik naše vlastní konkrétní narušení závisí na prvotním hříchu, na následných hříších lidí (hřích světa), na našich vlastních předchozích hříších. Rovněž otázka, jak je to s propojením prvotního hříchu jako příčiny s „dědičným poškozením“ jako účinkem, má značně nejasné kontury. To by nás ale nemělo překvapovat, neboť v oblasti tajemství víme zpravidla „že“ a „co“, nebývá nám však dopřáno proniknout do Boží „technologie“, tedy do onoho tajemného „jak“. Obecně také platí, že z otroctví hříchu se člověk „nevykoupí“ sám, a proto potřebuje pomoc „zvenku“, podanou ruku ze strany Vykupitele.

V celém článku není úplně jasné, zda Machula neztotožňuje „dědičný hřích“ s evoluční nebo kreaturální nedostatečností, která stojí na počátku jako podmínka a výzva k dosažení vyššího stádia dokonalosti, což mimochodem není zdaleka převratně nové „pokusení“.¹⁷ Jak jsme ale již výše konstatovali, existuje diametrální rozdíl mezi nedokonalostí z hlediska úrovně kultury, technologie, historické zkušenosti, což je mravně nelišná záležitost, a tím, co nazýváme hříchem. Podle zjevení i podle učení církve platí, že první lidé byli stvořeni jako mravně dobří, jejich určitá mravní „nedokonalost“ spočívala především v tom, že neprošli zatěžkávací zkouškou, nějaký reprezentant našeho rodu kdesi na počátku dějin výrazně neobstál. Použijeme-li klasickou terminologii, lze to specifikovat následovně: Adam byl stvořen sice jako nevinný, nicméně bez jakýchkoli mravních zásluh. Máme-li se zabývat také nedokonalostmi vyplývajícími z naší vlastní biologické konstituce, musíme předtím dobře rozlišit, co je podstatou „dědičného hříchu“.

Za poměrně závažný problém považuji to, že kolega Machula nikde nedefinuje, co vlastně „dědičný hřích“ je. Na straně 19 se dočteme: „Sklon ke zlu, označovaný jako dědičný hřích, může být výslednicí evoluční historie člověka...“ Ponechme stranou „všemocnou“ evoluci¹⁸ a zaměřme se na popis „dědičného hříchu“. Ať se na mne kolega Machula nezlobí, ale teologické mínění, podle něhož je podstatou „dědičného hříchu“ nedostatek milosti posvěcující, má svůj význam i dnes. Náklonnost ke zlému je v jistém slova smyslu průvodním jevem ztráty milosti, a nikoli podstatou „dědičného postižení“. Když pak Machula na straně 32 hovoří o „teo-

¹⁷ Stačí například připomenout Möhlerovu kritiku postoje evangelických teologů Baura a Schleiermarchera, kteří podle něho spravedlnost pojímali v zásadě vývojově, a vlastně tak negovali stvoření člověka v prvotní spravedlnosti i prvotní hřích. Möhlerovi nešlo jen o teoretickou ortodoxii, protože podle něho pravda o prvotním hříchu a dědičné vině úzce souvisí s naší svobodou a důstojností. V české teologické literatuře je možno nalézt ozvěnu této rozepře i odkazy na německou literaturu v Prokop Brož, *Kristus, Duch a jednota církve v dějinách: Ekleziologie J. A. Möhlera*, prozatím nevydaná disertační práce: KTF UK v Praze, Praha 2007, s. 254–259 a 282–283.

¹⁸ Aniž bych pochyboval o evoluci, dovoluji si podotknout, že to, jak ve skutečnosti probíhá, je zatím tématem mnoha diskusí. Srov. např. Jaroslav FLEGR, *Zamrzlá evoluce, aneb je to jinak, pane Darwin*, Praha: Academia, 2006. Názor, že evoluce neprobíhá neustále, nýbrž jen jaksi skokově, má své hluboké opodstatnění a teologové by mu měli věnovat pozornost. Pokud by totiž biologická evoluce probíhala kontinuálně, pak bychom mohli dospět k názoru, že Ježíš Kristus už si dnes vlastně ani nezaslужuje žádnou úctu, protože patří k vývojově zastaralému typu člověka.

rii Wegera a Grelota“ (kde jsou odkazy na příslušná díla?), dozvídáme se o tom, že „dědičný hřích“ jsou vlastně narušené vztahy, což člověku neumožňuje odpovědět na Boží milost. To však není nic tak převratně nového, protože dané tvrzení má kořeny již v myšlenkovém odkazu středověké teologie, jejíž představitelé učili, že podstata dědičné viny spočívá v nedostatku milosti posvěcující.

Zkrátka a dobře, „stará teologie dědičného hříchu“ se postupně naučila dobře rozlišovat mezi podstatou „dědičného hříchu“, což je chybějící milost posvěcující,¹⁹ a nedostatkem tak zvaných *dona praeternaturalia*, což je následek a průvodní jev „dědičné postiženosti“. Podle mého soudu platí, že nutná revize teologie „dědičného hříchu“ by se neměla týkat ani prvotního hříchu, ani jeho podstaty, nýbrž především „mimopřirozených darů“, zejména pak více či méně „mytologické“ představy o nich a o ráji. Dané rozlišení je velmi důležité také z christologického hlediska, protože Ježíš z Nazareta jistě nebyl pod zákonem „dědičného hříchu“, nesl však na sobě naši smrtelnost, vydanost bolesti a utrpení, jako člověk v době svého pozemského putování určitě nebyl „vševědoucí“. Křesťané ve křtu dostávají milost posvěcující, ale nikoli „mimopřirozené dary“ nesmrtelnosti a nevydanosti utrpení, dokonce nejsme zbavováni ani vnitřní disharmonie (nespořádaná žádostivost). To samo o sobě ale není proviněním.

Jak to vysvětlit? Zdá se, že právě tady musíme vstoupit do školy svatých, kteří dokládají, že tyto dary máme chápat nikoli „mytologicky a materialisticky“, nýbrž vskutku duchovně, tedy vrcholně realisticky. V zásadě by se jednalo o schopnost srdce přímočaře integrovat nevědění,²⁰ bolest a konec naší biologické existence v tomto světě. Dokonce i určitý sklon k nepravosti je příležitostí k heroismu, a zejména ke spolupráci s Bohem. Biblický ráj pak je třeba chápat jako popis nikoli nějaké historické fáze existence materiálního světa před hříchem,²¹ nýbrž mnohem spíše stavu čistého a nezatíženého lidského srdce otevřeného Bohu a schopného vztahové harmonie s ostatními lidmi i s okolním světem. Tohle všechno člověk ztrácí, když se postaví zády ke svému Stvořiteli. Není snad nábíledni, že člověk pozbývá svou pravou svobodu v momentu, kdy se odvrací od Transcendentního a stává se otrokem ideologií – idolů?

¹⁹ „Nové formulace současných teologů jsou nejisté a nemají žádnou výslovnou oporu v projevech magisteria. Podle inteligence víry ovšem platí, že primárním údajem křesťanské zkušenosti není hřích, nýbrž milost, tedy milostivá dobrota Boží, která k nám dospívá skrze Krista (...) Velikost hříchu je patrná na základě velikosti odmítnuté Boží milosti. Jakmile přijmeme tuto prvotní danost, pak se nám hřích nevyhnutelně jeví jako protivení se tajemství vyvolení, (...) jako převrácení tajemství milosti. Hřích je rozchod s Bohem, stav vzdálenosti od Boží lásky, je to také sebepoškození, protože člověk je následně sám v sobě rozdělen.“ Ignazio SANNA, „Peccato originale,“ in *Lexicon – Dizionario Teologico Enciclopedico*, ed. Luciano Pacomio a Vito Mancuso, Casale Monferrato: Piemme, 1993, s. 777–779, zde 778b.

²⁰ Duchovní zkušenost nás dokonce učí, že všetečnost a povrchní honba za informacemi je v protikladu s usebraností a duchovní zralostí. Je tudíž patrné, že střídmost v oblasti sběru informací a určité svobodně přijaté nevědění nemá jen negativní povahu. Duchovní mistři nás učí přijímat pozitivně to, že nevíme všechno, i to, že nevíme, co bude zítra. Správně vnímaná osobní nezajištěnost je totiž prostorem pro důvěru v Boha.

²¹ Není tak nesnadné uhodnout, podle jakého stříhu je „ušito“ vyprávění o prvotním hříchu: Ráj odkazuje na zaslíbenou zemi, příkaz nejíst ze stromu poznání dobra a zla je vlastně smlouva a Tóra, neposlušnost zákonu připravuje člověka o svobodu a je příčinou vyhnání ze zaslíbené země.

Zkrátka a dobře, žádná „čirá přirozenost“ neexistuje. Naše přirozenost je bytostně zaměřena k nadpřirozenému cíli, jenomže dosažení tohoto cíle není v silách pouhé přirozenosti. Jakmile se tedy přirozenost octne bez nadpřirozenosti, bez milosti, nevyhnutelně se dostává do rozporu sama se sebou. Neuspokojená touha po nadpřirozenu vede k tomu, že člověk si konstruuje náhražky, falešné bohy, idoly, ideologie. A právě to je také kořen všeho opravdového zla, zla mravního a náboženského. Fyzické limity i nevyhnutelný konec biologického procesu života nejsou zlem v pravém slova smyslu. Biologický konec existence v tomto světě se stává „smrtí“, mzdou hříchu jen tehdy, když člověk ztratí milost a přestane být schopen to vše integrovat a vnímat jako v zásadě dobré. Což není v Božích očích krásná smrt jeho spravedlivých (srov. Žl 116/115,15; Sir 1,13)? Proč František na konci života děkuje Bohu za sestru smrt tělesnou?²² V dané souvislosti rozhodně není bez významu to, k čemu dospěl Karel Čapek ve svém filosofickém dramatu *Věc Makropulos*: Časově neomezený pobyt na této zemi není štěstím, nýbrž právě naopak neštěstím, a to i v případě, že by díky nějaké technologii člověk vlastně nepodléhal tělesnému stárnutí.²³ Všichni víme, že přestárlí a těžce nemocní často vyhlížejí smrt jako určité vysvobození (srov. např. Sir 42,2).

Domnívám se, že takto prezentovaná realita „dědičné narušenosti“ lidství a realita „prvotního odvratu od Transcendentního“ není v rozporu ani s dogmatem, ani se současným stavem vědy. Jedná se totiž o oblast, která empirickou vědu překračuje, neboť člověk sám pro sebe musí zůstat tajemstvím. Nebyl-li by totiž člověk pro sebe tajemstvím, přestal by vnímat svou posvátnost, odhodil by úctu sám k sobě, sám sebe by zvěčnil, což nemůže neskončit strašlivou autodestrukci. Toto sebezničení je zcela logické vyústění odvratu od Boha, neboť člověk jako „biologický stroj“ a „shluk buněk“ bez osobního mystéria a Boha je „krutý žert“ a „holý nesmysl“. Ne nadarmo neustále zdůrazňujeme, že pravá úcta k Trojjedinému je také vrcholným projevem sebeúcty.

Zároveň platí, že kontemplativní člověk ve světle pravé víry zcela zřetelně nahlíží tajemství „dědičné narušenosti“ vlastního srdce. Toto dogma opravdu není jen nějakou „vnější“ historickou pravdou, nýbrž především hlubinnou duchovní zkušeností. Právě toto vpravdě prorocké nazření ve světle inspirace stojí také za biblickým vyprávěním o prvotním hříchu a zejména za pavlovskými texty o tom, že v Adamovi jsme všichni postiženi.

5. METODOLOGICKÉ NEPŘESNOSTI

Konečně bych si dovolil podotknout, že Machulova studie obsahuje poměrně dost gramatických a metodologických nedůsledností. Kolísá například ortografie „tridentský koncil“ a „Trident“. V poznámce č. 37 se dočteme o „samotném Pádu“,

²² Srov. *Františkánské prameny*, sv. 1, ed. Ctirad Václav Pospíšil, Olomouc: MCM, 1999, s. 76–77, č. 263.

²³ Určitě není nezajímavé, že Čapek ve svém dramatu dospívá k velmi podobnému závěru jako dávno před ním Ambrož: „Nesmrtelnost bez milosti byla by spíše břemenem než ziskem.“ AMBROŽ Z MILÁNA, „Řeč nad hrobem bratra Satyra,“ in *Denní modlitba církve*, sv. 3, Praha: Sekretariát České liturgické komise, 1987, s. 1303–1305, zde 1305.

takže v první chvíli nabudeme dojmu, že se hovoří o italské řece, pak ale pochopíme, že jde o pád prvních lidí. Také celá poznámka č. 37 hovoří ne o tom, že v Gn 2–3 vlastně nejde o prvotní hřích, nýbrž o tom, že specifická povaha přestupku není z biblického textu zřejmá, což věděl dobře už třeba Tomáš Akvinský. Těší mne, že kolega Machula cituje můj překlad dokumentů MTK, jenomže tak činí nesprávně, když zaměňuje číslo odstavce v *Enchiridion vaticanum* za článek (srov. pozn. č. 7, 8, 33). Tyto kritiky bych však nechtěl přeceňovat, protože všichni dobře víme, že puntičkářská „ultrapečlivost“ ještě nezaručuje vědeckost.

6. PÁR SLOV ZÁVĚREM

Je jistě záslužné, že kolega Machula se pustil do tématu tak ožehavého, jakým je tajemství „dědičné poškozenosti“ lidského rodu a „prvotního hříchu“. Jeho článek podnítil diskusi, což se většině odborných publikací nepodaří. Zároveň je ale třeba přiznat, že zmíněná studie představuje pouze první krok, a nikoli kýžený cíl, jímž by měla být teologie „dědičné poškozenosti“ lidského rodu jednak na úrovni naší doby, jednak taková, aby byla přijatelná i pro ty, kdo znamení křesťanské víry nesli dějinami v minulých tisíciletích a staletích. A právě k tomu bych rád svými poznámkami přispěl.