

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Studijní program: Teologie

Studijní obor: Systematická teologie

Tomáš Machula

Prvotní a dědičný hřích

**v tradici církve, v současné teologii a v nárysu základů pro
budoucí adekvátní naukovou syntézu**

Original Sin

**in the Church Tradition and in the outlines of possible future
doctrinal synthesis**

Vedoucí práce: Prof. Dr. Karel Skalický, Th.D.

2008

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

Děkuji svému školiteli prof. Dr. Karlu Skalickému, Th.D. za vedení práce a za celou řadu odborných i lidských podnětů a připomínek. Za pomoc, kterou pro mě byly společné diskuse i dobrá atmosféra na pracovišti, děkuji také svým kolegům z Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, především Doc. Dr. Jiřímu Kašnému, Th.D., Mgr. Martině Pavelkové a Doc. Jaroslavu Vokounovi, Th.D.. Za všechny vtipy na můj účet, kterými mě poháněla k vyšším výkonům, a kterými dělala čest svému jménu, děkuji také sekretářce proděkana pro doktorská studia bc. Janě Veselé. Velice také děkuji Mgr. Kateřině Břichcínové za pomoc s italskými texty, kterým bych bez její pomoci neporozuměl. V neposlední řadě děkuji také své rodině za pochopení, za poskytování potřebného zázemí pro práci na tomto tématu i za toleranci k mým ztřeštěným nápadům jako je plnění si dávného snu o vyšším studiu teologie (nota bene v situaci, kdy to z hlediska obživy nutně nepotřebuji), a za shovívavé snášení mého vysedávání nad knihami v době, kdy normální manželé a otcové sledují v televizi fotbal. Rád bych je ujistil, že svou práci neupřednostňuji před rodinou a nezapomínám na zásadu: *Deus est maior quam omnia, non theologia.*

OBSAH

1. ÚVOD.....	14
2. BIBLICKÉ ZÁKLADY NAUKY O PRVOTNÍM HŘÍCHU.....	18
2.1. PRVOTNÍ A DĚDIČNÝ HŘÍCH V PÍSMU	18
2.2. GENESIS 2-3.....	19
2.2.1. <i>Biblický text</i>	19
2.2.2. <i>Charakter textu</i>	20
2.2.3. <i>Kontext vyprávění o „pádu“ v celku SZ a NZ</i>	23
2.2.4. <i>Význam slova ~d' a'h'(, resp. ~d' a'</i>	24
2.2.5. <i>Strom poznání dobrého a zlého</i>	25
2.2.6. <i>Role hada</i>	27
2.3. OSTATNÍ TEXTY ŽIDOVSKÉ TRADICE.....	29
2.3.1. <i>Další starozákonní texty</i>	29
2.3.2. <i>Apokryfní spisy</i>	31
2.4. ŘÍM 5, 12-21.....	34
2.4.1. <i>Biblický text</i>	34
2.4.2. <i>Paralela Adam – Kristus</i>	35
2.4.3. <i>Význam Gn 2-3 pro Řím 5, 12-21</i>	36
2.4.4. <i>Důsledky pro teologickou nauku o dědičném hříchu</i>	37
2.5. OSTATNÍ NOVOZÁKONNÍ TEXTY.....	39
3. PATRISTICKE VÝKLADY PRVOTNÍHO HŘÍCHU.....	41
3.1. VÝCHODISKA.....	41
3.2. PŘÍSTUPY K VÝKLADU GENESIS.....	43
3.2.1. <i>Doslovný i alegorický výklad</i>	43
3.2.2. <i>Protagonisté doslovného výkladu</i>	43
3.2.3. <i>Zastánci alegorického výkladu</i>	44

3.3. PATRISTICKÁ DILEMATA OHLEDNĚ PECCATUM ORIGINALE.....	47
3.3.1. Prvotní hřích jako degradace nebo jako růst?.....	47
3.3.2. Prvotní hřích jako svobodný úkon nebo jako přirozený sklon?.....	47
3.3.3. Předávání dědičného hříchu plozením nebo napodobováním?.....	48
4. PŘÍPRAVA A VYHLÁŠENÍ TRIDENTSKÉHO DOGMATU.....	50
4.1. OD AUGUSTINA KE TRIDENTSKÉMU KONCILU.....	50
4.2. AUGUSTIN A PELAGIANISMUS.....	51
4.2.1. Palagius a jeho nauka.....	51
4.2.2. Augustin a jeho nauka.....	54
4.2.3. Augustinův výklad v <i>De civitate Dei</i>	57
4.2.4. Kartágo a Orange.....	59
4.3. SCHOLASTIKA.....	63
4.3.1. Autorita sv. Augustina.....	63
4.3.2. Raná scholastika.....	63
4.3.3. Anselm z Canterbury a jeho spis <i>De conceptu virginali</i>	63
4.3.4. Multiplikační teorie.....	67
4.3.5. Tomáš Akvinský.....	68
4.4. TRIDENTSKÝ KONCIL.....	71
4.4.1. Dědičný hřích v kontextu reformace.....	71
4.4.2. Koncilní dekret o dědičném hříchu.....	73
4.4.3. První kánon: otázka Adamovy historicity.....	82
4.4.4. Druhý kánon: otázka vztahu prvotního a dědičného hříchu.....	84
4.4.5. Třetí kánon: otázka předávání dědičného hříchu.....	85
4.4.6. Čtvrtý kánon: otázka odpuštění dědičného hříchu ve křtu.....	85
4.4.7. Pátý kánon: otázka hříšnosti ospravedlněného člověka.....	87
4.4.8. Mariánský dovětek ke kánonům.....	88
4.5. VÝVOJ PO TRIDENTU.....	89

4.5.1. Dědičný hřích v novověké filosofii a teologii.....	89
4.5.2. Pozdně novověký optimismus o překonání zla pokrokem.....	92
4.5.3. Dědičný hřích v kontextu bojů s modernismem.....	93
4.5.4. Manualistická teologie před druhým Vatikánem.....	95
4.5.5. Od druhého vatikánského koncilu ke Katechismu katolické církve.....	99
5. NOVÉ TEORIE DĚDIČNÉHO HŘÍCHU.....	105
5.1. ETAPY DISKUSE O DĚDIČNÉM HŘÍCHU VE DRUHÉ POLOVINĚ 20. STOLETÍ.....	105
5.2. MARIE-MICHEL LABOURDETTE.....	106
5.2.1. Stvoření člověka.....	106
5.2.2. Monogenismus.....	107
5.2.3. Stav prvního člověka.....	108
5.3. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN.....	110
5.3.1. Teleologismus a antiteleologismus v evolučním myšlení.....	110
5.3.2. Teilhardova kritika historizujícího chápání prvotního hříchu.....	113
5.3.3. Pesimistické a optimistické pojetí Pádu a vykoupení.....	114
5.4. ANSFRIED H. HULSBOSCH.....	117
5.4.1. Evoluční východisko: člověk jako dosud nehotová bytost.....	117
5.4.2. Definice dědičného hříchu.....	118
5.5. PIERRE SMULDERS.....	119
5.5.1. Evoluční východiska.....	119
5.5.2. Prvotní a dědičný hřích	119
5.6. KARL SCHMITZ-MOORMANN.....	121
5.6.1. Teilhardovská východiska.....	121
5.6.2. Pojetí dědičného hříchu.....	122
5.7. KARL RAHNER.....	123
5.7.1. Monogenismus, polygenismus a prvotní hřích.....	123
5.7.2. Nadpřirozený existenciál.....	124

5.7.3. <i>Člověk ve stavu dědičného hříchu</i>	125
5.7.4. <i>Dědičný hřích a evoluce</i>	127
5.8. KARL-HEINZ WEGER	129
5.8.1. <i>Církevně-dějinná mediace milosti</i>	129
5.8.2. <i>Plozením, nikoli napodobováním</i>	129
5.8.3. <i>Dědičný hřích a žádostivost</i>	130
5.9. MAURIZIO FLICK & ZOLTÁN ALSZEGHY	132
5.9.1. <i>Personalistický přístup</i>	132
5.9.2. <i>Otevřenost vůči polygenismu</i>	132
5.10. HERBERT HAAG.....	134
5.10.1. <i>Kritické hodnocení práce dogmatických teologů s Bibli</i>	134
5.10.2. <i>Dědičný hřích podle Písma</i>	134
5.11. LEO SCHEFFCZYK.....	136
5.11.1. <i>Tradiční základ nauky o dědičné vině</i>	136
5.11.2. <i>Kritika biologizujícího pohledu</i>	137
5.12. WALTER SIMONIS.....	138
5.12.1. <i>Dědičný hřích totožný s hříchem světa</i>	138
5.12.2. <i>Adam jako právní hlava lidstva</i>	138
5.13. PIERRE GRELOT.....	139
5.13.1. <i>Prvotní hřích a hominizace</i>	139
5.13.2. <i>Prvotní hřích a polygenismus</i>	140
5.13.3. <i>Prvotní hřích a postavení lidstva</i>	141
5.13.4. <i>Psychoanalýza a Bible</i>	141
5.14. SHARON MACISAAC.....	142
5.14.1. <i>Dědičný hřích a hřích světa</i>	142
5.14.2. <i>Fenomenologie žádostivosti</i>	142
5.15. URS BAUMANN.....	144

5.15.1. <i>Teologický přístup</i>	144
5.15.2. <i>Kritika tradičního chápání katolické nauky</i>	145
5.15.3. <i>Kritéria pro chápání prvotního hříchu</i>	145
5.16. CHARLES BAUMGARTNER.....	147
5.16.1. <i>Revize tradiční nauky</i>	147
5.16.2. <i>Dynamický pohled na dědičný hřích</i>	147
5.17. PIET SCHOONENBERG.....	149
5.17.1. <i>Počátek situacionistického přístupu</i>	149
5.17.2. <i>Evoluce a dějiny spásy</i>	150
5.17.3. <i>Analogická povaha dědičného hříchu</i>	151
5.18. JUAN LUIS SEGUNDO.....	152
5.18.1. <i>Evoluční východisko</i>	152
5.18.2. <i>Energie a entropie</i>	152
5.18.3. <i>Vysvětlení dědičného hříchu</i>	153
5.19. DOMICIANO FERNÁNDEZ.....	154
5.19.1. <i>Prvotní hřích jako teologická abstrakce</i>	154
5.19.2. <i>Potřeba radikální reinterpretace</i>	154
5.20. ALEJANDRO VILLALMONTE	156
5.20.1. <i>Evoluční mentalita jako počátek kontroverze</i>	156
5.20.2. <i>Křesťanství bez dědičného hříchu?</i>	156
5.21. ALFRED VANNESTE.....	158
5.21.1. <i>Ztotožnění dědičného a osobního hříchu</i>	158
5.21.2. <i>Virtuální lidé jakožto virtuální hříšníci</i>	158
5.22. JERRY KORSMEYER.....	160
5.22.1. <i>Metodologický přístup přírodovědce a teologa</i>	160
5.22.2. <i>Evoluční paradigma</i>	160
5.22.3. <i>Procesuální teologie</i>	162

5.23. DARYL P. DOMNING.....	165
5.23.1. <i>Evoluční teorie jako východisko teologie dědičného hříchu.....</i>	165
5.23.2. <i>Otázky finality v přírodě a rozumové duše člověka.....</i>	166
5.23.3. <i>Dědičný hřích jako součinnost přírody a svobodné vůle.....</i>	167
5.23.4. <i>Propagatione et non imitatione.....</i>	169
5.24. VLADIMÍR BOUBLÍK.....	171
5.24.1. <i>Prvotní stav člověka a prvotní hřích.....</i>	171
5.24.2. <i>Dědičný hřích.....</i>	172
6. JE MOŽNÁ NOVÁ TEOLOGIE DĚDIČNÉHO HŘÍCHU?.....	174
6.1. HLAVNÍ VÝCHODISKA NOVÝCH TEORIÍ DĚDIČNÉHO HŘÍCHU.....	174
6.1.1. <i>Pět základních rysů</i>	174
6.1.2. <i>Christologické zakotvení.....</i>	174
6.1.3. <i>Reinterpretace tridentského dogmatu.....</i>	176
6.1.4. <i>Psychologické a sociologické podněty.....</i>	178
6.1.5. <i>Čtení biblických pradějin v evolučním kontextu.....</i>	180
6.1.6. <i>Situationalistický versus personalistický pohled na dědičný hřích.....</i>	183
6.2. MONOGENISMUS A POLYGENISMUS	185
6.2.1. <i>Postoj Magistéria.....</i>	185
6.2.2. <i>Souvislosti teologie a biologie v otázce monogenismus – polygenismus .</i>	187
6.3. OTÁZKA ADEKVÁTNOSTI METAFYZICKÉ TERMINOLOGIE.....	192
6.3.1. <i>Námitka neoklasického teismu.....</i>	192
6.3.2. <i>Terminologická východiska klasické metafyziky.....</i>	192
6.3.3. <i>Výpovědi o Boží Trojici.....</i>	193
6.3.4. <i>Vztahovost v Bohu</i>	195
6.3.5. <i>Analogické výpovědi o Bohu.....</i>	197
6.4. KRITÉRIA PRO HODNOCENÍ TEOLOGICKÝCH TEORIÍ DĚDIČNÉHO HŘÍCHU.....	199
6.4.1. <i>Biblická východiska.....</i>	199

<i>6.4.2. Soulad s výroky Magistéria.....</i>	<i>200</i>
<i>6.4.3. Vysvětlení peccatum originale originatum.....</i>	<i>205</i>
<i>6.4.4. Vysvětlení peccatum originale originans.....</i>	<i>208</i>
<i>6.4.5. Odlišnost hříchu světa a dědičného hříchu.....</i>	<i>210</i>
<i>6.4.6. Soulad s přírodovědnými poznatky.....</i>	<i>212</i>
<i>6.4.7. Filosofický rámec teorií dědičného hříchu.....</i>	<i>214</i>
<i>6.4.8. Priorita spásy versus priorita hříchu.....</i>	<i>215</i>
<i>6.5. CESTA K NOVÉ TEOLOGICKÉ SYNTÉZE.....</i>	<i>217</i>
<u>7. ZÁVĚR.....</u>	<u>223</u>
<u>SUMMARY.....</u>	<u>224</u>
<u>POUŽITÉ ZKRATKY.....</u>	<u>226</u>
<u>POUŽITÁ LITERATURA.....</u>	<u>227</u>

Omnis homo Adam ... Omnis homo Christus.

Aurelius Augustinus, *Ennaratio in Ps.* 70, 2, 1.

Je přitom napodiv, že tajemství našemu chápání nejvzdálenější, tajemství dědičnosti hříchu, je něco, bez čeho naprosto nemůžeme sami sebe poznat.

B. Pascal, *Pensées* 434 (Brunschvicg)

Významný klerik si dělal legraci z dědičného hříchu. Řekl jsem mu: „Ale tento hřích vás živí. Bez něj byste zemřel hladu, neboť vaše služba by již neměla význam. Pokud člověk není od počátku padlý, proč přišel Kristus a koho a co vykoupil?“ Na tyto mé námitky klerik odpověděl pouze blahosklonným úsměvem.

Pokud se uchovat integritu náboženství snaží jen jeho odpůrci, pak je s náboženstvím konec.

E. M. Cioran, *Aveux et Anathèmes*, Paris 1987, 29.

1. ÚVOD

Problematika *peccatum originale*, a to jak *p. o. originans* (prvotní hřích), tak *p. o. originatum* (dědičný hřích), patří mezi velké výzvy, s nimiž se současná teologie musí vyrovnat. Donedávna bezproblémová nauka přináší v souvislosti s novými poznatky o člověku a o světě stále větší otázky a problémy. Týká se to především původu onoho sklonu ke zlému, který je spatřován v projevu neposlušnosti prvních lidí. Druhým problémovým bodem je pak způsob předávání dědičného hříchu, jinak řečeno vysvětlení univerzálního dosahu lidské mravní slabosti, která potřebuje z Boží strany vykoupení.

Gilbert Keith Chesterton kdysi prohlásil, že dědičný hřích je jediným článkem křesťanské víry, který lze dokázat pouhým pohledem na ulici.¹ Na druhou stranu toto zcela evidentní dogma představuje jeden z nejdůležitějších problémů současné teologie. Současný papež Benedikt XVI. k tomu ještě jako prefekt kongregace pro nauku víry v polovině 80. let dvacátého století poznamenal:

„Kdyby mě snad někdy Prozřetelnost zbavila mých současných povinností, rád bych se věnoval právě tématu dědičného hříchu, respektive nutnosti opětovného odhalení jeho působnosti ve světě. Opravdu, jestliže již nechápeme že se člověk nachází ve stavu odcizení, a to způsobeném nejen ekonomickými a sociálními vlivy (a tudíž ve stavu pouze lidskými zásahy neřešitelném), pak již také člověk není schopen porozumět nutnosti Krista-Spasitele. Tím je ohrožena celá struktura víry. Neschopnost pochopit dědičný hřích a neschopnost vysvětlit ho věřícím je skutečně jedním z nejzávažnějších problémů současné teologie a pastorace.“²

Dnes je zřejmé, že toto přání Josepha Ratzingera Prozřetelnost nevyslyšela. Byl sice zbaven svých povinností kardinála prefekta, ale jen proto, aby se mu dostalo povinnosti ještě vážnější a tíživější. Na druhé straně vidíme, že se i jako papež dokáže věnovat badatelské teologické práci (což ukazuje jeho kniha *Ježíš Nazaretský*³) a tak není vyloučeno, že se od Josepha Ratzingera dočkáme i teologického zpracování tématu dědičného hříchu.

Ať už k něčemu takovému dojde nebo nikoli, je jisté, že Ratzingerova slova o naléhavosti teologické otázky dědičného hříchu jsou stále aktuální. Problémem je jak samotný původ zla v člověku (prvotní hřích – *peccatum originale originans*), tak i jeho předávání nebo

¹ CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, New York: Doubleday 1936, s. 15.

² RATZINGER, J., *O víře dnes. Rozhovor s Vittorioem Messoriem*, Praha: Zvon 1994, s. 64.

³ RATZINGER, J., *Ježíš Nazaretský*, přel. D. Blahutková, Brno: Barrister & Principal 2007.

jinak řečeno důvod jeho univerzální působnosti (dědičný hřích – *peccatum originale originatum*).⁴

Jak už bylo řečeno, celá diskuse o dědičném hříchu má dvě základní oblasti. První se týká jeho podstaty, druhá pak jeho vnímání současným člověkem, které musí být reflektováno jak v teologické, tak i v pastorační práci.

Významným kontextem otázek týkajících se podstaty dědičného hříchu je dnes dialog teologie a přírodních věd, z nichž je pro téma dědičného hříchu nejdůležitější evoluční biologie. Od otázky původu člověka a zla v něm se dostáváme k otázce předávání sklonu ke zlému a k otázce, čím je vlastně onen sklon ke zlému způsoben. Lze to popsat pouze jazykem teologie nebo zde má místo i jazyk přírodních věd?

To pak vyústíuje do druhé oblasti otázek týkající se toho, jak vlastně současný člověk chápe své zasažení hříchem. Jak vnímá hřích jako takový, jak vnímá hřích ve svém vlastním životě a jak se na tomto základě staví k nabízenému vykoupení, které přinesl Kristus. V tomto smyslu (jak už naznačuje výše uvedený citát z Ratzingera) je problém dědičného hříchu klíčovou otázkou pro soteriologické úvahy a pro pastoračně teologické a katechetické přístupy, které se dnes musejí vyrovnávat se ztrátou citlivosti pro osobní hříšnost člověka.

Předkládaná práce se omezuje na téma podstaty dědičného hříchu. Je to dáno jednak oblastí našeho zájmu (systematická teologie, dialog teologie a přírodovědy), jednak tím, že druhá oblast se od první výrazně liší předpokládaným metodologickým přístupem (který náleží spíše do praktické teologie) a oblastí disciplín, s nimiž komunikuje (např. psychologie, sociologie).

Předkládanou práci lze rozdělit do třech hlavních částí.

1. V první části jsou pozitivně-teologickým způsobem představeny biblické základy nauky o dědičném hříchu, patristické rozpracování tohoto tématu a následný dogmatický vývoj, který kulminoval v dekretch tridentského koncilu a postupně se v devatenáctém a dvacátém století dostal do jisté krize, která vedla k volání po reinterpetaci dogmatu o dědičném hříchu.

⁴ Vzhledem k tomu, že v mnoha případech se vyjadřujeme o problematice *peccatum originale* v kontextu, který zahrnuje jak prvotní (*originans*), tak dědičný (*originatum*) aspekt, budeme nadále používat terminologii „dědičný hřích“ jak v případě tohoto obecnějšího významu zahrnujícího fenomén *peccatum originale* v širším významu, tak i v užším významu *originatum*, čili předávané náklonnosti ke zlému. Naproti tomu výraz „prvotní hřích“ rezervujeme výhradně pro onen původ zla v člověku, která je v Písmu popsána jako skutek prvních lidí, a která v různých teologických teoriích posledního půlstoletí nabývá nejrůznějších forem a výkladů. Jsme si přitom vědomi, že výraz „dědičný hřích“ je poněkud nešťastně dvojznačný, protože s sebou nese i představu biologické kategorie, která je v tomto případě ovšem nepřijatelná. Srov. SANNA, I., „Una possibile esposizione sistematica del dogma del peccato originale“, in: SANNA, I. (a cura di), *Questioni sul peccato originale*, Padova: Messaggero 1996, s. 239-252.

2. Ve druhé části představujeme podle našeho soudu nejvýznamnější autory posledních desetiletí (v době Druhého vatikánského koncilu a po něm), kteří významným způsobem přispěli k diskusi o dědičném hříchu. Cílem této části je ukázat pluralitu přístupů, které se v katolické teologii v nedávné době vyskytly a připravit půdu pro samostatnou teologickou reflexi tématu. Těžiště těchto debaty spadá do konce šedesátých let, ale celý problém diskusí o reinterpretaci dogmatu o dědičném hříchu zůstává otevřenou a dále diskutovanou otázkou, která stále čeká na vyjasnění.

Na omezeném prostoru této práce není samozřejmě možné probírat všechny autory, kteří se v posledních desetiletích nějakým způsobem k tématu dědičného hříchu vyjádřili. Něco takového by však ani nebylo smysluplné. Zcela dostačující je předložení určitého reprezentativního výběru autorů, kteří představují hlavní příspěvky v diskusích o dědičném hříchu.

Je samozřejmě dosti obtížné stanovit, kteří autoři do takového výběru patří. Při naší práci jsme se proto orientovali především na autory, kteří jsou nejvíce komentovaní a probíráni v aktuální literatuře týkající se tématu. Mezi přehledové studie, které se snaží nastítnit panoráma posledních teorií dědičného hříchu patří např. Baumannova kniha⁵ nebo McDermottova studie.⁶ Náš seznam autorů je však mnohem rozsáhlejší (McDermott se zabývá dvanácti autory, Baumann jedenácti) a snaží se přistupovat k většině autorů podrobnějším způsobem než zmíněná díla. Dalším klíčem pro výběr byl jednak systematicko-teologický přístup jednotlivých autorů, jednak význam jejich teorií. To znamená, že autoři orientovaní např. pouze na problematiku exegeze *Genesis* zde nejsou zmíněni, pokud ovšem nepřišli s určitým systematicko-teologickým rozvinutím své exegeze. Je třeba přiznat, že posuzovat význam té či oné teorie je věc nesnadná a do jisté míry podléhá subjektivnímu odhadu a názoru. Domníváme se však, že klíčové představitele, kteří se v promýšlení tématu dědičného hříchu v posledních několika desetiletích angažovali, náš výběr zahrnuje. Diskuse je samozřejmě možné vést o zařazení i nezařazení toho či onoho autora, jehož význam je spíše menší. Podle našeho soudu však tato skutečnost není příliš významná. Uvážíme-li, že jednotliví autoři na sebe často navazují a reagují, pak je téměř jisté, že náš výběr přibližně dvacítky hlavních autorů teologických prací zabývajících se dědičným hříchem podchycuje všechny hlavní

⁵ BAUMANN, U., *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1970.

⁶ McDERMOTT, B. O., „The Theology of Original Sin: Recent Developments“, *Theological Studies* Vol. 38 (1977), Iss. 3, s. 478-512.

myšlenky, které v teologii dědičného hříchu v posledních desetiletích hrály a hrají významnější úlohu.

3. Ve třetí části, která je snahou promyslet hlavní body teologie dědičného hříchu, předkládáme vlastní komentář ke zmíněným teologickým diskusím a koncepcím a nástin možných řešení otázky včetně pokusu o zhodnocení silných a slabých míst jednotlivých přístupů. Tato část práce je *de facto* centrální částí, do které vkládáme snahu o vlastní teologický příspěvek k diskusím o dědičném hříchu.

2. BIBLICKÉ ZÁKLADY NAUKY O PRVOTNÍM HŘÍCHU

2.1. Prvotní a dědičný hřích v Písmu

Nauka o dědičném hříchu se jako taková explicitně v Písmu nenachází⁷ a nehraje žádnou roli ani v pozdějším judaismu.⁸ V žádném případě však z toho nelze usuzovat, že by byla nebiblická. Je to teologická nauka, která vysvětluje zkušenost člověka se sebou samým, a přitom se odvolává především na dvě biblická místa, která o tomto tématu pojednávají. Jsou to *První kniha Mojžíšova* (Gn 2-3) a list *Římanům* (Řím 5, 12-21). V případě *Genesis* stojíme před příběhem, který při svém doslovném chápání vysvětluje otázku zla přítomného v člověku velmi jasně. Samotná nauka o dědičném hříchu však na historicitě vyprávění o pádu prvních lidí, jak ho líčí kniha *Genesis*, nezávisí. Historický a doslovný výklad biblických pradějin byl po celá staletí uznávaný (i když existovaly samozřejmě i výklady alternativní) a více či méně nebyl důvod pro jeho revizi. V posledním století se však toto přesvědčení dostalo do silných problémů v souvislosti s evoluční teorií a datací vzniku vesmíru, Země a člověka. Tím se zproblematizovalo historické čtení biblických pradějin, které stálo v základu většiny teologických výkladů a komentářů k dědičnému hříchu. List *Římanům* se primárně nevyjadřuje k historii prvotního hříchu, ale dělá paralelu mezi Adamem a Kristem. Implicitně ale na textu *Genesis* závisí a na první pohled historicitu biblických pradějin uznává.

V situaci, kdy řada teologů (mezi nimi i současný papež) volá po novém promyšlení teologie dědičného hříchu, je tedy v první řadě pro každého teologa, který se tímto tématem zabývá, nezbytné prozkoumat znovu biblické základy nauky ve světle aktuálních exegetických přístupů a poznatků.

⁷ OAKES, E. T., „Original Sin: A Disputation“, *First Things* 87, 1 (1998), s. 16-24. Někteří autoři dokonce argumentují, že nauka o dědičném hříchu není ani biblická ani patristická, což je zjevně neudržitelná teze. V případě Bible lze souhlasit s tím, že se nauka o dědičném hříchu nenachází v Písmu explicitně (i když implicitně rozhodně ano), ale v případě patristiky je přítomnost této koncepce zcela zjevná a mimo diskusi. Srov. WILLIAMS, P. A., „Sociobiology and Original Sin“, *Zygon* Vol. 35 (2000), No. 4, s. 783-812.

⁸ BLUMENTHAL, D., „Hřích. Židovské pojetí“, in: *Slovník Židovsko-křesťanského dialogu*, Praha: ISE 1994, s. 50-52.

2.2. Genesis 2-3

2.2.1. Biblický text

Ve druhé kapitole *Genesis* se popisuje zahrada Eden, postavení člověka do zahrady, zákaz pojídání ovoce ze stromu poznání dobrého a zlého a stvoření ženy. Třetí kapitola pak popisuje přestoupení zákazu jedení ovoce a Boží rozhodnutí o vypovězení lidí ze zahrady Edenu. Tento celek bývá obvykle označován jako „zpráva o pádu“ nebo prostě „pád“.

Hospodin Bůh postavil člověka do zahrady v Edenu, aby ji obdělával a střežil. A Hospodin Bůh člověku přikázal: „Z každého stromu zahrady smíš jíst. Ze stromu poznání dobrého a zlého však nejez. V den, kdy bys z něho pojedl, propadneš smrti.“ I řekl Hospodin Bůh: „Není dobré, aby člověk byl sám. Učiním mu pomoc jemu rovnou.“ Když vytvořil Hospodin Bůh ze země všechnu polní zvěř a všechno nebeské ptactvo, přivedl je k člověku, aby viděl, jak je nazve. Každý živý tvor se měl jmenovat podle toho, jak jej nazve. Člověk tedy pojmenoval všechna zvířata a nebeské ptactvo i všechnu polní zvěř. Ale pro člověka se nenašla pomoc jemu rovná. I uvedl Hospodin Bůh na člověka mrákotu, až usnul. Vzal jedno z jeho žeber a uzavřel to místo masem. A Hospodin Bůh utvořil z žebra, které vzal z člověka, ženu a přivedl ji k němu. Člověk zvolal: „Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla! Ať muženou se nazývá, vždyť z muže vzata jest.“ Proto opustí muž svého otce i matku a přilne ke své ženě a stanou se jedním tělem. Oba dva byli nazí, člověk i jeho žena, ale nestyděli se.

Nejzchytralejší ze vší polní zvěře, kterou Hospodin Bůh učinil, byl had. Řekl ženě: „Jakže, Bůh vám zakázal jíst ze všech stromů v zahradě?“ Žena hadovi odvětila: „Plody ze stromů v zahradě jíst smíme. Jen o plodech ze stromu, který je uprostřed zahrady, Bůh řekl: »Nejezte z něho, ani se ho nedotkněte, abyste nezemřeli.«“ Had ženu ujišťoval: „Nikoli, nepropadnete smrti. Bůh však ví, že v den, kdy z něho pojíte, otevrou se vám oči a budete jako Bůh znát dobré i zlé.“ Žena viděla, že je to strom s plody dobrými k jídlu, lákavý pro oči, strom slibující vševědoucnost. Vzala tedy z jeho plodů a jedla, dala také svému muži, který byl s ní, a on též jedl. Oběma se otevřely oči: poznali, že jsou nazí. Spletli tedy fíkové listy a přepásali se jimi. Tu uslyšeli hlas Hospodina Boha procházejícího se po zahradě za denního vánku. I ukryli se člověk a jeho žena před Hospodinem Bohem uprostřed stromů v zahradě. Hospodin Bůh zavolal na člověka: „Kde jsi?“ On odpověděl: „Uslyšel jsem v zahradě tvůj hlas a bál jsem se. A protože jsem nahý, ukryl jsem se.“ Bůh mu řekl: „Kdo ti pověděl, že jsi nahý? Nejedl jsi z toho stromu, z něhož jsem ti zakázal jíst?“ Člověk odpověděl: „Žena, kterou jsi mi dal, aby při mně stála, ta mi dala z toho stromu a já jsem jedl.“ Proto řekl Hospodin Bůh ženě: „Cos to učinila?“ Žena odpověděla: „Had mě podvedl a já jsem jedla.“ I řekl Hospodin Bůh hadovi: „Protožeš to učinil, buď proklet, vyvržen ode všech zvířat a ode vší polní zvěře. Polezeš po bříše, po všechny dny svého života žrát budeš prach. Mezi tebe a ženu položím nepřátelství, i mezi símě tvé a símě její. Ono ti rozdrťí hlavu a ty jemu rozdrťíš patu.“ Ženě řekl: „Velice rozmnožím tvé trápení i bolesti těhotenství, syny budeš rodit v utrpení, budeš dychtit po svém muži, ale on nad tebou bude vládnout.“ Adamovi řekl: „Uposlechl jsi hlasu své ženy a jedl jsi ze stromu, z něhož jsem ti zakázal jíst. Kvůli tobě nechť je země prokleta; po celý svůj život z ní budeš jíst v trápení. Vydá ti jenom trní a hloží a budeš jíst polní byliny. V potu své tváře budeš jíst chléb, dokud se nenavrátiš do země, z níž jsi byl vzat. Prach jsi a v prach se

navrátíš.“ Člověk svou ženu pojmenoval Eva (to je Živa), protože se stala matkou všech živých. Hospodin Bůh udělal Adamovi a jeho ženě kožené suknice a přioděl je. I řekl Hospodin Bůh: „Teď je člověk jako jeden z nás, zná dobré i zlé. Nepřipustím, aby vztáhl ruku po stromu života, jedl a byl živ navěky.“ Proto jej Hospodin Bůh vyhnal ze zahrady v Edenu, aby obdělával zemi, z níž byl vzat. Tak člověka zapudil. Východně od zahrady v Edenu usadil cheruby s mihajícím se plamenným mečem, aby střežili cestu ke stromu života. (Gn 2, 15 - 3, 24) ⁹

2.2.2. Charakter textu

Genesis zde přebírá některé starší představy o počátcích světa a člověka a o vztahu člověka a boha či bohů. Především se jedná o babylónské mýty.¹⁰ Text *Genesis* však tyto podněty tvořivě začleňuje do celku, který sleduje záměry svatopisce. Starší mýty zde tedy byly použity k vytvoření něčeho zcela nového.

Přicházíme k otázce, zda lze vyprávění *Genesis* pokládat také za mýtus. Zde záleží na tom, jakým způsobem slovo *mýtus* chápeme.¹¹ Pokud se myslí mýtus jako literární druh, tj. obrazné vyprávění, které má za cíl sdělit nějakou myšlenku obrazem či příkladem, pak mýtus jistě mezi biblické žánry patří. Mýtus v tomto smyslu je způsob sdělení nějaké myšlenky, která může být pravdivá či nepravdivá, rozumná či nerozumná apod.¹² Je víceméně komplementární s vysvětlením filosofickým čili racionálním. Je to zřejmé např. ze způsobu, jakým přistupuje k mýtu Platón:

Jestliže tedy můžeš nám jasněji dokázat, že je možno zdatnosti učit, neodepři nám a dokaž! Však neodepru, Sókrate. Ale mám vám to, jako starší mladším dokázat vypravováním mythu či tak, že bych to vyložil prostou řečí? Tu mu mnozí z posluchačů odpověděli, aby vykládal, kterým způsobem chce. Nuže zdá se mi, pravil, že bude milejší vypravovat vám mythos.¹³

Na druhé však lze mýtus chápat jako náboženskou kategorii. V tomto smyslu je mýtus zprávou o události, která se udála *in illo tempore*,¹⁴ tedy v době historicky nezařaditelné, a slouží v dnešní situaci jako pravzor, který dává smysl řadě činností současných lidí. Přestože najdeme v Židovství i křesťanství řadu rituálů, které mají s tímto smyslem mýtu hodně

⁹ Zde i níže je biblický text citován dle ČEP.

¹⁰ Srov. PLESSIS, J., *Babylone et la Bible*, in: *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, I, col. 727-730; 737-745; cit. dle RONDET, H., *Original Sin. The Patristic and Theological Background*, Shannon: Ecclesia Press 1972.

¹¹ SCHUPP, F., *Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung*, Düsseldorf: Patmos 1990, s. 33-43.

¹² V tomto smyslu uznává přítomnost mýtu v Písmu ARENHÖVEL, D., *Ur-Geschichte*, Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1970.

¹³ PLATÓN, *Prótagoras* I 320 c (český překlad F. Novotný, Praha: ISE 1994).

¹⁴ Srov. ELIADE, M., *Mýtus o věčném návratu*, Praha: ISE 1993, s. 27-28.

společného (namátkou jmenujme slavení šabatu, oslavu Velikonoc nebo slavení Mše), nejedná se o plnohodnotný náboženský mýtus. Východiskem pro tyto rituály (snad s výjimkou slavení šabatu) jsou totiž historicky přesně zařaditelné události. Proto může říci C. S. Lewis v rozhovoru s J. R. R. Tolkienem a H. Dysonem o Kristově smrti, že je to mýtus, který se skutečně stal.¹⁵ Na to lze namítnout, že existuje řada mýtů, které vycházejí z historie, která je ale v procesu mytologizace odhistorizována.¹⁶ Židovství a křesťanství však zastávají lineární koncepci času, která nepřipouští reálnou možnost plnohodnotného opakování archetypální události. V tomto smyslu tedy biblické pradějiny za mýtus pokládat nelze. Je to vyprávění, které nelze bezproblémově historicky zařadit, ale na druhou stranu je to vyprávění historizující, nikoli klasický mýtus. Lze říci, že je to vyprávění, které k popisu historických počátků světa a lidstva využívá starší mytologické koncepce, které ovšem svým způsobem přepracovává do „metahistorické etiologie“.¹⁷ Je to jakýsi demytologizované vyprávění, které má společnou formu s tehdejšími mytologiemi.¹⁸

Mezi staršími mýty a starozákonním textem tedy existuje podobnost i nepodobnost. Podobnosti s těmito mýty nacházíme v některých bodech, které ukazují představy a koncepce pro hebrejské myšlení netypické. Dá se tedy předpokládat, že byly svatopiscem či redaktory recipovány odjinud a tvořivě zapojeny do starozákonního textu. Příkladem mohou být například následující body:¹⁹

- prvky netypické pro hebrejský výklad přírody: had mluví apod.
- jméno Eva je navzdory lidové etymologii ve verši 20 pravděpodobně odvozeno ze jména semitské hadí bohyně.
- motiv rajske zahrady nebo stromu života je typický pro řadu orientálních mytologií.

¹⁵ CARPENTER, H., *J. R. R. Tolkien. Životopis*, přel. S. Pošustová, Praha: Mladá Fronta 1993, s. 134.

¹⁶ Srov. ELIADE, M., *Mýtus o věčném návratu*, Praha: ISE 1993, s. 32-33.

¹⁷ MAZZINGHI, L., „Quale fondamento biblico per il »peccato originale«? Un bilancio ermeneutico: L'antico testamento“, in: SANNA, I. (a cura di), *Questioni sul peccato originale*, 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. HOSSFELD, F.-L., „Mythos und Geschichte in der Genesis“, *Wort und Antwort* (2004), Heft 1, s. 1-5.

¹⁸ RINDOŠ, J., *Exegetický klíč ku študu Pentateuchu*, Bratislava: Trnavská univerzita 1998, s. 45-46.

¹⁹ de VRIES, S. J., „Fall“, in: G. A. BUTTRICK (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol. 2, Nashville: Abingdon Press 1991, s. 235-237.

Na druhé straně nacházíme mezi *Genesis* a staršími mytologiemi celou řadu rozdílů. Nejzřetelnější jsou právě v existenciální a duchovní rovině celého příběhu, na kterou klade starozákonní biblický text největší důraz:

- na rozdíl od mytologií připisuje kniha *Genesis* vinu člověku a neomlouvá ho poukazem na závist bohů, osud nebo slabost.²⁰
- Je zde ale úplně jiná duchovní atmosféra. Podle babylónských mýtů je člověk stvořen jako otrok závislý na soupeření a řevnivosti bohů, kdežto v biblickém textu je akcentována zřetelná transcendence Boží.²¹
- Bůh se zde nestaví do role nepřítele ani do role opatrného pozorovatele, který by si před člověkem střežil svá práva. Bůh dává člověku všechno²², což nebylo v předcházejících mýtech zdaleka samozřejmostí, a což se ozývá i v argumentaci hadově. Naopak, dochází k paradoxní situaci, kdy takto obdarovaný člověk začíná pokládat Boha za svého soupeře a snaží se o emancipaci vůči němu.²³

Podle převládajícího názoru biblistů prodělala pasáž Gn 2-3 dlouhý vývoj a nacházíme v ní několik vrstev textu, které byly uspořádány až při (několika) redakcích posvátného textu.²⁴ Dnes máme tendenci se ptát, jestli jsou postavy biblických pradějin historicky reálné nebo jen symbolické. Ale pro autory a redaktory textu před více než dvěma tisíci let takové striktní rozlišení postrádalo smysl. V jejich myšlení jsou tyto postavy jak historické, tak symbolické. Pro hebrejské myšlení je navíc důležitější otázkou kdo je člověk než jak přesně člověk vznikl.²⁵ Tomu odpovídá i již zmiňovaná nejsilnější a nejoriginálnější existenciální stránka vyprávění *Genesis* o člověku a Bohu.

²⁰ *Tamtéž.*

²¹ RONDET, H., *Original Sin. The Patristic and Theological Background*, Shannon: Ecclesia Press 1972, s. 12-13.

²² Srov. Moudr 2, 23: *Bůh totiž stvořil člověka k neporušitelnosti a učinil ho obrazem vlastní nepomíjivosti.*

²³ LÉON-DUFOUR, X. et al. (eds.), *Slovník biblické teologie*, Řím: Křesťanská akademie 1991, s. 128-129.

²⁴ HAAG, H., *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündlehre*, Stuttgart: Verlag katholisches Bibelwerk 1966, s. 41-49.

²⁵ RONDET, H., *Original Sin. The Patristic and Theological Background*, s. 12-24.

2.2.3. Kontext vyprávění o „pádu“ v celku SZ a NZ

Nepočítáme-li knihu *Genesis*, Starý zákon věnuje počátku hříchu jen málo pozornosti. Pozornost je směřována spíše na existenciální rozměr hříchu v dějinách spásy. Hledáme-li odkazy nebo odvolávky na druhou a třetí kapitolu *Genesis*, také je ve Starém zákoně v podstatě nenajdeme.²⁶ V pozdním judaismu intertestamentálního období však byla diskutována jiná pasáž,²⁷ taktéž z knihy *Genesis*, ale předkládající jiný příběh, jehož výklad není příliš jasný. Je to pasáž o „dcerách lidských a synech Božích“, který byl v podstatě alternativou pro vysvětlení zla ve světě.²⁸ Komentář Jeruzalémské Bible tvrdí, že jde o lidovou legendu vycházející z mytologie, kterou Jahvista převzal jako příklad všeobecně narůstající zvrácenosti. Intertestamentální judaismus a raná patristika v této epizodě spatřovali padlé anděly. Tato interpretace se objevuje také v apokryfní literatuře.²⁹ Nenašla však (patrně po právu) v dalších dějinách křesťanské teologie větší odezvu. Reformátoři tuto pasáž vykládali obvykle jako smísení zbožných (božských synů) a bezbožných (dcer lidských) lidí s výsledkem, kterým byla všeobecná zkaženost mravů a úpadek. Vyjdeme-li ze zmíněného chápání odkazu na staré mytologie, jak ho prezentuje komentář jeruzalémské Bible, lze v této pasáži spatřovat také kritický osten namířený proti bohatýrům z mytologií pohanských národů. Nevázanost reprezentované zde vztahem božských synů a lidských dcer (obvyklý mytologický prvek) vede ke vzniku zrůd, které jsou posměšně ztotožňovány s „bohatýry dávnověku“.³⁰

Téma „pádu“ se v Bibli často objevuje spíše ve smyslu „pádu“ jednotlivců do hříchu³¹ i o pádu andělů³² Až do helénismu tedy nehrálo líčení 3. kapitoly *Genesis* ve Starém zákoně

²⁶ „Hebrejská Bible se nikdy nedovolává na pád popsany v *Genesis* 2-3, aby vysvětlila lidskou bídu“, srov. REESE, J. M., „Current Thinking on Original Sin“, *The American Ecclesiastical Review*, Vol. 158 (1967), Nr. 1, s. 92-100.

²⁷ Gn 6, 1-4: *Když se lidé počali na zemi množit a rodily se jim dcery, viděli synové božští, jak půvabné jsou dcery lidské, a brali si za ženy všechny, jichž se jim zachtělo. Hospodin však řekl: „Můj duch se nebude člověkem věčně zaneprazdňovat. Vždyť je jen tělo. Ať je jeho dnů sto dvacet let.“ Za oněch dnů, kdy synové božští vcházeli k dcerám lidským a ty jim rodily, vznikaly na zemi zrůdy, ba ještě i potom. To jsou ti bohatýři dávnověku, mužové pověstní.*

²⁸ de VRIES, S. J., „Sin, Sinners“, in: G. A. BUTTRICK (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol. 4, Nashville: Abingdon Press 1991, s. 363-364.

²⁹ Srov. 2 Hen (ssl.) 7.

³⁰ Srov. přehled výkladů in: HELLER, J., PRUDKÝ, M., *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2006, s. 42-47.

³¹ Např. 1 Kor 10, 12: *A proto ten, kdo si myslí, že stojí, ať si dá pozor, aby nepadl.*; 1 Tim 3, 7: *Musí mít také dobrou pověst u těch, kdo jsou mimo církev, aby neupadl do pomluv a ďábových nástrah*; 1 Tim 6, 9: *Kdo chce být bohatý, upadá do osidel pokušení*; Žid 4, 11: *A tak usilujme, abychom vešli do toho odpočinutí a nikdo pro neposlušnost nepadl jako ti na poušti.*

žádnou významnější roli.³³ Jisté ohlasy pak nacházíme v apokryfní čtvrté knize *Ezdrášově*: *Uvedl jsi ho do ráje, který vysadila tvá pravice, dříve než povstala země. jemu jsi rozkázal milovat tvou cestu; když on s ní sešel, hned jsi ho podrobil smrti, jakož i jeho potomstvo.* (4 Ezd 3, 6-7)³⁴ Přes malý ohlas „pádu“ ve starozákonní literatuře, je tato pasáž vysoce významná pro novozákonní spisy, jak bude podrobněji uvedeno níže.³⁵

2.2.4. Význam slova ~d'_a'h'(), resp. ~d'_a'

Slovo „Adam“ se v SZ vyskytuje asi 500x a obvykle jde o generický termín, který vyjadřuje obecně člověka nebo celé lidstvo.³⁶ Jen výjimečně se vyskytuje ve funkci vlastního jména (kromě Gn 1-5 je to pouze 1 Kron 1, 1 a to ještě v kontextu genealogie).³⁷ Uvnitř prvních pěti kapitol *Genesis* je však toto slovo použito v obou významech. Kněžský kodex mluví např. ve verších Gn 1, 26-27 o stvoření „lidstva“, ale v Gn 5, 1-5 už je to vlastní jméno (~d'_a').³⁸ Jahvista používá tvar s určitým členem, který vyjadřuje člověka jako generický termín (~d'_a'h').³⁹ Gerhard Lohfink pokládá slovo „Adam“ všude v prvních kapitolách *Genesis* za kolektivní singulár, který se nevztahuje na jedince, ale na lidstvo jako celek.⁴⁰ Stěžejním významem slova je tedy v každém případě „pra-osoba“, tedy jakási korporativní osobnost vyjadřující lidstvo jako celek.⁴¹ Piet Schoonenberg si klade otázku, zda je v *Genesis* řeč o

³² Např. 2 Petr 2, 4: *Vždyť Bůh neušetřil ani anděly, kteří zhřešili, ale svrhl je do temné propasti podsvětí a dal je strážit, aby byli postaveni před soud.*, Juda 6: *Také anděly, kteří si nezachovali své vznešené postavení, ale opustili určené místo, drží ve věčných poutech v temnotě pro veliký den soudu.* Nebo již zmíněný 2 Hen 7, který souvisí s Gn 6, 1-4.

³³ CHILDS, B. S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Minneapolis: Fortress Press 1993, s. 119-122.

³⁴ Překlad Z. Souška in: *Knihy tajemství a moudrosti II*, Praha: Vyšehrad 1998, s. 216.

³⁵ de VRIES, S. J., „Fall“.

³⁶ SCHARBERT, J., *Genesis 1-11. Die Neue Echter Bibel Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*, Würzburg: Echter Verlag 1990, s. 54. To, že Adam označuje celé lidstvo, tvrdí i ARENHÖVEL, D., *Ur-Geschichte*, Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1970.

³⁷ CHILDS, B. S., „Adam“, in: G. A. BUTTRICK (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol. 1, Nashville: Abingdon Press 1991, s. 42-44.

³⁸ *Tamtéž.*

³⁹ *Tamtéž.*

⁴⁰ Srov. LOHFINK, G., *Does God Need the Church? Toward a Theology of the People of God*, transl. by L. M. Maloney, Collegeville, Min.: The Liturgical Press, 1999, s. 21.

⁴¹ SCHEFFCZYK, L., *Handbuch der Dogmengeschichte*, Band II, Faszikel 3a (1. Teil): *Urstand, fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1981, s. 21-22.

„lidech“ nebo o individuální osobě „Adamovi“. Staré překlady mluví spíše o Adamovi, kdežto současná exegeze v případě tvaru se členem odmítá, že by šlo o vlastní jméno. Jedná se o literární výraz korporativní osobnosti. Jahvista přitom používá oba tvary i ve velmi podobných kontextech. Ve verši 4, 1 („poznal člověk svou ženu Evu a ta otěhotněla a porodila Kaina...“) je tvar ~d'_a'h'(), kdežto ve verši 4, 25, kde je „I poznal opět Adam svou ženu a ta porodila syna a dala mu jméno Šét“ je tvar ~d'_a'. V kněžském spise Gn 5 je ve verších 3-5 opět ~d'_a' jako vlastní jméno bez členu.⁴²

Adamovi se pak věnuje celá řada apokryfních spisů. Podle *Ezdrášovy* apokalypsy je každý z nás „Adamem své duše“. *Knihy Jubilejí*⁴³ se zabývá Adamem a Evou v Edenu a apokryf *Život Adama a Evy*⁴⁴ dokonce popisuje jejich pokání.

„Adam“ tedy ve starozákonním textu znamená jednak praotce všech lidí, jednak prototyp člověka jakékoli doby, který se vzpírá Bohu.⁴⁵ Tato skutečnost také ukazuje na neadekvátnost výkladu, který přetěžuje historický aspekt vyprávění o Adamovi. Přestože si z biblických pradějin historický rozměr úplně odmyslet nemůžeme, je symbolická rovina, která vidí v Adamovi každého jednotlivého člověka i „lidské sklony“ či „lidské chování“ obecně, zřetelně významnější. Na ní staví také teologie apoštola Pavla, protože Adam je pro něj na jednu stranu prototypem člověka a na stranu druhou antipodem Krista.

2.2.5. Strom poznání dobrého a zlého

Situace prvního člověka je charakteristická intimním vztahem míru a důvěry ke tvorům, k ženě i k Bohu. Tato situace se hříchem mění. Člověk se bojí, ukrývá a vylouvá. Hřích tedy ničí společenství, ke kterému je člověk svým stvořením určen.⁴⁶ Na první pohled je to nelogické, neboť při naivním chápání celého příběhu se požitím ovoce ze stromu poznání dobrého a zlého musí člověk zdokonalit. Lepší poznání by mělo vést k lepšímu jednání. Tak tomu ale není. Strom poznání dobrého a zlého je něco jiného než elixír vědění. Sloveso

⁴² SCHOONENBERG, P., *Theologie der Sünde*, Einselden: Benziger 1966, s. 145.

⁴³ SOUŠEK, Z. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti II*, Praha: Vyšehrad 1998, s. 15-152.

⁴⁴ SOUŠEK, Z. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti II*, s. 343-363.

⁴⁵ RONDET, H., *Original Sin. The Patristic and Theological Background*, s. 12-24.

⁴⁶ LOHFINK, G., *Does God Need the Church? Toward a Theology of the People of God*, transl. by L. M. Maloney, Collegeville, Min.: The Liturgical Press, 1999, s. 16.

[d;Py" znamená nejen „poznat“, ale i „zakusit“. Označuje proces i jeho výsledek.⁴⁷ Poznání dobra a zla tedy znamená i děláni dobra a zla.

Vzhledem k řídkému výskytu obrazů jako je strom poznání dobrého a zlého ve starozákonní literatuře není snadné najít přesnou a jistou interpretaci tohoto pojmu. Nabízející se výklady lze rozdělit do třech skupin.⁴⁸

1. Strom poznání představuje vlastnosti charakterizující plnou dospělost a zralost člověka (tuto pozici zastávají v různých obměnách např. H. Gunkel, E. Speiser nebo R. de Vaux).
2. Strom poznání představuje sexuální zkušenost člověka. Sloveso [d;Py" se používá i k popisu pohlavního styku a narážky na nahotu, vládu muže nad ženou a porodní bolesti se takovou interpretaci zdají podporovat (mezi zastánci tohoto výkladu se objevují např. J. Coppens, L. Hartman nebo I. Engnell).
3. Strom poznání představuje přístup k univerzálnímu poznání (např. J. Wellhausen nebo P. Humbert).

V dalším textu se budeme držet třetí ze zmíněných možností. První není příliš logická, protože není důvod proč pokládat dosažení dospělosti a zralosti za něco hříšného nebo za snahu být jako Bůh. Druhá možnost také není příliš pravděpodobná, protože dané místo v *Genesis* má evidentně jiný cíl než podat výklad sexuality. Kromě toho by ztotožňování sexuality s hříchem ukazovalo spíše na dualismus, který je starozákonní tradici cizí. Zbývá tedy možnost třetí. Strom poznání dobrého a zlého se vztahuje na všechny stvořené věci (srov. 2Sam 14, 17-20). Znamená zdroj vyčerpávajícího poznání, což je ale vyhrazeno pouze Bohu.⁴⁹ Přesněji řečeno, celek stvořených věcí a jeho řád, který mu Bůh vtiskl, je vyjádřen jako přikázání, jako Zákon. Lidé mohou užívat jakýchkoli rostlin a stromů v zahradě, Země je jim dána do správy. Ale strom poznání dobrého a zlého je symbolem přikázání, spásné vůle

⁴⁷ SPEISER, E. A., *Genesis. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible*, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday 1964, s. 26.

⁴⁸ Toto rozdělení i se jmény významných zastánců jednotlivých pozic udává VARŠO, M., *Zjedz, čo máš po ruke... Úvod do biblickej exegézy*, Nitra: Žrno 1998, s. 137.

⁴⁹ GRELOT, P., „Réflexions sur le problème du péché originel“, *Nouvelle Revue Théologique*, (1967), No. 4, s. 337-375; No. 5, s. 449-484 (exegetické problematice je věnována především první část článku).

Boží, která je nedotknutelná. Člověk však překračuje tuto mez a vztahuje na něj ruku. Chce si podmanit a ovládnout i přikázání Boží. Chce „být jako Bůh“.⁵⁰

Požítím ovoce ze stromu, tedy vztažením ruky proti Božím přikázáním, člověk s hrůzou zjišťuje, že porušením Boží vůle se sám nestal „Bohem“, ale tím víc se odкрыla jeho omezenost a zranitelnost. Navíc narozdíl od předchozí situace, kdy byl člověk v míru a důvěrném vztahu s Bohem i ostatním stvořením, se nyní člověk poznává jako „nahý“. Nahota znamená pro Izraelitu především potupu a hanbu, tedy nechráněnost a vydanost posměchu. Snaha „být jako bůh“ se tedy převrací v tragikomický opak – člověk je sražen z výše své pýchy a musí se skrývat.⁵¹

Tímto přisvojením si role, která člověku nepatří dochází i k „propadnutí smrti“. Nejedná se zde přitom primárně o objevení se biologického konce života, který jakoby před hříchem nemohl existovat. Propadnutí člověka smrti v důsledku jeho hříchu nepředstavuje objevení se biologické smrti, ale bídný charakter konce života. Hříšný člověk má konec svého putování hrozný a úzkostný. To je pravý význam této smrti, která je plodem hříchu.⁵²

2.2.6. Role hada

Důležitou roli v příběhu o pádu hraje i had. Existuje úctyhodná tradice, která vidí v hadovi Satana. Tato tradice je představována nejen celou řadou patristických výkladů,⁵³ ale i některými biblickými texty. Příkladem může být starozákonní kniha *Moudrosti*⁵⁴ nebo novozákonní *Apokalypsa*.⁵⁵ Druhotná symbolická interpretace tohoto druhu je tedy zjevná a má i svou oporu ve zjevení. Existuje však shoda exegetů, která odmítá, že by ztotožnění hada se Satanem bylo již v doslovném významu textu *Genesis*.⁵⁶ V primárním významu textu *Genesis* Had není Satan, ačkoli to pozdější tradice takto interpretuje.⁵⁷ Hada však lze chápat

⁵⁰ LOHFINK, G., *Does God Need the Church? Toward a Theology of the People of God*, transl. by L. M. Maloney, Collegeville, Min.: The Liturgical Press, 1999, s. 16-17.

⁵¹ ARENHOEVEL, D., *Ur-Geschichte*, Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1970.

⁵² ARENHOEVEL, D., *Ur-Geschichte*, Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1970.

⁵³ O hadu jakožto symbolu Satana mluví také postbiblická židovská tradice (Talmud, Zohar). Srov. LIFSCHITZ, D., *L'inizio della storia. Il peccato originale*, Roma: Dehoniane 1993, s. 7.

⁵⁴ Moudr 2, 24: *Ďáblou zavisť však vešla do světa smrti, a kdo patří k němu, zakusil ji.*

⁵⁵ Zj 12, 9: *A veliký drak, ten dávný had, zvaný ďábel a satan, který sváděl celý svět, byl svržen na zem a s ním i jeho andělé* nebo Zj 20, 2: *Zmocnil se draka, toho dávného hada, toho ďábla a satana.*

⁵⁶ von RAD, G., *Das Erste Buch Mose Genesis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987, s. 60-70.

⁵⁷ CLIFFORD, R. J., MURPHY, R. E., „Genesis“, in: BROWN, R. E., FITZMYER, J. A., MURPHY, R. E. (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Engelwood Cliffs, N.J.: Prentice Hall 1990, s. 12-13.

jako personifikované zlo, podobně jak se s tím setkáváme např. v mazdaistickém Mýtu o Hadovi (Dahāka).⁵⁸

Podle starozákonního textu je ale zřejmé, že zlo zde bylo již před Adamem, neboť se první lidé ještě před hříchem setkávají již s přítomností zla symbolizovaného hadem pokušelem. Lze tady hledat určité souvislosti s hříchem andělů, nicméně bylo již řečeno, že had v *Genesis* nemá primárně symbolizovat Satana. Na druhé straně není třeba předpokládat vstup zla do světa až jako důsledek Adamova provinění.

Postava hada přináší dvě důležité skutečnosti: Byť zlo pochází ze svobodného rozhodnutí člověka a ne ze stvoření jako takového, člověk zlo se vším všudy nevytvořil. Bylo už jakýmsi způsobem latentně přítomné ve formě pokušení. Druhý fakt je, že had není determinujícím prvkem, který by působil s nutností nebo měl nad člověkem neodolatelné dominium. Had je pouhý tvor a nemůže dělat nic víc než pokoušet.⁵⁹

Cílem jahvistického vyprávění je především odlišení původu zla na jedné straně a původu stvoření na straně druhé. Svět nebyl stvořen z nějakého preexistujícího materiálu, který by byl kořenem zla. I kdyby měli pravdu autoři interpretující zvěst o stvoření spíše ve smyslu formování preexistujícího chaosu, kteří nepokládají nauku o *creatio ex nihilo* za explicitně přítomnou v textu *Genesis*,⁶⁰ v žádném případě to neznamená, že je tato primární látka nějakým principem srovnatelným s Bohem. Taková představa se objevuje v některých mytologických představách, ale nikoli v *Genesis*. Ukazuje se to např. u nutnosti vdechnout Adamovi život (Gn 2, 7). Bez tohoto Božího zásahu by byl jen mrtvou a pasivní látkou.⁶¹ Zlo nelze žádným způsobem ztotožnit se stvořením, které je samo o sobě dobré. Zlo nepochází ani ze zlého principu, který by byl ontologicky rovnocenný s tvořícím Bohem ani není nutnou součástí stvoření. Stvoření je dobré a zlo přichází teprve následně.⁶²

⁵⁸ JACOB, B., *Das Buch Genesis*, Stuttgart: Calwer Verlag 2000, s. 101.

⁵⁹ DUFFY, S. J., „Our Hearts of Darkness: Original Sin Revisited“, *Theological Studies*, 49 (1988), s. 597-622.

⁶⁰ SCHNOCKS, J., „Die Schöpfung und das Chaos“, *Wort und Antwort* (2004), Heft 1, s. 11-15: *Nejedná se zde o to, zda Bůh stvořil svět z něčeho nebo z něčeho, např. z chaosu.*

⁶¹ Srov. ARENHOEVEL, D., *Ur-Geschichte*, Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1970.

⁶² DUFFY, S. J., „Our Hearts of Darkness: Original Sin Revisited“, *Theological Studies*, 49 (1988), s. 597-622.

2.3. Ostatní texty židovské tradice

2.3.1. Další starozákonní texty

Starý zákon mluví o hříšnosti lidí velmi často, ale popis hříchu odvolávající se na Adamův pád se zde vyskytuje pouze sporadicky.⁶³ Cílem této části práce ovšem není v první řadě komentář k Písmu, ale jakási biblická prolegomena k dogmatickému výkladu. Z tohoto hlediska je nejvýznamnějším starozákonním textem třetí kapitola knihy *Genesis*. O dalších místech se proto zmíníme pouze okrajově,⁶⁴ abychom ukázali, že téma dědičného hříchu a jeho souvislostí není Starému zákonu zcela cizí. I když se texty přímo neodvolávají na první kapitoly *Genesis*, všeobecnou hříšnost člověka jasně potvrzují. Většina míst, která lze označit jako významné texty pro teologii dědičného hříchu, pocházejí z mudroslovných knih Starého zákona. V první řadě je to kniha Jób. Svatopisec zde vkládá Elífazovi Témanskému do úst slova adresovaná Jóbovi:

Ty sám porušuješ bázeň Boží, rozjímat před Bohem znemožňuješ. Tvá ústa jsou zajedno s tvou nepravostí, jazyk chytrácký jsi zvolil. Ne já, nýbrž tvá ústa tě usvědčují ze svévole, tvoje rty vypovídají proti tobě. Jsi snad zrozen jako první z lidí, přišels na svět dříve než pahorky? Co je člověk? Je snad bez poskvrny? (...) Což může být spravedlivý, kdo se zrodil z ženy? (Job 15, 4-7.14)

Na tomto místě se nepochybně nejedná o narážku na stvoření prvního člověka, ale na starší mytologické koncepcce. Adam byl stvořen, nikoli zrozen jako mytologická božská bytost, a rozhodně nebyl stvořen „dříve než pahorky“. Narážka na pohanské mytologické postavy božského mudrce zrozeného *in illo tempore* je Elífazova ironická kritika Jóbovy pesimistické a nemoudré řeči.

Významné téma všeobecnosti hříchu přináší Žalmista. Člověk je podle něj hříšný a to ve svém nejhlubším nitru. Nejedná se o občasný hřích, ale o trvalou a bytostnou narušenost člověka. To je vyjádřeno obrazem početí v hříchu. Nejedná se o mravní hodnocení sexuality, ale o fakt, že v životě člověka není ani okamžik, kdy by člověk nebyl hříšníkem.

Ano, zrodil jsem se v nepravosti, v hříchu mě počala matka. (Ž 51, 7)

⁶³ BOUBLÍK, V., *Teologická antropologie* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2001, s. 97.

⁶⁴ Vycházíme především z: STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE, *Výklady ke Starému zákonu III. Knihy naučné*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1998; *Výklady ke Starému zákonu IV. Knihy prorocké*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1998 a *Výklady ke Starému zákonu V. Knihy deuterokanonické*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1996.

Zatímco Žalmista se vyjadřuje hlavně k všeobecnému dopadu hříchu v kontextu jednotlivce, Kazatel zdůrazňuje dopad hříchu na všechny lidi. Toto téma všeobecné hříšnosti pak nacházíme i v knihách dějepravných.

Není na zemi člověka spravedlivého, aby konal dobro a nehřešil. (Kaz 7, 20)

Zhřeší-li proti tobě, neboť není člověka, který by nehřešil... (1 Král 8, 46)

Tento všeobecný dopad hříchu se podle Jóba vztahuje k hříšnému stavu lidstva, z něhož není nikdo vyňatý. Hříšník nedokáže zplodit nikoho jiného než hříšníka. Moc hříchu ve světě je všeobecná a nelze se z ní pouhými lidskými silami vymanit.

Kdo dokáže, aby čisté vzešlo z nečistého? Vůbec nikdo. (Job 14, 4)

Tím se dostáváme k několika textům, které se do jisté míry opírají o druhou a třetí kapitolu *Genesis*. U Sírachovce například nacházíme výrok, který naráží na provinění ženy, které předcházelo provinění muže. Jeho cílem však není výklad starších vrstev Starého zákona, ale negativní a skeptické vyjádření o ženách.

Hřích začal od ženy, a proto všichni umíráme. (Sir 25, 24)

Je ale pravdou, že Sírachovec na jiných místech ženy chválí (např. Sir 26, 1), takže jeho výrok nelze chápat jako jednoznačně negativní vyjádření o ženě závislé na patriarchálním pohledu na svět. Spíše se jedná o mudroslovnou řeč, která na všech oblastech lidského života nachází chvályhodné i odsouzeníhodné rysy. V další z deuterokanonických mudroslovných knih, knize Moudrosti, se mluví o prvním člověku, evidentně v situaci před stvořením ženy, neboť se o něm říká, že byl ochráněn. Prvotním úmyslem svatopisce asi nebylo vyjádření se k pádu prvních lidí, ale chvála Moudrosti.

Toho, který byl stvořen jako první, otce světa, moudrost ochránila, když byl stvořen samotný, a vytrhla jej z jeho vlastního pádu. (Mdr 10, 1)

Knihy Moudrosti se vyjadřuje také k osudu člověka. Tvrdí, že Bůh stvořil člověka k neporušitelnosti a jako svůj obraz. Tento Boží plán byl však narušen zásahem ďábla.

Ďáblou sávisť však vešla do světa smrt, a kdo patří k němu, zakusí ji. (Mdr 2, 24)

Tato interpretace, která ztotožňuje pokušítele hada ze třetí kapitoly *Genesis* s ďáblem, pravděpodobně není autentickým významem textu *Genesis*, jak už bylo řečeno výše. Uvedené místo lze však chápat i jako poukaz na „ďábelskost“ pýchy prvních lidí nebo na paralelu mezi hříšnou touhou prvních lidí „být jako Bůh“ a mezi vzpourou andělů, o níž uvažoval už pozdní judaismus, a která je v křesťanské teologii základem pro nauku o ďáblu.

U proroka Ezechiela se nachází výrok, který se vztahuje k otázce kolektivní viny, a tedy i k chápání dědičného hříchu. Primární význam daného textu samozřejmě není komentář k pádu prvních lidí, nebo k nauce o dědičném hříchu, která za Ezechielových časů ještě neexistovala. Tématicky se však na dědičný hřích vztahuje, neboť se jedná o trestání synů za hříchy svých předků.

Co myslíte, když říkáte o izraelské zemi toto přísloví: „Otcové jedli nezralé hrozny a synům trnou zuby“?

Vy však říkáte: „Proč nepyká syn za otcovu nepravost?“ Bude-li syn jednat podle práva a spravedlnosti, dbát na všechna nařízení a plnit je, jistě bude žít. Duše, která hřeší, ta umře; syn nebude pykat za nepravost otcovu a otec nebude pykat za nepravost synovu; spravedlnost zůstane na spravedlivém a zvěle zůstane na svévolníkovi. (Ez 18, 2.19-20)

Prorok zde upozorňuje, že přes všechny výroky o trestech synů za hříchy otců, které ve starozákonních textech najdeme, vztahuje Bůh svou trestající ruku pouze na ty, kteří se provinují. Vina otců není výmluvou ani osudem. Odpovědnost je vždy osobní a nepřenosná. Tato skutečnost platí i pro teologii dědičného hříchu, protože i zde, v perspektivě dané čtením starého zákona ve světle zákona nového můžeme říci, že dědičný hřích není fatální katastrofou, z níž není úniku. Spravedlnost se vztahuje na každého člověka jako na jednotlivce odpovědného za své činy.

2.3.2. Apokryfní spisy

Vedle kanonických spisů Starého zákona se se s tematikou blízkou dědičnému hříchu setkáváme i v apokryfní židovské literatuře. Nejedná se samozřejmě o spisy biblické a tedy inspirované, ale představují jeden z významných prvků v poznání intertestamentárního judaismu, který jistým způsobem mohl spoluformovat i myšlení novozákonních autorů. Proto má zmínka o apokryfech v kontextu biblických základů nauky o dědičném hříchu také své

místo. V apokryfních spisech se s tímto tématem setkáváme především ve *Druhé knize Bárukově* neboli tzv. *Bárukově apokalypse*, ve *Čtvrté knize Ezdrášově* a v *Životě Adama a Evy*. Největší prostor věnuje osobám Adama a Evy poslední ze zmíněných spisů. Přímý ohlas třetí kapitoly *Genesis* lze spatřovat v následujícím úryvku:

Adam řekl Evě: „Co jsi to udělala? Přivodila jsi nám velkou ránu, provinění a hřích na všechno naše potomstvo. A tvůj čin zasáhne po mé smrti tvé syny, neboť naši potomci se budou lopotit a nebudou mít dostatek, ale nouzi, a budou nám spílat a říkat: ‘Všechno zlo nám způsobili naši prarodiče!’“ (ŽAE 44)⁶⁵

Tento spis se zabývá událostí přestoupení Božího zákazu v Ráji mnohem podrobněji. Jedná se však o dosti spekulativní vyprávění, které nemá žádnou oporu v kanonických spisech a jako komentář nebo výklad třetí kapitoly *Genesis* proto nemá větší význam. Další z apokryfních spisů, *Bárukova apokalypsa*, zmiňuje Adama a jeho první hřích výslovně jako příčinu smrti pro všechna následující pokolení. Objevuje se zde také jistý náznak diferenciací mezi osobní vinou a stavem hříšnosti. Adam přivedl na svět smrt, ale každý z nás je za své hříchy odpovědný sám.

Jestliže Adam jako první zhřešil a přivedl smrt na všechny, kdo nežili v jeho čase, přece i jeden každý z těch, kdo se z něho zrodili, si mohl přivodit budoucí trápení, anebo si mohl vyvolit budoucí slávu. (...) Adam tedy není příčinou pádu než sám sobě; my všichni, bez výjimky, jsme se sobě stali Adamem. (2 Bar 54, 15.17)⁶⁶

Tento spis však později upřesňuje vztah mezi Adamovým hříchem a smrtí, která přišla na člověka. Nejedná se o to, že by před Adamem smrt vůbec nebyla. Smrt kvůli Adamovi přišla dříve než měla (nastává „nikoli ve svém čase“).

... to je přestoupení, jímž přestoupil Adam, prvotní člověk. Když totiž přestoupil, smrt nastala nikoli ve svém čase, zármutek dostal jméno, úzkost byla připravena, bolest byla vytvořena, námaha byla zvýšena... (2 Bar 56, 5-6)⁶⁷

⁶⁵ Český překlad J. Šimandl, in: SOUŠEK, Z. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti II*, Praha: Vyšehrad 1998, s. 354.

⁶⁶ Český překlad S. Segert, in: SOUŠEK, Z. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti II*, Praha: Vyšehrad 1998, s. 308-309.

⁶⁷ Český překlad S. Segert, in: SOUŠEK, Z. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti II*, Praha: Vyšehrad 1998, s. 310.

Čtvrtá kniha Ezdrášova pak představuje lamentaci nad situací, která má příčinu v Adamově pádu. Z tohoto spisu, stejně jako z předchozích citovaných textů, vidíme, že obvinění Adama z příchodu hříchu na svět je častější než obviňování Evy:

Oč by bylo lépe, kdyby země nebyla nikdy vydala Adama, anebo když už se tak stalo, aby ho odvrátila od hříšného života. K čemu totiž lidem bude dobré žít nyní v ubohosti a před sebou nemít nic než trest, který je čeká po smrti? Cos to, Adame, učinil? Tvůj hřích nebyl pouze tvým pádem, ale také našim, nás všech, kteří z tebe pocházíme. (4 Ezd 7, 46-48 [116-118])⁶⁸

Toto přiřítání viny Adamovi zřejmě nechce řešit otázku vztahu pohlaví nebo míru jejich viny, ale vychází z pohledu, který v Adamovi vidí nikoli prvního muže, ale prototyp člověka jako takového. V tomto smyslu nemá větší význam rozlišovat mezi zaviněním muže a ženy. Hříšný je prostě člověk, a to jak z hlediska současné situace, tak i z hlediska etiologie. Hřích nebyl pouze pádem konkrétního člověka, ale pádem všech, kteří z něj pocházejí.

⁶⁸ Český překlad Starozákonní překladatelská komise, in: SOUŠEK, Z. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti II*, Praha: Vyšehrad 1998, s. 234.

2.4. Řím 5, 12-21

2.4.1. Biblický text

Dostáváme se k nejvýznamnějšímu novozákonnímu místu, které komentuje druhou a třetí kapitolu *Genesis*, tentokrát na rovině soteriologické.

Skrze jednoho člověka totiž vešel do světa hřích a skrze hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny, protože všichni zhřešili. Hřích byl ve světě už před zákonem, ač se hřích nezapočítává, pokud není zákon. Smrt však vládla od Adama až po Mojžíše i nad těmi, kdo hřešili jiným způsobem než Adam. On je protějšek toho, který měl přijít. S milostí tomu však není tak jako s proviněním. Proviněním toho jediného, totiž Adama, mnozí propadli smrti; oč spíše zahrnula mnohé Boží milost, milost darovaná v jediném člověku, Ježíši Kristu. A s darem milosti tomu není jako s následky toho, že jeden zhřešil. Soud nad jedním proviněním vedl k odsouzení, kdežto milost po mnohých proviněních vede k ospravedlnění. Jestliže proviněním Adamovým smrt se zmocnila vlády skrze jednoho člověka, tím spíše ti, kteří přijímají hojnost milosti a darované spravedlnosti, budou vládnout v životě věčném skrze jednoho jediného, Ježíše Krista. A tak tedy: Jako jediné provinění přineslo odsouzení všem, tak i jediný čin spravedlnosti přinesl všem ospravedlnění a život. Jako se neposlušností jednoho člověka mnozí stali hříšníky, tak zase poslušností jednoho jediného mnozí se stanou spravedlivými. K tomu navíc přistoupil zákon, aby se provinění rozmohlo. A kde se rozmohl hřích, tam se ještě mnohem více rozhojnila milost, aby tak jako vládl hřích a přinášel smrt, vládla ospravedlněním milost a přinášela věčný život skrze Ježíše Krista, našeho Pána. (Řím 5, 12-21)⁶⁹

Je zřejmé, že apoštol Pavel zde ani jinde přímo a doslova nemluví o „dědičném hříchu“. Pouze poskytuje materiál k dalšímu rozvíjení.⁷⁰ Podobně se vyjadřuje i na jiných místech.⁷¹ Hlavní exegetický problém je v této pasáži ono ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. (Řím 5, 12). Vulgáta toto místo překládá slovy *in quo omnes peccaverunt*. Takový překlad význam zmíněného verše významně posunuje, protože ono *v němž všichni zhřešili* se ve vulgátním čtení vztahuje na Adama. Význam onoho ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, tedy *protože všichni zhřešili* (kauzální výklad) se mění na *v něm* (tj. v Adamovi) *všichni zhřešili*.⁷²

⁶⁹ Český ekumenický překlad.

⁷⁰ FITZMYER, J. A., „The Letter to Romans“, in: BROWN, R. E., FITZMYER, J. A., MURPHY, R. E. (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall 1990, s. 845.

⁷¹ 1 Kor 15, 22: *Jako v Adamovi všichni umírají, tak v Kristu všichni dojdou života*.

⁷² K problematice překladu a interpretace tohoto verše srov. PITTA, A., „Quale fondamento biblico per il »peccato originale«? Un bilancio ermeneutico: Il nuovo testamento“, in: SANNA, I. (a cura di), *Questioni sul peccato originale*, Padova: Messaggero 1996, s.s. 141-168.

„Všichni zhřešili“ zde však neznamená kolektivní hřích „v Adamovi“, jak to plyne z vulgátního překladu, ale odkaz na aktuální hříšnost všech lidí.⁷³ Zde je dobře vidět, jak ne zcela přesný překlad biblického textu výrazně ovlivnil teologii dědičného hříchu, která je zvláště od Augustina postavena právě na kolektivním hříchu lidstva, který má svůj počátek „v Adamovi, v němž všichni zhřešili“. V textu nacházíme jak výraz „všichni“ (v. 12: πάντες ἥμαρτον a dále v. 18: εἰς πάντας ἀνθρώπους), tak i výraz „mnozí“ (v. 15: οἱ πολλοὶ ἀπέθανον ... εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν), který je semitismem vyjadřujícím nikoli výlučnost (ve smyslu nikoli všichni), ale obecné množství.

2.4.2. Paralela Adam – Kristus

V Řím 5, 12-21 se pak nachází stěžejní paralela a zároveň kontrast mezi Adamem a Kristem jakožto „druhým Adamem“.⁷⁴ Adam působí všem smrt, Kristus zase nabízí všem milost. V Adamovi všichni propadli soudu, v Kristu docházejí všichni ospravedlnění. Tato pasáž navazuje na 1, 18 – 3, 20, kde se mluví o hříchu a soudu, a následující oddíl 3, 21 – 5, 11, kde se rozvíjí myšlenky o spáse. Text 5, 12-21 tyto předběžné úvahy syntetizuje do pararely Adam – Ježíš Kristus. V *prvním listu Korint’anům* používá sv. Pavel v této souvislosti terminologii „první Adam – druhý Adam“.⁷⁵

Dualita člověka nebeského a člověka pozemského není u Pavla něčím zcela novým. Na základě dvojí zprávy o stvoření člověka v *Genesis* existovaly výklady inspirované platónským dualismem, které rozlišovaly člověka stvořeného podle Božího obrazu (první kapitola)⁷⁶ a člověka stvořeného z prachu země (druhá kapitola)⁷⁷ jako dvě rozdílné skutečnosti: člověka ideálního a člověka reálného. Tyto myšlenky lze nalézt např. u Filóna

⁷³ FITZMYER, J. A., „The Letter to Romans“, s. 845.

⁷⁴ Srov. SCHEFFCZYK, L., *Urstand, Fall und Erbsünde*, Band II, Faszikel 3a, in: SCHMAUS, M., GRILLMEIER, A., SCHEFFCZYK, L., SEYBOLD, M. (hrsg.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1981, s. 34-35.

⁷⁵ 1 Kor 15, 44-49: *Zasévá se tělo přirozené, vstává tělo duchovní. Je-li tělo přirozené, je i tělo duchovní. Jak je psáno: ‘První člověk Adam se stal duší živou’ – poslední Adam je však Duchem oživujícím. Nejprve tedy není tělo duchovní, nýbrž přirozené, pak teprve duchovní. První člověk byl z prachu země, druhý člověk z nebe. Jaký byl ten pozemský, takoví jsou i ostatní na zemi, a jaký je ten nebeský, takoví i ostatní v nebesích. A jako jsme nesli po dobu pozemského, tak poneseme i podobu nebeského.*

⁷⁶ Gn 1, 26-27: *I řekl Bůh: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi.“ Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil.*

⁷⁷ Gn 2, 7: *I vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země, a vdechl mu v chrápi dech života. Tak se stal člověk živým tvorem.*

Alexandrijského.⁷⁸ Pavel takovou interpretaci nepřijímá. První a druhý Adam pro něj nejsou dva druhy původně stvořeného člověka, ale poukaz na padlé lidství a jeho obnovitele – Boha, který se stal člověkem.

2.4.3. Význam Gn 2-3 pro Řím 5, 12-21

Protože základním spisem Nového zákona jsou evangelia, je třeba se zmínit nejprve o ozvucích biblických pradějin v evangeliích. Téma „pádu“ zde překvapivě žádný ohlas nemá. Počítá se prostě s tím, že jsou všichni lidé hříšní a potřebují pokání a spásu. Ježíš sám se vyjadřuje pouze k osobním hříchům a stavu osobní hříšnosti lidí. Na druhou stranu právě důraz na všeobecnou potřebu pokání, která se evangeliu prolíná, ukazuje na skrytý implicitní předpoklad zatížení člověka vinou a jeho sklonem k hříchu.⁷⁹

Novozákonní pojetí hříchu navazuje na hebrejskou tradici, kde je slovo hřích (**taJäx;**) znamená „minout se cílem“.⁸⁰ Je tedy teleologicky orientováno. Apoštol Pavel podobně zasazuje pojednání o hříchu téměř ve všech případech do perspektivy cesty ke Kristu. Hřích je tedy sejitím z cesty, minutím se cílem. S tím souvisí i obecný rámec, do kterého je téma hříchu u Pavla postaveno. Až na výjimky používá slovo hřích (ἁμαρτία) v singuláru, čímž pojímá hřích spíše jako moc zotročující člověka než jako jednotlivé skutky.⁸¹

Apoštol Pavel tedy používá Gn 2-3 jako základní rámec pro teologické vyjádření etiologie hříchu. Jeho cílem není vyjádřit se k dramatickým detailům historie, ale položit základ pro argumentaci ve prospěch našeho cíle, tj. všeobecné potřeby spásy v Kristu.⁸² Zřetelnou „historizaci“ původu zla ve světě a prvotního hříchu nacházíme v komplexní podobě až u Augustina. Jeho důvody této interpretace Gn 2-3 a Řím 5, 12-21 jsou pravděpodobně přítomné v jeho potřebě vyrovnat se s manicheismem, který původ zla převedl do bytostné struktury jsoucna (zápolení dvou principů). Historizací původu zla postavil

⁷⁸ THEOBALD, M., *List Římanům (Malý Stuttgartský komentář)*, český překlad J. Vokoun, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2002, s. 137-140.

⁷⁹ RONDET, H., *Original Sin. The Patristic and Theological Background*, s. 12-24.

⁸⁰ McGARRY, M., „Hřích. Křesťanské pojetí“, in: *Slovník Židovsko-křesťanského dialogu*, Praha: ISE 1994, s. 52-54.

⁸¹ PORSCH, F., *Mnoho hlasů – jedna víra*, český překlad J. Elšák, Praha: Zvon 1993, s. 141.

⁸² FITZMYER, J. A., „The Letter to Romans“, s. 845.

Augustin výraznou alternativu tomuto manicheistickému pojetí. Přetížil tím historický rozměr obou biblických míst, nicméně to v jeho době ještě nebylo nijak problematické.⁸³

Pro samotného apoštola Pavla je odkaz na *Genesis* a příběh o „pádu“ příhodným explanačním rámcem jeho soteriologie. Primární je zdůraznění všeobecné potřeby spásy a odvolávka na Starý zákon (přímo na Tóru) mohla být pro křesťany z židovství i proselyty, kteří znali Písma, velmi přesvědčivá a naléhavá. Řešení otázky historicity Adama a příběhu o „pádu“ je v této souvislosti až druhotný problém. Důraz je kladen na Kristovo vykupitelské dílo a Adam je zmiňován pouze jako explanační prostředek.⁸⁴ Stěžejní je zde paralela:

Adam	Kristus
provinění	spravedlnost
přinesl smrt	přinesl život
vláda smrti	vykoupení

2.4.4. Důsledky pro teologickou nauku o dědičném hříchu

Jednou z otázek, která se skrývá za tradiční interpretací příběhu o „pádu“, je námitka z nepřipustnosti kolektivní viny. Exegeté a teologové po právu připomínají, že Starý zákon nezná dnešní individuální přístup k člověku a individuální morálku, na kterou jsme dnes zvyklí. Téma prvotního hříchu se v biblickém textu prolíná se všemi ostatními hříchy lidí.⁸⁵ Na to lze odpovědět, že odmítání kolektivní viny jako eticky nepřipustného pohledu není dobově nebo kulturně podmíněným konceptem, ale o zásadní a nadčasově platnou zásadou. Je možné se smířit s tím, že k její formulaci a aplikaci potřebovalo lidstvo, včetně vyvoleného národa, jistý čas, a že se tudíž objevuje v Starém zákoně. Není možné však pohled kolektivní viny přenášet na samého Boha, který žádným historickým podmíněním nebo postupnému zrání nepodléhá. Pokud se tedy teologicky interpretuje „pád“ způsobem vnášejícím přístup kolektivní viny nikoli pouze do rámce hebrejského myšlení, ale přímo do myšlení Božího, je to podle všeho neadekvátní.

⁸³ DUQUOC, C., „New Approaches to Original Sin“, *Cross Currents*, Summer 1978, s. 189-200.

⁸⁴ REESE, J. M., „Current Thinking on Original Sin“, *The American Ecclesiastical Review*, Vol. 158 (1967), Nr. 1, s. 92-100.

⁸⁵ RONDET, H., *Original Sin. The Patristic and Theological Background*, s. 12-24.

Další otázkou je, zda má u apoštola Pavla Adam pouze roli jakéhosi rámce, v němž se vysvětluje spása skrze Krista, nebo jestli je váha a význam Pavlova vysvětlení Adamova hříchu na stejné úrovni jako vysvětlení Kristovy spásy. Pravděpodobnější je, že Pavel mluví o Adamově hříchu hlavně proto, aby lépe zdůraznil pojem spásy a vykoupení, které jsou jeho hlavním tématem. Nesmí se zapomínat, že představa člověka ve stavu prvotní svatosti nemá u Pavla a prakticky ani v textu *Genesis* přímou oporu, ale jde o Augustinovu teologickou konstrukci umožňující mu vyložit list Římanům a Pavlovo hlásání spásy.⁸⁶

⁸⁶ *Tamtéž*. Dále srov. PITTA, A., „Quale fondamento biblico per il »peccato originale«? Un bilancio ermeneutico: Il nuovo testamento“, in: SANNA, I. (a cura di), *Questioni sul peccato originale*, Padova: Messaggero 1996, s.s. 141-168.

2.5. Ostatní novozákonní texty

Z novozákonních textů, které mohou být kladeny do souvislosti s naukou o dědičném hříchu zmiňme alespoň několik míst z pavlovských a deuteropavlovských spisů. V osmé kapitole listu *Římanům* se Pavel zmiňuje o tom, o čem teologie mluví jako o dědičném hříchu, v perspektivě spásy. Lidstvo podle něj vyhlíží spásu, kterou potřebuje právě pro své propadnutí hříchu.

Neboť tvorstvo bylo vydáno marnosti – ne vlastní vinou, ale vinou toho, kdo je marnosti vydal. (Řím 8, 20)

Pavel však hned dodává: *trvá naděje*.

V patnácté kapitole prvního listu *Korintánům* Pavel znovu rozvíjí paralelu Adam – Kristus. Připomeneme-li si výše citovanou pátou kapitolu listu *Římanům*, kde Pavel osciluje mezi „všichni“ a „mnozí“, což ale není myšleno jako umenšení univerzálního rozměru hříchu ani univerzální nabídky spásy, zde Pavel používá „všichni“ (ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν ... ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται), což ještě více podtrhuje univerzalitu hříchu i vykoupení. Adam je zde chápán jako korporativní osobnost.⁸⁷

A jako vzešla do světa smrt skrze člověka, tak i zmrtvýchvstání: jako v Adamovi všichni umírají, tak v Kristu všichni dojdou života. (1 Kor 15, 21-22)

Na tomto místě je však možné poněkud relativizovat zdánlivou samozřejmost, s níž se výrazy jako „v Adamovi všichni zhřešili“ nebo „v Adamovi všichni umírají“ vykládají jako ahistorické vyjádření lidstva jako celku. Kristus je zde totiž postaven do stejného kontextu, a přesto není odmítána jeho historicita jako individuální osobnosti v dějinách. Historická realita osobnosti Kristovy nijak neumenšuje možnost nazývat církev tělem Kristovým a o lidech mluvit jako o těch, kteří „v Kristu dojdou života“. Nemáme v úmyslu zde obhajovat historicitu Adama jakožto individuálního člověka, ale pouze poukázat na to, že výroky určité gramatické konstrukce odpovídající korporativnímu chápání osobnosti nutně neznamenají vyloučení doslovného historického smyslu.

Podobně jako ve starozákonních a apokryfních spisech se setkáváme také v Novém zákoně s obviněním Evy jako té, která svedla svého muže k přestoupení Božího zákazu. Ani

⁸⁷ ORTKEMPER, F.-J., *První list Korintánům (Malý Stuttgartský komentář)*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1999, s. 144.

zde se však nejedná primárně o otázku které pohlaví je lepší či plně odpovědné za hřích ve světě. Ve druhém listu Korint'anům je zmínka o Evě proto, že Pavel mluví o křesťanské obci jako o čisté panně zasnoubené Kristu. Svou obavu před odvrácením korintských křesťanů od Krista vyjadřuje připomínkou Evy právě proto, aby zdůraznil souvislost s použitou snubní terminologií.⁸⁸

Obávám se však, aby to nebylo tak, jako když had ve své lstivosti oklamal Evu... (2 Kor 11, 3)

Naproti tomu *První list Timotejovi* je zřetelně zaměřen proti Evě jakožto prototypu ženy. Pavel zmiňuje prvotní hřích nikoli jako hlavní téma, ke kterému se chce vyslovit, ale jako podporu svého pojetí sociální role ženy v manželství a v církvi. Verši 14 totiž předchází napomenutí žen k pokoře a podřízení se mužům.⁸⁹

První byl stvořen Adam a pak Eva. A nebyl to také Adam, kdo byl oklamán, ale žena byla oklamána a dopustila se přestoupení. (1 Tim 2, 14)

Prvotním cílem je zde pro Pavla evidentně argumentace ve prospěch určitého sociálního uspořádání, nikoli výklad prvotního hříchu. Toto uspořádání je však zřetelně podmíněno dobovou situací a nelze ho vztahovat na hodnocení role ženy obecně nebo dokonce na místo ženy v díle spásy.⁹⁰

⁸⁸ KREMER, J., *Druhý list Korint'anům (Malý Stuttgartský komentář)*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2000, s 81-82.

⁸⁹ 1 Tim 2, 9-13: *Rovněž ženy ať se oblékají slušně a zdobí se prostě a střízlivě, ne účesy a zlatem, perlami nebo drahými šaty, nýbrž dobrými skutky, jak se sluší na ženy, které se rozhodly pro zbožný život. Žena ať přijímá poučení mlčky s veškerou podřízeností. Učit ženě nedovoluji. Žena nemá mít moc nad mužem, nýbrž má se nechat vést. Vždyť první byl stvořen Adam a pak Eva.*

⁹⁰ BORSE, U., *První a druhý list Timotejovi. List Titovi (Malý Stuttgartský komentář)*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2001, s. 36.

3. PATRISTICKÉ VÝKLADY PRVOTNÍHO HŘÍCHU

3.1. Východiska

Pro výklad biblických textů je velmi významná interpretace teologů prvních křesťanských století, tj. interpretace církevních otců.⁹¹ Je zřejmé, že v patristice nemohla být otázka prvotního hříchu kladena stejným způsobem jako dnes. Církevní otcové např. neměli žádný důvod zpochybňovat doslovnou interpretaci *Genesis*, která je dnes zpochybňována na základě přírodovědných údajů. Na druhou stranu ale vidíme, že zdaleka ne všichni otcové se takové doslovné interpretace drželi. V patristice vůbec nacházíme dosti velkou diverzitu pohledů na prvotní hřích. Ne nadarmo poznamenává Petr Lombardský, který ve svých *Sentenciích* shrnoval (podle něj) nejvýznamnější výroky patristiky, že o tomto problému mluvili svatí učitelé zastřeným způsobem a scholastičtí teologové měli různá mínění.⁹²

V rané patristice není téma prvotního hříchu pocíťováno jako zásadní otázka. Setkáváme se s ním pouze v souvislosti soteriologických úvah, kdy se na něj otcové odvolávají při vysvětlování povahy hříchu, který Kristus zahladil svou krví, nebo u otázky křtu malých dětí, kdy ještě nejde mluvit o osobním provinění. Je zajímavé, že ze dvou hlavních biblických míst, které se týkají *peccatum originale*, se v tomto období komentuje hlavně třetí kapitola knihy *Genesis* a ne pátá kapitola listu *Římanům*.

Někdy se k tomuto problému vztahují i související otázky jako je hřích andělů jakožto prvotní událost zla,⁹³ jindy se setkáváme s prvotním hříchem v souvislostech vysloveně teologicky neudržitelných tezí, jako jsou u Órigéna (cca 185-254), podle něhož je hřích duší jakousi „prekosmickou katastrofou“ předcházející jejich vstup do těl a narození,⁹⁴ nebo přinejmenším teologicky problematických tvrzení jako např. ztotožňování počátečního rajskeho stavu s budoucím definitivním stavem Kristem spaseného lidství. Podle Theofila z Antiochie⁹⁵ (+ cca 183-185) má např. prvotní hřích následky, které Bůh napravuje tak, aby se

⁹¹ Srov. MACHULA, T., „Prvotní hřích u církevních otců“, *Teologické studie* 2 (2006), s. 15-22.

⁹² Srov. PETR LOMBARDSKÝ, *Sententiae* II, dist. 30, c. 50.

⁹³ Např. JUSTINUS, 1. *Apologia*. I, 54. 56; ATHENAGORAS, *Apologia*, THEOFILOS Z ANTIOCHIE, *Ad Autolyicum* II, 28.

⁹⁴ ÓRIGÉNES, *Peri archón* 1, 8, 1.

⁹⁵ THEOFILOS Z ANTIOCHIE, *Ad Autolyicum* II, 26: *Ve své neposlušnosti zakusil člověk slabost, bolest, smutek a nakonec upadl do moci smrti. Z Boží strany se jednalo o nesmírné milosrdenství vůči člověku: Neponechal ho navždy ve stavu hříchu, ale pouze ho potrestal vyhnáním z ráje. Tento trest umožnil člověku časem jeho vinu odčinit a po uplynutí trestu ho opět povolal do jeho domova. Proto kniha Genesis po výkladu stvoření člověka tajemným způsobem ukazuje, že člověk byl postaven do ráje dvakrát. Poprvé se jednalo o*

člověk mohl navrátit (sic!) do původního rajskeho stavu. Takové chápání je ovšem problematické, protože nepočítá s povýšením do stavu mnohem důstojnějšího. Náznaky takového pojetí vidíme i u Basila z Césareje (+ 379), který o Ráji mluví jako o „pravém domově“.⁹⁶ nerozlišování hodnoty a důstojnosti prvotního stavu *ante lapsum* a oslavené lidské existence vykoupené Kristem vede k chápání Kristova vykupitelského díla jako prosté restituce a ne jako pozvednutí člověka k předtím nevídané velikosti, která ospravedlňuje zvolání velikonoční liturgie *O felix culpa*.

V následujícím textu budou představeny (jak se domníváme) nejdůležitější pohledy církevních otců na prvotní hřích, v kontextu některých alternativních pohledů, které v patristice nacházíme. Důraz bude kladen zvláště na bohatství alternativních výkladů a inspirací (dnes přijatelných i nepřijatelných) patristické době vlastních.⁹⁷

V rané patristice se téma prvotního hřichu příliš neřeší. Pouze v souvislosti s christologií a soteriologií, kdy je třeba vysvětlit povahu hřichu, který Kristus zahladil svou krví nebo u otázky křtu malých dětí, u nichž ještě nejde mluvit o osobním provinění. Je zajímavé, že ze dvou míst, které se v Bibli k prvotnímu hřichu vztahují, se v tomto období komentuje hlavně počátek *Genesis*. Pátá kapitola listu *Římanům* se téměř nezmiňuje.

Někdy se lze setkat s tvrzením, že *peccatum originale* je novinka, s níž přišel až Augustin, protože před ním se mluvilo pouze o „hřichu Adamově“ nebo „prvotním pádu“.⁹⁸ Slovní formulace však není tak důležitá. Nauka jako taková včetně tradice výkladu příslušných biblických míst zde byla již před Augustinem. Příkladem může být Cyprián, který mluví o nevlastním, cizím hřichu,⁹⁹ nebo Ambrož,¹⁰⁰ používající výraz *peccata hereditaria*. Podobně jiní otcové se zabývají tématem prvotního a dědičného hřichu a to z různých stran.

původní postavení člověka, druhé se vztahuje k budoucímu vzkříšení a soudu.

⁹⁶ BASIL, *Hexaemeron* VI, 1.

⁹⁷ Vycházíme hlavně z monografií: RONDET, H., *Original Sin. The Patristic and Theological Background*, Shannon: Ecclesia Press 1972 a KORSMYER, J. D., *Evolution and Eden*, New York/Mahwah: Paulist Press 1998.

⁹⁸ RONDET, H., *Original Sin. The Patristic and Theological Background*, s. 123. Poprvé se klasický pojem dědičného hřichu objevuje v Augustinově *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 1, 10; srov. NEUSCH, M., „Le péché originel. Son irréductible vérité“, *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996), s. 237-257; srov. GROSSI, V., „Dogma e teologia del peccato originale. Il concilio di Cartagine del 418: Agostino d’Ippona“, in: SANNA, I. (a cura di), *Questioni sul peccato originale*, Padova: Messaggero 1996, s. 169-199.

⁹⁹ CYPRIÁN, *Epistula* 64, 5 (*non proprium sed alienum peccatum*).

¹⁰⁰ AMBROŽ, *De mysteriis* 31-32 (PL 16, 398); *De sacramentis* 3, 5-7 (PL 432-433).

3.2. Přístupy k výkladu Genesis

3.2.1. Doslovný i alegorický výklad

Jak bylo řečeno, vzhledem k situaci přírodovědného poznání v době patristiky by nebylo nijak překvapující, kdyby autoři v této době zastávali doslovný výklad biblických pradějin. Přesto tomu tak není. Velkou tradici má vedle doslovného výkladu i výklad alegorický. Není to samozřejmě způsobeno pnutím mezi doslovným významem biblických pradějin a přírodovědou – takový problém je ryze současný a jeho vnášení do patristiky by byl anachronismem.

Velký význam alegorického výkladu je dán především samotným přístupem k hloubce sdělení inspirovaného textu. Někteří se drželi doslovného významu, jiné pokládali za přiměřenější hledání duchovních významů skrývajících se ve formě prostých příběhů a vyprávění. Tato polarita ve způsobu výkladu je známa např. mezi alexandrijskou (alegorický) a antiošskou (literní) školou.

3.2.2. Protagonisté doslovného výkladu

K teologům, kteří chápou biblické pradějiny doslovně, patří např. Theofilos z Antiochie.¹⁰¹ Alegorii přímo odmítá a naopak se pokouší o co největší harmonizaci textů z počátku *Genesis*. Podobně vykládá i Tertullianus (cca 160-240) knihu *Genesis* doslovně, nicméně nezabývá se detailně vlastnostmi člověka *ante lapsum* ani povahou prvotního hříchu. Pouze trvá na tom, že se jednalo o neposlušnost, za kterou je člověk odpovědný. Jiným církevním otcem vykládajícím *Genesis* doslovně je Epifanos ze Salaminy (cca 315-403), který dokonce lokalizuje Ráj geograficky do východní části Palestiny.¹⁰²

Jan Chryzostom (cca 340-407)¹⁰³ předkládá také poměrně doslovný výklad, ale opět platí, že prvotním problémem pro něj není deskripce prvních lidí nebo události prvotního hříchu, ale komentování skutečnosti stvoření člověka jako obrazu Božího.

¹⁰¹ Srov. THEOFILOS Z ANTIOCHIE, *Ad Autolyicum*.

¹⁰² EPIFANIOS, *Panarion* LXIV, 47.

¹⁰³ JAN CHRYSOSTOM, *Homiliae in Genesim*.

Určitou zprostředkující pozici mezi doslovným a alegorickým výkladem představuje Aurelius Augustinus (354-430). Jako prvotní přijímá doslovný výklad, ale připouští i výklad alegorický jako sekundární výkladovou vrstvu textu.¹⁰⁴

3.2.3. Zastánci alegorického výkladu

Na druhé straně je klasickým zástupcem alegorického výkladu Órigénes. Známa a často komentovaná je např. jeho problematická „platonizující“ antropologie, která počítá se preexistencí duší a jejich následnou inkorporací jako důsledkem hříchu.¹⁰⁵ V tomto kontextu vidí Órigénes odění Adama a Evy do kůží jako obraz „odění“ duší do těl.¹⁰⁶

Je evidentní, že u Órigéna je spojení duše s tělem symbolizované koženým oděvem prvních lidí až čímsi následným, co přichází po hříchu. Tělo je tedy až následkem prvotního hříchu. Pravověrný křesťan samozřejmě nemůže tvrdit, že je tělo zásadním způsobem zlé, a proto je v origenovské antropologii jako cosi Bohem sice daného, ale až sekundárně jako jakýsi znak úpadku člověka, který je v nejhlubší prapůvodní podstatě netělesnou duší.

V linii „problematických antropologií“ se nachází i jeden z velkých Kapadočanů Řehoř z Nyssy (cca 335-394), který mluví o dvojím stvoření člověka. Grégorios vychází z *Gn 1, 27: Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil*. Mluví se zde o 1) stvoření člověka k obrazu Božimu a 2) stvoření člověka jako muže a ženy. Řehoř nevidí možnost, jak uvést do souladu pohlavní diferenciaci a stvoření k obrazu Boha, který je asexuální. Řehoř tudíž uvažuje prvotní stvoření člověka jako androgyna a druhotné stvoření nebo transformaci člověka, která je podle něj důsledkem hříchu.¹⁰⁷

Vrátíme-li se k velkému teologovi alexandrijské tradice, Órigénovi, za zmínku stojí i důvod jeho důrazu na alegorický výklad *Genesis*. Órigénes pokládá za nemožné, aby bylo světlo stvořeno před Sluncem apod.¹⁰⁸ Alegorický výklad si tudíž žádá v podstatě text samotný. Jako zajímavost lze zmínit i to, že si Órigénes všímá i listu *Římanům*, kde verš *Řím 5, 12* chápe kauzálně.¹⁰⁹ Je to v souladu s řeckým textem ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Pozdější

¹⁰⁴ AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesim ad litteram VIII*, 1 citát str. 117.

¹⁰⁵ Srov. SCHÖNBORN, C., *Cestou proměnění. Putování, reinkarnace, zbožštění*, Brno: CDK 1998, s. 69-89.

¹⁰⁶ ÓRIGÉNES, *Contra Celsum* 4, 40.

¹⁰⁷ Srov. KELLY J. N. D., *Early Christian Doctrines*, San Francisco: Harper Collins 1978, s. 344-374.

¹⁰⁸ ÓRIGÉNES, *Peri archón* IV, 3, 1.

¹⁰⁹ ÓRIGÉNES, *In Epis. Ad Rom.* V.

západní tradice ovlivněná Vulgátou,¹¹⁰ která překládala toto místo slovy *in quo omnes peccaverunt*, význam tohoto verše posunuje, protože ono *in quo* se ve vulgátním čtení vztahuje na Adama a význam onoho *protože všichni zhřešili* (kauzální překlad) se mění na *v něm* (tj. v Adamovi) *všichni zhřešili*.

Kapadočané sice Órigéna odmítají, ale ve stylu výkladu *Genesis* se shodují. Rozvíjejí totiž výklad, který je do značné míry filosofující. Již jsme zmínili Řehoře z Nyssy, jehož pojetí člověka má silně novoplatónské rysy. Podobně např. Řehoř Naziánský (cca 330-390) chápe Ráj jako obraz platónského světa idejí.¹¹¹ Řehoř Naziánský dále chápe strom poznání dobrého a zlého jako kontemplaci, která je sama o sobě dobrá, ale může být i nebezpečná. Lze to srovnat se situací dítěte, které nemůže jíst vše, co jedí dospělí. Odtud i zákaz pojídání ovoce z tohoto stromu. Z Boží strany se nejedná o absenci dobré vůle, ale o prozíravé varování.

Bylo by ovšem neadekvátní spatřovat v Kapadočanech jakési biblistické filosofy. Jejich prvotní a nejhlubší intence je teologická a lze ji dobře spatřovat v komentování souvislostí mezi prvním Adamem a druhým Adamem – Kristem. Obecně lze říci, že prvního Adama, který zosobňuje celé lidstvo v hříchu čekající na Vykupitele, nelze správně chápat bez Adama druhého. Tato typologie je zřetelně přítomná i u sv. Pavla.¹¹²

Vysoce alegorizující výklad, kterým tento oddíl uzavřeme, nacházíme u Ambrosia (Ambrož, 339-397) vycházejícího z velkého židovsko-helénistického myslitele Filóna Alexandrijského (20 př. Kr. – 50 AD). Pro Filóna¹¹³ je Ráj obrazem duše člověka, plod stromu je vztahem k Bohu a had je obrazem slasti. Ambrosius tuto Filónovu alegorii pozměňuje a zasazuje ji do jiného, ale taktéž alegorizujícího kontextu. Ráj je pro něj obrazem duše, člověk obrazem rozumu, Eva obrazem smyslů, pramen života obrazem Krista a čtyři rajské řeky obrazem čtyř kardinálních ctností.¹¹⁴

¹¹⁰ Jeden z nejvýznamnějších východních otců Jan Zlatoústý např. četl text korektně (*protože všichni zhřešili*). Podobně ani nespojoval předávání dědičného hříchu se sexuálním stykem. Srov. PAPAGEORGIU, P., „Chrysostom and Augustine of the Sin of Adam and Its Consequences“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* Vol. 39 (1995), No. 4, s. 361-378. Tato studie je však do jisté míry jednostranná ve snaze vyličit Augustinovo myšlení a na něj navazující západní teologii jako extrémní pozici odklánějící se od autentické nauky církevních otců.

¹¹¹ ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ, *Oratio* 45, 8.

¹¹² Srov. Řím 5, 14: *Smrt však vládla od Adama až po Mojžíše i nad těmi, kdo hřešili jiným způsobem než Adam. On je protějšek toho, který měl přijít; nebo 1 Kor 15, 45: Jak je psáno: „První člověk Adam se stal duší živou“ - poslední Adam je však Duchem oživujícím.*

¹¹³ FILÓN ALEXANDRIJSKÝ, *De opificio mundi*.

¹¹⁴ AMBROSIUS, *De paradiso* 12: *Est enim nous tanquam Adam, est et sensus tanquam Eva.*

Ambrož přitom odmítá obraz Adama a Evy jako dětí neznajících dobře rozdíl mezi dobrem a zlem. Podobně jako Kapadočané chápe Adama jako kolektivní pojem zastupující lidstvo. My sami jsme Adamem. Adam, jehož pýcha ho vedla k vyhnání z Ráje, je v každém z nás.¹¹⁵

¹¹⁵ AMBROSIUS, *Apologia prophetarum David II*, 71: *Adam ergo in singulis nobis est; De excessu fratris Satyri II*, 6: *V Adamovi jsem padl, v Adamovi jsem byl vyhnán z Ráje, v Adamovi jsem zemřel. Jak mě Bůh zavolá zpět, jestliže mě nenajde v Adamovi?*

3.3. Patristická dilemata ohledně peccatum originale

3.3.1. Prvotní hřích jako degradace nebo jako růst?

V kontextu této problematiky představené nadpisem jsou hlavními mysliteli Ireneus (2. stol.) a Aurelius Augustinus. Zatímco Ireneus pokládá prvního člověka za dítě, které trpí bolestmi růstu, Augustinus se na něj dívá jakoby na padlého boha. Prvotní hřích je pro Ireneua součástí učení se při růstu, kdežto pro Augustina katastrofou, která zapříčinila úpadek člověka.

Ireneova „optimistická“ protologie je zřejmě do značné míry dána jeho polemikou s gnostiky, kteří zastávali silně pesimistickou degradační teorii. Gnostický pohled zobrazuje duše jako „odštěpky“ božské jednoty, které se dostaly do zajetí nižšího hmotného způsobu existence.

Ireneus se na Adama a Evu dívá jako na děti¹¹⁶, které je třeba vychovávat.¹¹⁷ Vykoupení pro něj neznamená restauraci původního stavu, ale směřování k nejzazšímu naplnění v Ježíši Kristu.¹¹⁸

Do pesimistické protologie lze zařadit i výše zmíněnou alegorii Řehoře z Nyssy. Do optimistické protologie by snad bylo možné počítat zase např. Klementa z Alexandrie, Tertulliana, Methodia z Olympu nebo Theodora z Mopsuestie (cca 350-428), o němž bude řeč v následujícím oddíle.

3.3.2. Prvotní hřích jako svobodný úkon nebo jako přirozený sklon?

Myšlenka prvotního hříchu jako přirozeného sklonu se zdá být dosti moderní a ovlivněná evolučním myšlením. Nacházíme ji např. v nedávné době v teologii Teilharda de Chardin, který interpretuje prvotní hřích jako statistické chyby evolučního procesu. Překvapivě ji však nalézáme už v patristice, a to u velkého exegety Theodora z Mopsuestie. Bohužel zde

¹¹⁶ IRENEUS Z LYONU, *Demonstratio* 14: *Adam a Eva byli nazí, ale nestyděli se, neboť byli nevinní a měli pouze čisté myšlenky jako děti. V jejich mysli nevstoupilo nic, co by mohlo vyvolat zlé tužby v jejich duších. Setrvali v neporušenosti přirozenosti, neboť při stvoření na ně byl dechnut dech života. A jak dlouho si tento dech udržel svou intenzitu a sílu, chránil jejich myšlenky a mysl před zlem; Adversus haereses III, 22, 4: Byli nazí a nestyděli se. Byli stvořeni teprve nedávno a neměli ponětí o plození dětí. Nejprve museli vyrůst. Teprve potom mohli mít potomstvo.*

¹¹⁷ IRENEUS Z LYONU, *Adversus haereses* IV, 38, 1.3: *Od počátku měl Bůh moc dát člověku dokonalost, ale nově stvořený člověk nebyl schopen ji přijmout. Proto se Boží Slovo – ačkoli dokonalé – stalo pro člověka dítětem. Ne kvůli sobě, ale kvůli dětskému stavu člověka. (...) Člověk musel být nejprve stvořen, poté, co byl stvořen, by měl růst, poté, co vyrostl, by měl dospívat, poté, co se stal dospělým, by měl zplodit potomstvo, poté, co zplodil potomstvo, by měl být posílen, poté, co byl posílen, by měl být oslaven, poté, co byl oslaven, by měl spatřit Pána, protože je to Bůh, koho bychom jednou měli spatřit.*

¹¹⁸ KELLY, B., „Redemption and Original Sin“, *Irish Theological Quarterly* 60 (1994), s. 1-16.

vycházíme pouze z fragmentu, jehož kontext je dosti nejasný, což nás vede k zásadní opatrnosti a nepřeceňování tohoto postoje.¹¹⁹ Zdá se, že pro Theodora není smrt dána hříchem, ale souvisí spíše s přirozeným uspořádáním člověka.

Většina církevních otců však zásadně trvá na lidské svobodě a odpovědnosti za prvotní hřích. Velmi zřetelně to vyjadřuje Mxim Vyznavač v kontextu pojednání o vtělení Krista¹²⁰:

Bůh se stává dokonalým člověkem, aniž mění něco na přirozenosti, jen s jedinou výjimkou hříchu (který ostatně k přirozenosti člověka nepatřil), aby nabídku těla jako návnady roznítit nenasytného draka, který už rozevírá tlamu, aby tělo pohltil.

Podobný postoj nacházíme jak u Irenea, tak u Tertulliana, tak u Klementa. Poslední zmíněný velký alexandrijský filosof a teolog reaguje na otázku gnostiků: Jestliže byl první člověk dokonalý, proč zhřešil a jestliže byl nedokonalý, jak se to shoduje s dokonalostí Stvořitele? Klement (cca 150-215) odpovídá,¹²¹ že člověk byl stvořen ve stavu relativní dokonalosti. Měl svobodu a mohl zhřešit, za což je ovšem odpovědný sám. Také podle Tatiana¹²² (* cca 120) je lidská bída hříchu důsledkem svobodné volby člověka. U některých autorů se ovšem objevuje i kladení viny za vyhnání z Ráje na ďábla.¹²³

3.3.3. Předávání dědičného hříchu plozením nebo napodobováním?

Od tématu prvotního hříchu se pak dostáváme až k přechodu k tématu dědičného hříchu, totiž ke způsobu předávání následků prvotního hříchu. Jak známo, hlavním představitelem pozice, která spatřovala předávání hříchu v napodobování, byl Pelagius. Vůči němu se s důrazem na milost profiloval především Augustin, který trval na předávání dědičného hříchu plozením. Formulace *per generationem non per imitationem* (tedy *plozením a nikoli napodobováním*) se pak objevuje i v dekretu tridentského koncilu o dědičném hříchu. Tento koncil však moudře nezachází do detailů a spokojuje se s takto nastíněným stanoviskem.

Pohled na předávání dědičného hříchu plozením má v tradici velkou oporu. Velmi často se však spojuje s oblastí sexuálních vztahů. Tato skutečnost bohužel dává částečně za

¹¹⁹ Fragment v PG 66, 1005-1012: *Jsmo hříšníky kvůli naší přirozenosti, ne kvůli svobodné vůli.*

¹²⁰ MAXIM VYZNAVAČ, *Centuria I*, 8-13, PG 90, 1182-1186.

¹²¹ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Strómateis VI*, 12, 96.

¹²² TATIANOS, *Pros Hellenas 7: Protože jednali svobodně, byli ponecháni svému bláznovství; Pros Hellenas 11: Nejsme zrozeni ke smrti. Umíráme pro své provinění. Je to naše svoboda, která nás zahubila. Byli jsme svobodni, ale stali jsme se otroky.*

¹²³ THEOFILOS Z ANTIOCHIE, *Ad Autolyicum II*, 28 nebo BASIL, *Hexaameron VI*, 1. Démonologie byla důležitým způsobem argumentace hlavně ve 2. století. Srov. KORSMYER, *op. cit.* s. 26.

pravdu těm, kteří upozorňují na hypertrofii negativních úvah o sexu u křesťanských autorů. Už Klement¹²⁴ se domníval, že ztráta prvotní blaženosti souvisí se sexualitou. Připomeneme-li si výše popsané Řehořovo pojetí dvojího stvoření člověka, kdy je za původní a ideální stav považován androgynní jedinec, dostáváme se k témuž problému.

Zajímavou teorií předávání dědičného hříchu, byť z dobrých důvodů odmítnutou, je tzv. *traducionalismus*. Je obvykle spojován se jménem Tertullianovým. Při zrození člověka se podle tohoto názoru děje něco podobného prvčímu stvoření člověka. Tak, jako Bůh vdechl duši do Adamova těla, tak přechází do nového člověka i cosi z duše rodičovské.¹²⁵ Jedná se tedy o představu předávání duše (nebo aspoň jejího „zárodku“) pohlavním plozením. Tím lze vysvětlit i předávání dědičného hříchu.

Konečně Augustin, jehož vliv byl z výše jmenovaných teologů zdaleka největší, přímo spojuje sexuální pud se stavem po hříchu.¹²⁶ Spojuje se zde tedy hřích, sexualita a stav padlé přirozenosti. Křesťanská antropologie, která neprohlašuje sexualitu za špatnou, ale za Bohem chtěné uspořádání věcí u člověka, který je nejen *spiritus*, ale i *animal*, nemůže takové zjednodušené spojení pojmů akceptovat. Kromě toho, zmíněné úvahy spojující sexualitu s prvotním hříchem de facto neodpovídají na otázku předávání dědičného hříchu. Jestliže se dědičný hřích nepředává napodobováním, ale plozením, a jestliže je lidská duše přímo tvořena Bohem, pak je vysvětlení způsobu předávání dědičného hříchu přinejmenším dosti obtížné. Vidíme, že v této dosti důležité otázce, nám církevní otcové příliš nepomohou.

¹²⁴ KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Strómateis* III, 12, 88; 3, 17, 102.

¹²⁵ TERTULLIANUS, *De anima* XXVII, 1, 6, 5, 2; *De test. animae* 3.

¹²⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra Iul.* 3, 57; *De gratia Christi et pecc. orig.* 2, 31; *De nupt. et conc.* 1, 20; 2, 25; 2, 36.

4. PŘÍPRAVA A VYHLÁŠENÍ TRIDENTSKÉHO DOGMATU

4.1. Od Augustina ke tridentskému koncilu

Pro tridentský dekret o dědičném hříchu měla velký význam Augustinova teologie dědičného hříchu a i její navazující rozpracování na církevních sněmech a ve scholastice.¹²⁷ První sněmy, které se tímto tématem zabývaly, byly provinční sněmy v Kartágu a Orange. Jednalo se zde především o otázky vyvolané pelagianismem. Nejprve je proto třeba pojednat o pelagianismu a o doktrinárních zápasech s ním spojených. V tomto bodě je třeba vrátit se i k osobě hipponského biskupa Augustina a na pozadí sporů s pelagianismem podrobněji pojednat o jeho nauce o dědičném hříchu. Dále půjde o scholastiku, kde jsou nejvýznamnějšími autory v problematice dědičného hříchu Anselm z Canterbury a Tomáš Akvinský.

¹²⁷ Někteří autoři dokonce tvrdí, že autorem nauky o dědičném hříchu je Augustin, a že tato nauka nemá biblický podklad. Patří k nim např. GROSS, J., *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas, Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas*, 2 Vols., München 1960-1963; cit. dle MACKEY, J. P., „New Thinking on Original Sin“, in: TAYLOR, M. J. (ed.), *The Mystery of Sin and Forgiveness*, Staten Island, NY: Alba House 1971, s. 215-232. Takový přístup je však spíše ojedinělý. Byť je Augustin pro téma dědičného hříchu zcela zásadním autorem, jeho význam nelze takovým způsobem přeceňovat.

4.2. Augustin a pelagianismus

4.2.1. Palagius a jeho nauka

Rozvinutí diskusí o dědičném hříchu ve 4. – 6. století na křesťanském Západě je neodmyslitelně spjato s osobností Pelagia (* cca 354), britského křesťana asketického života.¹²⁸ Pelagiovo působení se odehrávalo na ose Británie – Řím – severní Afrika – Palestina.¹²⁹

Doložitelné Pelagiovo působení a učení máme až z doby jeho pobytu v Římě. Po příchodu do tohoto centra západního křesťanství byl Pelagius nemile překvapen tamní situací. Bylo zvykem zůstat dlouhou dobu katechumeny a nechat se křtít až v pozdějším věku. Tato praxe byla do značné míry dána tehdejší praxí pokání, která neznala pravidelnou zповěď. Opuštění hříchů ve křtu se proto odkládalo na co nejpozdější dobu. Řada katechumenů však žila v podstatě pohanským životem a katechumenát byl pro ně víceméně společenskou formalitou.¹³⁰ Pelagius v takto uvolněných mravech nemohl nezaujmout řadu křesťanů svým asketickým životem a nasazením.¹³¹ Větší opozici však jeho učení nevyvolalo, což mohlo být dáno i tím, že v Římě působil velmi diskrétně a vystupoval pouze před omezeným posluchačstvem.¹³² Je známo, že Pelagius se s naukou svého pozdějšího kritika Augustina setkal již v Římě při četbě jeho *Vyznání*. Některými pasážemi byl znepokojen.¹³³ Podobně byl i Augustin seznámen s naukou Pelagiovou, ale po určitou dobu s ní polemizoval pouze neadresně a hlavně v kázáních, s cílem nepoškodit unáhleností Pelagiovo jméno.¹³⁴

¹²⁸ Bývá označován jako *mnich*. Nepatřil přímo k nějakému mnišskému společenství, ale byl to asketicky žijící poutník a duchovní vůdce. Srov. KELLY, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, San Francisco: Harper 1978, s. 357

¹²⁹ McKENNA, S. J., „Pelagius and Pelagianism“, in: *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 11. 2nd ed. Detroit: Gale, 2003, s. 61-63.

¹³⁰ Srov. AUGUSTIN, *Epistola 2*, kde je uveden případ jednoho katechumena, který na Augustinovo upozornění, že by měl být pokřtěn, odpověděl, že stále nemá vůli se nechat pokřtít, ale že v souladu s Augustinovou naukou, podle níž je vůle dána Bohem, stále čeká na tento Boží dar. Tuto informaci uvádí CHADWICK, H., *The Church in Ancient Society*, Oxford: Oxford University Press 2001, s. 447. Údaj se nám nepodařilo v PL dohledat.

¹³¹ CHADWICK, H., *The Church in Ancient Society*, Oxford: Oxford University Press 2001, s. 447-448.

¹³² McKENNA, S. J., „Pelagius and Pelagianism“, s. 61.

¹³³ Srov. AUGUSTIN, *De dono perseverantiae* 20, 53 (PL 45, 1026): *Cum et ipsos ediderim antequam Pelagiana haeresis exstisset; in eis certe dixi Deo nostro, et saepe dixi: «Da quod jubes, et jube quod vis» (Lib. 10, capp. 19, 31, 37) . Quae mea verba Pelagius Romae, cum a quodam fratre et coepiscopo meo fuissent eo praesente commemorata, ferre non potuit, et contradicens aliquanto commotus, pene cum eo qui illa commemoraverat litigavit.*

¹³⁴ Srov. AUGUSTIN, *Retractationes* 2, 33 (PL 32, 644): *Venit etiam necessitas, quae me cogeret adversus novam Pelagianam haeresim scribere; contra quam prius, cum opus erat, non scriptis, sed sermonibus et colloctionibus agebam, ut quisque nostrum poterat aut debebat.*; srov. KARFÍKOVÁ, L., *Milost a vůle podle*

Před pádem Říma Pelagius přesídlil do severní Afriky, kde již hlásal svou nauku otevřenějším způsobem, spolu se svými následovníky, z nichž nejvýznamnější byl Coelestius. Pelagius se v tuto dobu objevil i v Hippo, ale s Augustinem, který byl v tu dobu nepřítomen, se minul. Mezi Pelagiem a Augustinem došlo i ke korespondenci, která ukazuje na úctu, kterou si tito pozdější odpůrci prokazovali. Zdá se, že Augustin dlouho doufal v Pelagiovo prozření a změnu jeho postojů ohledně svobody a milosti.¹³⁵

V tuto dobu se začínají vyostřovat doktrinní spory spojené s Pelagiovým učením o milosti, svobodné vůli a dědičném hříchu. Pelagiův souputník Coelestius byl pak v roce 411 na místním sněmu v Kartágu exkomunikován. Proti Coelestiovi je také zaměřen první explicitně protipelagiánský spis Augustinův *De peccatorum meritis*.

Po příchodu do Palestiny byl Pelagius velmi ctěn a nabyt značného vlivu. Augustin proto vyslal po knězi Orosiovi varování palestinským biskupům a Jeronýmovi, který pobýval v Betlémě. Jeroným se podle všeho ztotožnil s Augustinovým odmítáním pelagianismu a sepsal i tři knihy *Dialogi contra Pelagianos*¹³⁶ na toto téma. Palestiňští biskupové předvolali Pelagia na sněm do Diospolis (Lyddě), kde se však Pelagius obhájil.¹³⁷ Augustin tuto kauzu později komentoval ve svém spise *De gestis Pelagii*¹³⁸, kde vyčítal Pelagiovi připisování sporných bodů své nauky Coelestiovi, který byl následně na rozdíl od Pelagia odsouzen.¹³⁹

Další osudy Pelagiovy byly velmi dramatické. Na základě usnesení sněmů v Mileve a Kartágu (416)¹⁴⁰ byli Pelagius i Coelestius exkomunikováni papežem Innocencem I. (417).¹⁴¹ Pelagius reagoval zasláním svého vyznání víry do Říma. Coelestius se tam vypravil osobně. Nového papeže Zosima toto vyznání přesvědčilo, stáhl Pelagiovu exkomunikaci a africkým biskupům vytkl přílišnou horlivost. S tím ovšem nesouhlasili afričtí biskupové a dovolávali se

Augustina, Praha: Oikúmené 2006, s. 171.

¹³⁵ Srov. KARFÍKOVÁ, L., *Milost a vůle podle Augustina*, s. 170-171. Podle některých badatelů (P. Brown) pochází pelagianismus jako koherentní systém mnohem víc od Augustina, který se vůči němu vymezoval, než přímo od samotného Pelagia. Pelagiova snaha byla v první řadě praktická, totiž asketický život. K tomu se teprve přidala snaha vypracovat solidní teologický základ, k čemuž Pelagia mimo jiné vyprovokovala Augustinova nauka, která byla podle Pelagia příliš blízká manicheismu převádějícímu osobní odpovědnost za hřích na působení principu zla. Srov. *tamtéž*, s. 176.

¹³⁶ PL 23, 517-618

¹³⁷ Vliv na to snad měla i jazyková bariéra (Orosius musel využívat nepříliš dobré tlumočníky), která Pelagia zvýhodnila. Srov. CHADWICK, H., *The Church in Ancient Society*, s. 452.

¹³⁸ PL 44, 319-360.

¹³⁹ Srov. AUGUSTIN, *De gestis Pelagii* 20, 45; 30, 54; 31, 56; 33, 57-58.

¹⁴⁰ Byly zde odsouzeny především 2 tvrzení: že modlitba za Boží pomoc proti hříchu není potřebná, a že křestní milost pro děti není potřebná.

¹⁴¹ Sv. Augustin to komentoval (*Sermo* 131) známými slovy *causa finita est*. Z toho pak rčení *Roma locuta, causa finita*.

Innocencových rozhodnutí. Na rozdíl od v Africe ctěného Innocence I. byl papež Zosimus hodnocen s rozpaky.¹⁴² Zosimus však po krátké době své postoje revidoval a představitele pelagianismu vypověděl v roce 418 z Říma. V tomto roce se opět sešel sněm v Kartágu, kde byl pelagianismus odsouzen. Papež Zosimus pak vydal svou *Epistula tractoria* (resp. *tractatoria*)¹⁴³, kde potvrdil nauku koncilu v Kartágu a odsouzení Pelagia a Coelestia. Pelagius byl poté vypovězen i z Palestiny a jeho stopa v dějinách se ztrácí.¹⁴⁴

Augustin v boji proti pelagianismu pokračoval především svou polemikou s Julianem, biskupem z italského Eclana, který obhajoval nauku Pelagiovu a obvinil Augustina z návratu k manicheismu. Augustin reagoval spisy *De nuptiis et concupiscentia*¹⁴⁵ (419-420), *Contra duas epistolas Pelagianorum*¹⁴⁶ (420), *Contra Iulianum*¹⁴⁷ (421) a nedokončeným *Contra secundam Iuliani responsionem opus imperfectum*¹⁴⁸ (429-430)¹⁴⁹. Proti semipelagianismu, tedy umírněné podobě pelagianismu, podle kterého je možné učinit prvotní akt víry bez pomoci Boží milosti, vystoupil Augustin ve spisech *De gratia et libero arbitrio*¹⁵⁰ (417), *De correptione et gratia*¹⁵¹ (417), *De predestinatione sanctorum*¹⁵² (428) a *De dono perseverantiae*¹⁵³ (429). Definitivní vypořádání se se semipelagianismem pak přinesl o století později konaný sněm v Orange (529).¹⁵⁴ Tolik krátce k dějinnému přehledu pelagiánské kontroverze. Nyní přejdeme k analýze Pelagiovy a Augustinovy nauky.

Stěžejním problémem je zde pojetí prvotního, resp. dědičného hříchu, neboť od této otázky se odvíjí důsledky v oblasti milosti a svobody. Podle Pelagia je Adamův čin ryze osobním hříchem a pozdější generace ovlivňuje pouze jakožto špatný příklad, který je napodobován, ale nikoli děděn. A protože tedy nelze mluvit o dědičném narušení přirozenosti, nelze mluvit ani o oslabení lidské vůle. Hříchu se tedy podle Pelagia lze vyhnout lidskými

¹⁴² CHADWICK, H., *The Church in Ancient Society*, s. 456.

¹⁴³ PL 20, 693-695; DSH 231.

¹⁴⁴ McKENNA, S. J., „Pelagius and Pelagianism“, s. 61-62.

¹⁴⁵ PL 44, 413-474.

¹⁴⁶ PL 44, 549-638.

¹⁴⁷ PL 44, 641-874.

¹⁴⁸ PL 45, 1049-1608.

¹⁴⁹ PL 45, 1102.

¹⁵⁰ PL 44, 881-912.

¹⁵¹ PL 44, 881-912.

¹⁵² PL 44, 959-992

¹⁵³ PL 45, 993-1034.

¹⁵⁴ McKENNA, S. J., „Pelagius and Pelagianism“, s. 61-62.

silami, což může být těžké, ale nikoli nemožné. Nejedná se přitom o podceňování Boží pomoci, neboť Pelagius uznává svobodnou vůli jako Boží dar.¹⁵⁵ Dále není možné pokládat malé děti, které ještě nemohly zhřešit osobním vědomým a dobrovolným hříchem za zatížené jakýmkoli hříchem. A podobně jako je čin Adamův pouze špatným příkladem, je i čin Kristův (ukřížování a zmrtvýchvstání) pouze příkladem dobrým.

Nauku Pelagiova příznivce Coelestia lze dobře charakterizovat pomocí bodů, které představují obžalobu Coelestia vznesenou Paulinem z Milána (412):¹⁵⁶

1. Adam byl stvořen jako smrtelný.
2. Adamův hřích zasáhl pouze Adama.
3. Novorozeňata jsou nevinná jako Adam před pádem.
4. Věčného života dosahují i nepokřtěné děti.
5. Tak, jako všichni nebyli zachráněni Kristovým vykoupením, tak nebyli ani všichni zasaženi Adamovým pádem.
6. Zákon i Evangelium umožňují dosáhnout nebe.
7. Před Kristem existovali někteří lidé bez hříchu.

Zde je namístě dodat, že Coelestius uznával potřebu křtu dětí, avšak nikoli kvůli dědičnému hříchu, ale kvůli budoucím možným hříchům.

4.2.2. Augustin a jeho nauka

V Augustinově teologii je priorita jednoznačně na straně milosti. Na rozdíl od Pelagia je zde zdůrazněna slabost člověka plynoucí z dědičného hříchu, který zasáhl člověka ne pouze jako špatný příklad, ale jako narušení přirozenosti. Tímto tématem se Augustin zabýval již před Pelagiovým vystoupením,¹⁵⁷ nicméně to ho později přimělo k výraznému rozvinutí této jeho teologické antropologie.¹⁵⁸

¹⁵⁵ CHADWICK, H., *The Church in Ancient Society*, s. 448.

¹⁵⁶ CHADWICK, H., *The Church in Ancient Society*, s. 451.

¹⁵⁷ Příkladem může být jeho list biskupovi v Miláně Simplicianovi, kde Augustin rozvíjí myšlenky o milosti a vůli. *Ad Simplicianum* je navíc významný jako jistý mezník v Augustinově teologii milosti, kdy se důraz přiklání zcela na stranu milosti, jak to sám Augustin dosvědčuje v pozdějším spise *Retractationes* 2, 1, 1 (PL 32, 629): *In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae; sed vicit Dei gratia*. Srov. KARFÍKOVÁ, L., *Milost a vůle podle Augustina*, s. 79. Většina badatelů ho také uznává jako první výklad nauky o dědičném hříchu. Srov. HARRISON, C., *Rethinking Augustine's Early Theology*, Oxford: Oxford University Press 2006, s. 170.

¹⁵⁸ Srov. KELLY, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, s. 361. Přes všechny kladné stránky Augustinovy teologie dědičného hříchu, svobody a milosti je třeba přiznat, že důsledky jeho stále radikálnějšího postoje ho

Podle Augustina se dědičný hřích týká všech lidí bez výjimky. Bez dědičného hříchu není ani Panna Maria, což Augustin dokládá její smrtí. Smrt je totiž důsledkem hříchu.¹⁵⁹ Díky prvotnímu hříchu je zde *zárodek smrtelnosti*, který představuje trest za tento hřích prarodičů.¹⁶⁰ Adam s Evou však byli stvořeni jako nesmrtelní a smrtelnost na ně dolehla až po hříchu. Před hříchem nejen nemuseli zemřít, ale nezakoušeli bolest, byli spravedliví a blažení.¹⁶¹ Všechny síly člověka byly plně podřízeny jeho vůli a ta zase vůli Boží. První lidé tedy byli před hříchem naprosto harmoničtí.¹⁶² Po prvotním hříchu byla tato harmonie narušena¹⁶³ a toto narušení se předává dalším generacím. Podle Augustinova pojetí se toto předávání váže na tělesné vzrušení doprovázející pohlavní styk.¹⁶⁴ Proto se podle něj také Kristus narodil z Panny.¹⁶⁵ Augustin přitom kolísal mezi traducionalistickým a kreacionalistickým vysvětlením původu individuální lidské duše.¹⁶⁶ Předávání dědičného

dovedly až k závěrům naprosto nepřijatelným a hrozivým, z nichž exemplárním příkladem je Augustinova nauka o predestinaci. Podle ní jsou jen nemnozí Bohem vyvolení a vysvobození (což je důsledek Božího milosrdenství), kdežto většina je ponechána zatracení (což je důsledek Boží spravedlnosti). Srov. BOUBLÍK, V., *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino*, Roma: Universita Lateranense 1961; KARFÍKOVÁ, L., *Milost a vůle podle Augustina*.

¹⁵⁹ Srov. AUGUSTIN, *Ennaratio in Psalmum* 34, 2, 3 (PL 36, 335): *mors non est nisi de peccato; De vera religione* 12, 25 (PL 34, 133): *Inde jam erit consequens ut post mortem corporalem, quam debemus primo peccato, tempore suo atque ordine suo hoc corpus restituatur pristinae stabilitati, quam non per se habebit, sed per animam stabilitam in Deo.*

¹⁶⁰ AUGUSTIN, *Ad Simplicianum* 1, 1, 10 (PL 40, 106).

¹⁶¹ Srov. AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*. 6, 25, 36 (PL 34, 354): *Illud quippe ante peccatum, et mortale secundum aliam, et immortale secundum aliam causam dici poterat: id est mortale, quia poterat mori; immortale, quia poterat non mori. Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus: aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis;* AUGUSTIN, *De civitate Dei* 13, 3 (PL 41, 378-379): *Quapropter fatendum est, primos quidem homines ita fuisse institutos, ut, si non peccassent, nullum mortis experirentur genus;* 14, 10 (PL 41, 417): *Si enim habebant, quomodo erant beati in illo memorabili beatitudinis loco, id est paradiso? Quis tandem absolute dici beatus potest, qui timore afficitur, vel dolore? Quid autem timere aut dolere poterant illi homines in tantorum tanta affluentia bonorum, ubi nec mors metuebatur, nec ulla corporis mala valetudo (...) Quam igitur felices erant primi homines, et nullis agitabantur perturbationibus animorum, nullis corporum laedebantur incommodis: tam felix universa societas esset humana;*

¹⁶² Srov. AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia* 2, 15, 30 (PL 44, 454).

¹⁶³ Srov. AUGUSTIN, *De natura et gratia* 3, 3 (PL 44, 249): *Omnia quidem bona, quae habet in formatione, vita, sensibus, mente, a summo Deo habet creatore et artifice suo. Vitium vero, quod ista naturalia bona contenebrat et infirmat, ut illuminatione et curatione opus habeat, non ab inculpabili artifice contractum est; sed ex originali peccato, quod commissum est libero arbitrio.* Augustin říká, že lidská přirozenost byla prvotním hříchem zraněná a poškozená, srov. *tamtéž* 53, 62 (PL 44, 277): *Vulnerata, sauciata, vexata, perditata est.*

¹⁶⁴ Srov. AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia* 2, 21, 36 (PL 44, 457). Srov. KELLY, D. F., „Sexuality and Concupiscence in Augustine“, *Annual of the Society of Christian Ethics* Vol. 3 (1983), No. 1, s. 81-116; MEILAENDER, G., Sweet necessities. Food, Sex, and Saint Augustine“, *Journal of Religious Ethics*, Vol. 29 (2001), No. 1, s. 3-18.

¹⁶⁵ Srov. AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia*. 1, 24, 27 (PL 44, 429): *Per libidinem traducitur peccatum originale. Peccata venialia in conjugibus. Concupiscentia carnis, peccati filia et mater (...) sine ista concupiscentia Virgo concepit.*

¹⁶⁶ Srov. KELLY, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, s. 345. Srov. AUGUSTIN, *De peccatorum meritis* 2, 36, 59 (PL 44, 186). Augustin zde o tomto tématu říká, že ... *magna quaestio est, aliamque disputationem*

hříchu z rodičů na děti je tedy dáno buď přímým zplozením duše hříchem zasaženými rodiči nebo jakousi „kontaminací“ nově stvořené duše při jejím setkání s příslušným tělem.¹⁶⁷

Augustin je proto přesvědčen, že potřeba odpuštění hříchů existuje i v případě malých dětí, u nichž nemůže být řeč o hříchu osobním.¹⁶⁸ I ve svých *Vyznáních*¹⁶⁹ komentuje stav nemluvněte jako egoistický, a tedy hříšný. Augustin upozorňuje, že se křtí nejen dospělí, ale i malé děti, a křest je udělován na odpuštění hříchů, jak vyznává Krédo.¹⁷⁰ V žádném případě nejsou děti křtěny pouze k posvěcení, jak to naznačoval Coelestius.¹⁷¹ Po křtu je vina dědičného hříchu smyta, avšak zůstává zde jisté narušení, které nemá charakter viny, ale spíše jakéhosi „handicapu“, kterému se ovšem v Novém zákoně říká *hřích*. Je to žádostivost,¹⁷² tedy tendence upřednostňovat věci stvořené před Bohem.¹⁷³

desiderat, eo tamen, quantum arbitror, moderamine temperatam, ut magis inquisitio cauta laudetur, quam praecipitata reprehendatur assertio.; AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram* 10 (PL 34, 407-428).

¹⁶⁷ KELLY, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, s. 363. Je zajímavé, že zvítězila Augustinova teologie dědičného hříchu a milosti (s výjimkou predestinace), ale nikoli jeho traducionalismus. Prosadil se naopak kreacionismus, který zastávali spíše semipelagiáni. Srov. RONDET, H., *Original Sin. The Patristic and Theological Background*, s. 139.

¹⁶⁸ CHADWICK, H., *The Church in Ancient Society*, s. 450.

¹⁶⁹ Srov. AUGUSTIN, *Confessiones*_1, 7 (PL 32, 665): *Quis me commemorat peccatum infantiae meae? Quoniam nemo mundus a peccato coram te, nec infans cujus est unius diei vita super terram (Job. XXV, 4). Quis me commemorat? An quilibet tantillus nunc parvulus, in quo video quod non memini de me? Quid ergo tunc peccabam? An quia uberibus inhiabam plorans? Nam si nunc faciam, non quidem uberibus, sed escae congruenti annis meis ita inhians, deridebor atque reprehendar justissime.*

¹⁷⁰ Srov. AUGUSTIN, *De peccatorum meritis* 1, 34, 64 (PL 44, 147): *Inter istos ergo, ut dicere coeperam, qui omnino parvulos ab omni peccato et originali et proprio puros et liberos esse defendunt, et istos qui eos jam natos propria putant contraxisse peccata, a quibus eos credunt per Baptismum oportere purgari, quantum intersit vides. Proinde isti posteriores intuendo Scripturas, et auctoritatem totius Ecclesiae, et formam ipsius Sacramenti, bene viderunt per Baptismum in parvulis peccatorum fieri remissionem: sed originale esse, quidquid illud in eis est, vel nolunt dicere, vel non possunt. Illi autem priores in ipsa natura humana, quae ab omnibus ut consideretur in promptu est, bene viderunt, quod facile fuit, aetatem illam in sua jam vita propria nihil peccati potuisse contrahere: sed ne peccatum originale fateantur, nullum esse omnino peccatum in parvulis dicunt. In his ergo quae singula vera dicunt, prius inter se ipsi consentiant, et consequenter fiet ut a nobis nulla ex parte dissentiant. Nam si parvulis baptizatis remissionem fieri peccatorum concedant illi istis; parvulos autem, ut ipsa natura in tacitis infantibus clamat, suae vitae propriae nullum adhuc contraxisse peccatum concedant isti illis: concedent utrique nobis, nullum nisi originale restare, quod per Baptismum solvatur in parvulis.*

¹⁷¹ Srov. AUGUSTIN, *De gratia Christi et de peccato originali* 2, 1-10 (PL 44, 385-390). Pojetí křtu dětí zdůrazňující zbožšťující stránku křtu nacházíme i u církevních otců, např. in: ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ, *Oratio* 31, 12 (PG 36, 252), kde se ovšem neodmítá odpouštění hříchů působené křtem. I u malých dětí se křtí na odpuštění hříchů, na což ukazuje tendence křtít co možná nejdříve a exorcismy, které se u dětí nevynechávají.

¹⁷² V *Ad Simplicianum* 1, 1, 10 (PL 40, 106) mluví Augustin o žádostivosti jako o spojení *zárodku smrtelnosti* a *ustavičné přítomnosti rozkoše*. Taková žádostivost je podle Augustina *silná a nepřemožitelná* a vládne lidskému tělu.

¹⁷³ Srov. AUGUSTIN, *Contra duas epistulas Pelagianorum*. 1, 13, 27 (PL 44, 563).

4.2.3. Augustinův výklad v *De civitate Dei*

Pravděpodobně nejkompexnější představení prvotního hříchu a jeho bezprostředních následků se nachází ve čtrnácté knize Augustinovy *Boží obce*. Augustin se zde zabývá stavem prvního člověka, jeho hříchem a následnými důsledky pro další historii lidstva. Dále srovnává křesťanské chápání stavu člověka s naukami platoniků, manichejců a stoiků. Velkou pozornost věnuje také manželství a sexualitě jako oblastem významně narušeným dědičným hříchem.

V Augustinově chápání biblických pradějin se původ člověka v jediném prarodiči (Adamovi) ukazuje nejen jako důsledek doslovné interpretace Písma, ale také z důvodů vhodnosti. Lidské pokolení mělo být jednotné nejen na základě jednoty přirozenosti, ale také na základě pokrevního příbuzenství.¹⁷⁴ Tato jednotu byla podle Augustina zachována přes diversifikaci lidstva do různých národů a kultur. Ty jednotu lidstva nenarušují narozdíl od hříchu, který vnesl mezi lidi rozdělení na dvě obce, totiž ty, kteří žijí podle ducha, a ty, kteří žijí podle těla.

První lidé podle Augustina netrpěli žádnými tělesnými ani duševními problémy. Byli naprosto vyrovnaní, vnitřně harmoničtí a prostí všech negativních duševních hnutí jako je žádost nebo strach. Kdyby nedošlo ke hříchu, lidé by žili v tomto blaženém stavu až do té doby, než by se je Bůh rozhodl povýšit k blaženosti andělské.¹⁷⁵ K tomu ovšem nedošlo, protože se první lidé dopustili hříchu. Augustin chápe hada svádějícího slabšího z oné dvojice jako tvora, který je v dané chvíli ovšem nástrojem ďábovým. Příchod zla do světa lidí je tedy svobodným rozhodnutím člověka, které je ale učiněno na základě svodů padlého anděla.¹⁷⁶ Augustin pokládá ďáblův útok na ženu za zákonitý, neboť muž by prý nepodlehł cizímu bludu vnucenému zvnějšku. Žena, jakožto nižší a slabší z oné dvojice prvních lidí však podlehla a připravila tak půdu i pro pád Adamův. Muž, přestože je odolnější vnějšmu pokušení, podléhá snadno svodu jiného člověka. Tak tomu bylo u Árona (Ex 32, 3nn) i u Šalomouna (1 Král 11, 4). Had tedy ošálil ženu a ta, ač Adama neošálila, přesto ho přivedla k vědomému přestoupení zákona. První tedy bylo svedení, pak už jen jakási společenská konformita. Oba tím však byli zapleteni do hříchu a nakloněni ke zlému.¹⁷⁷ Augustin dokonce upozorňuje, že pád byl tak velký, protože šlo vlastně o drobnost jako je jídlo (navíc ze stromu, který nemohl být jako

¹⁷⁴ AURELIUS AUGUSTINUS, *O obci Boží XIV*, 1, přel. J. Nováková, Praha: Karolinum 2007.

¹⁷⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, *O obci Boží XIV*, 10.

¹⁷⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *O obci Boží XIV*, 11.

¹⁷⁷ *Tamtéž*.

Boží stvoření špatný). Kdo neposlechne v tak malé věci, kterou lze snadnou dodržet, provinuje se mnohem více než ten, kdo se domnívá, že se jedná o mnoho.¹⁷⁸

Kořenem selhání ženy i muže byla podle Augustina pýcha, kterou hipponský biskup definuje jako odvrácení od Boha a obrácení se k sobě samému. Pýcha se zřetelně projevuje v chování Adama a jeho ženy, kteří nevolají po pomoci nebo odpuštění, ale vymlouvají se na někoho jiného: „Žena, kterou jsi mi dal, aby při mně stála, ta mi dala ze stromu a já jsem jedl“, „Had mě podvedl a já jsem jedla“ (Gn 3, 12-13). Oba svalují odpovědnost na někoho jiného než na sebe. Uznat vlastní provinění nechtějí. To je hřích zalíbení v sobě samém (samolibosti čili pýchy) víc než v Bohu.¹⁷⁹

Augustin velmi přísně hodnotí neřesti těla, zvláště v oblasti sexuality. Na druhé straně ale odmítá pokládat tělo za zdroj zla. Současný stav člověka je charakteristický vymknutím těla z kontroly duše, takže se tělo může jevit jako zdroj problémů. Narušení této harmonie vedoucí ke svévoli těla je však plodem hříchu duchovního, kterým je již zmíněná pýcha. Tělesné porušení je trestem za hřích duše. Augustin se zde tedy jasně distancuje od platoniků a manichejců, kteří mají tendenci na tělo takto pohlížet.¹⁸⁰

Manicheismus i platonismus měly pro Augustina významnou roli. Manicheismus Augustin před svým křtem dlouhá léta zastával. Nakonec se ho ale zřekl jako nerozumného a zbloudilého postoje. Platonismus je filosofickým prostředím, které Augustina formovalo, a které zanechalo trvalé stopy v jeho myšlení. Narozdíl od manicheismu Augustin platonismus neodmítá, byť s mnohými názory platoniků polemizuje.¹⁸¹ Je to pochopitelné i proto, že zatímco manicheismus je náboženstvím, platonismus je filosofickým systémem, a je tudíž pro Augustina jakožto křesťanského myslitele více přijatelný a do značné míry tvárným. Již sama koncepce rozlišující *civitas Dei* a *civitas terrena* je platónsky inspirovaná. Augustin dokáže velmi kreativním způsobem využívat myšlenkový rámec platonismu i pro vyjádření křesťanské víry. Stoicismu Augustin vyčítá především jeho snahu o oproštění se od vášní, která podle Augustina vede až k popření reality hříchu. Protože mudrc podle stoiků nemůže pociťovat smutek, pak je snadné dospět k názoru, že nemůže ani hřešit, neboť smutek je reakcí na hřích. To je však pro Augustina nepřijatelné. Všichni lidé hřeší a moudrý stoik není výjimkou.¹⁸²

¹⁷⁸ AURELIUS AUGUSTINUS, *O obci Boží* XIV, 12, 15.

¹⁷⁹ AURELIUS AUGUSTINUS, *O obci Boží* XIV, 13, 14.

¹⁸⁰ AURELIUS AUGUSTINUS, *O obci Boží* XIV, 3.

¹⁸¹ AURELIUS AUGUSTINUS, *O obci Boží* XIV, 5.

¹⁸² AURELIUS AUGUSTINUS, *O obci Boží* XIV, 8.

Vrátíme-li se k zasažení těla, které vzešlo z hříchu, pak je hlavní tělesnou neřestí chtíč, tedy vůli vymknutá touha po něčem. Nejzřetelněji se podle Augustina projevuje v oblasti sexuální.¹⁸³ Augustin na výsadní místo této neřesti upozorňuje i výkladem Gn 3, 7. Muž a žena si dělají zástěrky z fíkového listí, aby si zakryli přirození, které pocítují jako nejvíce dezintegrované části své bytosti.¹⁸⁴ Augustin upozorňuje, že již podle Cicera mají být všechny dobré skutky konány na světle, a podle toho je zjevné, že manželské obcování, které se skrývá v intimitě tím více, čím je počestnější, se takovému „vyjití na světlo“ brání. Je to dáno uvědoměním si nevyhnutelného spojení počestného úkonu (plození potomků) s chtíčem, za který se člověk stydí.¹⁸⁵ Proto podle Augustina každý přítel moudrosti žijící v manželství by raději dal přednost plození dětí bez onoho chtíče, který narušuje harmonii pudových hnutí a lidské vůle.¹⁸⁶ S tím souvisí i Augustinovo chápání stavu prvních lidí před hříchem, kteří podle jeho pojetí prožívali sexualitu bez chtíče a naprosto ovládanou vůlí.¹⁸⁷ Srovnáme-li toto Augustinovo líčení stavu prvních lidí před hříchem s naukou stoiků, nelze se ubránit dojmu, že Adam a jeho žena v Ráji v podstatě splňovali stoický ideál mudrce oproštěného od vášní. Augustin zde nijak zvlášť neřeší otázku živočišnosti, která k člověku jakožto tělesnému tvorů nedílně patří. Zdá se, že ji na základě jistého „angelismu“ pokládá až za důsledek pádu. Tento bod je jedním z hlavních rozdílů mezi Augustinem jako platonikem a středověkými aristoteliky, kteří smyslové prvky v lidské přirozenosti dokáží lépe ocenit a integrovat do celistvého obrazu člověka.

4.2.4. Kartágo a Orange

Zápas Augustina s pelagianismem se odrazil v jednání výše již zmíněných dvou provinčních církevních sněmů v Kartágu a Orange. Tyto sněmy se zabývaly pelagianismem, resp. semipelagianismem. Potvrdily oprávněnost kritického postoje afrických církví k naukám Pelagia a jeho následovníků. Jak už bylo řečeno, Kartágo i Orange byly sněmy provinční, nikoli ekumenické. V obou případech však došlo k potvrzení jejich nauky papežem, což jejich

¹⁸³ AURELIUS AUGUSTINUS, *O obci Boží* XIV, 16.

¹⁸⁴ AURELIUS AUGUSTINUS, *O obci Boží* XIV, 17.

¹⁸⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, *O obci Boží* XIV, 18.

¹⁸⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *O obci Boží* XIV, 16.

¹⁸⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *O obci Boží* XIV, 26.

význam a autoritu zvyšuje. V případě sněmu v Kartágu šlo o papeže Zosima a v případě sněmu v Orange o papeže Bonifáce II.¹⁸⁸

Sněm v Kartágu (418) se vymezil proti pelagianismu. Pro téma prvotního hříchu jsou zde důležité především dva kánony v části o dědičném hříchu a milosti a pojednání o dědičném hříchu (tj. Zosimova *Epistula tractatoria*). Ve všech případech je zde zdůrazněna smrt jako důsledek hříchu. Adam nebyl podle nauky sněmu přirozeně smrtelný, ale smrt je u něj až následkem hříchu. Tento hřích od Adama přešel na celé lidské pokolení. Cestou z tohoto zajetí hříchu je křestní znovuzrození. V důsledku toho je třeba křtít i malé děti, které se žádného osobního hříchu ani nemohly dopustit. Tato nauka je zřetelně zaměřena proti pelagiánskému zdůraznění lidské soběstačnosti při zápasu s hříchem, který spočívá především v napodobování hřešících lidí okolo nás. Právě proti tomu se tolik zdůrazňuje potřeba křtu malých dětí a smrt, která není něčím přirozeným, ale trestem za hřích.

Kánony o prvotním hříchu

Canon 1. Placuit omnibus episcopis ... in sancta Synodo Carthaginensis ecclesiae constitutis: ut quicumque dixerit, Adam primum hominem mortalem factum, ita, ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret non peccati merito, sed necessitate naturae, a. s.¹⁸⁹

Canon 2. Item placuit, ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod lavacro regenerationis expietur, unde sit consequens, ut in eis forma baptismatis „in remissione peccatorum“ non vera, sed falsa intelligatur, a. s. Quoniam non aliter intelligendum est quod ait Apostolus: „Per unum hominem peccatum intravit in mundum (et per peccatum mors), et ita in omnes homines petransit, in quo omnes peccaverunt“¹⁹⁰, nisi quemadmodum

Kánon 1. Všichni biskupové shromáždění na svatém synodu církve v Kartágu se usnesli, že jakmile někdo řekne, že první člověk Adam byl učiněn smrtelným takovým způsobem, že ať už by zhřešil nebo ne, tělesně by zemřel, tj. odešel by z těla nikoli v důsledku hříchu, ale nutností přirozenosti, a. s.

Kánon 2. Dále se usnesli, že jakmile někdo popře, že je třeba křtít malé děti brzy poté, co opustí mateřské lůno, nebo řekne, že jsou sice křtěny na odpuštění hříchů, ale že na ně z Adama nepřechází prvotní hřích, který se odpouští koupelí znovuzrození, a tedy se v jejich případě chápe forma křtu „na odpuštění hříchů“ ne správně, ale mylně, a. s. Protože slovům Apoštola: „Skrze jednoho člověka totiž vešel do světa hřích a skrze hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny, v němž všichni zhřešili“, nelze rozumět jinak, než jim vždy rozuměla všude rozšířená katolická církev. Na

¹⁸⁸ BOYER, C., „Le péché originel“, in: *Théologie du péché* (Bibliothèque de théologie, Série II, Théologie Morale, Vol. VII), Paris: Desclée & Cie 1960, s. 243-291.

¹⁸⁹ DSH 222.

Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei etiam parvuli, qui nihil peccatorum in se ipsis adhuc committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt.¹⁹¹

základě tohoto pravidla víry jsou skutečně křtěny také děti, které se nemohly samy dopustit žádného hříchu, aby se v nich znovuzrozením smylo to, co bylo zrozením předáno.

Epistula tractatoria¹⁹²

*Fidelis Dominus in verbis suis*¹⁹³ eiusque baptismus re ac verbis, id est opere, confessione et remissione vera peccatorum in omni sexu, aetate, conditione generis humani, eandem plenitudinem tenet. Nullus enim, nisi qui peccati servus est, liber efficitur, nec redemptus dici potest, nisi qui vere per peccatum fuerit ante captivus, sicut scriptum est: „*Si vos Filius liberavit, vere liberi eritis*“¹⁹⁴. Per ipsum enim renascimur spiritualiter, per ipsum crucificamur mundo. Ipsius morte mortis ab Adam omnibus nobis introductae atque transmissae universae animae, illud propagine contractum chirographum rumpitur, in quo nullus omnino natorum, antequam per baptismum liberetur, non tenetur obnoxius.

Ve všech svých slovech je Hospodin věrný a jeho křest je stejnou plností ve skutečnosti i slovech, tj. v úkonu, vyznání i skutečném odpuštění hříchů pro celý lidský rod bez ohledu na pohlaví, věk nebo situaci. Totiž ten, kdo je otrokem hříchu, nekoná svobodně, a ten, kdo se předtím stal zajatcem hříchu, se nemůže nazvat vykoupeným, jak je psáno: „*Když vás Syn osvobodí, budete skutečně svobodni*.“ Skrze něj jsme duchovně znovuzrozeni, skrze něj jsme ukřižováni světu. Jeho smrtí byl roztrhán dlužní úpis, kterým byla od Adama mezi nás uvedena smrt a rozšířena na všechny duše, a to znamená, že vůbec žádné dítě nemůže být před tím, než bylo osvobozeno křtem, považováno za nevinné.

Sněm v Orange (529) se konal více jak o sto let později, kdy hlavní problém představovala umírněnější nauka semipelagianismu. Pro naše téma jsou zde nejvýznamnější dva kánony. V nich se tvrdí, že Adamův hřích narušil nejen tělo, ale i duše. Tato nauka se zaměřuje proti pojetí, které připouštělo, že smrt není ničím přirozeným, ale je následkem dědičného hříchu, avšak které pokládá duši člověka za hříchem nedotčenou. Ve hře je především svoboda člověka nehřešit, která není myslitelná, pokud je i duše hříchem zasažena. Sněm zdůrazňuje, že smrt přešla z Adama na celé lidstvo, a že se netýká pouze těla, ale

¹⁹⁰ Řím 5, 12.

¹⁹¹ DSH 223.

¹⁹² DSH 231.

¹⁹³ Ž 145, 13.

¹⁹⁴ Jan 8, 36.

zasahuje celého člověka. Smrtí duše je totiž hřích, který způsobuje umírání vzhledem k životu věčnému s Bohem.

Kánony o prvotním hříchu

Canon 1. Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum, id est secundum corpus et animam, „in deterius“ dicit hominem „commutatam“, sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus adversatur Scripturae dicenti: *anima quae peccaverit ipsa morietur*¹⁹⁵; et „nescitis quoniam cui exhibetis vos servos ad oboediendum servi estis eius cui oboeditis?“¹⁹⁶; et *a quo quis superatur, eius et servus addicitur*.¹⁹⁷¹⁹⁸

Canon 2. Si quis soli Adae praevaricationem suam non et eius propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, iniustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti: „*Per unum hominem peccatum intravit in mundum (et per peccatum mors), et ita in omnes homines petransit, in quo omnes peccaverunt*“¹⁹⁹²⁰⁰

Kánon 1. Jestliže někdo řekne, že urážkou Adamovou nebyl celý člověk, tj. co do těla i duše, „změněn k horšímu“, a věří, že svoboda duše přetrvala a zkáze propadlo pouze tělo, ten byl oklamán Pelagiovým omylem a dostává se do rozporu s Písmem, které říká: *Duše, která hřeší, ta umře*; a *Nevíte, že když se někomu zavazujete k poslušné službě, že se stáváte služebníky toho, koho posloucháte?*; a *Co se člověka zmocní, tím je ztročen*.

Kánon 2. Jestliže někdo tvrdí, že Adamův hřích škodil pouze Adamovi, ale ne jeho potomkům, nebo prohlašuje, že skrze jednoho člověka přešla na lidský rod s jistotou pouze smrt těla, která je trestem za hřích, a nikoli hřích, který je smrtí duše, ten dělá z Boha nespravedlivého a protiřečí Apoštolovi, který říká: „*Skrze jednoho člověka totiž vešel do světa hřích a skrze hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny, v němž všichni zhřešili*“.

¹⁹⁵ Ez 1, 20.

¹⁹⁶ Řím 6, 16.

¹⁹⁷ 2 Petr 2, 19.

¹⁹⁸ DSH 371.

¹⁹⁹ Řím 5, 12.

²⁰⁰ DSH 372.

4.3. Scholastika

4.3.1. Autorita sv. Augustina

Autorita Augustina byla obrovská. Až do 12. století byla jeho pozice přijímána bez větších problémů. Svůj vliv na to měly i výše zmíněné sněmy v Kartágu a Orange, které v podstatě Augustinovu pozici v základních bodech potvrdily.²⁰¹ Výše zmíněné chmurné stránky Augustinovy teologie milosti však všeobecně přijímány nebyly. Podobně nebyl přijat ani Augustinův traducionalismus. Na otázku, jak může být zasažena lidská duše dědičným hříchem, když není předávána od rodičů (jak tvrdil traducionalismus), ale je nově stvořená Bohem (což je pozice kreacionismu), se obvykle odpovídalo poukazem na zasažení duše narušeným tělem. Používalo se přirovnání k nečisté nádobě, která znečistí čisté víno, které je do ní vlito.²⁰²

4.3.2. Raná scholastika

Jestliže raný středověk prakticky přijal Augustinovo pojetí dědičného hříchu,²⁰³ k určitému posunu dochází u Anselma z Canterbury, který chtěl sice jen obhajovat Augustinovo pojetí, nicméně dospěl k některým významným rozvinutím nauky o dědičném hříchu.

4.3.3. Anselm z Canterbury a jeho spis *De conceptu virginali*

Anselm naráží na problematiku dědičného hříchu na několika místech. Velmi známý je např. spis *Cur Deus homo*, kde je ovšem dědičný hřích pouze předpokladem rozvinutí soteriologické satisfakční teorie.²⁰⁴ Nejvýznamnějším Anselmovým spisem pojednávajícím o dědičném hříchu, je *De conceptu virginali et de originali peccato*.²⁰⁵ Anselm zde narozdíl od Augustina, který používá pozitivní definici dědičného hříchu (vina způsobující náklonnost

²⁰¹ VANDERVELDE, G., *Original Sin. Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation*, Washington D.C.: University Press of America 1981, s. 26.

²⁰² Srov. PETR LOMBARDESKÝ, *Sententiae* 3, 12 (PL 176, 108): ... *ut in vase scitum esse vitium per hoc quod reddit vinum acidum*. Anselm z Canterbury v této souvislosti mluví o *nečistém semeni*, z něž vzniká člověk. Srov. *The Virgin Conception and Original Sin*, kap. 7.

²⁰³ V období rané scholastiky se ovšem objevují i úvahy, které vycházejí nikoli z primárně teologických motivů toužících popsat povahu dědičného hříchu, ale také prakticky zaměřené rozборы příběhu o pádu určené mnichům, které se vyjadřují k problematice vztahu muže a ženy a nebezpečí, které pro muže žena představuje. Srov. KRAHMER, S. M., „Adam, Eve, and original Sin in the Works of Bernard of Clairvaux“, *Cistercian Studies Quarterly* Vol. 37, No. 1 (2002), s. 3-12.

²⁰⁴ Srov. POSPÍŠIL, C. V., „Světla a stíny Anselmova spisu *Cur Deus homo* – Studie z dějin teologie u příležitosti devátistého výročí zveřejnění, *Teologický sborník*, 1998, č. 1. s. 43 - 59.

lidské vůle ke stavění se proti Bohu), pracuje s negativní definicí jako privací spravedlnosti (*caerentia*, resp. *absentia debitaer iustitiaer*).²⁰⁶ Anselm přitom nevychází z biblické zprávy o prvním pádu, ale z reflexe pojmu hřích.

Pokusení, kterému podlehl první lidé, vedlo k prvnímu hřích, který byl jednoznačně osobním proviněním prvních lidí. Adam a Eva mohli zachovat spravedlnost, ale kvůli hřích bylo jejich lidství oslabeno, takže spravedlnost nadále zachovat nemohli. Tělesně se přiblížili zvířatům, neboť jejich tělo se stalo smrtelným a žádostivým. Kvůli tomuto oslabení těla byla tělesnými tužbami zasažena i jejich duše.²⁰⁷

Když se mluví o hřích prvních lidí, mluví se obvykle o *hřích Adamově*, přestože Eva byla první, kdo zhřešil. Je to proto, říká Anselm, že celek se označuje v některých případech jménem některé ze svých částí. „Adam“ je tedy souhrnné označení pro „Adama a jeho žebro“, tedy pro první lidi jako takové.²⁰⁸ Ani Anselmovi tedy nebylo v jistém slova smyslu kolektivní chápání Adama úplně cizí.

Protože v Adamovi a Evě byla onoho času uskutečněna celá lidská přirozenost, pak také celá lidská přirozenost padla. Kdyby lidé nezhřešili, předávali by svému potomstvu přirozenost ve stavu původně Bohem stvořené dokonalosti. Po hřích však předávají potomstvu přirozenost narušenou.²⁰⁹ Zde se nabízí hypotetická otázka, jak by vypadalo lidstvo v případě, že by sice nezhřešili Adam s Evou, ale zhřešil někdo z jejich potomstva. V takovém případě by se již hřích netýkal celé lidské přirozenosti, ale pouze některých jedinců. V logice věci by se dědičnost takového hřích vztahovala pouze na některé lidi, tj. na potomky zhřešivšího člověka. Koexistence lidí ve stavu dokonalosti a nedokonalosti by jistě měla zajímavé konotace. Anselm si však tuto otázku tímto způsobem neklade. Ptá se ale, co by se stalo, kdyby zhřešil jen jeden z prvních lidí. Tato situace se přesně nekryje s výše uvedenou otázkou, co by se stalo, kdyby zhřešil některý z potomků Adama a Evy. Kdyby totiž zhřešila pouze Eva a Adam nikoli, pořád by byla zasažena lidská přirozenost ve své možnosti předávání života potomkům. Aspoň jeden z rodičů by totiž dědičný hřích předával. Adam by sám bez Evy děti zplodit nemohl, takže vzhledem k tomu, že neměl na vybranou, jeho děti by

²⁰⁵ ANSELM OF CANTERBURY, *The Virgin Conception and Original Sin*, in: *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury* (transl. by J. Hopkins, H. Richardson), Minneapolis: The Arthur J. Banning Press 2000, s. 427-465.

²⁰⁶ ANSELM OF CANTERBURY, *The Virgin Conception and Original Sin*, kap. 3 a 27.

²⁰⁷ ANSELM OF CANTERBURY, *The Virgin Conception and Original Sin*, kap. 2.

²⁰⁸ ANSELM OF CANTERBURY, *The Virgin Conception and Original Sin*, kap. 9.

²⁰⁹ ANSELM OF CANTERBURY, *The Virgin Conception and Original Sin*, kap. 2

v každém případě byly nutně dědičným hříchem zasaženy (pokud by ovšem Bůh Adamovi nestvořil jinou ženu, jak podotýká Anselm).²¹⁰

Tato úvaha se však nezdá být úplně přesná. Hříchem všech osob, které zastupují nějakou druhovou přirozenost, tato přirozenost zasažena být může. Ale pokud zhřeší jen jeden zástupce (a je lhostejno z kolika jedinců), nemůže být zasažena přirozenost. Kdyby totiž zhřešila Eva a nikoli Adam, pak může nastat několik možností:

- a) Evin hřích by zasáhl pouze ji samotnou a nikoli Adama. To by ovšem znamenalo, že by se nejednalo o hřích přirozenosti, protože přirozenost člověka sdílí Adam i Eva. Pak by se ale hřích přirozenosti nemohl přenést na potomstvo, protože by o žádný hřích přirozenosti nešlo. Jednalo by se pouze o hřích osobní a ten se žádným způsobem „nedědí“.
- b) Evin hřích by zasáhl ji i Adama. To je ovšem nemožné, pokud by sám Adam nezhrěšil také. Veškerá teologická tradice totiž zná pouze přenos hříchu z rodičů na děti, ale nikdy ne z manželky na manžela nebo obecně vzato na nějakého osobně nevinného bližního.

Zdá se, že se dostáváme k jistému paradoxu. Jedná se samozřejmě o situaci hypotetickou, neboť podle Písma zhřešili oba prarodiče, ale je to situace možná a její promyšlení může lépe osvětlit, co vlastně dědičný hřích je. V každém případě zde musíme dojít k jakési alternativě obou výše zmíněných možností, že v našem hypotetickém případě byla přirozenost narušena pouze u jednoho ze dvou lidí. Tomu odpovídá de facto i situace Panny Marie, která byla zvláštní výsadou Boží uchráněna dědičného hříchu a byla přitom stejným člověkem (měla stejnou přirozenost) jako ostatní lidé, kteří zátěži dědičného hříchu neunikli. Zasažení lidské přirozenosti nemohlo být tedy takového druhu, které by modifikovalo samotnou přirozenost, protože v takovém případě by došlo ke druhové změně (jiná přirozenost znamená jiný druh). Muselo se jednat o takové zasažení přirozenosti, které oslabilo možnosti vykonávat přirozené činnosti a schopnosti. Veškerá přirozená výbava člověku zůstala a nedošlo tedy k žádné modifikaci samotné přirozenosti, ale změnily se podmínky její realizace.

Anselm by pravděpodobně odmítl argument, že žena je pouhá „zahrádka“, do níž se vkládá semeno, tj. je pro předávání života (a tedy i hříchu) potřebná a důležitá jen jaksi mimochodem, nikoli přímo a v pravém slova smyslu. Uznává totiž stejně jako jiní teologové

²¹⁰ ANSELM OF CANTERBURY, *The Virgin Conception and Original Sin*, kap. 9.

jeho doby potřebu Mariiny bezhříšnosti pro její roli Matky Boží.²¹¹ Pokud existovala tato potřeba, je evidentní, že role ženy nebyla pro předávání života pouze „zahrádka“, do níž muž zaseje.

Anselm zachycuje vztah předávání dědičného hříchu úvahou nad oboustranně vzájemným vztahem osoby a přirozenosti. Hřích může být buď hříchem vycházejícím z vůle nějaké konkrétní osoby, tj. hříchem osobním, nebo hříchem vycházejícím z přirozenosti, tj. hříchem přirozenosti neboli hříchem dědičným. Osobní hřích vede k zasažení přirozenosti a naopak hřích přirozenosti zasahuje osobu, která tuto přirozenost má. Když tedy zhřešila osoba (Adam), zhřešila i přirozenost (lidská přirozenost se stala hříšnou). U dětí je tomu naopak.²¹²

Stav raného dětství, kdy člověk ještě není schopen osobního aktuálního hříchu, není omluvou vůči hříchu dědičnému.²¹³ Podle Anselma však děti mohou být zasaženy dědičným hříchem až tehdy, kdy mají rozumovou duši. Podle dobových představ se tento okamžik ovšem nekryje s početím. Většina autorů ve středověku počítala s pozdější animací.²¹⁴

Dědičný hřích je přítom i v malých dětech skutečným hříchem v pravém slova smyslu. Anselm např. pokládá za nepřijatelnou myšlenku, že nepokřtěné děti nejsou zavrženy. Jejich hřích tedy musí být skutečným hříchem, tj. nespravedlností.²¹⁵ Hřích je v dětech podle Anselma do té míry, jak je v nich jaksi habituálně přítomná nutnost hřešit, která se plně a aktuálně projeví až ve chvíli, kdy začnou být tyto děti vědomě a svobodně jednajícími lidmi.²¹⁶

²¹¹ Spor byl jen o to, zda byla bez hříchu od samého početí nebo až od doby pozdější.

²¹² ANSELM OF CANTERBURY, *The Virgin Conception and Original Sin*, kap. 23. Adamova přirozenost ho vedla k tomu, aby jedl (neboť jíst je přirozené), ale už ne k tomu, aby jedl zakázané plody. K tomu ho vedla jeho vlastní vůle, tedy cosi osobního. Hřích v Adamově případě byl tedy v první řadě hříchem osobním. U lidí zasažených dědičným hříchem však na rozdíl od Adama existuje nejen přirozený sklon jíst, ale také jíst to, co je zakázané.

²¹³ ANSELM OF CANTERBURY, *The Virgin Conception and Original Sin*, kap. 2

²¹⁴ ANSELM OF CANTERBURY, *The Virgin Conception and Original Sin*, kap. 3, 7 a 21.

²¹⁵ ANSELM OF CANTERBURY, *The Virgin Conception and Original Sin*, kap. 3.

²¹⁶ ANSELM OF CANTERBURY, *The Virgin Conception and Original Sin*, kap. 7. Podle Anselma však hřích přítomný v malých dětech nemá stejnou váhu jako osobní hřích toho, kdo vykonal osobně to, co vykonal Adam (kap. 22). V kapitole 23 Anselm dokonce uznává, že nestejně hříchy nemohou mít stejné tresty, a že tedy trest Adamův musí být větší, než trest malých dětí, které zemřely bez křtu.

4.3.4. Multiplikační teorie²¹⁷

Ve dvanáctém století hrála poměrně významnou roli tzv. multiplikační teorie, která vysvětlovala předávání dědičného hříchu na základě určitých dobových lékařských domněnek. Tato teorie je založena na přesvědčení, že potrava vstupující do útroh člověka není inkorporována, ale pouze člověkem (byť v poněkud pozměněné formě) prochází. Její funkcí není přecházet do těla a vytvářet tak nové jeho části, ale pouze stimulovat dělení atomů v lidském těle.

Filosofický atomismus samozřejmě nelze chápat ve smyslu současné chemie. Atomy jsou zde pokládány za nejmenší kvanta, která již nelze dále dělit. Pokud tedy dojde k rozdělení atomu, nevzniknou dva atomy poloviční kvantity, ale dva atomy téže kvantity jaká byla u atomu výchozího. Hmoty tedy v tomto chápání neustále přibývá. Z jednotky nevznikají dvě poloviny, ale opět dvě jednotky. Potrava je ve výše nastíněné teorii pokládána za jakýsi „katalyzátor“ tohoto dělení atomů. Je pro růst těla potřebná, ale sama do těla nepřechází. Jak již bylo řečeno, vysvětlovalo se touto teorií např. pochody hojení ran. Obklady kladené na rány byly chápány jako „katalyzátor“ multiplikace atomů v těle, tj. dorůstání tkání a kůže, jinými slovy hojení. Ve dvanáctém století byla pak tato teorie převzata na několik desetiletí i teology, než ji vytlačila modernější teorie Aristotelova. Důvodů, proč teologové o této teorii začali tak silně diskutovat, bylo několik.

Podmínkou teologické přijatelnosti jakékoli teorie je její soulad s Písmem. Zde, jak se zdá, bylo vše v pořádku, protože Písmo nejenže této teorii neprotiřečilo, ale dokonce ji podle tehdejšího chápání podporovalo. V této souvislosti se uváděly citáty Mt 15, 17: *Nerozumíte, že to, co vchází do úst, přijde do břicha a jde do hnoje?* a Mk 7, 18-19: *Nerozumíte, že nic, co zvenčí vchází do člověka, nemůže ho znesvětit, poněvadž mu nevchází do srdce, ale do břicha a jde do hnoje?* Multiplikační teorie pak dokázala přijatelným způsobem vysvětlit vztah mezi pozemským a zmrtvýchvstalým tělem a předávání dědičného hříchu. Co se týče prvního problému, jedná se o otázku, kterou lze ve stručnosti charakterizovat jako otázku zmrtvýchvstání těl lidí snědených lidožrouty. Za předpokladu, že se tělo snědeného stane součástí těla lidožroutova, jak máme chápat zmrtvýchvstání těla? Tělo snědeného i tělo lidožrouta jsou totiž v daném případě materiálně totožná, protože hmota jednoho těla se stala hmotou těla jiného. Jaké tělo bude tedy tělo vzkříšené? Multiplikační teorie, která s takovou

²¹⁷ Srov. REYNOLDS, P. L., „Growth, Digestion, Decay & Resurrection“, *History Today*, June 2001, s. 42-47.

inkorporací potravy nepočítá, tento problém odstraňuje.²¹⁸ Dalším významným důvodem přijetí této teorie bylo vysvětlování předávání dědičného hříchu. Jestliže potrava pouze stimuluje dělení atomů, pak je vlastně hmota v lidském těle stále táž. Při početí nového člověka je pak semeno vlastně částí těla rodičů a jeho následný růst je opět jen dělení z rodičovských těl přešlých atomů. Proto jsou podle této teorie naše těla zprostředkovaně přes mnohé generace rodičů a prarodičů materiálně shodná s tělem Adamovým. Adamovo tělo, které bylo hříchem narušeno ve své harmonii s duší, tak existuje dál v tělech všech Adamových synů, tj. všech lidí.

Ve třináctém století²¹⁹ byla tato teorie v podstatě opuštěna a její místo nahradila teorie Aristotelova, který tvrdil, že lidské semeno má původ v potravě. Protože však multiplikační teorii hájil Petr Lombardský, jehož kniha *Sentenci* se stala de facto standardní učebnicí a východiskem komentářů následujících generací teologů, najdeme její stopy a ozvy i poté, co byla jako taková odmítnuta.

4.3.5. Tomáš Akvinský

Shrneme-li krátce vývoj po Augustinově rozpracování tématu dědičného hříchu, lze říci, že Anselm z Canterbury přišel s pojetím dědičného hříchu jako privaci původní spravedlnosti, Petr Lombardský se přidržel augustinovského pojetí dědičného hříchu jako žádostivosti, kterou zasadil do kontextu tehdejších přírodovědných podnětů, a Albert Veliký rozlišil žádostivost jako materiální aspekt a privaci spravedlnosti jako formální aspekt dědičného hříchu.²²⁰

Tomášova teologie prvotního (dědičného) hříchu představuje vedle Augustinem ovlivněných koncilů v Kartágu a Orange zásadní zdroj pro nauku Tridentského koncilu.²²¹ Tomáš podobně jako Augustin²²² vychází z doslovného chápání biblických pradějin popisujících pád prvních

²¹⁸ Durandus ze Saint Pourçain (13.-14. stol.) nabízí jiné vysvětlení. Jestliže je tělo to, co formuje duše, pak je autentickým a pravým tělem jakákoli materie, kterou duše formuje bez ohledu na její původ.

²¹⁹ K některým významným autorům třináctého století srov. LOTTIN, D. O., „Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin“, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, ann. 12, tome XII (1940), s. 275-328.

²²⁰ VANNESTE, A., „Le préhistoire du décret du concile de Trente sur le péché originel“, *Nouvelle revue théologique* Tom. 86 (1964), s. 355-368; 490-510.

²²¹ PESCH, O. H., *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1988, s. 269-283.

²²² Jakkoli Tomáš z Augustina vychází, jeho pojetí je svébytné a v mnohém augustinovskou teologii posouvá do jiných souvislostí. Příkladem mohou být například různé koncepce politické autority, která počítá s hříšností člověka. Zatímco pro Augustina je úkol politické autority především v oblasti potlačování neřestí, Tomášovo pojetí počítá vedle této negativní funkce politické autority i s výraznou rolí vedení ke ctnosti. Srov.

lidí.²²³ Pokládá Adama a Evu za první lidi stvořené ve stavu původní spravedlnosti a harmonii,²²⁴ která po jejich hříchu vzala za své a předává se dál na další a další pokolení bez výjimky.²²⁵ Toto předávání se pak děje plozením, nikoli napodobováním. O přítomnosti prvotního (dědičného) hříchu lze tedy mluvit v různém smyslu. Je přítomen:

- v Adamovi jako v principiální příčině
- v semeni jako v instrumentální příčině
- v duši jako v subjektu²²⁶

Hřích se pak podle Tomáše předává plozením. Jeho vysvětlení se odvolává na rozdíl mezi člověkem jakožto individuem a člověkem jakožto hromadně vzatým lidským pokolením. Hřích individua je individuální a nedá se přičítat nikomu jinému. Hřích přirozenosti se pak týká všech lidí. Tak, jako ruka hřeší v tom smyslu, že dělá hříšný úkon, který má ale svůj zdroj ve svobodné duši, hřeší i jednotlivec, který je součástí celku lidstva daného sdílenou lidskou přirozeností, jehož hlavou je první z prarodičů, Adam. Ruka jakožto součást těla, tedy hřeší, přestože sama o sobě není svobodná. Tak hřeší i jednotlivý člověk, který sdílí lidskou přirozenost, přestože sám o sobě žádný hřích zamýšlet nemusí.²²⁷ Proto by podle Tomáše

WEITHMAN, P. J., „Augustine and Aquinas on Original Sin and the Function of Political Authority“, *Journal of the History of Philosophy* Vol. 30 (1992), No. 3, s. 353-376.

²²³ Srov. Tomášovu argumentaci v *Summa contra gentiles* IV, 50.

²²⁴ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa contra gentiles* IV, 52: *Takto tedy, dle učení víry, tvrdíme, že člověk byl od počátku ustaven tak, aby – pokud byl rozum člověka podroben Bohu – také nižší síly mu sloužily bez překážky, a tělo nemohlo být zbrzděno od svého podrobení se jí nějakou tělesnou překážkou; vždyť Bůh a jeho milost doplňovala to, co přirozenosti chybělo k dosažení toho; jenže, když se rozum odvrátil od Boha a nižší síly odporovaly rozumu, tedy i žijící tělo, jež je skrze duši, přijalo opačné vášně. (...) Leč takového dobrodiní, kteří někteří nazývají původní spravedlností, bylo uděleno člověku tak, aby se od něho přenášelo na potomky zároveň s lidskou přirozeností.* (cit. dle překladu T. Bahounka, Olomouc: MCM 1993).

²²⁵ Tomáš patřil k teologům, kteří nepokládali za možné uvést do souladu všeobecnou potřebu vykoupení s učením o neposkrvněném početí Panny Marie. Z tohoto důvodu danou nauku odmítá. Panna Maria byla podle něj bez osobního hříchu, ale byla počatá s dědičným hříchem, stejně jako každý jiný člověk. Odstranění této poskrvny bylo podle Tomáše Bohem učiněno velmi brzy, nicméně nikoli v okamžiku početí. Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Compendium theologiae* I, 224: *Je tedy třeba se držet nauky, že byla počata s dědičným hříchem, ale byla od něj zvláštním způsobem očištěna. Byla od něj očištěna po narození, jako ten, kdo je posvěcen ve křtu (Est ergo tenendum, quod cum peccato originali concepta fuit, sed ab eo quodam speciali modo purgata fuit. Quidam enim a peccato originali purgantur post nativitatem ex utero, sicut qui in baptismo sanctificantur).* K řešení této otázky se dostal až Jan Duns Scotus svou naukou o anticipovaném vykoupení, která se v r. 1854 také stala základem dogmatu o neposkrvněném početí Panny Marie.

²²⁶ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae* I-II, q. 83, a. 1.

²²⁷ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae* I-II, q. 81, a. 1. V následujícím článku Tomáš odmítá podobnou přenositelnost jednotlivých hříchů z rodičů na děti. Jediné, co se přenáší, je hřích přirozenosti, nikoli hřích individuální. Zde je ovšem namístě poznamenat, že Adamův hřích byl také individuální, a přesto se stal hříchem přirozenosti. Jediným, nicméně zásadním rozdílem je zde skutečnost, že Adam byl první z lidí a tím pádem i praotcem lidského rodu. Na to Tomáš poukazuje v *Summa contra gentiles* IV, 52, kde říká, že prvotní hřích byl u Adama jednak hříchem individuálním, jednak byl (z hlediska lidství plně realizovaného pouze v prvních lidech)

nebyl dědičným hříchem zasažen ten, kdo by byl byt' z lidského těla jako z „materiálu“ stvořen zázračným způsobem Bohem. Popud k jeho zrození by totiž nevycházel jako z původu z Adama, ale z Boží vůle. Proto by se jednalo o situaci podobnou pohybu ruky, která není hýbána vůlí příslušného člověka, o jehož ruku se jedná, ale nějakým vnějším činitelem.²²⁸ Zde se samozřejmě současnému čtenáři vtírá otázka, zda je eventuální klonování takovým případem. Nový člověk zde nevzniká z vůle rodičů, ale uměle, pouze z lidského těla jako z „materiálu“. V logice Tomášovy argumentace by však bylo namístě odpovědět, že vzniká z vůle člověka, a tedy má svůj původ v Adamovi. Zbaven dědičného hříchu by byl pouze tehdy, kdyby vůle dávající lidskému klonu existovat, nebyla lidskou, ale Boží. Což evidentně není případ dnes tak často diskutovaných otázek o klonování lidských bytostí. Eventuální laboratorně klonovaní lidé tedy podle Tomášovy argumentace budou zatíženi dědičným hříchem a s mírnou ironií lze tedy konstatovat, že mravní obroda lidstva se z této strany čekat nedá.

Přirozenost tedy byla prvotním hříchem narušena a takto narušená se předává dál. Přirozenost se samozřejmě nemohla změnit aniž by došlo ke změně druhu. Ke změně druhu ale nedošlo, protože Adam byl člověk, stejně jako jsme lidé my. Tomáš zde rozlišuje přirozenou rovinu lidství a její doplnění nadpřirozenou milostí. Právě v destrukci této milosti, která byla v prvotním stavu vlastní všem, vidí Tomáš charakter onoho narušení přirozenosti.²²⁹

zároveň také hříchem přirozenosti. Dostáváme se zde tedy k podobnému problému jako výše u Anselma z Canterbury. Tam se jednalo o otázku, co by se stalo, kdyby nezhřešil Adam, ale pouze Eva. Tomáš tuto otázku odpovídá poukazem na činnou roli muže a trpnou roli ženy při plození potomků. Stěžejní pro předávání hříchu je pro něj pak činný princip. Kdyby tedy zhřešila pouze Eva, hřích by se podle Tomáše na potomstvo nepřenese. Srov. *Summa theologiae* I-II, q. 81, a. 5.

²²⁸ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae* I-II, q. 81, a. 4.

²²⁹ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa contra gentiles* IV, 52; *In II Sent.* d. 30, a. 1.

4.4. Tridentský koncil

4.4.1. Dědičný hřích v kontextu reformace

Martin Luther vycházel ve svém chápání dědičného hříchu především z augustinovských kořenů. Jeho vyjádření jsou prakticky shodná s citáty ze Sentencí Petra Lombardského, které jsou z velké části augustinovské. Podle Luthera je dědičný hřích jednak privace původní spravedlnosti, což říkají scholastikové, jednak něčím víc než privací kvality vůle nebo světla rozumu – podle Apoštola je to privace řádného uspořádání člověka i schopností všech jeho sil. Jak říkají svatí otcové: dědičný hřích je troud (*fomes*), zákon těla, zákon údů, únava přirozenosti, tyran a nemoc daná naším původem.²³⁰ Problematické na Lutherově pojetí dědičného hříchu však bylo chápání odpuštění dědičného hříchu jako jeho pouhého *nepřičítání*,²³¹ ztotožnění dědičného hříchu se žádostivostí a příliš pesimistické pojetí narušení lidské přirozenosti. Podobně i Melanchthon se v tomto bodě vyjadřuje spíše pesimisticky.²³² Jan Kalvín definoval dědičný hřích jako *převrácenost a porušenost naší povahy, která na nás především svolává hněv Boží, a potom v nás také vytváří skutky, jež Písmo nazývá skutky těla*.²³³ Pojetí dědičného hříchu jako nedostatku původní spravedlnosti nebo jako žádostivosti je pro Kalvína nedostačující. Vliv dědičného hříchu je prostě tak velký, že znamená nejen narušení, ale úplné zkažení. Katolická teologie se tedy musela postavit dvojímu výkladu dědičného hříchu, který byl pro ni nepřijatelný.

Nauka Tridentského koncilu o dědičném hříchu je shrnuta v dekretu *de peccato originali*, který byl přijat na 5. zasedání. Tento dekret je v podstatě jakousi „předehrou“ dekretu *de iustificatione*, který ho následuje. Již při projednávání tohoto dekretu se diskuse vedla ve dvou fázích, které představují dva projednávané texty *de peccati originalis cognitione, propagatione et malitia* a *de remedio et de effectibus remedii*.²³⁴ Již při těchto přípravných pracích se vedla diskuse o tom, nakolik se problém dědičného hříchu vztahuje na

²³⁰ LUTHER, M., *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1960), t. 1, s. 342-344; cit. dle VANNESTE, A., „Le préhistoire du décret du concile de Trente sur le péché originel“, *Nouvelle revue théologique* Tom. 86 (1964), s. 355-368; 490-510. Z této publikace přebíráme i další citace Lutherových a Melanchthonových textů.

²³¹ *Hřích, který Bůh odpouští tím, že ho nepřičítá...* srov. LUTHER, M., *In Rm 4, 7 (op. cit., t. 1, s. 262)*.

²³² *Protože podle svědectví Písma máme nečisté srdce, jsou veškeré lidské síly nečisté.* srov. STUPPERICH, R., (ed.), *Melanchthons Werke in Auswahl*, Band II, Teil I, Gütersloh 1952, s. 18.

²³³ CALVIN, J., *Institute. Učení křesťanského náboženství*, přel. F. M. Dobiáš, Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká 1951, s. 102.

²³⁴ VANNESTE, A., „Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel. Les trois premiers canons“, *Nouvelle Revue Theologique* Tome 87 (1965), s. 688-726 (691).

Luthera a protestantské církve. Upozorňovalo se například na tvrzení, že není nutné křtít malé děti. Ohledně rozdílu mezi katolickým a lutherským pojetím přitom existovaly rozdílné názory. Někteří biskupové ony rozdíly označovali jako ryze verbální.²³⁵ Při pohledu na některá významná doktrinní prohlášení se téma dědičného hříchu skutečně nezdá být zásadním ekumenickým problémem. Také společná deklarace katolické církve a Lutherského světového svazu z roku 1997 k učení o ospravedlnění se mu věnuje pouze okrajově.²³⁶

V Augsburském vyznání z roku 1530 (tedy před Tridentským koncilem) se k tématu dědičného hříchu uvádí následující:

1. Po Adamově pádu všichni lidé přirozeně se rodící (v hříchu se počínají a) s hříchem se rodí, to jest (že všichni jsou již ze života matky) bez bázně Boží, bez důvěry v Boha a se zlou žádostí, a že tato nemoc čili prvotní nakaženost jest vpravdě hřích, který zatracuje (pod věčný Boží hněv) a přináší i nyní věčnou smrt (všem) těm, kteří se křtem a Duchem svatým nezrodí znovu (Jan 3, 5).
2. (Podle toho) odsuzují pelagiovce a jiné, kteří tvrdí, že tato prvotní zkaženost není hřích, a aby zlehčili slávu Kristovy zásluhy a jeho dobrodiní, dovozují, že se člověk může před Bohem ospravedlniti vlastními silami.²³⁷

Je zřejmé, že protestantská pozice, která byla velmi citlivá na sebemenší náznak eventuálních zásluh člověka pro vlastní spásu, je velmi vzdálena pelagianismu. Přitom pelagianismus byl a je odsouzený blud, na jehož odsouzení se katolíci i protestanté naprosto shodují. I proto tedy nelze očekávat zásadní kontroverzi týkající se stěžejních bodů nauky o dědičném hříchu. Situace se nezměnila ani v letech po Tridentském koncilu. Druhé helvétské vyznání z r. 1566 uvádí:

1. Člověk byl na počátku stvořen Bohem k obrazu Božimu, v spravedlnosti a svatosti pravdy (Ef 4, 24), dobrý a spravedlivý, ale dostal se pode jeho hříchu, smrti a rozličných pohrom, protože se z popudu Hadova a svou vinou odchýlil od dobroty a spravedlnosti. A jakým se stal po pádu, takoví jsou všichni, kdo jsou z něho zplozeni, totiž podrobeni hříchu, smrti a rozličným pohromám.

²³⁵ Tak to jeden z biskupů tvrdil slovy: *Considerare enim debemus, quoniam in articulo, de quo agitur, nulla est inter nos et Luteranos controversia, nisi verbalis tantum...* srov. VANNESTE, A., „Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel. Les trois premiers canons“, *Nouvelle Revue Theologique* Tome 87 (1965), s. 688-726 (692). Týkalo se to především rozdílu v chápání situace *post baptismum*, zda dědičný hřích přetrvává a nezapočítává se (Lutherská nauka) nebo je odstraněn (katolická nauka).

²³⁶ Srov. MACHULA, T. (ed.), *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu*, Praha: Krystal OP 2000.

²³⁷ Augsburské vyznání II, 1-2, cit. dle: *Čtyři vyznání*, Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká 1951, s. 64-65 (překlad R. Šimša).

4. Uznáváme tedy, že ve všech lidech jest prvotní hřích. Uznáváme, že všechny jiné hříchy, které z něho vznikají, nazývají se i opravdu jsou hříchy, ať jsou označovány jakkoli...²³⁸

Je zřejmé, že v těchto významných protestantských vyznáních víry není žádný větší sporný bod, který by katolíkovi bránil s těmito větami souhlasit. Zásadní rozdíly ovšem nastávají v otázce následků dědičného hříchu a způsobu jejich odstranění. To je však již jiný problém, který byl v minulých desetiletích předmětem intenzivního ekumenického dialogu, který vyústil ve výše zmíněnou společnou deklaraci o ospravedlnění.²³⁹

4.4.2. Koncilní dekret o dědičném hříchu

Jisté je, že téma dědičného hříchu představuje naprosto zásadní východisko pro nauku o ospravedlnění, která se jevila jako zřetelný bod sporu mezi katolíky a protestanty. Nauka koncilu navazuje především na Augustina a koncily v Kartágu a Orange a na Tomášovo zpracování a systematizaci nauky o dědičném hříchu. Níže uvádíme překlad celého dekretu spolu s originálním textem,²⁴⁰ spolu s podrobnějším komentářem tohoto dogmatického textu Tridentského koncilu.

Sessio V celebrata die XVII. Junii, 1546.

Decretum de peccato originali

Ut fides nostra catholica, sine qua impossibile est placere Deo, purgatis erroribus, in sua sinceritate integra et illibata permaneat; et ne populus christianus omni vento doctrinae circumferatur; cum serpens ille antiquus, humani generis perpetuus hostis, inter plurima mala, quibus ecclesia Dei his nostris temporibus perturbatur, etiam de peccato originali ejusque remedio non solum nova, sed vetera etiam dissidia excitaverit: sacrosancta

5. zasedání slavené 17. června 1546

Dekret o dědičném hříchu

Posvátný ekumenický a všeobecný Tridentský koncil, právoplatně shromážděný v Duchu svatém za předsednictví tří legátů Apoštolského stolce, který chce znovu povolát bloudící a posilnit kolísající, v následování svědectví svatých Písem, svatých Otců a nejvýznamnějších koncilů, rovněž mínění i shodného úsudku samotné církve, aby naše katolická víra, „bez níž se není možné zalíbit Bohu“ (Žid 11, 6), byla očištěna od omylů a zůstávala ve

²³⁸ Helvétské vyznání VIII, 1.4, cit. dle: *Čtyři vyznání*, Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká 1951, s. 201-202 (překlad R. Nechuta a R. Šimša).

²³⁹ Podrobné pojednání o teologických teoriích protestantských teologů týkajících se dědičného hříchu předkládá např. BAUMANN, U., *Erbsünde. Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1970, s. 110-181.

²⁴⁰ DSH 1510-1516. Překlad vyšel v publikaci MACHULA, T. (ed.), *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu*, Praha: Krystal OP 2000, s. 36-41. Zde tento překlad uvádíme ve stylisticky mírně pozměněné podobě.

œcumenica et generalis Tridentina synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, præsidentibus in ea eisdem tribus apostolicæ sedis legatis, jam ad revocandos errantes et nutantes confirmandos accedere volens, sacrarum scripturarum et sanctorum patrum ac probatissimorum conciliorum testimonia et ipsius ecclesiæ iudicium et consensum secuta, hæc de ipso peccato originali statuit, fatetur ac declarat.

1. Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam prævaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est, diaboli, totumque Adam, per illam prævaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse; anathema sit.

2. Si quis Adæ prævaricationem sibi soli, et non eius propagini asserit nocuisse; et acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiæ peccatum, mortem et pœnas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animæ; anathema sit: cum contradicat apostolo dicenti: Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.

3. Si quis hoc Adæ peccatum, quod origine unum est et propagatione, non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium, vel per humanæ naturæ vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Iesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine

své ryzosti celistvá a neporušená a aby křesťanský lid nebyl zmítán „každým větrem kdejaké nauky“ (Ef 4, 14), protože onen starý had, věčný nepřítel lidského rodu, vyvolal mezi mnoha zly, které uvádějí církev Boží v tyto časy ve zmatek, nejen nový, ale i starý spor o dědičný hřích a jeho odstranění, ustanovuje, vyznává a vyhláší o tomto dědičném hříchu následující:

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 d'ábla, a že byl celý Adam pro onu urážku spočívající v tomto provinění změněn k horšímu co do těla i duše, anathema sit.

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.“

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

suo, factus nobis justitia, sanctificatio et redemptio; aut negat ipsum Christi Iesu meritum per baptismi sacramentum in forma ecclesiae rite collatum, tam adultis quam parvulis applicari; anathema sit: quia non est aliud nomen sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. Unde illa vox: Ecce agnus Dei; ecce qui tollit peccata mundi; et illa: Quicumque baptizati estis, Christum induistis.

4. Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti; aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam; unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur; anathema sit; quoniam non aliter intelligendum est id, quod dixit apostolus: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt, nisi quemadmodum ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei ex traditione apostolorum etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt. Nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.

5. Si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit non tolli totum id quod veram et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit tantum radi, aut non imputari; anathema sit. In renatis enim nihil odit Deus; quia

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).

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 zhřešili, 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).

5. Jestliže někdo popírá, že milost Ježíše Krista, našeho Pána, udělená ve křtu, odpouští vinu dědičného hříchu, nebo kdo tvrdí, že se neodstraňuje všechno to, co patří k podstatě hříchu, ale říká, že se to pouze setře nebo se to nepřičítá, anathema sit. Vždyť u znovuzrozených není nic, co by bylo

nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptismum in mortem; qui non secundum carnem ambulant, sed veterem hominem exuentes, et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii, ac Deo dilecti effecti sunt, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi; ita ut nihil prorsus eos ab ingressu cœli remoretur. Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, hæc sancta synodus fatetur et sentit: quæ cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet: quinimmo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat, ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinatum. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit.

Declarat tamen hæc ipsa sancta synodus, non esse suæ intentionis comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam virginem Mariam, Dei genitricem; sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Sixti papæ IV. sub pænis in eis constitutionibus contentis, quas innovat.

4.4.3. První kánon: otázka Adamovy historicity

Při studiu tridentského dekretu o dědičném hříchu si nelze nevšimnout, že stojí na doslovném a historickém chápání Adama i jeho skutků. Takový výklad byl v šestnáctém století mezi katolíky i protestanty až na drobné výjimky²⁴¹ obvyklý. Neexistoval žádný přesvědčivý

Bohu odporné, protože „není žádného odsouzení pro ty, kteří byli vpravdě křtem pohřbeni spolu s Kristem ve smrti“ (Řím 6, 4), kteří „nežijí podle těla“ (Řím 8, 1), ale starého člověka vysvlékli a oblékli nového, který byl stvořen podle Boha (srov. Ef 4, 22n; Kol 3, 9n), a stali se nevinnými, neposkvřenými, čistými, neporušenými a Bohem milovanými, „dědici Božími, spoludědici Kristovými“ (Řím 8, 17), takže jim nic nebrání ve vstupu do nebe. V pokřtěných však přetrvává žádostivost neboli trouď, což tento posvátný koncil vyznává a chápe. Byla ponechána k zápasu, avšak těm, kteří s ní nesouhlasí, ale milostí Ježíše Krista jí zmužile odporují, neškodí. Ten, kdo zápasí podle pravidel, obdrží věnec (2 Tim 2, 5). Apoštol Pavel tuto žádostivost někdy nazývá „hříchem“ (srov. Řím 6, 12n; 7, 7.14-20). Posvátný koncil prohlašuje, že katolická církev tuto žádostivost označovanou jako hřích nikdy nechápala jako skutečný a vlastní hřích znovuzrozených, ale jako označení vyplývající z toho, že pochází z hříchu a k hříchu inklinuje. Jestliže však někdo smýšlí opačně, anathema sit.

Přesto však tentýž posvátný koncil prohlašuje, že nemá v úmyslu zahrnout do tohoto dekretu pojednávajícího o dědičném hříchu blahoslavenou a neposkvřenou Bohorodičku Pannu Marii, a že mají být zachovány nařízení papeže Sixta IV. blahé paměti pod hrozbou trestů, které jeho nařízení obsahují a tímto koncilem jsou obnoveny.

²⁴¹ Např. kardinál Kajetán (Thomas de Vio) vykládal stvoření Evy symbolickým způsobem. Srov. RONDET, H., *Original Sin. The Patristic and Theological Background*, transl. by C. Finegan, Shannon: Ecclesia Press 1972, s. 173.

důvod, proč počátek knihy Genesis interpretovat zásadně odlišným způsobem. Otázkou tedy je, nakolik je historické chápání příběhu o pádu prvních lidí, součástí tridentského dogmatu.

Cílem prvního kánonu je především vyjádření se k rozsahu, jakým hřích člověka zasahuje. Je to „ztráta svatosti a spravedlnosti“, „hněv a nemilost Boží“, „smrt“ a podrobení se ďáblu, jinými slovy „změna k horšímu co do těla i duše“. Koncilní předloha dodávala ještě utvrzující klauzuli *nulla etiam animae parte illaesa durante* (žádná část duše nesetrvávala nezasazena).²⁴² V definitivním textu prvního kánonu však tento dodatek již není. Pravděpodobně je to dáno snahou o vyvažování důrazů ve vymezení se proti pelagianismu na jedné straně a proti reformátorům na straně druhé. Dodatek vystihuje přísný a striktní antipelagianistický pohled Augustinův. Neponechává žádnou možnost úniku a žádnou mezeru, kterou by se mohla zpět do hry vrátit schopnost člověka dospět k ospravedlnění vlastními silami. Na straně druhé ale tridentští otcové znali reformační postoj k člověku jako k bytosti zcela zkažené, která sama není schopná jakýchkoli (ani přirozeně) dobrých skutků. Určitá střídmost ve vyjádření se tedy přímo vyžadovala, aby text dekretu zůstal v mezích katolické nauky a neměl sklony ani k pelagianismu ani k učení reformátorů. Tato skutečnost se zdá být zjevná i při srovnání prvního tridentského kánonu s odpovídajícím kánodem oranžským.

Orange

Kánon 1. Jestliže někdo řekne, že urážkou Adamovou nebyl celý člověk, tj. co do těla i duše, „změněn k horšímu“, a věří, že svoboda duše přetrvala a zkáze propadlo pouze tělo, ten byl oklamán Pelagiovým omylem a dostává se do rozporu s Písmem, které říká: „Duše, která hřeší, ta umře“; a „Nevíte, že když se někomu zavazujete k poslušné službě, že se stáváte služebníky toho, koho posloucháte?; a Co se člověka zmocní, tím je zotročen.“

Trident

Kánon 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.

Vrátíme-li se tedy k výchozí otázce po roli historického výkladu Genesis v koncilním dekretu, lze říci, že historické chápání Adama nebylo vůbec nastoleno jako otázka ani jako problém, který by bylo třeba řešit. O Adamovi kánon mluví jako o „prvním člověku“. Je tedy

²⁴² VANNESTE, A., „Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel. Les trois premiers canons“, *Nouvelle Revue Theologique* Tome 87 (1965), s. 688-726 (706).

jakýmsi pravzorem člověka, který zosobňuje lidstvo jako takové. Odráží se zde styl vyjádření, kde cokoli se řekne o Adamovi, říká se *eo ipso* o každém jednotlivém člověku. Zda byl Adam historickou osobou nebo literárním prostředkem svatopisce v tomto kontextu již není tak důležité. Styl vyjádření je bezpochyby historický, ale to není dáno přímým úmyslem koncilu vyjádřit se k této otázce, ale spíše použitím tehdejšího způsobu chápání a vyjadřování týkajícího se biblických pradějin. To, co chtěl koncil říci, je dobře srozumitelné a stále platné bez ohledu na postoj k historicitě prvních lidí.

Všimněme si, že první kánon se nevyjadřuje k původu dědičného hříchu nebo ke způsobu výkladu příběhu o pádu prvních lidí. Vyjadřuje se ke způsobu zasažení člověka dědičným hříchem. Otázka správného chápání historicity prvních lidí tedy vůbec není ve hře a koncil ji nechává otevřenou. Nedělá to vědomě, neboť dané téma není pro něj skutečnou otázkou, ke které by se rozhodl zaujmout přinejmenším prozatím neutrální postoj. Koncilní otcové prostě předpokládají historický výklad a podle toho formulují svá vyjádření. Tento předpoklad však není nutnou premisou jimi vyhlášeného kánonu a je tedy vůči sdělení koncilního textu nahodilý a nepřilíš významný.²⁴³

4.4.4. Druhý kánon: otázka vztahu prvotního a dědičného hříchu

Druhý kánon je v podstatě převzat s určitými úpravami z vyjádření oranžského koncilu. Jeho cílem je konstatovat souvislost mezi Adamem a ostatními lidmi a zdůraznit zasažení nejen těla, ale i duše. Níže uvádíme srovnání textu oranžského a tridentského kánonu.

Orange

Kánon 2. Jestliže někdo tvrdí, že Adamův hřích škodil pouze Adamovi, ale ne jeho potomkům, nebo prohlašuje, že skrze jednoho člověka přešla na lidský rod s jistotou pouze smrt těla, která je trestem za hřích, a nikoli hřích, který je smrtí duše, ten dělá z Boha nespravedlivého a protiřečí Apoštolovi, který říká: „Skrze jednoho člověka, v němž všichni zhřešili, totiž vešel do světa hřích a skrze hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny“.

Trident

Kánon 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, totiž vešel do

²⁴³ Tak chápe koncilní text např. VANNESTE, A., „Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel. Les trois premiers canons“, *Nouvelle Revue Theologique* Tome 87 (1965), s. 688-726 (713-714). Opačný názor zastává např. LABOURDETTE, M.-M., *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris: Alsatia 1953, s. 34: *Si Adam n'était qu'un type littéraire ou un personnage mythique, ce canon serait évidemment sans objet, privé de la vérité qu'il revendique. (...) Si Adam n'est pas un personnage historique mais un symbole, si son péché n'est pas un événement réel survenu à l'origine de l'humanité, à quoi ce premier canon nous impose-t-il de croire?*

světa hřích a skrz hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny.“

Text kánonu se obrací proti semipelagianismu, kterému byli v šestnáctém století blízko humanisté jako Erasmus, ale paradoxně také Zwingli, který se v tomto bodě odklonil od reformačních stanovisek²⁴⁴ a nepokládal dědičný hřích za skutečný hřích.²⁴⁵ Tridentský koncil tedy trvá na zasažení člověka hříchem, které se týká i duše, nejen smrtelnosti těla. Zasažení duše pak znemožňuje spoléhat se na své síly v konání dobra.

Také v tomto kánonu je historický Adam zmíněn nikoli jako součást vlastního dogmatu, ale jako kontext, v němž je pravda víry o zasažení celého člověka hříchem formulována. Podobně ani chybný latinský překlad verše Řím 5, 12 *in quo omnes peccaverunt* nelze chápat jako koncilem „kanonizovaný“. Je to verš citovaný (navíc mimo anathema) na podporu článku víry. Opět se nejedná o vlastní předmět dogmatického výroku ani o jeho nutnou premisu. Cílem kánonu je potvrdit všeobecné rozšíření dědičného hřichu, které se netýká jen prvních lidí nebo obecně minulosti, ale týká se každého člověka. Podobně nelze oslabovat chápání dědičného hřichu výkladem, který by ho redukoval jen na pouhou tělesnou smrtelnost.

4.4.5. Třetí kánon: otázka předávání dědičného hřichu

Stěžejním výrokem třetího kánonu je slavná formulace *propagatione, non imitatione*, tedy „plozením a nikoli napodobováním“. Je to výrok jednoznačně namířený proti pelagianismu, podle něhož je dědičný hřích chápán jako „špatný příklad“, tedy *cosi* na způsob sociálního hřichu rousseauovského ražení, který lidi kazí díky jejich přebírání špatných vzorců chování.

K detailům onoho způsobu předávání dědičného hřichu se však koncil nevyjadřuje a nechává tuto otázku otevřenou. Důležitý a v první řadě zamýšlený cíl výroku je poukaz na přítomnost sklonu ke hřichu od prvních okamžiků lidského života. Člověk je v tomto kánonu prohlášen za hříšného, protože patří k lidskému pokolení, nikoli proto, že měl špatnou zkušenost nebo byl nesprávně vychován. Člověk je zasažen hříchem ještě dříve než začíná mít zkušenost s lidmi okolo sebe a může je napodobovat. Koncil zde samozřejmě nepopírá vliv

²⁴⁴ RONDET, H., *Original Sin. The Patristic and Theological Background*, transl. by C. Finegan, Shannon: Ecclesia Press 1972, s. 174.

²⁴⁵ VANNESTE, A., „Le préhistoire du décret du concile de Trente sur le péché originel“, *Nouvelle revue théologique* Tom. 86 (1964), s. 355-368; 490-510.

špatného příkladu nebo špatné výchovy na míru hříšnosti konkrétních lidí, ale zásadně prohlašuje, že v tomto dědičný hřích nespočívá a nemůže být takto redukován. Proto se trvá na předávání dědičného hříchů plozením, což znamená, že je dědičný hřích je přítomen od samého prvopočátku individuální existence každého člověka.

Třetí kánon je také prvním místem, kde se zmiňuje odstranění dědičného hříchů.²⁴⁶ Toto téma se pak podrobně rozpracovává v dalších dvou kánonech. Tridentská nauka je tedy v tomto bodě velmi vyvážená. Nezůstává na pesimistickém konstatování nebo popisu dědičného hříchů, ale jejím prvořadým cílem je poukázat k východisku z této situace, kterým je vykupitelská smrt Kristova a účinné zpřítomnění jejích účinků ve svátostech, jimž se tridentský koncil věnuje velmi podrobně v dalších dekretech.

4.4.6. Čtvrtý kánon: otázka odpuštění dědičného hříchů ve křtu

zatímco první a druhý z tridentských kánonů o dědičném hříchů jsou do značné míry paralelní s prvním a druhým kánonom oranžským, je čtvrtý tridentský kánon (až na jistý dodatek) v podstatě totožný s druhým kánonom kartaginským.

Kartágo

Kánon 2. Dále se usnesli, že jakmile někdo popře, že je třeba křtít malé děti brzy poté, co opustí mateřské lůno, nebo řekne, že jsou sice křtěny na odpuštění hříchů, ale že na ně z Adama nepřechází prvotní hřích, který se odpouští koupelí znovuzrození, a tedy se v jejich případě chápe forma křtu „na odpuštění hříchů“ ne správně, ale mylně, anathema sit. Protože slovům Apoštola: „Skrze jednoho člověka, v němž všichni zhřešili, totiž vešel do světa hřích a skrze hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny“, nelze rozumět jinak, než jim vždy rozuměla všude rozšířená katolická církev. Na základě tohoto pravidla víry jsou skutečně křtěny také děti, které se nemohly samy dopustit žádného hříchů, aby se v nich znovuzrozením smylo to, co bylo zrozením předáno.

Trident

Kánon 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 hříchů, 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 zhřešili, 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

²⁴⁶ VANNESTE, A., „Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel. Les trois premiers canons“, *Nouvelle Revue Theologique* Tome 87 (1965), s. 688-726 (718).

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

Text kánonu je namířen proti Zwinglimu a anabaptistům.²⁴⁷ Vychází z prohlášení předchozího kánonu trvajících na Kristu jako jediném Spasiteli, a rozvíjí a konkretizuje tuto skutečnost. Kristovo dílo spásy a vykoupení se aktualizuje ve křtu, který je řádnou cestou, kterou je člověk očišťován od dědičného hříchu a obnovuje se jeho stav posvěcující milosti. V logice předchozích kánonů, které vymezovaly dědičný hřích jako stav člověka trvající od prvopočátku jeho individuální existence, dochází čtvrtý kánon k nutnosti křtění novorozenců, jichž se dědičný hřích také týká.

Co nejčasnější křtění malých dětí bylo v souladu s tímto prohlášením, které Trident opakuje a prohlubuje po starém koncilu v Kartágu.²⁴⁸ Církev nikdy závazně nevyhlásila nemožnost spásy bez viditelného znamení křtu, ale vážně tuto možnost brala v úvahu. Osud malých dětí zemřelých bez křtu, tj. v situaci zasažení dědičným hříchem, ale bez hříchu osobního, je pro nás tajemstvím a neusilovat o co nejčasnější křest co největšího počtu dětí by bylo chápáno jako opovážlivé spoléhání se na Boží milost. Jisté tendence silného výkladu nemožnosti spásy bez křtu (nejen bez milosti zprostředkované za normálních okolností svátostí křtu, která může být udělena Bohem i mimořádně bez tohoto znamení, ale také bez tohoto znamení samého) vyústily v koncepci *limbu puerorum*, tedy předpokladu stavu pouze přirozené blaženosti takových dětí. Tato koncepce umožňovala udržet silný výklad nutnosti křtu ke spáse a zároveň se vyhnout krutému obrazu Boha, který zavrhuje ty, kteří jednoduše bez vlastní viny neměli štěstí.²⁴⁹ Koncepce *limbu* byla teology v posledních desetiletích výslovně odmítána, magisteriem přecházena mlčením, které v posledních letech přechází do přímého odmítnutí.

Také v tomto kánonu je citován verš Řím 5, 12. I z toho, že se tak často vyskytuje v koncilním prohlášení nejvyššího stupně závaznosti, lze vidět velký význam, který tomuto verši teologie po Augustinovi přikládala. Ani v tomto kánonu ale verš není použit jako nutná premisa nebo hlavní myšlenka dogmatického vyhlášení.

²⁴⁷ VANNESTE, A., „Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel. Le quatrième canon“, *Nouvelle Revue Théologique* Tome 88 (1966), s. 581-602 (582).

²⁴⁸ Srov. McKENNA, J. H., „Infant Baptism: Theological Reflections“, *Worship* 70 (1996), No. 3, s. 194-210.

²⁴⁹ Srov. RONDET, H., *Original Sin. The Patristic and Theological Background*, transl. by C. Finegan, Shannon: Ecclesia Press 1972, s. 176-184.

4.4.7. Pátý kánon: otázka hříšnosti ospravedlněného člověka

Pátý tridentský kánon je namířen proti Lutherovi a jeho pojetí *simul iustus et peccator*. Koncil rozlišuje stav člověka v hříchu a stav člověka s žádostivostí. Po odpuštění hříchů podle katolické nauky již v člověku zůstává pouze sklon hřešit, žádostivost. Samotný stav člověka odvráceného od Boha je ale pryč. Ve společné deklaraci katolické církve a Luterského světového svazu k učení o ospravedlnění z roku 1997 je tato divergence vyložena jako verbální neshoda, která ale zachycuje stejné chápání. Luteráni slovem „hřích“ v situaci ospravedlněného člověka označují totéž, co katolíci slovem „žádostivost“.²⁵⁰

4.4.8. Mariánský dovětek ke kánonům

Koncil zde výslovně odmítá zahrnout Pannu Marii do celku lidstva zasaženého dědičným hříchem. Pro plné pochopení pozdějšího dogmatu o neposkvrněném početí Panny Marie je třeba dobrého seznámení se s teologií dědičného hříchu.²⁵¹ A naopak, pro současnou reflexi dědičného hříchu je zase velmi důležité dogma o neposkvrněném početí. Explicitní prohlášení o historické osobnosti, která nebyla dědičným hříchem zasažena totiž vylučuje možnost uvažovat o nepřítomnosti dědičného hříchu jako o pouhé fiktivní situaci, která v realitě není uskutečnitelná.

Neposkvrněné početí Panny Marie nás nutí všimnout si individuálního rozměru jakéhokoli hříchu a neomezovat jej pouze na kolektivní zkušenost se zlem a podobné neosobní prvky. Maria byla totiž individuální bytostí, již se bezhříšnost týkala. Mariinu neposkvrněnost dědičným hříchem však nelze chápat jako ekvivalent stavu prvních lidí před hříchem. Maria totiž náleží k post-lapsárnímu lidstvu a její bezhříšnost je dána anticipovaným vykoupením, nikoli nepotřebností vykoupení.²⁵² I dnes zpochybňované teologické spekulace o *natura pura* před prvotním hříchem si byly vědomé rozdílu mezi takto chápaným stavem prvních lidí a stavem lidí vykoupených. Mariina výsada není chápána jako návrat k jakési původní přirozenosti, ale naopak jako cesta kupředu, jako anticipovaný stav plné milosti. Maria přece není zvána *natura pura*, ale *gratia plena*.

²⁵⁰ MACHULA, T. (ed.), *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu*, Praha: Krystal OP 2000, s. 12-13.

²⁵¹ SCHULZ, M., „Dědičný hřích. Klíč k pochopení dramatu lidské existence“, *Teologické texty 2* (2002), s. 88-90.

²⁵² Srov. PETRI, H., BEINERT, W., *Učení o Marii*, Olomouc: MCM 1996, s. 294-297.

Kromě toho představuje přesvědčení o Mariině bezhříšnosti, později definované jako „neposkvrněné početí“, také důležitý argument proti Augustinovu pojetí předávání dědičného hříchu pohlavním stykem. Marie byla totiž zplozena normálním způsobem svými rodiči a přesto byla dědičného hříchu uchráněna. Pokud by bylo Augustinovo přesvědčení udržitelné, pak by Mariinu narození odpovídalo spíše předcházející zázračné početí bez normálního manželského obcování Mariiných rodičů. Přímá vazba mezi ním a hříchem se tímto článkem víry stává pochybnou a v podstatě nelogickou. Naopak prakticky vylučuje vnitřní spojení mezi aktem plození a dědičným hříchem.²⁵³

²⁵³ HENRY, M., „Original Sin: A Flawed Inheritance“, *Irish Theological Quarterly* 65 (2000), s. 3-12.

4.5. Vývoj po Tridentu

4.5.1. Dědičný hřích v novověké filosofii a teologii

Další vývoj nauky o dědičném hříchu je samozřejmě poznamenán dogmatickým prohlášením Tridentuského koncilu, které vymezilo dosti jasným způsobem další diskusi a přesunulo zájem církevních představených od dědičného hříchu jako teologické otázky spíše na rovinu katecheze.²⁵⁴ Vzhledem k tomu, že teologické zkoumání dospělo až k dogmatické formulaci, přeneslo se hledání spíše na související oblasti (např. limbus), soustředilo se na problematické interpretace tridentského dogmatu nebo „přesídlilo“ z teologie do oblasti filosofie. Hlavními myšlenkovými okruhy probírajícími dědičný hřích jsou tedy v novověku boj proti mylnému výkladu dogmatu o dědičném hříchu a filosofická interpretace dědičného hříchu.

- Prvním významným sporem o povahu dědičného hříchu v post-tridentské katolické teologii byl belgický profesor teologie Michel de Bay řečený Baius (1513-1589).²⁵⁵ Jeho východiskem byl přehnaný důraz položený na Augustinovo pojetí dědičného hříchu a jeho následků. Baiova nauka byla v r. 1567 odsouzena Piem V.²⁵⁶ a toto odsouzení bylo potvrzeno Řehořem XIII v roce 1580.²⁵⁷ Baius se papežské kritice podřídil a zůstal v jednotě s církví.²⁵⁸

Jedním ze slavných racionalistických filosofů, kteří se mimo jiné zabývali dědičným hříchem, byl Baruch Spinoza. Původem Žid (vyloučený pro své nauky ze synagogy), byl ale dobře obeznámen s křesťanskou naukou. Ve svém teologicko-politickém traktátu se vyjadřuje o prvních kapitolách Genesis jako o podobenství, které nemá žádný historický obsah.²⁵⁹ Locke i Rousseau přicházejí se svými koncepcemi společenské smlouvy na základě zcela opačného hodnocení „přirozeného stavu člověka“, kdy první z nich ji vidí jako svárlivou a druhý jako

²⁵⁴ Jak uvádí tridentský katechismus: *Vynasnaží se tedy duchovní při výkladu tohoto předmětu, aby zvěděl lid věřící, že svou vlastní vinou upadávají lidé do těchto béd a úzkostí; aby přesvědčení nabyli, že v potu pracovati a síly napínati náleží, by se tím zaopatřili, co k živobytí jest potřebného...* (část IV, hlava XIII, otázka 7), srov. *Katechismus z nařízení sněmu Tridentuského*, Praha: Arcibiskupská knihtiskárna 1867.

²⁵⁵ BOYER, C., „Le péché originel“, in: *Théologie du péché* (Bibliothèque de théologie, Série II, Théologie Morale, Vol. VII), Paris: Desclée & Cie 1960, s. 243-291.

²⁵⁶ Bula *Ex omnibus afflictionibus* DSH 1901-1980.

²⁵⁷ Bula *Provisionis nostrae*.

²⁵⁸ DONNELLY, P. J., „Baius and Baianism“, in: *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 2. 2nd ed. Detroit: Gale, 2003, s. 18-21.

²⁵⁹ RONDET, H., *Original Sin. The Patristic and Theological Background*, transl. by C. Finegan, Shannon: Ecclesia Press 1972, s. 193.

čistou a svobodnou. V tom se ukazuje i různé pojetí toho, o čem teologie mluví jako o dědičném hříchu. Zatímco Locke vychází ze stavu všeobecné hříšnosti jako z faktu, Rousseau ho přičítá až civilizaci a společnosti.²⁶⁰ U Rousseaua zřetelně vidíme spor s tridentskou formulací *propagatione, non imitatione*. Kant se v díle *Religion innerhalb der blossen Vernunft* vyjadřuje následujícím způsobem:

Svou přirozeností není člověk ani dobrý ani špatný. Spíše je svou přirozeností zároveň dobrý a špatný. Je v něm dvojí přirozená náklonnost: k dobru i ke zlu. To platí obecně pro lidskou přirozenost, pro každého člověka, ať už je to kdokoli.²⁶¹

Kant zde zachycuje svým způsobem myšlenku, která se neshoduje svým jazykem s pojmoslovím katolických teologů, ale jako myšlenka katolické nauce není cizí. Člověk je ze své přirozenosti dobrý, neboť vyšel z Boží ruky jako jeho stvoření a to dokonce stvoření nejdokonalejší. Na druhé straně se tento člověk odvrátil od Božího zákona a jeho přirozenost byla tak narušena, takže i v lidech zbožných existuje jistý sklon ke zlému (žádostivost, jak o ní mluví Tridentský dekret), takže se člověk prakticky projevuje dvojím způsobem: někdy se přiklání k dobrému, když totiž sleduje dobro, k němuž byl stvořen, jindy ke zlému, kdy převládne síla dezintegrace lidských schopností a pudů. Pojetí dědičného hříchu (*peccatum originatum*) je tedy u Kanta pojato přijatelným způsobem. Prvotní hřích (*peccatum originans*) je však pro Kanta, alespoň v tehdy přijímané doslovné interpretaci Genesis nepřijatelné a směšné. V tom se dobře shoduje s pojetím Spinozovým.²⁶²

Na tomto místě je vhodné připomenout i českého polyhistora Jana Marka Marci, který v pobělohorské době publikoval teorii dědičného hříchu, která velmi úzce souvisela s jeho embryologií a pojetím dědičnosti. Je do značné míry ovlivněná Markovou filosofií a jeho lékařskými výzkumy.²⁶³

Téma dědičného hříchu se svým způsobem objevuje i v idealistickém filosofickém proudu osmnáctého a devatenáctého století.²⁶⁴ Člověk, který se v předcházející epoše „osvobodil“ od Boha, usiluje o autonomii a osvobozuje se jako subjekt dokonce od objektu,

²⁶⁰ CORETH, E. SCHÖNDORF, H., *Filosofie 17. a 18. století*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2002, s. 160-161.

²⁶¹ Cit. dle RONDET, H., *Original Sin. The Patristic and Theological Background*, transl. by C. Finegan, Shannon: Ecclesia Press 1972, s. 197.

²⁶² Někteří autoři vycházejí z Kantovy filosofie při probírání dědičného hříchu i o dnes. Srov. WETZEL, J., „Moral Personality, Perversity, and Original Sin“, *Journal of Religious Ethics* Vol. 23 (1995), No. 1, s. 3-25.

²⁶³ Srov. MACHULA, T., „Original sin in the work of Joannes Marcus Marci of Kronland. Human being as a subject of natural science, philosophy and theology“, prepared for publication in the Proceedings from Bohemia Jesuitica, Prague 2006.

který interpretuje jako průmět sebe sama. Tím se subjekt zbavuje odcizení a stává se plně svobodným. Jestliže se tento proces aplikuje na dějiny lidstva, pak je možné podle Fichta rozlišit pět fází proměny rozumu:²⁶⁵

1. epocha instinktu (stav nevinnosti)
2. epocha autority – pozitivní systémy (stav počínajícího hříchu)
3. epocha osvobození od autority – lhostejnost a nevázanost (stav dokonalé hříšnosti)
4. epocha vědy (stav počínajícího ospravedlnění)
5. epocha umění – budování sebe sama jako věrného obrazu rozumu (stav dokonalého ospravedlnění)

Fichtova „teologie“ dějin by se tedy dala interpretovat jako sladké nevědění, probuzení a zjištění vlastní bídy, postupné pracování na sobě sama, které vede až k vybudování „ztraceného ráje“.

Pro Hegela je člověk bytost ducha i přírody. Mýtus (za který Genesis ve své *Filosofické encyklopedii* pokládá) mluví o skutku Adama, nauka církve o přirozenosti nakloněné ke zlu svobodným skutkem prvních lidí. Hegel, podobně jako Fichte, však v tomto stavu vidí naprosto zákonitou a nutnou známku přírody (přirozenosti), která ducha omezuje a její spojení s duchem je žádoucí pouze jako východisko pro další vývoj ducha.²⁶⁶ Pojetí osvícenců, kteří pokládali přirozenost za dobrou, Hegel taktéž nepřijímá, protože je příliš optimistické a glorifikující přírodu, což je v rozporu s jeho pojetím vztahu ducha a přírody.²⁶⁷

Myšlenka prvotního hříchu se dostává i do jedné z centrálních myšlenek „otce psychoanalýzy“ Sigmunda Freuda.²⁶⁸ Jak upozorňuje Karel Skalický,²⁶⁹ Freud ve svém pojetí oidipovského komplexu popisuje iniciační událost vraždy a snědení otce, která se pro další generace stává vinou projevující se jako oidipovský komplex, který je jádrem všech neuróz.

²⁶⁴ V následujícím výkladu dědičného hříchu v idealismu vycházíme především z textu SKALICKÝ, K., „Osvobození jako uskutečnění rozumu ve společnosti“, *Studie* 41-42 (1975), 339-356.

²⁶⁵ FICHTE, J. G., *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, in: *Schriften von 1801-1806*, Band IV, Leipzig: Verlag F. Meiner, s. 17-18; cit. dle SKALICKÝ, K., „Osvobození jako uskutečnění rozumu ve společnosti“.

²⁶⁶ Srov. NEUSCH, M., „Le péché originel. Son irréductible vérité“, *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996), s. 237-257.

²⁶⁷ Obsáhlá citace z Hegelovy *Encyklopedie* srov. RONDET 201-204.

²⁶⁸ FREUD, S., *Totem a tabu*, přel. T. Münz, Bratislava: Vydavatelstvo SAV 1966.

²⁶⁹ SKALICKÝ, K., *V zápase s posvátnem*, Brno: CDK 2005, s. 62-68.

Křesťanská nauka je pro Freuda přímo důkazem této jeho historizující teze o původu zla v člověku.²⁷⁰

Ve Freudově zpracování tématu prvotní viny se již objevuje zásadní vliv Darwinových spisů a myšlenky vývoje lidstva ze zvířecích předků. Právě darwinismus a rozvoj evoluční biologie se v následujícím století stane katalyzátorem nové vlny diskusí o dědičném hříchu a koncepcí snažících se najít rozumný a přijatelný výklad, který by bral vážně nové poznatky přírodních věd o původu člověka a přitom zůstal věrný biblické zvěsti a tridentským dogmatům.

V žádném případě nelze mluvit o principiálně nové teologické vlně, která by začínala brát vážně jiné disciplíny, neboť po celé dějiny křesťanské teologie bylo takové počínání standardní výbavou teologické práce (vzpomeňme na novoplatónskou filosofií ovlivněné církevní otce, multiplikační teorii, která se projevuje ve spisech Petra Lombardského, aristotelickou filosofií nebo na Markovu teorii dědičného hříchu vycházející z jeho hylozoismu a z jeho embryologie). Ve dvacátém století, kam se soustřeďuje těžiště nových diskusí o dědičném hříchu, se jedná o další z mnoha tvořivých setkání teologie s jinými disciplínami. Ani to, že je toto setkání velmi často nahlíženo jako střet nebo boj, není nic nového (lze připomenout velké spory a kontroverze při pronikání aristotelismu do teologického myšlení ve 13. století). To, co je na tomto setkání či střetu zajímavého a aktuálního, je jeho současnost. Není to spor dávno vyřešený, jehož místo je jen v učebnicích dějin dogmatu. Je to spor současný, jehož řešení zatím existuje možná jen implicitně v aktuálních diskusích teologů a přírodovědců.

4.5.2. Pozdně novověký optimismus o překonání zla pokrokem

Zvláštní kapitolu v post-tridentském vývoji představuje osvícenství a na něj navazující myšlenkový vývoj. Zlo přestává být chápáno jako *cosi*, co představuje zásadní problém. Zatímco lidé křesťanského starověku i středověku si uvědomovali existenci zla, které může být překonáno výlučně Boží mocí, nyní se zlo začíná chápat jako problém sociálního a psychologického stavu lidstva. Ten se ovšem vyvíjí a to k lepšímu. Řešení problému zla se tedy přesunulo z oblasti teologie a milosti do oblasti profánních věd a lidského úsilí.²⁷¹

²⁷⁰ Srov. SUCHOCKI, M. H., *The Fall to Violence. Original Sin in Relational Theology*, New York: Continuum 2003, s. 29.

²⁷¹ DUFFY, S. J., „Our Hearts of Darkness: Original Sin Revisited“, *Theological Studies*, 49 (1988), s. 597-622.

Tento pohled byl ještě podpořen nástupem evolučního myšlení na konci 19. století. Zlo se jeví v této perspektivě překonatelné rozvojem psychologie, sociálních věd a technologie. Na úrovni sociální a politické se to ukazuje ve formě utopických teorií společnosti jako marxismus, na úrovni filosofické např. v pozitivistickém pojetí gradace dějin od primitivního stavu až k dokonalému. Tato tendence je dobře sledovatelná i v literatuře, kde se objevuje velké množství děl popisujících jasnou budoucnost danou rozvojem vědy, techniky a sociálního pokroku.²⁷²

Tento nemístně přehnaný optimismus vztahující se na lidskou povahu však pro někoho překvapivě vedl k největšímu utrpení člověka. Dvacáté století zaznamenalo dvě nějničivější ideologie, které známe, totiž nacismus a komunismus, které obě vycházely z fundamentálního předpokladu o dobrém člověku, kterého je třeba pouze „očistit“ od vnějších problémů. Ty byly viděny především v sociálních strukturách nebo v existenci jakési méněcenné části lidstva. Ve jménu principu, který tvrdí, že člověk je přirozeně dobrý, bylo zabito tolik lidí, kolik nikdy předtím.²⁷³

4.5.3. Dědičný hřích v kontextu bojů s modernismem

Nové promýšlení dědičného hříchu na základě otázek, které přinesl rozvoj různých vědeckých disciplín začalo už na přelomu 19. a 20. století.²⁷⁴ Tato doba je obvykle označována jako modernistické hnutí, na kterou navazuje antimodernistický boj ze strany církevních představitelů. Řada modernistických myšlenek a přístupů byla nahlížena jako nebezpečí pro víru a církve oprávněně, nicméně při vnitrocírkevním boji s modernismem bylo odmítnuto i mnoho dobrého, co se později ukázalo jako nosné a správné. Po potlačení modernistických tendencí tak de facto skončila i možnost větší diskuse o dědičném hříchu.

Jedním z prvních střetů týkajících se problematiky v té době aktuální myšlenky darwinovské evoluce byla kauza knihy dominikánského teologa Léroye *L'évolution restreinte aux espèces organiques*, která se – jak naznačuje její název – vyjadřovala příznivě k přijetí evoluce v tělesné oblasti. Ohledně této knihy byl v roce 1894 na Kongregaci svatého oficia vznesen dotaz týkající se její přijatelnosti. Prvním konzultorem byl Fr. Domenichelli, který

²⁷² Klasickým příkladem by mohly být romány Julese Verna, v našem prostředí např. „verneovský“ laděné knihy J. M. Trosky. Již v tuto dobu se však objevují skeptické hlasy, které s tímto optimismem polemizují. Z našich spisovatelů by mezi ně patřil bezpochyby Karel Čapek.

²⁷³ OAKES, E. T., „Original Sin: A Disputation“, *First Things* 87, 1 (1998), s. 16-24.

²⁷⁴ Příkladem literatury zabývající se střetem teologie a přírodní vědy může být WHITE, A. D., *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, New York: D. Appleton and Company 1899. Srov. především Vol. I kap. 8 a 9 „The Fall of Man and Anthropology“, resp. „The Fall of Man and Ethnology“.

knihu označil jako pohybující se na hraně katolického pravověří, ale tuto hranu nepřekračující. Kongregace si nechala vypracovat další tři posudky (autoři byli dominikán E. Buonpensiere, biskup E. Fontana de Cremona a I. Tripepi), které však vyzněly jednoznačně negativně.²⁷⁵

Důležitým bodem pro další vývoj nauky o dědičném hříchu bylo zřízení Papežské biblické komise apoštolským listem papeže Lva XIII. *Vigilantiae* 30. října 1902. Komise byla spíše otevřená novým směrům v biblistice. Po několika letech však došlo k jistému posunu, kdy s novým papežem dostal před umírněnou linií přednost jednoznačně konzervativní přístup. V roce 1909 byl zřízen apoštolským listem *Vinea electa* Papežský biblický institut, do jehož vedení byl Piem X. jmenován vysoce konzervativní jezuita Fonck.²⁷⁶

Papežská biblická komise vydala v tuto dobu několik důležitých rozhodnutí týkajících se výkladu Písma, z nichž nejdůležitější byla odpověď ze 30. června 1909 týkající se historického charakteru prvních tří kapitol *Genesis*. Rozhodnutí komise nebyla chápána jako neomylná, ale přesto představovaly významný prvek v katolické biblistice, neboť měly zavazovat do té doby, dokud se nevyskytnou dostatečné důvody k odůvodněné pochybnosti o správnosti rozhodnutí.²⁷⁷ Zmíněná odpovědi komise představuje 8 otázek s odpověďmi.

Pochybnost I.: Mají různé exegetické systémy, které dospěly k vyloučení *doslovného a historického smyslu* u prvních tří kapitol knihy Genesis a které se hájí zdánlivou vědeckostí, pevný základ? Odpověď: Nikoli.

Pochybnost II.: Může se navzdory historickému rázu a formě knihy Genesis, navzdory zvláštnímu spojení prvních tří kapitol navzájem i s kapitolami následujícími, navzdory mnohým svědectvím Písem Starého i Nového zákona, navzdory téměř jednomyslnému mínění otců a tradičního výkladu převzatého také od lidu Izraele, kterého se církev vždy držela, učít, že zmíněné tři kapitoly Genesis neobsahují *vyprávění o věcech, které se skutečně staly*, které totiž odpovídají objektivní realitě a historické pravdě; ale že je to buď něco vybájeného a převzatého z mytologií a kosmogonií starých národů a svatopiscem po očištění od jakéhokoli polyteistického omylu přizpůsobeno monoteistické nauce, nebo alegorie a symboly postrádající základ v objektivní realitě předkládané jako dějiny k tomu, aby byly předloženy náboženské a filosofické pravdy, nebo dílem historické a dílem fiktivní legendy, volně sestavené za účelem vyučování a posilování duší? Odpověď: Nikoli pro obě části.

Pochybnost III.: Může se zpochybňovat zvláště doslovný, historický smysl, kde se jedná o *skutečnostech* obsažených právě v těchto kapitolách, které se *dotýkají základů křesťanského náboženství* jako jsou mimo

²⁷⁵ HARRISON, B. W., „Early Vatican Responses to Evolutionist Theology“, *Living Tradition* 93 (2001), in: www.rtforum.org/lt93.htm (19. 12. 2005).

²⁷⁶ PETRÁČEK, T., *Marie-Joseph Lagrange. Bible a historická metoda*, Praha: Krystal OP 2005, s. 45-47; 66-67.

²⁷⁷ MERELL, J., *Studium a četba Bible podle encykliky Pia XII. „O časovém podporování biblických studií“*, Praha: CMK a nakl. V. Kotrba 1949, s. 36.

jiné všeobecné stvoření všech věcí na počátku od Boha; zvláštní stvoření člověka; utvoření první ženy z prvního člověka; jednoty lidského rodu; původního štěstí prarodičů ve stavu spravedlnosti, integrity a nesmrtnosti; od Boha člověku daného přikázání k vyzkoušení jeho poslušnosti; překročení božského přikázání na základě svedení ďáblem v podobě hada; vykázání prarodičů z prvotního stavu nevinnosti; jako i zaslíbení budoucího Nápravce? Odpověď: Nikoli.

Pochybnost IV.: Je dovoleno při *výkladu* těch kapitol, které *otcové a učitelé chápali rozdílnými způsoby*, aniž by učili něco jistého a určitého, při zachování úsudku církve a analogie víry následovat a bránit takovou nauku, kterou člověk s rozvahou shledal správnou? Odpověď: Ano.

Pochybnost V.: Je nutné *chápat vše a jednu každou věc*, totiž slova a fráze vyskytující se ve zmíněných kapitolách, vždy a nutně *ve vlastním smyslu*, takže se od něho nesmí nikdy odchýlit, ani když se zřetelně ukazuje, že se jedná o výroky v nevlastním smyslu, metaforické a antropomorfní a když rozum brání držet se vlastního smyslu nebo nezbytnost nutí vzdát se ho? Odpověď: Nikoli.

Pochybnost VI.: Může být při upřednostnění doslovného a historického smyslu užito moudře a s užítkem *alegorického a prorockého výkladu* mnoha míst těchto kapitol podle vynikajícího příkladu svatých otců a samé církve? Odpověď: Ano.

Pochybnost VII.: Má se, ačkoli nebylo záměrem svatopisce při sepisování prvních kapitol Genesis vyučovat vědecky o vnitřní stavbě viditelných věcí a úplném řádu stvoření, nýbrž spíše svému národu předkládat lidové představy, jak to běžná řeč za oněch časů připouštěla, uzpůsobené lidskému chápání, při výkladu těchto věcí bát přesně a stále *zvláštním rázem vědecké řeči*? Odpověď: Nikoli.

Pochybnost VIII.: Může být při onom označení a rozlišení šesti dnů, o nichž se jedná v první kapitole Genesis, chápáno slovo *Jom* (den) jak ve vlastním smyslu jako přirozený den, tak i v nevlastním smyslu jako určitý časový úsek, a je o této otázce dovolena diskuse exegetů? Odpověď: Ano.²⁷⁸

Je zřejmé, že takový tlak na doslovný a historický výklad *Genesis* ze strany Říma neumožnil katolickým exegetům a dogmatikům posunout diskusi o dědičném hříchu směrem k promýšlení nových možností interpretace, které by už nebyly závislé právě na doslovném čtení biblických pradějin. To se samozřejmě odrazilo i na teologické produkci před Druhým vatikánským koncilem.

4.5.4. Manualistická teologie před druhým Vatikánem

Vrátíme-li se od filosofování o dědičném hříchu k teologii, pak lze ve zkratce konstatovat, že post-tridentská teologie se do značné míry orientovala na upevnění a rozpracování základů

²⁷⁸ DSH 3512-3519. Český překlad se nachází v článku ŠANDERA, P., „Modernismus – nauka a exegeze“, in: *Budoucnost modernismu. Ročenka Getseman*, Praha: Sít' 1999, s. 63-77. Zde uvádíme vlastní upravený překlad podle latinského originálu, neboť Šanderův překlad je překlad z němčiny a nadto je místy nepřesný.

položených tímto velkým koncilem. V souvislosti s určitou semknutostí katolické církve a teologie v období protireformace se asi nelze divit, že teologická práce této doby, pro níž byl charakteristický manualistický přístup, zásadní nové myšlenky k tématu dědičného hříchu nepřinesla.²⁷⁹

Za zmínku však nepochybně stojí manuály poloviny dvacátého století, které představují jakési tradiční nebo konzervativní teologické pozadí, na němž se rozvíjejí nové úvahy o dědičném hříchu. Post-tridentský manuál je pro řadu teologů druhé poloviny dvacátého století metodou, v níž byli tito protagonisté nových teologických směrů vyučeni. Pro velkou část těchto teologií je pak východiskem, na které se daní teologové snaží dílem navázat a dílem jej překonat.

Tradiční podoba nauky o dědičném hříchu je pojetí Adama před hříchem jakožto nevinné, spravedlivé a svaté bytosti, která nepodléhá utrpení ani nutnosti smrti, stejně jako netrpí sklonem ke zlu.²⁸⁰ S touto teorií pak souvisí i religionistické teorie o počátcích náboženství. Katoličtí autoři v této době počítají s původním prazjevením, které měli první lidé. Tyto prapůvodní znalosti však po pádu lidstva postupně degradovaly a upadaly v zapomnění a bylo nutno přijít se zjevením novým.²⁸¹

Protože tento typ kompendií představuje těsné předchůdce různých nových teologických teorií dědičného hříchu, které se začaly objevovat od šedesátých let, bude užitečné si některé významné představitele tohoto stylu představit podrobněji a ukázat tak teologický přístup charakteristický pro toto období. Poslouží k tomu tři velmi rozšířené a vlivné manuály, které vznikly ještě před Druhým vatikánským koncilem, ale svým vlivem zasahují až do doby pokoncilní. Jedná se o dvě německé a jednu francouzskou práci: Schmausovu *Katolickou dogmatiku*, Ottův *Stručný přehled dogmatiky* a kolektivní dílo francouzských autorů (především dominikánů) *Teologická iniciace*.

Michael Schmaus řadí pojednání o dědičném hříchu do celku dogmatického traktátu o Bohu Stvořiteli, a v něm do oddílu o člověku.²⁸² Tento autor na začátku svého pojednání cituje

²⁷⁹ Popis a hodnocení různých aspektů teologie tohoto období shrnuje např. POSPÍŠIL, C. V., *Hermeneutika mystéria*, Praha: Krystal OP – Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005, s. 59-64.

²⁸⁰ Srov. MILLER, B. V., „The Fall of Man and Original Sin“, in: SMITH, G. D. (ed.), *The Teaching of the Catholic Church*, London 1956; cit. dle: MACKEY, J. P., „New Thinking on Original Sin“, in: TAYLOR, M. J. (ed.), *The Mystery of Sin and Forgiveness*, Staten Island, NY: Alba House 1971, s. 215-232.

²⁸¹ Srov. SKALICKÝ, K., *Po stopách neznámého Boha*, Svitavy: Trinitas 2003, s. 34-57.

²⁸² SCHMAUS, M., *Katholische Dogmatik, Band II, 1. Gott der Schöpfer*, München: Max Hueber Verlag 1962, s. 441-539.

celý tridentský traktát o dědičném hříchu. Uvádí ho důležitou poznámkou, že se tridentský koncil vyslovil k prvotnímu stavu člověka a ke ztrátě tohoto stavu. Je tedy zřejmé, že byl tento německý teolog přesvědčen o tom, že součástí božského zjevení vyloženého tridentským dogmatem je nejen fakt lidské hříšnosti a potřeba spásy, ale také informace o situaci *ante lapsum* především co do schopností a možností prvních lidí. Tento předpoklad je dnes, jak uvidíme, prakticky opuštěn a tridentské dogma je obvykle vykládáno mnohem umírněnějším způsobem.

Schmaus pokračuje úvodním rozbořem Písma a otců, kterým nevěnuje významnější pozornost a spokojuje se s velmi stručným pojednáním. Je však třeba říci, že rozbor zvěsti Písma a nauky církevních otců se v linii klasické manualistiky nachází prakticky za každým bodem, který Schmaus probírá.

Po zmíněném úvodním představení tridentské nauky Schmaus velmi podrobně komentuje mimopřirozené dary, které podle teologického pojetí odpovídají době, kdy náš autor svou práci psal, první lidé dostali do vínku. Jednalo se o tělesnou nesmrtelnost, nepřítomnost nemocí, nepřítomnost žádostivosti a vybavení darem vědění.

Dále Schmaus přistupuje k samotnému tématu prvotního hříchu. Interpretuje ho jako těžký hřích přestoupení božského zákona Adamem a Evou. Pokračuje pak následky, které tento hřích měl pro první lidi a pro jejich potomky. Tím se dostává k tématu hříchu dědičného. Toto téma pak větší problémy nepředstavuje a je pojednáno v podstatě klasickým způsobem, který je z velké části přijatelný i dnes.

Dalším klasickým kompendiem dogmatiky je mnohokrát vydaný a vlivný *Stručný přehled dogmatiky* eichstätského dogmatika Ludwiga Otta.²⁸³ Ten zařazuje pojednání o dědičném hříchu podobně jako Schmaus do kontextu teologické antropologie a tedy do širšího okruhu o Bohu Stvořiteli. Ott při svém pojednání vychází z rozlišení různých stavů lidské přirozenosti.²⁸⁴ Jsou jimi:

- *status naturae elevatae*, tj. stav prvních lidí před hříchem. Je to stav, kdy měl člověk plnost milosti posvěcující jako mimopřirozený dar daný Bohem.²⁸⁵ Tento stav je charakterizovaný také mimopřirozeným darem integrity, tj. svobodou od žádostivosti,

²⁸³ OTT, L., *Grundriß der Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien: Herder ⁷1965, s. 122-138.

²⁸⁴ OTT, L., *Grundriß der Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien: Herder ⁷1965, s. 128.

²⁸⁵ Stav čisté přirozenosti (*status naturae purae*) pokládá Ott za pouze možný, ale nerealizovaný.

možností nezemřít, možností tělesně netrpět a veškerým poznáním potřebným pro dosažení nadpřirozeného cíle.

- *status naturae lapsae*, tj. stav následující po hříchu Adamově. Je to stav ztráty milosti posvěcující i původní integrity.
- *status naturae reparatae*, tj. stav, kdy díky Kristovu vykupitelskému dílu mají lidé obnovenou milost posvěcující, ale nikoli svou integritu.
- *status naturae glorificatae*, tj. stav blaženého patření, tedy stav naplnění lidské existence při dosažení svého cíle, kterým je společenství s Bohem.

Toto rozlišení je přehledné a logické, i když se objevují některé otázky, např. charakter stavu starozákonních spravedlivých, kteří žili v přátelství s Bohem a jsou oslavováni jako naši otcové ve víře, ale jejichž život spadá do období před Kristovou vykupitelskou smrtí. Jejich stav nelze jednoduše popsat jako stav bez milosti posvěcující a její přítomnost tedy musí být chápán např. na základě anticipace Kristovy oběti.

Adamův hřích Ott chápe jako čin historické osobnosti v dějinách. Otázku vhodnosti historického výkladu *Genesis* v souvislosti s poznatky přírodních věd Ott vůbec nezmiňuje. Upozorňuje totiž na výroky vatikánské biblické komise z roku 1909 týkající se historicity vyprávění o pádu prvních lidí, které je třeba se „pevně přidržovat“.²⁸⁶

V dalším textu Ott pojednává povahu a předávání dědičného hříchu v podstatě ve velmi úzké návaznosti na tridentský dekret o dědičném hříchu. Je to především nauka o předávání dědičného hříchu „plozením, nikoli napodobováním“ a o dědičném hříchu jako ztrátě posvěcující milosti.

Velmi zajímavou a ve své době vysoce hodnotnou učebnici představuje kolektivní práce francouzských teologů pod názvem *Teologická iniciace*.²⁸⁷ Narozdíl od obou zmiňovaných německých autorů zařazuje práce francouzských teologů dědičný hřích do kontextu morální teologie jako příčinu hříchu jakožto morální kategorie. Lze to chápat jako dynamičtější vizi celku, ve srovnání s výše citovanými německými pracemi, které probírají dědičný hřích v rámci nauky o stvoření člověka. Takové umístění vede spíše ke statickému

²⁸⁶ OTT, L., *Grundriß der Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1965, s. 129.

²⁸⁷ VERGRIETE, V., „Die Sünde“, in: *Die katholische Glaubenswelt*, (orig.: *Initiation théologique*, übertragung von G. Muschalek, A. Kraus, E. Körte, E. Salzmann), Band II, Basel – Freiburg – Wien: Herder 1960, s. 249-259.

náhledu na dědičný hřích jako na stav v němž se člověk nachází. Teologická iniciace se na dědičný hřích naproti tomu dívá jako na východisko určitého aspektu lidského jednání.

Nejprve je třeba zmínit, že Teologická iniciace nepokládá doslovné čtení biblických pradějin za nezbytné a uznává potřebu rozlišování a zohledňování literárních forem. Netrvá proto na představách jako Eva stvořená ze žebra, Adam z prachu země apod. Považuje však daný biblický text za historický, byť obsahuje výrazové formy, které nelze brát doslovně. V oblasti teologické reflexe se pak silně drží Tomášova výkladu, které je na historickém čtení vystavěno.²⁸⁸

Adam je chápán jako první člověk ve stavu původní spravedlnosti a svatosti, který chtěl být jako Bůh a tím narušil své spojení s Bohem. Protože sám nemohl takto narušený řád restituovat, klesal hlouběji a hlouběji. Disharmonie v oblasti nejvyšší, tj. v duši, se nutně projevila i v těle, které je duší formováno a člověk do značné míry ztratil plnou vládu nad svými silami a schopnostmi. Svým potomkům pak Adam předal již takto narušenou přirozenost. Hříšnost přirozenosti ili zatížení dědičným hříchem pak není osobním proviněním, ale je faktem narození se v přirozenosti, která je hříšná. Teologická iniciace zde ale upozorňuje, že předávání dědičného hříchu nelze vysvětlovat příliš mechanisticky. Jedná se o hluboké tajemství, které lze pouze rozumu přiblížit, nikoli zcela proniknout.²⁸⁹

Shrneme-li tedy přístup této francouzské učebnice, lze říci, že je konzervativní, založená na historickém čtení biblických pradějin a na Tomášově teologickém výkladu. Naznačuje však již potřebu specifického přístupu k některým starozákonním textům a dívá se na téma dědičného hříchu dynamicky. Autoři Teologické iniciace byli velkou měrou francouzští dominikáni a skuteční tomisté, kteří narozdíl od řady upadlých neotomistických manuálů dokázali udržet Tomášův dynamický pohled na realitu. Přirozenost je v tomto myšlenkovém proudu východiskem jednání (definuje se jako esence dynamicky nahlížená jako zdroj životních aktivit). Proto i dědičný hřích, který je narušením této přirozenosti, je chápán v kontextu lidského jednání, a proto i v oddílu morální teologie.

4.5.5. Od druhého vatikánského koncilu ke Katechismu katolické církve

Po Druhém vatikánském koncilu došlo k celé řadě diskusí a bylo vydáno velké množství článků a knih zabývajících se dědičným hříchem. Než se dostaneme k teoriím jednotlivých teologů, bude užitečné prozkoumat texty, které lze řadit k textům magisteriálním. V první řadě

²⁸⁸ VERGRIETE, V., „Die Sünde“, in: *Die katholische Glaubenswelt*, s. 251.

²⁸⁹ VERGRIETE, V., „Die Sünde“, in: *Die katholische Glaubenswelt*, s. 257.

jsou to dokumenty samotného koncilu, a dále pak Katechismus katolické církve. Kromě těchto dokumentů univerzální povahy (daných pro celou církev) si povšimneme i lokálního katechismu, který však svým vlivem přesáhl hranice oblasti, pro kterou byl určen. Je to tzv. „holandský katechismus“, který je propracovaným teologickým dílem, ale přitom považovaný z některých důvodů za velmi problematický. Proto stojí bezpochyby za pozornost.

Druhý vatikánský koncil problematiku dědičného hříchu ve svých dokumentech jako hlavní téma neřeší. Představuje spíš součást kontextu, v němž jsou vykládány jiné otázky. Z tohoto důvodu lze předpokládat, že v dokumentech posledního koncilu žádné zásadní vyjádření k dědičnému hříchu nenajdeme. Určitou tendenci v přístupu k němu však můžeme pozorovat ze způsobu, jakým je na různých místech zmiňován. Z významnějších textů, které stojí za to v kontextu této práce odcitovat, jsou to především obě velké konstituce *Lumen gentium* a *Gaudium et spes*.

Konstituce *Lumen gentium* se zmiňuje o dědičném hříchu na svém začátku, kdy vychází z Božího plánu spásy. Ani hřích, říká koncil, nemůže být pro tento plán spásy zdrcující překážkou. Formulace „pád v Adamovi“ je přitom dostatečným způsobem opatrná, aby se text vyhnul sporům ohledně dědičného hříchu, které v době koncilu už začínaly být živé. Hlavní myšlenkou daného úryvku je tedy potvrzení a vyzdvižení Božího milosrdenství, které vytváří podmínky pro spásu člověka navzdory hříchu, kterého se člověk dopouští.

Věčný Otec podle zcela svobodného a tajemného záměru své moudrosti a dobroty stvořil celý svět a rozhodl se povznést lidi k účasti na božském životě. Neopustil je ani po jejich pádu v Adamovi, ale poskytoval jim neustále pomocní prostředky ke spáse se zřetelem na Krista, Vykupitele, „jenž je obraz neviditelného Boha, dříve zrozený než celé tvorstvo“ (Kol 1, 15).²⁹⁰

Konstituce *Gaudium et spes* se k prvotnímu hříchu vyjadřuje již mnohem jasněji a to v kapitole věnované důstojnosti lidské osoby. Text upozorňuje, že člověk vyšel z Boží ruky jako dobrý a svatý. Pokřivení obrazu Božího, k němuž byl člověk stvořen, je tedy plně dílem lidským. Koncil se v tomto bodě však nevyjadřuje zastřeně nebo diplomaticky, ale přímo tvrdí několik významných bodů: člověk byl stvořen ve stavu svatosti, byl sveden ďáblem a dal přednost věcem stvořeným před Bohem.

Člověk byl od Boha stvořen ve stavu svatosti. Na samém počátku dějin však zneužil z návodu Zlého své svobody, povstal proti Bohu a zatoužil dosáhnout svého cíle mimo Boha.²⁹¹

²⁹⁰ *Lumen gentium* 2.

²⁹¹ *Gaudium et spes* 13.

To, že byl člověk stvořen ve stavu svatosti, se nezdá být příliš problematičným tvrzením, neboť první člověk (ať už jeho vznik proběhl jakkoli) musel být před tím, než poprvé zhřešil, ve stavu bez hříchu. Nicméně, podobně jako pouhý klid zbraní ještě není mír, ani pouhé nehřešení ještě neznamená stav svatosti. Ten v sobě nese přátelství s Bohem a určitou vnitřní harmonii, což je mnohem více než pouhé nehřešení. Jestliže tvrdíme, že byl první člověk stvořen ve stavu svatosti, pak je to něco zásadně odlišného než tvrzení, že člověk již od počátku prožíval ten sklon ke hříchu, který my dnes označujeme jako následek dědičného hříchu, neboť tento sklon je dán naší materiálností a přirozenou nedokonalostí.

Lze samozřejmě upozornit na to, že koncilní formulace je standardní verbální vyjádření skutečnosti dědičného hříchu, jejímž prvním cílem není detailní vyjasnění povahy dědičného hříchu, ale konstatování hříšnosti člověka, za níž Bůh nenese žádnou odpovědnost. To je jistě pravda, nicméně zůstává faktem, že poslední koncil použil formulace, která v sobě obsahuje tvrzení existence prvotního člověka ve stavu svatosti.

Konstituce *Gaudium et spes* dále popisuje stav člověka zatíženého dědičným hříchem, resp. jeho následky. Použité formulace jsou psychologicky velmi výstižné, nelze s nimi nesouhlasit a v podstatě nepředstavují žádný teologický problém.

Nevyrovnanosti, jimiž trpí dnešní svět, souvisí s hlubší nevyrovnaností, jež tkví v srdci člověka. V člověku samém je mnoho činitelů, které se mezi sebou střetávají. Zatímco na jedné straně zjišťuje, že je mnohostranně omezen, neboť je bytost stvořená, cítí na druhé straně, že je ve svých touhách omezený a povolán k vyššímu životu. Mezi mnoha věcmi, které ho lákají, je nucen neustále volit a některých se zříkat. Navíc je slabý a hříšný a často dělá, co nechce, a nedělá, co by dělat chtěl. Proto trpí vnitřní rozpolceností, ze které vzniká tolik a tak vážných rozbrojů ve společnosti.²⁹²

To, co je nejdůležitější, je to, co koncilní texty mnohonásobně zdůrazňují, totiž odpovědnost člověka za svůj neutěšený stav, na který Bůh reaguje svým příchodem na svět a svým dílem spásy.

Zkoumá-li člověk své srdce, poznává, že je nakloněn i ke zlému a zapleten do mnoha špatností; a to nemůže pocházet od jeho dobrého Stvořitele. (...) Proto je člověk sám v sobě rozdělen. To je také důvod, proč se nám celý lidský život, individuální i kolektivní, jeví jako dramatický zápas mezi dobrem a zlem, mezi světlem a tmou. Navíc člověk vidí, že sám není schopen nápor zla doopravdy přemoci, takže se každý cítí jakoby

²⁹² *Gaudium et spes* 10.

spoután řetězy. Sám Pán však přišel, aby člověka osvobodil a posílil tím, že ho vnitřně obnovil a vyhnal knížete tohoto světa (srov. Jan 12, 31), který ho držel v otroctví hříchu.²⁹³

Koncil také používá pavlovskou paralelu mezi prvním a druhým Adamem, tj. člověkem, který svou neposlušností vehnal lidstvo do náruče smrti, a člověkem, který svou poslušností tomuto lidstvu otevřel cestu k Bohu.

První člověk Adam byl předobrazem člověka budoucího, totiž Krista Pána. Kristus, nový Adam, právě zjevením tajemství Otce a jeho lásky plně odhaluje člověka jemu samému a dává mu poznat vznešenost jeho povolání. (...) On je „obraz neviditelného Boha“ (Kol 1, 15); je dokonalý člověk, který Adamovým synům vrátil podobnost s Bohem, prvotním hříchem pokřivenou.²⁹⁴

Dalším z významných textů posledních desetiletí je tzv. „Holandský katechismus“. Je to poměrně netradičně koncipované teologické dílo, které je však jakožto katechismus určeno nikoli k diskusi odborníků, ale ke vzdělávání ve víře Božího lidu. Jako partikulární katechismus schválený v roce 1966 holandskými biskupy se tedy řadí jednak do žánru teologického pojednání, jednak do žánru řádného výkonu učitelské služby biskupů určité oblasti. Tento katechismus si velmi brzy získal své horlivé zastánce i zásadní odpůrce. Obvykle bývá hodnocen jako velmi progresivní dílo obsahující řadu zajímavých podnětů, které je ale příliš poplatné teologickým proudům své doby. V katechismu se tak objevuje řada koncepcí, které buď jako diskutované teologické teorie nepatří do katechismu, jednak i řada problematických bodů.

U tématu dědičného hříchu Holandský katechismus²⁹⁵ nejprve upozorňuje na stav hříšnosti lidstva před Bohem. Východiskem je přitom výklad dějin spásného Božího působení. Výklad dědičného hříchu tak ukazuje důvod, proč bylo celých dějin spásy třeba. Holandský katechismus tak odmítá vidět příčinu zla v pouhé evoluční nedokonalosti nebo v duševních nemocech a poukazuje na temnou stránku lidské osobnosti, kterou popisuje jako „velkou, nám všem společnou, neodvratnou, ale neomluvitelnou neschopnost milovat“.²⁹⁶

Příběh biblických pradějin o pádu prvních lidí je zde interpretován jako symbolické vyjádření týkající se nám samotných. Pád chápe v celku čtyřech velkých popisů hříchu

²⁹³ *Gaudium et spes* 13.

²⁹⁴ *Gaudium et spes* 22.

²⁹⁵ *Zvěstování víry II. Holandský katechismus*, (přel. D. Pohunková, E. Jedličková, V. Vaško, F. Šilhan, M. Máša, J. Vokoun a J. Spousta), Praha: Sít' 1996, s. 231-239.

²⁹⁶ *Zvěstování víry II. Holandský katechismus*, s. 232.

v biblických pradějích (kromě něj ještě Kainovu bratrovraždu Abela, hříšnost Noemových současníků a stavbu babilónské věže). Ve všech případech, upozorňuje Holandský katechismus, dochází k nějakému Božím zásahu, který situaci alespoň částečně zachraňuje. Dané čtyři symbolické příběhy o hříchu tedy spoluobsahují i zvěst o Božím díle spásy. Stejně jako doslovný výklad třetí kapitoly *Genesis* odmítá Holandský katechismus i teologický předpoklad původní neporušené přirozenosti prvních lidí.

Výklad páté kapitoly listu Římanům jen podtrhuje přesvědčení o symbolickém charakteru příběhů biblických pradějin. Holandský katechismus explicitně prohlašuje důraz na jedinstvo hříšníka za literární prostředek pro svůj výklad spásy v Kristu. Hřích prvních lidí je tedy viděn jako pouhý literární prostředek vyjadřující náš vlastní hřích.

Tím ovšem není odpovězena otázka po původu zla v lidstvu a v dějinách. Holandský katechismus konstatuje, že hřích předpokládá svobodu a svoboda s sebou nese také možnost nehřešit. Nelze tedy říci, že by byl hřích nutný. Přesná příčina objevení se zla je ale nepochopitelná, stejně jako je v posledku nepochopitelné zlo jako takové.

Posledním důležitým dokumentem, který zde bude zmíněn, je Katechismus katolické církve vydaný třicet let po zahájení Druhého vatikánského koncilu, který byl vydán jako jeden z plodů teologické a pastorační práce zahájené tímto koncilem, jak upozorňuje papež Jan Pavel II. v apoštolské konstituci *Fidei depositum*, která Katechismus uvádí. Zde se budeme zabývat především tématem prvotního hříchu, neboť situace člověka zatíženého dědičným hříchem nebo jeho následky je, jak už bylo řečeno, poměrně neproblematická.

Katechismus se prvotním hříchem zabývá v několika rozsáhlých odstavcích.²⁹⁷ Hned na úvod lze konstatovat, že ani zde se nedočkáme zásadně nových vhledů nebo teorií. Katechismus se velmi střízlivě drží klasického způsobu výkladu tématu a opírá se především o texty třetí kapitoly *Genesis* a listu Římanům, které interpretuje v naprosté shodě s dekrety Tridentského koncilu.

Podobně jako koncil začíná i Katechismus upozorněním na dobrotu původního stvoření včetně člověka. Biblická scéna z *Genesis* o postavení člověka do zahrady a o zákazu pojídání ovoce ze stromu poznání dobrého a zlého se označuje jako symbol. Netrvá tedy na doslovném čtení této biblické scény. Konstatuje však pevně, že byl člověk stvořen jako dobrý a svobodný tvor, jehož úkolem bylo svobodné uznání Boží svrchovanosti a důvěra v Boha.

²⁹⁷ KKC 396-409.

Podobně jako koncil explicitně mluví o prvotní svatosti, která měla být dovršena „zbožštěním“. K tomu ovšem nedošlo, neboť člověk dal přednost sám sobě před Bohem.

Několikrát se také mluví o roli ďábla, který člověka pokoušel. Člověk je za své zlé skutky jakožto svobodný tvor zodpovědný. Nelze je svádět na Boha stvořitele ani na ďábla pokušitele. Není však „prvotním autorem“ zla. To zde bylo již před stvořením člověka kvůli pádu andělů, kterým se Katechismus obšírně věnuje před oddílem o prvotním hříchu.²⁹⁸

Velmi významné jsou však odstavce 404-405, kde se mluví o předávání dědičného hříchu. Katechismus upozorňuje, že se jedná o „tajemství, jež nemůžeme plně pochopit“. Lze jen konstatovat, že je to zasažení celé lidské přirozenosti, která se předává z rodu na rod. Není to tedy hřích osobní jakožto skutek, ale hřích přirozenosti, tedy stav, do kterého se lidé rodí, aniž by si ho jakkoli zasloužili. V dalších odstavcích pak Katechismus logicky navazuje pojednáním o Božím díle spásy pro hříšné lidstvo.

²⁹⁸ *KKC* 391-395.

5. NOVÉ TEORIE DĚDIČNÉHO HŘÍCHU

5.1. Etapy diskuse o dědičném hříchu ve druhé polovině 20. století

Alfred Vanneste rozlišuje v diskusi o dědičném hříchu tři základní epochy.²⁹⁹ Navazujeme na toto jeho rozdělení a doplňujeme je o další tak, aby zasáhly až do diskusí současných.

1. 1950-1960 tradiční přístupy
2. 1960-1970 postupné přijímání polygenismu, prohlubující se biblická studia ohledně dědičného hříchu, studium dějin dogmatu, hledání nových formulací dogmatu (Schoonenberg, Teilhard de Chardin, Weger, Flick-Alszeghy)
3. 1970-1975 (Haag, Baumann, Fernandez)

²⁹⁹ VANNESTE, A., „Le péché originel. Vingt-cinq ans de controverses“, *Ephemerides theologicae Lovanienses* Tom. LVI (1980), s. 139-146.

5.2. Marie-Michel Labourdette

5.2.1. Stvoření člověka

Francouzský dominikán Marie-Michel Labourdette bere vážně evoluční teorii i současný stav biblistiky. Přesto je ve svých úsudcích poměrně umírněný a snaží se dát tradici i novým objevům přírodovědy a exegeze místo, které jim patří. Člověk je, upozorňuje francouzský teolog, součástí přírody a zároveň přírodu přesahuje. Je povolán k nadpřirozenému cíli a milosti. Stvořením člověka tedy začíná něco, co přesahuje evoluční možnosti přírody a vyžaduje speciální Boží zásah. Reflexe počátku člověka tedy v plnosti není v moci přírodní vědy ani filosofie, ale teologie. Na otázku, kdy přesně a ve kterém okamžiku vývoje dal Bůh tvorům svobodu a rozum a stvořil tak člověka, neumí přírodověda a jakékoli přirozené vědění odpovědět. Je to otázka jiného řádu.³⁰⁰

To samozřejmě neznamená, že teologie musí setrvávat na bezprostředním stvoření člověka co do duše i těla. Člověk je na jednu stranu v linii přírodních dějů, na stranu druhou se jim vymyká. Doslovný výklad biblických pradějin není nijak nutný. Navíc je nepřesné tvrdit, že je takový výklad skutečně doslovný, když nebere v úvahu některé výroky, např. slova druhá kapitoly *Genesis*, kde se mluví o zemi, z níž byl člověk vzat. Nic nebrání předpokladu, že ke stvoření člověka jako bytosti rozumové a svobodné použil Bůh „oživenou materii“, která vznikla evolučním procesem. Křesťanská víra je kompatibilní jak s kreacionismem (ve smyslu okamžitého stvoření), tak i s evolucionismem.

Labourdette pak uvažuje o pojetí člověka jako bytosti nehotové, která má své plné rozvinutí teprve před sebou jako svůj úkol. Připomíná pojetí Tomáše Akvinského, který je pro něj významnou autoritou. Podle tohoto středověkého učitele církve byli první lidé dokonalí nejen pouze „v zárodku“, ale aktuálně a plně. Francouzský teolog však upozorňuje, že Bůh dal přírodě nejen bytí, ale i schopnost kauzálního působení (jakkoli stále závislé na kauzalitě první příčiny), v níž se skrývá určitá míra autonomie světa. Svět, který má sílu se rozvíjet vlastními silami není o nic méně dokonalý než svět něčeho takového neschopný, který je stvořen v pevně fixovaném stavu dokonalosti. Proto není nijak nehodné Boha, aby byla dokonalost dána stvoření „zárodečně“ a ne hned v plnosti.

³⁰⁰ LABOURDETTE, M. – M., *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris: Alsatia 1953, s. 141-151.

5.2.2. Monogenismus

Co se týče problematiky polygenismu, je Labourdette poměrně konzervativní a opatrný. Uznává sice, že tridentská definice přesně vzato neklade monogenismus jako svůj přímý předmět výpovědi, ale pokládá ho za nutný kontext, v němž je formulace tridentských kánonů o dědičném hříchu srozumitelná. V otázce, zda jsou přímý předmět tridentských definic a kontext výpovědi od sebe oddělitelné, tedy Labourdette inklinuje spíše k negativní odpovědi.

V tomto bodě se francouzský teolog dovolává mimo jiné Prvního vatikánského koncilu. Ten se sice k dědičnému hříchu nevyjádřil, ale v přípravném textu dogmatické konstituce *De fide catholica*, který nemohl být projednán z důvodů předčasného ukončení koncilu, se odsuzují ti, kteří odmítají původ lidského rodu v jediném praotci Adamovi. Labourdette uznává, že se jedná pouze o přípravný text, ale pokládá ho za „výjimečné svědectví o katolické nauce sdílené obecnou církví“.³⁰¹ Proti takové argumentaci lze ale samozřejmě poukázat na jiné přípravné texty různých koncilů, u kterých došlo při jejich projednávání k zásadním významovým posunům. Navíc, návrhy koncilních dokumentů pocházejí obvykle od teologa nebo skupiny teologů pověřených přípravou podobných dokumentů a nedají se tedy chápat jako vůle (byť zatím nevytříbená) koncilních otců samotných. Fakt, že vatikánský koncil zde nestačil některé otázky definovat, lze navíc vykládat dle vlastních preferencí jako pouhou shodu okolností nebo zcela opačně jako providenciální zásah zabraňující přijetí nevhodného textu.

Labourdette tedy upřednostňuje monogenismus. Pokusy uvést do souladu tridentská dogmata s polygenismem ho neuspokojují. Uvádí zde několik příkladů.³⁰² Jednak je to představa několika na sobě nezávislých linií prvních lidí, kde na počátku každé z nich došlo ke hříchu. To ale podle Labourdette odporuje prohlášení Tridentského koncilu o jediném původu dědičného hříchu. Podobně ho neuspokojuje ani představa kolektivního hříchu větší skupiny prvních lidí, na kterém by všichni participovali, přestože je zde s tridentským *origine unum* mnohem menší napětí než byl příklad minulý. Další možnost, tj. spojení prvních lidí v kolektivním hříchu, kdy přímo hřích spáchal jen jeden z nich nebo nemnozí z nich, ale jsou za něj odpovědni všichni, Labourdette odmítá s poukazem na nesoulad takového přístupu s Boží spravedlností.

V otázce polygenismu, uzavírá Labourdette přesně podle slov encykliky *Humani generis*, pro katolíka neexistuje stejná svoboda jako u tématu evoluce. Zdá se být neslučitelný

³⁰¹ LABOURDETTE, M. – M., *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris: Alsatia 1953, s. 156.

³⁰² LABOURDETTE, M. – M., *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris: Alsatia 1953, s. 161-162.

s dogmatem o dědičném hříchu, jak ho církev definovala. Změna smyslu takové definice, která by vedla k připuštění polygenismu, by pak podle Labourdette pravděpodobně přesáhla možné akcidentální změny dogmatu a představovala by změnu zásadní, která u dogmat není myslitelná. Polygenismus navíc podle Labourdette není vědecky jistý a dokázaný.³⁰³ Teolog proto nemusí upravovat své pojmy podle dosud neprokázané hypotézy. Unáhlené přijímání hypotéz přírodní vědy do teologie je na škodu, neboť přírodověda své hypotézy může přehodnotit a teologie pak vypadá směšně.³⁰⁴

5.2.3. Stav prvního člověka

Jak už bylo naznačeno výše, zatímco ve věci monogenismu je Labourdette konzervativní a drží se klasické interpretace tridentských kánonů, v otázce prvotního stavu dokonalosti je tento francouzský teolog naopak otevřený progresivnějšímu řešení. Labourdette totiž předpokládá, že první člověk nedosáhl počáteční dokonalost v plnosti, ale že k ní byl pouze plně disponován. Takový pohled podle něj není v rozporu s pohledem vycházejícím z evolučních počátků lidstva, kdy se na počátku počítá spíše se stavem nedokonalým než dokonalým. První lidé tedy nebyli po všech stránkách hotoví, ale jakožto bytosti žijící v čase a dosahující v čase i své dokonalosti, byli na počátku vybaveni všemi potřebnými dary pro dosažení plnosti dokonalosti. Prvotní hřích tento slibný počátek násilně přerušil.

Jestliže se Tridentský koncil vyjadřuje v tom smyslu, že se stav člověka po hříchu zhoršil („... celý Adam pro onu urážku spočívající v tomto provinění byl změněn k horšímu co do těla i duše...“³⁰⁵), pak to nutně neznamená, že byl prvotní stav naprosto dokonalý. Ať byl stav prvních lidí jakousi „zlatou dobou“, jak ji předpokládaly starší teologické manuály, nebo stavem nedokonalým, který však potenciálně a jakoby „zárodečně“ obsahoval výbavu k postupnému růstu k plnosti, v obou případech platí, že po hříchu byl člověk změněn k horšímu. Náš stav totiž rozhodně neodpovídá ideálu a plnosti dokonalosti (jak to předpokládala v prvotním stavu tradiční teologie) ani nezahrnuje možnosti a výbavu k postupnému růstu k plnosti (jak to předpokládá umírněnější interpretace, které se drží Labourdette).

³⁰³ To je samozřejmě pravda, ale podle v současnosti převládajícího chápání vědy ani podobný definitivní důkaz a verifikace nejsou možné. Jakákoli vědecká teorie je tedy v tomto smyslu nedokázaná. Polygenismus má však na své straně v současnosti tolik důvodů, že o něm nelze mluvit jako o slabé teorii. Na druhé straně ale musíme dát Labourdettovi za pravdu v tom, co níže říká o nebezpečí unáhleného navázání teologických koncepcí na určitý stav vědeckého poznání, který se brzy může stát překonaným.

³⁰⁴ LABOURDETTE, M. – M., *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris: Alsatia 1953, s. 163.

³⁰⁵ Kánon 1.

5.3. Pierre Teilhard de Chardin

5.3.1. Teleologismus a antiteleologismus v evolučním myšlení

Teilhardovým východiskem pro promyšlení tématu zla a prvotního hříchu je evoluční teorie. Při formování světa docházelo podle Teilharda od samého počátku k statisticky nevyhnutelným lokálním chybám, které se v průběhu evoluce fixovaly v chyby a neuspořádanosti systémové. Ve chvíli objevení života tyto chyby tápavě se pohybujícího vývoje nabývají formu bolesti, v chvíli objevení člověka formu hříchu.³⁰⁶

V Teilhardově pojetí se tak spojují dvě na první pohled protichůdné tendence. Na jedné straně je Teilhard zastáncem teleologického pojetí evoluce, na straně druhé připisuje vznik zla a hříchu lokálním chybám, kterých se tápavý vývoj nevyhnutelně dopouští. Vývoj je tedy zacílen (proto teleologismus) a zákonitě směřuje ke svému cíli, který Teilhard označuje jako bod Omega. Vývoj tedy jde ke svému cíli zákonitě a nutně, ale zároveň slepě a tápavě metodou pokusů a omylů. Tyto dvě na první pohled protichůdné charakteristiky evoluce snad lze smířit v rámci jednoho konzistentního obrazu. Celá situace může být charakterizována představou slepce tápajícího po zdech labyrintu hledajícího cestu ven. Jeho cesta je tápavá, s mnoha chybami a opravami, ale na druhou stranu je možné říci, že zákonitě vede z labyrintu ven, za předpokladu, že je dostatek času a sil k tápavému hledání cesty.

Současný hlavní proud evoluční biologie je však velmi zřetelně antiteleologický. Celý výklad přírody je postaven na odmítnutí jakéhokoli zacílení, které by mohlo implikovat inteligenci, stojící v pozadí evoluce. Veškeré změny a veškeré dění je v tomto myšlení naprosto nezacílené a závisí pouze na přírodních zákonech a náhodě. Autoři jako Richard Dawkins přímo pokládají toto antiteleologické zaměření za stěžejní charakteristiku evoluční teorie, která podle jejich názoru mimo jiné přímo vyvrací ze své povahy nutně teleologicky myslící teismus.³⁰⁷

Je třeba si uvědomit, že Teilhard v tomto bodě směřuje naprosto protichůdným směrem.³⁰⁸ Z tohoto důvodu je také neudržitelné dosti rozšířené tvrzení že Teilhard údajně

³⁰⁶ TEILHARD de CHARDIN, P., „Úvaha o prvotním hříchu“, in: týž, *Chut' žít*, přel. V. Frei a J. Sokol, Praha: Vyšehrad 1970, s. 173-174.

³⁰⁷ DAWKINS, R., *Slepý hodinář*, Praha: Paseka 2002, s. 32: *Přírodní výběr je slepý hodinář. Slepý proto, že nevidí do budoucna, neplánuje následky, nemá na mysli žádný účel. Přesto na nás žijící výsledky přírodního výběru dělají hluboký dojem tím, jak svou dokonalostí připomínají výtvořiny mistra hodináře. Vývolávají v nás ohromující iluzi, že jsou záměrně naplánovány a zkonstruovány.*

³⁰⁸ TEILHARD de CHARDIN, P., „Nový duch“, in: týž, *Místo člověka v přírodě*, přel. J. Němec a J. Sokol, Praha: Svoboda-Libertas 1993, s. 121: *Poznat, že prostoročas je sbíhavé povahy, znamená totéž jako uznat, že myšlení na Zemi dosud nedosáhlo cíle své evoluce. Velkolepou vizi zacíleného vývoje včetně jeho vrcholu, který*

smířil křesťanskou či přímo katolickou teologii s evoluční teorií. Křesťanství totiž nemá větší problém uznat vývojové proměny našeho světa. Odmítá však tvrzení, že se dějí naprosto náhodně a bez souvislosti k nějaké transcendentní inteligenci (tj. k Bohu). Je možné uvažovat o tom, že Bůh dal světu jistou míru autonomie a nechává ho v určitých mezích takříkajíc dělat co umí.

Tato interpretace je bezpochyby teologicky neproblematická. Dar jisté míry autonomie neboli hledání vlastní cesty nijak neumenšuje Boží velikost ani důstojnost světa. Koneckonců víme, že Bůh tento dar některým bytostem dal v míře nevídané – v podobě svobodné vůle. Je ale takový obrázek přijatelný pro současné přírodovědce? Britský fyzik a anglikánský teolog John Polkinghorne k tomu říká:

Pro mě je základním obsahem víry v Boha to, že existuje Mysl a Cíl skrývající se za dějinami vesmíru, a že tento Jeden, jehož skrytá přítomnost je takto důvěrně blízká, je hoden úcty a je základem naděje.³⁰⁹

Teleologické působení této Inteligence však nemusí být chápáno prvoplánově jako striktní kauzální vedení všech přírodních procesů ani jako jednorázový zásah, který je pak následován jen statickým spočinutím v jednu dané dokonalosti. Polkinghorne proto vyzývá k posunu od *design through the making* (Boží plán daný jeho přímým jednáním) k *design built into the rational potentiality of the Universe* (Boží plán vtisknutý do smysluplných možností vesmíru).³¹⁰ Rozhodnout něco takového samozřejmě není v kompetenci přírodních věd. Přírodní vědy jsou však metodicky materialistické. Je proto namístě, aby se přírodovědec v tomto bodu zřekl odpovědi s poukazem na to, že úvahy o transcendentní Inteligenci stojící za přírodou metodický rámec jeho disciplíny přesahují. Uznání možnosti takového Božího plánu je výrokem filosoficko-teologickým. Vyjádření přírodovědce v této věci je proto výrokem laika na poli filosofie a teologie, nikoli odborníka na poli přírodní vědy. V této souvislosti proto nepřekvapí, že jiný anglikánský teolog, v tomto případě biochemik Arthur Peacocke, komentuje pohledy současných biologů na tuto problematiku následujícím způsobem:

Neexistují žádní profesionální biologové, kteří by pochybovali o přírodním výběru jako rozhodujícím činiteli v biologické evoluci – většina by řekla, že je to faktor zdaleka nejvýznamnější. Někteří, jako Richard

je ještě před námi, předkládá Teilhard především ve svém stěžejním spise *Le phénomène humain*, srov. TEILHARD de CHARDIN, P., *Vesmír a lidstvo*, přel. J. Sokol, Praha: Vyšehrad 1990, zvláště s. 236-240.

³⁰⁹ POLKINGHORNE, J., *Belief in God in an Age of Science*, New Haven – London: Yale University Press 1998, s. 1-3.

³¹⁰ POLKINGHORNE, J., *Belief in God in an Age of Science*, s. 10-11.

Dawkins, ho pokládají za soběstačný. (...) Jiní biologové jsou však přesvědčeni, že přírodní výběr není všechno, a někteří dokonce jdou tak daleko, že tvrdí, že samotný přírodní výběr nemůže vést ke vzniku zcela nových druhů.³¹¹

Rozhodnout o Inteligenci stojící za přírodními procesy skutečně není věci přírodní vědy. Proto budou rozdílné názory přírodovědců v tomto bodě spíše svědectvím o jejich světonázorovém postoji. Všimněme si však toho, že Peacocke mluví nikoli způsobem *aut – aut*, ale spíše *et – et*. Přírodní výběr (tedy neteleologický tápavý proces) se podle jeho pohledu nemusí vylučovat s jinými faktory. Peacocke je zde přímo nejmenuje, ale Boží cílené působení jsem lze zcela jistě dosadit.

Současné diskuse okolo tzv. inteligentního designu však velmi komplikují rozumnou diskusi na toto téma. Je velmi pochybné, zda lze nějak obhájit inteligentní design jako přírodovědeckou hypotézu nebo teorii a nelze se divit hlasitým protestům ze strany (i teisticky věřících) přírodovědců. Inteligentní design lze chápat jako snahu o jakousi meta-teorii snažící se jedním konceptem zastřešit přírodovědný i teologický přístup. Jeho protagonisté však velmi často takové chápání inteligentního designu odmítají a chtějí, aby byl chápán právě jako teorie přírodovědná. Tato snaha však vychází ze scientistického předsudku, že jediné přírodní věda má možnost vynášet soudy o světě. Inteligentní design chápáný jako přírodovědecká teorie je pak v podstatě projektem filosoficko-teologickým, který si v mylné logice scientismu nárokuje přírodovědný status v přesvědčení, že tím získá na hodnotě a přesvědčivosti.

Naším úkolem je však teologický přístup a pro ten je teleologické zaměření vývoje naprosto nutným předpokladem vývoje jako takového. Jak bylo ukázáno, nemusí to být ale zacílení zotročující a rigidní, ale může být slučitelné s jistou mírou neurčitosti, náhody a tápavého a chybujiícího postupu, jak to vyjadřuje náš výše uvedený obraz slepce v labyrintu. Zacílení vývoje se projevuje otevřenou cestu, která ale musí být nalezena náhodným testováním dostupných možností. V podstatě stejným způsobem se vyjadřuje i Teilhard. Je tedy v tomto bodě plně konzistentní s teologickým tvrzením o božské Inteligenci stojící za evolucí, ale v zásadním rozporu s řadou představitelů neodarwinismu, kteří se uznání jakékoli Inteligence v pozadí zuby nehty brání.

Křesťanská teologie tedy nemá problém počítat s náhodou a tápavým předem nepromyšleným postupem. Nemůže ale připustit absolutizaci této náhody a naprosté vyškrtnutí Boží inteligence stojící v pozadí všeho, co se na našem světě děje.

³¹¹ PEACOCKE, A., *Paths from Science towards God*, Oxford: Oneworld Publications 2001, s. 73-74.

Shrneme-li dosud uvedené, pak je třeba říci, že Teilhard je myslitelem silně teleologickým, ale jeho koncepce přesto počítá také s prvkem náhody a tápavého hledání. Na úrovni rozumu a myšlení je výsledkem hřích. Strukturální narušení a chyby v samotné lidské přirozenosti jsou pak hřichem prvotním či dědičným. Podstatné je, že příčina tohoto stavu nedokonalosti, kterou teologie nazývá prvotním hřichem, není pro Teilharda konkrétní skutek konkrétního člověka, ale stav hmoty, která se vyvíjí cestou s mnoha slepými uličkami a omyly.

5.3.2. Teilhardova kritika historizujícího chápání prvotního hřichu³¹²

Podle Teilharda je v přístupu k prvotnímu hřichu klíčovým problémem otázka, zda jej chápeme jako historickou událost, která zaujímá určité místo lokalizovatelné na časové ose, nebo zda jej považujeme za jakýsi trans-historický princip. Teilhard ztotožňuje klasické chápání prvotního hřichu s první alternativou a sám je zastáncem alternativy druhé. Toto přeznačení chápání prvotního hřichu podle něj může vést nejen k uvedení teologie do souladu se současným stavem přírodovědy, ale také k rehabilitaci myšlenky prvotního hřichu v očích vzdělané veřejnosti.

Zajímavým argumentem proti historickému pojetí je otázka, zda by časová lokalizace prvotního hřichu někam na přelom třetihor a čtvrtohor (kam podle současných poznatků lze klást práh hominizace, tj. objevení se prvních lidí a tudíž i jejich vzpouru proti Stvořiteli) neubrala univerzálního rozměru Kristova významu. Teilhard uznává, že by to nenarušilo Kristův primát a vykupitelskou roli, ale už by se nedalo říci, že Kristus je ten, *v němž všechno spočívá* (Kol 1, 17). Tím, že by se hřích objevil až po dlouhém dějinném úseku, by tato předhumánní fáze historie kosmu vlastně nepotřebovala žádný speciální vztah ke Kristu. Ten je ale Pánem světa, nejen zhřešivších lidí.

Dalším argumentem proti historizujícímu chápání prvotního hřichu je Teilhardův poukaz na statistickou nepravděpodobnost události prvotního hřichu za okolností, kdy existuje (podle Teilharda) jediná a dokonalá bytost vystavená jediné zkoušce.

³¹² Následující Teilhardovy myšlenky se nacházejí v nejkompexnější podobě v pojednání „Úvahy nad prvotním hřichem“, in: TEILHARD de CHARDIN, P., *Jak věřím*, přel. V. Dvořáková a J. Jones, Praha: Vyšehrad 1997, s. 101-113.

5.3.3. Pesimistické a optimistické pojetí Pádu a vykoupení

Teilhard podrobněji probírá dva jakési paradigmatické typy chápání Pádu a vykoupení, které se vyskytly v dějinách teologie, a které oba umožňují plnohodnotně univerzální chápání Kristovy role v dějinách. Prvním je takřikajíc klasické pojetí, které je vlastní alexandrijské teologické škole a většině teologů následujících staletí. Je to pojetí ve svém jádru pesimistické, protože vychází z ideálu, který upadl a je třeba ho znovu napravit. Jednotlivé dějinné fáze lze popsat jako:³¹³

- a) okamžité stvoření prvního Adama (člověka – lidstva)
- b) neposlušnost
- c) úpadek do mnohosti (involuce)
- d) znovusjednocení ve druhém Adamovi – Kristu (evoluce)

Proti této takřikajíc klasické interpretaci vznáší Teilhard několik námitek. Předně pokládá mimokosmickou fázi (bodů a-c) za nepodložený výplod fantazie. Dále postrádá vysvětlení okamžitého stvoření prvního Adama. Nakonec pochybuje nad věrohodností této „hypotézy“, neboť jediná bytost vystavená jediné zkoušce přináší pravděpodobnost selhání tak malou, že se poté, co k selhání skutečně došlo, Stvořitel „jeví jako vsutku značný smolař“.

K těmto Teilhardovým námitkám lze ovšem dodat řadu bodů, které je problematizují. Byť sdílíme pochybnosti o klasickém výkladu vycházejícím z doslovného historizujícího čtení třetí kapitoly *Genesis*, nemůžeme akceptovat tvrzení, že před-kosmická fáze výše popisovaného procesu je „vybájená“ a „čirá fantazie“. Nepodložená je ovšem z hlediska přírodovědného. Teilhard se však nevyslovuje k přírodovědné teorii, ale k teologické koncepci. Nemůže se tedy vyrovnat s tím, že v rámci teologie je daná fáze podložena jistou interpretací Bohem inspirovaného textu. Je samozřejmě možné, ba dokonce žádoucí a nutné danou interpretaci kriticky zkoumat, ale není možné ji bez dalšího prohlásit za nepodložený výplod fantazie. Podobně jako přírodovědná teorie podložená určitým souborem pozorování může být revidována reinterpetací naměřených výsledků nebo pozorovaných dat, může být i teologická teorie revidována reinterpetací inspirovaného textu Písma, který je pro danou teorii východiskem. Teilhard však celou věc – jak se zdá – hodnotí optikou přírodovědce, což je ovšem metodický prohřešek. Podobně i námitka o Bohu – smolaři se jeví dosti překvapivě.

³¹³ TEILHARD de CHARDIN, P., *Jak věřím*, přel. V. Dvořáková a J. Jones, Praha: Vyšehrad 1997, s. 106-107.

Schéma „jeden člověk – jedna zkouška – jedno selhání“ není ani v Písmu ani v tridentských dogmatech. Jeden člověk zde sice je, ale jak Písmo, tak dogmatická prohlášení mluví o jeho neposlušnosti, selhání, pýše a to nutně neznamená ani zkoušku (ve smyslu připraveného „testovacího programu“) ani pouze jedinou příležitost zhřešit.³¹⁴

Druhým schématem je evolutivní pojetí, které je optimistické³¹⁵ a podle Teilharda lépe odpovídá současnému vědeckému poznání. Teilhard ho proto jednoznačně upřednostňuje před dříve uvedeným schématem alexandrijského typu. Mnohost zde není plodem hříchu, ale je prvotní daností, která se v průběhu historie evolutivně sjednocuje, což se ovšem neobejde bez bolestivých přehmatů.³¹⁶

Hřích v takovém pojetí není ani úpadkem prvotního ideálu ani stavem prvotní mnohosti. Je stavem, do kterého se dostává celý lidský svět, neboť „chyby a prohřešky jsou rozesety po celé lidské historii“. Teilhard se tedy distancuje jak od klasického chápání dědičného hříchu, tak od gnostického pojetí zla jako prvotní hmoty a mnohosti. Hřích přichází jako statisticky nutná nedokonalost v evolutivním procesu sjednocování.³¹⁷ Je jakýmsi vedlejším produktem evoluce.³¹⁸

V tomto pojetí samozřejmě není důležité, jestli první lidé byli jeden, dva či mnoho (monogenismus nebo polygenismus) ani jestli šlo o jednu nebo více skupin (monofyletismus – polyfyletismus). Dědičný hřích se nutně musí týkat každého jednotlivého člověka, ať pochází odkudkoli, neboť nedokonalosti evolučního procesu zasahují celé univerzum a v případě jakékoli svobodné bytosti se projevují jako sklon ke hříchu čili dědičný hřích. Mluvit o „narušené přirozenosti“ lze, neboť i když rezignujeme na prvotní *natura pura* rajského páru, můžeme nedokonalost naší přirozenosti poměřovat měřítkem lidské přirozenosti Krista, prvního z predestinovaných.³¹⁹ Tato interpretace však předpokládá

³¹⁴ Otázkou také je, kdo je skutečným smolařem: Stvořitel nebo člověk?

³¹⁵ Jeho cílem a vztažným bodem je totiž parúzie, eschatologické naplnění či jinak řečeno bod Omega, k němuž celá evoluce směřuje. Na tento charakteristický rys Teilhardova myšlení upozorňuje De LUBAC, H., *The Religion of Teilhard de Chardin*, transl. by R. Hague, London: Collins 1967, s. 119: „V jeho (tj. Teilhardově) náboženském rozjímání dává přednost soustředění se na božskou realitu a ‘očekávání parúzie’.“

³¹⁶ TEILHARD de CHARDIN, P., *Jak věřím*, přel. V. Dvořáková a J. Joneš, Praha: Vyšehrad 1997, s. 110-111.

³¹⁷ Pierre Smulders v této souvislosti označuje Teilhardovo pojetí jako dynamische Erbsündenlehre, které se odlišuje od klasického pojetí, které má povahu spíše statickou. Srov. SMULDERS, P., *Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin*, Essen: Hans Driever Verlag 1963, s. 229-236.

³¹⁸ De LUBAC, H., *The Faith of Teilhard de Chardin*, transl. by R. Hague, London: Burns & Oates 1965, s. 103.

³¹⁹ Zde se odvoláváme na christocentrické myšlení navazující na Jana Dunse Scota. Srov. BIFFI, G., *Kristocentrismus*, Praha: Krystal OP 1996.

rezignaci na historizující čtení třetí kapitoly *Genesis* a takovou interpretaci tridentských kánonů, která slova o Adamovi, prarodičích apod. chápe jako dobově pochopitelný výrazový prostředek a rámec, který však nepatří k jádru dogmatických výpovědí tridentského koncilu.

Byť by toto všechno snad bylo možné akceptovat, zásadním problémem Teilhardova pojetí dědičného hříchu zůstává „převrácení celé křesťanské ekonomie ospravedlnění“ (slova J. Maréchala³²⁰). Dědičný hřích není plodem provinění, ale ontologickým rysem stvoření. Ztráta posvěcující milosti v takové perspektivě ovšem nemůže být dána ničím jiným než osobním proviněním a může tedy nastoupit až s prvním osobním hříchem člověka. Přirozenou nedokonalostí danou stvořením samotným totiž nijak nenastává nutnost ztráty milosti a tím ani potřeba vykoupení. To je ale podle všeho jednoznačně v rozporu s intencí tridentských dogmat i celého tradičního chápání dědičného hříchu, a to se týká nejen dobových výrazových forem, ale samotného jádra této nauky. Teilhardův velmi zajímavý a průkopnický teologický počin tedy nelze chápat jinak, než jako slepou uličku, která celou obtíž moderního chápání dědičného hříchu neřeší.

³²⁰ Maréchalovu kritickou poznámku cituje RIDEAU, É., *Myšlení Teilharda de Chardin*, přel. J. Valíček, Velehrad: Refugium – Olomouc: Centrum Aletti 2001, s. 381.

5.4. Ansfried H. Hulsbosch

5.4.1. Evoluční východisko: člověk jako dosud nehotová bytost

Pojetí dědičného hříchu holandského teologa Ansfrieda Hulsbosche je postaveno na teologické koncepci evolučně se proměňujícího světa.³²¹ Hulsbosch si velmi cení Teilharda de Chardin. Pokládá ho za člověka, který jako první začal zaplňovat manko teologů spočívající v dlouhodobé absenci čerpání myšlenek o Bohu z poznatků přírodních věd.

Hulsbosch vychází z toho, že člověk jakožto tvor nacházející se v evolučním procesu stvoření není ještě zcela hotov. Jeho vývoj ještě není završen. A pokud toto platí pro člověka každého, tím spíše to platí pro člověka prvního, který stojí na počátku vývojové linie. Mravnost a hřích je proto třeba vidět v souvislosti s touto nedokonalostí nebo jinak řečeno nehotovostí člověka.

Člověk je přitom podle Hulsbosche vztahovou, dialogickou bytostí. Nejdůležitějším vztahem je přitom vztah k jeho Stvořiteli. Vzhledem k tomu, že dokonalost a naplnění člověka se v současné situaci evolučního procesu nachází pouze v Boží mysli jakožto zamýšlený cíl vývoje, pak narušení dialogického vztahu člověka a Boha znamená odříznutí člověka od jediného zdroje jeho potenciální úplnosti a dokonalosti. Při takovém narušení, čili v situaci hříchu, pak dosud nehotový tvor není schopen přivést sám sebe k naplnění ani dostát mravnímu požadavku Boží stvořitelské vůle. Dá se říci, že člověk je bytostí principiálně neustále ohroženou a neustále potřebující smíření. Bytostná nedokonalost plynoucí z evolučního stavu nehotovosti vnáší do hry neustále ohrožení narušením dialogického vztahu k Bohu. Toto narušení ale zároveň zavírá dveře k eventuální nápravě z lidské strany. Situace si žádá Boží intervenci.

Tím docházíme ke Kristovu vykupitelskému dílu, které je jediným způsobem, jak obnovit narušený vztah člověka k Bohu. Nehotovost lidstva je tedy vyjádřena jako hřích. Zdokonalování a růst je pak uskutečňován skrze Krista.

Hulsbosch v těchto intencích interpretuje i příběh prvních lidí ze třetí kapitoly *Genesis*. Doslovně chápané vyprávění o pádu prvních lidí podle něj nejde žádným způsobem sloučit s evoluční představou stvoření. Dané místo je proto třeba interpretovat jinak. Hulsbosch proto interpretuje překročení Božího příkazu prvními lidmi a z toho plynoucí

³²¹ HULSBOSCH, A., *Die Schöpfung Gottes*, Basel – Wien – Freiburg 1965; cit. dle BAUMANN, U., *Erbsünde. Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1970, s. 101-104; SCHMITZ-MOORMANN, K., *Die Erbsünde. Überholte Vorstellung bleibender Glaube*, Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag 1969, s. 72-74.

následky nikoli jako izolovaný skutek Adama, ale jako skutečnost hříchu v lidstvu od počátku. Je to vyjádření celku lidstva zasaženého hříchem a jeho solidarity v hříchu.

5.4.2. Definice dědičného hříchu

Na základě těchto teologických předpokladů pak lze formulovat samotnou definici dědičného hříchu. Podle Hulsbosche je tedy dědičný hřích „zdráhání podrobit se Boží stvořitelské vůli.“³²² nebo „přirozeně daná bezmocnost lidstva jakožto nehotového stvoření získat svobodu a touha po zření Boha, které člověka naplní, nakolik je tato bezmocnost postavena do rámce hříšného světa.“³²³

V těchto definicích se ukazuje příbuznost se Teilhardovým pojetím dědičného hříchu jako evoluční nutnosti. Hulsbosch rezignuje na úvahy o skutku prvních lidí a popisuje dědičný hřích jako stav. De facto se tedy stírá rozdíl mezi hříchem prvotním a dědičným. Je to v obou případech pouze popis současné situace hříšného lidstva. Příčinou současného lidstva není izolovaná událost nebo skutek. Je jí samotné lidstvo jako celek.

Dědičný hřích ze spočívá v bytostném (a tedy nutném) zdráhání se dostat Boží stvořitelské vůli. Člověk chce zůstat tím, čím je, a proto hledá své štěstí v rámci tohoto světa a odmítá Boha. A skrze toto odmítání se počáteční nevinnost mění v hříšný nedostatek, protože se nedokonalost spočívající v rozporu s Boží vůlí fixuje jako cílový stav. Člověk tak de facto bere sám sobě možnost dostat se do stavu své hotovosti, úplnosti a dokonalosti, která je Bohem zamýšlena. Dějiny spásy tak nejsou pádem z původní dokonalosti k nedokonalosti a opětový návrat k původní dokonalosti, ale jsou růstem od nedokonalosti k dokonalosti. Dědičný hřích jsou pak problémy, který tento růst provázejí.

³²² HULSBOSCH, A., *Die Schöpfung Gottes*, Basel – Wien – Freiburg 1965, s. 50; cit dle BAUMANN, U., *Erbsünde. Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1970, s. 101.

³²³ HULSBOSCH, A., *Die Schöpfung Gottes*, Basel – Wien – Freiburg 1965, s. 56-58. cit dle SCHMITZ-MOORMANN, K., *Die Erbsünde. Überholte Vorstellung bleibender Glaube*, Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag 1969, s. 74.

5.5. Pierre Smulders

5.5.1. Evoluční východiska

Holandský jezuitský teolog Pierre Smulders pracoval na teorii, která by sjednotila tridentskou scholastickou nauku o dědičném hříchu s teologickými pohledy Teilharda de Chardin.³²⁴ Sanží se proto integrovat nauku o dědičném hříchu do evolučního rámce.

Smulders se proto snaží načrtnout teorii, která by zůstala věrná tridentské nauce, a přitom by obstála v konfrontaci s poznatky soudobé přírodovědy. V kontrastu k dosavadnímu výkladu nauky o dědičném hříchu, který Smulders pokládá za příliš statický, přichází s pojetím dynamičtějším.

Lidé byli podle Smulderse povoláni ke společenství s Bohem, ale mohou ho v jeho plnosti dosáhnout jen postupně a pomalu. V tomto bodě Smulders vychází z podobných základů jako Teilhard, který chápe vývoj člověka nikoli jako pád z původní dokonalosti a plnosti, ale jako růst a dospívání.

Hřích je tam, kde je i svoboda a největším skutkem lidské svobody je říci ano Božímu pozvání a příslibení.³²⁵ Každý hřích je v podstatě odmítnutím Boží nabídky milosti a sebesdílení Božího. Tím se stává i odmítnutím Božího Syna, který se stal člověkem. Toto pojetí je založeno dialogicky a pesonalisticky a jako takové je samozřejmě dynamičtější než pohled, který se drží pouze promýšlení stavu člověka, jak tomu bylo v předcházejícím období.

5.5.2. Prvotní a dědičný hřích

V otázce prvotního hříchu se Smulders od svého vzoru Teilharda de Chardin již odlišuje. Jeho pohled je tradičnější a konzervativnější než pohled jeho francouzského řádového spolubratra. Dědičný hřích Smulders definuje jako „břemeno hříchů, které doléhá na každého člověka kvůli jeho narození se v hříšném lidstvu a vyjádřením jeho vlastní solidarity s tímto lidstvem“.

Na otázku jak k tomuto břemenu došlo, odpovídá Smulders poměrně opatrně. Na jedné straně pro něj není otázka prvního páru zas až tak důležitá. Přinejmenším nechce omezit příčinu dědičného hříchu na jednotlivý skutek našich prarodičů: „Přinejmenším můžeme říci,

³²⁴ SMULDERS, P., *Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin*, Essen: Hans Driever Verlag 1963.

³²⁵ SMULDERS, P., *Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin*, s. 215 a dále.

že dědičný hřích není způsoben pouze vinou prvních rodičů, ale spíše je také spoluzapříčiněn osobní vinou každého jednotlivce.³²⁶

Na druhé straně ale Smulders nezpochybňuje provinění prvních lidí. Pokládá ho přímo za jádro církevní nauky, kterého se nelze vzdát. „To, že je dědičný hřích zapříčiněn hříchem prarodičů, patří bezpochyby ke zjevení.“³²⁷ V tom se Smulders odklání od Teilharda de Chardin, který si s historicitou našich prarodičů a jejich hříchu starosti nedělá.

³²⁶ SMULDERS, P., *Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin*, s. 223.

³²⁷ SMULDERS, P., *Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin*, s. 229.

5.6. Karl Schmitz-Moormann

5.6.1. Teilhardovská východiska

Německý filosof a teolog Karl Schmitz-Moormann je editorem a překladatelem Teilhardových spisů. Ve svém přístupu k dědičnému hříchu proto z pochopitelných důvodů zastává pozici dosti blízké tomuto francouzskému jezuitovi.³²⁸

Schmitz-Moormann tedy zastává principiálně evolucionistický pohled na svět v protikladu k dosavadnímu v teologii převažujícímu pohledu statickému.

„Pravda není nic jiného, než naprostá koherence univerza s ohledem na každý jeho bod“ (Teilhard: *L'Energie humaine*). A protože tato koherence platí, je každé poznání mostem k poznání dalšímu a mostem k lidskému jednání v tomto světě. Proto každé poznání pravdy znamená možnost rozhodnout se ke smysluplnému jednání v tomto světě. „Z tohoto zorného úhlu je „přesvatá scholastika ničím“, její rozvržení skutečnosti tohoto světa do „aktu a potence“ je „klíčem bez užitku“...“³²⁹

S odmítnutím dosavadní scholastiky však Schmitz-Moormann odmítá i základy katolické teologické metodologie, tedy přijetí biblických východisek jako závazného textu nesoucího zjevení, a jejich komentář a výklad v kontextu církevní dogmaticky fixované nauky. Ve svém probírání dědičného hříchu se Schmitz-Moormann evidentně necítí být takovou metodologií vázán.

A protože Teilhard de Chardin sám žádnou metodologii nevypracoval, je hodnocení jeho díla poněkud obtížné. Jak je zřejmé, podle Schmitz-Moormanna ho nelze hodnotit optikou metodologie scholastické. Je tedy třeba před jeho promýšlením vypracovat novou metodologii odpovídající dnešní situaci vědy a teologie, která by umožnila také spravedlivě posoudit Teilhardovy myšlenky týkající se dědičného hříchu.³³⁰ Takovou metodologií je v podstatě přístup přírodní vědy postavený nad tradiční formulace teologie. V tomto bodě Schmitz-Moormann skutečně vystihuje Teilhardovo myšlení poměrně věrným způsobem.

³²⁸ SCHMITZ-MOORMANN, K., *Die Erbsünde. Überholte Vorstellung bleibender Glaube*, Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag 1969. Většina knihy je věnována přímo předložení a Teilhardových myšlenek, následnému komentář a uvedení do širších souvislostí.

³²⁹ SCHMITZ-MOORMANN, K., *Die Erbsünde. Überholte Vorstellung bleibender Glaube*, Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag 1969, s. 24.

³³⁰ SCHMITZ-MOORMANN, K., *Die Erbsünde. Überholte Vorstellung bleibender Glaube*, Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag 1969, s. 169-187.

5.6.2. Pojetí dědičného hříchu

Dědičný hřích je u Schmitz-Moormanna podobně jako u Teilharda chápán jako nutný důsledek postupu ve stylu pokus a omyl, který nacházíme v evolutivním světě. Na každém stupni bytí nacházíme určitou míru autonomie, kterou lze přirovnat ke svobodě osoby. Bůh tyto „stupně volnosti“ ponechává tvorům v různé míře, v závislosti na jejich stupni v hierarchii světa. Lidská osoba, jako nejvyšší stupeň hmotného bytí představuje nejvyšší míru takového sebeurčení, která se projevuje právě jako svoboda. Zatímco většina jsoucen tohoto světa tak vysokou autonomii nemá a jejich vývojové tápavé chyby zůstávají pouhými chybami, u člověka se tyto chyby projevují jako hřích, tedy jako chyby morálně hodnotitelné.

Bůh při stvoření světa podle Schmitz-Moormanna v podstatě nemohl postupovat jinak než postupoval. Jestliže chtěl svět s jistou mírou samostatnosti, která se na osobní rovině projevuje jako svoboda, musel připustit evoluční proces i s jeho slepými uličkami a omyly.

Dědičný hřích, který vyjadřuje tuto bytostnou nedokonalost evolutivního světa na osobní úrovni, je významným vyjádřením potřeby nalézt řešení otázky po vztahu Boha jako původce světa a zla přítomného ve světě a sepjetí křesťanské doktríny o univerzální hříšnosti a univerzální potřebě vykoupení. Teilhardovské pojetí dědičného hříchu jako statisticky nevyhnutelného vedlejšího produktu evoluce na humánní úrovni podle Schmitz-Moormanna představuje mnohem lepší řešení otázky po slučitelnosti dobrého Boha stvořitele a hříšného světa než jsou teorie nabízené dosavadní staticky myslící filosofickou a teologickou tradicí.

5.7. Karl Rahner

5.7.1. Monogenismus, polygenismus a prvotní hřích³³¹

Karl Rahner byl v ranější fázi své teologie zastáncem monogenismu, který se snažil obhajovat jak biblickou argumentací, tak i teologickou spekulací. Rahner se drží encykliky *Humani generis* a pokládá monogenismus za jistější nauku, která je na rozdíl od polygenismu dobře slučitelná s vyprávěním druhé a třetí kapitoly *Genesis* i s dogmatem o dědičném hříchu. Právě nauku o dědičném hříchu pokládá Rahner za nepřímý důkaz pro monogenismus, v němž spatřuje nutný předpoklad této nauky. Kromě toho pokládá Rahner společného předka, na nějž navazuje generativní linie, za východisko pro vznik druhu.

Později se však Rahner otevřel i možnosti polygenismu, který pokládal dokonce za lepší východisko pro úvahy o počátcích lidského rodu.³³² Hlavním důvodem pro tuto změnu postoje byla pravděpodobně reflexe skutečnosti, že člověk není izolované individuum, ale v jeho bytostné povaze je sociální rys. Proto i realizace svobody, která k člověku patří, není jen výrazem individuality, ale také sociálního rozměru lidského života.³³³ Ten samozřejmě monogenismus nepopírá, neboť jeden pár je již společenstvím, ale polygenismus mu odpovídá podle Rahnera lépe. Rahner upřednostňoval v pozdější fázi svého myšlení polygenismus také proto, že lidstvo jakožto rod představuje skutečnou jednotu, o které má smysl mluvit jako o korporativní osobnosti – Adamovi. Každý jednotlivý člověk je spoluurčen touto jednotou lidského rodu a nelze ho z ní zcela vytrhávat.

Jak se lidstvo přesně dostalo do stavu poznamenaného hříchem, není přesně jasné. Jisté je, že šlo o neposlušnost a pýchu, avšak přesnou formu a průběh onoho provinění nelze z biblické zprávy „oděné“ do obrazného vyjádření přesně vyčíst.³³⁴ Podle Rahnera je však jasné, že toto prvotní provinění se muselo udát v samých počátcích existence lidstva, neboť potřeba vykoupení je univerzální a ztráta milosti se týkala všech bez výjimky. Nikdo tedy v tomto smyslu není z této univerzální hříšnosti vyňat. Pro Rahnera však není důležité, jestli

³³¹ RAHNER, K., „Theologisches zum Monogenismus“, in: *Schriften zur Theologie*, Band I, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1960, s. 253-322.

³³² Vždy však zůstal zastáncem monofyletismu. Srov. McDERMOTT, B. O., „The Theology of Original Sin: Recent Developments“, *Theological Studies* Vol. 38 (1977), Iss. 3, s. 478-512.

³³³ RAHNER, K., „Erbsünde und Monogenismus“, in: WEGER, K. H., *Theologie der Erbsünde, mit einem Exkurs 'Erbsünde und Monogenismus' von Karl Rahner*, Freiburg: Herder 1970, s. 197; cit. dle McDERMOTT, B. O., „The Theology of Original Sin: Recent Developments“, *Theological Studies* Vol. 38 (1977), Iss. 3, s. 478-512.

³³⁴ RAHNER, K., VORGRIMLER, H., *Teologický slovník*, přel. F. Jirsa, Praha: Zvon 1996, s. 274.

byla tato prvotní vina způsobena vůlí jednotlivce nebo zda se jedná o hřích mnohých.³³⁵ Zůstává při tvrzení, že otázka monogenismu a polygenismu je otevřená a katolické teologii vyhovují oba tyto směry.³³⁶ Ať už zhřešil první pár nebo první komunita, nauka o dědičném hříchu zůstává stejná a tímto sporem nedotčená.

V každém případě existuje v lidstvu absence svatosti, která předchází jakékoli jednotlivé morální rozhodnutí člověka. Je způsobena něčím, co se událo v minulosti. Přesné soudy o povaze toho, co se v minulosti událo, Rahner nevyslovuje. Je ale zřejmé, že patří k teologům, kteří dědičný hřích nechápou pouze jako souhrn aktuálních hříchů, ale jako svébytnou entitu od nich odlišnou.

5.7.2. Nadpřirozený existenciál

K porozumění situaci člověka zasaženého dědičným hříchem a důsledkům z toho plynoucím je třeba nejprve vyjasnit postavení člověka před Bohem a jeho vztah k nabídce spásy. Pro Rahnera je člověk definován jako „událost absolutního sebesdílení Božího“.³³⁷ Bůh se člověku zjevuje, tedy sdílí sebe sama, což není cosi náhodného, vnějšího nebo výjimečného. Je to naprosto univerzální Boží nabídka týkající se každého člověka. Rahner tuto nabídku sebesdílení označuje jako *nadpřirozený existenciál*. Jeho univerzalita neznamená, že by se jednalo o přirozenou skutečnost. Něco může všem náležet prostě proto, že to (přirozeně) plyne z povahy daného druhu, něco zase proto, že je to (nadpřirozeně) svobodně a nezaslouženě všem nabídnuto. Nabídka Božího sebesdílení tedy univerzální je, ale její přijetí je svobodným dílem člověka, a tudíž nutně univerzální není. Přijetí nabízené Boží milosti a Božího zjevení je dána nadpřirozeným existenciálem jakožto apriorní podmínkou možnosti přijetí těchto skutečností. Odmítnutí však samotný nadpřirozený existenciál neruší. Nabídka je zde neustále.

Člověk je tedy bytostí, která je charakteristická přirozenou nesoběstačností. Člověku není dobře v přirozených strukturách, které mohou být tu a tam „doplňeny“ nadpřirozeným

³³⁵ RAHNER, K., VORGRIMLER, H., *Teologický slovník*, přel. F. Jirsa, Praha: Zvon 1996, s. 185-86.

³³⁶ RAHNER, K., „Ersünde und Evolution“, *Concilium* 6/7 (1967), s. 459-465.

³³⁷ RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1976; česky *Základy křesťanské víry*, přel. K. Říha, F. Jirsa, D. Pohunková, V. Petkevič, Svitavy: Trinitas 2002, s. 189. Komentář českého autora psaný svérázným způsobem předkládá NEUBAUER, Z., „Tractatus de peccato originali“, in: NEUBAUER, Z., *Deus et natura*, Praha: Sus liberans 1999, s. 101-144.

zásahem milosti. Člověk je bytost, ke které patří očekávání milosti.³³⁸ Je ze své povahy posluchačem Slova.

Tradiční teologie mluvila o milosti předcházející, která uschopňuje člověka k přijetí milosti posvěcující. Lze tedy postavit jistou paralelu mezi touto předcházející milostí a Rahnerovým nadpřirozeným existenciálem, ovšem s tím rozdílem, že nadpřirozený existenciál je jakási apriorní vloha v člověku³³⁹ a patří tedy k jeho ontologické struktuře, což o milosti předcházející, byť může být také nabízena univerzálně a je podmínkou přijetí další milosti, říci nelze.

Tato univerzální Boží nabídka se pak podle Rahnera může realizovat vícero cestami. Přijetí Božího zjevení může být explicitní, ale také implicitní. Pokud člověk, byť by se sám pokládal za ateistu, žije v souladu se svým svědomím a poznáním, je v každém rozhodnutí učiněném v souladu se svědomím vlastně implicitně přítomná zjevená víra, protože člověk tak na své úrovni vlastně odpovídá na Boží nabídku sebesdílení. Takový člověk pak sociologicky vzato nemusí patřit k církvi nebo se dokonce označovat za věřícího, ale přesto je podle Rahnera možné u něj mluvit o přítomnosti víry, která je pro všechny nezbytná ke spáse.³⁴⁰ Rahner v této souvislosti používá termín „anonymní křesťané“, kterým označuje tyto „implicitně věřící“ osoby žijící bez vlastního zavinění bez explicitní víry a přijetí Božího zjevení, ale v souladu se svým vlastním svědomím.³⁴¹

5.7.3. Člověk ve stavu dědičného hříchu

Jak bylo řečeno, Rahner je zastáncem dědičného hříchu jako entity odlišné od sumy aktuálních hříchů jednotlivých lidí. Nepřiklání se tedy k identifikaci dědičného hříchu a hříchů světa. Prvotní hřích, který je příčinou hříchu dědičného, vedl k narušení lidské přirozenosti, která není potlačena ani zneschopněna, ale oslabena. Znamená to, že je naše situace spoluurčená vinou někoho jiného, a protože se tato situace netýká jen někoho, ale všech, musela být tato vina dána na samém počátku lidských dějin. Pokud by přišla později, nebyla by univerzální.³⁴²

³³⁸ RAHNER, K., *Hörer des Wortes*, München: Kösel Verlag 1971.

³³⁹ RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1976; česky *Základy křesťanské víry*, přel. K. Říha, F. Jirsa, D. Pohunková, V. Petkevič, Svitavy: Trinitas 2002, s. 622.

³⁴⁰ RAHNER, K., VORGRIMLER, H., *Teologický slovník*, přel. F. Jirsa, Praha: Zvon 1996, s. 16.

³⁴¹ RAHNER, K., „Die anonymen Christen“, in: *Schriften zur Theologie*, Band VI, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1965, s. 545-554.

Biblická zpráva o prvotním hříchu není v žádném případě historickým popisem dávné události na způsob reportáže. Je to podle Rahnera spíše etiologicky orientovaná reflexe zkušenosti člověka s vlastní hříšností. Ze současné situace hříšného lidstva je dedukována nutnost určitého prvotního provinění, které stojí v kořeni této současné situace. Rahner pokládá vyprávění *Genesis* za mytologické a upozorňuje, že pro dané téma je mytologické vyjádření nejkompaktnější a nejvíce vypovídající.³⁴³ Zdůrazněním mýtu tedy Rahner neoslazuje tvrzení o existenci prvotního provinění ani tvrzení o současném stavu člověka, který je nakloněním ke zlému.

Rahner se však v tomto bodě ostře vymezuje proti příliš biologizujícímu chápání přenosu prvotní viny na další pokolení i proti chápání našeho zatížení dědičným hříchem jako našeho vlastního provinění. Vina je osobní, jedinečná a nepřenosná. Podobně jako nejde předat či delegovat vlastní svobodu, nejde to udělat ani s vinou. V této souvislosti je pravdou, že výraz „dědičný hřích“ je poněkud zavádějícím termínem.³⁴⁴

Člověk je tedy v situaci napětí mezi nabídkou milosti a sklonem k hřešení. Tak, jako je nadpřirozený existenciál nezrušitelným a trvalým, jinými slovy jako je nabídka Božího sebesdílení neustále otevřená, tak je i dědičný hřích v pozemském životě člověka nezrušitelný a neustále „nabízející“ možnost odvrácení se od dobra a od Boha.³⁴⁵ Člověk je tak poznamenán dialektickým vztahem vzhledem ke spáse. Přijetí nebo odmítnutí milosti neruší druhou možnost, která stále zůstává otevřená.

Spása člověka bez víry a křestní milosti samozřejmě není možná, neboť stav dědičného hříchu to neumožňuje – je stavem „odvrácení od Boha“. Jak bylo ukázáno, Rahner neinterpretuje možnost získání této milosti rigoristicky. Uznává jak křest touhy, tak mluví o anonymních křesťanech a dokonce o „přirozené svátosti“.

³⁴² RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1976; česky *Základy křesťanské víry*, přel. K. Říha, F. Jirsa, D. Pohunková, V. Petkevič, Svitavy: Trinitas 2002, s. 166.

³⁴³ RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1976; česky *Základy křesťanské víry*, přel. K. Říha, F. Jirsa, D. Pohunková, V. Petkevič, Svitavy: Trinitas 2002, s. 170

³⁴⁴ To si uvědomuje i J. Ratzinger, který dokonce připouští možnost terminologické změny (jedná se o termín nikoli přímo biblický, ale daný teologickou reflexí, kde taková změna možná je), ale zároveň vyjadřuje opatrnost a varuje před unáhleným narušováním terminologické kontinuity. Srov. RATZINGER, J., O víře dnes. Rozhovor s Vittorioem Messorim, Praha: Zvon 1994, s. 64-65.

³⁴⁵ RAHNER, K., VORGRIMLER, H., *Teologický slovník*, přel. F. Jirsa, Praha: Zvon 1996, s. 59.

5.7.4. Dědičný hřích a evoluce

Karl Rahner se na téma dědičného hříchu dívá obvykle z perspektivy dějinně spásné a existenciální. Není mu ale vzdálené ani téma evoluce a jejího vlivu na nauku o dědičném hříchu,³⁴⁶ ani obecně vzato téma vzniku člověka v souvislosti dialogu přírodní vědy a teologie.³⁴⁷ Mezi přírodní vědou a teologií existuje ve věci vzniku člověka jeden velký rozpor: přírodověda prvního člověka vidí jako primitivního, kdežto teologie ho chápe jako dokonalého. Podle přírodovědy je tedy proces vývoje člověka růst, kdežto podle teologie degenerace, kterou bylo třeba zastavit a zvrátit zvláštním Božím zásahem. Rahner však upozorňuje, že Bible při popisu situace prvních lidí nezabíhá do přílišných detailů. Není proto nutné povyšovat post-biblické spekulace o stavu prvních lidí na úroveň zjevené pravdy. S jistotou víme to, že člověk byl stvořen jako dobrý, a že žádostivost a hřích jsou plodem lidského rozhodnutí.

Pohled přírodovědy a teologie lze vidět jako podobný v tom, že nemusíme předpokládat nějaký počáteční vysoce dokonalý stav, ale pouze stav svobody a bezhříšnosti. Prvotní hřích je pak rozhodnutí učiněné na počátku lidské historie, které člověka učinilo hříšným. Není však třeba předpokládat dramatickou změnu tělesných a duševních schopností, tedy změnu v oblasti, kterou se zabývá přírodní věda. První lidé nebyli superlidé, ale byli to tvorové na počátku své pouti k sebezdokonalení a plnosti.

Přírodní věda není kompetentní k plnému posouzení situace prvních lidí. Z kosterních pozůstatků, které má k dispozici nemůže dost dobře zjistit, kdy a za jakých okolností k hominizaci došlo, a už vůbec nemůže vynášet soudy o morální situaci lidstva. Situace prvních lidí mohla být podle Rahnera velmi odlišná od patristických a středověkých představ. První člověk mohl být přes svou svatost a spravedlnost velmi primitivním tvorem, který byl narozdíl od svých živočišných předků vybaven svobodou a potencialitou k dosud nevídanému růstu v dokonalostech možných pouze u rozumově-volního tvora. Takové tvrzení není nijak v rozporu s pohledem přírodovědy, i když na druhé straně není přírodní vědou ani dokazatelné. Při všech souvislostech zde prostě sledujeme určitou fundamentální mimoběžnost přírodovědy a teologie ve věci člověka. Vrátime-li se k výchozímu problému vztahu teologické teorie dědičného hříchu a přírodovědné teorie evoluce, pak se obojí může velmi dobře shodovat v popisu člověka, který se od svých počátků vyvíjí od primitivního stavu k dokonalosti. Teologie ovšem narozdíl od přírodní vědy sleduje i jinou linii než pouhý

³⁴⁶ RAHNER, K., „Erbünde und Evolution“, *Concilium* 6/7 (1967), s. 459-465.

³⁴⁷ OVEHAGE, P., RAHNER, K., *Das Problem der Hominisation*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1965.

přirozený tělesně-duševní vývoj. Všimá si totiž také univerzální nabídky spásy, která mění situaci v morální oblasti. Původně zamýšlená cesta milosti, kterou představoval původ lidstva v Adamovi, byla dědičným hříchem zatarasena. Kristovým vykupitelským dílem však byla opět obnovena.

5.8. Karl-Heinz Weger

5.8.1. Církevně-dějinná mediace milosti

Karl-Heinz Weger se zabývá především otázkou dědičného hříchu.³⁴⁸ Prvotním hříchem, tedy příčinou hříchu dědičného, se příliš nezabývá. Když se Weger snaží vymezit dogmatické jádro tridentského dekretu o dědičném hříchu, zdůrazňuje svobodu člověka, která znamená také odpovědnost, dále určité omezení nebo podmíněnost této svobody a konečně povahu nedokonalosti nazývané dědičným hříchem, která nepochází od Stvořitele, ale je vyjádřením univerzálního rozměru viny lidstva.

Weger přitom vychází z vykupitelského díla Kristova, které má v porozumění problému prioritu. Před-osobní hříšnost (tj. dědičný hřích) je jen odvrácenou stranou dějin spásy. Transcendentálnímu rozměru vykoupení odpovídá univerzální vina. Vina dědičného hříchu má podle Wegera reálnou, avšak analogickou povahu. Není to vina osobní, takže za ni nemůže být žádný člověk osobně odpovědný. Je ale reálná, protože představuje negativní situaci, do níž je člověk postaven, a která vede i k osobní hříšnosti.

Nabídka Boží milosti je univerzální a týká se každé doby a celého lidstva. Bůh se člověku sděluje a jeho sebesdílení je určeno všem, celému lidstvu. Všichni lidé jsou povoláni ke spáse a tudíž je všem nabízena potřebná milost. Boží sebesdílení jak v rozměru zjevení, tak i milosti však není přímé od Boha ke každému jedinci zvlášť, ale zprostředkované. Je sdělováno prostřednictvím mezilidské mediace. Bůh nedává milost izolovaně, ale lidstvu jako celku provázanému interpersonálními vazbami. Lidé mají působit jako zprostředkovatelé Bohem nabízené milosti. Privace milosti, která je podstatou dědičného hříchu, se tedy netýká univerzální Boží nabídky, ale jejího lidského zprostředkování. To pak konstituuje stav, který je skutečnou, ale analogickou vinou a týká se celého lidstva.

5.8.2. Plozením, nikoli napodobováním

Tuto církevně-dějinnou mediaci milosti Weger pokládá za klíčovou pro otázku dědičného hříchu. Nedá se však jednoduše chápat v pelagiánském smyslu jako špatný příklad, který jedni lidé dávají druhým. Dědičný hřích podle Wegera není pouhým napodobováním špatného příkladu, ale tragickou situací, do které je člověk postaven. Tak jako se člověk nedostává do

³⁴⁸ WEGER, K.-H., *Theologie der Erbsünde*, Freiburg: Herder 1970. Cit. dle McDERMOTT, B. O., „The Theology of Original Sin: Recent Developments“, *Theological Studies* Vol. 38 (1977), Iss. 3, s. 478-512.

situace dědičného hříchu napodobováním (*imitatio*) jiných lidí, tak se ani nestane křesťanem napodobováním jiných křesťanů. Člověk je do hříšné situace zrozen či zplozen (*propagatio, generatio*) a dostává se z ní pouze znovuzrozením (*regeneratio*) ve křtu. Vstupem do církve není pouhý fakt příchodu na svět, ale křest, tedy svátostná mediace milosti prostřednictvím církve. Podobně vstupem do stavu hříšníka je příchod na svět v kontextu narušené mediace milosti prostřednictvím situace lidstva jako takového. Plozením se pak nemyslí jen fakt pouhého příchodu člověka na svět, ale také celý kontext mezilidského zprostředkování života. A to je něco hlubšího a existenciálně více zasahujícího než pouhé napodobování. Tak jako se zplozením dostává člověk do stavu privace dějinného mezilidského zprostředkování milosti, tj. do situace dědičného hříchu, tak se křtem tento hřích odstraňuje, protože člověk se dostává do žádoucího stavu církevně-dějinného zprostředkování milosti.³⁴⁹

Svým výkladem tridentského obratu *plozením, nikoli napodobováním* Weger odmítá augustinovské biologizující chápání předávání hříchu jako součásti sexuálního života, stejně jako jiné biologizující představy. Takové pojetí je pro Wegera příliš statické. Dědičný hřích není něco staticky daného při narození, ale je to vnitřní dimenze lidského přebývání v hříšném světě.

Souvislost zrození a znovuzrození, jak byla výše nastíněna, se podle Wegera projevuje i v analogii mezi hříchem dědičným a hříchem osobním na jedné straně a křestní milostí v malém dítěti a křestní milostí v dospělém na straně druhé. Tak jako je dědičný hřích reálnou vinou, která však nemá osobní charakter, a nelze u ní spatřovat individuální odpovědnost, tak je i křestní milost v pokřtěném dítěti, u něhož nelze mluvit o osobním rozhodnutí ani o morálně hodnotitelném chování, reálnou milostí, nicméně ještě osobně, vědomě a odpovědně nepřijatou. Je to reálná milost přítomná ve stavu nabídky, která se dále rozvíjí a aktualizuje následným rozhodováním v životě křesťana. Dědičný hřích je podobně reálnou vinou, avšak dosud osobně a angažovaně nepřivedenou k jejímu plnému rozvinutí v hříchu osobním, za který nese jednající osoba vlastní odpovědnost.

5.8.3. Dědičný hřích a žádostivost

Po přijetí křtu dochází k odpuštění dědičného hříchu, avšak přetrvává žádostivost (konkupiscence), tj. následek dědičného hříchu. Weger zde upozorňuje na rozdíl v situace člověka neospravedlněného a ospravedlněného. U neospravedlněného člověka žádostivost

³⁴⁹ K tomu srov. interpretaci VANDERVELDE, G., *Original Sin. Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation*, s. 248-250.

s dědičným hříchem splývá. U člověka ospravedlněného žádostivost zůstává, ale dědičný hřích je odstraněn.³⁵⁰ Protože je tento bod jedním z rozdílů katolické tridentské pozice a lutherské reformační pozice, lze v tomto bodě konstatovat, že formulace lutheránů *simul iustus et peccator* může být interpretován jako odstranění dědičného hříchu (člověk se tím stává spravedlivým, *iustus*) za současného zachování žádostivosti (člověk dál bojuje se svým sklonem k hříchu a hřeší, *peccator*). Tímto způsobem je také formulováno společné prohlášení katolické církve a lutherského světového svazu o ospravedlnění z roku 1997.³⁵¹

³⁵⁰ Srov. *tamtéž*.

³⁵¹ MACHULA, T. (ed.), *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu*, Praha: Krystal OP 2000, s. 12-13.

5.9. Maurizio Flick & Zoltán Alszeghy

5.9.1. Personalistický přístup

Profesoři římské *Gregoriany* jezuité Maurizio Flick a Zoltán Alszeghy patří k autorům, kteří se v šedesátých letech věnovali tématu dědičného hříchu obzvláště podrobně. Jejich přístup charakterizuje zohledňování evoluční teorie a zřetelný personalismus. Publikovali řadu článků k tématu dědičného hříchu,³⁵² které pak našly shrnutí v monografii *Il peccato originale*.³⁵³ Podobně jako řada jiných autorů neposuzují Flick a Alszeghy význam Kristova vykupitelského díla dědičným hříchem, ale naopak zkoumají povahu dědičného hříchu ve světle analýzy Kristova vykupitelského díla.

Pro tyto autory je charakteristický výrazně personalistický přístup. Dědičný hřích je u nich chápán jako neschopnost dialogického vztahu s Bohem.³⁵⁴ To znamená, že člověk ve stavu dědičného hříchu nemůže Boha náležitým způsobem milovat a orientovat k němu svůj život.

Tato perspektiva předznamenává i souvislost dědičného hříchu a Kristovy výkupné oběti. Solidarita hříchu, tedy univerzální zasažení celého lidstva hříchem, úzce souvisí s neschopností navázat náležitý vztah ke svému Stvořiteli. Kristus tuto situaci zásadním způsobem mění a stává se prostředníkem, který umožňuje opětovné navázání dialogického vztahu člověka s Bohem. Místem, kde se tento vztah uskutečňuje je církev, která je prostorem pro opětovné naplnění povolání člověka k přebývání s Bohem.

5.9.2. Otevřenost vůči polygenismu

Jako mnozí jiní teologové, kladou si i Flick a Alszeghy otázku, zda je pro udržení církevní nauky o dědičném hříchu nutné držet monogenismus, pro který se zásadním způsobem

³⁵² Srov. ALSZEGHY, Z., FLICK, M., „Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica“, *Gregorianum* XLVII (1966), s. 201-225; ALSZEGHY, Z., FLICK, M., „Il peccato originale in prospettiva personalistica“, *Gregorianum* XLVI (1965), s. 705-732.

³⁵³ ALSZEGHY, Z., FLICK, M., *Il peccato originale*, Brescia: Queriniana 1972. Cit. dle McDERMOTT, B. O., „The Theology of Original Sin: Recent Developments“, *Theological Studies* Vol. 38 (1977), Iss. 3, s. 478-512.

³⁵⁴ „l'incapacita dell'individuo a dialogare con Dio, inserita nel contesto del 'mondo', che si chiude a questo dialogo“; srov. ALSZEGHY, Z., FLICK, M., „Il peccato originale in prospettiva personalistica“, s. 705-732 (732).

vyslovil Pius XII. v encyklice *Humani generis*³⁵⁵ a později na římském sympoziu v roce 1966 i Pavel VI.³⁵⁶, ale který se jeví jako neadekvátní soudobým poznatkům přírodních věd.

Flick a Alszeghy nejprve upozorňují na to, že tvrzení o prvotním hříchu jako díle jediné osoby, která by byla otcem celého lidského rodu, není naukou víry. Je to předpoklad, který s dogmatem úzce souvisí, avšak tato souvislost není nutností. Dogma o dědičném hříchu podle jejich soudu lze harmonizovat s polygenismem.

Biblický příběh o Adamovi, který není v souladu s obrazem lidské historie, jak ji předkládá současná přírodověda, nelze chápat doslovně. Příběh Adamův neboli vyprávění o pádu prvních lidí (*peccatum originale originans*) má pouze etiologický význam. Je to popis situace člověka pomocí příběhu vyprávějícího o jeho příčině. Tento příběh však podle profesorů *Gregorians* obsahuje historické jádro. Flick a Alszeghy pro tuto skutečnost používají termín „historická etiologie“.³⁵⁷

Prvotní situace člověka podle nich nemusela být nutně jiná než situace dnešních lidí. První lidé představují zosobnění celého lidstva. Oba autoři se vyslovují pro pohled na Adama jako na korporativní osobnost zahrnující celé lidstvo. V posledku je však třeba poznamenat, že situace počátku lidské hříšnosti je nám skrytá, včetně toho, kolik lidí bylo mezi prvotními hříšníky (polygenismus nebo monogenismus). Ačkoli tedy můžeme být otevření polygenismu jako pojetí odpovídajícímu aktuálním přírodovědným poznatkům, musíme si stále uchovat vědomí toho, že se jedná o přírodovědnou teorii, kterou lze uvést do souladu s naukou církve a nikoli o tuto nauku samotnou.

³⁵⁵ PIUS XII. *Humani generis* (encyklika z 12. 8. 1950) čl. 37; český překlad E. Jindráček, Olomouc: MCM 2004.

³⁵⁶ Papež Pavel VI. použil ve své řeči z 11. 7. 1966 v souvislosti s polygenismem slov „presupposto, che non è stato dimostrato“. Přistoupil k němu s jistými antipatiemi, nicméně neodmítl možnost jeho prokazatelnosti a přijatelnosti. Jeho řeč otiskl *L'Osservatore Romano* 16. 7. 1966. Zde se odkazujeme na MIKULA, F., „Dědičný hřích a moderní člověk“, *Studie* 13 (1967), s. 5-24.

³⁵⁷ ALSZEGHY, Z., FLICK, M., „Il peccato originale in prospettiva evolutivista“, s. 201-225 (207).

5.10. Herbert Haag

5.10.1. Kritické hodnocení práce dogmatických teologů s Bibli

Tübingenský biblista Herbert Haag předložil celou řadu studií na téma exegeze biblické zvěsti o dědičném hříchu.³⁵⁸ Ve své knize *Biblická nauka o stvoření a církevní nauka o dědičném hříchu*³⁵⁹ se danou tematikou zabývá také v souvislosti se systematicko-teologickým pohledem. Haag pokládá za žádoucí, aby se dosavadní apologeticky a obranně zaměřená teologie orientovala pozitivnějším způsobem.

Velmi ostře se ohrazuje proti chápání dědičného hříchu na základě biologické svázanosti s Adamem. V této souvislosti se vymezuje i proti Karlu Rahnerovi. Pokud by dědičný hřích vyžadoval biologickou svázanost s Adamem, říká Haag, pak by dosažení spásy v Ježíši Kristu, které je antitypem upadnutí lidstva do hříchu v Adamovi, vyžadovalo taktéž biologické provázání s druhým Adamem – Kristem, což je zjevně neudržitelné. Haag je tedy pevně přesvědčen, že v Bibli nelze nalézt žádnou podporu takového vidění dědičného hříchu, které počítá s takovým biologizujícím viděním souvislosti lidstva s prvním člověkem.³⁶⁰

5.10.2. Dědičný hřích podle Písma

Událost hříchu je pro Bibli událostí více ontickou a dějinně spásnou než časovou.³⁶¹ V *Genesis* se neříká nic o nepřítomnosti utrpení před pádem. Naopak, tvrzení o stvoření člověka z prachu ukazuje na křehký materiál podléhající zkáze a nedokonalosti. Podobně nelze chápat druhou kapitolu *Genesis* jako důkaz pro monogenistickou pozici. To, co podle Haaga Bible ve věci dědičného hříchu říká, je to, že se hřích dostal do světa prostřednictvím lidské viny.

To podstatné na biblické zvěsti je podle Haaga orientace na potřebu vykoupení a spásy v Ježíši Kristu. Centrální událostí Písma přece není Adamův hřích, ale spása v Ježíši Kristu. A Kristus nepřišel kvůli Adamovi, ale kvůli nám.

³⁵⁸ Bibliografické údaje lze nalézt např. in: BAUMANN, U., *Erbsünde. Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1970, s. 105-107.

³⁵⁹ HAAG, H., *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündlehre*, Stuttgart: Verlag katholisches Bibelwerk 1966.

³⁶⁰ HAAG, H., *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündlehre*, s. 59.

³⁶¹ HAAG, H., *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündlehre*, s. 57.

Nikde v Písmu se neříká, že Ježíš zemřel pro hřích Adamův. Říká se tam ale (a ve starokřesťanském vyznání také), že zemřel pro „naše hříchy“ (1 Kor 15, 3) nebo pro hříchy „světa“ (2 Kor 5, 19).³⁶²

Bible tedy podle Haaga nikde neřeší stav člověka před hříchem, ani přesné údaje o počtu prvních lidí, ale vyjadřuje se k potřebě vykoupení. Dějiny chápe a interpretuje jako dějiny spásy. Obvyklý výklad dědičného hříchu, který nacházíme v dogmaticko-teologických pojednáních, je tedy podle tübingenského biblisty jednoduše řečeno biblicky nepodložený. Tam, kde nelze mluvit o počátečním stavu, který by první lidé mohli ztratit, nelze rozvíjet ani obvyklé teorie týkající se dědičného hříchu.

³⁶² HAAG, H., *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündlehre*, 57.

5.11. Leo Scheffczyk

5.11.1. Tradiční základ nauky o dědičné vině

Německý dogmatik z Tübingen a od roku 1965 z Mnichova, pozdější kardinál Leo Scheffczyk se problematice dědičného hříchu věnoval jak v aspektu dějin dogmatu,³⁶³ tak i v systematicko-spekulativním pohledu.³⁶⁴ V popředí jeho zájmu bylo i současné chápání dědičného hříchu a obtíže a otázky s tím spojené.³⁶⁵ Charakteristickým rysem Scheffczykovy teologie však není přinášení zásadně nových a šokujících teorií, ale pečlivý a systematický výklad tradiční nauky. To je také důvod, proč tento autor věnuje tolik pozornosti detailnímu historicko-teologickému zkoumání otázek, kterým se věnuje. V jeho případě se nejedná o rezignaci na spekulativně-teologický přístup, ale spíše o vědomí prvořadého úkolu teologa, kterým je služba Božím slovu v kontextu hlásání církve. *Dogmengeschichte* jsou pro něj tedy vyjádřením prvního a zásadního kroku na cestě systematicko-teologického pochopení nauky a jejího uvedení do souvislostí doktrinálního celku i spjatosti nauky s aktuálním křesťanským životem.

Scheffczyk chápal prvního člověka Adama jakožto individuum, nikoli jako pouhou kolektivní osobnost.³⁶⁶ Adam byl podle něj nejen fyzickou, ale i morální hlavou lidstva.³⁶⁷ Kdybychom Adama nechápali jako jedince, nemohli bychom podle Scheffczyka trvat na dědičném hříchu jako na jediné distinktní události, ale dostali bychom se k pojetí dědičného hříchu jako jakéhosi smolného osudu, který byl dán do vínku celému lidstvu. Solidarita hříchu tedy musí být zakořeněna v jednotě lidstva takovým způsobem, že to vyžaduje jednoho předchůdce.

³⁶³ SCHEFFCZYK, L., *Urstand, Fall und Erbsünde*, Band II, Faszikel 3a, 3b, 3c, in: SCHMAUS, M., GRILLMEIER, A., SCHEFFCZYK, L., SEYBOLD, M. (hrsg.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1981, 1979, 1982.

³⁶⁴ SCHEFFCZYK, L., „Erbschuld“, in: FRIES, H. (hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, München 1962, s. 293-303.

³⁶⁵ SCHEFFCZYK, L., „Adams Sündenfall. Die Erbschuld als Problem gläubigen Denkens heute“, *Wort und Wahrheit* (1965), s. 761-776 (769).

³⁶⁶ SCHEFFCZYK, L., „Adams Sündenfall. Die Erbschuld als Problem gläubigen Denkens heute“, *Wort und Wahrheit* (1965), s. 769; cit. dle BAUMAN, U., *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1970.

³⁶⁷ SCHEFFCZYK, L., „Erbschuld“, in: FRIES, H. (hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, München 1962, s. 293-303.

5.11.2. Kritika biologizujícího pohledu

Přestože Scheffczyk neodmítá historicitu Adama, nepřijímá zkonstatělé biologizující pojetí dědičného hříchu. Oproštění se od jednostranně historizujícího myšlení, od překonaného obrazu světa, od naturalistického a biologizujícího pojetí, které neodpovídá ani duchovní skutečnosti ani personálnímu pojetí člověka, pokládá za nutný předpoklad smysluplné teologie dědičného hříchu.³⁶⁸ Smrt a bolest tady pravděpodobně byly i před pádem, ale po pádu začaly být prožívány v důsledku krize vztahu k Bohu jako katastrofa.

³⁶⁸ SCHEFFCZYK, L., „Adams Sündenfall. Die Erbschuld als Problem gläubigen Denkens heute“, *Wort und Wahrheit* (1965), s. 769; cit. dle BAUMAN, U., *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1970.

5.12. Walter Simonis

5.12.1. Dědičný hřích totožný s hříchem světa

Walter Simonis pokládá problém počátků lidské hříšnosti za teologicky irelevantní.³⁶⁹ Přiklání se k teologii, která odmítá prvotní hřích jako cosi odlišného od hříšné situace celého lidstva.³⁷⁰

Tento teolog definuje dědičný hřích jako přirozenost ve stavu očekávání Krista, která je znečištěna všemi svými osobními hříchy a jejich přirozenými následky. Je zřejmé, že v tomto pojetí jde opět o ztotožnění dědičného hříchu se situací hříšného světa. Dědičný hřích zde není nějakou realitou odlišnou od současného stavu. Spíše je nedostatkem milosti ve smyslu „nepřítomnosti spásy“.

5.12.2. Adam jako právní hlava lidstva

Problémy monogenismu chce Simonis překonat na základě právního chápání Adamova skutku. Monogenismus je totiž problémem pouze tehdy, chápeme-li naši provázanost s Adamem příliš biologicky. Podle Simonise však Adam mohl ztratit milost Boží pro celé lidstvo proto, že byl právní hlavou lidstva, nikoli genealogickou hlavou.

³⁶⁹ SIMONIS, W., „Erbünde und Monogenismus“, *Catholica* (1966), 4, s. 281-301; cit. dle SCHMITZ-MOORMANN, K., *Die Erbsünde. Überholte Vorstellung bleibender Glaube*, Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag 1969, s. 65-66.

³⁷⁰ SIMONIS, W., *Glaube und Dogma der Kirche: „Lobpreis seiner herrlichkeit“ (Eph 1, 14)*, St. Ottilien: Eos Verlag 1995.

5.13. Pierre Grelot

5.13.1. Prvotní hřích a hominizace

Francouzský teolog Pierre Grelot se ve své starší publikaci věnované dědičnému hříchu orientuje spíše na problematiku *peccatum originale originans*, tedy prvotního hříchu.³⁷¹ Tento text je soustředěn na výklad a teologickou reflexi textu třetí kapitoly Genesis, která je podle Grelota základním biblickým textem, kde je obsaženo vše podstatné k otázce prvotního hříchu.

Grelot si všímá nejprve souvislosti prvotního hříchu a hominizace. Jedná se o složitou otázku v různých disciplínách. Biologie se ptá po umístění člověka jakožto biologického druhu na evolučním „stromu“, psychologie hledá charakteristické duševní znaky pro odlišení člověka od zvířat a metafyzika se ptá po příčině polidštění.

Je jisté, že při objevení se rozumu a s ním spojené svobodné vůle, se objevila i možnost volby mezi dobrem a zlem, za kterou byl první člověk odpovědný. Na tuto skutečnost v podstatě nemá vliv kdy a jak k hominizaci došlo.³⁷² Rozdíl mezi svobodným a nesvobodným jednáním, a tedy i mezi „mít odpovědnost“ a „nemít odpovědnost“ je abruptní a tedy skokový. Je samozřejmě možné, aby bylo nějaké jednání naprosto svobodné a jiné svobodné jen částečně (např. z důvodů emočních tlaků apod.). Avšak i částečně svobodné jednání je svobodné a jeho rozdíl od nesvobodného jednání není jen kvantitativní odstupňování, ale mnohem spíše zásadní a podstatný rozdíl. Ať už tedy vývoj člověka postupoval jakkoli, v jistou dobu musel nastat práh hominizace, při jehož překročení se stal člověk svobodně jednajícím bytostí, která za své jednání nese odpovědnost. To je pak situace, kdy má smysl mluvit o „člověku“ a tedy i o rozhodování se mezi dobrem a zlem. Svoboda, jak upozorňuje Grelot, je totiž pro určení člověka nejvýznamnějším znakem.

³⁷¹ GRELOT, P., „Réflexions sur le problème du péché originel“, *Nouvelle Revue Théologique*, (1967), No. 4, s. 337-375; No. 5, s. 449-484 (teologickému rozboru se věnuje především druhá část této studie). O hlavních myšlenkách této publikace referuje ELIÁŠ, P., „Nauka o prvotním a dědičném hříchu u Pierre Grelota“, *Studie* 23-24 (1970), s. 331-336.

³⁷² Je třeba poznamenat, že Grelotem na několika stranách probíraný stav paleontologických a biologických pohledů na vývoj člověka je sice dobově platný, ale z dnešního hlediska již zastaralý a v řadě bodů neodpovídající současným poznatkům.

5.13.2. Prvotní hřích a polygenismus

Druhým okruhem Grelotova zájmu je otázka souvislostí prvotního hřichu a polygenismu. Otázku monogenismu nebo polygenismu podle Grelota nelze vyřešit na základě textu třetí kapitoly *Genesis*. Starozákonní pradávné příběhy totiž na tomto místě zosobňují počátky lidstva a nepředkládají historický příběh dvou konkrétních historických osobností. Pátá kapitola listu Římanům sice mluví o jednom Adamovi, ale tam jde o kontrastní srovnání antitypů Adam – Kristus, kteří zde stojí jako příčina hřichu versus příčina vykoupení. Adam zosobňuje celé lidstvo. Bible tedy otázku polygenismu nebo monogenismu nechává otevřenou. Z hlediska samotného biblického textu je proto přijatelná jak interpretace v intencích monogenismu, tak i interpretace v intencích polygenismu.

Grelot dále upozorňuje, že první lidé, ať už byli dva nebo celá skupina, museli být jakousi komunitou (*group formant société*), která byla vnitřně provázána jak příbuzností, tak i solidaritou. Fyzická příbuznost musela v prvních lidech existovat, ať už byla událost prvotního hřichu blízka vyprávění *Genesis* nebo byla věcí mnohem složitější: vertikálně i horizontálně provázaných vztahů v prvotní komunitě.

Takovou jednotu lidstva si lze představit jednak jako plod konvergence, jednak jako „řetězovou reakci“. V prvním případě se jedná o hypotézu, že lidstvo vzešlo z mnoha prvních dvojic, které se mezi sebou následně křížily. Množství prvotních dvojic, které zakusily obdobnou zkušenost hřichu, pak daly touto vzájemnou konvergencí vznik jedinému lidstvu, do něhož se jakýmsi způsobem „slily“. Ve druhém případě se jedná o klasickou hypotézu prvotní dvojice, z níž vychází postupně celé lidstvo.

Pro obojí případ však platí, že prvních lidí muselo být více, jinak by nešlo v plném smyslu mluvit o lidech jakožto svobodných a odpovědných bytostech reflektujících sebe sama a druhého. Poznání sebe sama jako „já“ a druhého jakožto „ty“ s nímž navazují vztah přísluší pouze osobám, což v našem světě znamená lidem. Vědomí sebe sama prostě vyžaduje vztah ke druhým lidem. Člověk je bytost společenská a jeho subjektivita musí být ukotvena v intersubjektivitě. Svobodná bytost vědomá sebe sama předpokládá vztahový charakter „bytí-s-někým“. Proto hominizace vyžaduje minimálně dva nebo více jedinců. Grelot proto mluví o zmíněné „skupině vytvářející komunitu“.

5.13.3. Prvotní hřích a postavení lidstva

Grelot předpokládá, že lidstvo bylo stvořeno ve stavu spravedlnosti a svatosti. To však nemuselo znamenat, že byl nesmrtelný. Předpokládat přirozenou bytost organicky uspořádanou způsobem, jakým poznáváme celý současný svět, by bylo v rozporu s naší zkušeností a vědeckým uvažováním. Museli bychom předpokládat, že se po prvotním hříchu proměnila celá tvářnost i organická struktura světa. K tomu ale nemáme ani v Písmu ani v dogmatech Tridentského koncilu žádné podklady.

Člověk mohl být smrtelný, ale smrt pro něj nemusela znamenat onu existenciálně drtivou a obávanou chvíli, kterou člověk očekává s hrůzou jako cosi neznámého. V případě spravedlnosti a svatosti prvních lidí by toto očekávání soudu a s ním spojenou nejistotu a neznámo odpadlo. Smrt by byla definitivním završením procesu svobodného rozhodování se člověka pro Boha.

5.13.4. Psychoanalýza a Bible

Grelot se v novější publikaci³⁷³ snažil zkoumat souvislosti Freudových myšlenek týkajících se prvotní viny vyúsťující do oidipovského komplexu, a pavlovskou teologií Nového zákona. Grelot chápe Freudovu snahu o vysvětlení pocitů viny jako přirozenou rozumovou a zkušenostní cestu, která sice nevysvětluje dané skutečnosti plně a přesně, ale je legitimním směrem úvah. Biblická teologie totiž v této cestě dokáže najít příbuznost svým vlastním přístupům, což prospívá oběma stranám. Psychoanalytická metoda, která je zajímavým a užitečným východiskem, může být biblickou reflexí prohloubena a korigována. Naproti tomu sama nabízí biblické reflexi rozumově-zkušenostní fundament.

Grelot uvádí do souvislosti náboženské pojetí viny, odcizení člověka a z něj vyplývající pojetí Boha s Freudovým mýtem o smrti otce, který je zdrojem pocitu viny. Pavlova teologie hříchu je tedy pro Grelota především úvahou o situaci žádostivého, vnitřně disharmonického a hříšného člověka, ne tolik zvěstí o původu této situace nebo metafyzické analýze dědičného hříchu. Tato „novozákonní“ část Grelotovy teologie je tedy výrazně orientována na dědičný hřích ve smyslu *peccatum originale originatum*.

³⁷³ GRELOT, P., *Péché originel et la redemption, à partir de l'épître aux Romains*, Paris: Desclée 1973. Cit. dle McDERMOTT, B. O., „The Theology of Original Sin: Recent Developments“, *Theological Studies* Vol. 38 (1977), Iss. 3, s. 478-512.

5.14. Sharon MacIsaac

5.14.1. Dědičný hřích a hřích světa

Základním přístupem Sharon MacIsaac je Freudova psychologie.³⁷⁴ Člověk je podle této autorky zasažen tím, co označuje jako kumulativní před-vědomou zvrácenost. Tuto zvrácenost se MacIsaac snaží promyslet v kontextu Freudovy psychologie jako realitu spojenou s nevědomím. Nejprve si povšimněme základního teologického rámce její teorie.

MacIsaac souhlasí se ztotožněním hříchu světa a dědičného hříchu, ale nepokládá tuto výchozí myšlenku za dostatečnou, protože sama nevysvětluje způsob, jak uvést do souladu fakt, že dědičný hřích zasahuje všechny stejně, kdežto hřích světa každého svýmvlastním způsobem. MacIsaac se proto pokouší myšlenku o totožnosti dědičného hříchu a hříchu světa dále rozpracovat. Vychází z Tomášova rozlišení materiálního a formálního aspektu dědičného hříchu a nachází paralelu mezi ním a psychologií.

Formální aspekt spočívá podle Tomáše v privaci původní spravedlnosti, což má podle MacIsaac paralelu ve stejné zasaženosti všech lidí. Materiální aspekt dědičného hříchu podle Tomáše představuje žádostivost (konkupiscence). MacIsaac v tom vidí individuální odlišnost hříchu v každém jedinci, která je spoluurčena tělesnými a psychickými charakteristikami každého člověka.

5.14.2. Fenomenologie žádostivosti

Přijetím freudovského pohledu na lidskou psychiku, který spočívá v sebeodcizení, instinktovém původu psychických činností a ve specifickém výkladu vývoje osobní sexuality, získává MacIsaac teoretický rámec pro výklad dědičného hříchu (*peccatum originale originatum*).

Žádostivost je podle ní sebeodcizení člověka zakořeněné v apetitivní autonomii. Jejím důsledkem je vnitřní rozháranost člověka, který už není pánem sám nad sebou. Samotné sebeodcizení není hříchem. Je přirozeným důsledkem naší ambivalence duše – tělo a vědomí – nevědomí. Teologický rozměr hříšnosti získává žádostivost kontextem života člověka v hříšném světě. Je zřejmé, že psychologický přístup Sharon MacIsaac se nijak nedotýká tématu dědičného hříchu jako *peccatum originale originans*. Ve svém celku je tato teorie

³⁷⁴ MacISAAC, S., *Freud and Original Sin*, New York: Paulist 1974; cit. dle McDERMOTT, B. O., „The Theology of Original Sin: Recent Developments“, *Theological Studies* Vol. 38 (1977), Iss. 3, s. 478-512.

pouze fenomenologií žádostivosti, která popisuje současný stav hříšného člověka a nikoli původ tohoto stavu. Na původ zla v člověku lze poukázat nanejvýš v souvislosti s přirozenou výbavou člověka, která představuje zárodky vnitřní rozpornosti některých psychických sil a fenoménů. V takovém případě je ovšem tato teorie příliš jednostranná a trpí jistým teologickým mankem. Hlavní problémy a otázky, které současná situace konfrontující klasický výklad dědičného hříchu a evoluční vidění světa, nejsou u MacIsaac vážněji tématizovány.

5.15. Urs Baumann

5.15.1. Teologický přístup

Knihy Urse Baumanna *Erbsünde?*³⁷⁵ se zabývá jednak katolickou, jednak protestantskou teologií dědičného hříchu, včetně jejich východisek v teologické tradici. Dále probírá biblické prameny nauky a je završena teologickým komentářem. Předřazení teologických přístupů před biblické prameny ukazuje, že se Baumann snaží biblickými východisky jakožto zásadním kritérii teologické práce zhodnotit a prozkoumat teologické teorie.

Toto biblické centrování jeho práce se projevuje také ve zvoleném existenciálním a historickém přístupu k tématu, který je biblistům často vlastní. Jako klíčový filosofický předpoklad Baumannovy teologie dědičného hříchu lze označit personalismus. Ten je v protikladu k tendencím založit chápání dědičného hříchu příliš ontologicky či dokonce naturalisticky. Chmurné osudové chápání dědičného hříchu, které pochází od Augustina není podle Baumanna biblicky podložené a udržitelné. Vychází z příliš statické metafyziky lidské osoby a prakticky nebere v úvahu analogický charakter dědičného hříchu.

Hloubka lidské osoby a její nevyčerpatelný rozměr podle Baumanna znamenají také neuchopitelnost hříchu, který je tajemstvím. Proto není možné dědičný hřích jednoduše odvodit z nějakého empirického principu. Tak zvaný „empirický princip“, jak uvidíme níže, je pro Baumanna velmi kritizovaným a zásadně odmítaným východiskem úvah o dědičném hříchu.

Hlavní zvěstí nauky o dědičném hříchu je podle Baumanna tvrzení, že osobní hřích člověka ho zasahuje s totalitou, radikalitou a univerzalitou.³⁷⁶

- totalita – Hřích je hřichem osoby a zasahuje samotné jádro osoby, v biblické řeči „srdce člověka“. Baumann se domnívá, že to přináší nesvobodu na náboženské rovině lidského života. Svoboda zůstává omezena pouze na rovinu společenské aktivity.
- radikalita – Osobní hřích je podmíněn svobodou vlastní lidské osobě. Člověk je však radikálně zasažen bezbožností a zvráceností
- universalita – Hříšnost se týká každého člověka jakožto jedince. Baumann zde mluví o „univerzální fakticitě“ hříchu. V této hříšnosti jsou pak jedinec a lidstvo provázáni.

³⁷⁵ BAUMANN, U., *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1970.

³⁷⁶ BAUMANN, U., *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1970, s. 254-267.

V jedinci se představuje lidstvo a v lidstvu je zahrnut každý jedinec. Tato solidarita hříchu je věcí teologického řádu věcí a nejde ji redukovat na psychologii nebo biologii.

5.15.2. Kritika tradičního chápání katolické nauky

Baumann soustřeďuje svou kritiku tradiční teologie dědičného hříchu na její východisko, které označuje jako „empirický princip“. Je to vyjádření přístupu, který se opírá o východiska empirické povahy. Tento princip má podle Baumanna tři výrazové formy:³⁷⁷

1. historicko-biologickou – pocházející od Augustina a představující základ tridentské nauky o dědičném hříchu
2. evolucionistickou
3. sociologickou

Druhé dvě výrazové formy empirického principu jsou moderní snahou o reformulaci či reinterpretaci tradiční nauky. Baumann je však pokládá za stejně neadekvátní jako přístup historicko-biologický, protože staví ne na existenciálním chápání hříchu, ale na jeho chápání empirickém.

Baumannova kritika tak spěje k odmítnutí moralismu, aktualismu, empirismu a biologismu, kterými je podle něj katolická teologie dědičného hříchu zasažena. O empirismu a biologismu již byla zmínka výše. Moralismem a aktualismem se zde myslí přílišné koncentrování pozornosti na aktuální jednotlivá přestoupení zákona, na něž se hříšný rozměr lidské existence zužuje. Když se morálně-aktualistickému aspektu hříchu dává moc velká váha a hřích se redukuje pouze na přestoupení zákona, dochází ke ztrátě chápání člověka v jeho klíčové existenciální perspektivě. Život a projevy člověka se totiž fragmentarizují do řetězce od sebe odtržených událostí a celek lidského života se vytrácí ze zřetele.

5.15.3. Kritéria pro chápání prvotního hříchu

Protože dědičný hřích úzce souvisí s pochopením jeho počátku či zdroje, je velmi důležitá i otázka hříchu prvotního. Podle Baumanna něco takového ovšem nelze chápat empiricky nebo historicky. Prvotní hřích podle něj není izolovaná událost z počátku dějin. V závěru své knihy

³⁷⁷ BAUMANN, U., *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1970, s. 236.

proto předkládá Baumann sedm kritérií pro správné chápání prvotního hříchu, které shrnují jeho teologický přístup.³⁷⁸

1. *Biblický realismus*. Baumann zde zdůrazňuje, že správné chápání dědičného hříchu musí vycházet ze skutečné situace člověka, nikoli z idealizované myšlenkové konstrukce.
2. *Pohled na člověka jako „Ty“*. Jedná se o dialogický rozměr lidského života.
3. *Radikální humanizace viny*. Tento bod pokládá Baumann za významný přínos Ježíšovy radostné zvěsti. Jedná se o zařazení hříchu nikoli primárně do morálního řádu, ale do teologického řádu. Hřích je osobní, odpovědné a existenciální rozhodnutí proti legitimnímu nároku „Ty“ bližního a „Ty“ Boha. Z tohoto dialogického chápání pak plyne, že potřeba spásy a hřích nejsou totožné. Není zde kauzální vztah, jakoby potřeba spásy vycházela z existence hříchu. Potřeba spásy je klíčovým rozměrem lidské osoby jako takové.
4. *Skutkový charakter hříchu*. Hřích není abstraktum, ale má vždy konkrétní skutkový výraz. To souvisí i s povahou křesťanské zvěsti, kde se nejedná především o ideologii či myšlení, ale o jednání a zaměření života. Opět se dostáváme k existenciálnímu a personalistickému rozměru Baumannova pojetí hříchu.
5. *Horizontální a vertikální rozměr hříchu*. Tyto dva rozměry hříchu lze v biblickém pojetí přibližně popsat jako pohled synoptických evangelií a Skutků apoštolů, které se více věnují hříchu v kontextu mezilidských vztahů, a pohled Janova evangelia a pavlovských listů, které se zabývají hříchem spíše v kontextu vztahu člověka k Bohu.
6. *Existenciální, nikoli psychologický pohled na hřích*. V tomto bodě Baumann naráží na to, co bylo výše popsáno jako odmítnutí aktualisticko-moralistického pohledu na hřích.
7. *Nutná univerzalita hříchu*. Zde dochází k plnému vyjádření Baumannovy teologické pozice. Hřích nazíraný v existenciálním pohledu nemůže být nikdy chápán izolovaně jako soukromý hřích. Vždy má dialogický a tedy i univerzální rozměr. Týká se každého člověka ve všech jeho vazbách k ostatním „Ty“. Proto podle Baumanna ztrácí smysl i rozdělování prvotního a dědičného hříchu. Každý jednotlivý hřích je podle něj prvotním hříchem. Prvotní či dědičný hřích tedy není něco odlišného od hříchů osobních, ale je spíše vyjádřením hříšného rozměru lidské existence.

³⁷⁸ BAUMANN, U., *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1970, s. 280-284.

5.16. Charles Baumgartner

5.16.1. Revize tradiční nauky

Východiskem Charlese Baumgartnera je jeho přesvědčení o nepřijatelnosti a zastaralosti do té doby zastávaných předpokladů teologie dědičného hříchu. Baumgartner vypočítává tyto zastaralé představy následujícím způsobem:

Rajská zahrada lokalizovaná v našem světě, obyvatelé tohoto světa Adam a Eva chápaní jako historické individuální osobnosti, historická existence prvotní spravedlnosti (tj. první pár nadaný tělesnou nesmrtností a integritou), myšlenka dvojí ekonomie milosti (rajská ekonomie nahrazená ekonomikou vykoupení), hřích na počátku času chápaný jako výjimečně významný jedinečný skutek viny, který končí rajskou ekonomikou a zahajuje ekonomikou vykoupení, solidarita všech lidí v hříchu založená na této jedinečně hrozné vině, monogenismus chápaný jako původ celého lidstva v jedno prvním páru, který zajišťuje předávání dědičného hříchu chápaného jako „hřích přirozenosti“.³⁷⁹

Baumgartner proto požaduje symbolické čtení biblických míst mluvících o dědičném hříchu, odmítnutí augustinovského chápání předávání dědičného hříchu a především rezignaci na vysvětlování příchodu zla na svět dědičným hříchem. Zlo je příliš velké a neproniknutelné tajemství, aby ho bylo možno vysvětlovat tímto způsobem.

5.16.2. Dynamický pohled na dědičný hřích

Baumgartnerův pohled na dědičný hřích se vyznačuje dynamičností, která zdůrazňuje více aktivitu a směřování člověka než staticky nahlížený stav. Proto pokládá pohled na dědičný hřích jako na ztrátu milosti za příliš úzký a doplňuje ho o silný důraz na aktivní sklon ke zlému. Augustinův pojem *aversio a Deo* v sobě tuto dynamiku nese, ale v diskusích o povaze narušení lidské přirozenosti byla jeho aktivní složka zanedbávána.

Baumgartner ovšem nepatří k teologům, kteří ztotožňují dědičný hřích a hříšný rozměr lidského světa. Hříšnost je sice pre-personální skutečnost, která je odlišná od jednotlivých osobních hříchů člověka, ale nemůže být ve svém chápání od nich oddělována. Hřích je jak svobodný akt člověka proti Bohu, tak i jakási nepopsatelná temná síla v nitru člověka. Hřích jako takový má tedy jakési dvě stránky, které jsou vůči sobě v napětí. Jsou odlišné, ale nelze jednu z nich pochopit bez druhé.

³⁷⁹ BAUMGARTNER, C., *Le péché originel*, Paris: Desclée 1969, s. 157; cit. dle: DUQUOC, C., „New Approaches to Original Sin“, *Cross Currents*, Summer 1978, s. 189-200.

Ohledně prvotního hříchu Baumgartner nepředložil žádnou vlastní hypotézu. Nepřiklonil se ale k autorům, kteří prvotní hřích jakožto svébytnou skutečnost odmítají. Pro Baumgartnera je prvotní hřích událostí, která představovala vstup hříchu do dějin na jejich počátku. Podrobnější vysvětlení nebo teorii však tento teolog nepřinesl.

5.17. Piet Schoonenberg

5.17.1. Počátek situacionistického přístupu

V logice Vanderveldova rozdělení teorií dědičného hříchu na situacionistické a personalistické³⁸⁰ představuje holandský teolog Piet Schoonenberg průkopníka prvně jmenovaného přístupu.³⁸¹ Situacionistický pohled je závislý na existencialistickém filosofickém základu, který se nesoustřeďuje na úvahy o přirozenosti, ale na postavení člověka ve světě, který je mu v zásadě nepřátelský nebo přinejmenším nepochopitelný. Dědičný hřích je tedy pro Schoonenberga situací, do níž je člověk postaven či vržen. Je to narozením dané postavení osoby do hříšné sociální situace.³⁸²

Na druhé straně ale Schoonenbergův přístup nevychází primárně z filosofické analýzy lidské situace, ale z biblické zvěsti, která upozorňuje na všeobecnou podrobenost lidstva hříchu (srov. Gal 3, 22). Není to tedy pouze potřeba vyložit první kapitoly *Genesis* nebo pátou kapitolu listu *Římanům*. Je to reflexe jednoho z nejvýraznějších prvků biblické zvěsti o člověku, který svým významem přesahuje zmíněné biblické úryvky explicitně pojednávající o dědičném hříchu. Pro Schoonenberga je hlavním východiskem jeho pojetí dědičného hříchu singulár ἡ ἁμαρτία, který nový zákon používá, i když by se z logiky věci mělo mluvit o hříchu spíše v plurálu, a termín Janova evangelia „hřích světa“ (srov. Jan 1, 29: ἡ ἁμαρτία τοῦ κόσμου), který Ježíš z lidstva snímá.³⁸³

Bible podle holandského teologa vidí situaci hříšného člověka jako výslednici solidarity v hříchu a osobní zodpovědnosti za hřích. Přes veškerou solidaritu je však důraz na osobní hřích a osobní odpovědnost stěžejní. Bůh podle Schoonenberga trestá pouze hřích osobní. Tomu odpovídá i skutečnost, že u apoštola Pavla podle Schoonenberga není nic, co by vyjadřovalo přítomnost dědičného hříchu v nepokřtěných dětech. Schoonenberg přitom uznává, že v Písmu ještě není zcela vyjasněn rozdíl mezi osobním hříchem a solidaritou v hříchu. Přichází proto s kategorií „situace“, která je spojnicí mezi hříchy jednoho člověka a

³⁸⁰ Srov. VANDERVELDE, G., *Original Sin. Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation*, Washington D.C.: University Press of America 1981. Podrobnější komentář viz kap. 6.1.6.

³⁸¹ SCHOONENBERG, P., „Altes Testament, Neues Testament und Erbsündenlehre“, *ThPQ CXVII* (1969), s. 115-124.

³⁸² SCHOONENBERG, P., *Theologie der Sünde*, Einselden: Benziger 1966, s. 145.

³⁸³ SCHOONENBERG, P., *Man and Sin. A Theological View*, transl. by J. Donceel, London: Sheed and Ward 1965, s. 101; cit. dle VANDERVELDE, G., *Original Sin*, s. 63.

hříchy lidí ostatních. Dějiny jsou pak setkáváním lidských rozhodnutí a situací,³⁸⁴ neboli neustálým setkáváním osobních rozhodnutí vytvářejících situaci jiných lidí, kteří naopak odpovídají na danou situaci. Krátce řečeno, lidé by měli působit jako služebníci milosti, ale mohou se stát i služebníky „ztráty milosti“. Místo aby si pomáhali k milosti, pomáhají si k hříchu.

Schoonenberg upozorňuje, že Pelagius také chápal dědičný hřích jako určité umístění člověka do situace, ale omezil se přitom na velmi reduktivní pojetí počítající pouze s ovlivňováním více méně dospělých lidí, kteří jsou schopni reagovat na špatný příklad. Podle Tridentského koncilu, který shrnul nauku předchozích koncilů, je naše zasažení hříchem mnohem hlubší než povrchní pelagiánské napodobování hříšného okolí. Proto se dědičný hřích dá vztahovat i na děti, které jsou osobami a lze u nich tedy mluvit o sebeurčení, i když na nejnižším možném stupni. Jsou tedy součástí situace hříšného lidstva.

5.17.2. Evoluce a dějiny spásy

Schoonenberg ve svém přístupu zohledňuje svět jakožto evoluční realitu. Z evolučního hlediska se dívá také na celé dějiny spásy. Ty jsou v podstatě vzestupem lidstva z velmi primitivní a nedokonalé formy života a náboženství k plnosti v Kristu.³⁸⁵ První lidé tudíž mohli mít velmi nízkou úroveň vědomí a odpovědnosti.

Nejdůležitější skutečností je ovšem posazení perspektivy do výhledu „ke Kristu“, nikoli do retrospektivy „od prvotního hříchu“. Dějiny spásy tudíž nejsou určovány hříchem, ale přítomností Krista v dějinách, čímž Schoonenberg v první řadě neoznačuje Ježíšovo lidské přebývání mezi lidmi, ale jeho dynamicky rostoucí přítomnost v jeho Duchu, která vede lidstvo k naplnění.³⁸⁶ Jestliže je tedy pro Schoonenberga cílem a plností stvoření Kristus, je i Ráj nikoli na počátku, ale v cíli lidských dějin.

³⁸⁴ SCHOONENBERG, P., *Man and Sin. A Theological View*, s. 104; cit. dle VANDERVELDE, G., *Original Sin*, s. 73.

³⁸⁵ SCHOONENBERG, P., *God's World in the Making*, transl. by W. van De Putte, Dublin: Gill and Son 1968, s. 91-127; cit. dle VANDERVELDE, G., *Original Sin*, s. 134

³⁸⁶ SCHOONENBERG, P., *Man and Sin. A Theological View*, s. 194; cit. dle VANDERVELDE, G., *Original Sin*, s. 134.

5.17.3. Analogická povaha dědičného hříchu

Schoonenbergova situacionistická interpretace dědičného hříchu je na první pohled v jistém napětí s tradiční koncepcí dědičného hříchu jako privace milosti. Schoonenberg skutečně nedává hlavní důraz na lidskou přirozenost a její stav, ale na existenciální situaci, do které je člověk postaven. Klasické pojetí chápalo stav člověka, který ještě nestačil spáchat jakýkoli osobní hřích, jako stav hříšníka *per analogiam*, neboť i ten postrádal posvěcující milost a jako takový byl hříšníkem, byť bez vlastního zavinění. Schoonenberg toto pojetí přijímá, ale pokládá ho za málo zdůrazňované a rozpracované. V jeho pojetí se hřích a vina v případě dědičného hříchu naprosto rozcházejí.

Analogie, která přísluší diskursu o dědičném hříchu, je analogie atribuce a nikoli analogie proporcionality. Analogie atribuce znamená použití pojmu na různé analogáty na základě jejich vztahu (obvykle kauzálního). Např. „člověk je zdravý“, „Jídlo je zdravé“ apod. Pojem „zdravý“ je v obou případech chápán doslovně, ale potravě je přidělován na základě nějakého vnějšího důvodu (působí zdraví). Analogie proporcionality vyjadřuje podobnost nebo úměru při použití téhož pojmu v různých kontextech. Příkladem může být pojem „živý“, který se rostlinám, zvířatům, lidem a Bohu připisuje vždy doslovně, ale v jiném stupni. Zde se jedná o tzv. analogii vlastní proporcionality. Podobně může existovat proporcionalita nevlastní, kdy jde o případ metafory.³⁸⁷ Dědičný hřích, jak upozorňuje Schoonenberg, musí být chápán analogicky, ale nikoli ve smyslu proporcionality, tj. nikoli na způsob metafory a nikoli jako určitý stupeň hříchu osobního. Je analogický atribučně, tzn. je příčinou hříchů osobních.

³⁸⁷ K výkladu analogie srov. CLARKE, N. W., *The One and the Many*, Notre Dame In.: University of Notre Dame Press 2001, s. 42-58; k podrobnějšímu rozpracování historického i systematického kontextu analogie srov. DVORÁK, P. (ed.), *Analogie ve filosofii a teologii*, Brno: CDK 2007.

5.18. Juan Luis Segundo

5.18.1. Evoluční východisko

Teologie dědičného hříchu Juana Luise Segunda vychází podobně jako u mnoha jiných autorů posledních desetiletí z přijetí evolučního rámce nabízeného současnou přírodní vědou.³⁸⁸ Segundo však nepodřizuje teologii přírodní vědě, jako k tomu má tendenci např. Teilhard, ale staví přírodní vědu do stejné roviny paralelně s teologií a hledá mezi těmito přístupy jistou analogii. Z jeho přístupu vyplývá, že pokládá přírodovědný úhel pohledu za srozumitelnější pro moderního člověka. Proto se snaží vysvětlit teologickou koncepci dědičného hříchu pomocí přirovnáním k podle něj snáze pochopitelné přírodovědné koncepci.

5.18.2. Energie a entropie

Výkladový rámec přírodní vědy, který Segundovi slouží jako paralela pro vysvětlení teologické, představuje následující proces:

1. evoluce začíná koncentrací energie
2. a pokračuje převodem energie na její nejjednodušší formu
3. proti tomu se staví entropie, která je mírou neuspořádanosti systému, a která působí ve směru rozptylu energie a tedy proti její kumulaci
4. zásadní změny se odehrávají při projevení se energie nižších komplexních úrovní, která se koncentruje a uvolňuje

Při evolučním procesu se podle Segunda jedná o takovou kumulaci, která se při určité situaci projevuje vznikem vyšších komplexních struktur. Celý vesmír včetně člověka jako nejvyšší úrovně stvoření je držen v pohybu vzhůru dvěma dialektickými silami připomínajícími Lásku a Svár předsókratovského filosofa Empedokla. Na úrovni sub-humánní, kterou popisuje přírodní věda, jsou to energie a entropie, na úrovni lidské osoby jsou to láska a hřích. V naší situaci vykoupených a hřešících lidí jsou to milost a žádostivost, která přetrvává i po odstranění zátěže dědičného hříchu. Segundo ovšem používá fyzikálních termínů způsobem, který není zcela adekvátní jejich pravému významu. Fyzik proto musí pociťovat při podobném výkladu jisté rozpaky. Na druhé straně ale představuje dědičný hřích

³⁸⁸ SEGUNDO, J. L., *Evolution and Guilt*, Maryknoll, N.Y.: Orbis 1974; cit. dle McDERMOTT, B. O., „The Theology of Original Sin: Recent Developments“, *Theological Studies* Vol. 38 (1977), Iss. 3, s. 478-512.

a vykoupení v termínech, které jsou pro takový účel přinejmenším symbolicky použitelné. Je ale otázka, nakolik je takový výklad reálně novým přínosem pro teologii dědičného hříchu jako takovou. Zda není pouze jistým katechetickým modelem využívajícím (třeba i velmi úspěšně) pojmy přírodních věd k vysvětlení toho, co stejně potřebuje být vysvětleno svébytně teologicky, a na co pouhé analogie a paralely s přírodovědou nepostačují. Pomocí pojmů přírodní vědy si lze leccos z teologie představit či osvětlit. Samotné pochopení věci, které takto vysvětlujeme, však musí vzniknout na půdě teologie samé.

5.18.3. Vysvětlení dědičného hříchu

V rámci teologie dědičného hříchu a milosti můžeme spatřovat analogii v hříchu a entropii a v milosti a negentropii (tendenci proti směru entropie, tzn. ve směru vzniku uspořádanosti). Problémem pro snadnou a plnou aplikaci této analogie je skutečnost, že Adamův hřích a Kristova vykupitelská smrt jsou jedinečnými událostmi, které se nedají začlenit do evolučního procesu lidstva. Jsou to nikoli statisticky významné tendence skupin, ale osobní a jedinečné činy konkrétních osob. Adamův skutek lze ovšem chápat jako vyjádření obecné hříšnosti lidstva a Kristovu oběť na kříži jako dokonalé a jedinečné vyjádření Boží vůle, která prolíná celými dějinami spásy.

Segundo nepokládá historizující pohled na Adama a jeho prvotní hřích za udržitelné, v čemž se shoduje s většinou současných teologů. Zároveň odmítá příliš právní vidění dědičného hříchu, který je chápán jako porušení příkázání, za které následuje adekvátní trest. Konečně odmítá i předřazování hříchu před vykoupení. Kristus a jeho spásné dílo jsou čímsi prvotním, co není pouze *ad hoc* řešením situace vzniklé jakoby nečekaným selháním člověka. Takový pohled na prvního a druhého Adama umožňuje Segundovi vyhnout se výše zmíněným problémům.

5.19. Domiciano Fernández

5.19.1. Prvotní hřích jako teologická abstrakce

Madridský teolog Domiciano Fernández se řadí k myslitelům, kteří se staví proti konzervativnímu lpění na klasickém pojetí dědičného hříchu. Jeho přístup je radikálně progresivní. Nejenže odmítá doslovný výklad příběhu o pádu, což dělají ostatně skoro všichni současní teologové, ale odmítá chápat dědičný hřích jako svébytnou realitu odlišnou od sumy aktuálních osobních hříchů.³⁸⁹

Fernández v prvé řadě odmítá uznat nějakou specifickou ekonomii rajského stavu člověka. Nic jako řád prvotní milosti podle něj neexistuje, protože jediná milost je milost Ježíše Krista. Z toho také plyne, že dědičný hřích je strukturální a situační „zbavenost Krista“. Není to konkrétní událost na počátku dějin.

Nauka o dědičném hříchu pak není nějaký popis nebo teorie vycházející z historicky daného prvotního stavu, resp. prvotního hříšného skutku. Je to teologická abstrakce, která popisuje současnost a nic víc. Prvotní hřích tedy není izolovaná událost ani před-personální skutečnost a jako takový ani v rámci teologie nemá být probírán samostatně.³⁹⁰

5.19.2. Potřeba radikální reinterpretace

Klasický pojem dědičného hříchu je prostě příliš úzce svázán s neudržitelnými zastaralými koncepcemi původní spravedlnosti a biologického předávání a jako smysluplná teologická teorie selhává. Podle Fernández je natolik spojen s nepřijatelnými představami a vede k nedorozuměním, že by bylo lépe tento termín odložit, přestože se jedná o tradiční a úctyhodný teologický koncept. Pojmová diskontinuita by byla ospravedlněna kontinuitou porozumění, které by bylo radikální pojmovou změnou usnadněno.³⁹¹

Jediný hřích v pravém slova smyslu, tvrdí Fernández, je hřích aktuální. Pojem dědičného hříchu je proto třeba nahradit pojmem jako je např. „hřích světa“. Tím se dostává

³⁸⁹ FERNÁNDEZ, D., *Il peccato originale. Un problema antico da interpretare in modo nuovo*, trad. F. Sudati, Vicenza: Istituto San Gaetano – Barzago: Marna 2002.

³⁹⁰ FERNÁNDEZ, D., *El pecado original, ¿mito o realidad?*, Valencia: Edicep 1973; cit. dle McDERMOTT, B. O., „The Theology of Original Sin: Recent Developments“, *Theological Studies* Vol. 38 (1977), Iss. 3, s. 478-512.

³⁹¹ FERNÁNDEZ, D., *El pecado original, ¿mito o realidad?*, Valencia: Edicep 1973; cit. dle McDERMOTT, B. O., „The Theology of Original Sin: Recent Developments“, *Theological Studies* Vol. 38 (1977), Iss. 3, s. 478-512.

do zorného pole hřích aktuální, přesněji řečeno suma osobních hříchů lidí a pojednání o dědičném hřichu se stává v podstatě přechodem mezi traktátem o Bohu Stvořiteli a traktátem o Bohu Vykupiteli.³⁹²

³⁹² VANNESTE, A., „Où en est le problème du péché originel?“, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* Tom. LII (1976), s. 143-161.

5.20. Alejandro Villalmonete

5.20.1. Evoluční mentalita jako počátek kontroverze

Salamancký profesor dogmatické teologie Alejandro Villalmonete je přesvědčen, že v základu sporů o dědičný hřích je evoluční mentalita (nejen evoluční teorie, ale přímo mentalita, která v mnohém překračuje střízlivost přírodovědné teorie), která ovládla západní myšlení a zpochybnila i celou řadu filosofických a teologických teorií. Pozitivní bezpochyby bylo, že tyto podněty vedly k novému prozkoumání biblických základů mnoha teologických nauk a k revizi nedostačujících a zastaralých exegetických přístupů.³⁹³

Villalmonete klade hlavní období diskusí o dědičném hříchu do šedesátých let dvacátého století. V tomto desetiletí se objevila celá řada teorií, z nichž mnohé přeformulovaly tradiční nauku velmi radikálním způsobem. Tuto epochu bychom z dnešní perspektivy možná mohli nazvat desetiletím dekonstrukce nauky o dědičném hříchu. Něco takového by ovšem nemuselo být překvapující ani znepokojivé. Ve dvacátém století si téměř každá oblast vědy, teologii nevyjímaje, prošla masivním zpochybňováním a krizí. Obvykle dochází po určité době kritiky a krize k opětovné konsolidaci nauky a k jejímu novému, očištěnému a prohloubenému rozpracování. Je tomu tak ale i s naukou o dědičném hříchu? Zdá se, že podle Villalmoneta nikoli.

5.20.2. Křesťanství bez dědičného hříchu?

Podle Villalmoneta se přírodní věda, biblická exegeze i současná teologie shodují v závěru, že nauka o dědičném hříchu je nadále neudržitelná. To vystihuje velmi zřetelně v názvu své knihy *Křesťanství bez dědičného hříchu*.³⁹⁴ Jestliže podle Villalmoneta může být křesťanství bez dědičného hříchu, nemůže být jakožto křesťanství bez Krista. Kristus je však v první řadě Vykupitel. Docházíme tedy k otázce, nakolik je udržitelná a smysluplná centrální orientace na Ježíše Krista bez nauky o dědičném hříchu.

Villalmonete tvrdí, že vykoupení není v první řadě vázáno na hřích jako na příčinu potřeby vykoupení, ale na cíl člověka, kterým je plnohodnotný život v Bohu. Člověk tohoto

³⁹³ VILLALMONTE, A., *El Pecado Original. Veinticinco años de controversia: 1950-1975*, Salamanca: Ediciones Naturaliza y Gracia, 1978; cit. dle VANNESTE, A., „Le péché originel. Vingt-cinq ans de controverses“, *Ephemerides theologicae Lovanienses* Tom. LVI (1980), s. 139-146.

³⁹⁴ VILLALMONTE, A., *Cristianismo Sin Pecado Original*. Salamanca, 1999; cit. dle ARRAJ, J., *Can Christians Still Believe? The Beginning of the Universe, Evolution and Human Origins, Original Sin, and the Jesus of History and the Jesus of Faith*, Chiloquin, OR: Inner Growth Books 2004, s. 41-70.

cíle není schopen dosáhnout vlastními silami a Kristovo dílo spásy a vykoupení spočívá v nezbytné pomoci člověku tento cíl dosáhnout. Neschopnost dosažení cíle bez Kristovy pomoci přitom není dána hříchem, ale prostým faktem omezenosti člověka jako bytosti konečné a nedokonalé.

Tento přístup salamanckého dogmatika má svou logiku, nicméně selhává přinejmenším ve dvou bodech. Za prvé se nevyrovnává s potřebou vysvětlit existenci zla ve světě a tajemství lidské hříšnosti, a za druhé příliš snadno opouští půdu vytyčenou tridentskými dogmaty, která pro katolickou teologii dědičného hříchu musí představovat významný prvek.

5.21. Alfred Vanneste

5.21.1. Ztotožnění dědičného a osobního hříchu

Alfred Vanneste je jak autorem historicko-teologických zkoumání týkajících se tridentského dekretu o dědičném hříchu,³⁹⁵ tak autorem rozvíjejícím systematickou reflexi. Řadí se k těm teologům, kteří dědičný hřích ztotožňují s hříchem osobním, resp. s totalitou osobních hříchů čili s hříchem světa.

Tvrzení, že se děti rodí ve stavu dědičného hříchu, lze přeformulovat jako tvrzení, že „všichni lidé jsou hříšníci, absolutně všichni, a jsou hříšníky od samého počátku svého bytí člověkem, a to nikoli proto, že by jejich přirozenost byla zlá, ale proto, že si svobodně zvolili, že budou hříšníky. Tím se zároveň říká, že všichni potřebují Kristovu milost a že pro nikoho nemůže být obrácení se ke Kristu nahlíženo jako dobrý skutek, který je sice žádoucí, ale v posledku dobrovolný.“³⁹⁶

Biblické vyprávění o Adamovi a Evě proto pro Vannesta není ničím jiným než symbolickým vyjádřením skutečnosti všeobecné hříšnosti lidstva.

5.21.2. Virtuální lidé jakožto virtuální hříšníci

Klíčovým bodem pro promýšlení tématu dědičného hříchu je pro Vannesteho rozdíl mezi dítětem a dospělým. Dítě (ve Vannesteho terminologii „virtuální člověk“) není za své skutky plně odpovědné a velmi malé dítě za ně není odpovědné vůbec. A protože se o hříchu dá mluvit pouze tam, kde je svoboda a odpovědnost, je připisování hříchu dětem problematické. Tuto skutečnost Vanneste překládá do hamartiologické mluvy větou: „Všichni dospělí jsou hříšníci a všichni nedospělí jsou virtuální hříšníci“.³⁹⁷ Dědičný hřích je pak „skutečným hříchem natolik, nakolik je dítě skutečným člověkem“.³⁹⁸

³⁹⁵ VANNESTE, A., „Le préhistoire du décret du concile de Trente sur le péché originel“, *Nouvelle revue theologique* Tom. 86 (1964), s. 355-368; 490-510; „Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel. Les trois premiers canons“, *Nouvelle Revue Theologique* Tome 87 (1965), s. 688-726; „Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel. Le quatrieme canon“, *Nouvelle Revue Theologique* Tome 88 (1966), s. 581-602.

³⁹⁶ VANNESTE, A., „Le péché originel. Vingt-cinq ans de controverses“, *Ephemerides theologicae Lovanienses* Tom. LVI (1980), s. 139-146.

³⁹⁷ VANNESTE, A., *The Dogma of Original Sin*, Brussels: Vander 1975, s. 85-86; cit. dle McDERMOTT, B. O., „The Theology of Original Sin: Recent Developments“, *Theological Studies* Vol. 38 (1977), Iss. 3, s. 478-512.

³⁹⁸ VANNESTE, A., „La théologie du péché originel“, *Revue du Clergé Africain* (1967), s. 492-513.

Vanneste proto také nesouhlasí s unáhlenými výroky o osudu malých dětí, které zemřely bez křtu. Upozorňuje, že o jejich osudu nemáme absolutní jistotu a musíme zde zůstat v nevědomosti. Limbus puerorum však Vanneste odmítá jako překonanou teologickou hypotézu, čímž se de facto shoduje s posledním vyjádřením Mezinárodní teologické komise k této otázce.

5.22. Jerry Korsmeyer

5.22.1. Metodologický přístup přírodovědce a teologa

Americký současný teolog Jerry Korsmeyer je představitelem procesuální teologie, která je v úzkém kontaktu s přírodními vědami. Korsmeyer je vystudovaný jaderný fyzik a teolog a má tedy dobré předpoklady pro otázky, kde se teologie a přírodní vědy tématicky přibližují, byť se v případě dědičného hříchu jedná hlavně o biologické disciplíny a ne o fyziku. Řada přírodovědců přeorientovaných na teologii, si bohužel ponechává metodologické zásady a návyky přírodních věd, což má na jejich teologii zhoubný vliv. Korsmeyerův přístup lze pokládat za skutečně teologický, takže se výše zmíněnému nebezpečí vyhýbá. Přesto je u něj rovnováha mezi teologií a přírodovědou narušena ve prospěch přírodovědy.

Projevuje se to především v oblastech, kde dochází k disonanci mezi obvyklými teologickými schémata a současnými přírodovědnými teoriemi. Korsmeyer příliš snadno přitakává přírodovědě a téměř automaticky reviduje teologii. V případě, kdy se jedná o interpretaci klíčových biblických pasáží a dogmatických formulací, je něco takového možné jen po důkladném zkoumání, které analyzuje příslušné texty a pečlivě rozliší dobové vyjadřovací a terminologické způsoby od jádra vlastní výpovědi. Odmítnout nějakou teologickou interpretaci jen proto, že se zdá být v rozporu s přírodní vědou je krátkozraké. Jednak nebere vážně teologii jako relevantního partnera dialogu, jednak se příliš váže na neustále se proměňující teorie přírodních věd.³⁹⁹

Přílišné spolehnutí se na určitý stav přírodovědné teorie může vést k velmi rychlému zastarání daných myšlenek. Staré teologické koncepty, které jsou pokládány za zastaralé, se tak nahrazují mnohem rychleji zastarávajícími koncepty závislými na dynamicky se vyvíjející přírodovědě. Tyto obecně formulované výtky níže ilustrujeme podrobnější analýzou některých oblastí. Budou to především témata evolucionismu a neoklasické procesuální teologie, ke které se Korsmeyer hlásí.

5.22.2. Evoluční paradigma

Korsmeyerův přístup má některé prvky společné s přístupem Teilhardovým. Je to především teleologický prvek, který evoluční biologie programově odmítá, ale kterého se teologie

³⁹⁹ Máme na mysli především Korsmeyerovu knihu KORSMEYER, J. D., *Evolution and Eden*, New York/Mahwah: Paulist Press 1998.

nemůže vzdát. Pro Teilharda je teleologie naprosto centrálním bodem jeho myšlení. Kormsmeyer je v tomto bodě umírněnější. Zacílení stvoření prostřednictvím evoluce je u něj koncipováno způsobem, který lze pokládat za fakticky existující, ale empiricky nezjistitelné (to znamená vymykající se metodám biologie).⁴⁰⁰ Vztah Boha ke světu navíc Kormsmeyer nepokládá za absolutní dominaci, ale – jak bylo výše řečeno – za napětí a zápas. Tím pak lze vysvětlit i mnohé slepé uličky a „inženýrsky nedokonalé“ postupy pozorované a popisované evolučními biology.

Z přijetí evolučního rámce výkladu plyne, že první lidé nebyli stvořeni v okamžiku a náhle a nebyli stvořeni v jakémsi dokonalém stavu, který by neznal utrpení a smrt. Tyto skutečnosti nejsou pro Kormsmeyer stejně jako pro Teilharda výsledkem hříchu prvních lidí, ale patří k samotné podstatě života. Utrpení, smrt a hřích zde existovaly vždy, když existoval život.⁴⁰¹ Tento bod představuje klíčový problém evolučního pohledu na dějiny spásy. Jestliže je za zlo (utrpení a smrt) odpovědný člověk, pak nemohlo být přítomné před stvořením člověka. V případě okamžitého stvoření celého světa včetně prvních lidí dává takový obrázek smysl. V případě přijetí přírodovědných poznatků a teorií o vzniku světa a vývoji života však taková koncepce není udržitelná a otázka se vrací: kdo nebo co přivedlo zlo do světa před stvořením prvních lidí? Odpovědět, že zlo způsobil Bůh, znamená degradaci Boží dokonalosti. Jsoucná postrádající svobodu rozhodování také nemohou být adekvátním vysvětlením původu zla, protože nejsou odpovědná za své působení. Odpovědnost se vrací na hlavu jejich svobodného tvůrce, tedy Boha a problém zůstává. Je samozřejmě možné předpokládat, že zlo se ve světě objevilo jako následek hříchu andělských bytostí, které byly stvořeny ještě před vznikem našeho hmotného světa, resp. před objevením se zla na tomto světě. Pro takový postoj máme ovšem jen slabou oporu v Písmu i posvátné tradici a spekulace o možném vlivu pádu andělů tak zůstávají jen velmi slabě podloženy. Tuto možnost nelze vyloučit a představuje smysluplnou hypotézu výkladu zla ve světě, nicméně pouze jako velmi obecně načrtnutá koncepce, kterou nelze pro nedostatek informací hlouběji promyslet a rozpracovat.

⁴⁰⁰ Kormsmeyer uznává, že evoluční proces zahrnuje velkou míru náhody, ale zároveň tvrdí, že v poslední době se sami přírodovědci přiklánějí k jistému uznání teleologie, totiž k tendenci k jakési zákonité sebe-organizaci do vyšších struktur. Srov. KORSMEYER, J. D., *Evolution and Eden*, s. 79.

⁴⁰¹ Srov. KORSMEYER, J. D., *Evolution and Eden*, s. 83.

5.22.3. Procesuální teologie

V jádru procesuální teologie je kritické vymezení se vůči „klasickému teismu“, který je narozdíl od biblické zvěsti „kontaminován“ řeckým myšlením, které se pro dlouhou dobu stalo základním výkladovým rámcem křesťanské nauky.⁴⁰² Zakladatelé procesuální teologie (John B. Cobb, David R. Griffin, Schubert Ogden, Marjoree Suchocki apod.) proto vycházejí z myšlenek Alfreda N. Whiteheada⁴⁰³ a Charlese Hartshorna⁴⁰⁴ a přicházejí s koncepcí „neoklasického teismu“, který se podle jejich soudu vyhýbá nedostatkům teismu klasického.

Procesuální teologie odmítá řeckou metafyziku aplikovanou na teologii, která vede k pojetí Boha, který nemá kategoriální vztahy ke tvorům, který je neměnný, nutný, věčný a všemohoucí. To podle představitelů procesuální teologie odporuje biblické zvěsti a navíc to staví Boha do role příčiny zla.⁴⁰⁵

Biblické zvěsti to odporuje kvůli údajné neslučitelnosti absolutních Božích atributů s obrazem Boha jako milujícího, soucítícího a obětujícího se pro člověka.

... odmítám jako idolatrii snahu ztotožnit Boha s pojmy „absolutna“, „nekonečnosti“, „neměnnosti“ či „nezbytnosti“. Bůh je takřkajíc na obou stranách těchto abstraktních charakteristik, a jen díky tomu může být právě víc než pouhá abstrakce. Je – vždy v sobě příhodném a jedinečném ohledu – konečný *i* nekonečný, věčný *i* časný, nezbytný *i* podmíněný. Řekové byli v pokušení uctívat věčné či nezbytné jako takové – my však nic takového dělat nemusíme.⁴⁰⁶

Zbavíme-li se zmiňované řecké tendence k absolutizaci Božích atributů, můžeme se podle procesuálních teologů dostat k uznání jednoty protikladů v Bohu, která vyjadřuje jeho plnost dokonalosti a zároveň vztahovost a partnerství vzhledem ke tvorům. Bůh je v tomto pojetí jak věčný, tak i časný, jak transcendentální, tak i imanentní.

Závěrečné shrnutí může být vyjádřeno pouze skupinou antitezí, jejichž zdánlivá kontradikce spočívá v zanedbání různých kategorií existence. V každé antitezi se nachází významový posun, který mění opak na kontrast.

⁴⁰² LUBARSKY, S. B., „Process Theology“, in: ROOF, W. C. (ed.), *Contemporary American Religion*, Vol. 2, New York: Macmillan Reference USA, 1999, s. 556-557.

⁴⁰³ Srov. WHITEHEAD, A. N., *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, s. 342-351.

⁴⁰⁴ Srov. HARTSHORNRE, C., *Přirozená teologie pro naši dobu*, přel. P. Macek, Praha: Oikúmené 2006, s. 91-98.

⁴⁰⁵ Srov. FORD, L. S., „Process Theology“, in: *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 11, 2nd ed. Detroit: Gale 2003, s. 730-732.

⁴⁰⁶ HARTSHORNRE, C., *Přirozená teologie pro naši dobu*, s. 92.

Je pravdou říci, že Bůh je stálý a svět plynoucí, stejně jako že je svět stálý a Bůh plynoucí.

Je pravdou říci, že Bůh je jednota a svět je mnohost, stejně jako že svět je jednota a Bůh mnohost.

Je pravdou říci, že ve srovnání se světem je Bůh nejvýše aktuální, stejně jako že ve srovnání s Bohem je svět nejvýše aktuální.

Je pravdou říci, že svět je imanentní Bohu, stejně jako že je Bůh imanentní světu.

Je pravdou říci, že Bůh transcenduje svět, stejně jako že svět transcenduje Boha.

Je pravdou říci, že Bůh tvoří svět, stejně jako že Bůh tvoří Boha.⁴⁰⁷

Procesuální teologie tedy Boha popisuje ve dvou úrovních: absolutního i podmíněného. To je podstatou tzv. „neoklasického teismu“, který definuje Boha jako nejvyšší bytost, kterou nic nemůže překonat,⁴⁰⁸ ale která se může stávat větší a dokonalejší.

V „neoklasickém teismu“ je Bůh definován jako dokonalé a nejskvělejší jsoucné, nad nějž žádné jiné individuální jsoucné nemůže být větší, ale které se samo v sobě může stát větším (např. stvořením nových částí sebe sama).⁴⁰⁹

Korsmeyer se přiklání k neoklasickému teismu procesuální teologie právě proto, že podle něj umožňuje cestu k lepšímu obrazu Boha, který by odpovídal biblické zvěsti o Bohu, který má vztah k lidem, který s nimi soucítí, který s lidmi sdílí jejich otázky, nejistoty a bolesti. Kromě toho neoklasický teismus umožňuje zbavit Boha odpovědnosti za fyzické zlo ve světě (morální zlo lze přičíst na vrub svobodným lidským resp. andělským bytostem, ale veškeré fyzické zlo nikoliv). Podle Korsmeyera pak není nutné předpokládat prvotní hřích lidí, který vedl až k degradaci univerza a tudíž i k objevení fyzického zla ve světě. Prvotní hřích je pouze mýtické vyjádření nedokonalosti celého univerza, které se vyvíjí prostřednictvím tápavých evolučních kroků. Bůh přitom není za tyto nedokonalosti odpovědný, protože jeho moc není absolutní a donucovací, ale pouze přesvědčovací. Každé jsoucné našeho světa může v různém stupni vnímat Boží přesvědčování a nepřímě má i sílu mu vzdorovat. Bůh tak zůstává nejdokonalejším, avšak nikoli ve smyslu absolutismu řecké metafyziky.⁴¹⁰

⁴⁰⁷ WHITEHEAD, A. N., *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, s. 347-348.

⁴⁰⁸ S tím souvisí i velký zájem procesuálních teologů o Anselmův argument z *Proslogia*, kde je Bůh definován jako ten, nad něhož nelze myslet nic většího.

⁴⁰⁹ KORSMYER, J. D., *Evolution and Eden*, s. 92.

⁴¹⁰ Detailní rozbor Božího stvoření a působení na svět prostřednictvím přesvědčování lze nalézt např. v publikaci jednoho z nejvýznamnějších představitelů procesuální teologie: GRIFFIN, D. R., „Stvoření z chaosu

Hlavní slabinou Korsmeyerova přístupu zůstává přijetí neoklasického teismu, který se vzdává absolutní Boží dokonalosti. Bůh v tomto pojetí není absolutním Pánem, ale pouze činitelem na způsob Platónova démiúrga, který pracuje se světem, ale nemá ho zcela ve své moci. Takový obraz Boha je ovšem v rozporu nejen s naukou církve, která trvá na naprosté svrchovanosti Boha, ale i s biblickou zvěstí. Tvzení, že pohled neoklasického teismu lépe odpovídá biblickým textům o Bohu soucítícím, milujícím, vztahovém a měnlivém je dosti povrchní, protože ignoruje nejen analogický způsob výpovědi o Bohu (je možné analogii odmítat, ale v tom případě je třeba předložit argumenty, což Korsmeyer nedělá⁴¹¹), ale také biblické texty explicitně ukazující na Boží svrchovanost a absolutní vládu nad světem. Za možnost výkladu zla ve světě tak neoklasští teisté platí příliš vysokou cenu.

a problém zla“, *Teologický sborník* 4 (1995), s. 35-50. Griffin zastává pozici, podle které věci, které se nemohou mnoho odchýlit od Boží vůle, nemůže Bůh rychle ovlivnit, věci, které může Bůh rychle ovlivnit, se mohou drasticky vymykat Boží vůli a věci, které samy nemohou dělat nic, nemůže Bůh přímo ovlivnit vůbec. Pro kritické zhodnocení Griffinovy stati srov. MACHULA, T., „Boží všemohoucnost a problém zla“, *Teologické texty* 4 (1996), s. 137-138.

⁴¹¹ Pokládám tento bod za jeden z typických projevů přístupu, který je určován metodologií přírodních věd. Korsmeyer se totiž vyjadřuje ke světu i k Bohu jako k ontologicky stejnorodé realitě, kterou lze popisovat stejným způsobem za pomoci stejné terminologie a stejných metodologických východisek.

5.23. Daryl P. Domning

5.23.1. Evoluční teorie jako východisko teologie dědičného hříchu

Americký paleontolog a evoluční biolog Daryl Domning, který se mimo jiné velmi aktivně věnuje teologické problematice, představuje dalšího významného autora pro teologii dědičného hříchu. Přestože se jedná přesně vzato o přírodovědce, je v teologii kompetentní natolik, že jeho hlas je třeba brát také v úvahu. Domning je velmi aktivní v dialogu teologie a přírodních věd a je členem řady teologických odborných grémií. Svou knihu o dědičném hříchu pojmenovanou v narážce na dnes již klasickou formulaci vycházející z Dawkinse *Original Selfishness*⁴¹² (tj. „prvotní sobectví“) sepsal s Monikou Hellwig, svého času prezidentkou americké teologické společnosti a profesorkou teologie na Georgetown University.

Stejně jako řada jiných autorů posledních desetiletí, kteří se zabývali dědičným hříchem, i Domning vychází z neodarwinistického vysvětlení původu člověka jako z pevné danosti. V souladu se současným stavem evoluční biologie upozorňuje, že nedokonalost, bolest a utrpení není něco, co by se objevilo až s přítomností prvních lidí. Jedná se o vlastnost inherentní materiální realitě jako takové. Stvoření materiálního světa prostě znamená nevyhnutelně i stvoření světa zranitelných a smrtelných bytostí.⁴¹³

Současný neodarwinismus představuje vysvětlení evoluce, které lze krátce popsat následujícím způsobem: Boj o přežití nefunguje na způsob krvavého a nelítostného požívání slabších silnějšími, ale složitým předivem vztahů, v nichž rozhoduje schopnost přežít a pomnožit se. Tomu může napomáhat nejen zabití konkurenta, ale velmi často i spolupráce s konkurentem (proti jiným, vážnějším hrozbám). Jedinými evolučně významnými směnami organismů jsou ty, které se mohou dědit. Tyto genetické modifikace jsou v podstatě náhodné a nepředvídatelné. Ty z nich, které nějakým způsobem napomohou přežití a pomnožení, se v populaci pochopitelně rozšiřují. Důležité je, že organismus se neadaptuje na podmínky, ale spíše podmínky selektují výhodné nebo nevýhodné variace, které samy o sobě vznikly náhodou. Protože úspěšnost dané dědičné modifikace (genu) se měří pouhým přežitím a rozmnožením, není důležité, zda k tomu dojde přímým útokem na jiné biologické formy (jednoduše řečeno zabitím nebo vytlačení z teritoria) nebo spoluprací. Nelze samozřejmě

⁴¹² DOMNING, D. P., HELLWIG, M. K., *Original Selfishness. Original Sin and Evil in the Light of Evolution*, Aldershot: Ashgate 2006.

⁴¹³ DOMNING, D. P., „Evolution, Evil and Original Sin“, *America* Vol. 185 (2001), Iss. 15, s. 14-21.

mluvit v doslovném smyslu o „cíli“ nějakého genu nebo o „snaze“ genu pomnožit se. takové výrazy používáme jen proto, abychom si danou situaci metaforicky přiblížili. Gen se o nic nesnaží. Pouze vznikne, a odpovídá-li nejlépe okolní situaci, do níž je postaven, pak vede k úspěchu daného organismu a jeho následnému rozšíření v populaci. Samozřejmě, že záleží na celé řadě faktorů, zda je ten či onen gen úspěšný. Evoluce je tedy velmi složitý proces vycházející ovšem z velmi jednoduchého principu. „Sobecké“ chování genu (abychom připoměli rozšířenou Dawkinsovu metaforu) tedy spočívá čistě jen v tom, že úspěch organismu je dán úspěchem jeho genů. I altruistické chování organismů (pomoc jiným) je založeno jen na sobecké snaze genů (přežít a pomnožit se). Klasickým příkladem může být dělení se netopýrů sajících krev dobytku o krev, kterou dílem vyvrhnou ve prospěch těch netopýrů, kteří v onen den nebyli tak úspěšní. To jim totiž zaručuje, že tito obdarovaní netopýří kolegové budou podobně pozorní k nim v situaci, kdy se štěstí přikloní pro změnu na jejich stranu. Celý altruismus je prostě výhodný pro přežití a o nic jiného nejde.⁴¹⁴

5.23.2. Otázky finality v přírodě a rozumové duše člověka

Důležitými body, které je třeba před nástupem Domningovy interpretace dědičného hříchu zmínit, jsou otázka účelu a cíle v přírodě (teleologie, finalita) a chápání člověka jako produktu evoluce. Domning se odvolává na terminologii jezuitského teologa Antony Campbella, který rozlišuje „neřízenou evoluci“, „řízenou evoluci“ a „evoluci s rizikem“⁴¹⁵ V případě neřízené evoluce je vesmír ponechán naprosto a zcela sám sobě. Tuto pozici lze asi bez přehánění označit za deistickou, neboť redukuje vztah Boha a stvoření pouze na prvotní impuls. Řízená evoluce je vývojem vynuceným Božím působením zcela a úplně v intencích Božího plánu. Domning se hlásí ke třetí alternativě, kterou pokládá za pozici sdílenou „evolučními teology“. Je to evoluce s rizikem, tj. stvoření světa, kterému je dán jistý stupeň autonomie ve vlastním vývoji, ale který Bůh neponechává zcela jemu samému, ale je v tomto světě přítomný a působící. Nikoli ve smyslu řízení přírodních procesů, ale ve smyslu Božího působení v dějinách spásy (sdílení radostí i bolestí světa).⁴¹⁶ Dalším důležitým bodem je chápání člověka jako produktu evoluce. Biologové mají obvykle tendenci pokládat člověka jako celek

⁴¹⁴ K této problematice srov. např. RIDLEY, M., *Původ ctivosti*, přel. M. Konvička, Praha: Portál 2000; RIDLEY, M., *Červená královna*, přel. M. Konvička, Praha: Mladá fronta 1999; WRIGHT, R., *Víc než nic*, přel. A. Hradílek, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2000.

⁴¹⁵ *Unguided evolution, guided evolution, risked evolution.*

⁴¹⁶ DOMNING, D. P., HELLOWIG, M. K., *Original Selfishness. Original Sin and Evil in the Light of Evolution*, s. 110-111.

za produkt vývoje, včetně jeho racionálních potencií a svobodné vůle. Naproti tomu teologie považuje tyto duchovní schopnosti za něco, co není v silách samotné přírody, neboť svým charakterem přesahují možnosti samovolného vývoje materiální reality. Zatímco schopnosti vegetativní i smyslové jsou materiální povahy a tudíž je lze chápat jako výsledek vývoje materiálního světa, duchovní schopnosti jsou pouze na základě materiální reality nevysvětlitelné. Proto teologie trvá na přímém stvoření každé jednotlivé lidské duše Bohem.⁴¹⁷ Domning tento teologický závěr do úvahy v podstatě nebere a pokládá celého člověka, včetně jeho svobodné vůle, za produkt evoluce.⁴¹⁸

5.23.3. Dědičný hřích jako součinnost přírody a svobodné vůle

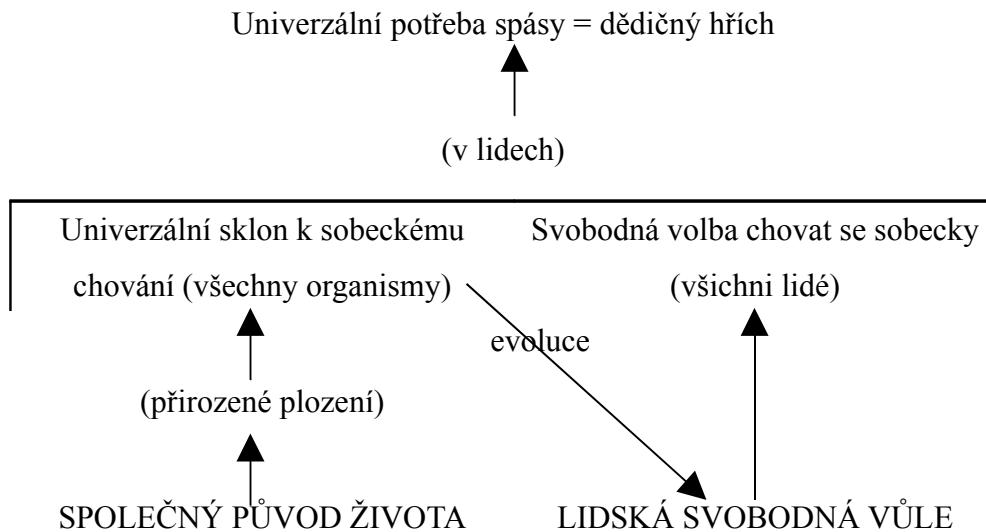
I když je podle Domninga vůle produktem evoluce, je to schopnost, která dělá člověka odpovědného za své skutky. Znamená to, že s vůlí se zde objevuje morálka a odpovědnost a v úvahách o zlu ve světě si od této chvíle nevystačíme s jednotným výkladem, který by platil pro všechny živé organismy stejným způsobem. Všechny živé organismy se podle výše zmíněného neodarwinistického pojetí chovají způsobem, který je metaforicky možné označit jako „sobecký“. I člověk má tuto tendenci. Jak bylo ovšem již řečeno, nejedná se o sobeckost v morálním smyslu, ale pouze o přirozenou tendenci organismu jednat v souladu se svými zájmy. Člověk však dostává „do vínku“ i schopnost svobodné volby, která už morálně hodnotitelná je. Hřích – pokud toto slovo myslíme vážně – tedy nemůže být dán pouhým evolučním procesem, ale pochází z lidského rozhodnutí jako takového.

Domning definuje dědičný hřích jako „potřebu spásy (Kristem), která je univerzální pro všechny lidi, a která je získaná přirozeným plozením.“ Východiskem pro jeho úvahy tedy není hypotetická událost v daleké minulosti, ale současný stav lidského rodu, který potřebuje spásu. Tato potřeba je přitom univerzální, tj. týká se všech lidí prostě proto, že jsou lidé. Do značné míry souvisí s evolučním původem člověka, ale není na něj jednoduše redukovatelná. Hřích je skutečně hřichem až tehdy, vychází-li ze svobodného jednání. Proto je dědičný hřích stavem člověka, který má své kořeny v evoluční minulosti, ale je dán především aktuální

⁴¹⁷ Srov. formulaci *KKC* 366, která se odvolává na encykliku *Humani generis* 36 a na *Vyznání víry Božího lidu* Pavla VI. č. 8: „Církev učí, že duchová duše je bezprostředně stvořena Bohem – není tedy „zplozená“ rodiči...”

⁴¹⁸ DOMNING, D. P., HELLOWIG, M. K., *Original Selfishness. Original Sin and Evil in the Light of Evolution*, s. 56-60.

hříšností. Domning tuto součinnost přírodního vývoje a lidské svobodné vůle vystihuje následujícím schématem.⁴¹⁹



Domning pregnantně shrnuje podstatu tohoto schématu do několika stručných a výstižných vět:

„Lidské skutky jako takové mají sdílejí genealogickou jednotu, ale jejich hříšnost pochází ze zdroje logicky a časově odděleného od jejich genealogického původu (...) Toto explicitní logické a časově oddělení a radikální dějinné odloučení zdroje univerzality dědičného hříchu (společný původ života) od zdroje jeho morální povahy (lidská svobodná vůle) je podstatou toho, co zde představuji jako nové pojetí dědičného hříchu.⁴²⁰

Z toho lze udělat několik závěrů:

1. Domninga nelze pokládat za teologa, který by ztotožňoval dědičný hřích s hříchem světa, tedy sumou aktuálních hříchů.
2. Evoluční dědictví, které spočívá v univerzálním sklonu k sobeckému chování, v sobě obsahuje jak mravně zcela nelišné tendence (pud sebezáchovy), tak i tendence morálně problematické (sklon k sobectví v pravém slova smyslu). Lze tedy říci, že evolučním dědictvím, za které člověk není odpovědný, je žádostivost (*concupiscentia*), i když Domning sám tohoto termínu neužívá.
3. Prvotní hřích tudíž není nějaký skutek jedince, ale evoluční původ člověka.

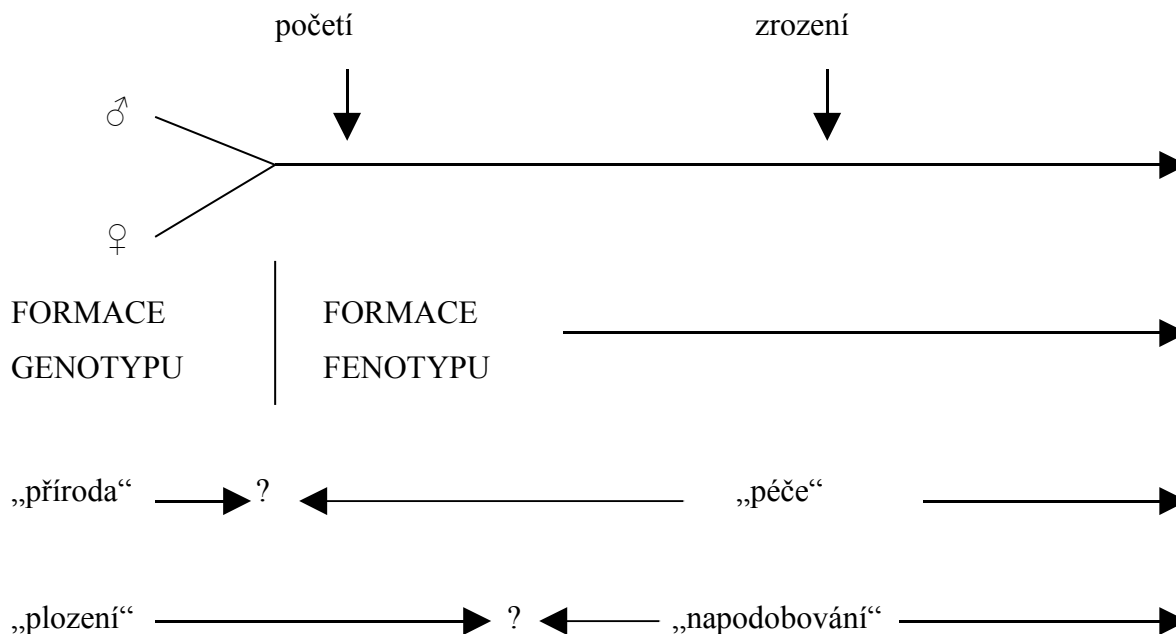
⁴¹⁹ DOMNING, D. P., HELLWIG, M. K., *Original Selfishness. Original Sin and Evil in the Light of Evolution*, s. 141.

⁴²⁰ *Tamtéž.*

Člověk je samozřejmě za svou hříšnost odpovědný. V této věci není Domningova pozice nijak problematická. I tradiční pojetí pokládá dědičný hřích za hřích pouze *per analogiam*. Je to stav, za který jedinec není odpovědný. Odpovědným se stává až za své konkrétní hříšné skutky. Zatímco tradiční pojetí pokládalo i žádostivost za výsledek konkrétního skutku prvních lidí, Domning ji interpretuje jako sklon, který je dán samovolným procesem vývoje, za který není odpovědný žádný člověk. Není za něj odpovědný ani Bůh, protože v pojetí evoluce jako „evoluce s rizikem“ má svět jistou autonomii. Žádostivost je prostě evolučním dědictvím, které je do značné míry danou shodou okolností při evolučním procesu.

5.23.4. Propagatione et non imitatione

Domning tedy nemá problém s prohlášením Tridentského koncilu, podle kterého je dědičný hřích předáván plozením a nikoli napodobováním. Původ žádostivosti je totiž podle něj evolučním dědictvím a není tedy dán napodobováním hříšného lidstva. Přesto se Domning věnuje této otázce podrobněji a k ilustraci svých myšlenek opět využívá schématu:



Po spojení dvou pohlavních buněk dojde za krátký čas ke kompletaci genotypu (ke spojení jader obou pohlavních buněk a rekombinaci DNA), což je okamžik označovaný jako početí neboli ustavení genotypu daného jedince. Od této chvíle je genotyp dán a pouze se

vyvíjí fenotyp (zjednodušeně řečeno vnější podoba a vlastnosti jedince). Fenotyp se tedy vyvíjí za spoluúčasti přírody a péče („nature and nurture“). Plození a napodobování se však nekryje s touto dvojicí příroda a péče. Domning upozorňuje na to, že teologie přesně nedefinovala, kde končí plození a začíná napodobování.⁴²¹

Tato analýza je dosti přesná a užitečná. Tridentský koncil při vyhlášení oné formulace *propagatione et non imitatione* měl zajisté v první řadě na mysli odmítnutí pelagianismu. Používal tedy jakési „common sense view“ těchto pojmů, které v případě polemiky proti pelagianismu plně dostačovaly. Pro nové teorie dědičného hříchu je však analýza těchto pojmů velmi důležitá. Domningovo pojetí dědičného hříchu se tomuto dilematu vyhýbá, ale u jiných teorií (např. u výše zmiňované teorie P. Grelota) je vyjasnění pojmů *propagatio* a *imitatio* zcela klíčovou otázkou.

⁴²¹ DOMNING, D. P., HELLWIG, M. K., *Original Selfishness. Original Sin and Evil in the Light of Evolution*, s. 145.

5.24. Vladimír Boublík

5.24.1. Prvotní stav člověka a prvotní hřích

Bylo by jistě nespravedlivé, kdybychom na závěr nezminili alespoň jednoho ze zástupců české teologie, kteří přispěli k diskusím o dědičném hříchu. Volba je v tomto případě poměrně jednoduchá, protože jediným, kdo se této tématice obsáhlejší způsobem věnoval a přišel v této souvislosti i s originálními podněty,⁴²² byl český teolog působící v římském exilu Vladimír Boublík. Ten se k tématu dědičného hříchu vyjadřuje především ve dvou svých knihách – v *Teologii dějin spásy*⁴²³ si všímá hlavně prvotního hříchu a v *Teologické antropologii*⁴²⁴ jak hříchu prvotního, tak hříchu dědičného.

Boublík uvažuje existenci prvních lidí, kterým příslušela prvotní spravedlnost. Nezastává tedy názor, že by dědičný hřích byl čímsi, bez čeho lidstvo nebylo nikdy.⁴²⁵ V tomto bodě se tedy Boublík rozchází s velkou řadou teologů, kteří pokládají prvotní stav před hříchem za ryze hypotetický a ve skutečnosti nikdy nerealizovaný. Tato původní spravedlnost však není plností dokonalosti, kterou přináší Kristus. Adam byl člověkem, který taktéž potřeboval vykoupení.⁴²⁶ Původní spravedlnost totiž neobsahovala nemožnost hřešit. Adam zhřešit mohl (a také zhřešil). Hřích byl tedy v tomto stavu člověka přítomný, byť pouze potenciálně nebo v latentní formě. Tím se liší tento stav od stavu definitivní blaženosti svatých vykoupených Kristem, kteří tuto svobodu hřešit již nemají. Možnost hříchu s sebou nese i možnost smrti, což znamená, že člověk v prvotním stavu musel nutně zakoušet úzkost z možného vítězství zla a smrti. To znamená, že prvotní stav nelze pokládat v žádném případě za dostačující nebo dokonalý.

Boublík dále interpretuje dar nesmrtnosti, o kterém tradiční teologie v souvislosti s Adamem mluvila,⁴²⁷ nikoli jako možnost přirozeně nezemřít, ale jako plynulý přechod do

⁴²² Tématu dědičného hříchu se věnoval v exilovém časopisu *Studie* i český kněz a teolog Felix Mikula. Jeho článek MIKULA, F., „Dědičný hřích a moderní člověk“, *Studie* 13 (1967), s. 5-24 se snaží představit českému čtenáři situaci této otázky, která byla právě na konci šedesátých let velkým tématem. Kromě toho se vyjadřuje k souvislostem teologie a přírodních věd. Článek však nepředstavuje nějakou vlastní vyhraněnou pozici, která by zásadním způsobem přispívala k problematice teologie dědičného hříchu.

⁴²³ BOUBLÍK, V., *Teologie dějin spásy*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2001, s. 54-59, 91-97.

⁴²⁴ BOUBLÍK, V., *Teologická antropologie*, s. 92-107.

⁴²⁵ BOUBLÍK, V., *Teologie dějin spásy*, s. 54. Je však třeba poznamenat, že Boublík uznává řadu oprávněných otázek, které ohledně tohoto bodu panují.

⁴²⁶ BOUBLÍK, V., *Teologie dějin spásy*, s. 92. Boublík se tedy řadí k teologům, kteří nepodmiňují Kristovu oběť předcházejícím hříchem člověka.

⁴²⁷ V odvolání na slovo Písma (Mdr 2, 23-24): „Bůh totiž stvořil člověka k neporušitelnosti a učinil ho obrazem vlastní nepomíjivosti. Dělovou závistí však vešla do světa smrt, a kdo patří k němu, zakusí ji.“

nového způsobu života v účasti na věčném životě Krista.⁴²⁸ Biologická smrt tedy podle Boublíka existovala vždy a nedá se chápat pouze jako následek Adamova hříchu. Rozdíl mezi situací člověka v prvotním stavu a člověka zatíženého dědičným hříchem lze pak popsat jako ztrátu budoucnosti člověka po hříchu. Hřích ničí božský příslib života a tak činí i fyzickou smrt definitivní hrozbou zatracení, což má za následek úzkost ze smrti a život v nejistotě.

Situaci světa před prvním hříchem interpretuje Boublík také diferencovanějším způsobem. Neodmítá zcela tradiční představy o dokonalém a harmonickém světě, který byl narušen až hříchem člověka, ale reinterpretuje je a posunuje jejich význam. Možnost utrpení a biologické smrti je dána nedokonalostí hmotného světa. V moci prvního člověka nebylo tuto situaci změnit, ale mohl ji proměňovat k lepšímu. Jinými slovy mohl svět zdokonalovat a zlidšťovat, ale nikoli vykoupit.⁴²⁹ Vykoupení, jak už bylo řečeno, potřeboval svět i před hříchem. Před hříchem smrt existovala jako biologická danost, která ale nemohla narušovat vztah člověka k Bohu. Nebyla tedy pravděpodobně pocíťována jako hrozba. Po hříchu však do světa vstoupila smrt v tom smyslu, že začala být nahlížena jako definitivní hrozba vyvolávající existenciální nejistotu a úzkost. Hřích, který znamená postavení se proti Bohu a tudíž smrt duchovní, se spojuje se smrtí, která je definitivním horizontem naší svobody rozhodnout se pro nebo proti Bohu. Vidina smrti proto člověka zasahuje zvláště silným způsobem, takže apoštol Pavel může napsat: „Skrze jednoho člověka totiž vešel do světa hřích a skrze hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny, protože všichni zhřešili“ (Řím 5, 12).

Hřích byl ve stvoření přítomný samozřejmě již před Adamem, protože zde byli padlí andělé. Pro prvního člověka tak existovaly přímo osobní bytosti podléhající zlu, které mohly působit jako pokušitelé. V rámci tohoto hmotného světa se však hřích projevuje až po hříchu člověka. Proto hřích do stvoření nevstoupil s Adamem, ale s prvním padlým andělem. S Adamem pak vstoupil hřích do našeho hmotného světa.

5.24.2. Dědičný hřích

V otázce dědičného hříchu se Boublík drží tomistické nauky. Dědičný hřích není hříchem osobním, ale je hříchem přirozenosti, tj. narušením přirozené situace člověka před Bohem i před ostatními lidmi. Člověk je zbaven prvotní spravedlnosti (*aversio a Deo*) a je podroben žádostivosti (*conversio ad creaturam*).⁴³⁰

⁴²⁸ BOUBLÍK, V., *Teologie dějin spásy*, s. 93.

⁴²⁹ BOUBLÍK, V., *Teologie dějin spásy*, s. 95.

⁴³⁰ BOUBLÍK, V., *Teologická antropologie*, s. 101-102.

Boublík uznává, že je teologické pojetí dědičného hříchu potřeba konfrontovat se současnou přírodovědou v bodech, kde je to třeba, např. v otázce polygenismu. Zmiňuje některé aktuální teologické teorie, ale zároveň připomíná jako jakousi konstantu nauku Magistéria vyjádřenou především starověkými místními koncily, jejichž nauka byla v hlavních bodech slavnostně potvrzena koncilem tridentským a poté opakována i v některých vyjádřeních druhého vatikánského koncilu a ve „Vyznání víry Božího lidu“ předloženého papežem Pavlem VI.

6. JE MOŽNÁ NOVÁ TEOLOGIE DĚDIČNÉHO HŘÍCHU?

6.1. Hlavní východiska nových teorií dědičného hříchu

6.1.1. Pět základních rysů

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. Jerry Korschmeier⁴³¹ uvádí 5 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 Gn 1-11 a 5. polarizace mezi situationalistickými a personalistickými pohledy na dědičný hřích.

6.1.2. Christologické zakotvení

Prvním z těchto základních východisek současných teorií je tedy christologické zakotvení teologických diskusí o dědičném hříchu. Tento bod se zdá být dosti zřetelně oprávněný. Lépe by však bylo mluvit o christologicko-soteriologickém východisku. Pomineme-li obtížně interpretovatelnou třetí kapitolu Genesis, patří k základním textům o dědičném hříchu Řím 5, 12-21, kde se Adam staví do paralely s Ježíšem Kristem. Faktem je, že nebýt Kristova vykupitelského díla, nebyl by pro nás dědičný hřích natolik významný a zajímavý, jakým pro nás bezpochyby je.⁴³² Potřeba vykoupení a tím pádem i popis stavu, z něhož je třeba být vykopen včetně příčin tohoto stavu jsou témata, která jsou pro christologicko-soteriologickou reflexi naprosto přirozená.

Současní autoři však obvykle vysvětlují 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.⁴³³ Potřeba vykoupení je naopak viděna jako cosi

⁴³¹ KORSMEYER, J. D., *Evolution and Eden. Balancing Original Sin and Contemporary Science*, New York / Mahwah, N. J.: Paulist Press 1998, s. 53.

⁴³² „Spása a hřích jsou korelativní pojmy. Jeden nemůže být zformulován bez druhého“. Srov. DUFFY, S. J., „Our Hearts of Darkness: Original Sin Revisited“, *Theological Studies*, 49 (1988), s. 597-622.

⁴³³ „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

prvotního, co bylo již v Božím plánu stvoření. Pokud tuto potřebu 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.

Takový výklad s sebou nese řadu výhod, v první řadě vyrovnání se s obtížemi výkladu prvních kapitol Genesis, 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 Genesis více doslovně, pak je dědičný hřích jako následek svobodného rozhodnutí prvních lidí člověku přičítán zcela logicky.

Když svobodný tvor zažívá plné společenství s Bohem, nemůže se v dané situaci již rozhodnout pro opak. Proto se předpokládá u andělů zásadní volba ihned po jejich stvoření, u člověka, který narozdíl od anděla nemá patření na Boha od okamžiku svého stvoření, má toto rozhodování procesuální charakter rozestřený do celého jeho pozemského života a vrcholící v jeho přechodu z tohoto života do života budoucího. Člověk však není ve svém rozhodování zcela svobodný. Je nakláněn dědičným hříchem ke zlému. Plodem dědičného hříchu není možnost definitivního rozhodnutí se proti Bohu. To mohou i andělé, kterých se dědičný hřích netýká. Plodem dědičného hříchu je přítomnost hříchů i u toho člověka, který se rozhodl pro Boha. Jinak řečeno dědičný hřích nepůsobí možnost prohrané války, ale nutnost řady prohraných bitev i v případě války, která nakonec končí vítězstvím.

Pokud bychom interpretovali dědičný hřích jako pouhou nedokonalost člověka, pak by byl současný stav člověka přirozený. Teologie však vždy mluvila o narušené přirozenosti,

ospravedlnění.“ Srov. BIFFI, G., *Kristocentrismus*, Praha: Krystal OP 1996, s. 29.

tedy o stavu, který není zcela v souladu s Božím plánem. Chápání dědičného hříchu jako pouhé nedokonalosti tedy není dostačující.

Dědičný hřích je téma, které je podle našeho soudu skutečně vhodnější vysvětlovat z perspektivy Kristova vykupitelského díla než z pouhé exegeze starozákonní zprávy o Pádu. Je to případ osvětlení počátků pomocí reflexe následků. V tomto smyslu je christologické východisko úvah o dědičném hříchu naprosto namístě. Pokud bychom ale předřazovali vykoupení v tom smyslu, že bychom neuznávali potřebu Boží intervence ve prospěch svobodně zhřešivšího člověka, pak se dostáváme do větších problémů než jsou ty, kterým se pomocí takového řešení můžeme vyhnout.

6.1.3. Reinterpretace tridentského dogmatu

Naprosto klíčovou otázkou pro teologii dědičného hříchu je výklad kánonů tridentského koncilu o dědičném hříchu.⁴³⁴ Každé dogmatické vyjádření obsahuje základní sdělení, které je definitivní a neměnné, a kulturně a dobově podmíněný kontext, který sám jako takový není předmětem definice. Dogma není totéž, co zjevení, jeho pravda je garantována Duchem svatým, ale není formulováno jako Duchem svatým inspirované slovo, jako je tomu u Písma.⁴³⁵

Toto podtržení pastoračního charakteru magisteria vedlo ke zvýšené pozornosti věnované otázce rozlišování mezi neměnným charakterem pokladu víry, tedy pravdami víry, na jedné straně, a jejich vyjadřováním na straně druhé. To znamená, že nauka církve si uchovává stále též smysl a obsah a zároveň musí být předávána lidem živým způsobem odpovídajícím potřebám jejich doby.⁴³⁶

Úkolem každé interpretace dogmatických vyjádření musí být proto rozlišení a zhodnocení těchto vrstev takovým způsobem, aby vlastní jádro dogmatického prohlášení zůstalo nedotčeno.

⁴³⁴ Srov. LABOURDETTE, M. – M., *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris: Alsatia 1953, s. 199-204.

⁴³⁵ Srov. SULLIVAN, F. A., *Creative Fidelity. Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, New York: Paulist Press 1996, s. 40; cit. dle KORSMEYER, J. D., *Evolution and Eden. Balancing Original Sin and Contemporary Science*, New York / Mahwah, N. J.: Paulist Press 1998, s. 55.

⁴³⁶ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *O interpretaci dogmat 2747* (dokument z října 1989), český překlad in: POSPÍŠIL, C. V., *Hermeneutika mystéria*, Praha: Krystal OP – Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005, s. 173-199.

Je nesporné, že musíme rozlišovat mezi trvale platným obsahem dogmat a formou, v níž jsou tato dogmata vyjadřována.⁴³⁷

Při tomto rozlišování hrají velkou roli disciplíny jako historie, filosofie, hermeneutika a lingvistika.⁴³⁸ 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...

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 „druhého koše“⁴³⁹, tedy nikoli slavnostně dogmaticky vyhlášenou, ale přesto neomylně hlášanou pravdu.

Ze znění tridentských kánonů 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 první řadě. Podobně i starověké partikulární koncily, na které tridentský dekret explicitně navazuje, se dědičným hříchem nezabývali 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.⁴⁴⁰

⁴³⁷ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *O interpretaci dogmat* 2794.

⁴³⁸ Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *O interpretaci dogmat* 2793.

⁴³⁹ V rozdělení, jak ho přináší motu proprio Jana Pavla II. *Ad tuendam fidem* z 18. 5. 1998, které novelizovalo znění CIC, c. 750 a 1371 ve výkladu doktrinního komentáře.

⁴⁴⁰ „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. Srov. WILEY, T., *Original Sin. Origins, Developments, Contemporary Meanings*, New York / Mahwah, N.J.: Paulist Press 2002, s. 98.

Otázkou tedy je, zda lze tridentské dogma smysluplně 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 nezávisí. O tento stav v tridentských kánonech jde v první 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. Přímá logická vazba mezi historicky interpretovaným vyprávěním Genesis 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 jisté vakuum, které je třeba zaplnit nalezením jiného výkladu příčin současného stavu lidstva zasaženého dědičným hříchem. Otázkou historicity Adama se budeme podrobněji zabývat níže.

6.1.4. 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.⁴⁴¹ Sigmund Freud například pokládá pociťování viny za důsledek konfliktu *ega* a *superega*. Odcizení a následné vědomí viny je tedy pro člověka přirozené a nelze ho pokládat za hřích. Člověk prostě existuje vždy ve svatu, 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 žádostivosti. Následný výše zmíněný konflikt *ega* a *superega* pak vede k vědomí hříchu a viny.⁴⁴²

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.⁴⁴³ 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 *propagatione, non imitatione*, tedy plozením a ne napodobováním.

⁴⁴¹ NAKONEČNÝ, M., *Encyklopedie obecné psychologie*, Praha: Academia 1998, s. 308-309.

⁴⁴² DUFFY, S. J., „Our Hearts of Darkness: Original Sin Revisited“, *Theological Studies*, 49 (1988), s. 597-622.

⁴⁴³ Srov. KORSMEYER, J. D., *Evolution and Eden. Balancing Original Sin and Contemporary Science*, s. 56-57.

Jestliže uvažujeme dědičný hřích v kontextu celé společnosti a místa jedince ve strukturách této společnosti, pak se nabízí otázka, zda takové pojetí není v rozporu s oním tridentským *propagatione, non imitatione*. V této souvislosti je třeba prozkoumat význam onoho *imitatio* a *propagatio*. Otcové tridentského koncilu navazující na augustinovskou protipelagiánskou tradici 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 Wegera a Rahnera 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*.⁴⁴⁴ 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*. Vrátime-li se k freudovským psychologickým podnětům, lze to vyjádřit jako formování *superega* v souvislosti s hodnotami a ideály společnosti, do které osoba patří.⁴⁴⁵

Je zřejmé, že takové chápání předávání dědičného hříchu neodpovídá augustinovskému chápání pojmu *propagatio*, které ve křesťanském starověku i středověku hrálo v dané souvislosti hlavní roli. Augustinovo chápání předávání dědičného hříchu sexuální plozením je dnes z mnoha důvodů skutečně nepřijatelné. Daný význam samozřejmě není nutně svázán s obsahem dogmatické formulace. Reinterpretace tohoto termínu však musí zůstat věrná hlavní myšlence Tridentu, která mluví o tom, že člověk je zasažen dědičným hříchem, protože je člověk. Dědičný hřích není svobodným skutkem, ale stavem, v němž se člověk ocitá bez vlastní viny.⁴⁴⁶ Katechismus katolické církve v této souvislosti říká, že předávání hříchu je tajemství, které nemůžeme plně pochopit.⁴⁴⁷ Nicméně opakuje tvrzení Tridentu, že je předáván plozením.

Ono *propagatio* (plození) se jednoznačně vztahuje k předávání lidské přirozenosti. Lze v této souvislosti pokládat výše zmíněnou socializaci člověka, která s sebou nutně nese hřích, zahrnout do procesu předávání přirozenosti? Pokud chápeme předávání přirozenosti v užším

⁴⁴⁴ Srov. DUFFY, S. J., „Our Hearts of Darkness: Original Sin Revisited“.

⁴⁴⁵ Srov. KORSMEYER, J. D., *Evolution and Eden. Balancing Original Sin and Contemporary Science*, s. 56-57.

⁴⁴⁶ Dědičný hřích je hříchem pouze analogicky, neboť je to hřích převzatý a nikoli hřích spáchaný.

⁴⁴⁷ KKC 404.

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 realizované⁴⁴⁸, pak ano. 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.

6.1.5. Čtení biblických pradějin v evolučním kontextu

Problém, který pro nauku o dědičném hříchu přináší evoluční biologie lze popsat jednoduchým argumentem:⁴⁴⁹

Kdyby člověk vznikl evolucí, nebyl by dědičný hřích.

Kdyby nebyl dědičný hřích, nebylo by třeba Spasitele.

Ergo: Náboženství vyznávající Spasitele a evoluční teorie jsou 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.

⁴⁴⁸ Srov. CLARKE, N. W., *Osoba a bytí*, Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2007, zvláště s. 98-111.

⁴⁴⁹ Srov. HAUGHT, J. F., *Responses to 101 Questions on God and Evolution*, New York, N.Y./Mahwah, N.J.: Paulist Press 2001.

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 dán také kreativním Božím zásahem.

V každém případě ale platí, že interpretace dogmatu o dědičném hříchu úzce souvisí s pojetím vztahu mezi stvořením a evolucí.⁴⁵⁰ Existují směry odmítající evoluční teorii z důvodu jejího údajného protirečení biblické zvěsti. Samotný fakt tohoto údajného rozporu jim postačuje, aby prohlásili evoluční teorii za nepravdivou. Takové řešení je samozřejmě problematické, protože odmítá jednu celou oblast lidského poznání jako mylnou, aniž by vysvětlilo, v čem její omyl spočívá. Jiní autoři se s tímto přístupem shodují ve více méně doslovné interpretaci biblické zvěsti o stvoření, ale evoluční teorii odmítají s poukazem na její údajné slabiny a rozpory. Někteří autoři se pokoušejí o srovnání nebo dokonce harmonizaci zprávy o stvoření v Genesis a současnou geologii a evoluční biologií. Jiní zase podřizují teologii aktuálním přírodovědným teoriím. Další zase pokládají jakékoli srovnávání přírodovědy a teologie za problematické a prohlašují je za mimoběžné směry uvažování, které nejde dost dobře propojit nebo harmonizovat. Někteří autoři nesdílejí skepticismus řady teologů a přírodovědců ohledně slčitelnosti nauky o dědičném hříchu s evoluční teorií, ale tvrdí, že rozpor mezi koncepcí dědičného hříchu a evolucí je dán pouze povrchním doslovným chápáním této nauky. Pochopení pojmu evoluce může podle nich dokonce přispět k hlubšímu pochopení toho, co je dědičný hřích.⁴⁵¹

Počátek světa, jak si ho představovali autoři křesťanského starověku a středověku (a které 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 autonomního vývoje světa od nejjednodušších prvků až po složité komplexní struktury. Text *Genesis* je samozřejmě textem teologickým, tj. jeho téma je především vztah

⁴⁵⁰ ZIMMER, J. R., „The Creation Story and Evolution“, *Journal of Interdisciplinary Studies*, Vol. 5 (1993), No. 1/2, s. 77-92.

⁴⁵¹ HAUGHT, J. F., *Responses to 101 Questions on God and Evolution*, New York, N.Y./Mahwah, N.J.: Paulist Press 2001, s. 80-81.

Boha a člověka, nikoli zachycení přírodovědných skutečností.⁴⁵² Toto teologické jádro, o které se především jedná, je v podstatě nezávislé na tom, zda biblické pradějiny 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 *Genesis*. Zda je možné jej uvést do souladu i s evolučním viděním světa, je klíčovou otázkou současné teologie dědičného hříchu.

Doslovné čtení třetí kapitoly *Genesis* 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 vyvíjejícím 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, Pieta Schoonenberga nebo Alszeghyho a Flicka. Pius XII. se v encyklice *Humani generis*, která vyšla přesně v polovině 20. století, se o evoluční teorii opatrně vyjádřil příznivým způsobem.⁴⁵³ Vzhledem k tomu, že je celý duch encykliky nesen nabádáním před nebezpečím nové teologie, má toto papežské vyjádření o to větší význam. Jak známo, Jan Pavel II. se o několik desetiletí (v roce 1996 v řeči k papežské akademii) později k tématu vyjádřil ještě vstřícnějším způsobem.⁴⁵⁴ Oprávněnost teologických úvah beroucích kompetentním způsobem v potaz evoluční teorii je tedy nezpochybnitelná. 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 jejich charakter přírodovědeckých teorií.

⁴⁵² CLAYTON, P., *God and Contemporary Science*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1997. s. 44-45.

⁴⁵³ PIUS XII. *Humani generis* (encyklika z 12. 8. 1950) čl. 36; český překlad E. Jindráček, Olomouc: MCM 2004.

⁴⁵⁴ Jedná se o projev ke členům Papežské akademie věd ze 23. 10. 1996, český překlad in: *Universum* 26 (1997), s. 2-5. Papež zde prohlásil, že evoluční teorie je víc než pouhá hypotéza.

6.1.6. Situacionalistický versus personalistický pohled na dědičný hřích

Poslední zmiňovanou charakteristikou současných teologických teorií dědičného hříchu je otázka, zda dědičný hřích představuje odlišnou skutečnost od hříchů osobních, nebo nikoli.⁴⁵⁵ Zde je pro teologii dědičného hříchu významným autorem kalvinistický teolog George Vandervelde, který poměrně šťastným způsobem systematizoval různé katolické teologické přístupy k této tématice. Ve své knize nazvané *Dědičný hřích. Dva hlavní směry současné římskokatolické reinterpretační*⁴⁵⁶ rozlišuje mezi „situacionismem“ a „personalismem“ jako dvěma základními rámci katolické teologie dědičného hříchu. Tato jeho koncepce bude vyjasněna podrobněji níže. Pro tuto chvíli stačí poznamenat, že se jedná 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).⁴⁵⁷ Zajímavé je, že podle Vandervelda tyto dva směry nejsou nijak kompatibilní, ale naopak se ostře vylučují. Hledání kompromisu nebo zprostředkování silných stránek obou směrů by bylo podle tohoto autora neživotné.

Situacionalisté, mezi něž lze zařadit např. Rahnera, Wegera, Baumgartnera, Flicka a Alszeghyho, Grelota nebo Schoonenberga,⁴⁵⁸ 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.⁴⁵⁹ 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, Schmitz-Moormann 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

⁴⁵⁵ Srov. De LETTER, P., „Rethinking Original Sin“, *The Clergy Monthly*, Vol. 31 (1967), No. 3, s. 81-93.

⁴⁵⁶ VANDERVELDE, G., *Original Sin. Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation*, Washington: University of America Press 1981.

⁴⁵⁷ VANDERVELDE, G., *Original Sin. Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation*, Washington D.C.: University Press of America 1981, s. 1-2.

⁴⁵⁸ Přehlednou studii snažící se zmapovat hlavní představitele obou pozic předkládá např. McDERMOTT, B. O., „The Theology of Original Sin: Recent Developments“, *Theological Studies* Vol. 38 (1977), Iss. 3, s. 478-512.

⁴⁵⁹ Srov. KORSMEYER, J. D., *Evolution and Eden. Balancing Original Sin and Contemporary Science*, s. 62.

osobních hříchů. Říkat, že lidé jsou zasaženi dědičným hříchem, je v této perspektivě totéž, jako říkat, že lidé hřeší.

Na první pohled se může zdát personalistický přístup v poměrně zřejmém rozporu s prohlášeními tridentského koncilu. Pokud by dědičný hřích nebyl ničím víc než komplexem již spáchaných hříchů, pak by váha dědičného hříchu v dějinách narůstala. U prvních hřešících lidí by pak byl dědičný hřích naprosto neodlišitelný od jejich hříchu osobního.

6.2. Monogenismus a polygenismus

6.2.1. Postoj Magistéria

Je zjevné, že v kontextu diskusí o evoluci a stvoření hraje dosti významnou roli otázka, zda lidstvo pochází z jednoho páru (*monogenismus*) či z většího množství jedinců (*polygenismus*). Doslovné čtení vyprávění v *Genesis* jednoznačně ukazuje na monogenismus a tradiční chápání dědičného hříchu s ním taktéž počítá. Individuální skutek prvních lidí, který se má plozením přenášet na jejich potomstvo, zdá se, vyžaduje jediný pár. Evoluční teorie však ve své podobě dané polovinou dvacátého století však, jak se zdá, jednoznačně počítala s více jedinci a nikoli pouze s jedním párem. Jeden pár jako východisko dalších generací by byl podle biologů nebezpečný také kvůli možnosti příbuzenského křížení, které vede k výskytu degenerativních poruch, které by pravděpodobně přinesly zásadní problém pro lidský rod hned na jeho počátku. Tím vzniká teologická otázka, zda je monogenismus pouze součástí literární struktury vyprávění o pádu prvních lidí, nebo zda patří i k jádru samotné nauky vyjádřené dogmatem.⁴⁶⁰

Pius XII. ve své encyklice *Humani generis* evoluční teorii neodmítá. Pokládá ji za legitimní přírodovědnou teorii, která si sice nemůže nárokovat vysvětlení původu lidské duše (která je každá jednotlivě a přímo stvořena Bohem), ale může podávat vysvětlení pro vývoj člověka po stránce tělesné. Papež v tomto kontextu varuje pouze před unáhleným přijímáním přírodovědné teorie za definitivně dokázanou jistotu. V případě polygenismu však již takto smířlivý není.

Pokud jde o jiný názor, s uvedeným tématem [tj. s evoluční teorií, pozn. TM] úzce související, totiž o tzv. polygenismus, zde už synové Církve takovou volnost nemají. Po věřícího křesťana není možné přijmout názor těch, kteří tvrdí, že po Adamovi žili na zemi skuteční lidé, kteří od něho, jako praotce všech lidí, svůj přirozený původ neodvozovali, anebo podle kterých Adam označoval jakousi skupinu praotců, když naprosto není jasné, jak by bylo možné tyto názory uvést v soulad s tím, co říkají prameny Zjevení a rozhodnutí církevního Magisteria o dědičném hříchu, který pochází z hříchu spáchaného skutečným a jediným Adamem, jenž pak plozením přechází na všechny jako hřích vlastní každému jednotlivě.⁴⁶¹

V odvolání se na tridentská dogmata pokládá papež polygenismus za neslučitelný s klasickým chápáním dogmatu o dědičném hříchu, a proto ho prohlašuje za nepřijatelný.

⁴⁶⁰ RENCKENS, H., *Urgeschichte und Heilsheschichte*, Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1964, s. 216.

⁴⁶¹ PIUS XII. *Humani generis* (encyklika z 12. 8. 1950) čl. 37; český překlad E. Jindráček, Olomouc: MCM 2004.

Neprohlasuje ho ale za přímo neslučitelný s vírou. Tvrdí pouze, že břemeno důkazu leží na zastánci polygenismu (podle papeže *není jasné, jak by bylo možné...*).⁴⁶² Na druhé straně je však nutné konstatovat, že toto břemeno je opravdu těžké, neboť otázka slučitelnosti tridentských dogmat s polygenismem je skutečně obtížná (proto papež říká, že *není možné přijmout...*). Někteří teologové jsou přesvědčeni, že na základě encykliky Pia XII. jsou zavázáni přijímat monogenismus.⁴⁶³ Tento postoj však svým striktním tónem přesahuje skutečné nároky jmenované encykliky.

Papež Pavel VI. svolal na 11. 7. 1966 symposium, kde se sešlo dvanáct teologů a přírodovědců, kteří měli diskutovat o dědičném hříchu v rámci soudobých aktuálních poznatků. Jeho cílem bylo pracovat na definici, která by byla „modernější a více tak odpovídala požadavkům víry a rozumu.“⁴⁶⁴ Papež se ve své řeči na tomto sympoziu vyjádřil povzbudivě k novým výzkumům a diskusím, ale zároveň rezervovaně vůči polygenismu a přílišnému spojování nauky o dědičném hříchu s evoluční teorií. Papež mimo jiné prohlásil:

Je evidentní, že neshledáte přijatelnými pro autentickou katolickou nauku taková vysvětlení dědičného hříchu předložená moderními autory, která na základě polygenismu, který nebyl dosud prokázán, více či méně jasně odmítají, že hřích, který je zdrojem zla v lidstvu, byl především neposlušností, které se Adam, „první člověk“ (uvozovky jsou v originálu, pozn. TM) a obraz Adama budoucího, dopustil na počátku dějin. Taková vysvětlení totiž nejsou v souladu s naukou Písma svatého, posvátné tradice a církevního magisteria, které tvrdí, že hřích prvního člověka je předáván všem jeho potomkům plozením a nikoli napodobováním, takže „je každému vlastní“, a je „smrtí duše“, tj. privací a nikoli pouze nepřítomností svatosti a spravedlnosti, a to dokonce i v případě novorozených dětí.“

„Co se týká teorie evolucionismu, neshledáte ji přijatelnou jestliže není v jasném souladu s bezprostředním stvořením lidské duše Bohem, a nepokládá neposlušnost prvního univerzálního předka Adama za rozhodujícím způsobem významný faktor pro osud lidstva. Nelze jí rozumět tak, že tato neposlušnost nezpůsobila v Adamovi ztrátu svatosti a spravedlnosti, v níž byl ustaven.“⁴⁶⁵

Komentáře tohoto papežova projevu upozorňují především na uvozovky u výrazu „první člověk“, které jsou vyjádřením otevřenosti této otázky dalšímu zkoumání. Papež brání pilíře tradiční nauky, kterou církev učí, ale vyzývá k jejímu dalšímu promýšlení. Podstatné

⁴⁶² O'ROURKE, J. J., „Some Considerations about Polygenism“, *Theological Studies* Vol. 26 (1965), s. 407-416.

⁴⁶³ AYALA, F. J., „Man in Evolution. A Scientific Statement and Some Theological and Ethical Implications“, *The Thomist* Vol. 31 (1967), Nr. 1, s. 1-20.

⁴⁶⁴ AAS 30. 9. 1966, s. 652; cit. dle: REESE, J. M., „Current Thinking on Original Sin“, *The American Ecclesiastical Review*, Vol. 158 (1967), Nr. 1, s. 92-100.

⁴⁶⁵ Srov. De LETTER, P., „Rethinking Original Sin“, *The Clergy Monthly*, Vol. 31 (1967), No. 3, s. 81-93.

jádro nauky musí zůstat zachováno a papežův projev lze chápat jako varování před unáhleným a nepromyšlením zavrhováním jak věci podstatných, tak i souvislostí, které jsou na první pohled těžko slučitelné s tradiční naukou. Papežova slova v tomto smyslu nelze chápat ani jako pobídku k naprosté volnosti ve zkoumání dědičného hříchu, ani jako pouhé konzervování dosavadního stavu chápání se vším všudy. Obrazně řečeno, papež otevírá dveře dalšímu bádání a revizi, ale otevírá je jen mírně a opatrně.

V posledních letech se téma monogenismu a polygenismu v magisteriálních prohlášeních neobjevuje. Dědičný hřích je zmiňován poměrně často při vědomí řady obtížných otázek, které se této nauky týkají, ale vyjadřování představitelů magisteria je spíše zdrženlivé. Dokument Mezinárodní teologické komise *Společenství a služba* se evolučnímu původu člověka a jeho teologickým souvislostem věnuje poměrně obšírně, především otázce náhody či záměru při evolučním procesu. Otázce monogenismu a polygenismu se však vyhýbá a použité formulace na některých místech dávají najevo, že je tato zdrženlivost záměrná.⁴⁶⁶ Pravděpodobně se tato otázka nechává otevřená pro další promyšlení.

6.2.2. Souvislosti teologie a biologie v otázce monogenismus – polygenismus

Na úvod je třeba říci, že přírodní věda se zabývá nikoli jedinci, ale skupinami, třídami, druhy. Uvažování v kontextu skupiny je pro přírodovědce metodicky mnohem korektnější než uvažovat v rámci jedinců nebo párů. Už z tohoto hlediska je metodologie přírodní vědy nakloněna spíše polygenismu. Je sice jasné, že monogenismus pravděpodobně nelze metodami přírodní vědy s jistotou vyloučit, nicméně nelze se divit, že přírodovědec dává při své práci přednost spíše úvahám směřujícím k polygenismu.⁴⁶⁷

Současný neodarwinismus ovšem neuvažuje v první řadě na úrovni biologických druhů, ale na úrovni genů. Vysvětlení mutace i selekce je na této rovině nejúspěšnější a nejefektivnější.⁴⁶⁸ Základní otázkou zde tedy není prospěšnost určité mutace pro druh jako takový, ale otázka zachování a rozmnožení genů. Je-li nějaký gen úspěšný pro daný typ organismu, pak jeho „nositel“ prosperuje a gen se v populaci rozmáhá. Tím lze vysvětlit i

⁴⁶⁶ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Společenství a služba. Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*, přel. C. V. Pospíšil, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005, čl. 63-70, s. 42-49.

⁴⁶⁷ O'ROURKE, J. J., „Some Considerations about Polygenism“, *Theological Studies* Vol. 26 (1965), s. 407-416.

⁴⁶⁸ ZRZAVÝ, J., STORCH, D., MIHULKA, S., *Jak se dělá evoluce. Od sobeckého genu k rozmanitosti života*, Litomyšl – Praha: Paseka 2004, s. 16-21. Genocentrické pojetí evoluce představil a zpopularizoval britský biolog Richard Dawkins ve své knize poprvé vydané v r. 1976. Srov. DAWKINS, R., *Sobeký gen*, český překlad V. Kopský, Praha: Mladá fronta 1998.

altruistické chování příbuzných organismů jako je péče o mláďata nebo spolupráce členů jedné skupiny. Je-li prvotním evolučním motorem zachování a multiplikace genů, pak je vystavování se nebezpečí nebo dokonce obětování vlastního života ve prospěch jedinců s týmiž geny (přinejmenším s jejich velkým procentem) naprosto smysluplné. I v rámci genocentrického pohledu na evoluci však platí, že se přírodní věda nezabývá explicitně jedinci, ale skupinami. Zaměření se na obecnou rovinu je ostatně typické pro jakoukoli vědu. Proto je i otázka o monogenismu z hlediska přírodovědy problematická. Faktem však je, že ať už začalo lidstvo jakkoli, musela být nějaká chvíle, kdy existovali první lidé. To si uvědomují i někteří teologové. Jestliže lidé neexistují od věčnosti, museli nějakí první lidé být.

I kdyby tomu bylo tak, že se lidé vyvinuli na různých místech v různých dobách z živočišných druhů podobných opicím, neměnilo by to nic na skutečnosti, že se někde a někdy vyskytli první lidé. Z biblické perspektivy stojí reprezentativně za celé lidstvo.⁴⁶⁹

Takový přístup mluví na prvních lidech, z nichž všichni nejsou v plném biologickém smyslu předky jiných lidí, ale jsou jejich reprezentanty čili zástupci. Je to dostatečné? Přinejmenším kvůli potřebě vysvětlit původ lidského sklonu ke zlu a jeho zakořenění v lidské přirozenosti to dostatečné není. Podívejme se na první lidi podrobněji. Konkrétní počátek vzniku nového druhu je v neodarwinismu spjat s mutací, která se v dalším vývoji osvědčí. V jistém smyslu tedy vždy začíná u jedince. Mutace totiž postihuje určitého jedince, nikoli druh jako celek. Na druhé straně může tato mutace proběhnout v rámci nějaké druhové populace a jedinec s danou mutací se musí nějakým způsobem dál množit, jinak je jeho evoluční význam nulový. Biologie proto vychází z události mutace, která se vztahuje na jedince, ale je z hlediska evoluce smysluplná jen v kontextu druhové populace. To ovšem dilema mezi monogenismem a polygenismem v jistém smyslu zamlžuje.

Uvádí se, že na základě genetiky lze říci, že se lidská populace nikdy neskládala z méně než několika set jedinců.⁴⁷⁰ Toto číslo plyne pravděpodobně ze zkušenosti s počtem jedinců daného druhu zajišťujícím genofond potřebný k udržení a smysluplnému fungování druhu. Pokud by se objevil úplně nový druh se specifickým genofondem, bylo by k jeho přežití a udržení potřebné minimální množství jedinců, které řádově přesahuje hypotézu „prvního páru“.

⁴⁶⁹ SCHULZ, M., „Dědičný hřích. Klíč k pochopení dramatu lidské existence“, *Teologické texty 2* (2002), s. 88-90.

⁴⁷⁰ RUSE, M., *Can a Darwinian Be a Christian?*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, s. 205-206.

Významným přínosem pro přírodovědné zkoumání dilematu monogenismus – polygenismus představuje studie genetika Francisco J. Ayaly⁴⁷¹ publikovaná v jednom z nejprestižnějších vědeckých časopisů na světě. Ayalův výzkum se týkal genu *DRBI*, který přísluší lidem a příbuzným primátům. Tento gen se vyskytuje v řadě variací a vezmeme-li v úvahu, že s časem se variace určitého genu hromadí, pak platí, že čím víc variací, tím delší existuje časová vzdálenost od původní formy genu. Protože se tento gen vyskytuje nejen u lidí, ale i u některých primátů, je zřejmé, že se jedná o společné vývojové dědictví, které má původ ve společných předcích. Srovnáváním variací genu *DRBI* u lidí a primátů lze odhadovat, že se tento gen objevil před cca 60 miliony let, a před 6 miliony let, kdy došlo ke speciaci a lze již mluvit o oddělení člověka a primátů, existovalo již 32 ze současných 59 lidských verzí zmíněného genu. I kdybychom tedy připustili prakticky zanedbatelně pravděpodobnou situaci, že v této době, kdy došlo k lidské speciaci, existoval od každé variace genu *DRBI* pouze jeden jediný nositel, vychází nám, že muselo existovat minimálně 16 prvních lidí, z nichž každý byl heterozygotní nositel dvou různých genů. Jak bylo ale řečeno, je to do extrému vyhocená a vysoce nepravděpodobná varianta. Vezmeme-li do úvahy další faktory, lze se podle Ayaly dobrat k číslu okolo 10 000. Je tedy zjevné, že z hlediska přírodní vědy je hypotéza monogenismu diplomaticky řečeno dosti problematičká.

Teologie ovšem vychází z premisy, která se vymyká metodám biologie. Je to předpoklad bezprostředního stvoření individuální lidské duše.⁴⁷² Na rozdíl od rostlinné a zvířecí říše je člověk bytostí racionální a svobodnou. Jeho duše je subsistentní a nesmrtelná⁴⁷³ a jako taková nemůže vzniknout pouhými silami přírody. Je přímo stvořena Bohem. To ovšem vnáší do diskuse o evolučním původu člověka nový prvek, který – jak už bylo řečeno – není v kompetenci biologie. Biolog se z povahy své disciplíny musí dívat na člověka jako na každého jiného živočicha. Teolog se naopak tímto způsobem na člověka dívat nemůže. Člověk je narozdíl od zvířete bytostí duchovně – tělesnou a jako takový musí být z hlediska své duše individuálně stvořen. Je samozřejmě možné předpokládat, že Bůh použil evolučně nejdokonalejší tvory jako přirozené východisko pro stvoření člověka.⁴⁷⁴ A lze říci, že

⁴⁷¹ AYALA, F. J., „The Myth of Eve: Molecular Biology and Human Origins“, *Science* (1995) 270, s. 1930-1936; cit. dle DOMNING, D. P., HELLOWIG, M. K., *Original Selfishness. Original Sin and Evil in the Light of Evolution*, Aldershot: Ashgate 2006, s. 71.

⁴⁷² *KKC* 366.

⁴⁷³ Viennský koncil (1312); K problematice původu a subsistence lidské duše srov. FABRO, C., *L'anima*, Roma: EDIVI 2005, s. 107-150; VOLEK, P., *Filozofia člověka podľa Tomáša Akvinského*, Ružomberok: Katolícka univerzita v Ružomberku 2003, s. 138-280.

⁴⁷⁴ To uznávají oba výše citovaní papežové, kteří se k této problematice v posledním století zásadním způsobem vyjádřili, tj. jak Pius XII. (srov. *Humani generis* 36), tak Jan Pavel II. (srov. projev ke členům

z hlediska poznatků přírodních věd je to i dosti pravděpodobné. Bez Božího přímého kreativního zásahu by však byl vznik člověka v pravém smyslu slova nemožný. Biolog samozřejmě nemůže řešit otázku přesné datace prvotního kreativního božského zásahu do populace primátů, která vedla k objevení se svobodného a racionálního jedince. Teolog tento okamžik samozřejmě také nemůže datovat, ale musí brát přímé stvoření lidské duše jako předpoklad, který přírodní věda ze své povahy neřeší. Konzistentní a přesvědčivé vyvracení monogenismu ze strany přírodovědy, tedy pro teologa není konečným slovem. Jeho definice člověka je totiž jiná než definice biologova.

Tato skutečnost samozřejmě nedokazuje monogenismus ani žádným jiným způsobem nerozhoduje dilema monogenismus – polygenismus. Za předpokladu, že biblické pradějiny nejsou doslovným zápisem historie, si totiž lze dost dobře představit počátek lidstva jako bezprostřední stvoření člověka jako větší skupiny nebo jako několika na sobě nezávislých dvojic či skupin. Na druhé straně ale něco takového nemáme důvod předpokládat. S dogmatem o dědičném hříchu je mnohem konzistentnější monogenismus. Hlavní důvod pro eventuální zastávání polygenismu byla potřeba souladu s poznatky přírodních věd. Jak bylo ale ukázáno, přírodní věda se zdaleka nemůže vyjádřit ke všem aspektům stvoření člověka, jaké je třeba pro teologii brát do úvahy. Teologie chápe vznik každého individuálního člověka jako v zásadě nadpřirozený akt Božího stvoření. Její východiska se proto od metodického východiska biologie, které se drží striktně roviny přirozené, zásadním způsobem odlišuje a není s ním kompatibilní. To samozřejmě neznamená, že jsou tyto dva přístupy v rozporu. Spíše jde o to, že z hlediska teologie je vlastně biologie v otázce vzniku člověka nekompetentní a její metoda přímo vylučuje dosáhnout v této věci pravdy. Není to samozřejmě neschopností biologů ani vadou biologie jako takové. Je to dáno zcela výjimečným postavením člověka v celku materiální přírody. Biologie si sama ani nemůže tuto svou nekompetentnost ani uvědomit. Na základě jejích metodologických východisek není možné člověka nahlížet jiným způsobem.

Jsme si vědomi, že takové výroky o biologii mohou biology pohoršit, nicméně stejně tak může pohoršovat teology, když jsou nuceni v rámci umožnění údajně smysluplného dialogu uzávorkovat celou řadu svých vlastních východisek, které mohou na přírodovědce působit zbytečně nebo bizarně, ale pro teologii mají naprosto fundamentální roli. Domníváme se proto, že by měl být jasně deklarován tento metodologický rozdíl mezi teologií a přírodovědou a obě disciplíny by se měly za vědomí tohoto rozdílu plně respektovat, třeba i

Papežské akademie věd ze 23. 10. 1996, český překlad in: *Universum* 26 (1997), s. 2-5.

s tím, že se teologovi může přírodní věda jevit jako omezená a redukcionistická, a přírodovědci naproti tomu teologie jako zatížená zbytečnými (a z hlediska přírodních věd nedokazatelnými) předpoklady.

6.3. Otázka adekvátnosti metafyzické terminologie

6.3.1. Námitka neoklasického teismu

Bylo ukázáno, že některé argumentace zastánců nových teorií dědičného hříchu vycházejí z odmítání klasického pojetí postaveného na tradiční metafyzice. Je to především přístup neoklasického teismu, který pokládá metafyzické paradigma za zkostnatělé, absolutistické a neschopné zachytit realitu v její dynamice a vztahovosti. Výsledkem takových kritik je pak například rezignace na Boží neměnnost, všemohoucnost a svrchovanost. Autoři hlásící se k tomuto přístupu vidí mezi absolutními predikáty klasické metafyziky a procesuálním přístupem nutnou volbu „bud’ – anebo“, která nás nutí vybrat si buď Boha po všech stránkách zdánlivě dokonalého, avšak zároveň „inertního“ vůči svému stvoření, nebo Boha z hlediska tradiční metafyziky nedokonalého, avšak soucítícího a skutečně milujícího. Poukaz na biblické texty, které hýří v řeči o Bohu vztahovými a dynamickými predikáty, pak jednoznačně favorizuje druhý přístup, typický například pro procesuální filosofii a z ní vycházející neoklasický teismus.

Tato problematika je natolik významná, že zaslouží podrobnější rozbor.⁴⁷⁵ Ten ukáže, že argumentace neoklasického teismu kritizující klasický teismus pro jeho údajné přijetí řecké absolutistické metafyziky, je příliš povrchní, aby byla bez dalšího akceptovaná jako cosi bezmála evidentního. Je třeba vyjasnit si způsob výpovědi o okolní realitě a jeho použití při řeči o Bohu. To ukáže, že absolutní metafyzické predikáty připisované Bohu nejsou v rozporu s tvrzeními o Božím vztahu k člověku, Boží lásce a soucitu apod., jak se s nimi setkáváme např. v biblických textech popisujících Boží působení v dějinách spásy. Jako příklad můžeme uvést např. metafyzické tvrzení o jedinství a nejvyšší jednoduchosti Boha s dogmatem o Boží Trojici a o vztahovém charakteru Boha.

6.3.2. Terminologická východiska klasické metafyziky

Abychom mohli rozumným a logickým způsobem popsat okolní realitu, používáme dva typy termínů: individuální a obecné. Individuální termíny označují konkrétní jednotlivce. Obecný termín však může označovat více jedinců. „Pepík Novák“ je vlastní jméno, a tedy nejtypičtější představitel individuálního termínu. Naproti tomu „člověk“, „těleso“ apod. jsou termíny obecné, tj. termíny, kterými můžeme popsat jedinců více. Obecnost však může mít různé

⁴⁷⁵ O pojetí metafyziky v procesuální teologii pojednává např. BARBOUR, I. G., *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*, London: SCM Press 1998, s. 325-328.

stupně. Jeden obecný termín je možné dál a dál zobecňovat tím, že od něj abstrahujeme další a další znaky. Například od termínu „člověk“ můžeme abstrahovat rozumovost a získáme obecnější termín „živočich“. Odmyslíme-li si život, získáme ještě obecnější termín „těleso“. Přitom je zřejmé, že se takové zobecňování musí na určitém stupni zastavit. Dostaneme se totiž do situace, kdy už není co abstrahovat, kdy je získaný pojem už tak „základní“, že se u něj musíme zastavit. Aristoteles tyto nejobecnější termíny označil slovem *kategorie* a rozlišil jich celkem deset.⁴⁷⁶ Tento počet není příliš významný, protože některé z Aristotelových kategorií je asi možné sjednotit. Myšlenka kategorizace obecných pojmů do základních nejobecnějších pojmů neboli kategorií je však rozumná a ve filosofii se v různých obměnách používá dodnes.

Základním rozlišením mezi kategoriemi je rozdíl mezi kategorií „substance“ a kategoriemi „akcidentů“.⁴⁷⁷ Substance je to, co existuje samo o sobě, nezávisle na něčem jiném. Naproti tomu akcident je vždy „akcidentem nějaké substance“. Příkladem substance může být strom, akcidentem pak jeho velikost, barva, stáří apod. Mezi nejvýznamnější akcidenty patří kvantita (velikost, rozlehlost, počet...), kvalita (např. moudrost, poznávací schopnost, barva apod.) a vztah. Přestože různé filosofické školy se liší v třídění akcidentů, drtivá většina z nich zachovává rozdíl mezi substancí a akcidenty.

Protože kategorie (ať už v podobě Aristotelova uspořádání nebo v jakémkoli uspořádání jiném) rozřídí veškeré naše obecné termíny používané k popisu reality, je zřejmé, že chceme-li mluvit o Bohu, musíme použít termíny spadající do nějakých kategorií. Jak je to s výpověďmi o Trojjediném Bohu a s jejich správným chápáním? Do jakých kategorií spadají termíny používané pro mluvení o Trojjediném Bohu a co to pro nás znamená?

6.3.3. Výpovědi o Boží Trojici

Z hlediska kategorií je lidská osoba substancí, jiná lidská osoba pak jinou substancí. V případě Boha však mluvíme o třech Osobách, ale přitom o jediné substancí. Kdybychom totiž tvrdili, že v Bohu je substancí více, pak bychom se dostali k triteismu, tedy k trojbožství, což je v rozporu s křesťanským jednoznačným vyznáním jediného Boha.

⁴⁷⁶ ARISTOTELES, *Kategorie*, Praha: Nakladatelství ČSAV 1958.

⁴⁷⁷ Akcident je slovo odvozené z latinského *přihodit se, stát se*. Akcident je tedy něco, co se něčemu „přihodí“. Jinak řečeno, akcidenty jsou jakýmsi doplňujícími charakteristikami substance. S určitým zjednodušením lze substance chápat jako „věci“ a akcidenty jako jejich „vlastnosti“.

Co je tedy božská Osoba, když to není substance, jako osoby lidské? Teologie říká, že božská Osoba je subsistující vztah. To se nám může zdát podivné, protože vztah je akcident a žádný akcident nemůže být subsistující, tj. samostatně existující, neboť to je výlučná charakteristika substance, která ji odlišuje od akcidentů. V této nesnazi si samozřejmě můžeme pomoci tvrzením, že slova, která používáme o Bohu mají jiný význam než slova používaná v každodenním hovoru. Joseph Ratzinger to vystihuje pregnantně slovy:

„Vyznání, že Bůh je osobou na způsob trojosobnosti, přesahuje naivní, antropomorfní pojem osoby. (...) Personalita Boha nekonečně přesahuje lidské personální bytí, takže i když pojem osoby vysvětluje mnohé, přesto stále zůstává nedostatečným přirovnáním.“⁴⁷⁸

To je pochopitelné, nicméně zůstává otázka, jak tato slova používáme, jestliže je používáme jinak než jsme běžně zvyklí. Pokud tato slova něco znamenají, musí mít nějaký význam. Jaký? Vyjděme z toho, že Bůh je nejdokonalejší bytostí, přesněji řečeno je dokonalost sama. Proto je také nesložený a tudíž naprosto jednoduchý. Jednoduchost je důsledkem nejvyšší dokonalosti, kdy prostě nelze mluvit o rozdílech v té či oné dokonalosti, protože jakýkoli rozdíl znamená nedokonalost. Lišit se něco musí zase něčím. To znamená, že ono „něco“ někde přítomné je, jinde zase není. V Bohu jakožto nejdokonalejší bytosti však není pro žádné „není“ místo. Bůh je plností bytí. Každé „není“ tomu však odporuje. Proto musíme trvat na jedinství a nejvyšší dokonalosti, která vylučuje podobné vnitřní rozlišování jednotlivých dokonalostí.

Zde je třeba rozlišit způsob, jak věci poznáváme a jak věci jsou, čili rovinu epistemologickou a rovinu ontologickou. Naše poznání začíná vždy u věcí okolního světa, které vnímáme svými smysly. Na základě jejich poznání si tvoříme výše popsaným způsobem obecné pojmy a následně budujeme pojmový aparát, kterým se pak snažíme popsat i věci nepopsatelné, tedy Boha. Epistemologická linie poznání tedy směřuje od spodu vzhůru. Při mluvení o Bohu používáme termíny vytvořené pozorováním našeho světa.

Na druhé straně existuje ale ontologická rovina, která si všímá toho, jak věci jsou, nikoli jak je poznáváme. Zde je směr přesně opačný. Bůh je zdrojem veškerého bytí čili Stvořitelem a od něj pochází všechno na nebi i na zemi. Ontologická linie tedy míří shora dolů. Při mluvení o Bohu pak musí člověk dbát na to, aby neabsolutizoval epistemologickou vzestupnou linii a neuvažoval „vzestupně“ i o rovině ontologické. Jestliže řekneme, že v Bohu jsou dokonalosti slité v jedno nebo že jsou v Bohu dokonalosti na tak vysokém stupni, že je

⁴⁷⁸ RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2007, s. 124.

nelze mezi sebou rozlišit, pak sice nemáme úplně nepravdu, ale jsme v nebezpečí, že zapomeneme, že pramenem dokonalosti je Bůh. Bůh není jakousi skladbou dokonalostí pozemských, ale je nejvyšší dokonalost sama, z níž všechny dokonalosti pozemské vyplývají a jsou jakýmsi omezenými odlesky této nejvyšší dokonalosti.⁴⁷⁹ Mnohost dokonalostí pozemských je tedy jakási roztržitost a omezenost, nikoli kvalita. Při přemýšlení jak věci jsou, prostě musíme postupovat sestupně, tj. od Boha ke světu. Je ovšem pravdou, že přitom musíme mluvit slovy, tj. aplikovat na Boha to, co jsme si vytvořili na základě pozemské zkušenosti. Jinými slovy musíme myslet sestupně, ale používat při tom jazyk vzestupný. Něco takového není úplně snadné, ale smysluplné mluvení a myšlení o někom tak velkém jako je Bůh ani snadné být nemůže.

Nyní se vraťme k otázce Osob a substance v řeči o Bohu. Problémy je možné shrnout následujícím krátkým výčtem:

- Bůh je jediná substance.
- Ale jsou v něm tři Osoby a osobou obvykle označujeme substanci.
- Božská Osoba je subsistující vztah.
- Ale v Bohu nemůže být žádný akcident a tedy ani vztah.

Vyjděme ze sestupné ontologické linie a konstatujme, že Bůh jakožto nejdokonalejší bytost mající veškerou možnou dokonalost v míře nejvyšší, je původcem veškeré mimo-božské skutečnosti a pramenem veškeré dokonalosti, kterou ve stvoření nacházíme. Tvorové jsou dílem Božím a tudíž bytostně méně dokonalí. Boží dokonalost se v nich odráží vždy jen částečně a omezeně. V logice této úvahy pak musíme připustit i to, že žádná z částečných dokonalostí, které nacházíme ve tvorech, nemůže v božské dokonalosti chybět. Jestliže vše, co tvorové mají dobrého, vyšlo z Boží ruky, pak veškerá dokonalost tvorů musí mít svůj pramen a pravzor v Bohu.

6.3.4. Vztahovost v Bohu

Jednou z nejvyšších dokonalostí člověka je to, že je osobou, neboli nejvyšším stupněm bytí, které je bytostně vztahové. Osoba prostě bez vztahu není možná. To ale znamená, že v Bohu musí být nějakým způsobem přítomen i vztahový prvek, protože v opačném případě by Bůh postrádal nějakou dokonalost, kterou nacházíme u tvorů, což je zjevně absurdní. Možnost

⁴⁷⁹ „Bůh stojí nad singulárem i plurálem. Překračuje obojí.“ RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 123.

pokládat za tento vztahový prvek vztah Boha ke svým tvorům je nepřijatelná, protože by určitou Boží dokonalost činila závislou na tvorech, což je nepřijatelné. Mimo jiné by to znamenalo, že Bůh před stvořením nebyl dokonalý. Pokud je v Bohu vztah, musí být ryze božský a takřikajíc niterný.

Jak ale může být v Bohu přítomen vztah, když v Bohu nemůže být žádný akcident? Podobným způsobem jako je tomu u jiných akcidentů. To, co je u tvorů akcidentálně, bude u Boha substanciálně. Neříkáme, že Bůh je moudrý (nemá akcident moudrosti, tedy určitou kvalitu), ale že Bůh je moudrost sama. Boží moudrost je tedy neodlišitelná od Boží substance. Člověk a jeho moudrost totožní nejsou. Bůh a jeho moudrost ano. Zdálo by se proto, že otázku přítomnosti vztahovosti lze u Boha vyřešit stejným způsobem jako otázku moudrosti. Bůh nemá vztah, Bůh je vztahem samotným. Na rozdíl od moudrosti však vztah potřebuje přinejmenším dva termíny, které by se k sobě vztahovaly. V jediném a nerozdílném Bohu tedy musí existovat jakási pluralita, která by onu vztahovost umožnila.

Dosud jsme se v těchto úvahách drželi filosofické úrovně vyjadřování. Zde ale filosofie ztrácí dech jako horolezec v nadměrných výškách. Čím výš vystupuje, tím více energie potřebuje, ale tím méně se mu dostává vzduchu. Pro horolezce je pomocí kyslík, pro filosofa zase teologie, která mu v tomto bodě může přijít naproti.

Bůh je jediný a nerozdílný, ale zároveň je společenstvím tří Osob. Tyto skutečnosti však nelze jednoduše poměřovat pojmy, které jsou vytvořeny na základě zkušenosti s naším omezeným a konečným světem. Naopak, musíme si uvědomit, že náš omezený a konečný svět je pouze odleskem božské skutečnosti, která je neomezená a nekonečná. Nelze si tedy myslet, že základem všeho jsou naše filosofické kategorie vzaté ze zkušenosti a těmito kategoriemi pak posuzovat Boha, jakoby cosi „nestandardního“.⁴⁸⁰ Naopak, základem veškeré reality je Bůh, který svět tvoří. Namísto je proto posuzovat tento svět takřikajíc kategoriemi Božími. Vztahy v našem světě jsou jen nedokonalým a omezeným způsobem účasti tvorů na vztahovém bytí Boha, podobně jako i substancialita, moudrost, velikost a vše ostatní. V Bohu jsou tyto dokonalosti jednotou a plností, v našem světě jsou roztříštěné do jednotlivostí.

Popisovat božskou realitu je ovšem velmi složité a naše myšlení a jazyk, které jsou adekvátní stvořené a nikoli božské realitě, mají samozřejmě s takovým vyjadřováním problémy. Přestože Boží zjevení tomuto našemu handicapu vychází vstříc a v řeči o Bohu nás

⁴⁸⁰ „Zkušenost dialogizujícího Boha, Boha, který není jen Logos, ale Dialogos, nejen myšlenka a smysl, nýbrž rozhovor a slovo těch, kdo se sdílejí – tato zkušenost boží antické rozdělení skutečnosti na substanci jako to, co je pravé a základní, a na akcidenty jako to, co je pouze nahodilé. RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, s. 126.

podepírá, jedna věc zůstává nutně nezměnná: naše bytostné omezení, které se týká jak myšlení, tak způsobu vyjadřování. Božskou plnost a dokonalost prostě můžeme s pomocí božského zjevení popsat jen méně nedokonale, ale nikdy ne dokonale.⁴⁸¹

6.3.5. Analogické výpovědi o Bohu

Právě v tomto bodě se dobře ukazuje omezení filosofie, která vychází z empirické zkušenosti s naším stvořeným světem. Její pojmy a způsob myšlení jsou natolik úzce spjaty se stvořenou realitou, že její možnosti výpovědi o Bohu jsou zřetelně limitované. Pro smysluplné myšlení o pravém Bohu prostě teologii potřebuje, protože bez Božího zjevení jdoucího naproti našemu omezenému poznání, Boha nelze hlouběji postihnout. Na druhou stranu představuje filosofie mimo jiné analýzu našich výpovědí, která je vysoce užitečná a potřebná i pro teologii. Teologie a filosofie jsou tedy v jakémsi recipročním vztahu dávání a přijímání, kde ani jedna z nich není schopná využít své možnosti bez druhé. Aristotelova cesta jdoucí až k existenci nehybného hybatele je nejzazším vzepětím našeho rozumu. Je to řeč o Bohu,⁴⁸² ale řeč natolik strohá a omezená, že nemůže ani v náznaku vypovědět nebo aspoň poukázat plnost Trojjediného Boha stvořitele a milujícího Otce.

Vše, co nám zbývá, je jakési očišťování našich pojmů vzatých z naší zkušenosti a používaných pro výroky o Bohu. Toto očišťování pojmů je obvykle označováno jako analogická výpověď.⁴⁸³ V teologii tomu odpovídá klasické trojstupňové schéma

via affirmationis (tvrzení)

via negationis (popírání)

via eminentiae (vyvyšování).⁴⁸⁴

Bůh je velký (tvrzení), ale ne velký v tom smyslu, v jakém mluvíme o velkých domech, velkých horách apod. (popírání) A v tom smyslu, v jakém je velký, je velký maximální měrou (vyvyšování).

⁴⁸¹ Raymond Brown v tomto bodě upozorňuje, že výraz „Boží slovo“ ukazuje božský původ Písma (který zachycuje výraz „Boží“) a zároveň lidský prvek v Písmu (který zachycuje výraz „slovo“). BROWN, R. E., *Biblia. 101 otázok a odpovedí*, Trnava: Dobrá kniha 1999, s. 42-43.

⁴⁸² V tom se rozcházíme s pascalovskou tradicí. Srov. např. DE BOER, T., *Bůh filosofů a Bůh Pascalův*, Benešov: Eman 2003, s. 38.

⁴⁸³ Různé historické přístupy k tématu analogie lze najít in: DVOŘÁK, P. (ed.), *Analogie ve filosofii a teologii*, Brno: CDK 2007.

⁴⁸⁴ K teologické reflexi analogie srov. POSPÍŠIL, C. V., *Hermeneutika mystéria*, Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005, s. 108-114.

Podobně musíme uvažovat i ve výrocích tvrdících, že je Bůh substance, že je v Bohu vztah apod. Třetí stupeň tohoto analogického vypovídání (vyvyšování) ukazuje na to, že Bůh je v každém případě nejen zdrojem všech těchto dokonalostí, ale především jejich nejplnějším uskutečněním. Slova zůstanou vždy nedostatečná a často zůstanou nedostatečné i pojmy, které se za danými slovy skrývají. Přesto nám nezbývá nic jiného, než těchto slov a pojmů v řeči o Bohu používat.

6.4. Kritéria pro hodnocení teologických teorií dědičného hříchu

6.4.1. 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.⁴⁸⁵ V církevní nauce obsažené historizující formulace, které se na *Genesis* 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: „Demytologizace vyprávění o stvoření v šesti dnech neznamenala odstranění dogmatu o stvoření, ale přispěla k lepšímu porozumění jeho pravého významu.“⁴⁸⁶

Jak bylo výše ukázáno, text *Genesis* si neklade za cíl popis historického stavu a konkrétních skutků prvních lidí, ale pojednává o stavu člověka a jeho problematickém vztahu k Bohu. Text *Genesis* není mýtem ani historií, je specifickým vyprávěním používajícím mytologické prvky historizujícím způsobem. Autoři mluví o etiologickém mýtu apod. Není tedy možné se při řešení otázky o historickém postavení a jednání prvních lidí na vyprávění prvních kapitol *Genesis* 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.

Z toho plyne, že teorie dědičného hříchu, které se explicitně odvolávají na více či méně doslovné historické čtení prvních kapitol knihy *Genesis*, jsou zatíženy neadekvátním výkladem Písma. Takových teorií je ovšem v posledních desetiletích poměrně málo. Obvykle se nejedná o nové teorie, ale o obhajobu zastaralého pojetí teologických manuálů. Problémy s biblickým zakotvením některých teorií přinášejí často jiné prvky než je výklad prvních kapitol knihy *Genesis*, jejichž doslovnou interpretaci současná exegeze v podstatě

⁴⁸⁵ GROSS, J., *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, Band I. *Von der Bibel bis Augustinus*, München/Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1960, s. 38.

⁴⁸⁶ VANNESTE, A., „Le péché originel. Vingt-cinq ans de controverses“, *Ephemerides theologicae Lovanienses* Tom. LVI (1980), s. 139-146.

jednomyslně odmítá. Jsou to například přístupy procesuální teologie, které ve snaze vyřešit problém odpovědnosti Boha za hřích odmítají některé zásadní Boží atributy, které jsou biblicky vzato naprosto zásadní, např. svrchovanost a všemohoucnost Boží.

Shrneme-li hlavní body biblické zvěsti o dědičném hříchu, které mohou představovat základ pro posuzování teologických teorií, můžeme konstatovat následující:

- Příběh Adama a Evy není nutné vykládat v doslovném smyslu.
- Hlavním tématem biblických dějin spásy je hříšnost lidstva a tomu odpovídající potřeba spásy.
- Písmo je třeba vykládat v celku, a proto se v rámci výkladu dědičného hříchu nelze dostat do sporu s jinými texty Písma, které se týkají např. stěžejních atributů Božích.

Z diskutovaných moderních teorií dědičného hříchu prakticky žádná netrvá na nutnosti doslovného čtení *Genesis*. Většina navíc explicitně vychází z perspektivy spásy, nikoli z perspektivy hříchu. Problematické však mohou být přístupy vycházející z procesuální teologie, které přímo odmítají některé Boží atributy, např. všemohoucnost nebo absolutní svrchovanost, jejichž podloženost Biblí nejde dost dobře zpochybňovat.

6.4.2. Soulad s výroky Magistéria

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. Jak uvádí dokument Mezinárodní teologické komise, „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.“⁴⁸⁷ 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.

⁴⁸⁷ MTK, *O interpretaci dogmat 2775*, český překlad C. V. Pospíšil, in: POSPÍŠIL, C. V., *Hermeneutika mystéria*, Praha: Krystal OP – Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005, s. 190.

Konečně je to soulad s naukou biskupů v čele s papežem a se svědectvím celku věřících, jimž dogmatická nauka i její interpretace slouží.⁴⁸⁸

V následujícím textu analyzujeme jednotlivé kánony tridentského dekretu s ohledem na výše nastíněná kritéria, abychom se dobrali vlastního jádra dogmatické formulace a rozlišili tak „mezi trvale platným obsahem dogmat a formou, v níž jsou tato dogmata vyjadřována“.⁴⁸⁹ Budeme přitom vycházet ze zkoumání, které jsme provedli v prvních kapitolách této práce. 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 d'ábla, 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 d'ábla“. 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 pradějiny dívá v horizontu existenciálním a nikoli historickém, 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*. Smrt je přitom v kontextu biblické antropologie chápána především jako odloučení člověka od Boha.

Je ale současná exegeze dostatečně významným kritériem ve srovnání se staletými interpretace převážně doslovné?⁴⁹⁰ 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 nebo třibením duchů. Typ interpretace daného místa není pro základní zvěst o hříšnosti člověka podstatný a je zjevné, že

⁴⁸⁸ *Tamtéž* 2270-2788, s. 189-194.

⁴⁸⁹ *Tamtéž* 2294, s. 195.

⁴⁹⁰ 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. LABOURDETTE, M.-M., *Le Péché originel et les origines de l'homme*, Paris: Alsatia, 1953, s. 36.

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.

Interpretaci dogmatu, která pokládá historizující vyprávění o biblickém Adamovi za pouhý výrazový prostředek, dosvědčuje i analýza patristických textů, které jsou obecně chápány jako nejvýznamnější svědectví tradice. Skutečnost, že se debaty o dědičném hříchu a o skutku prvních lidí objevují poměrně pozdě, a že jsou až důsledkem otázky, která je primárně soustředěna na význam a nutnost Boží milosti získané Kristem pro každého člověka, ukazuje na to, že historicitu biblického Adama a doslovnou interpretaci vyprávění *Genesis* o pádu prvních lidí nelze chápat jako zjevení předávané posvátnou tradicí. Anathema prvního kánonu tedy přináší tvrzení o privaci svatosti a spravedlnosti vedoucí k odloučenosti od Boha, které se vztahuje na všechny lidi.

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.“

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, se 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 první řadě znamená odvrácení od Boha. I v tradičním manualistickém chápání stavu prvních lidí se mluví nikoli o *non posse moriri*, ale *posse non moriri*, což znamená možnost zemřít i pro Adama, který by nezhřešil. Ani z hlediska starších a překonaných teologických koncepcí tedy nemáme důvod předpokládat, že hříchem vstoupila do světa smrt fyzická.

Třetí kánon pak přináší ono protipelagiánské *propagatione, non imitatione*, které vylučuje chápání hříchu jako banálního 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. Z důvodů uvedených výše lze kánon interpretovat ve smyslu druhém. 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. Nejde tedy v první řadě o ontologickou, ale o existenciální výpověď. 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 a vzděláním.

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 nenabývaly 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 aktiální 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 zhřešili, 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. Ztěžší si lze představit bytost nevinnější než je novorozené dítě. Přesto i tyto děti, jak tvrdí kánon, potřebují vykoupení. 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 výše zmiňovanou lutersko-katolickou deklarácí o ospravedlnění. Pro téma předkládané práce však nemá větší význam.

Shrneme-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:

- dědičný hřích zasahuje celé lidstvo bez výjimky (resp. s výjimkou Panny Marie)
- jedná se o stav, kdy člověk postrádá svatost a spravedlnost před Bohem
- tento stav zasahuje člověka v každém okamžiku jeho existence a nelze se mu vyhnout
- není to pouze konstatování souhrnu aktuálních hříchů
- jediným zdrojem milosti odstraňující dědičný hřích je Kristovo vykupitelské dílo
- tato milost je lidem udělována křtem

Z výše probíraných teorií dědičného hříchu jsou tedy v kontextu tridentských anathemat problematické především ty, které nepokládají dědičný hřích za svébytnou skutečnost, ale za pouhou sumu hříchů aktuálních. Naproti tomu teorie, které se snaží interpretovat předávání dědičného hříchu s poukazem na vztahovou sociální povahu lidského života, bez níž se člověk nemůže stát plně člověkem, jsou bezpochyby ve srovnání

s dosavadní teologickou tradicí novátorské, ale neznamenají automaticky, že protiřečí tridentskému *propagatione, non imitatione*.

6.4.3. Vysvětlení *peccatum originale originatum*

Vysvětlení samotného faktu hříšnosti lidstva není příliš velký problém (vzpomeňme na Chestertonův výrok citovaný v úvodu). V rámci této evidentní hříšnosti lidstva se však nachází několik důležitých problémů či otázek, 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:⁴⁹¹

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,⁴⁹² 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 přesvědčivě 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.). To, že se americký inženýr Phineas Gage žijící v polovině 19. století změnil z pečlivého a

⁴⁹¹ VANNESTE, A., „Où en est le problème du péché originel?“, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* Tom. LII (1976), s. 143-161. Vanneste uvádí pouze první tři aspekty. Dovolujeme si jeho seznam rozšířit i o výše uvedený aspekt čtvrtý.

⁴⁹² BAUMANN, U., *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1970, s. 243.

svědomitého člověka v charakterově pochybného opilce a kverulanta, nemohl dědičný hřích, ale poškození mozku, které utrpěl na stavbě železnice.⁴⁹³ Takové tělesné podmíněnosti problémového chování však nemusejí být jen následky zranění. 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.⁴⁹⁴ 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 bylo možné vznést námitku, že odporuje tridentskému dogmatu, které říká *propagatione, non imitatione*. Výše zmíněné způsoby působení člověka na člověka se blíží onomu napodobování mnohem více než plození. Nebyl by podle takové koncepce člověk odchovaný bez kontaktu s jinými lidmi bez hříchu? Dělalí snad jeho hříšnost špatné rady nebo hrozby? Není taková představa hříchu cosi povrchního a vnějšího člověku, namísto vnitřně zakořeněného negativního sklonu v člověku, na které trvá nauka církve? Zde stojí za úvahu jedna důležitá skutečnost. Člověk není bytostí osamocenou, 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. Člověk může být nahlížen bez vztahů a kontaktu s jinými lidmi pouze na způsob teoretického a v realitě neuskutečnitelného modelu a to znamená, že nerealisticky. 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.

⁴⁹³ DAMASIO, A. R., *Descartesův omyl. Emoce, rozum a lidský mozek*, přel. L. Motlová, Praha: Mladá fronta 2000, s. 15-40.

⁴⁹⁴ KELLY, B., „Redemption and Original Sin“, *Irish Theological Quarterly* 60 (1994), s. 1-16.

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 nevyvratitelná atmosféra vzdoru a protivení se dobru a jeho dárci. 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.

Podobný přístup nacházíme i u Hanse Urse von Balthasara.⁴⁹⁵ Člověk je podle něj společenský tvor a společenstvím, do kterého patří, je spoluurčen. Síla jednoho člověka tudíž závisí na druhých lidech a jejich osud je svázán dohromady. Pád jednoho z prvních lidí tedy musel zásadním způsobem ovlivnit i ostatní. Tato myšlenka relativizuje význam sporu o monogenismus či polygenismus a staví předávání dědičného hříchu do perspektivy vztahového bytí člověka jakožto osoby.

Shrneme-li opět na závěr několik bodů, které jsou významné pro popis dědičného hříchu a jeho předávání, lze konstatovat následující:

- Dědičný hřích je stav lidstva, který lze popsat z různého hlediska. Omezení se na některé z nich ještě neznamena omyl.
- Dědičný hřích je do určité míry biologicky podmíněný a jako takový i po určité stránce biologicky předávaný. Tento aspekt však není možné přeceňovat nebo dokonce absolutizovat.
- Velmi významnou roli pro dědičný hřích a jeho předávání bezpochyby hraje sociální kontext. Nelze ho však vykládat ve zjednodušené formě, která spočívá v pouhém napodobování.
- Při popisu člověka je třeba hledat rovnováhu mezi ontologickým a personalistickým přístupem. Přehnaně ontologický přístup znesnadňuje správné chápání sociálního aspektu dědičného hříchu. Ontologicky deficientní přístup má

⁴⁹⁵ BALTHASAR, H. U. von, *A Theological Anthropology*, New York: Sheed and Ward 1967; cit. dle McMAHON, K. A., „The Christological Turn in Recent Literature on Original Sin“, *The Thomist* 66 (2002), s. 201-229.

zase tendenci sklouznout k výkladu předávání dědičného hříchu jako napodobování.

Tradiční pohled na dědičný hřích do značné míry stavěl na biologizujícím chápání předávání dědičného hříchu. Klasické Augustinovo pojetí je bezpochyby přehnané, ale je namístě konstatovat, že postupem času bylo vykládáno méně radikálně a tudíž mnohem přijatelněji. S tímto pojetím do značné míry souzní důrazy teologických přístupů, které při výkladu do značné míry zohledňují evoluční teorii. Tradiční pojetí dědičného hříchu však postrádalo dostatečné ocenění personalistické stránky výkladu a bylo ontologicky přetížené. Z probíraných současných teorií některé velmi dobře zohledňují personalistický přístup (Grelot, Alszeghy-Flick), některé se příliš spoléhají na evoluční teorii a jsou v tomto smyslu více přírodovědné než teologické (Teilhard).

6.4.4. Vysvětlení *peccatum originale originans*

Teologické teorie, které se zabývají dědičným hříchem, se mohou omezit na vysvětlení současného stavu lidského pokolení, tedy na otázku *dědičného* hříchu ve vlastním slova smyslu (*peccatum originale originatum*). K plnému vysvětlení hříšnosti je však zapotřebí i pojednání o jejím původu, tedy o otázce hříchu *prvotního* (*peccatum originale originans*).

Možných vysvětlení počátků hříšnosti 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 koncil⁴⁹⁶, 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 naprosto fundamentálních pravd křesťanské víry je tudíž nemožné. 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 naprosto 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.

⁴⁹⁶ UR 11: „Existuje řád neboli ‚hierarchie‘ pravd katolického učení, vzhledem k jejich různé spojitosti se základem křesťanské víry.“

Uplatníme-li při výpovědích o Bohu správným způsobem analogii, lze se těmto povrchním a zjednodušujícím závěrům vyhnout.

Teorie dědičného hříchu, které se vysvětlení prvotního hříchu vyhýbají, nemohou být ovšem hodnoceny všechny stejným způsobem. Příkladem může být psychologizující výklad dědičného hříchu (např. McIsaac nebo Grelot), 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. Takto postupuje např. *Katechismus katolické církve*, nicméně v případě tohoto literárního druhu je to ospravedlnitelné. Úkolem katechismu je předkládat základní a osvědčené informace o víře a ne přicházet s novými teologickými teoriemi pro odborné diskuse, zvláště v oblasti, která je předmětem diskusí a není dosud plně vyjasněná. To, co je tedy přijatelné pro *Katechismus*, už v odborném teologickém výkladu neobstojí.

Podobně nedostačující je tvrzení, že otázka prvotního hříchu není problémem, protože dnes není nutné držet doslovný výklad prvních kapitol *Genesis*. Je sice pravda, že příběh o Pádu dnes nevykládáme doslovně, ale tento fakt ještě neřeší otázku etiologie hříchu. Jestliže již nevycházíme z příběhu Adama a Evy jako doslovně chápané historie, měli bychom vysvětlit, čím tuto explanační mezeru vzniklou odmítnutím tradičního výkladu zaplníme. Pouhý poukaz na změnu přístupu k biblickému textu *Genesis* problém neřeší, naopak ho spíše zdůrazňuje.

Teorie popisující dědičný hřích by tedy měly věnovat pozornost i hříchu prvotnímu, pokud se nejedná o přístup, který ospravedlňuje tématickou redukci. Dále platí, že:

- při výkladu prvotního hříchu není možné obětovat fundamentální a jisté pravdy víry,
- nelze se omezit na odmítnutí doslovného čtení *Genesis*, protože odmítnutí řešení mylného ještě neznamená řešení správné,
- nelze zůstat při prostém a nekomentovaném předložení tridentských definic, protože ty vzbuzují dost otázek a potřebují další výklad a rozpracování, což je jeden z prvořadých úkolů teologie dědičného hříchu.

Většina existujících teorií se prvotním hříchem nějakým způsobem zabývá. Nacházíme zde řešení navazující na tradiční výklad, které se pouze snaží nějakým způsobem modifikovat situaci prvních lidí, dále řešení „irenejovská“, která chápou dědičný hřích nikoli jako Bohu se protivící úpadek původní dokonalosti, ale Bohem dopuštěnou nezralost a nedospělost (Teilhard, Hulsbosch). Jiná řešení modifikují obraz Boha výše popsaným nepřijatelným způsobem (Korsmeyer). U některých autorů je vidět jistá zdrženlivost až mlčení při výkladu prvotního hříchu a soustředění se na hřích dědičný (Rahner, Haag, Baumgartner, Villalmonete). Takový přístup je pochopitelnější u autorů soustředěných na pohled z perspektivy biblistiky (Haag), jejichž prvořadým úkolem není konstrukce teologické teorie, ale výklad Písma. Řada autorů vysvětluje celou situaci ztotožněním dědičného hříchu a hříchu světa. Tím se ovšem dostáváme k dalšímu kritériu.

6.4.5. 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 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.⁴⁹⁷ Jak bylo uvedeno výše,⁴⁹⁸ velký důraz na tento bod kladl G. Vandervelde, který označil obě pozice jako personalistické, resp. situacionistické pojetí. Zatímco „personalisté“ pokládají za hřích jedině hřích osobní a dědičný hřích ztotožňují se sumou těchto hříchů, „situacionisté“ předpokládají, že se jedná o „situaci“, do které je člověk postaven, a která – jako taková – je od aktuálních osobních hříchů odlišná.

Na základě výše uvedené analýzy tridentských dekretů⁴⁹⁹ se zdá, že personalistické pojetí dědičného hříchu není plným vystižením toho, co učí Tridentýský koncil. Podobně když

⁴⁹⁷ Srov. McDERMOTT, B. O., „The Theology of Original Sin: Recent Developments“, *Theological Studies* Vol. 38 (1977), Iss. 3, s. 478-512; VANDERVELDE, G., *Original Sin. Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation*, Washington D.C.: University Press of America 1981.

⁴⁹⁸ Kap. 6.1.6.

⁴⁹⁹ Kap. 6.4.2.

mluví apoštol Pavel o „jiném zákoně“, který v sobě pozoruje, nepoukazuje pouze na osobní hříchy, ale na jakousi tajemnou realitu, která stojí za nimi:

Nepoznávám se ve svých skutcích; vždyť nedělám to, co chci, nýbrž to, co nenávídím. Jestliže však to, co dělám, je proti mé vůli, pak souhlasím se zákonem a uznávám, že je dobrý. Pak to vlastně nejsem já, kdo jedná špatně, ale hřích, který je ve mně. Vím totiž, že ve mně, to jest v mé lidské přirozenosti, nepřebývá dobro. Chtít dobro, to dokážu, ale vykonat už ne. Vždyť nečiním dobro, které chci, nýbrž zlo, které nechci. Jestliže však činím to, co nechci, nedělám to já, ale hřích, který ve mně přebývá. Objevuji tedy takový zákon: Když chci činit dobro, mám v dosahu jen zlo. Ve své nejvnitřnější bytosti s radostí souhlasím se zákonem Božím; když však mám jednat, pozoruji, že jiný zákon vede boj proti zákonu, kterému se podřizuje má mysl, a činí mě zajatcem zákona hříchu, kterému se podřizují mé údy. Jak ubohý jsem to člověk! Kdo mě vysvobodí z tohoto těla smrti?⁵⁰⁰

V případě personalistických teorií, které odmítají uznat 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.

Z výše uvedených teologií dědičného hříchu lze za personalistické bezpochyby pokládat pojetí Baumannovo, Simmonisovo, Vannesteovo, Schmitz-Moormannovo, Segundovo, Fernandezovo.

Situacionisty, kteří chápou dědičný hřích jako samostatnou realitu, budou zase Teilhard, Hulsbosch, Weger, Rahner, Baumgartner, Smulders, Korsmeyer, Flick a Alszeghy, Scheffczyk, MacIsaac, Grelot, Schoonenberg, Domning, Labourdette nebo Boublík.

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 Biblií a dosavadní tradicí církve uveden do souladu.

⁵⁰⁰ Řím 7, 15-24.

6.4.6. Soulad s přírodovědnými poznatky

První otázka v této souvislosti musí směřovat k evoluční teorii, která je přírodovědným kontextem většiny současných diskusí o dědičném hříchu. Většina autorů evoluční teorii akceptuje bez jakýchkoli výhrad jako poměrně jistý výklad pozorovaných faktů. 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.⁵⁰¹ 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. V tomto smyslu také říká již citovaný papež Jan Pavel II., že je *plus q'un hypothèse*.⁵⁰²

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.

Někteří autoři nacházejí vysvětlení také v kombinaci přírodovědných a kulturních faktorů. P. Hefner například vidí základní vnitřní rozpor člověka jako střet genetické výbavy člověka a kultury.⁵⁰³ Koncepci dědičného hříchu pak vykládá jako mytologické vyjádření tohoto biologicko-kulturního střetu v nitru člověka. Dědičný hřích je *originale* ne ve smyslu kauzativním, ale ve smyslu souvislosti se samotným počátkem člověka.

Toto pojetí, které rezignuje na vysvětlení původu sklonu ke zlu v člověku, ale které pouze popisuje onen stav, je blízké řadě autorů, kteří mají blízko k přírodovědnému vidění

⁵⁰¹ DOMNING, D. P., HELLWIG, M. K., *Original Selfishness. Original Sin and Evil in the Light of Evolution*, Aldershot: Ashgate 2006, s. 32.

⁵⁰² Srov. *Universum* 26 (1997), s. 2-5.

⁵⁰³ HEFNER, P., „Biological Perspectives on Fall and Original Sin“, *Zygon* Vol. 28 (1993), No. 1, s. 77-101.

světa. Současná sociobiologie například zdůrazňuje roli altruismu v sobeckém boji o přežití. Darwinovsky úspěšný organismus je ten, který dokáže předat své geny dalším generacím. Tento *struggle for life* však nemusí být jen bojem proti druhým, ale často na sebe může brát podobu kooperace. V tomto smyslu je pohled sociobiologie odlišný od Scyllly historizující představy Ráje, kde vládla naprostá harmonie a dobro, a Charybdy hobbesovského boje všech proti všem, z něhož vede cesta jen k pragmatické smlouvě o neútočení. Hefnerovo zdůraznění disharmonie mezi geny a kulturou je tedy zdůrazněním altruismu relativizováno. Geny a kultura, resp. sobectví a altruismus nejsou dvě oddělené a spolu soupeřící tendence v nitru člověka, ale jsou to spolu svázané dvě strany téže mince.⁵⁰⁴ ..

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. 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.

Z výše zmiňovaných teorií dědičného hříchu se v podstatě všechny snaží přinejmenším nebýt v rozporu s přírodními vědami. Zřetelná akcentace evoluční teorie jako jednoho z teologických východisek, se objevuje u Teilharda, Hulsbosche, Korsmeyera, Smulderse, Domninga, Schmitze-Moormanna, Alszegyho a Flicka, Rahnera a dalších. Velmi silnou pozici má evoluční teorie u Teilharda, Domninga nebo Korsmeyera, což souvisí i s tím, že první dva jmenovaní byli či jsou v první řadě přírodovědci. Domning se však narodil od

⁵⁰⁴ WILLIAMS, P. A., „Sociobiology and Original Sin“, *Zygon* Vol. 35 (2000), No. 4, s. 783-812.

Teilharda dokáže dívat na evoluční teorii střízlivějším a kritičtějším způsobem. Prakticky žádný z významnějších teologů 20. století, kteří se zabývali dědičným hříchem, evoluční teorii přímo neodmítá.

6.4.7. Filosofický rámec teorií dědičného hříchu

V promýšlení dědičného hříchu je významné také pojetí některých základních pojmů či kategorií, které jsou filosofické povahy. Jedná se v prvé řadě o pojetí Boha, člověka a zla. Dále je to jakýsi rámcový pohled na realitu. Tradiční pojetí dědičného hříchu vycházelo ze silně ontologického přístupu, který se soustřeďoval na stav lidské přirozenosti a její schopnosti. Je zřejmé, že analýzu lidské přirozenosti nelze při zkoumání dědičného hříchu ponechat stranou, ale je namístě ji doplnit dalšími přístupy. Vzhledem k tomu, že se jedná o téma navýsost antropologické, je zapotřebí vzít v úvahu i personalistické důrazy. S tím souvisí pozornost věnovaná vztahovému charakteru lidské osoby, protože právě vztahy jsou pro kontext dědičného hříchu velmi důležitým bodem, ať už se jedná o sociální kontext a problém *propagatio versus imitatio* nebo o samotnou definici hříchu, která se dá popsat ontologicky jako privace milosti, ale také personalisticky jako narušení vztahu s Bohem.

Jak bylo ukázáno výše,⁵⁰⁵ velmi důležitou otázkou je samotný filosofický pohled na realitu, který má své významné důsledky i pro chápání Boha a jeho vlastností. Filosofie, která se zásadním způsobem rozchází s teologií, je pro teologii v podstatě nevyužitelná. Je samozřejmé, že filosofie je svébytná disciplína, která je autonomní a soběstačná. Diskuse o platnosti té či oné filosofické teorie je věcí pouze filosofie samotné. Jako přirozená rozumová disciplína filosofie nezávisí bezprostředně na zjevení a křesťanské nauce. Na druhou stranu, je-li filosofie využita jako nástroj teologie, pak se situace do jisté míry mění. Teolog nevychází ze stejných předpokladů jako filosof. Kromě rozumu a zkušenosti se opírá také o Boží zjevení, které je pro něj jako pro teologa hlavním východiskem. Teologie není pouhé „filosofování s křesťanskými pravdami“, je to svébytné poznání – vzhled do Božích tajemství, která se Bůh rozhodl odhalit tvorům. Tento vzhled je dán jednak Božím zjevením a jeho přijetím v modlitbě a celku duchovního života, jednak jeho rozumovým promýšlením a uváděním do souvislostí. Teologie proto posuzuje různé možnosti, odpovědi i prostředky nejen na základě filosofických kritérií, ale především na základě kritérií vlastních. Proto může naprosto kompetentně a oprávněně odmítnout využití filosofických koncepcí, které jsou v zásadním rozporu se samotnými východisky teologie.

⁵⁰⁵ Srov. kap. 6.3.

Teologické teorie dědičného hříchu by tedy měly pozorně sledovat svůj filosofický základ a kriticky ho prověřovat:

- Každá filosofická realita je zasazena do určitého filosofického rámce, který reflektuje Boha, člověka, poznání apod. Pro každou teologii je třeba tento rámec kriticky prověřovat. Tvrzení, že nějaká teologie není na filosofii závislá, je pouze rezignace na takovou kritickou reflexi a v posledku vede ke slepému a neuvědomělému přijetí nějakého filosofického přístupu.
- Dědičný hřích je kategorie, která má svou ontologickou i personální stránku. Proto je nezbytné oba tyto aspekty přiměřeně zohledňovat.
- Filosofické koncepce, které vedou k popření základních pravd víry, jsou v teologii nevyužitelné, byť by pomáhaly vyřešit některé partikulární problémy.

Jak už bylo řečeno, tradiční přístup k problému dědičného hříchu přetěžoval ontologický pohled na hřích. Novější přístupy proto mnohem více zdůrazňují personalistický aspekt (Flick-Alszeghy, Rahner). Některé přístupy (např. procesuální teologie) však vedou k závěrům, které jsou pro katolickou a vůbec křesťanskou teologii nepřijatelné. Přijetí takových filosofických koncepcí jako východiska pro řešení otázek spojených s dědičným hříchem, je proto neúčinné.

6.4.8. Priorita spásy versus priorita hříchu

Významným faktorem pro srovnávání a hodnocení teologií dědičného hříchu je také směr, ze kterého se na tuto problematiku díváme, tj. jestli se jedná více o počátek nebo o cíl. Bible je psána směrem ke Kristu a ne od Adama, to znamená, že hlavním tématem Božího slova je spása člověka v Kristu. Cíl vysvětluje počátek a ne naopak.⁵⁰⁶

Tento úhel pohledu je nejzřetelněji a nejvyostřeněji zachycen v christocentrickém pohledu na stvoření a vykoupení. Klíčem k pochopení stvoření je vtělený Kristus, který je vzorem pro stvoření člověka. Tento christocentrický pohled je spjat s teologií Jana Dunse Scota a nacházíme ho i u řady současných autorů, např. u Hanse Urse von Balthasara.⁵⁰⁷ Událost vtělení není v podstatě kontingentním důsledkem selhání, ale je prvotní myšlenkou

⁵⁰⁶ KELLY, B., „Redemption and Original Sin“, *Irish Theological Quarterly* 60 (1994), s. 1-16.

⁵⁰⁷ Srov. McMAHON, K. A., „The Christological Turn in Recent Literature on Original Sin“, *The Thomist* 66 (2002), s. 201-229.

stvoření. Toto pojetí uvádí v *Teologické sumě* i Tomáš Akvinský jako jedno z možných vysvětlení, i když se sám kloní spíše k vysvětlení vtělení na způsob nápravy hříchu.

Boží úmysly nemohou být zmařeny. Bůh je Pánem a jako takový má vše neustále ve své moci. Člověk byl stvořen s předvěděným úspěchem, ne s předvěděným nezdarem.⁵⁰⁸ Zde by bylo možné namítat, že andělé byli také stvořeni a někteří z nich padli. Argumentovat tím, že každý jednotlivý Boží čin, kde hraje roli i svobodná vůle tvora, musí končit úspěchem, prostě nelze. To je pravda, nicméně u andělů nikdy nehrozilo něco podobného dědičnému hříchu. Andělé jsou totiž bytosti nemateriální a jako takové jsou cele a plně stvořeny z ničeho každá jednotlivě. I když se někteří z nich rozhodli proti Bohu, nikdy nehrozilo zhroucení celého Božího plánu stvořit andělské bytosti, které by Boha oslavovaly a sloužily mu. Pád andělů představuje jistou míru odporu proti Bohu, ale ne naprosté selhání Boží myšlenky a úmyslu stvořit anděly jako takové. U člověka, který je dílem stvořen z ničeho (co do duše) a dílem plozen svými rodiči (co do těla a svých tělesných dispozic), však k totálnímu selhání Božího plánu dojít mohlo, neboť zde po lidské stránce existuje jistá provázanost a shoda přirozenosti, kterou u andělů nenajdeme. Selhání prvních lidí tedy bylo skutečně hrozbou selhání celého Božího plánu. Nahlížet tuto skutečnost z hlediska původu a tedy minulosti, znamená předřazovat hřích Kristovu vykupitelskému dílu. V dějinách spásy to pak znamená Boží plán, který selhal a musel být opraven. Naproti tomu pohled z perspektivy cíle je pohled mnohem optimističtější a nadřazuje Kristovo dílo Božího milosrdenství a lásky nad lidský hřích. To mnohem lépe odpovídá logice dějin spásy. Irenejovská teologie růstu a dospívání nezralého a křehkého člověka tak dobře koresponduje s těmito úvahami.

Ze současných teologií dědičného hříchu se prakticky všechny orientují na perspektivu cíle, k němuž člověk spěje, nikoli na hřích jako na počáteční katastrofu. Velmi zřetelně je to vidět u Teilharda, jehož myšlení silně ovlivnilo řadu jiných autorů (Weger, Schmitz-Moormann, Smulders apod.). Perspektiva cíle je velmi významná především pro teology, kteří vycházejí z pojetí dozrávání člověka do dospělosti, nikoli z pádu ideálního člověka (Teilhard). Typické je to pro myslitele, kteří vycházejí přímo z neodarwinistického vysvětlení původu člověka (např. Domning).

⁵⁰⁸ KELLY, B., „Redemption and Original Sin“, *Irish Theological Quarterly* 60 (1994), s. 1-16.

6.5. 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 promýšlet 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. Jak praví jedna z největších osobností latinské patristiky, „síla velkých duchů spočívá právě v tom, že zaměřují svou touhu tam, kam ještě nelze dohlédnout.“⁵⁰⁹

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“.⁵¹⁰ 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.

V promyšlení nového kontextu pro dogma o dědičném hříchu však pravděpodobně nelze očekávat zásadní a zlomový průlom jediné osobnosti a jejího myšlení. Paleta mnoha teorií a přístupů, jak jsme je stručně nastínili výše, představuje kroky na dlouhé cestě k možnému řešení. Konstrukce nového teologického kontextu prostě představuje pomalou a postupnou změnu, která nemůže být dána pouze jediným dílem, ale musí být připravena a přijata v širším eklesiálním kontextu. 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.⁵¹¹ 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. Pád člověka se netýká biologické dokonalosti ale svatosti a hříchu. Dědičný hřích je pádem z nevinnosti do hříchu.⁵¹²

⁵⁰⁹ LEV VELIKÝ, *Sermo 2 de ascensione* 1, 4; PL 54, 397.

⁵¹⁰ VANNESTE, A., „Où en est le problème du péché originel?“, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* Tom. LII (1976), s. 143-161.

⁵¹¹ HAUGHT, J. F., *Responses to 101 Questions on God and Evolution*, New York, N.Y./Mahwah, N.J.: Paulist Press 2001, s. 80-81.

⁵¹² ROLSTON, H., *Genes, Genesis and God. Values and their Origins in Natural and Human History*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, s. 301.

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.⁵¹³ Kromě toho je svět, který je schopen vlastního rozvoje a růstu k dokonalosti a vlastnímu sebeuskutečňování, 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.

Pokud je člověk stvořen Bohem (jeho duše je přímo stvořena), pak je otázka po polygenismu a monogenismu v případě člověka nikoli otázkou přírodovědnou, ale teologickou. Není to totiž otázka, zdali se člověk jako takový vyvinul tak či onak, ale zdali Bůh stvořil člověka tak či onak. Zatímco ovšem přírodní věda může pracovat s empiricky testovatelnými hypotézami souvisejícími se stavem přírody dnes i v minulosti, teologie zde stojí před otázkou Boží stvořitelství vůle. Ta je ale naprosto svobodná a nelze ji tedy dost dobře z něčeho vyvodit nebo dokázat. Jestliže je člověk tak výjimečný tvor mezi tvory na Zemi, že vznik každého dalšího lidského jedince není v pouhých silách přírody, ale vyžaduje spoluúčast božské moci při stvoření jednotlivé lidské duše, pak člověka nelze ani plně popsat z pouhých přirozených příčin a důvodů. Pro biologa je nanejvýš podezřelá a nepravděpodobná představa, že prvních lidí bylo jen několik. Udržení životaschopné populace s jistou mírou bohatství genofondu vyžaduje poměrně velké množství jedinců. Teolog však musí počítat s Božím zásahem v podobě přímého stvoření individuálních lidských duší v jistém okamžiku vývoje nějaké z větví primátů. Kdy a kolik oněch prvních lidí bylo, je problematické. Biolog musí předpokládat výše zmíněné minimální množství pro udržení genetického zdraví. Stvoření člověka však není pouze v silách přírody, a protože rozsah Boží intervence zde závisí pouze na Boží svobodné vůli, nelze z dostupných informací rozhodnout, co všechno Boží stvoření člověka zahrnovalo.

Mezi teologií a přírodovědou, nebo jinak řečeno, mezi božským a přirozeným rysem člověka však existuje souvislost. Bůh tvoří individuální lidskou duši, ale ta přijímá řadu určení v závislosti na predispozici materie, která je před-připravena lidmi. Zlo nemůže být skryto v Božím stvoření duše, ale musí být v „lidském prvku“. Dědičný hřích se tedy v tomto smyslu přenáší plozením. Ne však tím, že by byla tělesnost nebo sexualita sama o sobě špatná. Patří k živočišné části naší přirozenosti a jako taková je dobrá. Je ale oloupena o nějaký podstatný rozměr (zde se ukazuje privativní charakter zla). Dědičný hřích je ztráta jisté harmonie mezi tělesným a duševním rozměrem člověka. Scholastická terminologie by zde

⁵¹³ KELLY, B., „Redemption and Original Sin“, *Irish Theological Quarterly* 60 (1994), s. 1-16.

mluvila o určitém stupni nesouladu formy a materie. Teologicky to lze popsat také tak, že lidská přirozenost jako taková není úplně prostá nadpřirozeného cíle a prostředků k jeho dosažení, tj. milosti. Dědičný hřích je zbavení onoho rozměru lidské přirozenosti, který je tíhnutím k Bohu (*conversio ad Deum*), a jeho nahrazení tíhnutím ke tvorům (*aversio a Deo et conversio ad creaturam*).

Zdrojem dědičného hřichu 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.⁵¹⁴ 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 vnitřně disharmonický 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

⁵¹⁴ DOMNING, D. P., „Evolution, Evil and Original Sin“, *America* Vol. 185 (2001), Iss. 15, s. 14-21.

třeba znovu získávat křtem? Lze předpokládat, že po prvním hříchu prvních lidí se do lidstva dostal prvek, který vylučoval přijímat nabídku Božího dialogu. Tento prvek není samotná 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“ člověka od nedokonalosti k dokonalosti cestou postupného sebeuskutečňování jak na rovině ontogenetické, tak i na rovině fylogenetické. Pokud srovnáme lidské bytosti s jinými racionálními tvory, totiž s anděly, pak vidíme, že lidé na rozdíl od andělů rostou, vyvíjejí se, podléhají materii a času apod. Anděl poznává jakožto duchovní tvor intuitivně v okamžiku a tudíž je i jeho rozhodnutí se pro Boha či pro zlo okamžité a definitivní. Člověk, jakožto bytost tělesná, má toto rozhodování protaženo do času a procesu. Kromě toho jako u tělesné bytosti u něj musíme brát v úvahu dědičnost (v nejširším slova smyslu), což u anděla nikoli. Jako lidé se prostě musíme učit morálně chovat, stejně jako se musíme učit od dětství do dospělosti, jako postupujeme pomalu a postupně v našem poznání.

Srovnáme-li naopak člověka s jeho „příbuznými“ takřkajíc z druhé strany, tj. se zvířaty (s andělem má člověk společnou svou racionalitu, se zvířaty tělesnost a živočišnost), pak vidíme na jedné straně zásadní podobnost a příbuznost a tudíž i srovnatelnost, na straně druhé pak radikální nepodobnost. Člověk není pouhé zvíře, které má jakoby cosi navíc. Je tvorem, který má všechny své schopnosti integrovat do jednoho celku. Pak ale musí platit, že to, co je na úrovni zvířat dobré, stává se na úrovni lidí zlé, není-li to ovládáno něčím vyšším.⁵¹⁵ Živočišná stránka lidského bytí je sama o sobě dobrá, ale člověk je narozdíl od zvířete neschopen tuto živočišnou výbavu zvládat bez jakéhosi zastřešení rozumem. A zde je

⁵¹⁵ ROLSTON, H., *Genes, Genesis and God. Values and their Origins in Natural and Human History*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, s. 301.

problém, který lze popsat jako problém duše a těla, tedy především racionální stránky duše, o které filosofie a teologie tvrdí, že není v moci samotné hmoty a je přímo stvořena Bohem.

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 zde není vzpomínka na původní ideál, ale očekávání ideálu budoucího. „Naším měřítkem není první Adam, ale druhý Adam.“⁵¹⁶ 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.⁵¹⁷ *Genesis* nám totiž nepopisuje historický Ráj, ale současný stav odcizenosti člověka.⁵¹⁸

⁵¹⁶ DUFFY, S. J., „Our Hearts of Darkness: Original Sin Revisited“.

⁵¹⁷ CLAYTON, P., *God and Contemporary Science*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1997, s. 45.

⁵¹⁸ SOUTHGATE, C., DEANE-DRUMMOND, C., MURRAY, P. D., NEGUS, M. R., OSBORN, L., POOLE, M., STEWART, J., WATTS, F., *God, Humanity and the Cosmos. A Textbook in Science and Religion*, Edinburgh: T&T Clark 1999, s. 169. Podobně i PEACOCKE, A., *Theology for a Scientific Age*, London: SCM Press 1993, s. 249, 321.

7. ZÁVĚR

Na závěr lze konstatovat, že dědičný hřích je stále problémem, kterým se stojí za to zabývat. Přestože diskuse o možné kontextuální obnově teologie dědičného hříchu probíhají již několik desetiletí, nejedná se v žádném případě o uzavřenou nebo vyřešenou otázku. Teorií, které se snaží najít řešení současných problémů s dědičným hříchem, je celá řada. Těžko lze však některou z nich pokládat za plně vystihující nebo definitivní. Jsou to milníky na cestě k postupnému ustavení nové syntézy, která lépe než dříve osvětlí Boží zjevení a stane se novým kontextem, v němž bude tridentské dogma stále platné, ale lépe srozumitelné. Tento proces nelze uspěchat. Jeden z nejvýznamnějších současných teologů dědičného hříchu moudře poznamenává, že „dějiny teologie dědičného daly teologům už mnohou lekci zdrženlivosti a obezřetnosti.“⁵¹⁹

Ani námi předložené závěry nemohou být tudíž chápány jinak, než jako snaha o zachycení stavu debaty, kritické shrnutí podnětů a pokus o syntetizující reflexi, která však sama o sobě může být přinejlepším kamínkem v mozaice teologických teorií. Ustavení obnoveného kontextu dogmatu o dědičném hřích totíž není jen ryze intelektuální teologická práce, ale musí se týkat celého života církve. Teologie dodává podněty, ale zmiňovaný kontext, ve kterém je dogma chápáno a prožíváno, se ustavuje v žijícím společenství věřících podle supervizí učitelského úřadu církve. V tomto smyslu máme ještě dlouhou cestu před sebou.

⁵¹⁹ VANNESTE, A., „Un christianisme sans péché originel?“, *Ephemerides theologicae Lovanienses* (2000), Vol. 76, Nr. 4, s. 442-444.

SUMMARY

The proposed thesis deals with the question of *peccatum originale* both in the aspect of *peccatum originale originans* (the source of sin) and in the aspect of *peccatum originale originatum* (the present state of humankind). This topic belongs to great challenges that contemporary theology faces. The doctrine of original sin seemed to be relatively unproblematic during post-Tridentine theology but in the context of new knowledge about human species and the world it became to be a subject of many questions. The crucial question is about an origin of an inclination of human beings to evil that is seen in the disobedience of the first people, the second question is about passing of the original sin on the offspring, i.e. an explanation of the universal range of human moral fragility which needs redemption.

Gilbert Keith Chesterton once wrote that original sin is the only part of Christian theology which can really be proved. It can be seen in the street. On the contrary, such evident article of faith is one of the most questionable points of contemporary theology. Our present Pope Benedict XVI in the 80's, when he was the Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, noted, he was very interested in this question. He stated it is one of most pressing problems of the contemporary theology and pastoral ministry.

The proposed thesis can be divided into three parts. In the first part there are presented biblical foundations, patristic elaboration and subsequent dogmatic development of the doctrine of original sin. Special attention is paid to Biblical books Genesis, Paul's letter to Romans, St. Augustine's writings and his polemics with Pelagius and Pelagianism and finally the council of Trent.

In the second part there are presented the most important theologians of the second half of the twentieth century who dealt with the topic of original sin in the time of the Second Vatican Council and in the decades after the Council. This part of the work tries to show plurality of the theological conceptions of original sin in past decades, to map the most important theologians and their theories that influenced the understanding and development of discussion in the most remarkable way, and enlarge and supplement already existing publications dealing with similar problematic.

The focus of this discussion belongs to the end of the 60's, but the whole problem of reinterpretation and re-contextualization of the doctrine of original sin (especially in the

context of dialogue of theology and science) is opened and discussed question that is waiting for answering.

The limited space of work like this does not enable us of course to discuss all the authors who dealt in some way with the topic of original sin. Such an effort would not be useful either. It is completely satisfying to present sufficiently large and representative list of important authors and presentation of theirs theories and conceptions that shows main contributions to the discussion of original sin in last decades.

To say who belongs to such a list and who does not is, of course, very difficult task. In our work we concentrated on theologians who are most commented and cited in current literature on original sin. Among referential studies presenting a basic outline of original sin theories belongs especially the book of Baumann (BAUMANN, U., *Erbsünde?Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1970) or the paper of McDermott (McDERMOTT, B. O., „The Theology of Original Sin: Recent Developments“, *Theological Studies* Vol. 38 (1977), Iss. 3, p. 478-512).

Our list of the authors is much longer (McDermott deals with 12 authors, Baumann with 11, our thesis with 24) and it tries to refer to the named theologians and their theories in a deeper way. Another key for our selection of authors was an approach from the systematic theology point of view, i.e. authors who deal only with an exegesis of the book of *Genesis* are not mentioned, unless they are concerned with systematic-theological development of their exegetical work.

The third part of the proposed thesis is focused on the most important points of original sin theology. We present our commentary and critique to the above mentioned theological conceptions and discussions, and try to suggest a possible way that can lead to the new contextualization of Biblical teaching of original sin, that was systematically developed in the canons of Tridentine doctrine. We try to assess strengths and weaknesses of presented theories and in some cases to propose a new possible synthesis. This part of proposed work is the most important one. We consider it to be the part with our own theological contribution for the discussions on the topic of original sin.

POUŽITÉ ZKRATKY

cit. – citace

DSH – Denzinger-Schönmetzer-Hünemann, Enchiridion Symbolorum

kap. – kapitola

NZ – Nový zákon

op. cit. – citované dílo

PG – Patrologia Graeca (Migne)

PL – Patrologia Latina (Migne)

s. – strana

srov. – srovnej

SZ – Starý zákon

v. – verš

POUŽITÁ LITERATURA

- Čtyři vyznání, Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká 1951.
- Katechismus z nařízení sněmu Tridentského*, Praha: Arcibiskupská knihtiskárna 1867.
- Zvěstování víry II. Holandský katechismus*, (přel. D. Pohunková, E. Jedličková, V. Vaško, F. Šilhan, M. Máša, J. Vokoun a J. Spousta), Praha: Sít' 1996.
- ALSZEGHY, Z., FLICK, M., „Il peccato originale in prospettiva personalistica“, *Gregorianum* XLVI (1965), s. 705-732.
- ALSZEGHY, Z., FLICK, M., „Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica“, *Gregorianum* XLVII (1966), s. 201-225.
- ANSELM OF CANTERBURY, *The Virgin Conception and Original Sin*, in: *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury* (transl. by J. Hopkins, H. Richardson), Minneapolis: The Arthur J. Banning Press 2000, s. 427-465.
- ARENHOEVEL, D., *Ur-Geschichte*, Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1970.
- ARISTOTELES, *Kategorie*, Praha: Nakladatelství ČSAV 1958.
- ARRAJ, J., *Can Christians Still Believe? The Beginning of the Universe, Evolution and Human Origins, Original Sin, and the Jesus of History and the Jesus of Faith*, Chiloquin, OR: Inner Growth Books 2004.
- AURELIUS AUGUSTINUS, *O obci Boží*, přel. J. Nováková, Praha: Karolinum 2007.
- AYALA, F. J., „Man in Evolution. A Scientific Statement and Some Theological and Ethical Implications“, *The Thomist* Vol. 31 (1967), Nr. 1, s. 1-20.
- BARBOUR, I. G., *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*, London: SCM Press 1998.
- BAUMANN, U., *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1970.
- BIFFI, G., *Kristocentrismus*, Praha: Krystal OP 1996.
- BLUMENTHAL, D., „Hřích. Židovské pojetí“, in: *Slovník Židovsko-křesťanského dialogu*, Praha: ISE 1994, s. 50-52.
- BORSE, U., *První a druhý list Timotejovi. List Titovi (Malý Stuttgartský komentář)*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2001.

- BOUBLÍK, V., *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino*, Roma: Universita Lateranense 1961.
- BOUBLÍK, V., *Teologická antropologie* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2001, s. 97.
- BOUBLÍK, V., *Teologie dějin spásy*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2001.
- BOYER, C., „Le péché originel“, in: *Théologie du péché* (Bibliothèque de théologie, Série II, Théologie Morale, Vol. VII), Paris: Desclée & Cie 1960, s. 243-291.
- BROWN, R. E., *Biblia. 101 otázok a odpovedí*, Trnava: Dobrá kniha 1999.
- CALVIN, J., *Instituce. Učení křesťanského náboženství*, přel. F. M. Dobiáš, Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká 1951.
- CARPENTER, H., *J. R. R. Tolkien. Životopis*, přel. S. Pošustová, Praha: Mladá Fronta 1993.
- CLARKE, N. W., *The One and the Many*, Notre Dame In.: University of Notre Dame Press 2001.
- CLARKE, N. W., *Osoba a bytí*, přel. T. Machula, Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2007.
- CLAYTON, P., *God and Contemporary Science*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1997.
- CLIFFORD, R. J., MURPHY, R. E., „Genesis“, in: BROWN, R. E., FITZMYER, J. A., MURPHY, R. E. (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Engelwood Cliffs, N.J.: Prentice Hall 1990, s. 12-13.
- CORETH, E. SCHÖNDORF, H., *Filosofie 17. a 18. století*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2002.
- DAMASIO, A. R., *Descartesův omyl. Emoce, rozum a lidský mozek*, přel. L. Motlová, Praha: Mladá fronta 2000.
- DAWKINS, R., *Sobecký gen*, český překlad V. Kopský, Praha: Mladá fronta 1998.
- DAWKINS, R., *Slepý hodinář*, český překlad T. Grim, Praha: Paseka 2002.
- De BOER, T., *Bůh filosofů a Bůh Pascalův*, Benešov: Eman 2003.
- De LETTER, P., „Rethinking Original Sin“, *The Clergy Monthly*, Vol. 31 (1967), No. 3, s. 81-93.
- De LUBAC, H., *The Faith of Teilhard de Chardin*, transl. by R. Hague, London: Burns & Oates 1965, s. 103.

- De LUBAC, H., *The Religion of Teilhard de Chardin*, transl. by R. Hague, London: Collins 1967.
- DENZINGER, H., HÜNERMANN, P. (hrsg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau – Basel – Rom – Wien: Herder (Lateinisch-Deutsch, 37. Auflage) 1991.
- DOMNING, D. P., „Evolution, Evil and Original Sin“, *America* Vol. 185 (2001), Iss. 15, s. 14-21.
- DOMNING, D. P., HELLWIG, M. K., *Original Selfishness. Original Sin and Evil in the Light of Evolution*, Aldershot: Ashgate 2006.
- DONNELLY, P. J., „Baius and Baianism“, in: *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 2. 2nd ed. Detroit: Gale, 2003, s. 18-21.
- DUFFY, S. J., „Our Hearts of Darkness: Original Sin Revisited“, *Theological Studies*, 49 (1988), s. 597-622.
- DUQUOC, C., „New Approaches to Original Sin“, *Cross Currents*, Summer 1978, s. 189-200.
- DVOŘÁK, P. (ed.), *Analogie ve filosofii a teologii*, Brno: CDK 2007.
- ELIADE, M., *Mýtus o věčném návratu*, Praha: ISE 1993.
- ELIÁŠ, P., „Nauka o prvotním a dědičném hříchu u Pierre Grelota“, *Studie* 23-24 (1970), s. 331-336.
- FABRO, C., *L'anima*, Roma: EDIVI 2005.
- FERNÁNDEZ, D., *Il peccato originale. Un problema antico da interpretare in modo nuovo*, trad. F. Sudati, Vicenza: Istituto San Gaetano – Barzago: Marna 2002.
- FITZMYER, J. A., „The Letter to Romans“, in: BROWN, R. E., FITZMYER, J. A., MURPHY, R. E. (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Engelwood Cliffs, N.J.: Prentice Hall 1990, s. 845.
- FORD, L. S., „Process Theology“, in: *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 11, 2nd ed. Detroit: Gale 2003, s. 730-732.
- FREUD, S., *Totem a tabu*, přel. T. Münz, Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1966.
- GRELOT, P., „Réflexions sur le problème du péché originel“, *Nouvelle Revue Théologique*, (1967), No. 4, s. 337-375; No. 5, s. 449-484.
- GRIFFIN, D. R., „Stvoření z chaosu a problém zla“, *Teologický sborník* 4 (1995), s. 35-50.

- GROSS, J., *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, Band I. *Von der Bibel bis Augustinus*, München/Basel: Ernst reinhardt Verlag 1960.
- GROSSI, V., „Dogma e teologia del peccato originale. Il concilio di Cartagine del 418: Agostino d’Ippona“, in: SANNA, I. (a cura di), *Questioni sul peccato originale*, Padova: Messaggero 1996, s. 169-199.
- HAAG, H., *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündlehre*, Stuttgart: Verlag katholisches Bibelwerk 1966.
- HARRISON, B. W., „Early Vatican Responses to Evolutionist Theology“, *Living Tradition* 93 (2001), in: www.rtforum.org/lt93.htm (19. 12. 2005).
- HARRISON, C., *Rethinking Augustine’s Early Theology*, Oxford: Oxford University Press 2006.
- HARTSHORNRE, C., *Přirozená teologie pro naši dobu*, přel. P. Macek, Praha: Oikúmené 2006.
- HAUGHT, J. F., *Responses to 101 Questions on God and Evolution*, New York, N.Y./Mahwah, N.J.: Paulist Press 2001.
- HEFNER, P., „Biological Perspectives on Fall and Original Sin“, *Zygon* Vol. 28 (1993), No. 1, s. 77-101.
- HELLER, J., PRUDKÝ, M., *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2006.
- HENRY, M., „Original Sin: A Flawed Inheritance“, *Irish Theological Quarterly* 65 (2000), s. 3-12.
- HOSSFELD, F.-L., „Mythos und Geschichte in der Genesis“, *Wort und Antwort* (2004), Heft 1, s. 1-5.
- CHADWICK, H., *The Church in Ancient Society*, Oxford: Oxford University Press 2001.
- CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, New York: Doubleday 1936.
- CHILDS, B. S., „Adam“, in: G. A. BUTTRICK (ed.), *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, Vol. 1, Nashville: Abingdon Press 1991, s. 42-44.
- CHILDS, B. S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Minneapolis: Fortress Press 1993.
- JACOB, B., *Das Buch Genesis*, Stuttgart: Calwer Verlag 2000.
- KARFÍKOVÁ, L., *Milost a vůle podle Augustina*, Praha: Oikúmené 2006.

- KELLY, B., „Redemption and Original Sin“, *Irish Theological Quarterly* 60 (1994), s. 1-16.
- KELLY J. N. D., *Early Christian Doctrines*, San Francisco: Harper Collins 1978.
- KORSMEYER, J. D., *Evolution and Eden. Balancing Original Sin and Contemporary Science*, New York / Mahwah, N. J.: Paulist Press 1998.
- KRAHMER, S. M., „Adam, Eve, and original Sin in the Works of Bernard of Clairvaux“, *Cistercian Studies Quarterly* Vol. 37, No. 1 (2002), s. 3-12.
- KREMER, J., *Druhý list Korinťanům (Malý Stuttgartský komentář)*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2000.
- LABOURDETTE, M.-M., *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris: Alsatia 1953.
- LÉON-DUFOUR, X. et al. (eds.), *Slovník biblické teologie*, Řím: Křesťanská akademie 1991.
- LIFSCHITZ, D., *L'inizio della storia. Il peccato originale*, Roma: Dehoniane 1993.
- LOHFINK, G., *Does God Need the Church? Toward a Theology of the People of God*, transl. by L. M. Maloney, Collegeville, Min.: The Liturgical Press, 1999.
- LOTTIN, D. O., „Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin“, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, ann. 12, tome XII (1940), s. 275-328.
- LUBARSKY, S. B., „Process Theology“, in: ROOF, W. C. (ed.), *Contemporary American Religion*, Vol. 2, New York: Macmillan Reference USA, 1999, s. 556-557.
- MACKEY, J. P., „New Thinking on Original Sin“, in: TAYLOR, M. J. (ed.), *The Mystery of Sin and Forgiveness*, Staten Island, NY: Alba House 1971, s. 215-232.
- MACHULA, T., „Boží všemohoucnost a problém zla“, *Teologické texty* 4 (1996), s. 137-138.
- MACHULA, T. (ed.), *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu*, Praha: Krystal OP 2000.
- MACHULA, T., „Original sin in the work of Joannes Marcus Marci of Kronland Human being as a subject of natural science, philosophy and theology“, prepared for publication in the Proceedings from Bohemia Jesuitica, Prague 2006.
- MACHULA, T., „Prvotní hřích u církevních otců“, *Teologické studie* 2 (2006), s. 15-22.
- MAZZINGHI, L., „Quale fondamento biblico per il »peccato originale«? Un bilancio ermeneutico: L'antico testamento“, in: SANNA, I. (a cura di), *Questioni sul peccato originale*, Padova: Messaggero 1996, s. 61-140.
- McDERMOTT, B. O., „The Theology of Original Sin: Recent Developments“, *Theological Studies* Vol. 38 (1977), Iss. 3, s. 478-512.

- McGARRY, M., „Hřích. Křesťanské pojetí“, in: *Slovník Židovsko-křesťanského dialogu*, Praha: ISE 1994, s. 52-54.
- McKENNA, J. H., „Infant Baptism: Theological Reflections“, *Worship* 70 (1996), No. 3, s. 194-210.
- McKENNA, S. J., „Pelagius and Pelagianism“, in: *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 11. 2nd ed. Detroit: Gale, 2003, s. 61-63.
- McMAHON, K. A., „The Christological Turn in Recent Literature on Original Sin“, *The Thomist* 66 (2002), s. 201-229.
- MEILAENDER, G., „Sweet necessities. Food, Sex, and Saint Augustine“, *Journal of Religious Ethics*, Vol. 29 (2001), No. 1, s. 3-18.
- MERELL, J., *Studium a četba Bible podle encykliky Pia XII. „O časovém podporování biblických studií“*, Praha: CMK a nakl. V. Kotrba 1949.
- MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *O interpretaci dogmat* (dokument z října 1989), český překlad in: POSPÍŠIL, C. V., *Hermeneutika mystéria*, Praha: Krystal OP – Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005, s. 173-199
- MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Společenství a služba. Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*, přel. C. V. Pospíšil, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005.
- MIKULA, F., „Dědičný hřích a moderní člověk“, *Studie* 13 (1967), s. 5-24.
- NAKONEČNÝ, M., *Encyklopedie obecné psychologie*, Praha: Academia 1998, s. 308-309.
- NEUBAUER, Z., „Tractatus de peccato originali“, in: NEUBAUER, Z., *Deus et natura*, Praha: Sus liberans 1999, s. 101-144.
- NEUSCH, M., „Le péché originel. Son irréductible vérité“, *Nouvelle Revue Theologique* 118 (1996), s. 237-257.
- OAKES, E. T., „Original Sin: A Disputation“, *First Things* 87, 1 (1998), s. 16-24.
- O'ROURKE, J. J., „Some Considerations about Polygenism“, *Theological Studies* Vol. 26 (1965), s. 407-416.
- ORTKEMPER, F.-J., *První list Korintánům (Malý Stuttgartský komentář)*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1999.
- OTT, L., *Grundriß der Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1965.

- OVEHAGE, P., RAHNER, K., *Das Problem der Hominisation*, Freiburg – Basel – Wien: Herder³1965.
- PAPAGEORGIU, P., „Chrysostom and Augustine of the Sin of Adam and Its Consequences“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* Vol. 39 (1995), No. 4, s. 361-378.
- PEACOCKE, A., *Theology for a Scientific Age*, London: SCM Press 1993.
- PEACOCKE, A., *Paths from Science towards God*, Oxford: Oneworld Publications 2001.
- PESCH, O. H., *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1988.
- PETR LOMBARDESKÝ, *Sententiae II*
- PETRÁČEK, T., *Marie-Joseph Lagrange. Bible a historická metoda*, Praha: Krystal OP 2005, s. 45-47; 66-67.
- PETRI, H., BEINERT, W., *Učení o Marii*, Olomouc: MCM 1996.
- PITTA, A., „Quale fondamento biblico per il »peccato originale«? Un bilancio ermeneutico: Il nuovo testamento“, in: SANNA, I. (a cura di), *Questioni sul peccato originale*, Padova: Messaggero 1996, s. 141-168.
- PIUS XII. *Humani generis* (encyklika z 12. 8. 1950) čl. 37; český překlad E. Jindráček, Olomouc: MCM 2004.
- PLATÓN, *Prótagoras*, Praha: ISE 1994.
- POLKINGHORNE, J., *Belief in God in an Age of Science*, New Haven – London: Yale University Press 1998.
- PORSCH, F., *Mnoho hlasů – jedna víra*, český překlad J. Elšák, Praha: Zvon 1993.
- POSPÍŠIL, C. V., „Světla a stíny Anselmova spisu *Cur Deus homo* – Studie z dějin teologie u příležitosti devítistého výročí zveřejnění“, *Teologický sborník*, 1998, č. 1. s. 43 - 59.
- POSPÍŠIL, C. V., *Hermeneutika mystéria*, Praha: Krystal OP – Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005.
- RAD von, G., *Das Erste Buch Mose Genesis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987.
- RAHNER, K., „Theologisches zum Monogenismus“, in: *Schriften zur Theologie*, Band I, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1960, s. 253-322.
- RAHNER, K., „Die anonymen Christen“, in: *Schriften zur Theologie*, Band VI, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1965, s. 545-554.
- RAHNER, K., „Ersünde und Evolution“, *Concilium* 6/7 (1967), s. 459-465.

- RAHNER, K., *Hörer des Wortes*, München: Kösel Verlag 1971.
- RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1976; česky *Základy křesťanské víry*, přel. K. Říha, F. Jirsa, D. Pohunková, V. Petkevič, Svitavy: Trinitas 2002.
- RAHNER, K., VORGRIMLER, H., *Teologický slovník*, přel. F. Jirsa, Praha: Zvon 1996.
- RATZINGER, J., *Úvod do křesťanství*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2007.
- RATZINGER, J., *O víře dnes. Rozhovor s Vittorioem Messoriem*, Praha: Zvon 1994.
- RATZINGER, J., *Ježíš Nazaretský*, přel. D. Blahutková, Brno: Barrister & Principal 2007.
- REESE, J. M., „Current Thinking on Original Sin“, *The American Ecclesiastical Review*, Vol. 158 (1967), Nr. 1, s. 92-100.
- RENCKENS, H., *Urgeschichte und Heilsheschichte*, Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1964.
- REYNOLDS, P. L., „Growth, Digestion, Decay & Resurrection“, *History Today*, June 2001, s. 42-47.
- RIDEAU, É., *Myšlení Teilharda de Chardin*, přel. J. Valíček, Velehrad: Refugium – Olomouc: Centrum Aletti 2001.
- RIDLEY, M., *Červená královna*, přel. M. Konvička, Praha: Mladá fronta 1999.
- RIDLEY, M., *Původ ctnosti*, přel. M. Konvička, Praha: Portál 2000.
- RINDOŠ, J., *Exegetický klíč ku študu Pentateuchu*, Bratislava: Trnavská univerzita 1998.
- ROLSTON, H., *Genes, Genesis and God. Values and their Origins in Natural and Human History*, Cambridge: Cambridge University Press 1999.
- RONDET, H., *Original Sin. The Patristic and Theological Background*, Shannon: Ecclesia Press 1972.
- RUSE, M., *Can a Darwinian Be a Christian?*, Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- SANNA, I., „Una possibile esposizione sistematica del dogma del peccato originale“, in: SANNA, I. (a cura di), *Questioni sul peccato originale*, Padova: Messaggero 1996, s. 239-252.
- SCHARBERT, J., *Genesis 1-11. Die Neue Echter Bibel Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*, Würzburg: Echter Verlag 1990.
- SCHEFFCZYK, L., „Adams Sündenfall. Die Erbschuld als Problem gläubigen Denkens heute“, *Wort und Wahrheit* (1965), s. 761-776.

- SCHEFFCZYK, L., *Handbuch der Dogmengeschichte*, Band II, Faszikel 3a (1. Teil): *Urstand, fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1981.
- SCHMAUS, M., *Katholische Dogmatik, Band II, 1. Gott der Schöpfer*, München: Max Hueber Verlag 1962.
- SCHEFFCZYK, L., „Erbschuld“, in: FRIES, H. (hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, München 1962, s. 293-303.
- SCHEFFCZYK, L., *Urstand, Fall und Erbsünde*, Band II, Faszikel 3a, 3b, 3c, in: SCHMAUS, M., GRILLMEIER, A., SCHEFFCZYK, L., SEYBOLD, M. (hrsg.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1981, 1979, 1982.
- SCHMITZ-MOORMANN, K., *Die Erbsünde. Überholte Vorstellung bleibender Glaube*, Olten und Freiburg im Breisgau: Walter Verlag 1969.
- SCHNOCKS, J., „Die Schöpfung und das Chaos“, *Wort und Antwort* (2004), Heft 1, s. 11-15.
- SCHÖNBORN, C., *Cestou proměnění. Putování, reinkarnace, zbožštění*, Brno: CDK 1998.
- SCHOONENBERG, P., *Theologie der Sünde*, Einselden: Benziger 1966.
- SCHOONENBERG, P., „Altes Testament, Neues Testament und Erbsündenlehre“, *ThPQ* CXVII (1969), s. 115-124.
- SCHULZ, M., „Dědičný hřích. Klíč k pochopení dramatu lidské existence“, *Teologické texty* 2 (2002), s. 88-90.
- SCHUPP, F., *Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung*, Düsseldorf: Patmos 1990.
- SKALICKÝ, K., „Osvobození jako uskutečnění rozumu ve společnosti“, *Studie* 41-42 (1975), 339-356.
- SKALICKÝ, K., *Po stopách neznámého Boha*, Svitavy: Trinitas 2003.
- SKALICKÝ, K., *V zápase s posvátnem*, Brno: CDK 2005.
- SMULDERS, P., *Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin*, Essen: Hans Driever Verlag 1963.
- SOUŠEK, Z. (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti II*, Praha: Vyšehrad 1998.

- SOUTHGATE, C., DEANE-DRUMMOND, C., MURRAY, P. D., NEGUS, M. R., OSBORN, L., POOLE, M., STEWART, J., WATTS, F., *God, Humanity and the Cosmos. A Textbook in Science and Religion*, Edinburgh: T&T Clark 1999, s. 169.
- SPEISER, E. A., *Genesis. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible*, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday 1964.
- STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE, *Výklady ke Starému zákonu III. Knihy naučné*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1998.
- STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE, *Výklady ke Starému zákonu IV. Knihy prorocké*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1998.
- STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE, *Výklady ke Starému zákonu V. Knihy deuterokanonické*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1996.
- STUPPERICH, R., (ed.), *Melanchthons Werke in Auswahl*, Band II, Teil 1, Gütersloh 1952.
- SUCHOCKI, M. H., *The Fall to Violence. Original Sin in Relational Theology*, New York: Continuum 2003, s. 29.
- ŠANDERA, P., „Modernismus – nauka a exegeze“, in: *Budoucnost modernismu. Ročenka Getseman*, Praha: Sít' 1999, s. 63-77.
- TEILHARD de CHARDIN, P., „Nový duch“, in: týž, *Místo člověka v přírodě*, přel. J. Němec a J. Sokol, Praha: Svoboda-Libertas 1993, s. 121.
- TEILHARD de CHARDIN, P., „Úvaha o prvotním hříchu“, in: týž, *Chut' žít*, přel. V. Frei a J. Sokol, Praha: Vyšehrad 1970, s. 173-174.
- TEILHARD de CHARDIN, P., *Vesmír a lidstvo*, přel. J. Sokol, Praha: Vyšehrad 1990.
- TEILHARD de CHARDIN, P., *Jak věřím*, přel. V. Dvořáková a J. Joneš, Praha: Vyšehrad 1997.
- THEOBALD, M., *List Římanům (Malý Stuttgartský komentář)*, český překlad J. Vokoun, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2002.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super II. Sententiarum*, (ed. P. Mandonnet), Parisiis: P. Lethielleux, 1929.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Compendium theologiae*, in: *Opera omnia*, iussu Leonis XIII, Vol. XLII (Roma: Cura et studio Fratrum praedicatorum, 1979), s. 83-205.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa contra gentiles*, in: *Opera omnia*, iussu Leonis XIII, Vol. XIII: (Roma: Typis Riccardi Garroni, 1918).

- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, in: *Opera omnia*, iussu Leonis XIII Vol. 4-12 (Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1888-1906).
- VANDERVELDE, G., *Original Sin. Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation*, Washington D.C.: University Press of America 1981.
- VANNESTE, A., „Le préhistoire du décret du concile de Trente sur le péché originel“, *Nouvelle revue theologique* Tom. 86 (1964), s. 355-368; 490-510.
- VANNESTE, A., „Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel. Les trois premiers canons“, *Nouvelle Revue Theologique* Tome 87 (1965), s. 688-726 (691).
- VANNESTE, A., „Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel. Le quatrieme canon“, *Nouvelle Revue Theologique* Tome 88 (1966), s. 581-602 (582).
- VANNESTE, A., „La théologie du péché originel“, *Revue du Clergé Africain* (1967), s. 492-513.
- VANNESTE, A., „Où en est le problème du péché originel?“, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* Tom. LII (1976), s. 143-161.
- VANNESTE, A., „Le péché originel. Vingt-cinq ans de controverses“, *Ephemerides theologicae Lovanienses* Tom. LVI (1980), s. 139-146.
- VANNESTE, A., „Un christianisme sans péché originel?“, *Ephemerides theologicae Lovanienses* (2000), Vol. 76, Nr. 4, s. 442-444.
- VARŠO, M., *Zjedz, čo máš po ruke... Úvod do biblickej exegézy*, Nitra: Zrno 1998.
- VERGRIETE, V., „Die Sünde“, in: *Die katholische Glaubenswelt*, (orig.: *Initiation théologique*, übertragung von G. Muschalek, A. Kraus, E. Körte, E. salzmann), Band II, Basel – Freiburg – Wien: Herder 1960.
- VOLEK, P., *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*, Ružomberok: Katolícka univerzita v Ružomberku 2003.
- VRIES de, S. J., „Fall“, in: G. A. BUTTRICK (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol. 2, Nashville: Abingdon Press 1991, s. 235-237.
- VRIES de, S. J., „Sin, Sinners“, in: G. A. BUTTRICK (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol. 4, Nashville: Abingdon Press 1991, s. 363-364.
- WEITHMAN, P. J., „Augustine and Aquinas on Originál Sin and the Function of Political Authority“, *Journal of the History of Philosophy* Vol. 30 (1992), No. 3, s. 353-376.

- WETZEL, J., „Moral Personality, Perversity, and Original Sin“, *Journal of Religious Ethics* Vol. 23 (1995), No. 1, s. 3-25.
- WHITE, A. D., *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, New York: D. Appleton and Company 1899.
- WHITEHEAD, A. N., *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.
- WILEY, T., *Original Sin. Origins, Developments, Contemporary Meanings*, New York / Mahwah, N.J.: Paulist Press 2002.
- WILLIAMS, P. A., „Sociobiology and Original Sin“, *Zygon* Vol. 35 (2000), No. 4, s. 783-812.
- WRIGHT, R., *Víc než nic*, přel. A. Hradilek, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2000.
- ZIMMER, J. R., „The Creation Story and Evolution“, *Journal of Interdisciplinary Studies*, Vol. 5 (1993), No. 1/2, s. 77-92.
- ZRZAVÝ, J., STORCH, D., MIHULKA, S., *Jak se dělá evoluce. Od sobeckého genu k rozmanitosti života*, Litomyšl – Praha: Paseka 2004.