

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

Katolická teologická fakulta

Katedra teologické etiky a spirituální teologie

Teologická etika

Jaroslav Lorman

## **ĚTIKA MEZI ROZUMEM A ZJEVENÍM**

ANALÝZA MORÁLNĚ-TEOLOGICKÉHO KONCEPTU AUGUSTINA ZIPPEHO (1746/7–1816)

Disertační práce

Vedoucí práce: prof. Dr. Albert-Peter Rethmann

PRAHA 2009

Ohlédne-li se člověk za dobou, po kterou se směl věnovat práci, jejíž výsledek právě předkládá, vidí především nemalé množství tváří, s jejichž pomocí byla jeho vlastní práce možná. A jim všem patří jeho vděčnost, projevená také modlitbou k Lásce, z níž všechno vychází.

Jistě se sluší být konkrétnější. Chtěl bych přede všemi poděkovat své manželce Bohuslavě za její láskyplnou trpělivost a svým dětem, že chtějí nechtějí akceptovaly vysvětlení, že teď si s nimi tatínek hrát opravdu nemůže.

Má vděčnost patří mému školiteli, panu profesoru Albertu-Peteru Rethmannovi, který mě do oboru teologické etiky nejen uváděl, ale v něm mě dále provází a inspiruje.

Dále děkuji panu profesoru Eduardu Maurovi a doktorce Daniele Tinkové z filosofické fakulty, bez jejichž cenných rad k dějinám druhé poloviny 18. století by práce byla nemohla vzniknout. Mé bádání by bylo mnohem těžší bez pomoci paní Noemi Bravené a slečny Sylvy Ondrejčíkové z vědeckého oddělení, paní Evy Procházkové a Lidmily Bednaříkové z ekonomického oddělení, vedoucího knihovny pana Jiřího Kelbla či asistentky katedry teologické etiky slečny Hany Knoppové. S vděčností vzpomínám také na vstřícnost pracovníků Strahovské knihovny a pražských archivů, vždyť plnit má přání nebylo vždycky snadné. V neposlední řadě děkuji za duchovní přátelskou pomoc P. Prokopu Petru Siostrzonkovi, OSB, P. Vojtěchu Kodetovi, OCarm., ThD., doktorce Kateřině Lachmanové a přátelům z našeho duchovního společenství. Děkuji také všem svým učitelům.

Děkuji také Grantové agentuře Univerzity Karlovy za poskytnutí dostatečných finančních prostředků k výzkumu.

Předložená disertační práce vznikla za podpory GAUK, č. projektu 69707.

Prohlašuji, že jsem rigorózní práci vypracoval samostatně a v seznamu literatury a pramenů uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

Jaroslav Lorman

V Praze ve svátek sv. Evžena de Mazonod 2009

I. <u>Úvod</u> .....	8
II. <u>Metodické ujasnění</u> .....	12
II.1 Sémiotický charakter mravního .....	12
II.1.1 Komunikativní charakter lidského jednání .....	12
II.1.2 Jazykové zachycení mravního .....	14
II.1.3 Recepce jako organická součást morálně-teologické metody .....	15
II.1.4 Janusovská tvář tradice .....	16
II.2 Morální teologie v kontextu duchovních dějin .....	18
II.2.1 Dějiny jako místo setkání Boha a člověka .....	20
II.2.2 Historická sémantika .....	20
II.3 Historická sémantika etického – koncept přístupu k vlastní tradici? .....	22
III. <u>Stav bádání</u> .....	25
III.1 Evropské osvícenství .....	25
III.1.1 Raně novověká konfesionalizace .....	25
III.1.2 Myšlenková východiska osvícenství v evropském raném novověku .....	27
III.1.3 Důraz na individuální rozum – hlavní rys osvícenství .....	28
III.1.4 Obraz osvícenství .....	30
III.1.4.1 V evropské historiografii .....	30
III.1.4.2 V české historiografii .....	31
III.1.4.3 Zrození konceptu ‚katolického osvícenství‘, ‚vztah osvícenství a náboženství‘ .....	31
III.1.4.4 Obraz osvícenství v české katolické církevní historiografii .....	35
III.1.4.5 Sociální a myšlenkové souvislosti ‚katolického osvícenství‘ .....	37
III.1.4.6 Myšlenkové vlivy patrné v ‚katolickém osvícenství‘ .....	38
III.1.4.6.1 Jansenismus .....	39
III.1.4.6.2 Jansenismus v zemích habsburské monarchie .....	43

<i>III.1.4.6.3 Protestantské osvícenství , pietismus</i> .....	45
<i>III.1.4.6.4 Neologie</i> .....	46
<i>III.1.4.6.5 Muratori a italský reformní katolicismus</i> .....	47
<i>III.1.4.6.6 Pramenná studia kongregace sv. Maura a Jeana Bollandy</i> .....	48
<i>III.1.4.6.7 Febronianismus</i> .....	49
<i>III.1.4.6.8 Stát a církev v habsburské monarchii raného novověku</i> .....	50
<b>III.1.4.7 Josefinismus</b> .....	51
<b>IV. <u>Augustin Zippe v kontextu doby a svého díla</u></b> .....	56
<b>IV.1 Život a dílo Augustina Zippeho</b> .....	56
<b>IV.1.1 Pražská studia</b> .....	56
<b>IV.1.1.1 Myšlenkové klima pražské univerzity v polovině 18. století</b> .....	57
<b>IV.1.2 Katechetou v sirotčinci</b> .....	62
<b>IV.1.2.1 Představení Řeči ve výroční den vysvěcení Domova pro chudou a opuštěnou mládež Svatého Jana Křtitele, zřízeného 1. září roku 1773, pronesená 16. února 1775 u Sv. Petra na Novém Městě pražském Johannem Augustinem Zippem, diecézním knězem</b> .....	63
<b>IV.1.2.2 Představení Zippeho Úvodu do mravouky rozumu a zjevení</b> .....	64
<b>IV.1.3 Děkanem v České Kamenici</b> .....	66
<b>IV.1.3.1 Představení Zippeho sbírky kázání ve prospěch českokamenického chudobince z r. 1782</b> .....	67
<b>IV.1.4 V pražském generálním semináři</b> .....	68
<b>IV.1.4.1 Teologická studia v Českých zemích 18. století</b> .....	68
<b>IV.1.4.2 Generální semináře</b> .....	75
<b>IV.1.4.3 Představení spisu O morálním vzdělání budoucích duchovní v generálním semináři v Praze</b> .....	80
<b>IV.1.5 Vedoucím teologických studií ve Vídni</b> .....	81

IV.1.5.1 Představení Návodu k sepsání užitečného návrhu morální teologie pro veřejné teologické školy v c. k. státech .....	84
<b>V. <u>Místo Augustina Zippeho v tradici morální teologie</u> .....</b>	<b>86</b>
V.1 Morální teologie v kontextu raně novověké teologie .....	86
V.2 Zippe a jeho současníci: představení konceptů soudobé morální teologie .....	86
V.2.1 Zhodnocení morálně-teologické tradice .....	89
V.2.2 Doporučené tituly morálně-teologické tradice .....	94
V.2.3 Mravnost – odpověď člověka na Boží lásku .....	99
V.2.3.1 Prává bohoslužba .....	104
V.2.4 Sociální rozměr mravného .....	107
V.2.4.1 Konkrétní mravní normy plynoucí z respektu vůči právům druhého člověka.....	109
V.2.4.2 Pohřeb .....	112
V.2.4.3 Myšlenka tolerance .....	113
V.2.4.4 Lež – problém úcty ke druhému člověku .....	118
V.2.4.5 Dobročinnost, almužna .....	119
V.2.4.6 Vznik státu – pud sympatie .....	121
V.2.4.7 Patriotismus .....	123
V.2.4.8 Panovník jako otec a první služebník státu .....	124
V.2.4.9 Křesťanské manželství .....	126
V.2.4.10 Rodina .....	128
V.2.4.11 Harmonie stavů – řád stvoření .....	130
V.2.5 Individuální předpoklady mravně zdařilého života .....	131
V.2.5.1 Eticky vhodná výchova .....	133
V.2.5.2 Péče o sebe sama .....	134

V.3	Další cesty morální teologie .....	137
VI.	<u>Analýza Zippeho morálně-teologického konceptu</u> .....	141
VI.1	Zippe v tradici autonomní morálky v křesťanském kontextu .....	141
VI.1.1	Koncept autonomní morálky v kontextu křesťanské víry.....	142
VI.1.1.1	Auerových Deset tezí o nalézání mravního nároku .....	143
VI.1.1.2	Diskuse o tzv. proprium christianum .....	145
VI.1.1.3	Koncept autonomní morálky v textech Starého a Nového zákona .....	147
VI.1.1.4	Prvky autonomní morálky v dějinách morální teologie .....	149
VI.1.2	Diskuse a kritika Auerova konceptu .....	153
VI.1.2.1	Jan Pavel II.: Veritatis splendor .....	154
VI.2	Vztah rozumu a zjevení v pozdně středověké a raně novověké teologické reflexi	155
VI.3	Zippeho požadavky na pravou křesťanskou mravouku .....	157
VI.3.1	Tzv. etika rozumu .....	158
VI.3.1.1	Antropologické ukotvení .....	160
VI.3.1.2	Etika ‚moral sense‘ .....	163
VI.3.1.3	Vychovatelnost a ovlivnitelnost mravního hodnocení .....	165
VI.3.1.4	Nedostatečnost výuky založené výlučně na rozumovém poznání .....	169
VI.3.2	Raně novověká kritika zjevení .....	170
VI.3.3	Etika zjevení v díle Augustina Zippeho .....	173
VI.3.3.1	Teologie Božího obrazu .....	174
VI.3.3.2	Obraz Boha v Zippeho etickém kontextu .....	177
VI.3.3.3	Poznání Boha rozumem .....	178
VI.3.3.4	Obraz Boha ze zjevení .....	180
VI.3.3.5	Kritika pověry .....	182
VI.3.3.6	Plod zjevené etiky – plnost lidství .....	185

VII. <u>Závěr</u> .....	188
VIII. <u>Seznam použité literatury</u> .....	
IX. <u>Německé resumé</u> .....	

# I. Úvod

Práce katolických teologů osvícenské epochy bezesporu nepatří k dobře probádanému dědictví. V dílech historiků, ať už církevních nebo profánních, je patrná jistá rezervovanost, byť mohou být její důvody různé. Ze strany církevní historiografie jsme slyšeli výtky na adresu neuctivosti představitelů osvícenství k církevní autonomii, tradici i hierarchii. Předmětem kritiky je také příliš silná vazba tehdejších církevních představitelů na státní moc, tolik typická pro rakouský josefinismus, která však obvykle nevadí, pokud jde o její souvislost s rekatolizačními snahami 17. století. Tak vzniká dojem, že kriteriem v pozadí je mravně problematická devíza ‚účel svěť prostředky‘. Postoj ostražitosti a určité obavy ve vztahu k osvícenství je dobře pochopitelný jednak z relativní čerstvosti této evropské duchovní zkušenosti, vždyť její důsledky vyhodnocují němečtí filosofové Horkheimer a Adorno v souvislosti s děsivou zkušeností nacismu ve čtyřicátých letech 20. století. Je nutné si také uvědomit, že epocha vůči člověku optimisticky laděného osvícenství byla orámována dvěma výbuchy násilí: třicetiletou válkou a tzv. Velkou francouzskou revolucí, v pořadí třetím a nejkrvavějším vystoupením proti stávajícímu (stále silnějšímu) státnímu řádu. Otázka, nakolik byla právě francouzská revoluce ‚přirozeným‘ vyústěním osvícenských myšlenek, je předmětem diskusí historiků i filozofů, nutno však dodat, že s velmi nejistou šancí na úspěch. Na každý pád je však v reakci Říma na ‚francouzské události‘ patrný jistý úlek, a z ním související opatrnost v přístupu k autonomii, tedy jednomu ze základních požadavků ‚věku dospělosti člověka‘. Traumata, které katolická církev v průběhu evropského novověku utrhla, když braly za své mnohé z představ o ‚přirozeném‘ uspořádání světa, řádu stvoření i postavení člověka, na nichž snad až příliš a ne vždy nejšťastnějším způsobem trvala, jsou často dosud příliš bolavá. Limitují volnost a nezájatost bádání a svádí k paušalizujícím odsudkům.

Je však nutné dodat, že bádání o církvi a teologii osvícenské epochy nebývalo snadné ani na straně tzv. profánní historiografie. 19. i 20. století byly, snad i jako jeden z nechtěných důsledků osvícenství, dobou zrodu mnoha mocných ideologií, v jejichž optice patřila církev a její představitelé šmahem k reakčním silám, bránícím společenskému a ekonomickému pokroku, jímž však měla často být silnější státní disciplinace a hospodářská produktivita. Proto by s jistou nadsázkou bylo možné považovat oblast symbiózy katolicismu a osvícenství



za ‚zemi nikoho‘. Vývoj historického bádání posledních desetiletí, ke kterému se po kýžených společenských změnách připojuje i česká badatelská veřejnost, však dává tušit změnu.

I předložená disertační práce chce být hlasem v probíhající diskusi, pokusem o detailnější pohled na jednu z předních postav českého (ale i rakouského) josefinismu. Jeho životní osudy i celoživotní práce v oboru katolické morální teologie jej pojí jak s katolickou církví a jejím učením, tak s josefínským státním establishmentem. Lze proto očekávat, že se ve svém morálně-teologickém díle bude muset vypořádat s těmito vazbami, které máme tendenci hodnotit jako přinejmenším těžko slučitelné.

Zvolené téma ji sice svým hlavním zájmem o analýzu vztahu rozumu a zjevení v etickém konceptu Augustina Zippeho (1747–1816) řadí k oboru fundamentální morální teologie. Jeho realizace však nese výrazný rozměr interdisciplinarit, který je jistě cenný, přináší však pochopitelné obtíže. Ty jsou spojené především s pramenným bádáním, neboť materiálem výzkumu jsou německy (popř. latinsky, česky a italsky) psané tištěné i rukopisné texty. Úspěšnost v jejich vyhledávání je zčásti velmi nejistá, a to především vzhledem k neúplně zmapovaným majetkovým přesunům spojeným jak s rušením klášterů a posléze i generálních seminářů, tak i s nepřehlednými majetkovými poměry mezi státem a církvemi v Českých zemích dvacátého století. Katalogy knihoven jsou často neúplné, v archívech jsou pro dané období mnohdy k dispozici pouze neutříděné krabice s materiálem předem nejasného obsahu. Některé knihy jsou dostupné pouze ve vídeňských archívech.

Dalším aspektem předložené práce musí být co nejlepší historické zázemí, které pro oblast české (na rozdíl od moravské) katolické církve druhé poloviny 18. století není nejrozvinutější. Jsou sice k dispozici práce Eduarda Wintera nebo Ferdinanda Maaße, jejich stáří dosahuje bezmála půl století a nejedná se o cíleně českou a teologickou problematiku. Jedinou dostupnou teologickou prací je habilitační spis Františka Kopeckého věnovaný morální teologii tereziánského a josefínského věku<sup>1</sup>, ve kterém je Augustinu Zippemu věnována dílčí pozornost. V mnohém hodnocení je proto potřeba se opřít o poznatky kolegů z jiných vědních oblastí (dějiny práva, filosofie, bádání o situaci protestantských poddaných).

---

<sup>1</sup> KOPECKÝ František: *Moraltheologie im aufgeklärten thesesianisch-josephinischen Zeitalter*, St. Ottilien: EOS, 1990, ISBN: 3-88096-446-7, 395 s.

Vzhledem k celostní povaze morální teologie je širše prozkoumatelného dobového kulturního a civilizačního zázemí bezbřehá.

Třetím, nicméně primárním zájmem předložené disertační práce je současný morálně-teologický diskurs a vlastní morálně-teologická metoda. Její nalezení a aplikace na předmět výzkumu není bez problémů. Nejedná se totiž o „stěžejní“ zájem teologické etiky, jako je třeba mravní hodnocení lidského jednání, nebo vyvození platného mravního nároku. Předmětem analýzy je práce jiného, několik staletí vzdáleného autora, zabývajícího se jak fundamentálním, tak speciálním aspektem morální teologie. Není tedy možné nepřistoupit k materiálu bádání a pominout, že pro nás představuje soubor znaků, jejichž celistvost jsme schopni postihnout jen částečně a výlučně za pomoci nezbytného předporozumění. Prameny, o které se Augustin Zippe opíral, jsou nám známy jen velmi kuse, pokud se na ně ve svých pracích odkáže. Stejně tak temné je i Zippeho hodnocení u jeho současníků a nástupců. Jednak není dostatečně zmapována „komunikační síť“ teologů pro konec 18. století a jednak Zippe sám odchází v polovině 80-tých let do Vídně, kde žije až do smrti. Konec vlády Josefa II. (1790) znamenal do velké míry i konec josefinismu v církevním prostředí a nástup vůči němu kritické reakce. Tak bylo na poli katolické teologie české provenience do velké míry zabráněno organicky nastoupenou cestu rozvíjet. Naše pokusy porozumět textům Augustina Zippeho v jejich dobovém kontextu jsou proto nutně velmi kusé.

Práce je z uvedených důvodů členěna do pěti hlavních částí. První z nich se obecně týká volby metody, která by zachycovala jak sémiotickou povahu mravního, a to v průniku individuálního mravního jednání a kulturního (a tedy historicky ukotveného) „zesítní“. Znakovost lidského jednání je zachycována v průběhu etického bádání do jazykové podoby. Mezi jednotlivými zachyceními pak probíhají vztahy recepce, zakládající tradici oboru. Zvolená metoda musí zároveň zohledňovat právě naznačený historický rozměr hermeneutiky vlastní tradice.

Druhá část práce je věnována stavu bádání o evropském osvícenství a josefinismu. Jejím cílem je připomenout východiska, ze kterých k historickým textům Augustina Zippeho budeme přistupovat, a představit tak předporozumění, které nám dnes může umožnit (nebo zastřít) jejich význam. Nezbytnou součástí této části je proto také zhodnocení obrazu osvícenství v současné církevní i profánní historiografii.

Třetí část představuje postavu Augustina Zippeho v kontextu jeho současnosti. Pozornost věnuje proto jak biografickým skutečnostem známým ze života autora, tak soudobé úrovni univerzitní výuky, systému teologického studia a generálních seminářů. V této části práce jsou také představeny jednotlivé Zippeho texty.

Čtvrtá část se snaží tematizovat postavení Augustina Zippeho v tradici morální teologie, a to jak v diachronním, tak v synchronním pohledu. Obsahem této kapitoly je proto pojednání o vývoji morální teologie do 18. století. Ve třech kapitolách je také představen soudobý morálně-teologický diskurs na příkladu děl Zippeho současníků a žáků.

Konečně pátá část přináší vlastní analýzu Zippeho morálně-teologického konceptu. Vzhledem k vlastnímu Zippeho rozlišování na mravouku rozumu a zjevení se jako hermeneutický klíč nabízí současný koncept tzv. autonomní morálky v kontextu křesťanské víry, představený v šedesátých letech minulého století Alfonsem Auerem.<sup>2</sup> Jeho představení má zosřít zrak čtenáře pro rozbor argumentace samotného Augustina Zippeho. Zařazena je také kapitola o tradicích vztahu rozumu a zjevení v raném novověku.

---

<sup>2</sup> AUER Alfons: Nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae“. Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen, in: Theologische Quartalschrift, 149, 1969, 75–85.

## II. Metodické ujasnění

### II.1 Sémiotický charakter etického

Hermeneutická etika nás učí, že lidské jednání lze chápat jako výraz sebeporozumění jednatelova, jako výsledek dialogu, který je veden v lidském nitru. Mezi jednáním samotným a tímto niterným dialogem vzniká reciproční vztah, neboť jednání díky lidské schopnosti sebereflexe zpětně působí na sebepojetí člověka, a to i za spolupůsobení okolí. K obojímu nutně dochází v rámci kultury, která má charakter sémiotické sítě.

#### II.1.1 Komunikativní charakter lidského jednání

Na individuální rovině může být místo takového vnitřního dialogu označeno jako svědomí, které artikuluje vnímanou závaznost dobra a vyhodnocuje ji v souvislosti se zamýšleným či již zpětně hodnoceným jednáním, což se neobejde bez získaných poznatků. Protože i je lze uchopit jako znaky, je možné v tomto komunikačním pohledu spatřovat mnohovrstevnatou „sémiotickou signaturu“<sup>3</sup>, jejíž co nejlepší vyhodnocení vyžaduje po mravním subjektu především dobrou schopnost interpretace.

Náročnost tohoto úkolu ještě zesílí, jsme-li v pozici druhého, tedy pozorovatele, příp. objektu mravního jednání, poněvadž pak musíme konfrontovat své vlastní předcházející rozumění se sledovaným jednáním a pokoušet se porozumět významu, který se skrývá za chováním<sup>4</sup> druhého člověka. Přitom je důležité uvědomit si, že je nikdy nemůžeme pochopit cele, protože prožíváme základní omezenost vlastního porozumění, a tedy i hodnotitelnosti jednání druhého člověka. Naopak, vědomí této vlastní limitovanosti je podstatným motorem dalšího hledání a tázání se. Poučení tradicí filosofické hermeneutiky nemůžeme podcenit význam vlastního předporozumění, se kterým k takovému posouzení přistupujeme a jež je

---

<sup>3</sup> Srov. WILS Jean-Pierre: *Handlungen und Bedeutungen: Reflexionen über eine hermeneutische Ethik*, Freiburg, Schweiz : Univ.-Verl.; Freiburg [Breisgau] ; Wien : Herder, 2001, 59.

<sup>4</sup> Záměrně volím pojem chování, protože při mravním posouzení jednání druhého vstupují do hry mnohé další aspekty, včetně mimovolních a náhodných okolností, jež mohou můj úsudek usnadnit, ale také ztížit. K rozlišení mezi chováním (*actus hominis*) a jednáním (*actus humanus*) nemohu dospět jinak než hermeneutickým přístupem.

značnou měrou utvářeno rovinou étosu, na níž se může (ale nemusí) snaha hodnotitele protnout s hodnoceným.

V souvislosti s tím není bez zajímavosti připomenout sociologickou integraci konceptu žitého světa (*Lebenswelt*), kterou provedl německý filosof Jürgen Habermas v rámci své teorie komunikativního jednání. Osobnost nemůže jednat jinak než prostřednictvím svého žitého světa. Mluvčí i posluchač se v rámci porozumění pohybují ve společném rámci tohoto světa, který si však uvědomují pouze intuitivně, coby holistické pozadí procesu dorozumění. „Jako totalita, která umožňuje identity a životní projekty samotných jednajících subjektů, se musí tento žitý svět, který je spolu s nimi vždy znovu kladen, bránit vší tematizaci.“<sup>5</sup> Žitý svět se stává společným prostorem, v jehož rámci mohou účastníci komunikativního jednání vznášet nárok, že jejich porozumění je v souladu se skutečností, a v jehož rámci mohou doufat, že dosáhnou porozumění, a to i cestou kritiky.<sup>6</sup>

Habermas rozlišuje tři aspekty žitého světa, které všechny do procesu porozumění vstupují, totiž kulturu, společnost a osobnost. „Kulturou nazývám zásobu vědění, ze které účastníci komunikace berou interpretace, když se dorozumívají o něčem v rámci jednoho světa. Společností nazývám legitimní řády, kterými účastníci komunikace upravují svou příslušnost k sociálním skupinám a tak si zajišťují solidaritu. A pod osobností rozumím kompetence, které uschopňují subjekt k mluvení a jednání, disponují jej tedy k účasti na procesech porozumění a tak k ověření vlastní identity.“<sup>7</sup> Poznatky, které spolutvoří obsah svědomí a spolupodílejí se tedy na artikulaci mravního dobrého prostupují podle tohoto pohledu všechny tři aspekty žitého světa, což angažuje (i teologickou) etiku v diskursu dalších antropologických věd, především věd snažících se postihnout sociální rozměr lidského. Zmíněný *žitý svět* není však entitou čistě synchronní, má výraznou dějinnou dimenzi, projevující se především v rovině symbolu (a tedy i jazyka).

---

<sup>5</sup> HABERMAS Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988, 348n.

<sup>6</sup> Srov. HABERMAS Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, sv. 2 Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981, 192.

<sup>7</sup> Tamtéž 209.

## II.1.2 Jazykové zachycení mravného

Rovina jazykových vyjádření o věcech mravnosti představuje tedy jakousi komunikaci o komunikaci. Zatímco u mluvených vyjádření unikne jejich situační vázanost pozornosti interpreta zřídka, u psaných textů se s jejím opomenutím setkáváme častěji, a to zvláště v náboženském kontextu. Zde se pak hrozí usadit (většinou nereflektovaný) fundamentalistický přístup, který přijímá často díla významných myslitelů (např. Tomáše Akvinského), nebo výroky církevního magisteria jako nadčasově platné a v tomto smyslu absolutní pravdy bez ohledu jak na jejich situační vázanost, tak i na vlastní pozici jejich interpreta. Jakýkoliv diferencovanější přístup je pak paušalizován jako nepřípustný relativismus, jakoby v jeho základech muselo být samo v sobě sporné stanovisko, že totiž každé mínění o nějaké věci, či vůbec o jakékoliv věci je stejně dobré, jako každé jiné mínění<sup>8</sup>. Nepoctivost takové pozice se zhusta skrývá za dojmem zbožnosti, který její stoupenci často vyvolávají a zneužívají tak rozměr vlastní náboženským společenstvím, totiž aspekt „rozpomínajících se společenství“. Přehlízí se pak, že přiznání, že nejsme majiteli absolutní pravdy, vedle neoddiskutovatelného mravního rozměru pravdivosti a s ní spojeného zisku pro svobodu člověka, ještě neznamena, že by pro nás nebyla dosažitelná pravda jiná, totiž pravda jako „odkrytí smyslu (*alétheia*)“.<sup>9</sup> Každým podstoupeným pokusem vstupujeme do dialogu, jehož plody vždy znovu vyvolají další otázky, dialogu, který není možné na úrovni našeho lidského pobytu zastavit, neboť „poslední logickou formou motivace [...] každé výpovědi je otázka.“<sup>10</sup>

Výtka relativismu však může být oprávněnou obavou z etického partikularismu, který by vznikl, kdybychom se jakéhokoliv nároku na univerzální možnost porozumění, tedy na univerzální komunikovatelnost v etických otázkách vzdali. Nelze si proto představovat žité světy jako ostrovy s nepropustnými hranicemi. Jakkoliv jsou určitými „rezervoáry historicky vyrostlé humanity a identity“<sup>11</sup>, na jejichž platnost se zpravidla neptáme, mají nutně charakter otevřených a dynamických systémů. Lépe by snad bylo představit si je jako

---

<sup>8</sup> Srov. RORTY Richard: „Pragmatism, Relativism, and Irrationalism“, in: *Consequences of Pragmatism: essays: 1972-1980*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1982, 166.

<sup>9</sup> GRONDIN Jean: *Úvod do hermeneutiky*, Praha: OIKOYMENH, 1997, 147.

<sup>10</sup> GADAMER Hans-Georg: „Was ist Wahrheit?“, in: *Gesammelte Werke*, sv. 2 *Hermeneutik: Wahrheit und Methode – Ergänzungen*, Register, Tübingen: Mohr, 1993, 52.

<sup>11</sup> DEMMER Klaus: *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Freiburg i. Br. [aj.]: Herder, 1999, 24.

soustavy s jistým gravitačním centrem. Univerzalita mravního nároku je především univerzalitou jeho komunikace, univerzalitou etického dialogu, který je veden i napříč staletími.

### II.1.3 Recepce jako organická součást morálně-teologické metody

V tomto smyslu nejsou ani tradované morálně-teologické texty ničím jiným, než pouhými příspěvky do již vedeného rozhovoru, který pokračuje i po jejich uveřejnění, tedy po onom hermeneutickém ‚vynesení slova‘ (*logos proforikos*). Účastníkem tohoto rozhovoru, motivovaného možností, že ten druhý má pravdu<sup>12</sup>, je znovu každá generace.

Zkušenost se skutečností, která je vždy přesažná jakékoliv snaze o její vyjádření, vede na rovině teorie ke vzájemné recepci různých konceptů, a to i těch, které vznikají mimo rámec daného oboru. Aby bylo možné zachovat jeho koherenci a uvarovat se nechtěných (a často i nevědomých) importů cizorodých témat a myšlenkových postupů, je třeba usilovat o odhalení hermeneutického principu vlastní tradice.<sup>13</sup> Ten nelze v případě etiky jednoduše vymezit ani jednotlivými tématy ani tradičně užívanou terminologií či odkazem na zjevení či přirozenost bez jejich bližšího obsahového vymezení. Aby k přejímání nových prvků docházelo organicky, musí být prověřována platnost společného referenčního bodu.<sup>14</sup> Tím je pro církevní hlásání, a tedy i pro teologii, jednoznačně komunikace Boží sebezjevení coby pozvání ke spáse. Pokusíme-li se artikulovat tento společný jmenovatel teologických disciplín pro teologickou etiku, je jím komunikace Božího pozvání ke spáse coby univerzálně autonomně zakoušený mravní nárok v rámci komunikačního společenství církve. Tento rozměr je pro zachování soudržnosti vlastního oboru nezbytný.

Komunikační charakter zjevení předpokládá radikální otevřenost adresáta, vyjádřenou evangelní výzvou k obrácení, k připravenosti stále měnit své smýšlení (Mk 1,15). Proto musí být stálou součástí teologické práce recepce. Pohled na dějiny dogmatu toto tušení dokazuje (srov. převzetí pojmů jako *gnosis, logos, hypostasis, mysterium*). Stejně tak

---

<sup>12</sup> „Možnost, že ten druhý má pravdu, je duší hermeneutiky.“ Citát Hanse-Georga Gadamera uvádí GRONDIN Jean: op. cit., 157.

<sup>13</sup> Srov. DEMMER Klaus: *Moraltheologische Methodenlehre*, Freiburg/Schweiz.: Univ. – Verl., 1989, 160.

<sup>14</sup> Srov. DEMMER Klaus: „Sittlicher Anspruch und Geschichtlichkeit des Verstehens“, in: ROTTER Hans (ed.): *Heilsgeschichte und ethische Normen*, Freiburg [u. a.]: Herder, 1984, 66.

je dobře známa všem, kdo se zabývají dějinami práva. Recepce je však vlastní i tradici křesťanské etiky. Patristika zná recepci důležitých etických zásad mladší stoy (koncept přirozeného zákona, svědomí, povinnosti, ctností a neřestí). Je zřejmé, že se nejedná o pouhé nediferencované přejímání, nýbrž o kritický a tvůrčí proces utváření životné křesťanské nauky. Za největší počin tohoto druhu v morální teologii považují někteří teologové vrcholně scholastické porušení vertikálního augustiné teologie „*horizontální rovinou stvoření*“, když je mezi myšlenku Boha, resp. *lex aeterna* na jedné straně, a lidského svědomí na straně druhé vložen koncept lidské přirozenosti. Smysl tohoto kroku je podle Alfonse Auera „v humanizaci morálky, ve snaze založit ji v člověku samém a tak ji interiorizovat. Přitom však nemá být popřeno, že v posledku vychází z teistického základu. Tak byl poprvé v dějinách křesťanství založen princip legitimacy autonomního, racionálního horizontu porozumění“.<sup>15</sup> Recepce je reakcí na nově odhalené požadavky, je obohacujícím a osvobozujícím procesem, podnikaným, jistě v různé míře, znovu každou generací.<sup>16</sup>

#### II.1.4 Janusovská tvář tradice

Recepce neznamena výlučné přejímání konceptů, které nejsou či nebyly ,tradici katolické morální teologie' vlastní. O recepci se jedná také pokaždé, když se snažíme přikročit k tradici vlastního oboru. Protože neexistují výroky, které by nebyly plodem hermeneutiky, nejsou možné důkazy přímo z tradice. Přenesení tradice do nového kontextu znamená vždy nutně její proměnu, a představuje samo nezbytnou interpretaci. Je proto nutné odolat častému pokušení přistupovat k tradici vlastního oboru jako ke kamenolomu, a vylámané fragmenty svévolně zapojovat do současného diskursu a nereflektovat vlastní pozici, vlastní předporozumění.<sup>17</sup>

Hermeneutika se jistě obrací k materiálu danému tradicí. Hermeneut tak však nutně činí nutně z pozice svého ,tady a teď“. Nadto zůstává nad současným porozuměním stálá připomínka (možná ještě většího) neporozumění. A každá artikulace poznaného je proto

---

<sup>15</sup> AUER Alfons: *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1984<sup>2</sup>, 209.

<sup>16</sup> Srov. AUER Alfons: op. cit., 208.

<sup>17</sup> Srov. DEMMER Klaus: *Moraltheologische Methodenlehre*, op. cit., 16.



výzvou k dalším hermeneutickým pokusům. Na průsečíku tohoto hledání se nachází tzv. dějinný pokrok.<sup>18</sup>

Předmětem našeho bádání proto nemůže být nic jiného než dějiny recepce (a tedy i kritiky), které se nám předkládají jako vztahovaný koncept.<sup>19</sup> Právě v nich se projevují nedostatečnosti té které koncepce a neuspokojivost jejího myšlenkového instrumentaria. Vývoj morálně-teologického myšlení si nelze představovat jako sinusoidu střídání ‚chytrých fází‘ s fázemi jakéhosi zhroupení, jež se projeví vždy po odchodu výrazných osobností.<sup>20</sup> V těchto ‚méně nápadných‘ fázích, mezi něž se zdá patřit i epocha osvícenství, se dost možná právě vynořují nové (či za nové považované) nároky žité skutečnosti a v jejich světle se prověřuje přiměřenost a nosnost instrumentaria klasiků. Kritické zhodnocení dostatečné diferencovanosti terminologického a myšlenkového vybavení tváří v tvář nově zakoušené reality, je potřebné stejně tak dnes, jako dříve, má-li teologická etika překonat riziko odtrženosti od života. „Prostřednictvím nových setkání se smyslem přejímáme a modifikujeme v sobě předané aspekty smyslu z tradice a z její přítomnosti.“<sup>21</sup> A právě tyto modifikované aspekty smyslu jsou tím kýženým ziskem, který umožňuje citlivější přístup k novým problémům a zároveň zachovává koherenci vlastního oboru.

Je zřejmé, že hermeneutika nemůže být metodou reprodukce jakéhosi původního významu textu. Ten nemusí být dokonce cele znám ani autorovi samotnému. Nově položenými otázkami a jiným horizontem vědění plní hermeneutika spíše produktivní funkci.<sup>22</sup> Každý, kdo se pokouší interpretovat nějakou výpověď, si musí být vědom toho, že „neexistuje žádná výpověď, kterou by cele vystihlo její převedení pouze na její obsah, chceme-li jí v pravdě porozumět, neboť každá výpověď je motivována. Každá výpověď má předpoklady, které nevyslovuje. Pouze ten, kdo bere v potaz i tyto předpoklady, může přiměřeně porozumět pravdě výpovědi.“<sup>23</sup> I morálně-teologické texty mohou být pochopeny pouze v kontextu širších souvislostí, ze kterých vyrůstaly a které zpětně ovlivňovaly. Vždyť velikost klasiků spočívá právě v tom, že dokázali přistoupit k tradici a

---

<sup>18</sup> DEMMER Klaus: „Sittlicher Anspruch und Geschichtlichkeit des Verstehens“, op. cit., 71n.

<sup>19</sup> Ve smyslu německého *Nachgeschichte*.

<sup>20</sup> Srov. tamtéž 16nn.

<sup>21</sup> GRONDIN Jean: op.c it., 148.

<sup>22</sup> Srov. GADAMER Hans-Georg: *Gesammelte Werke*, sv. 1 *Hermeneutik: Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr, 1990, 301.

<sup>23</sup> GADAMER Hans-Georg: *Gesammelte Werke*, sv. 2 *Was ist Wahrheit?* (1957), Tübingen: Mohr, 1993, 52.

nově ji interpretovat ve změněném dějinném kontextu.<sup>24</sup> Právě etické texty vznikají, nemají-li být pouhou hrou s velkými koncepty, s velkou mírou zaujetí.

## II.2 Morální teologie v kontextu duchovních dějin<sup>25</sup>

V přístupu k tradici morální teologie (morálních teologií?) může proto sehrát důležitou roli kontext tzv. duchovních dějin (*Geistesgeschichte*)<sup>26</sup>, protože předmětem pozornosti celého svazku historiografických metod, které se tak označují, je narozdíl od ‚velkých‘ politických dějin člověk v silovém poli kolektivních sil, jako jsou instituce, duchovní směry, tradice, právní formy, jinými slovy člověk ve svém žitém světě (*Lebenswelt*). Vzhledem k jeho dějinné povaze jsou tzv. duchovní dějiny založeny na metodickém relativismu sociálních (nikoliv etických) hodnot, které jsou proto chápány jako kulturní a společenské konstrukty.<sup>27</sup> Užití tohoto metodického postupu usiluje o nahlédnutí do procesu konstrukce tzv. mravní pravdy.

Vývoj myšlení ve 20. století jasně odmítl pojetí dějin coby prostého sledu událostí především v podání tzv. sociálních dějin jako málo nosné, aby zdůraznil především jejich antropologický rozměr, tedy klíčovou roli dějinného protagonisty v podobě rozhodujícího se a sebekoncipujícího člověka, jehož život je možné v souvislosti s teologickou antropologií nazřít jako snahu o maximální možné osvobození. Tento proud, označovaný pro svou antropocentričnost také jako historická antropologie, „staví konkrétního člověka s jeho jednáním, myšlením, pocity a utrpením do středu historické analýzy“.<sup>28</sup> V aspektech pohledu na jednotlivce coby na subjekt i objekt dějinnosti jej historická antropologie akcentuje jako svébytného aktéra a odmítá jeho pojetí jako pouhé oběti dějinných procesů.

Tyto akcenty historické antropologie v mnohém konvenují s pojetím dějin v teologické antropologii, které je vlastní chápat dějiny coby ‚autentické zjevování lidského

---

<sup>24</sup> Srov. DEMMER Klaus: *Moraltheologische Methodenlehre*, op. cit., 16.

<sup>25</sup> V češtině se užívá tento překlad německého *Geistesgeschichte*, vlastní označení chybí. Stejně tak se v anglosaském prostoru hovoří o *Intellectual History*.

<sup>26</sup> Srov. DEMMER Klaus: *Moraltheologische Methodenlehre*, op. cit., 8.

<sup>27</sup> Srov. SCHORN-SCHÜTTE Luise: „*Neue Geistesgeschichte*“, in: EIBACH Joachim (ed.): *Kompass der Geschichtswissenschaft – Ein Handbuch*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2002, 270.

<sup>28</sup> DÜLMEN Richard van: *Historická antropologie*, Praha: Dokořán, 2002, 11.

bytí<sup>29</sup>: „Dějiny samy mohou být uchopeny jako sebevýklad lidského ducha, který se sděluje ve vnějších průbězích času a událostí a dává jim podobu.“<sup>30</sup> Člověk sám je bytostí ‚nehotovou‘, schopnou stávat se více sebou samým, více člověkem.<sup>31</sup> Jeho proměnlivost je nutně patrná jak na rovině individuálního vývoje, tak na rovině společenských proměn, neboť ani jedna z těchto rovin neexistuje samostatně. Lidská přirozenost je zjevná právě v aktualizaci svých možností, v jednání, a tedy v dějinách. Jednání jistě vede k proměně materiální skutečnosti. Je možné je nazírat jako projev smysluplných a ve svém jádru svobodných rozhodnutí. Do jednání člověka vstupují v podobě rozhodnutí rozpoznané hodnoty vzhledem k poslednímu cíli aktéra. Jejich uskutečnění se stává způsobem komunikace s druhými. „Do dějin člověka se vlamují přirozená nutnost ‚podpersonálních‘ procesů, kladení duchovního smyslu, svobodné chtění, osobní rozhodování a sociální i tradiční podmíněnost.“<sup>32</sup> Morálka je v tomto pohledu nárokem zakoušené skutečnosti na lidskou osobu<sup>33</sup>, který plyne z napětí mezi okamžitým stavem a jeho možností, ze zaostávání nalézaného stavu za nabízenými možnostmi, směřujícími k optimum potentiae. Jak to vyjádřil Tomáš Akvinský: „Cokoliv je potud dokonalé, nakolik je v uskutečnění, neboť možnost bez uskutečnění je nedokonalá.“<sup>34</sup> Protože tzv. realitu není možné chápat staticky, nalézá v ní člověk otevřenou možnost k (sebe)uskutečnění.<sup>35</sup> Na druhé straně však představuje zakoušená skutečnost jistý korektiv svévole, avšak nikoliv pouze v podobě člověku vnějších, tedy heteronomních limitů. Velmi silným korektivem je především nalézaný (či nenalézaný) smysl, stejně jako kulturně podmíněný horizont poznání.

---

<sup>29</sup> BOUBLÍK Vladimír: Teologická antropologie, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, 85, srov. také CORETH Emerich: Co je člověk? Základy filozofické antropologie, Praha: Zvon, 1996, 171nn.

<sup>30</sup> DEMMER Klaus: „Sittlicher Anspruch“, op. cit., 72.

<sup>31</sup> Srov. ROTTER Hans: „Zwölf Thesen zur heilsgeschichtlichen Begründung der Moral“, in: Heilsgeschichte und ethische Normen, Freiburg i. Br.: Herder, 1984, 101; RATZINGER Joseph: Úvod do křesťanství, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, 166.

<sup>32</sup> ROTTER Hans: „Zwölf Thesen“, op. cit., 113.

<sup>33</sup> Srov. AUER Alfons: Autonome Moral und christlicher Glaube, op. cit., 16.

<sup>34</sup> Tomáš AKVINSKÝ: STh I-II, 3, 2.

<sup>35</sup> Tento dynamický prvek je vyjádřen už ve starozákonním pojetí stvoření. Srov. MÜLLER Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i. Br. [aj.]: Herder, 2001, 176.

## II.2.1 Dějiny jako místo setkání Boha a člověka

V souvislosti s myšlenkovým vývojem západního myšlení posledních staletí přestavuje dějinnost a tzv. dějiny důležitý prvek teologické reflexe. Boží sebesdělení se završuje právě v dějinách. Bůh se projevuje jako Spasitel světa v událostech a událostmi dějin. Zjevení je dokonce v jistém smyslu předmětem dějin, chápaných jako dějiny spásy.<sup>36</sup> Dějiny jsou navíc místem poznání Boha člověkem. Bůh nabízí člověku účast na svém životě v dějinném zprostředkování, jak je patrné na události Božího vtělení v Ježíši Kristu.<sup>37</sup>

Dějiny však není možné považovat za aspekt skutečnosti, který by byl člověku samotnému vnější. Odpověď člověka na Boží sebezjevení se proto neodehrává jen v dějinách, ona sama je dějinami. Celé lidské dějiny lze v tomto pohledu považovat za projev vztahu člověka k Bohu, a to i v případě odmítnutí Boha, neboť jsou utvářeny lidským jednáním, které v maximální míře vyjadřuje sebehermeneutice člověka. A ta by nebyla možná bez transcendentního horizontu.<sup>38</sup>

## II.2.2 Historická sémantika

Západní myšlení druhé poloviny byly silně ovlivněny tzv. *linguistic turn*, který se v podobě důrazu kladeného na jazykovou, a tedy sémantickou rovinu ‚lidského světa‘ promítl do všech oborů věd o člověku. Tzv. duchovní dějiny se pak v pozicích tzv. historické sémantiky (*historische Semantik*) staví proti tradičnímu, v jádru ahistorickému přístupu k psaným pramenům, který se projevoval pozorností k téměř výlučně klasickým textům. Ve snaze eliminovat toto „putování po vrcholcích dějin idejí“<sup>39</sup> připomínají stoupenci této historiografické metody nutnost reflektovat sociální realitu doby vzniku textů a jejich působení.

---

<sup>36</sup> Srov. TANZELLA-NITTI Giuseppe: *Lezioni di Teologia Fondamentale*, Roma: Aracne, 2007, 181.

<sup>37</sup> Srov. ROTTER Hans: „Zwölf Thesen“, op. cit., 108.

<sup>38</sup> Srov. tamtéž 117.

<sup>39</sup> Srov. BÖDEKER Hans Erich: *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttingen: Wallstein Verlag, 2002, 10.

V německém bádání se rozvinul mohutný koncept tzv. dějin pojmů (*Begriffsgeschichte*), silně ovlivněný přístupem tzv. frankfurtské školy 60-tých let. Jejím hlavním představitelem je Reinhart Koselleck.<sup>40</sup> Východiskem je teze, že se „proměna sociální reality sémanticky odráží na určitých hlavních pojmech politicko-sociálního světa.“<sup>41</sup> Za ní se skrývá velmi problematičké metodologické ukotvení, které zohledňuje především napětí mezi iterativitou a jedinečností výpovědi. Eliminuje představu jednosměrného působení sociální reality na jazyk a v součinnosti s gadamerovskou hermeneutikou počítá i se ‚zpětným‘ působením jazyka na sociální realitu. Metodicky se snaží stoupenci této metody ukotvit i výběr ‚těch správných, tj. reprezentativních‘ pojmů. Tenký led představuje pro zmíněnou koncepci také vztah mezi dějinami pojmu a dějinami jeho vzniku, které mohou být zachyceny buď mlhavě, nebo jen zlomkovitě. Koselleckův kolega Rolf Reichardt se proto snažil postupovat ‚historičtěji‘ v tom smyslu, že mapuje užívání sledovaných pojmů na širším vzorku textů soudobých slovníků, časopisů, letáků, almanachů, katechismů a písní.<sup>42</sup>

Základní dějinné napětí mezi opakovaností a jedinečností se nemůže vyhnout ani formulaci mravních závazků, ať už v podobě norem, imperativů nebo rad. Stabilita pojmosloví neznamena jejich sémantickou, ba často ani sémiotickou stálost. Právě za fasádou neměnných pojmů není vidět změněný obsah. Na jedné straně se po pojmu vyžaduje univocita, na druhé straně se však ani termíny nevyhnou zákonitostem uvnitř lingvistického trojúhelníka: slovo (1) má svůj význam (2), jenž se vztahuje na skutečnosti či objekty (3). U termínů je vše o to ošemetnější, že se – vzhledem k tlaku tradice – pro jejich opuštění a nahrazení vyžadují závažné a reflektované důvody, byť se označovaná realita zcela proměnila.<sup>43</sup> Nezřídka bývá určitý pojem přiřazen k již existujícímu fenoménu, čímž se na první pohled stírá barvitost mimojazykové skutečnosti.

---

<sup>40</sup> Hlavním dílem tohoto projektu je bezesporu majestátní *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon zur politisch sozialen Sprache in Deutschland* jehož vydavateli byli vedle Kosellecka Otto Brunner a Werner Conze, a jehož základní svazky vycházely mezi léty 1972 a 1997.

<sup>41</sup> LOTTES Günther: „Neue Ideengeschichte“, in: EIBACH Joachim (ed.): *Kompass der Geschichtswissenschaft – Ein Handbuch*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2002, 263.

<sup>42</sup> Srov. REICHARDT Rolf, SCHMITT Eberhard: *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820*, sv. 1/2, München: Oldenbourg, 1985, 70nn.

<sup>43</sup> To je dobře patrné právě u dějin politických pojmů, např. *res publica*. Srov. KOSELLECK Reinhart: „Hinweise auf die temporalen Strukturen“, in: BÖDEKER Hans Erich (ed.): *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttingen: Wallstein Verlag, 2002, 193.

Pojmy existují v napětí mezi pragmatikou a sémantikou. Použijeme-li pojmů strukturalistické lingvistiky, nese jejich zesílení v rámci jisté terminologie rysy přesně daného systému, tedy *langue*, která umožňuje iterativitu klíčovou pro sémantiku. Na druhé straně se vztahují k vnějším okolnostem a jsou součástí neopakovatelné promluvy, tedy *parole*. Pojmy mají komplexní temporální vnitřní strukturu.<sup>44</sup> Pojem se pak jeví jako svazek významových rovin, jako zkratka, metafora pro množství významů. Pokud bychom jej chtěli nahradit, museli bychom použít vícera jiných slov. „Pojmy jsou pak ve srovnání s pouhými slovy ‚koncentráty‘ mnoha významových obsahů, které vstupují do slova z dějinné skutečnosti – taktéž různé.“<sup>45</sup>

Do procesu vytváření mravních soudů vstupují tyto ‚koncentráty‘ v mnoha jeho fázích. Předně v rámci omezenosti tradice, která nabízí kulturně limitovaný inventář pojmů k označení ‚reality‘, diverzifikovaný diachronně i regionálně. Svým způsobem tedy právě pojmy ovlivňují a limitují posuzování dober a hodnocení mravní zkušenosti, a to v rámci morálních konceptů, často v rámci mravních norem, imperativu i rad.

V procesu reflexe vlastní tradice se k významu jejích prvků můžeme jen blížit, a to cestou reflexe vlastního předporozumění. Získané porozumění bude vlastním produktivním činem. Pramenům samotným případně v tomto procesu nanejvýš právo veta. „Prameny nám zakazují odvážit se či připustit interpretace, které lze na základě pramenného nálezu shledat jako jasně špatné či nepřípustné.... Prameny nás chrání před omyly, nikdy nám však neřeknou, co máme říkat.“<sup>46</sup>

#### **IV.1 Historická sémantika etického – koncept přístupu k vlastní tradici?**

---

<sup>44</sup> Srov. KOSELLECK Reinhart: „Hinweise auf die temporalen Strukturen“, op. cit., 203.

<sup>45</sup> BÖDEKER Hans Erich: „Begriffsgeschichte als Methode“, in: Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, Göttingen: Wallstein Verlag, 2002, 117n.

<sup>46</sup> KOSELLECK Reinhart: „Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt“, in: Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft, München: dtv, 1977, 45n.

Stanoviska historické sémantiky a sémiotický rozměr lidského jednání, které je samo vždy již dějinami, jsou důležitými předpoklady hermeneutiky etické tradice. Její součástí může být proto jakási historická sémantika etického. Její přínos pro etickou (a tedy i morálně-teologickou práci) by mohl spočívat především ve zjemnění pohledu, vybroušení a probrání etického ‚instrumentaria‘, o kterém píše Klaus Demmer. Nezabývala by se totiž pouze rovinou lidského jednání, ačkoliv právě ono je primárním *znakem* mravného, je proto prvkem sémiotické sítě s určitou, z části zachytitelnou sémantickou strukturou. Historická sémantika etického, by přinášela zesílený historický akcent. Její součástí by měla být analýza podmínek jazykové artikulace mravního. Zároveň by programově odmítala pouhé ‚putování po myšlenkových výšinách‘, jakým se dějiny etiky leckdy stávají, když, ochuzeny o tento aspekt dějinné sémantiky, staví do souvislosti jednotlivé postavy oboru a mezi jejich pracemi hledají souvislosti, které mezi nimi bez pochyby existují. Nicméně takto vytvořené dějiny oboru jsou při jisté míře pravdivosti mylné v tom smyslu, že je jejich odhalení skutečných souvislosti vždy jen aproximativní. Schází jim často rozměr poctivějšího zohlednění dějinné reality ‚žitého světa‘, tedy zmíněný rozměr jazykovosti se vším, co k němu patří (podmínky ‚mluvení‘, posuny významu, kulturní zesílení aj.). Dějiny etiky by bez tohoto aspektu přicházely o bytostný prvek etického, totiž právě o jeho vztaženost k ‚životnímu prostoru‘ člověka, který jeho jednání předchází, je jím však současně proměňován, aby se znovu v jeho jednání promítnul.

Příspěvkem k tomuto programu by chtěla být i předložená práce, která nechce pouze zachytit myšlenkové souvislosti teologie Augustina Zippeho s jeho předchůdci a současníky. Její součástí jsou proto i pasáže věnované proměnám žité reality, které jsou k etickému hodnocení vztahovány a promítají se tak do etické koncepce zkoumaného autora. Mezi proměnlivou a proměňující se žitou realitou v jejím individuálním i sociálním rozměru, jak ji zakouší morální teolog, a jeho morálně-teologickým diskursem je mnohočetná provázanost. Toho jsme ostatně svědky u každého etického výroku současnosti. U Augustina Zippeho je na první pohled patrná například nechuť odvolávat se na autority scholastické teologie. Na místo tradičních pojmů užívá raději novotvary, nebo přejímky s děl často nekatolických myslitelů. Jeho zaujetí je evidentně mimojazykového původu. Ve svém díle usiluje o pravdivost, nikoliv však nutně ve smyslu takové objektivity, která by mu bránila vybírat si ze známých antropologických koncepcí. Tato eklekticita je nezbytná, jak ukázaly spory o

historismus, a nelze proto spatřovat objektivitu ve tvrzené nezaujatosti autora. Mnohem nosnější se proto jeví přístup legitimizovaný hermeneutickým přístupem požadující namísto popření právě explikaci zaujatosti autora.

Hermeneutika na poli tradice morální teologie, jejíž metodický přístup jsem navrhl zvýraznit označením ‚historická sémantika etického‘, nesmí přijít o svůj teologický kontext, který snad bude spočívat v horizontu jak etického ‚mluvení‘, tak reflektovaného lidského jednání. I v tomto aspektu by bylo nedobře přijít o rozměr ‚žitého světa‘. Takový výzkum se jistě nemůže omezit pouze na analýzu ‚aprobovaných‘, tj. pravověrných textů, jak je tomu ve školské morální teologii. Právě rovina žitého otevírá nově pochopené dějiny morální teologie do nekonečna. Rovina významu, která díla tradice a lidské jednání provází, je rovinou mnohem větší proměnlivosti a variability než jaké jsme zpravidla svědky. Může být rovinami mnoha utajených motivací, rovinou mimo *logos proforikos* morálních teologů.



### III. Stav bádání

#### IV.2 Evropské osvícenství

Osvícenství, bezpochyby jedno z nejvýznamnějších duchovních hnutí evropského novověku, dalo jméno sobě samému. Bývá charakterizováno střízlivým a rozumovým postojem ke světu<sup>47</sup>, kritičností, apriorní nedůvěrou k vnější autoritě a k tradici, proklamovanou svobodou vyznání a projevu, spjatou s požadavkem náboženské tolerance. Jeho počátek bývá hledán v tzv. „krizi evropského vědomí“, jak označil Paul Hazard dobu mezi léty 1680 a 1715. Zdá se, že zkušenost strašlivého nábožensky motivovaného konfliktu napomohla na straně států procesu sekularizace. Na straně církví pak vedla k hledání nových forem zbožnosti i vzájemného dialogu.

##### III.1.1 Raně novověká konfesionalizace

V křesťanských církvích, rozdělených reformačním vystoupením 16. století, se usídlila nedůvěra k autentické náboženské zkušenosti. Snad právě z ní plynula snaha vytyčit svým stoupencům jasnou ideovou linii (precizací vyznání víry coby vymezením vlastní identity jednotlivých náboženských táborů), a to často navzdory regionálním odlišnostem.<sup>48</sup> Kriteériem správnosti víry se stala pro příště správná, tj. schválená nauka.<sup>49</sup> Toto úsilí posílilo význam formace a vzdělání kněží<sup>50</sup>, spojeného napříště s předepsanými zkouškami. Pro jejich učitele se pak pojilo se složením povinné přísahy. V tomto procesu, označovaném jako konfesionalizace, sílila kontrola chování obyvatelstva, nezřídka za pomoci udání sousedů. Uzavřely se hranice. Náboženské společnosti marginalizovaly své disidenty. Zároveň se všechny církve snažily zasáhnout obyvatelstvo vhodnou náboženskou literaturou: Lutherův Velký a Malý katechismus (1529); římský Katechismus (1564); římský Index zakázaných knih

---

<sup>47</sup> Srov. CASSIRER Ernst: Die Philosophie der Aufklärung, Hamburg: Meiner, 1998, 5.

<sup>48</sup> Srov. komentář PRODI Paolo, in: REINHARD Wolfgang, SCHILLING Heinz (ed.): Katholische Konfessionalisierung, Münster: Aschendorf, 1995, 453.

<sup>49</sup> Srov. DÜLMEN Richard van: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, sv. 3, München: Beck, 109.

<sup>50</sup> Na katolické straně srov. povinnost zříditi biskupské semináře (Sessio XXIII, 15.7.1563).

(1570). Monitorovala se účast na svátostech: pravidelná zpověď, seznamy komuniantů. Na významu pak získaly především ty projevy, kterými se to které společenství nejsilněji odlišovalo od konkurenčního, a to zvláště v konfesně smíšených regionech.

Všechny tyto formy jdou ruku v ruce s jinou tendencí raně novověké společnosti, totiž s její stále silnější disciplinací, připravující nástup moderního státu 19. století.<sup>51</sup> Představitelé jednotlivých evropských států si byli velmi dobře vědomi, že žádné instituce neměly takový dosah na jednotlivce jako církve, které v 17. a 18. století požívaly významného vlivu: bez vědomého a veřejného přiznání se k některé z nich nebylo možné zastávat jakýkoliv veřejný úřad.<sup>52</sup> Spolupráce církve a etabloující se státní moci byla procesem, který přinášel výhody oběma stranám. Do tohoto spojení vstupuje v mnoha zemích i katolická církev, navzdory proklamativnímu trvání na své autonomii, vybojované ve středověku.<sup>53</sup> Nově se koncipuje úřad dvorního zpovědníka a kazatele. Zeměpanská vrchnost se naopak v souladu s eticky problematickým ustanovením Vestfálského míru cítí napříště zodpovědná také za prosazení správného náboženského vyznání. Rok 1648 přinesl sice mír v boji mezi státy, v žádném z nich však nepřinesl náboženskou homogenitu. Ta byla předmětem úsilí následujících let. Zkušenosti válečných let byly silným varováním před spojením náboženského vyznání a moci.

Tzv. barokní katolicismus se klene mezi klerikální vysokou církví a lidovou zbožností, přičemž obě tyto polaroty mají sotva co společného. Způsob života na biskupských a opatských dvorech se shlíží ve zvyklostech šlechty. Laik nehraje žádnou významnou roli: „Rozdělení úloh bylo jasné: na jedné straně stála církev učící, na druhé straně slyšící a poslušná.“<sup>54</sup> Na spirituální rovině se v církvi snoubí přísná racionalita druhé scholastiky s tolerancí k prvkům lidové náboženské iracionality, s vypjatou vírou v zázraky. Reformní dekry tridentského koncilu navozovaly představu jednoty, která však zůstávala pouze vnějším sjednocením liturgie a teologie. Míra „zcírkevnění“ (*Verkirchlichung*) dosáhla v 17. století svého vrcholu. Na katolických územích – narozdíl od zemí protestantských – sotva existovaly vůči církvi autonomní oblasti, tj. oblasti vymykající se církevní kontrole.

---

<sup>51</sup> Srov. *disciplinární společnost* v FOUCAULT Michel: Dohlížet a trestat. Kniha o zrodu vězení, Praha: Dauphin, 2000.

<sup>52</sup> Srov. DÜLMEN Richard van: Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit, sv. 3, Religion, Magie, Aufklärung, München: C.H. Beck, 137.

<sup>53</sup> Srov. REINHARD Wolfgang: Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: REINHARD Wolfgang, SCHILLING Heinz (ed.): Katholische Konfessionalisierung, Münster: Aschendorf, 1995, 426nn.

<sup>54</sup> NEUNER Peter, Laici a klérus. Společenství Božího lidu, Praha: Vyšehrad, 1997, 71.

### III.1.2 Myšlenková východiska osvícenství v evropském raném novověku

Nicméně patrná vnějškovost konfesionalizačních snah je výzvou, na kterou osvícenství se svou proklamativní distancovaností vůči barokní zbožnosti naváže. Tuto disciplinující a nivelizující tendenci je možné vykládat jako reakci na změnu orientace evropského myšlení od „transcendentních cílů k imanentním“, tedy směrem k pestré kontingenci, jež je provázena „tendencí osamostatnit individuum od sil zachovávajících řád.“<sup>55</sup> Na rovině myšlení se od pozdního středověku jasně projevuje snaha „vidět na vlastní oči, nezávisle na daných vzorech, [...] zkoumat vlastním rozumem a dospět ke kriticky zdůvodněnému úsudku.“<sup>56</sup> Hranice pevné středověké kosmologie prolamují poznatky rozvíjející se astronomie (Koperník, Bruno, Galilei) spolu se zprávami mořeplavců. Také lékařství vstupuje na cestu nekonečna (anatomické poznatky, první pitvy). O rozruch se postaraly archeologické objevy i nálezy zkamenělin již vymřelých živočichů. Na rozpad metafyzicky pevných kontur zakoušené skutečnosti odpovídá stále větší důraz kladený na vědecký, tj. mechanistický, empiricky vnímatelný, ale i matematický způsob uvažování. Tyto modely byly zhusta aplikovány i na jevy společenské. Rozumné a přirozené se prosazuje na úkor biblického a metafyzického. Kolem roku 1670 se objevuje první známý německý ateista.<sup>57</sup> S rozpadem tradiční kosmologie souvisel zvýšený zájem o poznatky současné přírodovědy, které se projeví především v protestantské podobě ‚nové teologie‘ (tzv. neologie).

Jinou cestou do otevřených obzorů byl kritický přístup k textům – jeden ze společných bodů humanismu a reformace, výrazně posílený vynálezem knihtisku. Reformátoři usilovali o odstranění náboženské nevědomosti: začínají se vydávat katechismy, Martin Luther přeložil bibli do němčiny. Humanisté přicházeli s edicemi patristických autorů (*De vita christiana*, 1461). Jejich ediční práce byla spojena s emendací chyb opisovačů, se snahou nalézt skutečného autora. Mimořádným centrem byla v tomto smyslu na začátku 16. století Basilej, a to především díky působení Erasma Rotterdamského. Vzdělané publikum se tak mohlo

---

<sup>55</sup> RÖD Wolfgang: *Novověká filosofie*, sv. 1, Od Francise Bacona po Spinozu, Praha: OIKOYMENH, 2001, 11n.

<sup>56</sup> GUARDINI Romano: *Konec novověku*, Praha: Vyšehrad 1992, 27.

<sup>57</sup> Srov. GERICKE Wolfgang: *Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989, 35.

seznámit s edicemi patristických autorů: Augustina, Hieronyma, Ireneje, Arnobia, Cypriana, Ambrosia, Jana Zlatoústého, Órigena aj. V průběhu 17. století se v rámci katolické církve vyvinuly dvě významné ediční skupiny: jezuitští bollandisté zaměřeni na vydávání hagiografických textů a benediktini Kongregace svatého Maura, pečující o pramenné založení církevních dějin a dějin vlastního řádu.

### III.1.3 Důraz na individuální rozum – hlavní rys osvícenství

Evropské osvícenství v mnohém tento myšlenkový odkaz organicky rozvinulo. Nespokojilo se však s omezením na humanistickou *res publica eruditorum*. Proklamativní snahou osvícenství bylo „zlepšení rozumu“ v nejširších vrstvách obyvatelstva. Slavná Kantova definice, kterou zaslal královecký filosof do prosincového čísla „Berlinische Monatsschrift“ roku 1784, uvádí jako hlavní rysy osvícenství emancipaci a autonomii: „*Osvícenství, je vystoupení člověka z nedospělosti, kterou si sám zavinil. Nedospělost je neschopnost užívat svého rozumu bez vedení někoho jiného. Sebou zaviněná je tato nedospělost tehdy, když její příčina nespočívá v nedostatečnosti rozumu, nýbrž v nedostatku rozhodnosti a odvahy užívat vlastního rozumu bez vedení někoho druhého. Sapere aude! Měj odvahu užívat vlastního rozumu! Takové je volební heslo osvícenství.*“<sup>58</sup> Důvody nedospělosti spatřuje Kant v lenosti a zbabělosti „nedospělého“ člověka, ale i vedoucích institucí: „Je tak pohodlné, být nedospělý.“<sup>59</sup> Proto Kant kritizuje svévolné poručnictví, kterého se ujala především církevní vrchnost. Neochota vzdát se tohoto i sociálně etablovaného postavení je pak tím, co stojí pokroku v programu větší autonomie člověka v cestě.

Je dobré si všimnout, že Kant sám, ačkoliv bývá považován za dovršitele, ba překonavatele osvícenství, spatřuje ve své zhuštěné definici osvícenství z poloviny 80-tých let „století osvícenství“ program. Na otázku, zda „už žijeme v osvíceném věku?“ dává odpověď: „Nikoliv, ale žijeme ve věku osvícenství. Aby lidé byli v celku vzato už s to užívat v náboženských záležitostech vlastní rozum, aniž by museli být vedeni někým druhým, k tomu

---

<sup>58</sup> KANT Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: BAHR Ebrhard, Was ist Aufklärung?, Stuttgart: Reclam, 1996, 9.

<sup>59</sup> Tamtéž.

schází za současného stavu věcí ještě mnohé.“<sup>60</sup> Osvobozování lidského rozumu není možné zvnějšku, jakkoliv k němu mohou společenské poměry pomoci, nebo mu naopak bránit. Ve výzvě ‚sapere aude!‘ je jasně vyjádřena osobní odpovědnost člověka, aby se chopil vlastní odpovědnosti za užívání rozumu. Kant nespatřuje program osvícení („*Aufklärung*“) lidského rozumu z historického pohledu. Všimá si své současnosti. Pozoruje, že věci náboženství (*Religionssachen*) jsou nejvýraznějším oborem neautonomie. „Ve vědách a umění nemají ti, kdo nás ovládají, takový zájem poručníkovat.“<sup>61</sup> Ovšem důstojnost lidského rozumu, kterou královecký filosof spatřuje v jeho individuálním užívání, tímto pochopitelně přiznává svůj sociální rozměr. Problém soudobých států je v přiznání práva na veřejné užívání rozumu i ve věcech náboženství. Neochota dopřát člověku takovou svobodu a přestat jej ovládat staví vykonavatele takto uchopené moci možná paradoxně a dost možná nechtěně v praktické rovině do pozic pozicím mechanistického pojetí La Mettrieho *l'homme machine*. Právě jednou z velkých výzev Immanuela Kanta pro moderní dobu, výzev, která jej jistě smiřuje s katolickou etickou tradicí, je postulát, že s člověkem je nutné zacházet přiměřeně jeho důstojnosti, „neboť člověk je víc než stroj“.<sup>62</sup>

Osvícenství je příliš komplexní proud, než aby bylo možné paušalizovat. Werner Schneiders uvádí jako známky osvícenství „vysloveně střízlivý a racionální postoj ke světu, typické kladení problémů a jejich řešení, stěžejní pojmy a metafory. V neposlední řadě také osvícenské sebevědomí“.<sup>63</sup> V rámci takto jednotně pojatého myšlenkového proudu je však možné rozpoznat regionální odlišnosti (*nationale Sonderwege*).<sup>64</sup> Osvícenci sami vystupovali a jednali v konkrétní dějinné situaci, a to v individuálním i sociálním smyslu. Odlišná východiska osvícenství v různých evropských státech pak přispěla k rozdílným výsledkům. Zatímco filosofická i politická tradice Velké Británie umožnila, aby se osvícenské myšlení prosadilo bez zásadní opozice vůči státu a církvi, vedl netolerantní postoj státní i církevní moci ve Francii k politickému i myšlenkovému radikalismu, jehož plody jsou dobře známé. V konfesně smíšeném prostoru raně novověkého ‚Německa‘ nalézají osvícenství nejprve živnou půdu na protestantských univerzitách, dále na dvorech osvícensky laděných

---

<sup>60</sup> Tamtéž 15.

<sup>61</sup> Tamtéž 16.

<sup>62</sup> Tamtéž 17.

<sup>63</sup> SCHNEIDERS Werner: Einleitung, in: SCHNEIDERS Werner (ed.): *Lexikon der Aufklärung*, München: Beck, 1995, 9.

<sup>64</sup> Tamtéž 14.

absolutistických panovníků. V každém případě se německý model osvícenství nestaví principiálně proti náboženství, ani proti církvi.<sup>65</sup>

### III.1.4 Obraz osvícenství

#### III.1.4.1 V evropské historiografii<sup>66</sup>

Dlouhá desetiletí 20. století vládli v bádání o osvícenství koncept dějin idejí, který pojímal metodicky osvícenství jako jednotný myšlenkový proud, charakterizovaný díly významných myslitelů (Voltaire, Kant...). V posledních desetiletích minulého století se však situace změnila jednak ve prospěch rozšíření geografického i sociálního prostoru působení osvícenského myšlení (Franco Venturi, Henry F. May, Owen Aldridge), jednak se zájem přesunul v rámci tzv. „nových kulturních dějin“ k detailnější analýze osvícenské společnosti a jejího myšlenkového světa (Robert Darnton, Roger Chartier). Bádání se zaměřilo například na fungování knižního trhu a čtenářské kultury, na recepci osvícenských myšlenek v heterogenních společenských prostředích (např. mezi venkovany). Svého vstupu do historického bádání se dočkaly antropologické modely užívané při interpretaci neevropských společností. Z hlediska zkoumání vztahu osvícenství a náboženství jsou významné výzkumy Bernarda Plongerona, vedené snahou o větší diferenciaci příliš černobíle podávané problematiky.<sup>67</sup>

Významným impulsem k přehodnocení obrazu osvícenství byl esej Maxe Horkheimera a Theodora Adorna *Dialektika osvícenství* poprvé vydaná roku 1947.<sup>68</sup> Zkušenost barbarství Druhé světové války vyzývala k revizi osvícenské optimistické víry v lidský rozum. Autoři poukazují na to, že barbarské běsnění 20. století je skryto v jádru osvícenství. Zdůrazněná racionalita této epochy vedla na jedné straně k efektivnější organizaci a rozvoji vědy, coby

---

<sup>65</sup> Srov. tamtéž 14nn.

<sup>66</sup> Srov. studii TINKOVÁ Daniela: *Mezi psem a vlkem. Osvícenské příšeří v české historiografii*, in: LORMAN Jaroslav, TINKOVÁ Daniela (ed.): *Post tenebras spero lucem. Duchovní tvář českého a moravského osvícenství*, Praha: Casablanca 2008, 14–29. Nové přístupy k bádání o osvícenství souvisí s prosazením tzv. historické antropologie v rámci metod tzv. duchovních dějin, srov. 17nn.

<sup>67</sup> Česky PLONGERON Bernard: *Zrození republikánského křesťanství*, Brno: CDK, 2000.

<sup>68</sup> HORKHEIMER Max, ADORNO Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M.: S. Fischer, 2003.

cesty k vládě nad přírodou, zůstala však vnitřně prázdná: „Lidé platí za nárůst své moci odcizením od toho, nad čím moc získávají. Osvícenství se chová k věcem jako diktátor k lidem.“<sup>69</sup> Toto zvěcnění nepostihlo však pouze neživou přírodu, nýbrž i vztahy k lidem, jak je patrné z rozmachu technologizace a ekonomická systematizace společenských vztahů. V oblasti poznání vede tento postoj k pasivitě poznávajícího, v posledku tedy k jeho zhrounutí, protože cesta poznání není více totožná s cestou moudrosti. Drastickým projevem byl antisemitismus předchozích desetiletí.<sup>70</sup>

Horkheimerův a Adornův žák Jürgen Habermas rozvíjí zmíněný obraz v méně negativních barvách.<sup>71</sup> Proces osvícenství podle Habermase stále pokračuje a vede k osvobození jedince jeho spojením s všelidskými hodnotami (svoboda, spravedlnost). 18. století přispělo ke zrození veřejné sféry, která stojí mezi státem a soukromím občana. V této rovině se právě budují nástroje k osvobození člověka.

### III.1.4.2 V české historiografii

Jak připomíná přední badatelka v oboru českého osvícenství Daniela Tinková, nachází se koncept českého osvícenství (i jeho periodizace) v silovém poli baroka a národního obrození, které často z pozice jakéhosi staršího bratra zahrnuje české osvícenství, pojímané úzce jako záležitost 70. a 80. let 18. století, jako jednu ze svých etap. S centrálním postavením národního obrození souvisí i dva hlavní proudy české historiografie první poloviny 20. století: filokatolický (Pekař<sup>72</sup>, Strakoš<sup>73</sup>, snad i Winter<sup>74</sup>), usilující o zakotvení národního obrození v barokní Čechii balbínovské linie. Národní obrození mu je reakcí na centralizační (a tedy i germanizační) snahy osvícenství. Druhým mohutným proudem je protestantská

---

<sup>69</sup> Tamtéž 15.

<sup>70</sup> Srov. tamtéž 211.

<sup>71</sup> HABERMAS Jürgen, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990 (česky Strukturální přeměna veřejnosti. Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti, Praha: Filosofia, 2000).

<sup>72</sup> PEKAŘ Josef: Na cestě k samostatnosti. Výber z článků a přednášek 1916–1935, Praha: Panorama, 1993.

<sup>73</sup> STRAKOŠ Jan, Počátky obrozenského historismu v pražských časopisech a Mikuláš Adaukt Voigt. Příspěvek k historii protiosvícenské reakce v národním obrození, Praha: Lad. Kuncíř, 1929.

<sup>74</sup> WINTER Eduard: Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740–1848, Praha: Jelínek, 1945.

výkladová linie (Denis<sup>75</sup>, Masaryk<sup>76</sup>, Hanuš<sup>77</sup>), která pozitivně hodnotí osvícenské výdobytky: zrušení nevolnictví, toleranční patent, vznik učených společností. V popředí zájmu stojí národní zájmy.

Česká historiografie socialistické éry (Kutnar<sup>78</sup>, Haubelt) vřadila pochopitelně osvícenskou éru do konceptu přerodu feudální společnosti v kapitalistickou, jak velela neměnná historická nutnost. Nahlédnuto touto optikou vstoupily do popředí ,pokrokové' společenské síly: především poddaní a měšťané, tradičně ve stínu zůstali německy mluvící obyvatelé, dále pak ,reakcionáři', jako je šlechta a katolická církev. Evangelický tábor měl „k negaci feudální společnosti v Evropě blíže.“<sup>79</sup> Programový materialismus marxistické historiografie interpretoval myšlenkový kvas osvícenské epochy jako důsledek změněných socioekonomických vztahů.

Devadesátá léta minulého století přinesla kýženou změnu paradigmat i do české historické vědy. Za jejího pionýra je možné považovat Jiřího Kroupu s jeho monografií *Alchymie štěstí*<sup>80</sup>. Pozornost se začala věnovat studiu osvícenské šlechty nebo náboženského života osvícenské éry či problematice proměn konceptu zločinu a hříchu.

Tinková rozlišuje v rámci českého osvícenství tři směry.<sup>81</sup> Předně josefinistický (,provídeňský') směr, orientovaný centralisticky, kameralisticky, etatisticky, který zastával myšlenku všerakouského vlastenectví. K tomuto proudu by se řadil i Augustin Zippe. Druhým proud označuje Tinková jako ,liberální'. Je silně ovlivněn soudobým německým (protestantským) myšlením (Seibt, Meissner). A konečně třetím je národně-obrozenecký směr, vymezující se proti oběma předchozím. Pozitivně přijímá některé osvícenské reformy (zrušení nevolnictví), zdůrazňuje však především národní zájmy české státnosti a českého jazyka. Je orientovaný historicky.

---

<sup>75</sup> DENIS Ernest: *Čechy po Bílé hoře*, Praha, 1904–1905.

<sup>76</sup> MASARYK Tomáš Garrigue: *Česká otázka: Snahy a tužby národního obrození*, Praha: Čas, 1895.

<sup>77</sup> HANUŠ Josef: *Mikuláš Adam Voigt, český buditel a historik*, Praha: Čes. akademie věd a umění, 1910.

<sup>78</sup> KUTNAR František: *Duchovní tvář obrozeneckého lidu*, Praha, 1947.

<sup>79</sup> HAUBELT Josef: *České osvícenství*, Praha: Svoboda, 1986, 7.

<sup>80</sup> KROUPA Jiří: *Alchymie štěstí. Pozdní osvícenství a moravská společnost 1770–1810*, Brno–Kroměříž: Muzejní a vlastivědná společnost, 1986.

<sup>81</sup> TINKOVÁ Daniela: op. cit., 28.



### III.1.4.3 Zrození konceptu ‚katolického osvícenství‘, vztah osvícenství a náboženství

Fenomén osvícenství nemá v katolickém církevním dějepisectví na různých ustláno, které jej často hodnotí jako kritické a skeptické vůči náboženství. Že však jeho kritika byla vedena ve jménu víry, nezhodnocuje.<sup>82</sup> To zaujme s nastupující neoscholastikou podle Philippa Schäfera kolem poloviny 19. století protiosvícenský postoj.<sup>83</sup> Generace teologů první poloviny 19. století hledala raději oporu v předosvícenské filosofii Descarta a Wolffa<sup>84</sup> a teologii tzv. druhé scholastiky. Ty pak poskytly žádoucí optiku pro přístup k textům křesťanského starověku a středověku. Myšlení německého idealismu nenalezlo v soudobé katolické teologii fakticky žádnou odezvu.<sup>85</sup> Nedostatečná znalost odmítaných osvícenských autorů živila předsudky vůči ‚zničujícímu vlivu osvícenství‘, který měl spočívat v jeho pýše a sebepřecenění. Jeho podstata byla spatřována v nevěře a zpupnosti člověka, který nechce být vděčný Bohu.<sup>86</sup> K diferencovanějšímu, a tedy poctivějšímu přístupu k osvícenskému dědictví v katolickém prostředí nepřispěl ani Syllabus papeže Pia IX. z 8. prosince 1864<sup>87</sup>, ani klima tzv. antimodernistických sporů.

Oživení zájmu o vztah osvícenství a katolicismu vyvolal až příspěvek würzburgského církevního historika Sebastiana Merkleho, proslovený 12. srpna 1908 na Mezinárodním kongresu historických věd v Berlíně pod názvem „Katolické hodnocení osvícenské epochy“ (*Katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters*), ve kterém požadoval přehodnocení stávajících konceptů osvícenství v katolickém dějepisectví. Ostrá polemika, kterou Merkleho

---

<sup>82</sup> Srov. kritiku LOCHMAN Jan Milíč: *Náboženské myšlení českého obrození. Kořeny a počátky*, Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1952, 25.

<sup>83</sup> SCHÄFER Philipp: *Die Grundlagen der Aufklärung in katholischen Beurteilungen der Aufklärung*, in: KLUETING Harm (ed.): *Katholische Aufklärung – Augklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg: Felix Meiner, 1993, 54nn.

<sup>84</sup> Christian Wolff je však počítán leckdy také k osvícenským myslitelům. Srov. např. CASSIRER: op. cit., 160. K této problematice HINSKE Norbert, *Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung*, in: SCHNEIDERS Werner (ed.): *Christian Wolff 1679 – 1754*, Hamburg: Felix Meiner, 1983, 306–320.

<sup>85</sup> V otázce, zda lze počítat myšlenkový proud německého idealismu k osvícenství, se projevuje problematičnost periodizace osvícenství v rámci evropských duchovních dějin. Srov. Werner Schneiders, „Das Zeitalter der Aufklärung“, in: *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*, München: Beck 1995, s. 16nn. Pro české prostředí vymezuje Eduard Winter konec josefinismu až rokem 1848. Srov. Eduard Winter, *Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848*, Berlin: Rütten - Loening 1962, s. 7.

<sup>86</sup> SCHÄFER Philipp: op. cit., 62.

<sup>87</sup> DS 2901–2980.

požadavek vyvolal, přinesla mnohé zajímavé plody.<sup>88</sup> „Nejsilnější myšlenkové impulsy osvícenství a jeho vlastní duchovní síla se nezakládají na jeho odklonu od víry, nýbrž na novém ideálu víry (Gläubigkeit), který klade, a na nové podobě náboženství, kterou v sobě ztělesňuje.“<sup>89</sup> Jako specifikum německé osvícenské filosofie spatřuje Ernst Cassirer už v roce 1932 nikoliv zrušení náboženství, nýbrž její „transcendentální“ založení a transcendentální prohloubení.<sup>90</sup> V souvislosti se vztahem osvícenství a katolicismu se v německé církevní historiografii vytvořil pojem katolické osvícenství (*katholische Aufklärung*). Jak připomněl Hans Klueting, je jeho užívání do značné míry závislé na konfesní příslušnosti a sympatiích toho kterého autora.<sup>91</sup> Symposium, které se k tématu „Katolické osvícenství – Osvícenství v katolickém Německu“ konalo 16. – 18. listopadu 1988, se pokusilo pojednat, zda vůbec a případně za jakých předpokladů je soulad obou fenoménů možný. Předně je zřejmé, že rozlišení platné pro evangelickou církev mezi osvícenstvím „*proti teologii a církvi*“ a osvícenstvím „*s a skrze teologii a církev*“<sup>92</sup>, lze aplikovat i na posouzení situaci v katolickém táboře. Fritz Valjavec rozlišil v šedesátých letech v katolickém prostředí mezi křídlem zachovávajícím ortodoxní stanoviska, zapojujícím však poznatky soudobé vědy (bollandisté, maurini, Muratori či dokonce Johann Michael Sailer), a těmi, kdo jsou prodchnuti soudobými světonázorovými proudy, svými požadavky vystupují proti oficiálnímu učení a požadují větší vliv státu v církevních záležitostech (Kaunitz, Swieten, Spiegel...)<sup>93</sup>. Vedle nich se profiluje ještě jedna skupina, v níž převládají deistická a teistická stanoviska a která spatřuje v katolické církvi sice vhodný výrazový prostředek obecné víry, ne však jediný. Ty pak Valjavec odmítá označit za reprezentanty katolického osvícenství. Heribert Raab, který odmítá pojem katolického osvícenství jako ne-pojem (Unbegriff)<sup>94</sup>, poukazuje v této souvislosti na vnitřní provázanost osvícenských snah s požadavky tridentského koncilu.

---

<sup>88</sup> Srov. KLUETING Harm (ed.): *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg: Felix Meiner, 1993, ze starších prací např. VALJAVEC Fritz: *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Wien–München: Herold, 1961.

<sup>89</sup> CASSIRER: op. cit., 180.

<sup>90</sup> Srov. tamtéž 181.

<sup>91</sup> KLUETING Harm: „Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht.“ Zum Thema *Katholische Aufklärung – Oder: Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts*. Eine Einleitung, in: KLUETING Harm (ed.): *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg: Felix Meiner, 1993, 2.

<sup>92</sup> SCHOLDER Klaus: *Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland*, in: LIEBING Heinz, SCHOLDER Klaus (ed.): *Geist und Geschichte der Reformation: Festgabe Hanns Rückert*, Berlin: de Gruyter, 1966, 460–486.

<sup>93</sup> VALJAVEC: op. cit., 175n.

<sup>94</sup> RAAB Heribert: *Die „katholische Ideenrevolution“ des 18. Jahrhunderts. Der Einbruch der Geschichte in die Kanonistik und die Auswirkungen in Kirche und Reich bis zum Emser Kongress*, in: KLUETING Harm (ed.): *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg: Felix Meiner, 1993, 104.

Požadavky kladené na zřízení seminářů byly mnohde splněny až po Třicetileté válce, tato myšlenka však byla znovu uchopena osvícenci, když vstoupila do jejich reforem kněžské formace. Stejně tak přinesl naplnění biskupského ideálu Tridentina na území Svaté říše římské až josefinismus a sekularizace.<sup>95</sup> Pro překonání zažitého chápání osvícenství a katolické církve jako dvou polarit je dobře si uvědomit, že katolicismus vykazuje mnohé předpoklady pro recepci osvícenských myšlenek: srov. například učení o *lumen naturale*, které se mnohem otevřeněji hlásí k základu v lidské přirozenosti, než pesimistický pohled na zkaženou lidskou přirozenost v protestantském prostředí.<sup>96</sup>

Na druhou stranu je třeba vyhnout se představě jednolitého myšlenkového proudu, nebo snad očekávání, že by katolicismus dal vzniknout svébytné podobě osvícenství, jak by se snad mohlo díky pojmu *katolické osvícenství* zdát. Je na místě otázka, kterou klade Norbert Hinske, totiž: „Nakolik se u osvícenství v katolickém Německu jednalo pouze o dodatečné přizpůsobení se modernizačnímu procesu a nakolik bylo neseno původními katolickými impulsy?“<sup>97</sup>

Harm Klueting navrhuje také periodizaci katolického osvícenství v Německu<sup>98</sup>. První, tzv. přípravná fáze sahá do 17. století. Charakterizuje ji vnitrokatolická kritika tradované teologické nauky a požadavky na reflexi soudobé filosofie. Druhá fáze po zrušení Továryšstva r. 1773 významně zasáhla katolické vysoké školství. Třetí fáze po roce 1780 je charakteristická státně-církevní politikou (v Rakousku vláda Josefa II.). Poslední fáze začíná podle Kluetinga lety 1795/98 a je charakteristická sekularizačními snahami.

#### **III.1.4.4    Obraz osvícenství v české katolické církevní historiografii**

České katolické církevní dějepisectví zůstalo studiu osvícenství až do nejnovější doby mnoho dlužno. Hodnotící linii udávalo odmítnutí osvícenství ze strany církevního magisteria před 2. vatikánským koncilem: „Tento dokonalý odpad od křesťanské víry a návrat k pohanství sluje

---

<sup>95</sup> Srov. tamtéž, 104nn.

<sup>96</sup> HINSKE Norbert: „Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland?“, in: KLUETING Harm (ed.): *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg: Felix Meiner, 1993, 38n.

<sup>97</sup> Tamtéž 39.

<sup>98</sup> KLUETING Harm: op. cit., 13nn.

„osvícenství“ a je prohlašován za chloubu 18. století.<sup>99</sup> K zpracování jeho závěrů do 90-tých let 20. století nedošlo.<sup>100</sup> Stejně jako zůstaly opomenuty výsledky bádání zahraničního. Osvícenství a josefinismus bývá paušálně označován za dobu odpadu od církve. Osobnostem osvícenské epochy bývá vyčítáno kdeso: svobodomyslnost, omyl, nadutost, ctižádost, zaslepenost, protestantská hereze a bezvěrectví.<sup>101</sup> S jistou dávkou zadostiučinění připomíná Blažej Ráček<sup>102</sup>, že to byla právě francouzská revoluce, která smetla vládu osvícených panovníků: „A tito ‚osvícení‘ lidé v nepochopitelné krátkozrakosti a zaslepenosti se oddávali bláhovým nadějím, že tento dravý proud povalí oltáře, ale před jejich trůny že se nezastaví. A zatím jsou jejich koruny a žezla již dávno uložena v museích mezi starožitnostmi.“<sup>103</sup> Hlavní slabinou české církevní historiografie je neznalost pramenů, která se nevyhnula takovým osobnostem, jako byli Jaroslav Polc<sup>104</sup> a Jaroslav Kadlec<sup>105</sup>. V současné katolické církevně-historické produkci nalezneme zastánce již zmíněných stanovisek (Radomír Malý<sup>106</sup>), vedle nich však začínají vznikat zajímavé pokusy o jejich revizi a poněkud diferencovaný postoj, zaměřující se k dílčím problémům osvícenské epochy (Rudolf Svoboda<sup>107</sup>, Martin Gaží<sup>108</sup>, Josef Táborský<sup>109</sup>).

Tradičním traumatem, které je z hodnocení katolické církevní historiografie cítit, je konec symbiózy církve a státu.<sup>110</sup> Změna vztahu bývá vykládána jako ‚zotročení katolické

---

<sup>99</sup> RÁČEK Blažej S. J.: Církevní dějiny, Praha: Vyšehrad, 1940, 537.

<sup>100</sup> Srov. SVOBODA Rudolf: Typologie biskupů doby josefinismu pod žezlem habsbursko-lotrinské dynastie, in: LORMAN Jaroslav, TINKOVÁ Daniela (ed.): Post tenebras spero lucem, Duchovní tvář českého a moravského osvícenství, Praha: Casablanca 2008, 305.

<sup>101</sup> Srov. i nedávno vydané práce MRÁČEK Pavel: Příručka církevních dějin, Praha: Krystal, 1995; MALÝ Radomír: Církevní dějiny, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2001.

<sup>102</sup> RÁČEK Blažej S. J.: op.cit.

<sup>103</sup> Cit. d. s. 539n

<sup>104</sup> POLC Jaroslav V.: Česká církev v dějinách, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.

<sup>105</sup> KADLEC Jaroslav: Dějiny katolické církve, sv. 3, Olomouc: Univerzita Palackého – CMTF, 1993.

<sup>106</sup> MALÝ Radomír: Osvícenství a katolicismus v českém národním obrození, in: SVOBODA Rudolf – WEIS Martin – ZUBKO Peter (ed.): Osvícenství a katolická církev, České Budějovice: Teologická fakulta JU, 2005

<sup>107</sup> Např. SVOBODA Rudolf: Typologie biskupů doby josefinismu pod žezlem habsbursko-lotrinské dynastie, in: LORMAN Jaroslav, TINKOVÁ Daniela (ed.): Post tenebras spero lucem, Duchovní tvář českého a moravského osvícenství, Praha: Casablanca 2008, 301–313.

<sup>108</sup> GAŽI Martin: Osvícenský praktik, nebo prelát tmář? Zlatokorunský opat Bohumír Bylanský v intelektuálním panoramatu druhé poloviny 18. století, in: LORMAN Jaroslav, TINKOVÁ Daniela, Post tenebras spero lucem. Duchovní tvář českého a moravského osvícenství, Praha: Casablanca, 2008, 278–300.

<sup>109</sup> TÁBORSKÝ Josef: Reformní katolík Josef Dobrovský, Brno: L. Marek, 2007.

<sup>110</sup> VEVERKOVÁ Kamila: K problematice studia osvícenství u nás a pramenů, týkajících se některých Bolzanových žáků, in: SVOBODA Rudolf, WEIS Martin, ZUBKO Peter (ed.): Duchovní a myšlenkové proměny druhé poloviny 19. století. Sborník příspěvků z vědecké konference konané na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 23. února 2006, České Budějovice: Teologická fakulta JU, 2006, 27.

církve' státem.<sup>111</sup> Státní dozor měl různou podobu: od kontroly majetku řeholních společenství, rušení kontemplativních řádů, až po zrušení klášterních a biskupských učilišť a předepsání povinných ohlášek z kazatelen. Pozornost je pochopitelně věnována i odchodu jezuitů z významných míst u dvora (zpovědníci) i ve státě (cenzurní komise, univerzity). Zrušení řádu klade Blažej Ráček do souvislosti se smrtí papeže Klementa IV. rok poté.<sup>112</sup> Tématem je i náboženská tolerance.

Za hlavní protagonisty bývají považováni vedle panovnických osobností Marie Terezie a Josefa II. významné postavy vídeňského dvora van Swieten a hrabě Kaunitz. Marii Terezii, kterou Kryštůfek hodnotí jako náboženství oddanou<sup>113</sup>, vytýká Kadlec, že „se s přibývajícimi léty podobala matce (Alžběta Kristina Brunšvicko-Wolfenbüttelská) stále více, zdělila po ní její svévoli a snad i do jejího myšlení vnikly určité neuvědomělé kryptoprotestantské prvky, takže nezůstala vůči josefinistickým vlivům zcela imunní“.<sup>114</sup> S výtkou ‚protestantské nákazy‘ se v dílech katolických historiků setkáváme často a jistě by tento vliv stál za poctivé prozkoumání. Josefu II. se na jedné straně dostalo kvalitní výchovy, což zabránilo náboženské indiferenci, na druhé straně byl však špatnými učiteli z řad osvícenců o nešvarech církevní hierarchie a zacházení papežů s císaři.<sup>115</sup> Za hlavní zlo byli považováni jansenisté na vídeňském dvoře: Gottfried von Spannagel, Ignác Müller, Gerhard van Swieten a především Václav Kaunitz, kterého Kadlec viní z pokrytectví: „Své osvícenské smýšlení však dlouho obratně skrýval a stavěl se jako vzorný katolík“.<sup>116</sup>

### **III.1.4.5 Sociální a myšlenkové souvislosti ‚katolického osvícenství‘**

Zkušenost Evropy s konfesní nesnášenlivostí 17. století se samozřejmě projevila v myšlenkové rovině. Především znovu předestřela otázku pravdy, kterou si přivlastňovala každá z bojujících stran. Jaká je souvislost pravdy a náboženského vyznání? Je pak možné

---

<sup>111</sup> Srov. KADLEC Jaroslav: op. cit., 154.

<sup>112</sup> RÁČEK Blažej: op. cit., 557.

<sup>113</sup> KRYŠTŮFEK František Xaver: Všeobecný církevní dějepis, díl III., Praha: Arcibiskupská kněhtiskárna, 1892, 521.

<sup>114</sup> KADLEC Jaroslav, op. cit., 152n.

<sup>115</sup> Srov. KRYŠTŮFEK František Xaver: op. cit., tamtéž.

<sup>116</sup> KADLEC Jaroslav: op. cit., 153.

trvat na jedinství pravdy a neodsuzovat vyznavače jiných vyznání, nebo dokonce náboženství k omylu? Reakcí byla nezdědka skepse, ojediněle i ateismus. Tyto otázky byly východiskem kritického postoje vůči církevní hierarchii, která se silněji než dříve dostávala do napětí mezi svou rolí reprezentanta daného církevního společenství, resp. jeho jednoty a poctivostí vlastního postoje vzhledem k obtížnému hledání odpovědí. Pouhý rekurs k tradici a dříve platným autoritám vedl ke ztrátě důvěryhodnosti. Kaceřování pochybnosti přinášelo pak trpké a nechtěné plody v podobě ztráty důvěry v hierarchickou církev. Sledovaná vzrůstající autonomie novověkého rozumu a svědomí<sup>117</sup> byla na druhé straně dovažována silným důrazem na důležitost heteronomie církevních autorit.

Zmíněná emancipace se promítla do vztahu církví a státu, kdy panovníci museli v mnohem silnější míře usilovali o nezávislost na církevní vrchnosti. Jedním z plodů změněného vztahu bylo faktické odmítnutí ustanovení Vestfálského míru o podřízenosti poddaných konfesi vladaře (*cuius regio, eius religio*). Církev přestala být jednotícím sociálním prvkem. Vztahným bodem nábožensky smíšeného obyvatelstva byla napříště příslušnost k panovnické dynastii či ke státu.

#### **III.1.4.6 Myšlenkové vlivy patrné v ,katolickém osvícenství‘**

Není snadné pojmenovat hlavní vlivy, jejichž spojení by utvářelo tzv. katolické osvícenství, na jehož svébytnosti musíme metodicky trvat. Zjištěná společná stanoviska ještě nemusí znamenat ,příslušnost‘ jejich ,nositele‘ ke zmíněnému myšlenkovému proudu. Jejich taxonomie je navíc poměrně vágní a mnohdy se, a to právě v osobě jejich představitelů, budou jednotlivé proudy stýkat a překrývat. Je nutné si také uvědomit, že samotné označené koncepty jsou jednotné pouze z metodické nutnosti. Ve své historické realitě budou místě i časově různorodé.

Z metodických důvodů se však takovému zjednodušujícímu východisku nelze vyhnout. Chceme-li, pak katolické osvícenství nese vlivy těchto myšlenkových konceptů:

---

<sup>117</sup> Srov. GERICKE Wolfgang: *Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989, 17.

„racionálního a pietistického protestantismu, ideologického quesnelského jansenismu, utrechtského křesťanství, Febroniova galikánsko-německého pojetí církve, ‚osvíceného‘ pojetí křesťanství Muratoriho a v neposlední řadě maurinského hnutí“.<sup>118</sup>

### III.1.4.6.1 Jansenismus

Jak připomíná znalec rakouské podoby jansenismu Petera Herscheho, lze pod shrnujícím označením jansenismus spatřovat spojení ideologického quesnelského jansenismu a utrechtského křesťanství.<sup>119</sup> Vedle antimolinismu, rigorismu, praktických dopadů a jansenistických titulů v knihovně zkoumaného myslitele, řadí Hersche mezi znaky jansenistického postoje také odmítání bully Unigenitus Dei Filius papeže Klementa XI. z 8. 9. 1713,<sup>120</sup> která odsuzuje 101 tvrzení z díla Pasquiera Quesnela.<sup>121</sup> Bulla Unigenitus byla jedním z řady odsudků Svatého stolce vůči jansenistickým myšlenkám, její prosazení však doprovodil francouzský královský dvůr řadou donucovacích prostředků, včetně pronásledování Quesnelových stoupenců. Část těch, kteří odmítli uzнат papežskou bulu, se odvolávali k obecnému koncilu (tzv. *appellanti*) a opouštěli zemi. Odcházel především do Nizozemí, kde se jejich centrem stal Utrecht. Roku 1723 došlo k otevřenému schismatu, když tamější kapitula zvolila z vlastních řad nového arcibiskupa namísto apoštolského vikáře, kterého od dob reformace dosazoval Řím. Snahy o spojení ‚Malé utrechtské církve‘ s Římem neustaly po celé 18. století, nicméně z nejrůznějších důvodů nebyly nakonec korunovány úspěchem.

Vznik a rozmach jansenismu je nutné vidět v souvislosti s dalšími reformními proudy, které se objevily v souvislosti s reformními požadavky Tridentina, činností Karla

---

<sup>118</sup> KOPECKÝ František: *Moraltheologie im aufgeklärten thesesianisch-josephinischen Zeitalter*, St. Ottilien: EOS, 1990, 24; srov. také TÁBORSKÝ Josef: *op. cit.*, 23.

<sup>119</sup> HERSCHE Peter: *Der Spätjansenismus in Österreich*, Wien: Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 24nn. Hersche uvádí znaky jansenismu v tomto pořadí: antimolinismus, rigorismus, praktické důsledky obou těchto teoretických východisek, dále jansenistické spisy, odmítání bully Unigenitus, uznávání pravověrnosti Utrchtské církve. Dalšími kritérii, důležitými pro pozdní jansenismus, nicméně vyžadujícími teologickou diferenciaci jsou antikurialismus a antijesuitismus, dále *richerismus*, dále důraz na prvotní církev.

<sup>120</sup> DS 2400–2502.

<sup>121</sup> QUESNEL Pasquier: *Abrégé de la morale de l’Evangile, ou Pensées chrétiennes sur le texte des 4 Évangelistes*, Paris 1671 a jeho další vydání, zejména to z roku 1693 pod novým titulem *Le Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset*, Paris 1693.

Boromejského nebo působením oratoriánů, kteří hráli v profilaci jansenistickým myšlenek významnou roli. Ačkoliv se tradiční katolické dějepisectví mnohdy spokojovalo se zkratkou a k jeho označení užívalo, ne příliš historicky, dogmatického pojmu hereze<sup>122</sup>, jsou jeho rysy a plody natolik různorodé, že by si toto stanovisko zasluhovalo revizi, která by umožnila poctivější zhodnocení jejich pozdějšího vlivu, dobře patrného například v určitých proudech spirituality moderní doby.

Počátek jansenismu je třeba hledat v dogmatické práci o vztah Boží milosti a lidské svobody, který se rozhořel v 16. století mezi augustiniány, dominikány a jezuity. Z hlediska jansenistické reakce bylo důležité stanovisko jezuity Luise de Molina, publikované roku 1588,<sup>123</sup> totiž že lidská vůle nebyla prvotním hříchem oslabena (tzv. molinismus). Boží milost přistupuje k lidské svobodě spíše jako předzvědění, než jako předurčení. Protichůdné stanovisko zformuloval Cornelius Jansen ml. ve svém díle *Augustinus*<sup>124</sup>, ve kterém se přiklonil, jak název napovídá, k augustinovské nauce lidské přirozenosti, která je prvotním hříchem natolik zničena, že se kloní pouze ke zlému a je otrokem žádostivosti (*concupiscentia*). Tato zkaženost může být pouze působením Boží účinné milosti (*gratia efficax*). O jejím poskytnutí však rozhoduje Bůh svrchovaně.<sup>125</sup> Pět vět z tohoto díla bylo vzápětí odmítnuto konstitucí papeže Innocenta X. *Cum occasione* 31.5.1653. Tento odsudek vyvolal řadu protestů a zkoumání, zda se nalezené omyly skutečně v Janseniově díle nalézají.

Dogmaticko-teologická linie je však jen jedním z aspektů jansenistického myšlení. Druhým, pro naši práci zajímavějším východiskem, je stanovisko v oboru morální teologie. V důsledku proměny vědeckého ideálu pod vlivem nominalismu se ani morální teologie nevyhnula působení esencialistického zmetafyzičtění.<sup>126</sup> Vůči Tomášově nauce o přirozeném zákoně znamenal tento vliv výrazné zprávníčtění. V důsledku toho byl objektivní zákon chápán jako omezení svobody vůle (*libertas arbitrii*), pojímané jako neutrální, a zájem se morální teologie se upřel především na pochybuující svědomí. A právě s otázkou, zda je

---

<sup>122</sup> Srov. KADLEC Jaroslav: *Dějiny katolické církve*, sv. III, Olomouc: Cyrilometodějská teologická fakulta UP, 1993, s. 378.

<sup>123</sup> MOLINA Luis de: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, Lisboa 1588.

<sup>124</sup> JANSEN Cornelius: *Augustinus, seu doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina, adversus Pelagianos et Massilienses*, Leuven 1640.

<sup>125</sup> Pro detailnější rozbor tohoto dogmatického problému, kterému není vzhledem k zaměření předložené práce věnovat větší pozornost, srov. odbornou dogmaticko-teologickou literaturu, např. MÜLLER Gerhard Ludwig: *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Br.: Herder Verlag, 42001, 806nn.

<sup>126</sup> Srov. DEMMER Klaus: *Moraltheologie*, in: TRE, sv. 23, Berlin: de Gruyter, 2000, 295.



jednání dovolené, existují-li nevyhnutelné pochybnosti, souvisí vznik tzv. mravních systémů. Pro tzv. *probabilismus* byla dostačující existující pravděpodobnost (*probabilitas*), že jednání dovolené je, pro to, aby je za takové bylo možné považovat. Přísnější byl tzv. *probabiliorismus*, který vyžadoval, aby důvod pro povolenost jednání byl pravděpodobnější, než důvod proti jeho dovolenosti. Opačný pól uznává i důvody méně závažné (*laxismus*). Teoretickou základu probabilismu vytvořil dominikán Bartholomaeus de Medina a byl zastáván především příslušníky jeho řádu a jezuitů. Extrémní polohu, laxismus, zastávají díla theatina Antonia Diany, španělského jezuita Antonia Escobar y Mendozy a cisterciáka Juana Caramuela. Proti těmto pojetím byli jansenisté stoupenci tzv. rigorismu a požadovali rozhodování na základě co největší mravní jistoty. Pochopitelně neváhali kritizovat všechny „uvolněnější“ systémy jako morálně laxní. Odmítali proto kasuistiku, kterou vytvořili příslušníci jezuitského řádu pro pastorační praxi. Ostré diskuse prostupovaly celou druhou polovinou 17. století a vyžádaly se zásahy papežské autority.<sup>127</sup>

S těmito dogmatickými a etickými důrazy se spojoval zájem jansenistů na prohloubení duchovního života křesťanů. Tato oblast konkrétních reformních návrhů či kroků je velmi rozsáhlá. Jansenisté spoluvytvářeli myšlenkové klima, které vedlo k vydělení a rozvoji v novověku nových teologických oborů. Jejich zájem se, v souvislosti s novověkou konfesionalizací, upíral především ke zlepšení výchovy nových kněží. Kritizovali proto jezuitské *Ratio studiorum* jako nevyhovující a podporovali zavedení nových oborů: morální teologie, pastorální teologie, biblických jazyků, Starého a Nového zákona, patristiky a církevních dějin. Zájem o rané období církve poskytoval jansenistům důležité argumenty, že jejich požadavky a představy nejsou ničím novým, ale vlastně se jedná o starou církevní praxi. Proto usilovali o vydávání patristických autorů a především o umožnění četby bible pro nejširší vrstvy obyvatelstva. V 18. století dochází v souvislosti s těmito představami v Rakousku k vydání biblických překladů nejen do němčiny, ale i do ostatních jazyků.

Odvolání se na raně-církevní praxi souviselo i se zdůrazněním významu zpovědní praxe. Požadována byla dokonalá lítost (*contritio*). Zpovědník měl být podle jansenistů náročný, po kajícíkovi mohl požadovat změnu života coby podmínku udělení absoluce.

---

<sup>127</sup> Roku 1665 a 1666 odsoudil laxismus papež Alexandr VII. (1655-1667) a roku 1679 pak Innocenc XI. (1676 – 1689), Alexandr VIII. (1689 – 1691) se vyslovil roku 1689 proti tutorismu.

Navíc měl být se kajícím v důvěrném kontaktu, aby co nejlépe poznal jeho životní okolnosti. Tento zvláštní význam svátosti smíření je patrný i na proporcích jansenistických traktátů. Podobně náročné měly být i podmínky odpustků a sebezpytování před přijímáním eucharistie. K němu však mělo docházet pokud možno v rámci mše svaté.

Reformní požadavky jansenistů se samozřejmě dotkly i liturgie. Jansenisté zdůrazňovali obětní charakter mše svaté, ohrazovali se však proti soukromému slavní liturgie a proti štólovým poplatkům. Někteří z nich vyžadovali, aby byl mešní kánon čten alespoň polohlasně. Čtení biblických textů mělo být v národních jazycích. Aby se laici zapojili do liturgického slavení, vydávali jansenisté různé komentáře a výklady průběhu mše a zasazovali se o zapojení písní v mateřském jazyce lidu. Zájmem jansenistů byla niterná zbožnost individua a jeho osobní vztah k Bohu.<sup>128</sup> Jako problematické se jim zdály nejrůznější pobožnosti pozdního středověku a barokní doby. Odmítali zejména pobožnosti k Nejsvětějšímu Srdci Ježíšovu, dále modlitbu růžence, křížové cesty, putování k Božímu hrobu a na Kalvárie. Stavěli se také proti pojetí Panny Marie coby prostřednice milostí.

V každodenním životě odmítali jansenisté přepjatý luxus v oblékání a jídle, dále zábavu zejména v podobě divadla a tance. Na pozadí těchto požadavků na zbožnost věřícího člověka stál obraz Boha, který nebyl milujícím otcem, ale přísným pánem a absolutním monarchou, „Dieu spectateur“.

Jansenismus však nebyl jednotným myšlenkovým proudem, a to ani v synchronním, a ještě méně v diachronním pohledu. Jak dokládá historik rakouského jansenismu Peter Hersche, byla tvář tzv. pozdního jansenismu dost odlišná od jeho raných fází. Jeho prosycenost osvícenskými myšlenkami Herschemu dovoluje počítat pozdní jansenismus do rámce ‚katolického osvícenství‘.<sup>129</sup> Původní mravní rigorismus v průběhu 18. století ztrácel na síle. Po vydání bully Unigenitus v roce 1713 zesílilo galikánské ladění hnutí. Stejně tak posílil vliv osvícenství. Jansenismus se stal více politickým hnutím, ‚opozicí proti absolutistickému státu, proti veškerému ‚despotismu‘: náboženskému, politickému, hospodářskému‘,<sup>130</sup> ať už proti jednolitě vnímanému bloku jezuitů, ultramontanismu Svatého stolce, kalvínského

---

<sup>128</sup> MACHOVEC Milan: Josef Dobrovský, Praha: Akropolis 2004, 34.

<sup>129</sup> HERSCHE Peter: op. cit., 379.

<sup>130</sup> PLONGERON Bernard: Proč jansenismus vystupuje jako ‚katolictví‘?, in: PLONGERON Bernard (ed.): Zrození republikánského křesťanství, Brno: CDK, 2000, 41.

protestantismu nebo i osvícenské filozofii. Cíl takto proměněného jansenismu 18. století formuluje Bernard Plongeron jako: „vytvořit politickou etiku pro svět, od základů porušený prvotním hříchem“.<sup>131</sup>

### **III.1.4.6.2 Jansenismus v zemích habsburské monarchie**

Jansenismus se v rakouských zemích začal šířit na přelomu 17. a 18. století. Významnou posilu v tomto šíření znamenalo získání španělského Nizozemí v roce 1713. Příkladem jeho pronikání do středoevropského soustátí by mohl být hrabě František Antonín Špork, jehož vliv i ohlas jeho životních trampot přesahovaly hranice Čech. Špork přesahoval mnohé své současníky vzdělaností a snad právě tato cesta četby a přemýšlení jej přivedla k významnému nadhledu nad spory své současnosti. Pasáž z dopisu jeho důvěrníku Karlu Josefu Grossovi je příznačná a až překvapivě konvenuje s pohledy osvícenců o půlstoletí později: „V tom záleží všechno ve na víře bez ohledu na vyznání těch, kteří často nemají nejmenší znalosti evangelia, u nichž vykonávání pobožností spočívá na vnějších, pověrám podobných doplňcích, a kteří mnohdy to, co veřejně činí, vnitřně buď odmítají, anebo alespoň ze strachu zatajují, aby se nevyjevilo, co si o tom myslí. To nemůže vědět nikdo lépe než ten, který se naučil rozpoznávat onen trojitý řetěz smyslnosti, sobectví a ctižádosti, co za různé zlořády se různými nepodstatnostmi v umění, ve výchově, v bohoslužbě a v mravech vplížilo do církve, jež se nynější papež (Benedikt XIII.) chvályhodně snaží odstranit...“.<sup>132</sup>

Špork se s jansenistickými díly i se spiritualitou Port-Royal seznámil za svého pobytu v Paříži po roce 1680. Na svém panství Lysá nad Labem zřídil tiskárnu, která až do svého nuceného uzavření v červnu 1712 vydala mnohé tituly jansenisticky laděné literatury.<sup>133</sup> Jansenistická díla došla pozornosti vídeňského habsburského dvora. Manželka Josefa I. Wilhelmina Amalia podnítila tisk jansenistického díla *L'Anée chrétienne* německy.

Jansenismu je obvykle přičítáno především celkově protijezuitské ladění církevně-státních kroků a zesílený náboženský individualismus. Charakteristickými prvky jansenistické zbožnosti bylo odmítání časté zpovědi a přijímání, odpor vůči nákladné výzdobě chrámových

---

<sup>131</sup> Tamtéž 42.

<sup>132</sup> Špork Grossovi 3.VI.1725, cit. podle Pavel PREISS: František Antonín Špork a barokní kultura v Čechách, Praha–Litomyšl: Paseka, 2003, 114.

<sup>133</sup> Srov. tamtéž 121nn.

interiérů, pompéznosti bohoslužeb i přílišnému vysluhování svátostin. Ve své antropologii vycházel jansenismus z extrémní pozice učení o milosti svatého Augustina a výrazně omezoval lidskou svobodnou vůli ke skutkům směřujícím ke spáse.

Mezi stoupence těchto myšlenek patřili především tzv. vídeňští velikáni, totiž císařský lékař Gerhard van Swieten, dále císařovnin zpovědník P. Ignaz Müller, císařovnin učitel dějepisu Gottfried Wilhelm Spannagel, ale i její manžel František Štěpán Lotrinský. Jansenistická podoba katolické víry zřejmě představovala přijatelnou podobu pro mnohé konvertity, kteří pak patřili mezi její stoupence.<sup>134</sup> Vlivnou osobností na vídeňském dvoře byl Johann Christoph svobodný pán z Bartenstein, vychovatel arcivévody Josefa. Sama Marie Terezie se s jansenistickými myšlenkami setkala pravděpodobně ve svém mládí prostřednictvím své matky Elisabeth Christine z Braunschweig-Wolfenbüttel, původně protestantky, která se po své konverzi zabývala jansenistickou literaturou. Jansenistickým myšlenkám přikládala Marie Terezie význam, což lze doložit z její bohaté korespondence se svými dětmi.<sup>135</sup> V dopise dceři Marii Carolině z dubna 1768 jí předkládá některé jansenistické tituly, kterým by měla věnovat pozornost (*L'anée chrétienne* od Nicolase Lerourneux, *L'essais de morale Pierre-a Nicole-a, Le catéchisme de Montpellier* a *L'abrégé de l'écriture sainte* od kardinála Noailles).<sup>136</sup> Jiným signálem o akceptaci jansenismu jsou změny, které Marie Terezie provedla mezi dvorními zpovědníky.<sup>137</sup> Zatímco byla v první polovině její vlády výchova jejích dětí v rukách jezuitů, jak to bylo v habsburské dynastii od XVI. století tradicí, vyměnila je v průběhu let za osobnosti stojící blízko jansenismu.<sup>138</sup> I ona sama nahradila roku 1767 jezuitského zpovědníka Ignaze Kampmüllera za Ignaze Müllera. K docenění těchto kroků je nutné si uvědomit, že zpovědníci měli na vídeňském dvoře na starosti dozor nad vykonáváním duchovních povinností, tj. nad pobožnostmi a modlitbami, ale také nad

---

<sup>134</sup> Srov. SCHMAL Kerstin: *Die Pietas Maria Theresias im Spannungsfeld von Barock und Aufklärung*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2001, 88.

<sup>135</sup> Tamtéž 84.

<sup>136</sup> Tamtéž 84n s odkazem na *Maria Theresia, Briefe der Kaiserin Maria Theresia an ihre Kinder und Freunde*, sv. 3, Nr. III, ARNETH Alfred Ritter von (ed.): Osnabrück: Biblio-Verl., 1978, 45–46.

<sup>137</sup> SCHMAL Kerstin: *op. cit.*, 86.

<sup>138</sup> Roku 1760 byli nahrazeni PP. Richter a Lechner, zpovědníci dětí Ferdinanda a Marie Caroliny, světským knězem Antonem Gürtlerem, který se stal také zpovědníkem Isabelly Parmské, první manželky Josefa II., i jeho druhé ženy Josefy, dále dětí Maximiliana a Marie Antoinette-y. Po jeho odchodu do Neapole dostali Ferdinand a Maximilian nového zpovědníka v P. Johannu Peteru Simenovi. Po jeho smrti byl za zpovědníka Maximiliana povolán ještě Joseph Strohmayer a po něm Franz Anton Ruschitzka, oba jansenisté.

duchovní četbou. Obeznámeni měli být také o četbě profánních titulů. Marie Terezie byla se zpovědníky svých dětí v živém kontaktu a vyžadovala po nich zprávy o počínání svých dětí.<sup>139</sup>

Srovnání rakouského jansenismu a osvícenství poslední třetiny 18. století se věnuje ve své práci Josef Táborský. Přežívání pozdního jansenismu situuje především na Moravu, zatímco v Čechách hovoří nanejvýš o různých formách filojansenismu.<sup>140</sup> Za spolehlivý ukazatel považuje otázku milosti a prvotního hříchu. Jakkoliv ustoupily dogmatické otázky do pozadí, teze o neschopnosti lidské vůle k dobrému a o nutnosti pomoci účinné milosti zůstávala. Na rozdíl od osvícenců, kteří měli s dogmatem o prvotním hříchu očividné potíže.<sup>141</sup> Druhým rozlišovacím znamením je vztah k náboženské toleranci, kterou osvícenci požadovali a dokládali důstojností člověka a jeho odpovědností za vlastní blaho. Odepírání tohoto práva nebo dokonce nenávist a boje v těchto otázkách byly projevem nepříjemného fanatismu. Pochopení náboženské tolerance bylo u jansenistů naproti tomu omezené. Jistě není nutné, aby byli jinověrci kriminalizováni a trestáni, nicméně teologická tolerance jim splývala s náboženskou indiferencí.<sup>142</sup>

### **III.1.4.6.3    *Protestantské osvícenství, pietismus***

Norbert Hinske konstatuje, že v ‚německých zemích‘ přicházely rozhodující impulzy pro rozvoj osvícenství z protestantských částí.<sup>143</sup> Odhlédneme-li od židovského filosofa Mosese Mendelssohna, jsou hlavními představiteli ‚protestantského osvícenství‘: Christian Thomasius, Christian Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten, Georg Friedrich Meier, Christian Garve, Immanuel Kant... Jakkoli to zní překvapivě, byl i protestantský vliv v době panování Marie Terezie, která celý svůj život odmítala myšlenku státem deklarované náboženské tolerance a proti nekatolíkům dokázala – zvláště v prvních desetiletích své vlády – tvrdě zakročit, poměrně silný, a to i mezi příslušníky katolické hierarchie. Byl způsoben především individuálním zájmem a studiem na severoněmeckých školách (Kaunitz, Seibt), jednak recepcí filosofických myšlenek výrazných osobností protestantské filosofie a teologie

---

<sup>139</sup> Srov. SCHMAL Kerstin: op. cit., 81nn.

<sup>140</sup> TÁBORSKÝ Josef: op. cit., 24.

<sup>141</sup> Srov. tamtéž 25.

<sup>142</sup> Srov. tamtéž 25n.

<sup>143</sup> Srov. HINSKE Norbert: op. cit., 37.

Christiana Wolffa, Samuela Pufendorfa a Gottfrieda Wilhelma Leibnize, ke které docházelo v českém prostředí od poloviny 18. století a jejímiž nositeli byli jezuité. Stanislav Sousedík vyslovuje v této souvislosti hypotézu, že recepce wolffiánského filosofie mohla být výsledkem jistého státního tlaku, neboť „aristotelsky orientovaná scholastika byla filosofií církve vědomé si své odlišnosti od moci státní. Centralismus a stále sílící absolutismus musel v ní vidět překážku, a proto hledal oporu v jiných myšlenkových směrech.“<sup>144</sup>

#### **III.1.4.6.4 Neologie**

Směrem protestantské teologie druhé poloviny 18. století, který se stavěl proti radikálnímu deismu v podobě odmítání zjevení. ‚*Nová nauka*‘ kladla do popření některé články křesťanské nauky, které vyzdvihl před dvěma sty lety Erasmus Rotterdamský: Boží milosrdenství a zájem Prozřetelnosti na blahu člověka, soulad bohoslužby a mravního úsilí.<sup>145</sup> Právě neologové ( např. S. J. Baumgarten) učinili ze vztahu zjevení a rozumu hlavní téma německého osvícenského myšlení, a to ve smyslu Johna Locka. Zjevení je nadpřirozené, ne však proti přirozenosti. Jeho význam je spíše ve zpečetění pravd poznatelných rozumem, než v přinášení pravd nových.

Ve snaze navrátit křesťanskou nauku zpět k její jednoduchosti a srozumitelnosti, kritizují neologové mnohé z tradice (zejména přístup Athanasia, Augustina a Anselma) a kladou tak základy novému oboru dějin dogmatu. Problematická je jim jak nauka o Nejsvětější Trojici, pro niž nalézají v biblických textech příliš slabou oporu, stejně jakož i některé aspekty teologie zástupnosti Kristovy oběti, které je podle hallského profesora filosofie třeba rozumět spíše jako dobrovolné oběti, aby člověk byl vyveden z nevědomosti, pověry a hříchu.<sup>146</sup>

Stanoviska představitelů tohoto směru ke vztahu zjevení a rozumu vykazují při bližším pohledu odlišnosti. Zatímco starší zástupci (Johann Joachim Spalding, August Friedrich Wilhelm Sack, Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem) přiznávali zjevení podpůrnou, návodnou a pedagogickou funkci vůči rozumu, vyvíjely se postoje posléze více a více ve prospěch

---

<sup>144</sup> Srov. SOUSEDÍK Stanislav: *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Praha: Vyšehrad. 1997, 262.

<sup>145</sup> LOCHMAN Jan Milíč: op. cit., 36.

<sup>146</sup> Srov. GERICKE Wolfgang: op. cit., 102.

rozumu. Johann August Eberhard zastával ve svém díle *Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung von der Seligkeit der Heiden* (1772) stanovisko, že Ježíš nepřinesl žádnou nauku, kterou by nebylo možné nalézt u Sókrata.<sup>147</sup>

### **III.1.4.6.5 Muratori a italský reformní katolicismus**

Tyto vlivy se v Rakousku mísily s italským reformním katolicismem reprezentovaným Lodovicem Antoniem Muratorim (1672-1750),<sup>148</sup> katolickým duchovním, který se roku 1695 stal vedoucím Ambrosiany v Miláně, roku 1700 pak knihovníkem a archivářem v Modeně. Byl jedním z nejvýraznějších vzdělců své doby, „člověkem erasmovského typu“.<sup>149</sup> Jeho sbírky pramenů k dějinám Itálie mu přinášejí mezi historiky slávu dodnes. Zároveň byl autorem asketických traktátů. Svými aktivitami překračoval hranice katolické církve. Muratori udržoval styky s mnohými soudobými (i protestantskými) vzdělanci. Jeho přátelství s Gottfriedem Wilhelmem Leibnizem vedlo i k prvnímu soubornému vydání jeho spisů v severním Německu. Na oplátku byly Leibnizovy spisy vydány roku 1764 v severoitalském Turíně. Muratori vzbudil již svým, anonymně vydaným spisem *O usměrnění rozumu v záležitosti náboženství*<sup>150</sup> z roku 1714 rozruch, když postuloval (byť omezenou) svobodu myšlení v náboženských otázkách. Toto dílo. Také jeho pozdější díla *O křesťanském milosrdenství*<sup>151</sup>, *O veřejném blahu*<sup>152</sup> a *O pravé zbožnosti*<sup>153</sup> našly velký ohlas, a to i v rakouské monarchii. Spis *O křesťanském milosrdenství* připsal Muratori císaři Karlu VI. (1711–1740), další dvě díla patřily k četbě budoucího císaře Josefa II., který se s nimi mohl seznámit už v originálním italském znění.<sup>154</sup> Posledně uvedený titul, který Adam Wandruszka označil za „*příručku rakouského osvícenského katolicismu*“<sup>155</sup>, byl roku 1764 vydán v německém překladu a koncem 70-tých let dokonce v překladu českém. Muratoriho

---

<sup>147</sup> Srov. tamtéž 95.

<sup>148</sup> Muratoriho vliv v Rakousku srov. Eduard WINTER, *Der Josephinismus*, Rütten – Loening, Berlin 1962, s. 24nn; TÁBORSKÝ, s. 27n.

<sup>149</sup> LOCHMAN Jan Milíč: op. cit., 105.

<sup>150</sup> *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, Modena 1714.

<sup>151</sup> *Della Carità Cristiana in quanto esse è amore del prossimo*, Modena 1723.

<sup>152</sup> *Della Pubblica Felicità, oggetto de' buoni principi*, Lucca 1749.

<sup>153</sup> *Della Regolata Divozione de' Cristiani*, Venezia 1747.

<sup>154</sup> WANDRUSZKA Adam: *Zur Religiosität Joseph II.*, in: Peter F. Barton (ed.), *Im Zeichen der Toleranz*, Institut für protestantische Kirchengeschichte, Wien 1981, s. 103.

<sup>155</sup> Tamtéž.

koncept byl výrazně kristocentrický: jeho záměrem bylo postavit do středu zbožnosti osobu Krista, jeho slovo a oběť. Muratori proto revidoval některé neopodstatněné projevy úcty ke svatým a k Panně Marii, stavěl se také proti přísaze na její neposkrvněné početí, kterou museli skládat všichni kandidáti akademických hodností na všech jezuitských universitách, tj. na všech universitách rakouské monarchie, a která vylučovala z řad profesorů příslušníky jiných řádů, zejména dominikány. Úcta ke svatým je jistě vhodná, nicméně není nezbytná ke spáse. Podstatu křesťanství spatřoval v činné lásce k bližnímu. Tomuto Kristovu příkazu věnoval rozsáhlou práci *Důkladný výklad velikého přikázání lásky k bližnímu*.<sup>156</sup> Ačkoliv si získal Muratori svými myšlenkami četné odpůrce, našel zastání v osobách papežů Benedikta XIV. i Klementa XIV. i ve velké části kardinálského kollegia. Jeho teze si přinášela řada studentů z římského Germanika zpět do rakouských zemí a přispívala tak k jejich popularitě i na území monarchie. Do kruhu muratoristů patřili vídeňský arcibiskup Jan Josef Trautson z Falkensteinu (1704–1757), pasovští biskupové Josef Maria hrabě Thun (1713–1763) a Leopold Ernst hrabě Firmian (1708–1783).

Muratoriho pojetí křesťanství je ‚ekumenický‘ otevřené, což je jeden ze znaků, které jej odlišují od jansenismu. Stejně tak důraz na Boží milosrdenství. Proto se hovoří v této souvislosti o samostatném proudu reformního katolicismu, který našel svůj odraz i v zemích habsburské monarchie. Muratori sám byl členem osvícenské Petraschovy Societas Incognitorum, ustavené roku 1746 v Olomouci.<sup>157</sup>

### **III.1.4.6.6 Pramenná studia kongregace sv. Maura a Jeana Bollandy**

Zájem o vydávání pramenů nebyl vlastní jen protestantským kruhům (ačkoliv ty měly oproti katolické straně výrazný náskok), ale už výše jsme zmiňovali péči benediktinů kongregace sv. Maura. Její člen Jean Mabillon vydal roku 1668 první svazek *Acta SS., OSB* a o třináct let později *De re diplomatica* (1681). Jeho současník Edmond Martène připojil roku 1690 mj.

---

<sup>156</sup> MURATORI Lodovico Anotnio MURATORI: Gründliche Auslegung des grossen Gebots von der Liebe des Nächsten, , Augspurg: Matthäus Rieger 1762.

<sup>157</sup> Srov. LOCHMAN Jan Milíč: op. cit., 102.



Komentář k Řeholi sv. Benedikta<sup>158</sup> a vydání spisů starších církevních autorů z oblasti morálky, dějin a dogmatiky.<sup>159</sup> Claude Fleury (1640 – 1723) vydává svou *Histoire ecclésiastique* (1691), psanou novým způsobem s ohledem na prameny. Právě tuto práci využívá Augustin Zippe, když se vztahuje na dějiny starověké církve.<sup>160</sup>

I jezuité se pod vedením Jeana Bollandy pustili do mravenčí práce. Roku 1607 vydal první *Fasti sanctorum quorum vitae in Belgicis bibliothecis manuscriptiae*. Bollandistická *Acta sanctorum* se stala základem jakékoliv vědecké hagiografické práce. Pramenné práci se věnoval i Philippe Labbé (1607 – 1667), jehož hlavní dílo bylo věnováno dokumentům ekumenických koncilů.<sup>161</sup>

Také u nás se pramenná práce soustředí kolem benediktinů. Břevnovsko-broumovský opat Bruno Löbel získal pro zpracování dějin nejstaršího mužského kláštera v Čechách svého řádového spolubratra Magnalda Ziegelbauera. Posléze přišli do Čech ještě další dva benediktni Anselm Desing a Oliver Legipont. Jejich působení bylo krom historického bádání spojené s plánem založit v Praze při břevnovském klášteře tereziánskou akademii, která by věnovala pozornost vedle mateřských jazyků především matematice a přírodním vědám. Dějiny měly pak být přednášeny s ohledem na prameny. Ze zajímavého projektu však nakonec pro nedostatek financí a válečné starosti čtyřicátých let sešlo.

---

<sup>158</sup> Commentarius in regulam S. P. Benedicti litteralis, moralis, historicus ex variis antiquorum scriptorum commentationibus, actis sanctorum, monasticis ritibus aliisque monumentis cum editis tum manuscriptis concinnatus.

<sup>159</sup> Veterum scriptorum et monumentorum moralium, historicorum, dogmaticorum ad res ecclesiasticas monasticas et politicas illustrandas collectio, Rouen, 1700.

<sup>160</sup> Srov. ZIPPE Augustin: Vorrede, in: Sechs Predigte, 4n.

<sup>161</sup> Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta (1671). Pramenné studie však vznikaly i v jiných oblastech telogie. Na exegetickém poli je to Augustin Calmet (1672–1757) s Dictionnaire historique...de la Bible (1719) a především Pierre Sabatier (1683–1742) se svou základní prací k Vetus Latina Bibliorum sacrorum versiones antiquae (1743/1749). V patristice předložil Pierre Coustant (1654–1721) vydání Hilaria (1693), Remy Ceillier (1688–1761) pak rozsáhlé Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques (1729/1763). V Nizozemí pracoval Daniel Papebroch SJ (1628-1714) na Acta Sanctorum Johanna Bollandy (Bd IV 579). Marquart Herrgott (1694–1762) ze St. Blasien byl osobně vyučen mauriny a posvě Vetus disciplina Monastica (1726) věnoval své práce dějinám Erzhauses Österreich. Díky němu se St. Blasien stal střediskem historických studií. Martin Gerbert (1720–1793), od r. 1764 opat, byl svými pracemi z liturgiky a dějin hudby jedním z nejváženějších z těchto benediktinů ze Schwarzwaldu. Jeho práce jsou dodnes nezbytné: Iter alemannicum (1765), De cantu et musica sacra (1774), Monumenta veteris liturgicae Alemanniae (1777–1779), Scriptorum ecclesiasticorum de musica sacra (1784). Vynikající zásluhou bylo, že se ujal vydání Germania sacra (1790–1803).

### **III.1.4.6.7 Febronianismus**

Osvícenské myšlenky si našly cestu do katolické teologie i kanonického práva především v podobě febroniánského episkopalismu. Ačkoliv měl pro přežití katolicismu v čase reformačních zápasů (zejména na německy mluvícím území) velký význam mezinárodní rozměr katolicismu (udržovaný jednak zachováním jednotné katolické hierarchie s papežem v čele, jednak setrváním u latiny coby jednotného jazyka církve), s postupující konfesionalizací se stále více problematizoval. Ostatně už reformační vystoupení hrálo s „německou kartou“ a odmítalo orientaci církve na Řím. V rámci katolictví se projevovaly snahy biskupů o větší autonomii vzhledem ke klášterním exemcím a papežské kurii. Svě explicitní vyjádření našly tyto cíle ve spise trevírského světícího biskupa Nikolause von Hontheim Jedna kniha o ústavě církve a legitimní moci římského pontifika, sepsaná pro opětovné sjednocení odloučených v křesťanském náboženství<sup>162</sup>, vydaném pod pseudonymem Justinus Febronius v roce 1763. Součástí návratu k prvním staletím - zlomem ve vztahu papežů a biskupů mu byla pseudo-isidorská falsa z IX. století, zdůrazňující naddiecézní struktury - měl být papežský primát omezen na exekutivní prvenství (*primatus inspectionis et directionis*), naopak biskupské pravomoce ve vlastní diecézi měly být posílněny (pravomoc svazovat a rozsvazovat, zrušení exemcí, zrušení nunciatur či jejich omezení na diplomatické zastoupení u dvorů...). Ačkoliv byl faktický dopad říšskocírkevního episkopalismu mizivý, dobová debata dala průchod mnoha projevům nespokojenosti se soudobým církevním hierarchickým uspořádáním.

### **III.1.4.6.8 Stát a církev v habsburské monarchii raného novověku**

Tematika posílení partikulárního aspektu církve byla zeměpanskou vrchností vítaným polem, na kterém mohla uplatnit svůj vliv i v církevní oblasti. Hegemonie katolické hierarchie, vybojovaná v bojích o investituru, se rozdrobila vydělením protestantských církví i úpadkem kredibility církevních autorit v myšlenkovém kvasu raného novověku. Panovníci uplatňovali

---

<sup>162</sup> De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christiana compositus, Trier 1763.

vždy svůj vliv na jmenování biskupů, nicméně v raném novověku je v ‚německých zemích‘ nezřídka jmenovali sami a svou nominaci si nechávali Římem pouze potvrdit.

Intervence státní moci byla však ze strany církve mnohdy vítána, a to především jako důležitý prostředek v prosazení rekatolizace. Daní za tuto ‚vstřícnost‘ světské moci, byl nárůst jejího vlivu, který se projevoval v především v eliminaci nepohodlných rozhodnutí Svátého stolce. Místní vrchnost hrála v rámci církve roli autority v oblastech, které jsou ‚od Říma příliš vzdálené‘ a na kterých by jeho centrální rozhodnutí nebyla vhodná. V habsburské monarchii platilo proto od roku 1641 císařem Ferdinandem III. zavedené ‚*placetum regium*‘, tedy zveřejnění papežských bull bylo vázáno na svolení královského majestátu. Stejně tak platilo ve druhé polovině XVIII. století nařízení, že teologické texty, kázání, teze, modlitební knížky a zpěvníky směly být tištěny pouze se svolením cenzurní komise.<sup>163</sup>

### III.1.4.7 Josefinismus

Nikterak jednoduché není také vymezení dalšího pojmu užívaného v souvislosti s rakouským soustátím a druhou polovinou 18. století: josefinismus. O jeho vyjasnění usilovali mnozí autoři 20. století, počínaje Georginou Holzknicht před První světovou válkou.<sup>164</sup> Eduard Winter<sup>165</sup> chápal josefinismus pozitivně jako podobu reformního katolicismu, která pramenila z reformního katolicismu a jansenismu. Ve stejných myšlenkových liniích se pohyboval i mladší Fritz Valjavec. Další dva badatelé z řad Tovařstva Ježíšova (Ferdinand Maaß<sup>166</sup> a Herbert Rieser<sup>167</sup>) založili svůj koncept josefinismu široce na evropských státně-církevních tendencích, heretických teologických proudech a filosofických ideologiích.<sup>168</sup>

---

<sup>163</sup> Již roku 1586 odmítl císař Rudolf II. každoroční předčítání papežské buly „In Coena Domini“ z roku 1511. Srov. GAMPL Inge: Staat – Kirche – Individuum in der Rechtsgeschichte Österreichs zwischen Reformation und Revolution, Hermann Böhlau und Nachfolger, Wien – Köln – Graz 1984, s. 13.

<sup>164</sup> HOLZKNECHT Georgine: Ursprung und Herkunft der Reformideen Kaiser Josefs II. auf kirchlichem Gebiete, Innsbruck: Wagner, 1914.

<sup>165</sup> WINTER Eduard: Der Josephinismus, op. cit.

<sup>166</sup> MAAß Ferdinand: Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760–1850, Wien-München 1951–1961.

<sup>167</sup> RIESER Herbert: Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben. Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit, Wien: Herder, 1963.

<sup>168</sup> Srov. tamtéž 20.

Josefinismus coby státně-církevní proud se v jejich podání stává silným konkurentem a utlačovatelem katolicismu.

Zmiňovaný Fritz Valjavec definuje josefinismus jako „výsledek vícero myšlenkově-dějinných proudů, především však stále zřetelnějších snah dosáhnout vyváženosti mezi politickými a kulturně-církevními stanovisky dřívější doby a duchem osvícenství, tendencemi sekularizace a laicizací.“<sup>169</sup> Hlavní myšlenkové zázemí spatřuje Valjavec v německém, teisticky orientovaném prostředí.<sup>170</sup> Vliv racionalistické filosofie a s ní souvisejícího přirozenoprávního myšlení (Thomasius, Grotius) je v myšlení soudobé Evropy jasně patrný. Stejně tak je známý kontakt Leibnize s Leopoldem I., Josefem I. i Karlem VI. Prostředníkem myšlenek Christiana Wolffa byl sekretář dvorní komory ve Vídni Christian Julius Schierl von Schierendorff. Pro české duchovní prostředí je důležitý osobní kontakt, který hallský filosof udržoval jak s klementinským astronomem jezuitou Josephem Steplingem, tak s reformátorem rakouského teologického školství Franzem Stephanem Rautenstrauchem.

Nebyly to však jen německé osobnosti, kdo měl vliv na rakouskou podobu osvícenství. S vídeňským dvorem udržovali kontakt i osvícenci italští (vedle Muratoriho třeba Pietro Giannone, Marchese Cesare Beccaria nebo Gianrinaldo Carli) a francouzští (Charles Louis Montesquieu, François Marie Arouet Voltaire)<sup>171</sup>. V dílech Karla Heinricha Seibta i morálních teologů dekády Josefa II. rozpoznáváme silný britský vliv (John Locke, Anton Ashley Cooper Shaftesbury, Francis Hutcheson aj.).

Erich Zöllner<sup>172</sup> dokazuje na příkladu kremžských benediktinů, že řada rakouských osobností nesla znaky osvícenského optimismu (význam vzdělání, recepce Leibnizovy i Wolffovy filosofie, tolerance vůči protestantům), nicméně vzpírala se jistým opatřením ‚josefínského‘ centralismu (státní učebnice, autonomie vlastních školních zařízení). Stejně tak představuje budoucí rakouský císař František I. příklad člověka, který si osvojil mnohé ze státní raisony josefinismu, odmítal však explicitě myšlenky osvícenství.

---

<sup>169</sup> VALJAVEC Fritz: op. cit., 20.

<sup>170</sup> Srov. tamtéž 34.

<sup>171</sup> Voltaireova díla znal poměrně dobře Rautenstrauch a vážil si jeho názorů. (srov. HANZAL Josef: F.Š. Rautenstrauch ve světle svých deníků, in: Český časopis historický 93/1995, č. 1, 93).

<sup>172</sup> ZÖLLNER Erich: Bemerkungen zum Problem der Beziehungen zwischen Aufklärung und Josefinismus, in: Österreich und Europa: Festgabe für Hugo Hantsch zum 70. Geburtstag, Graz: Styria, 1965, 214n.

V rámci reorganizace hranic diecézí a farností byly za Josefa II. upřednostněny hranice monarchie (tak byla zřízena na rakouském území salcburského arcibiskupa tři nová zemská biskupství: Gurk, Graz-Seckau a Lavant).<sup>173</sup> Dalšími dvěma rakouskými biskupstvími se stala roku 1783 Linec a St. Pölten, podřízené roku 1728 povýšenému vídeňskému arcibiskupství. V Českých zemích bylo roku 1777 olomoucké biskupství povýšeno na arcibiskupství a v jeho jižní části bylo zřízeno biskupství brněnské. K „novým“ biskupstvím královéhradeckému (1664) a litoměřickému (1655) přibýlo roku 1785 ještě biskupství českobudějovické. Naopak opět nedošlo k ustanovení plánovaných plzeňského a opavského biskupství a ta část Rakouského Slezska, spadající pod pravomoc vratislavského biskupa, zůstala pod vlivem autority vně hranic monarchie. Snaha o sjednocení hranic církevních obvodů s hranicemi států byla krokem na cestě vydělování Rakouska z rámce Svaté říše římské národa německého a dobře ilustruje stále obtížnější postavení církevní universality v evropském novověku, bezpochyby jeden z faktorů umožňujících hrozivý triumf nacionalismu v pozdějších staletích.

Toto úsilí o omezení vlivu ultramontanismu bylo podle Jana Milíče Lochmana jednou ze stěžejních snah josefinismu,<sup>174</sup> Právě nadstátní síť řeholí představovala pro upevňující se státní centralismus, rizikový faktor. Řada církevních představitelů z řad kléru se navíc netajila přinejmenším rezervovaným postojem vůči státům prováděným náboženským reformám. Trnem v oku byla i svébytnost řeholního školství a řeholní formace. Státní moc zasahovala jak rušením řádových studií, tak zvýšenou kontrolou kontaktu rakouských katolických hodnostářů s římskou kurií a zákazem styku řeholních představených se svými představenými v cizině.

Zásadně problematický postoj osvícenských myslitelů k mnišství je dobře patrný jednak v soudobé vlně letáků a spisů, jednak v politických rozhodnutích o zrušení mnoha klášterů. 29. 11. 1781 rozhodl Josef II. o zrušení klášterů kontemplativních řádů, které nevykonávají žádnou charitativní, pedagogickou či pastorální činnost v rakouské monarchii. Téměř cele byly rozpuštěny řádové domy kartuziánů, kamaldulů, kapucínů, karmelitek,

---

<sup>173</sup> Salcbursko bylo až do roku 1802 říšským knížectvím a leželo mimo hranice habsburských dědičných držav. Roku 1803 bylo sekularizováno a dáno velkovévodovi Ferdinandu Rakouskému jako odškodnění za Toskánsko připadlé Napoleonovi.

<sup>174</sup> LOCHMAN Jan Milíč: Náboženské myšlení českého obrození, díl 1., Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1952, 162.

klarisek, františkánek. Jejich řady byly v následujících letech rozšířeny i o nekontemplativní řádové domy. V Českých zemích bylo zrušeno téměř 120 klášterních komunit.

Finance získané ze zrušených klášterů byly užity k posílení pastorační sítě, jak to odpovídá zájmu přenést na církevně-státní systém správu dalších záležitostí, „až ke zdravotní a veterinární policii.“<sup>175</sup> V Čechách vzniklo 81 nových far a 314 lokálií, na Moravě a ve Slezsku 180 far i lokálií.<sup>176</sup> Zohledněna byla spravovatelnost farního obvodu, který neměl mít napříště víc než 700, v případě konfesně promíšeného prostředí ne více než 500 duší. Cesta do kostela neměla trvat déle než hodinu chůze, a to ve kterékoliv roční době a neměla vést přes území jiné farnosti.<sup>177</sup> Přesná opatření se týkala i vybavení farních kostelů, ve kterých byly povoleny vedle hlavního oltáře ještě dva postranní. Ostatní musely být buď odstraněny (u sloupů), nebo z nich muselo být odebráno náradí a nádobí umožňující u nich sloužit mši. V kostele nesměla být také více než dvě věčná světla, zrušeny byly také všechny privilegované oltáře. Svátosti měly být udělovány v zemských jazycích, od povinné školní zpověď a přijímání bylo upuštěno.

Součástí programového boje ‚filosofického století‘ s pověrou byla kritika mnišství, pro údajnou zahálčivost a především pro své ‚fanatické a pověrečné křesťanství‘, jež šíří mezi lidem. Zde se ke státnímu zájmu přidávala i tradiční bolest klášterních exemcí, tolik kritizovaná biskupy, že jim znemožňuje potřebný dohled a účinnou pastorační. V ovzduší vzrůstající vrchnostenské kontroly byly tyto svobody stále problematičtější coby přežitky ‚starých a temných‘ dob. Často se také setkáváme s výtkami na adresu potulných mnichů, kteří opouštějí kláštery a vycházejí mezi lidi. Obživu a nocleh si údajně získávali žebrotou a prodejem nejrůznějších předmětů, amuletů a modliteb. Roku 1781 byly zrušeny veškeré církevní exemce řeholních domů, které tak byly podřízeny biskupskému dozoru.

Podobně podezřelá byla nejrůznější bratrstva, především pro vnějškovost procesí a přepjatou úctu k světcům. Tak vydala Marie Terezie roku 1771 nařízení, že se nesmějí nová bratrstva zřizovat, roku 1783 zrušena i ta stávající. O rok dříve byla zrušena instituce poustevníků a lesních bratří (*Waldbrüder*). Jejich ‚členové‘ měli najít uplatnění buď jako

---

<sup>175</sup> WINNER Gerhard: Die Klostersaufhebungen in Niederösterreich und Wien, Wien: Herold, 1967, 70.

<sup>176</sup> Srov. BÉLINA Pavel, KAŠE Jiří, KUČERA Jan P.: Velké dějiny země Koruny české, sv. X, Praha – Litomyšl: Paseka, 2001, 107.

<sup>177</sup> Srov. GAMPL Igne: op. cit., 84n.

učitelé normálních škol nebo v pastoraci. Záhy bylo založeno jediné Bratrstvo činné lásky k bližnímu (*Bruderschaft der thätigen Liebe des Nächstens*) s působností v celé monarchii. Stejný osud potkal brzy i literátské sbory, mariánské družiny i terciáře.

Významným počinem josefínské církevní politiky bylo bezesporu vyhlášení náboženské tolerance. Toleranční patent ze 13. X. 1781 přiznával tzv. akatolíkům, tj. protestantům augsburského a helvetského vyznání a neunijním Řekům právo soukromé bohoslužby a omezená občanská práva. Tzv. blouznivci tolerováni nebyli. Patent nezahrnul mezi povolená vyznání husity a české bratry, ačkoliv právě jich bylo v Čechách z nekatolických křesťanských vyznání nejvíc. Tato skutečnost vyvolala na jejich straně určité rozpaky. Dvorní dekret ze 26. března 1782 pak dovoloval jejich tichou toleranci pod jménem luteránů. Mezitím byly toleranční zásady rozšířeny i na obyvatele židovského vyznání.

## V. Augustin Zippe v kontextu doby a svého díla

### V.1 Život a dílo Augustina Zippeho

Postava Augustina Zippeho jistě nepatří do kánonu ‚velikánů‘ morálně-teologické tradice. Jeho reinterpretace křesťanského etického poselství má pro nás význam jako svědectví o práci teologa, která probíhá v jeho spjatosti s jeho ‚žitým světem‘. Otevřenost vůči potřebám doby, jak jim rozumí, je v morálně-teologickém konceptu tohoto josefinisty dobře patrná. Následující kapitoly se pokusí představit postavu Augustina Zippeho v kontextu společenského a myšlenkového klimatu, který se pokusí nazřít optikou dochovaných Zippeho děl. Vzhledem k roztroušenosti archivních materiálů a náročnosti jejich vyhledání a systematizaci, se mi podařilo vysledovat Zippeho osudy především pro ‚českou‘ etapu jeho života, tedy zhruba po smrt císaře Josefa II. roku 1790. Do této doby však spadá publikování stěžejních morálně-teologických prací, které jsou pro předloženou analýzu relevantní.

#### V.1.1 Pražská studia

Augustin Zippe se narodil 1. prosince 1747<sup>178</sup> v předhůří Lužických hor<sup>179</sup>, v oblasti, která byla charakterizována navzdory rekatolizačnímu úsilí i v předtoleranční době hojným tajným nekatolictvím a kontaktem se sousedním protestantským Saskem, především s pietistickou Žitavou.<sup>180</sup> V neklidném období válek o rakouské dědictví i války sedmileté vliv luterského Pruska ještě vzrostl, když se stalo přímým sousedem Českého království. K jeho

---

<sup>178</sup> Johann Georg Meusel klade narození Zippeho do roku 1746. (MEUSEL Johann Georg: Das gelehrte Teutschland. Lexikon der jetzt lebenden teutschen Schriftsteller, sv. VIII, Lemgo: Meyer, 1805, 705).

<sup>179</sup> Meusel uvádí jako místo narození Mergenthal (česky Mařenice) v Lužických horách nedaleko od hranice se Saskem. Za místo Zippeho narození bývá uváděna také Böhmisch Kamnitz (č. Česká Kamenice) a jako rok narození 1747 (ZSCHOKKE Hermann: Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich. Aus Archivalien. 2 Teile, Wien – Leipzig: Braumüller, 1894). Pavel Bělina uvádí jako původ Augustina Zippeho Cvikov u České Lípy. (BĚLINA Pavel: Velké dějiny zemí Koruny české, sv. X., Praha - Litomyšl: Paseka, 2001, 79).

<sup>180</sup> ČORNEJOVÁ Ivana: Společnost, církev, vzdělanost, in: ČORNEJOVÁ Ivana, KAŠE Jiří, MIKULEC Jiří, VLNAS Vít: Velké dějiny zemí Koruny české, sv. VIII., Praha – Litomyšl: Paseka, 2008, 291.



panovníku Fridrichu II. se upínala naděje mnoha českých tajných evangelíků. S těmito okolnostmi patrně souvisí Zippeho celoživotní otevřenost vůči protestantské teologii a historiografii.

Zippeho mládí bylo údajně provázenou velkou chudobou, protože brzy osiřel.<sup>181</sup> Zřejmě však projevil dostatečné studijní vlohy a zapsal se na studia filosofie a teologie na pražskou univerzitu. Finanční podporu našel u hraběnky z Wallis, kde pracoval jako preceptor její dcery Terezie. Učitelem zůstává Zippe pravděpodobně i po přijetí kněžského svěcení v roce 1771 a Terezii věnuje svou práci *Úvod do mravouky rozumu a zjevení*<sup>182</sup>, jež vychází poprvé v Praze roku 1778. Zippe ji ve věnování charakterizuje jako vydání počtu z výuky, kterou byl pověřen.<sup>183</sup>

### V.1.1.1 Myšlenkové klima pražské univerzity v polovině 18. století

Dalším mecenášem a průvodcem mladého Augustina Zippeho v Praze byl rodák z tehdy již více než sto let saské Lužice profesor Karl Heinrich Seibt (1735–1806). Seibt působil od roku 1763 laický učitel<sup>184</sup> krásných věd, dějin učenosti a morálky na pražské univerzitě a zanedlouho kolem sebe shromáždil okruh mnoha výrazných osobností společenského života. Díky svým studiím v Lipsku se seznámil se soudobou anglickou: francouzskou a německou literární produkcí a kulturní úrovní protestantského souseda. poslouchal německou mluvnici a filosofii u Johanna Christopha Gottscheda a krásné vědy u básníka Christiana Fürchtegotta Gellerta, dobře byl obeznámen s filosofií Christiana Wolffa. Roku 1763 jako mimořádný profesor krásných věd na filosofické fakultě pražské university. V osobnosti Karla Heinricha Seibta stanul v jejích zdech po více než stu let první nejezuita a laik. Jako první také nepřednášel latinsky, nýbrž německy. Do pražského prostředí uvedl osobnosti západního

---

<sup>181</sup> KOPECKÝ František: op. cit., 215; WINTER Eduard: op. cit., 148.

<sup>182</sup> ZIPPE Augustin: *Anleitung in die Sittenlehre in die Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung zum Privatunterricht der Jugend*, Prag: Felizian Mangoldt und Sohn, 1778.

<sup>183</sup> Srov. tamtéž, Widmung.

<sup>184</sup> Laici se na pražské univerzitě objevili po jednom a půl století v rozmezí let 1763 a 1774 čtyři: Karl Heinrich Seibt (katedra estetiky, pedagogiky a literatur), Josef Ignác Buček (katedra národohospodářských nauk), Jan Tadeáš Peithner (katedra montanitstiky a mineralogie) a František Lothar Ehemant (katedra dějepisu a výtvarného umění). Srov. BĚLINA Pavel: op. cit., 78.

světa, jako byl Hume, Voltaire, Montesquieu, Basedow, Hobbes, Bayle, Rousseau aj.,<sup>185</sup> a to bez ohledu na skutečnost, že se jejich jména nacházela na stránkách římského indexu. Seibt se stal roku 1766 také prvním sekretářem arcibiskupské konzistoře a vyučoval církevní dějiny v arcibiskupském semináři. Od roku 1775 stál až do své smrti v čele filozofické fakulty, v letech 1783/4 byl rektorem pražské univerzity.

Seibtovo působení silně kontrastovalo se stále silně scholastickou pražskou univerzitou. Svými přednáškami, na nichž se četl třeba Klopstockův Mesiáš, vzbudil velkou pozornost především mezi studentskou mládeží, ale mezi jeho stoupence patřili také břevnovsko-broumovský opat Franz Stephan Rautenstrauch, budoucí vedoucí rakouských teologických studií, a dvorní rada Franz Karl, svobodný pán Kressel z Qualtenbergu. Roku 1764 vydal pojednání O vlivu krásných věd na výchovu rozumu a následně o nutnosti spojit je s vyššími a jinými vědami.<sup>186</sup> Po zrušení jezuitského řádu byl Seibt jmenován ředitelem filosofického studia a gymnázií, pro které vypracoval nové osnovy. Své pedagogické představy vyjádřil však již o dva roky dříve v řeči O vlivu výchovy na blaženost státu.<sup>187</sup> Jak titul prozrazuje, výchova je charakterizována jako prostředek k ovlivnění osobní blaženosti, na níž je závislá blaženost státní.<sup>188</sup>

Roku 1778 byl Seibt obžalován ze šíření bludných názorů. Stalo se tak zásahem prezidenta apelačního soudu hraběte Františka Věžníka, který upozornil vedoucího vídeňské dvorské knihovny hraběte Leopolda Claryho, že v Praze je v oběhu mnoho zakázaných knih, což je především vinou jednak nejvyššího purkrabího Karla Egona Fürstenberga a jednak profesora Seibta, který tyto tituly ve svých přednáškách uvádí. V důsledku obvinění zbavil hrabě arcibiskup Příchovský Seibta členství v konzistoři. Seibt uhájil svá stanoviska u panovnice Marie Terezie, které doložil svou pravověrnost a do roku 1801 pak vyučoval v Praze teoretickou i praktickou filosofii. Stalo se tak v souvislosti s modlitební knihou, kterou Seibt publikoval. Kniha byla vydána hned několikrát a vzbudila ohlas i na vídeňském dvoře.

---

<sup>185</sup> Srov. SOUSEDÍK, s. 274nn.

<sup>186</sup> Von dem Einflüsse der schönen Wissenschaften auf die Ausbildung des Verstandes und folglich von der Nothwendigkeit, sie mit den höheren und anderen Wissenschaften verbinden, Praha 1764.

<sup>187</sup> Von dem Einflusse der Erziehung auf die Glückseligkeit des Staates, Praha 1771.

<sup>188</sup> Seibtovy přednášky o morálce mají dosud mnohé odpůrce, kteří je charakterizují jako podezřelé rady chytrosti jak zbohatnout, získat přízeň mocných, budovat kariéru... Tyto výtky však koriguje SOUSEDÍK, s. 275n.

Marie Terezie ocenila jejího autora diamantovým prstenem, který neměl Seibtovi předat nikdo jiný než pražský arcibiskup.

Augustin Zippe stál na straně svého učitele a svou podporu mu projevil uprostřed celé aféry i po jejím skončení ve druhém vydání své práce v roce 1789. Vyjádřil vděčnost za to, že jej Seibt „ve své veřejné výuce uvedl do filosofie vzdělání (bildende Philosophie) a stal se tak zdrojem vnitřního pokoje, kterou Zippe prožívá v Boží přítomnosti a pomoci.“<sup>189</sup> Seibt byl typickým představitelem osvícenského katolicismu, nikdy se nepostavil proti náboženství a katolicismu jako takovému. Při návštěvě papeže ve Vídni roku 1783 to byl právě Seibt, kdo byl jeho zastáncem. Nástupce Seibta na stoličce krásných umění, protestant August Gottlieb Meissner charakterizuje kruh jeho stoupenců jako „kliku složenou z jezuitů, augustiniánů a dominikánů“.<sup>190</sup>

Mezi léty 1745 a 1755 se v Praze vedla zajímavá diskuse o vztahu k soudobé filosofii. V tomto časovém úseku vychází několik děl, zabývajících se především otázkami teorie poznání (František Azzoni<sup>191</sup>), přírodní filosofie (Josef Pleyer, Jiří Lhotský, Jan Gremner, František Gleixner a přirozenoprávní nauky (Jiří Langer). Průlom však přinesl rok 1756, kdy vyšly dvě učebnice filosofie od Antonína Bolla<sup>192</sup> a Kašpara Sagnera<sup>193</sup>, které jsou již jasně wolffiánské. Dominance filosofie Christiana Wolffa trvala na pražské univerzitě podle Sousedíka až do zrušení jezuitského řádu r. 1773.<sup>194</sup> Po období důrazu kladeného na přirozenoprávní teorii (Samuel Pufendorf, Christian Thomasius) přinesl Christian Wolff návrat k metafyzice.

„Osvícenská teologie založená na principech Wolffovy filosofie se vyznačovala snahou objasnit pravdy víry, pokud je to možné, rozumem, přenechávajíc nicméně něco i „pouhé“ víře.“<sup>195</sup> Vlivně působila i systematická forma, tzv. *mos geometricus*<sup>196</sup>, jeho filosofických

---

<sup>189</sup> ZIPPE Augustin: op. cit., 64 (1789, 39n).

<sup>190</sup> WINTER Eduard: Bolzano a jeho kruh, op. cit., 18.

<sup>191</sup> Bližší pojednání srov. SOUSEDÍK Stanislav: op. cit., 263nn.

<sup>192</sup> BOLL Antonín: Institutiones philosophicae, sv., Praha, 1756; podle SOUSEDÍK Stanislav: op. cit., 267.

<sup>193</sup> SAGNER Kašpar: Institutiones Philosophicae, Praha, 1755–1758; podle SOUSEDÍK Stanislav: op. cit., 268.

<sup>194</sup> Srov. SOUSEDÍK Stanislav: op. cit., 265.

<sup>195</sup> SOUSEDÍK Stanislav: op. cit., 266.

<sup>196</sup> Jedná se o eukleidovskou metodu, jak ji máme doloženou v Proklově interpretaci. (srov. ENGFER Hans-Jürgen: Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und 18. Jahrhundert, Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann–Holzboog, 1982, 232)

pojednání. Odmítl scholastickou metodu pro et contra a snažil se uplatnit trojí krok: „1. abych nepoužíval ani jedno slovo, které bych nebyl vysvětlil; čímž by mohly vznikat při používání tohoto slova dvojznačnosti, nebo by nám chyběl základ důkazu; 2. abych nepřipouštěl ani jednu větu a následně ji nepoužíval jako vyšší premisu, kterou bych předtím nebyl prokázal; 3. abych následující vysvětlení a věty náležitě vzájemně spojoval a ve stálém spojení postupně odvozoval.“<sup>197</sup> Zmíněnou geometrickou metodu, se kterou se Zippe dobře seznámil během svých studií, užívá při psaní všech svých morálně-teologických pojednání od konce 70-tých let. Veškeré pojmy užívá Zippe až tehdy, když je vyvodil z předcházejícího textu.

Etika spadala ve Wolffově systému filosofie coby ‚světské moudrosti‘ (*Weltweisheit*) do praktické filosofie spolu s ekonomikou a politikou. Její požadavky je možné odvozovat z vět metafyziky, oproštěné od pozitivní teologie. Základní princip formuluje takto: „Konej to, co tebe a tvůj stav či stav někoho jiného činí dokonalejším; vyhýbej se tomu, co jej činí nedokonalejším.“<sup>198</sup> Protože je dokonalost totožná s přirozeným stavem, mohou být tyto požadavky přirozené mravnosti pochopitelné každému člověku i bez pozitivního mravního řádu. Stejně završení je také v základu sociální filosofie, neboť účelem vzniku společnosti je prospěch všech, totiž dosažení blaha. Zde zní základní požadavek podobně: „Konej to, co podporuje blaho společnosti; vyhýbej se tomu, co tomuto blahu překáží, nebo jej nějak jinak omezuje.“<sup>199</sup> Jak bylo vlastní i ostatním osvícencům, spatřuje Wolff počátek lidské společnosti v konsensu.

Osvícenská přirozenoprávní teorie (zvl. Wolffova) byla v č. zemích v 18. století přejímána v širokém rozsahu s tím, že v ní byly prováděny korektury považované z teologických důvodů za žádoucí. „Wolffova soustava v obou svých součástech, tj. jak v oboru filosofie teoretické, tak praktické, ovládala v takové mírně modifikované podobě v českých zemích pole až do sklonku námi zde sledovaného období, tj. do dob vlády císaře Josefa II. (1780-1790).“<sup>200</sup>

---

<sup>197</sup> WOLFF Christian: *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*, kap. III, § 22, 53, cit. podle RÖD Wolfgang: *Novověká filosofie*, sv. II, Praha: OIKOYMENH, 2004, 309.

<sup>198</sup> WOLFF Christian, *Vernünfftige Gedanken von des Menschen Tun und Lassen*, 1720, § 12; RÖD Wolfgang: *Novověká filosofie*, sv. II, Praha: OIKOYMENH, 2004, 321n.

<sup>199</sup> WOLFF Christian, *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben des Menschen*, § 11; cit. podle RÖD Wolfgang: *Novověká filosofie*, sv. II, Praha: OIKOYMENH, 2004, 324.

<sup>200</sup> SOUSEDÍK Stanislav: op. cit., 274.

Recepce starších fází německé osvícenské filosofie (především Samuela Pufendorfa) byla důležitá především v oboru etiky. Byla-li v polovině XVII. století pro Pufendorfa zřízena stolice přirozeného práva na heidelberské univerzitě, docházelo v průběhu dalších desetiletí k podobným krokům i na dalších německých univerzitách. I na jezuitské pražské univerzitě bylo v tomto duchu přeneseno těžiště výuky etiky z teologické fakulty na filosofickou. Vzhledem k Zippeho morálně-teologickému konceptu je dobré připomenout spisy pražského jezuita Josefa Juraina, pracující s naukou o přirozeném právu, jehož nositelem je lidská osoba. Jako taková nebyla tato pozice ve filozofické tradici ničím novým – lze ji nalézt u Viléma Ockhama ve XIV. století. Nový bylo u osvícenských autorů podat tuto nauku jako deduktivně vybudovanou soustavu podle Hobbesova a Pufendorfova vzoru. To vedlo k hledání prvních morálních principů, ze kterých by byly vyvoditelné všechny ostatní morální normy. Novověká, empiristicky orientovaná filozofie vedla k oslabení pojmu osoby, který hrál centrální roli ve starší scholastické tradici. Druhým rysem, který našel své dovršení v autonomní etice Kantově, byl názor, že člověk si ukládá mravní normy sám a poslední důvod jejich závaznosti se nalézá ve vlastním vědomí.<sup>201</sup>

Problematická byla v tomto ohledu slučitelnost takto uchopené autonomie s teologickým kontextem, tedy s významem křesťanského zjevení, tedy přesně ten moment, který vedl k odvolání Wolffa z halleské univerzity roku 1723 z údajného napomáhání ateismu, které bylo spatřováno v tezi, že přirozené právo musí platit i *si Deus non daretur*. Oba jezuitští autoři, kteří vydali v polovině XVIII. století v Praze své práce z oblasti etiky, Jiří Langer<sup>202</sup> a Josef Jurain<sup>203</sup>, odmítali představu o její soběstačnosti bez zohlednění jejího Tvůrce. „Aby závaznost přirozeného zákona byla účinná (efficax), musí podle Langera provázet přirozeně poznanou boží vůli i přirozené poznání skutečnosti, že člověka v budoucím životě očekává odměna nebo trest.“<sup>204</sup> Tento rozměr se u Juraina projevuje především ve třetí části, věnované otázkám prvního mravního principu. Pufendorfovo i Thomasiovo vyvození mravní závaznosti z tzv. principu sociality, totiž že člověk má dělat to, co se shoduje s rozvojem jeho života jako společenské bytosti, překračuje jak nedostatečný, aby odůvodnil povinnosti vůči

---

<sup>201</sup> Srov. tamtéž 271.

<sup>202</sup> LANGER Georgius: *Principia ethica fundate in iure naturae explanato in praelectionibus academicis philosophiae practicae seu moralis*, Praha, 1747; podle SOUSEDÍK Stanislav: op. cit., 278, pozn. 9.

<sup>203</sup> JURAIN Josephus: *Lucubrationes ethicae in ius naturae*, Praha, 1760; podle SOUSEDÍK Stanislav: op. cit., 270.

<sup>204</sup> SOUSEDÍK Stanislav: op. cit., 272.

zemřelým a především vůči Bohu. Člověk má činit vše potřebné k tomu, aby dosáhl štěstí jako rozumová bytost, a to z lásky k Bohu, k sobě samému a k bližním.<sup>205</sup>

### V.1.2 Katechetou v sirotčinci

Augustin Zippe byl vysvěcen na kněze roku 1771. Rok 1773 přinesl Českým zemím velikou neúrodu, kvůli které upadla řada lidí do chudoby a výrazně přibýlo sirotků. Téhož roku v srpnu zřídila tzv. ‚Lidumilná společnost‘ („*Menschenfreundliche Gesellschaft*“) v čele s komořím a apelačním radou Kasparem Hermannem hr. von Künigl<sup>206</sup> sirotčinec Svatého Jana Křtitele, podporovaný jednak dary mecenášů (nejvyšší purkrabí Karl Egon kníže Fürstenberg, Franz Anton hr. von Nostitz), jednak výnosy nedaleké rukavičkářské manufaktury Geoga Ludwiga Malvieux. Budovy sirotčince se nacházely na Novém Městě pražském ve farnosti sv. Petra a sv. Klimenta na Poříčí. Úlohu katechety (*Katechet*) plnil řadu let Augustin Zippe<sup>207</sup> Roku 1774 roku přikoupil sirotčinec z daru panovnice, který činil 4000 florinů vlastní dům, do kterého byli v únoru 1775 uvedeni první chovanci. Ve farním kostele sv. Petra, tradičním centru pražského německy mluvícího obyvatelstva, byla sloužena slavností bohoslužba, při které pronesl Augustin Zippe slavnostní homilii. Následující mši svaté a slavnostnímu Te Deum předsedal pražský světící biskup a budoucí biskup v Hradci Královém Johannes Andreas von Kaiser.

---

<sup>205</sup> Srov. tamtéž, 274.

<sup>206</sup> Srov. Kurze Nachricht von dem Waisenhouse zu St. Johann dem Täufer in Prag, in: Materialien zur alten und neuen Statistik von Böhmen, Heft IV., Kašpar Widtmann, Leipzig – Prag 1787, ss. 663–671.

<sup>207</sup> Srov. Kurze Nachricht von dem Waisenhouse zu St. Johann dem Täufer in Prag, in: Materialien zur alten und neuen Statistik von Böhmen, sv. IV., Prag – Leipzig: Kaspar Widtmann, 1787, 666.

### V.1.2.1 Představení Řeči ve výroční den vysvěcení Domova pro chudou a opuštěnou mládež Svatého Jana Křtitele, zřízeného 1. září roku 1773, pronesená 16. února 1775 u Sv. Petra na Novém Městě pražském Johannem Augustinem Zippem, diecézním knězem<sup>208</sup>

Tato německá řeč je první tištěnou dochovanou prací od sotva třicetiletého Augustina Zippeho a obsahuje již základní prvky jeho morální teologie. Text se nachází ve sbírce deseti sebraných kázání, která vyšla v Augsburgu roku 1776. Řeči samotné je předeslán dvoustránkový úvod, ve kterém Zippe zdůvodňuje, proč se rozhodl vydat řeč tiskem. Hlavním důvodem je mu, vedle zachování památky na slavnostní vysvěcení, uchování dokumentu z dějin chudobince a vyhovění přání druhých lidí, aby svou řeč nechal vytisknout, podle jeho slov povinnost neodmítat veřejný souhlas (Beyfall) ctnosti.<sup>209</sup> Právě příklady ctnosti mají velký pedagogický význam, neboť posilují v člověku podobu pravého náboženství.<sup>210</sup> Pravý duch náboženství (*der wahre Geist der Religion*) „užívá totiž lidskou zbožnost, doprovázenou činnou láskou k bližnímu (*thätige Nächstenliebe*), k účelu, který náboženství před člověka klade, totiž k oslavě Boží skrze podporu lidského blaha“.<sup>211</sup> Jako křesťané se musíme naučit odhlížet pouze od svých vlastních zásluh a starat se o blaho druhých.<sup>212</sup>

Hlavním tématem řeči je však poukázat, jak založení sirotčince souvisí s představou Boha. Mezi přirozené sklony patří evidentně také láska ke druhým lidem. Její význam připomnělo katastrofální sucho roku 1770 a neúroda roku následujícího.<sup>213</sup> Takové a podobné události vykládá Zippe jako Boží dopuštění, aby si člověk znovu uvědomil, jak důležitá je v praxi opomíjená láska k bližnímu, kterou tolik zdůrazňoval Ježíš Kristus a která je hlavním poselstvím náboženství. „Přirozená náklonnost k vlastnímu [lidskému] druhu, stejně jako blahovolnost, kterou v nás probouzí víra, jsou však téměř cele udušeny přílišnou

---

<sup>208</sup> ZIPPE Augustin: Rede an dem Tage der Einweihung des im Jahre 1773, den ersten Herbsmonat errichteten Verpflegshauses armer Kinder und Waisen, gehalten den 16ten Hornung im Jahre 1775 bey St. Peter in der Neustadt Prag von Johann Augustin Zippe, Weltpriestern, , in: Sammlung auserlesener Kanzelreden über die vornehmsten Gegenstände in der Kirche, sv. 15, Augsburg: Joseph Wolff, 1776, 119–174

<sup>209</sup> Srov. tamtéž 122.

<sup>210</sup> Srov. tamtéž 123.

<sup>211</sup> Tamtéž 125n.

<sup>212</sup> Srov. tamtéž 151.

<sup>213</sup> Tamtéž 131nn.

uhlazeností sebelásky (*Eigenliebe*)<sup>214</sup>, špatnými zásadami a neúčelnou (*zweckwidrig*)<sup>215</sup> výchovou, nepřirozenými návyky a příklady, dopředu danými úsudky o údajných výhodách nebo špatně pochopenými rozdíly zavedených stavů.<sup>216</sup> Křesťané pak omezují projevy své víry na nečinnou víru ve svátosti a sledování zdánlivě vnějškové bohoslužby, aniž se pokusí naplnit příkazy spravedlnosti a milosrdenství. Tvrdé srdce, které se odmítá dělit o své statky s druhými, kteří jsou v nouzi, pak musí být podle Zippeho obměkčeno vlastním utrpením v neúrodě a živelných pohromách. Tuto tezi dokládá autor okolnosti kázání proroka Micheáše (6,8.12) a jinými událostmi popsány ve Starém zákoně.

Péče o chudé a opuštěné děti má vedle okamžité odpomoci od jejich nouze, také další aspekt, který bychom mohli nazvat společenskotvorným: je projevem nezištné starosti o blaho státu. Nezištné proto, že je službou budoucnosti.<sup>217</sup> Dětem je poskytnuta nezbytná pomoc, jsou vyrvány nouzi a nevzdělanosti, aby „z nich byli vychováni bezúhonní lidé, užiteční občané a činní křesťané“.<sup>218</sup>

### **V.1.2.2 Představení Zippeho Úvodu do mravouky rozumu a zjevení**

Už po svém odchodu do České Kamenice (prosinec 1777) vydává Zippe tiskem práci, která vznikla díky jeho zaměstnání coby praceptor slečny Terezie hraběnky z Wallis, které pak své německy psané dílo Úvod do mravouky rozumu a zjevení k soukromé výuce mládeže věnuje.<sup>219</sup> Už z prvních slov předmluvy (ve vydání z roku 1778 strany XI až LXIV) je patrné, že spis má výrazné pedagogické zaměření. V prvním vydání své práce ještě Zippe udává odkazy na další vhodnou literaturu, ze které sám čerpal: *Some Thoughts Concerning Education* Johna Locka (1693), *Traité de l'éducation des filles* Françoise Fénelona (1687), *Methodischer Unterricht in der Religion und Sittenlehre der Vernunft* Johanna Bernharda Basedowa

---

<sup>214</sup> V textech josefinských morálních teologů je nutné rozlišovat mezi *Eigenliebe*, která je mravně špatná, protože vylučuje lásku k bližnímu, a *Selbstliebe*, která je přirozeným projevem pudu sebelásky.

<sup>215</sup> Nutno chápat ve smyslu výše uvedeného účelu náboženství: totiž oslava Boha v podporu lidského blaha.

<sup>216</sup> Tamtéž 135n.

<sup>217</sup> Srov. tamtéž 125.

<sup>218</sup> Tamtéž 152.

<sup>219</sup> ZIPPE Augustin: *Anleitung in die Sittenlehre in die Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung zum Privatunterricht der Jugend*, Praha: Felizian Mangoldt, 1778.



(1764)<sup>220</sup>, Grundsätze einer weisen und christlichen Erziehungskunst Johanna Petera Millera (1771) a dále blíže nespecifikovanou Erziehungsbibliothek.<sup>221</sup> Metodicky zaměřená předmluva je v obou vydáních následována etickým traktátem, členěným na pojednání o lidské přirozenosti (I.), o určení člověka (II.), o součástech ctnosti (III.), o určení člověka vycházejícím z poznání Boha (IV.), o nedostatečnosti pouhého rozumového založení morálky (V.), o lidském určení, které poznáváme na základě zjeveného náboženství (VI.), o povinnostech člověka vůči Bohu (VII.), o povinnostech člověka samého vůči sobě (VIII.), o povinnostech vůči druhým lidem (IX.) a o motivech ke ctnosti (X.). Jak je patrné z obsahu knih, Zippe pečlivě odděluje morálku vyvozenou z principů a poznatků rozumu (I. – V.) a etiku zjevení (VI. – X.).

Augustin Zippe vydává svou práci podruhé roku 1789 ve Vídni.<sup>222</sup> Do samotného textu zasahuje Zippe minimálně: vypouští věnování hraběnce z Wallis a z předmluvy odstraňuje odkazy na výše uvedenou pedagogickou literaturu. V samotném traktátu jsou zásahy patrné na následujících třech místech:

V části věnované mravouce založené na zjeveném náboženství nahrazuje Zippe pasáž v kap. 3: Nauka zjevení o našem určení, která se týká vztahu věčné blaženosti a pozemského života. Zatímco v roce 1778 zdokonalení dosažené představy o mravní dokonalosti poznáním Boha<sup>223</sup>, vypouští ve vydání z roku 1789 tento text a píše o tom, že „budoucí život bude pokračováním stávajícího, přičemž si vezmeme všechny dosažené dovednosti a sklony, které budou naší duši vlastní při smrti, s sebou. Naše nová blaženost bude v úzkém vztahu k přístupnosti, kterou jsme v pozemském životě získali vzděláním svého rozumu a srdce směrem k moudrosti a ctnosti.“<sup>224</sup> Celou kapitolu doplňuje oproti vydání z roku 1778 novou charakteristikou posmrtného života, totiž láskou k duchům, jejichž blaženost spatříme a budeme se z ní radovat.<sup>225</sup>

---

<sup>220</sup> Německý pedagog vydal ve stejném roce ještě jeden spis: Methodischer Unterricht in der überzeugenden Erkenntnis der biblischen Religion. Který z nich má Zippe na mysli s jistotou nevíme, neboť uvádí na s. XII předmluvy vydání z roku 1778 pouze „Basedovs Methodenbuch“.

<sup>221</sup> Srov. ZIPPE Augustin: op. cit., XII, ve druhém vydání z roku 1789 jsou tyto bibliografické odkazy vynechány.

<sup>222</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre in die Sittenlehre der Vernunft und der Offenbarung zum Privatunterricht der Jugend, Wien: k. u. k. Taubstummeninstitut, 1789.

<sup>223</sup> Srov. ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, 1. vydání, 1778, 126.

<sup>224</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, 2. vydání, 1789, 103.

<sup>225</sup> Srov. tamtéž 105.

V následující kapitole (4.), která shrnuje důvody upokojení, jež přináší zjevení člověku vzhledem k jeho budoucímu ‚osudu‘, připojuje na jejím konci ve vydání 1789 soteriologickou pasáž, v níž obhajuje spravedlivé požadavky Boha otce na splnění zákona. Jejich prominutí bez náhrady by znamenalo podle Zippeho škodu pro lidskou ctnost a v posledku přineslo špatné plody pro celou říši duchů (Reich der Geister). Proto Ježíš, Prostředník a Vykupitel, vzal na sebe dobrovolně těžké utrpení, aby učinil zadost otcově spravedlnosti a přivedl nás k odpuštění trestů, které nám podle spravedlnosti příslušejí.<sup>226</sup>

### V.1.3 Děkanem v České Kamenici

Na Vánoce 1777 odchází Zippe do svého rodného kraje a stává se děkanem při kostele sv. Jakuba Většího v České Kamenici<sup>227</sup>, kde se kromě duchovní péče věnuje spolu s knížetem Františkem Kinským především školství.<sup>228</sup> Jejich aktivita je úspěšná, takže ačkoliv byl v České Kamenici Zippe činný pouhých pět let (1778-1783), v chlapecké městské škole se již za jeho působení začalo vyučovat ve dvou třídách. Roku 1778 zakládá i dívčí školu u kostela sv. Jakuba. Svou pozornost věnuje motivaci rodičů, aby děti do školy posílali, i přípravě učitelů, kteří musí složit povinné zkoušky. Už svým působením v Praze dával Zippe najevo, že náboženství chápe jako zdroj ušlechtilého smýšlení, které se navenek projevuje především praktickou pomocí bližnímu. Proti zakládá i ve svém novém působišti v březnu 1781 chudobinec, protože, jak sám píše: „Pln vnitřního přesvědčení, že péče o chudé patří k nejvhodnějším a zároveň k nejkrásnějším povinnostem duchovního pastýře, usiloval jsem po vzoru jiných vlastenecky smýšlejících mužů od začátku roku 1781 o založení veřejného a trvalého ústavu pro chudé.“<sup>229</sup>

---

<sup>226</sup> Srov. tamtéž 107.

<sup>227</sup> Ustanoven 27. 12. 1777.

<sup>228</sup> Srov. kol. autorů, Česká Kamenice, , Česká Lípa: Studio REMA '93 2002, s. 224.

<sup>229</sup> ZIPPE Augustin: Sechs Predigten gehalten auf Veranlassung der in Böhmischkamnitz errichteten Armenversorgungsanstalt nebst einer interessanten Vorrede, und einer besonderen Nachricht von der Verfassung dieser Anstalt, Prag: k. k. Bücherverlag Anton Elsenwanger, 1782, 3.

### V.1.3.1 Představení Zippého sbírky kázání ve prospěch českokamenického chudobince z r. 1782<sup>230</sup>

O rok později vydává sbírku svých šesti kázání věnovaných důležitosti křesťanské dobročinnosti. Titulní list představuje Augustina Zippého již nejen jako děkana, nýbrž i jako kanovníka kolegiálního kostela a královské kaple Všech svatých na Pražském hradě a dále jako člena „*Bavorské učené společnosti (kuhrbayrischen gelehrten Gesellschaft) k podpoře duchovní výmluvnosti a katechetiky*“<sup>231</sup>. Sbírci svých kázání předeslal rozsáhlou předmluvu<sup>232</sup> o podstatě bliženské lásky (*caritas*) a celek doplnil zprávou o získávání prostředků pro českokamenický chudobinec. Ve své době vzbudila tato kniha velkou pozornost.<sup>233</sup> Královéhradecký biskup Johann Leopold Hay klade Zippého za vzor všem kněžím a roku 1783 vychází konzistoriální nařízení, že se má soubor jeho kázání dostat každému knězi.<sup>234</sup>

V předmluvě se Augustin Zippe věnuje tématu činné lásky k bližnímu, na které podle něho všechno záleží.<sup>235</sup> Protože je současný stav podle něho neuspokojivý, obrací se pro příklad k prvotní církvi. Na příkladu působení Cypriána, Basilia, Ambrosia, Jana Chrysostoma a Tertuliana se snaží ukázat, že podpora potřebných (nejen křesťanů, ale i pohanů) byla pevnou součástí církevní praxe a podstatným důvodem, proč církve byla důvěryhodná v misii. Důvodů špatného stavu Zippého současnost spatřuje Zippe pět a všechny se týkají nevyhovujícího způsobu církevní formace a hlásání. Pro morálně-teologické hodnocení je cenný zejména jeho návrh mravouky z hlediska jejích zásad a z hlediska důsledků pro člověka (44–53). Po předmluvě následuje šest kázání proslovených na začátku postní doby a první velikonoční neděli roku 1782. Týkají se povinnosti křesťana nést břemena druhých lidí a dále užitečnosti zavedení chudinského fondu a odstranění veřejného žebrání.

---

<sup>230</sup> Tento titul, který František Kopecký uvádí jako v současnosti ztracený (KOPECKÝ František: op. cit., 216, pozn. 69), se mi podařilo nalézt. Jako další spis, který se nedaří dohledat, je údajně Zippého pojednání *Von den Mitteln, Menschenliebe und Tugend zu befördern*, které mělo vyjít v Praze v roce 1782 (srov. KOPECKÝ František: tamtéž).

<sup>231</sup> Srov. titulní list Augustin ZIPPE, *Sechs Predigten*, Prag 1782.

<sup>232</sup> Předmluva není signována a o její autorství se vedou spory. Eduard Winter ji připisuje Augustinu Zippemu (s. 196). Naproti tomu upozorňuje František Kopecký, že celá předmluva má polemický ráz a týká se otázek, které pro Zippého již neměly být aktuální (srov. KOPECKÝ, s. 217, pozn. 71).

<sup>233</sup> Historik Eduard WINTER připomíná pozitivní recenzi v *Ephemeriden der Menschheit* (Jg. 1783, Bd 2, 413 nn).

<sup>234</sup> Srov. KOPECKÝ František: op. cit., 216.

<sup>235</sup> ZIPPE Augustin: *Vorrede*, in: *Sechs Predigte*, 4.

## V.1.4 V pražském generálním semináři

Od školního roku 1783/84 byla z rozhodnutí panovníka zrušena biskupská i řádová učiliště, aby je nahradily tzv. generální semináře. V Českých zemích byly semináře dva – v pražském Klementinu a v Hradisku u Olomouce. Rektorem pražského semináře byl ustanoven právě Augustin Zippe, kterého, jak píše Wiener Zeitung „diecézní biskup Emanuel hr. z Valdštejnu označil ‚za perlu své diecéze‘“<sup>236</sup>.

### V.1.4.1 Teologická studia v Českých zemích 18. století

Jedním z prostředků konfesionalizace (a s ní se pojící sociální disciplinace) je zajištění dostatku tzv. multiplikátorů, tedy těch, kteří budou konfesi vhodně reprezentovat a působit vytyčeným směrem k její stabilizaci tím, že budou zmnožovat počet jejich stoupenců.<sup>237</sup> To je v první řadě úkolem kléru (kazatelů). Tato snaha se pojí s vyloučením nespolehlivých a nepohodlných „multiplikátorů“, k čemuž slouží systém zkoušek, atestů a přísah. Představiteli konfesního raně novověkého školství v našem prostředí byli zejména jezuité, kteří obsadili v průběhu 16. a 17. století takřka všechny katedry teologických fakult v monarchii. Vyučovalo se na nich podle *Ratio studiorum* z roku 1599, jež postupovala tzv. pařížskou metodou, tj. systémem kursů podle příruček vydávaných profesory. Jako vzory byli mladým lidem stavěni před oči mladí řádoví světci (Stanislav Kostka, Luigi Gonzaga a Johannes Berchmans).

Už v průběhu 17. století byla i jezuity samými pocíťována potřeba jisté korekce dosavadní výuky. Mimo jiné do ní měly být zavedeny dějiny.

---

<sup>236</sup> Wiener Zeitung, 1816, s. 302.

<sup>237</sup> Tato strohá a hutná teze vychází z textu Wolfganga REINHARDA (1995), s. 428 n. Nakolik se osvědčí v českém prostředí 18. století musí být ještě předmětem bádání.

Myšlenkový kvas raně novověké francouzské, anglické i německé filosofie otrásl autoritou Aristotela. Na universitách se zřizují kabinety fyziky i astronomické observatoře<sup>238</sup> a metoda indukce, provázející nové přírodní bádání, proniká i do teologického myšlení.

Lze předpokládat, že německé osvícenské prostředí, které nebylo ve své kritičnosti vůči církvi tak radikální jako anglické či francouzské, mělo významný vliv na české. Jeho cílem byla obnova kulturního a společenského života, překonání nábožensky a politicky rozpolcené země.<sup>239</sup> S tím souvisela velká pozornost věnovaná praktické religiozitě a mravnosti. Základem individuálního i společenského života se měla stát „rozumná praxe“ (*eine vernünftige Praxis*). Oba vrcholní představitelé rané fáze německého osvícenství, Christian Thomasius (1655 – 1728) a Christian Wolff (1679 – 1754), byli vedeni snahou filosoficky založit morálku i náboženskou problematiku.

Druhá polovina 18. století je v rakouské monarchii novým myšlenkám mnohem otevřenější, než doba předcházející. Známa jsou v této souvislosti slova pruského Friedricha II. Voltairovi z roku 1766: „V pověřivých Čechách... urození lidé začínají otevírat oči... Jakkoli dvůr klade překážky přísunu dobrých knih pravda proniká přes tato přísná opatření.“<sup>240</sup> S nevolí císařského dvora to však nebylo tak zlé, jak by se mohlo podle této poznámky zavilého protivníka zdát, uvážíme-li, že Montesquieuovo dílo *O duchu zákonů* (*De l'esprit des lois*), jež bylo dáno na *Index librorum prohibitorum* tři roky po svém anonymním vydání, přesně 29. 11. 1751,<sup>241</sup> vyšlo rok na to ve Vídni. Studie inventáře zámeckých knihoven přinášejí často překvapivé výsledky. Tak bibliotéky hrabat Bedřicha Viléma Haugvice, Jana Nepomuka Mitrovského v Dolní Rožínce a Josefa Mitrovského v Paskově obsahují buď kompletní, nebo alespoň větší část díla Montesquieua, Rousseaua, Voltaira, Helvétia a

---

<sup>238</sup> Matematická věž pražského jezuitského Klementina (postavená už v roce 1721) byla přestavěna a vybavena kolem poloviny XVIII. století přístroji pro pozorování nebeských těles. Od roku 1775 pak máme pravidelná meteorologická měření.

<sup>239</sup> Srov. POTT Martin: *Aufklärung und Aberglaube - Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*, Tübingen: Niemeyer, 1992, 5.

<sup>240</sup> cit. podle J. Lavička, Denis Diderot a česká společnost osmnáctého století (1770–1810), *Acta Universitatis Carolinae (Philosophica et historica)* 1983, č. 4, 51, pozn. 13 (cit. podle VDZKČ, Bělina, 174)

<sup>241</sup> *Index librorum prohibitorum*, Roma 1901. Stejně tak obsahoval i tato díla evropské osvícenské produkce: John Locke, *An Essay Concerning Humane Understanding* (od 19. 6. 1734); týž, *The Reason Ableness of Christianity as Delivered in the Scriptures* (25. 9. 1737); Thomas Hobbes, *Opera omnia* (5. 10. 1649; 29. 8. 1701; 7. 5. 1703); David Hume, *Opera omnia* (18. 5. 1618; 19. 7. 1619); od Montesquieua ještě *Lettres persannes* (24. 5. 1762). Stejně tak Voltaire, *Lettres philosophiques*; *Histoire des croisades*; *Cantiques des Cantiques*; Rousseau, *Du Contrat Social*; *La Nouvelle Héloïse* aj.

Buffona.<sup>242</sup> Dalším příkladem by mohla být výrazná osobnost Františka Josefa hraběte Kinského, který výtečně znal názory Locke a Rousseaua. Spisy francouzských a německých osvícenství se díky šlechtickým mecenášům dostaly i do nově zřízené univerzitní knihovny.<sup>243</sup>

Zaostávání stavu výuky na pražské univerzitě si všiml už na konci sedmnáctého století (1693) její tehdejší superintendent Peter Theodor Birelli.<sup>244</sup> Tak byla roku 1712 dekretem ze 7. IX. zřízena c. a k. komise s apelačním předsedou hr. Schaffgotschem s cílem reformovat teologickou fakultu pražské university. Její počínání však nedospělo k uspokojivému výsledku. Jasnější podobu získaly tyto změny až ve druhé polovině 18. století za panování Marie Terezie (1740 – 1780).<sup>245</sup>

Roku 1746 tedy povolává Marie Terezie v život novou komisi, která vypracovala studijní model, jenž byl vyhlášen v říjnu 1747 pro pražskou universitu. Výslovně v něm byla omezena spekulace, aby byl takto získaný čas věnován „užitečnějším věcem“, například experimentální fyzice.<sup>246</sup> Studium filosofie se omezilo na dva roky a předměty etika, politika a matematika měly být studentům práv, medicíny a filosofie přednášeny vlastními učiteli.

Další reforma přišla v roce 1752, kdy byl zaveden úřad studijních direktorů (25. června 1752) jmenovaných panovníci, jimž podléhaly i teologické a filosofické fakulty, podřízené doposud církevní správě (tj. Tovaryšstvu Ježíšovu). Zároveň byl zaveden nový studijní řád, nahrazující dosavadní *Ratio studiorum*. Pasáže týkající se změn v teologickém školství se

---

<sup>242</sup> Srov. BĚLINA Pavel, KAŠE Jiří, KUČERA Jan P.: op. cit., 176.

<sup>243</sup> Srov. TOBOLKA Zdeněk Václav: Národní a univerzitní knihovna v Praze, její vznik a vývoj, I. Počátky knihovny až do r. 1777, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1959, 134.

<sup>244</sup> Okolnosti Birelliho snah o reformu university srov. třeba v HAUBELT Josef: České osvícenství, Praha: Svoboda, 1986, 116nn.

<sup>245</sup> František Kopecký, který se problematikou emancipace morální teologie na rakouských univerzitách zabýval, rozlišuje v této souvislosti tři fáze: 1. tzv. přípravnou tereziánskou fázi (1747-1764), charakterizovanou jmény jako Gerhard van Swieten, Johann Joseph von Trautson, P. Ludwig Deibel, Ambros Simon von Stock, Martin Gerbert und Christian Anton Migazzi, 2. hlavní teresiánsko-josefínskou fázi (1765-1782) nesenou Gerhardem van Swietenem, Ambrosem Simonem von Stockem a dále Franzem Josephem Heinkem, Franzem Karlem von Kressel-Qualtenberg a Stephanem Rautenstrauchem, a konečně 3. josefínskou reformní fázi (1783-1788), jejímiž hlavními protagonisty vedle osoby císaře Josefa II. byli Stephan Rautenstrauch, Gottfried van Swieten a především Augustin Zippe. (KOPECKÝ František: Moralthologie im aufgeklärten thesesianisch-josephinischen Zeitalter, St. Ottilien: EOS, 1990, 12).

<sup>246</sup> Chr. Ritter d' Elvert, Geschichte der Studien-, Schul- und Erziehungs-Anstalten in Mähren und Österreich-Schlesien, insbesondere der Olmützer Universität, in den neueren Zeiten, Brno 1857, s. 41 (cit. podle KOPECKÝ František: op. cit., 32).

připisují vídeňskému arcibiskupu knížeti Johannu Josephu Trautsonovi<sup>247</sup> a jezuitovi P. Ludwigu Debielovi. Bylo zakázáno učit podle jediné autority, tedy podle Aristotela. Jeho postavení mělo nahradit Písmo a Otcové. Základní intencí reformy byla jednota učebního plánu, a proto se týkala všech universit říše. Studium teologie se dělilo na ‚nižší‘ a ‚vyšší‘ (*studium minor et maior*). Nižší teologie se soustředila na bibli s biblickými jazyky, patrologii, polemiku, církevní dějiny, duchovní výmluvnost, kanonické právo (se zvláštním zřetelem k císařským výnosům) a vybrané kapitoly z morální teologie. Ta byla přednášena kasuistickou formou dvě hodiny týdně po dva roky. Posluchači nižšího teologického kursu se proto nazývali kasuisté a jejich hlavním zájmem byla pastorační praxe. Vyšší teologie neboli *theologia speculativa vel moralis* byla založena na především teoretickém zvládnutí tradičních teologických traktátů (*de Deo, de Incarnatione, de Gratia, de Virtutibus teologicis, de Actibus humanis, de Sacramentis, de Jure et Justitia*), nově se objevily orientální jazyky, patristika a studium Písma svatého. Profesor měl napříště dbát historické dimenze učitelského úřadu církve, což otevřelo cestu historicko-pozitivistické pramenné práci a znamenalo předěl v doposud především spekulativně laděné morálce. Tato historická dimenze byla ještě posílena studiem církevních Otců. Studenti vyšší teologie měli navíc povinnost navštěvovat kurs liturgie. I tady byl důraz položen na dějinný vývoj ritu.

Reforma padesátých let tedy přinesla z našeho hlediska především tu změnu, že se křesťanská etika stala hlavním oborem a i do ní pronikla historická dimenze. V pozadí všech těchto snah byl státní zájem.

Šedesátá léta přinesla další změny. Především došlo k narušení teologického monopolu Tovaryšstva Ježíšova na rakouských universitách. Vliv jezuitů byl výrazně umenšen i v censuře teologických spisů. Na teologické fakulty byli připuštěni příslušníci také ostatních řádů. Tak přicházejí na pražskou universitu na základě dekretu z 22. listopadu 1760 augustinián Cosmas Schmalfuß a dominikán Norbert Göpfert. Soužití s jezuitou se však neobešlo bez incidentů a nejrůznějších schválností.

---

<sup>247</sup> Ten vydává v témže roce slavný pastýřský list, v němž kritizuje nevědomost a pověry. Duchovní mají za úkol uvést lid do osvícené zbožnosti. Arcibiskup vyjadřuje potřebu reformy vzdělání kněží. Žádný kandidát nesmí být vysvěcen, aniž by byl uveden do studia bible v řečtině a hebrejštině.

Velký vliv na další reformní úsilí oficiálních státně-církevních kruhů měla reforma v klášteře St. Blasien ve Schwarzwaldu, provedená opatem Martinem Gerbertem (1720 – 1793). Tento benediktin maurinské kongregace<sup>248</sup> odmítal scholastickou spekulaci a klonil se k historicko-biblické pramenné práci. Historie je mu, v intencích augustinské teologie, prostorem, do něhož vstupuje Boží zjevitelské slovo, narozdíl od nejisté spekulace hříchem pokřiveného rozumu.<sup>249</sup> Skutečnými prameny křesťanské etiky jsou Písmo, učení koncilů a mravní nauky Otců. Svůj návrh systematické a jednotné morální teologie publikoval nejprve ve spise *Apparatus ad eruditionem theologiam* (Freiburg i. Br. 1754) a posléze v *Principia theologiae moralis juxta principia et legem evangelicam* (St. Blasien 1758). Jednotná morální teologie stojí na spojení religiosity a mravnosti, přičemž ani jedna složka nesmí scházet. Úlohou takto pojaté teologické disciplíny je normativní popis cesty spásy, jejíž cíl je ve spojení s Bohem, Nejvyšším dobrem. Křesťanské povinnosti strukturuje podle stoického učení do tří celků, jež nazývá v souladu s pasáží z Listu Titovi 2, 12b: „...abychom žili rozumně, spravedlivě a zbožně v tomto věku.“ Rozumný život se mu sdružuje v povinnostech vůči sobě samému, spravedlnost je obsahem povinností vůči druhým a zbožnost pak charakterizují povinnosti vůči Bohu. V Gerbertově konceptu je překonána roztříštěnost nejen tzv. *casus conscientiae*, ale i jiných, v té době užívaných morálně-teologických prací, a to ve prospěch celistvosti křesťanského života. Toto antropologické zaujetí, v němž Jan Milíč Lochman spatřuje jeden ze základních tónů osvícenského myšlení,<sup>250</sup> bude klíčovým momentem všech analyzovaných morálně-teologických prací. Martin Gerbert se svou jasně antiprobabilistickou reformou pokusil překročit i bitevní pole morálně-teologických systémů. Slabinou těchto odvážných návrhů, ztěžující jejich recepci v dědičných habsburských zemích, mohlo být jejich usazení na ‚nadčasový‘ biblicko-patristický základ, a tedy slabé zohlednění soudobých antropologických koncepcí.

Zájem státu ovlivňovat teologickou formaci byl stále markantnější, jak prozrazuje i další reforma ze sedmdesátých let. Velkou změnu znamenalo nejen pro university v habsburském soustátí zrušení Tovaryšstva Ježíšova papežem Klementem XIV. v breve

---

<sup>248</sup> Šlo i kongregaci řádu sv. Benedikta, vzniklou na počátku XVII. století. M. Tesnière, který vedl kongregaci v letech 1631 – 1648, věnoval velkou pozornost vědeckému zpracování církevních dějin a dějin benediktinského řádu. (srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: Hermeneutika mystéria. Struktury myšlené v dogmatické teologii, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, 58).

<sup>249</sup> Srov. KOPECKÝ František: op. cit., 88.

<sup>250</sup> LOCHMAN Jan Milíč: op. cit., 23 aj.



*Dominus ac Redemptor noster* z roku 1773. Školských záležitostí se ujal svobodný pán Franz Karl Kressel z Qualtenbergu, který již v předchozích letech doporučoval císařovně pozornosti břevnovsko-broumovského opata Franze Stephana Rautenstraucha, jenž byl následně také provedením studijní reformy pověřen.<sup>251</sup> V jeho *Návrhu zlepšení teologických škol*<sup>252</sup> dominují coby hlavní obory dogmatická a morální teologie. Ostatní disciplíny jsou jim takřka podřízené. Zvláštní místo zaujímá také pastorální teologie, dodávající celé formaci rozměr aplikace. Celé studium mělo být ve stálé konfrontaci se současností. Rautenstrauch věnoval pozornost i soudobým pedagogickým a didaktickým proudům. V jeho konceptu je patrný vliv protestantských autorů Christiana Fürchtegotta Gellerta, Johanna Davida Michaelise, Johanna Augusta Ernesti a Johanna S. Semlera. Pozoruhodné je, že ve svém návrhu nepočítá břevnovský opat s matematicko-mechanistickou metodou, ačkoliv byla v jeho okolí obvyklá a odpovídala by i vlivu německého filosofa Christiana Wolffa. Rautenstrauch však spatřoval v dedukci ze stanovených axiomů omezení pro teologickou práci a navrhuje tzv. systematickou analytickou metodu,<sup>253</sup> spočívající v přirozené posloupnosti věd. Nejprve byly zařazovány tzv. přípravné vědy (*Vorbereitungswissenschaften* – orientální jazyky, dějiny křesťanské literatury a církevní dějiny), následovaly pomocné vědy (*Hilfswissenschaften* – hermeneutika a patristika), ve třetím a čtvrtém ročníku přišly na řadu hlavní vědy (*Hauptwissenschaften* – dogmatická a morální teologie,) a celé vzdělání ústilo do aplikovaných věd (*Anwendungswissenschaften* – pastorálně teologické obory, tedy polemika, katechetika, duchovní řečnictví). Rautenstrauchova systematická analytická metoda neodmítala uplatnění tzv. sókratovské metody, spočívající v instruktivním rozhovoru učitele a žáka. Teologické předměty navíc neměly být spekulativním suchopárem, nýbrž věcí srdce.<sup>254</sup>

---

<sup>251</sup> Franz Stephan Rautenstrauch zveřejnil řadu spisů, týkajících se tohoto úkolu: *Entwurf einer besseren Einrichtung theologischer Schulen* (1774); *Verfassung der theologischen Facultät* (1774); *Anleitung in die Sittenlehre und Grundriß zur Systematischen Dogmatischen Theologie* (1776); *Institutum Facultatis Theologicae Vindobonensis curate Francisco Stephano Rautenstrauch O.S.B. etc.* (1778), *Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen in den k. k. Erblanden* (1782) a *Entwurf zur Einrichtung der Generalseminarien* (1784).

<sup>252</sup> *Entwurf einer besseren Einrichtung theologischer Schulen*, 1774.

<sup>253</sup> Srov. *Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen in den k. k. Erblanden* (1782), s. 21 (cit. podle KOPECKÝ František: op. cit., 147).

<sup>254</sup> Franz Stephan RAUTENSTRAUCH, *Anleitung in die Sittenlehre für die Lehrer der Dogmatik*, cit. podle ZUBER Rudolf: *Osudy moravské církve v 18. století*, Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 2003, 76, pozn. 318.

Markantním přínosem teologických reforem sedmdesátých let 18. století v habsburské monarchii bylo z hlediska morální teologie její postavení na roveň teologii dogmatické spolu s vymezením jí vlastních pramenů i svébytné metody. Měla být napříště postavena na učení bible, církevních otců a koncilů. Křesťanské náboženství bylo charakterizováno pomocí *credenda* (toho, čemu je třeba věřit, což spadalo do kompetence dogmatiky), a *agenda* (tedy toho, co je třeba konat, a to se stalo propriem morální teologie).<sup>255</sup> Nebyla vymezena jen vůči dogmatické teologii. Stejně tak byla charakterizována hranice s kanonickým právem, ale také s liturgikou a pastorálkou. ‚Nová‘ morální teologie vylučovala zcela laxismus, probabilismus, ale i rigorismus, upozorňovala na nedostatečnost filosofického založení etiky a trvala na historicko-positivní pramenné práci. Obsahem morálně-teologického traktátu byly tzv. základy (*Grundlehre, prolegomena*): *de statu naturae purae, lapsae et reparatae*; o svobodné vůli a o hříchu, dále tzv. *Ethica christiana: officia imperfecta, virtutes et consilia* a konečně *Jurisprudentia christiana: officia perfecta*.<sup>256</sup> Výklad teoretické morálky měl být ve dvou krocích, totiž v postulované povinnosti a následně ukázaných prostředcích k jejímu naplnění. Jako u Martina Gerberta zůstal i Rautenstrauchův návrh u rozdělení na tři oblasti povinností. V charakteristice jednotlivých povinností jsou nejvýrazněji rozpracovány úvodní obecné pasáže o založení povinnosti, odkazující na přirozený zákon, dále na zjevené povinnosti (božský zákon a evangelijní požadavky) a konečně na lidské zákony. Dalšími oddíly jsou učení o moralitě, hříchu a ctnostech. V části speciální morálky se probírají jednotlivé okruhy, tedy povinnosti vůči Bohu, sobě samému a vůči druhým.

Rautenstrauchova reforma nebyla v církevních kruzích přijata bez námitek. Její zavádění od roku 1774 provázely obtíže spočívající především v nedostatku vhodné studijní literatury i učitelů. Mezi nejvlivnější kritiky patřili vídeňský arcibiskup Christoph kardinál Migazzi, uherský primas Joseph kardinál hr. Batthyány, vídeňský dogmatik, dominikán Pietro Maria Gazzaniga a papežský nuntius Giuseppe Garampi. Rautenstrauch si vysloužil, aby byl řazen spíš k Lutherovi a Kalvínovi než mezi katolické teology. Břevnovský opat sám počítal ke svým nejsilnějším protivníkům právě biskupy.

---

<sup>255</sup> Toto dělení odpovídá Gerbertově rozlišení na dogmatizein a kanonizein.

<sup>256</sup> Srov. KOPECKÝ František: op. cit. 157.

#### V.1.4.2 Generální semináře

Úsilí o reformu teologického školství vyvrcholilo za panování Josefa II. Hned v roce 1781 byly v Rakouských a Českých zemích ustaveny čtyři tzv. hlavní university (Víděň, Praha, Freiburg a Lvov), ostatní byly poníženy na lycea. Přesnější charakteristika studijního plánu teologie byla přenechána v kompetenci Studijní dvorské komise (*Studienhofkommission*). Nové směrnice následovaly 15. ledna 1782 a řídily se především dvojím hlediskem: využitelností teologického studia a jednotností nauky. Byly sníženy stavy profesorů a omezena výuka v latině. Ta měla být napříště záležitostí nižších stupňů škol a jen některých teologických oborů. Dvorským dekretem ze 12. října 1784 se stala oficiálním vyučovacím jazykem na universitách ve Vídni, Praze a Lvově němčina. Vedle kursu pro porodní asistentky se v obou zemských jazycích vyučovala pouze pastorální teologie. V Praze vedl českou výuku premonstrát P. Jiljí (Bartoloměj) Chládek, německou pak P. Marian Jan Mika.

Dalším, mnohem radikálnějším krokem bylo zřízení generálních seminářů 30. března 1783. Pro každou korunní zemi byl tak stanoven jeden seminář<sup>257</sup>, nahrazující dosavadní biskupské semináře a klášterní školy. Oficiálním důvodem tohoto kroku byla nestejnost ve výchově budoucích kněží a snaha zaručit pro ně ty nejlepší učitele.<sup>258</sup> Ustavení nového typu školy bezprostředně předcházely stížnosti na poměry v klášterních učilištích. Studijní dvorská komise se na svém zasedání 3. dubna 1781 zabývala konkrétně chováním františkánů v Kraňsku, kteří odmítali ve svých klášterních školách zavést nová opatření. Opat Rautenstrauch byl coby director teologie pověřen vytvořením odpovídajícího a povinného plánu filosofických a teologických studií. Komise o problematice možného zrušení klášterních škol jednala na svém zasedání 6. srpna 1782 a přiklonila se sedmi hlasy (od světských zástupců) ke zrušení. Tři duchovní členové (benediktin Franz Stephan Rautenstrauch, augustinián Ignaz Müller a piarista P. Gratian Marx) byli pro zachování. Zajímavější než

---

<sup>257</sup> Tak byly zřízeny semináře ve Vídni (pro Horní a Dolní Rakousy), v Praze (Čechy), Olomouci (Morava, Slezsko), Lvov (Halič), Štýrském Hradci (Štýrsko, Korutany, Kraňsko a Terst), Innsbrucku (Tyroly a Gorica), ve Freiburgu (Přední Rakousy) a později v Uhersku a Rakouském Nizozemí.

<sup>258</sup> Srov. WINTER Eduard: op. cit., 34.

samotné doporučení studijní dvorské komise je bezesporu argumentace obou stran.<sup>259</sup> Gottfriedu van Swietenovi vadilo na klášterních učilištích především, že se řádoví představení nebudou nikdy chtít vzdát nezávislosti na světských panovnících a stále budou vytvářet jakýsi stát ve státě. V kláštorech se navíc přednáší nepohodlné nauky, jako že papež je bezprostřední hlavou duchovenstva a ve svých rozhodnutích je neomylný. Vykládaný *Corpus iuris canonici* je plný papežských dekretálií, bull a breve, týkajících se i čistě světské moci. Výuka je zaměřena proti křesťanské toleranci a vůbec je semeništěm pověr a zbytečného pobožnůstkářství. Proto by měl každý klášter pod hrozbou zrušení a vyhnanství klášterního představeného posílat své kandidáty do veřejné školy a nepřijmout nikoho ke slibům, kdo by nedokončil filosofická a teologická studia. Tak to navíc odpovídá i zákonnému opatření zesnulé císařovny Marie Terezie, aby sliby nesměl napříště skládat nikdo mladší dvaceti čtyř let. Van Swieten si od absolventů veřejných škol sliboval, že budou odkojeni zdravou naukou a jako dobří poddaní i díky svému vyššímu věku budou schopni spíš odporovat svým představeným. V posledku pak bude lépe vyučen i lid. Navíc není třeba se obávat škod, kdyby řeholníků ubylo, neboť kláštery nebyly zřízeny Kristem a stát může dobře existovat i bez nich. Doposud jich bylo třeba na výpomoc v duchovní správě a jako znalců v některých oborech.

Protistrana upozorňovala na některé obtíže, které mohou zrušením klášterních škol vzniknout. Právě některé obory (hermeneutika a orientální jazyky) mohou výrazně utrpět, neboť to jsou právě někteří řeholníci a klášterní knihovny, jež jsou dobře vybavené pro tato studia. Znevýhodnění budou navíc nemajetní kandidáti, kteří právě kvůli studiím vstupují do klášterů. Posílání členů na veřejné university a lycea povede k uvolnění klášterní disciplíny a úpadku mravů.

Rakousko-uherská dvorská kancelář podepřela minoritní votum ve prospěch klášterních škol, nicméně císař zrušil Nejvyšším rozhodnutím z 10. září 1782 veškerá klášterní studia a zavedl tzv. generální semináře. Aby kláštery nebyly zcela bez vlivu na formaci svých členů, může každý z nich poslat do generálního semináře svého lektora, který měl na alumny dozírat a zároveň vykonávat úlohu correpetitora. Měl-li kněžské svěcení, zastává také funkci spirituála.

---

<sup>259</sup> Pro další pasáž se opírám o ZSCHOKKEho práci *Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich*, Wien – Leipzig 1894, s. 384 n.

Nebylo dovoleno, aby byl přijat někdo bez ukončeného předchozího vzdělání, tzv. filosofie. Každý kandidát o přijetí do generálního semináře se tedy prokazoval vysvědčením o filosofickém vzdělání a zároveň příslibem příslušného biskupa či řádového představeného, že bude po absolutoriu semináře vysvěcen, či přijat do řádu. Věk nastupujících alumnů se měl pohybovat asi kolem 17 let. Zvláštní důraz měl být kladen na mravy.<sup>260</sup> Podle původního návrhu, jehož autorem byl opět opat Rautenstrauch, jmenovaný roku 1782 dvorním radou, byl generální seminář plánován na šest let. Poté měl kandidát kněžství nastoupit buď do noviciátu, či do tzv. kněžského domu (*Priesterhaus*), k tomu zřízeného biskupem, kde pokračovala jeho příprava pod přímým dozorem svého budoucího představeného. Ten si měl všimnout, zda jsou chovanci způsobilí pro kněžské povolání v jeho diecézi. Pokud ne, stále byla možnost, aby adept odešel buď do jiné diecéze, nebo si našel jiné zaměstnání.

Rautenstrauchův Návrh na zřízení generálních seminářů<sup>261</sup> rozlišoval jejich vzdělávací program na mravní (*sittlich*) a vědeckou (*litterarisch*) stránku. Vědecký aspekt sestával z oborů shodných s univerzitní výukou, doplněných neteologickými předměty, které mohly být budoucím „učitelům lidu“ prospěšné: o zemědělství, přírodovědu (*Naturgeschichte*), chemii (*Scheidekunst*) apod. Postupovat se mělo podle dvou metod: společné opakování odpřednášené látky, ke kterému mají alumni užívat příručky. Osvojené vědomosti mají posléze uplatnit v praktickém procvičování. Druhou metodou bylo tzv. examinatorium, jakýsi druh disputace, na které byli zváni i učitelé. Nejednalo se o přezkoušení nabytých znalostí, nýbrž také o osvojení si nového způsobu myšlení. Studenti si měli osvojit „snášlivost, pokojnost (*Gelassenheit*) a vědeckou skromnost“ s cílem zůstat stranou vzájemnému kaceřování odporujících si teologických stran, ke kterému v minulosti často docházelo.<sup>262</sup> Studenti se měli cvičit „v pravé toleranci“, aby s druhými zacházeli jako s bratry pokojně a vyvraceli mylné názory, aniž by oponenta uráželi. Tím dospíváme ke druhému hlavnímu důrazu vzdělání v generálních seminářích, bez kterého by tento pokus nebyl úplný ani pochopitelný, a tím byla Rautenstrauchovi „mravní formace“ (*moralische Bildung*). Kladl proto

---

<sup>260</sup> Alumni v semináři měli mít stejnou stravu i stejné oblečení. Aby si nezvykli na pohodlný život, který je stejně v duchovenské správě nečekal, byl režim semináře záměrně obtížný. Předkládáno bylo jen jedno velké jídlo denně, ráno se podávalo ovoce a večer polévka a lehká strava v sedm hodin. Každý den se pro otužení těla chodilo na procházky, a to za každého počasí, denně seminaristé také cvičili.

<sup>261</sup> RAUTENSTRAUCH Franz Stephan: Entwurf zur Einrichtung der Generalseminarien in den k. k. Erblanden, Wien: Sonnleithner und Hörling, 1784.

<sup>262</sup> Srov. tamtéž, 53.

velký důraz na rozvoj dobrých osobních vlastností, čistotu mravů a projevy bliženské lásky (*thätige Nächstenliebe*), aby se budoucí kněží co nejvíce přiblížili svému vzoru Ježíši Kristu.<sup>263</sup> Činná láska k bližnímu se bude projevovat v mírnosti, vážnosti, skromnosti a chytrosti (*Klugheit*). V semináři je třeba odstranit všechny rozdíly společenského stavu, oblečení, stravy: „*Alle müssen eins seyn*“.<sup>264</sup> V VIII. oddíle svého Návrhu doporučuje Rautenstrauch nepoužívat příliš mnoho zákazů a donucovacích prostředků. Formace má probíhat co nejpřirozeněji tak, že se alumnům staví před oči postava Ježíše Krista, která je může nadchnout a motivovat.<sup>265</sup>

Ke studiu byly doporučeny také knihy jansenistických (Pascal, Nicole) i protestantských autorů (Gellert, Schröckh, Bingham).<sup>266</sup> Kritizovaným bylo zejména užívání učebnice církevních dějin protestantského autora Schöcka, nahrazené později na naléhání vídeňského arcibiskupa Migazziho dějinami katolického autora Matthiase Dannemayera *Institutiones historiae ecclesiasticae* z roku 1783 s febroniánskými a protipapežskými rysy.<sup>267</sup> Důraz byl z pastoračních důvodů položen na národní jazyky, zvláště při výuce katechetiky a duchovní elokvence.

V Praze byl ředitelem generálního semináře, umístěného v budově bývalé jezuitské koleje v Klementinu, ustanoven děkan z České Kamenice Augustin Zippe. Když je pak po smrti ředitele teologických studií Rautenstraucha povolán roku 1785 na jeho místo do Vídně, stane se rektorem pražského semináře Čech Josef František Hurdálek.<sup>268</sup>

Zřízení generálních seminářů bylo diskutovaným císařským opatřením už ve své době. Zdá se, že Josef chtěl především sjednotit a efektivně nasměrovat svůj vliv na výchovu svých poddaných, jako jejichž ochránce chtěl být viděn. Jeho racionalizace a unifikace škol může být nazírána jako dovršení tridentské reformy. Pro tuto tezi hovoří mnohé společné body, které po reformě teologických studií požadovaly závěry tridentského koncilu. Biskupové však

---

<sup>263</sup> Srov. tamtéž, 12.

<sup>264</sup> Srov. tamtéž, 27.

<sup>265</sup> Srov. tamtéž, 92.

<sup>266</sup> Srov. katalog knihovny semináře v Hradisku: DRÁBEK Jan: Moravský generální seminář, Loštice: Společenská knihtiskárna, 1946, 109.

<sup>267</sup> Srov. NEŠPOR Zdeněk R.: Výchova kněží a jejich působení na přelomu 18. a 19. století, in: Lidé města 2 (2007), 23.

<sup>268</sup> V té době se projevuje nedostatek kněží a doba vyměřená původně pobytu v generálním semináři se zkracuje z šesti na pět let, a to tak, že se poslední dva ročníky stahují do jednoho. I doba pobytu v biskupově kněžském době se zkracuje na půl roku.

pověštinou kritizovali nedostatečný ohled, který bral na církevní autonomii. Byli nespokojeni se svým malým vlivem v semináři, o čemž svědčí četné stížnosti.<sup>269</sup> V belgické Lovani dokonce došlo po zřízení generálního semináře roku 1786 ke vzpouře seminaristů v čele s duchovními, která se rozrostla do roku 1789 v ozbrojené povstání. Stížnosti proti generálním seminářům se zakládaly na barvitém líčení všech možných neřestí, které měly jejich zdi ukrývat, ale i nedostatků v učení (otevřený episkopalismus, výsměch katolické tradici, používání protestantských učebnic apod.). Císařská administrativa na ně reagovala vizitacemi, které přinesly některá opatření (dvorní dekret z 8. XII. 1787).<sup>270</sup> Konec generálních seminářů přinesla smrt císaře Josefa 20. února 1790. Jeho nástupce Leopold II. (1790 – 1792) ustoupil tlaku biskupů a zrušil semináře s platností od nového školního roku 1790/1791. Řada jejich učitelů pak odešla na university nebo do duchovní správy. Jakkoliv bylo ukončení jejich existence abruptní, jejich vliv byl i nadále silný, což dobře dokládá jak struktura, tak obsah univerzitních kurzů teologie, které bez velkých problémů přejaly učební texty ze seminářů, často i spolu s bývalými učiteli.<sup>271</sup>

Spíš budeme mít v této souvislosti na mysli zlom v náboženském a teologickém myšlení, který sleduje František Kopecký v první polovině osmdesátých let 18. století, když hovoří o tzv. *funkcionálním josefinismu*.<sup>272</sup> Popisuje jej jako vítězství nad konzervativním pozdním jansenismem, orientovaným na ideál prvotní církve, individuální dokonalosti a určitého elitního pojetí společenství věřících. Hlavní důraz nově pojaté křesťanské etiky je položen na tzv. činnou lásku k bližnímu. Silná sociální dimenze jistě souvisí s nápadným odporem vůči klášternímu způsobu života i s popsáním rozhodnutím zrušit všechny jiné, pokoutní místa kněžské formace. Právě zaměřenost na pouze osobní dobro a uzavřenost vůči dobru celku byla častým bodem kritiky ‚klášterníků‘.

---

<sup>269</sup> Známý je vyostřený vztah mezi Augustinem Zippem a pražským arcibiskupem Antonínem Petrem hr. Příchovským (1763–1793), jehož dopisy nechal ředitel pražského semináře posílat neotevřené zpět.

<sup>270</sup> Alumnům bylo nařízeno označit svůj oděv fialovým límcem a výložkami, odložit leštěné holínky, vyvarovat se krátkého oděvu a nemírného pudrování vlasů, nepřijímat soukromé návštěvy a na vycházky chodit zásadně po dvou. Co se týká učení, bylo napříště zakázáno, aby v semináři zůstal takový adept kněžství, který nemůže přilnout k některému článku víry, dále hájit v rozhovoru jakýkoliv postoj proti víře, přechovávat protestantské knihy, neobsažené v nejvyšším c. a k. kodexu a účastnit se konkursů na místa učitelů v latinských třídách, dokud sami nejprve neskončí latinská studia.

<sup>271</sup> Srov. NEŠPOR Zdeněk R.: op. cit., 22.

<sup>272</sup> KOPECKÝ František: op. cit., 207.

Naznačenou proměnu dokládá Kopecký srovnáním dvou předpisů pro podobu morální teologie v rakouských zemích. Zatímco *circulare* z 31. srpna 1776 přináší Rautenstrauchův *Ordo theologiae moralis*,<sup>273</sup> sepsaný v duchu pozdního jansenismu, nese Zippeho *Návod k sepsání užitečného návrhu morální teologie pro veřejné teologické školy v c. k. státech*<sup>274</sup> právě již uvedené znaky funkcionálního josefinismu.

Zřízení generálních seminářů a teoretické založení jejich uspořádání hodnotí František Kopecký jako „pravděpodobně první systematický pokus vypracovat sociální nauku z křesťanského pohledu v nastupující průmyslové éře“.<sup>275</sup> Žádný alumnus o sobě neměl smýšlet jako o odděleném od druhých. Stejně jako v přírodě je vše spojeno, tak i mezi lidmi.<sup>276</sup> Dalším aspektem této změny bylo posílení státně-politického vědomí. Vicerektor semináře měl za úkol přednášet alumnům dějiny tak, aby byl zřetelný jejich vývoj ke šťastné současnosti, a tak byl v nich probouzen a posilován patriotismus.<sup>277</sup>

#### **V.1.4.3 Představení spisu O morálním vzdělání budoucích duchovní v generálním semináři v Praze**

Zippe publikuje – snad jako program svého působení – pojednání *O morální výchově budoucích duchovních v generálním semináři v Praze*<sup>278</sup>. Císařovo rozhodnutí zasáhnout tímto způsobem do církevních kompetencí v oblasti formace budoucích kněží bylo (a dodnes je) předmětem živých a bouřlivých diskusí. Zippe proto své práci předeseílá stručnou obhajobu tohoto rozhodnutí, která má pro pochopení díla klíčový význam: budoucí duchovní mají být zformováni podle společných zásad, a to ve vztahu k náboženství, ke státu a k lidské společnosti vůbec.<sup>279</sup> Těto základní intenci odpovídá i struktura spisu: nejprve se Zippe

---

<sup>273</sup> *Ordo* je otištěno v KOPECKÝ František: op. cit., 307–311.

<sup>274</sup> ZIPPE Augustin: *Anleitung in die Sittenlehre zur Verfassung eines zweckmäßigen Entwurfs der Moraltheologie für die öffentlichen theologischen Schulen in den k. k. Staaten*, Österreichisches Staatsarchiv Wien, Allgemeines Verwaltungsarchiv, Studienhofkommission 4 *Theologia moralis*, ad 243 ex. 1788, fol. 31<sup>f</sup>–42<sup>f</sup>; příl. ad M. 107, Ref. Cons. aul. A. Zippe in theologicis .

<sup>275</sup> KOPECKÝ František: op. cit. 211.

<sup>276</sup> Srov. RAUTENSTRAUCH Franz Stephan: op. cit. 39.

<sup>277</sup> Srov. tamtéž 40.

<sup>278</sup> *Von der moralischen Bildung angehender Geistlichen in dem Generalseminario in Prag*, Praha 1784.

<sup>279</sup> Srov. ZIPPE Augustin: op. cit. (1784), Vorerinnerung.



věnuje činnosti (*Thätigkeit*) a její souvislosti s rozumem (*Verstand*) a specifiku mravní činnosti (kap. I. až III.). Následuje pasáž věnovaná zvláštnostem poslání duchovního pastýře (*Seelsorger*) (kap. IV.) následovaná pojednáním o prostředcích, kterými lze vzbudit nadšení k jeho odhodlanému vykonávání (kap. V.) a o lásce k Ježíši Kristu (kap. VI.). Další kapitoly jsou věnovány lásce k lidem a k vlasti a prostředkům, jak ji v alumnech vzbudit (kap. VII. a kap. VIII.). V posledních dvou oddílech se Zippe věnuje toleranci (kap. IX.) a pojednání o lásce a úctě k vlastnímu povolání, které je třeba v alumnech vzbudit (kap. X.). Na uvedeném obsahu spisu je patrné, jak velký význam přikládal Zippe jako pedagog motivaci.

Ve spise se projevuje mnohé, co bylo uvedeno výše v souvislosti s reformami studia uvedenými výše. Velmi silně je patrná dobová snaha vyhnout se tradičním teologickým pojmům a užívat nová označení. Slovo církev (*Kirche*) se objevuje pouze třikrát, a to pouze ve spojení „jak církev, tak státní společnost (*bürgerliche Gesellschaft*)“. Jinak je opisována jako ‚náboženská strana‘ (*Religionspartey*) nebo ‚společenství víry‘ (*Glaubensgemeinschaft*).<sup>280</sup> O budoucích kněžích, kteří jsou v generálním semináři formováni, se proto píše jako o „*Seelsorger*“<sup>281</sup>, jako o učitelích náboženství a ctnosti, vůdcích lidu či učitelích lidu.

### V.1.5 Vedoucím teologických studií ve Vídni

V první polovině osmdesátých let 18. století došlo k významné změně duchovního klimatu monarchie, totiž k nahrazení dosavadního stále slabšího vlivu jansenistů lidmi ovlivněnými spíše osvícenskými a oficiální církevní politikou loajálními postoji. Pokud bychom chtěli tuto změnu naznačit zjednodušeně, došlo k posunu od tuhé orientace na osobní dokonalost a zahleděnost v dokonalosti prvotní církve k aktivnímu, otevřenému pojetí křesťanství založeném na ‚činné lásce k bližnímu‘. Tato změna se promítla i do morální teologie, která získala mnohem silněji sociální rozměr. Univerzitní studia byla podřízena pod jednotné vedení břevnovsko-broumovského opata. Po nečekané smrti Franze Stephana

---

<sup>280</sup> Srov. také KOPECKÝ František: op. cit., 221n.

<sup>281</sup> Do češtiny je toto německé označení nepřevoditelné. Snad jen pomocí pojmu pastýř. Pojem Seelsorge čeština překládá jako pastorec. Ale právě pojem pastorec (něm. Pastoral) Zippe – narozdíl od Rautenstraucha – odmítá. Německé Seelsorge či Seelsorger umožňuje uchopit význam na zcela profánní rovině, ekvivalentně k jiným pojmům, které Zippe pro kněze užívá, totiž Lehrer der Religion und Tugend, Führer des Volkes, Volkslehrer apod. (Srov. KOPECKÝ František: op. cit., 218, pozn. 76).

Rautenstraucha na vizitační cestě v Uhersku roku 1785 je pak Zippe povolán na uprázdněné místo vedoucího teologických studií do Vídně. Tam znovu vydává *Úvod do mravouky rozumu a zjevení* (1789). Největší zájem však věnuje dovršení studijních reforem a zasazuje se o vydání nových učebnic pro generální semináře (Klöpffel, Dannenmayr, Jahn). Jako dvorní rada byl nucen zabývat se také nejrůznějšími stížnostmi na úpadek mravů v generálních seminářích, které prošetřoval na vlastních vizitačních cestách. Na základě zjištěného stavu a vzhledem ke klesajícímu počtu kandidátů kněžství prosazuje u panovníka, aby od roku 1787 převzal náklady na vzdělání za nemajetné studenty, kteří splňují požadavky k přijetí do semináře, náboženský fond.<sup>282</sup>

Druhá polovina osmdesátých let je ve znamení napětí mezi silnou vnitrocírkevní opozicí, která nevynechá jedinou příležitost, aby neupozornila na přehmaty a chyby v kněžské formaci, a mezi prosazujícím se racionalizačním vlivem v teologických oborech. V oboru morální teologie se toto napětí projevuje ve snaze o skutečně vědecké pojetí v podobě racionálně kritického prověření etických závazků a kriticky interpretovatelného zjevení. Vzdávající autonomie rozumového poznání se projevuje i v zacházení s biblickým textem. Poznané etické poselství biblických knih je ověřováno kritickým rozumem a přeformulováno do rozumově obhajitelných mravních norem. Sílicí odpor vůči výuce v generálních seminářích přivedl císaře ke zveřejnění rezoluce z 8. listopadu 1787, která zakazovala ve spisech i při hodinách zastávat pozice, které by zpochybňovaly hodnověrnost katolické nauky. Výrazným odklonem od dosavadních výchovných metod byl požadavek císaře, aby bylo upuštěno do vlídnosti a laskavosti při zacházení s alumny a viníci stížností aby byli přísně potrestáni. Zippe zastával v tomto případě jiné stanovisko „nových“ výchovných metod.<sup>283</sup> Zpřísněny byly i podmínky, za kterých směli alumni opustit zdi semináře (pouze ve skupinách po deseti dvanácti, a to v taláru a plášti).<sup>284</sup>

V čele studijní dvorské komise roku 1788 *Návod k sepsání užitečného návrhu morální teologie pro veřejné teologické školy v c. k. státech*.<sup>285</sup> Z rozhodnutí komise měly být podle tohoto návrhu koncipovány všechny nové učebnice, jež měli předložit všichni uchazeči o post

---

<sup>282</sup> Srov. KOPECKÝ František: op. cit., 226.

<sup>283</sup> ZSCHOKKE Hermann: op. cit., 421nn.

<sup>284</sup> Srov. tamtéž.

<sup>285</sup> ZIPPE Augustin: *Anleitung in die Sittenlehre zur Verfassung eines zweckmäßigen Entwurfs der Moraltheologie für die öffentlichen theologischen Schulen in den k. k. Staaten*, Wien 1788.

moralistů na rakouských školách.<sup>286</sup> Zdůrazněno bylo především jednotné hledisko, podle něhož měl autor postupovat. Morální teologie byla pojata ne jako příručka zpovědníka, nýbrž jako ucelený návod ke zdařilému křesťanskému životu. Dále měly být pojednány prameny etiky a její zásady, především zákon lásky.

Po smrti císaře Josefa v únoru 1790 byly záhy zrušeny generální semináře (1790), školský systém byl proměněn ve jméno řádu. K 1. lednu 1792 byla zrušena i Studijní dvorská komise. Augustin Zippe se dále věnuje jako dvorní rada duchovní správě ve vídeňském Leopoldstadtu, kde zřizuje domov pro zanedbanou mládež. Jeho přítomnost u dvora je mu na obtíž, jak sám píše svému příteli Josefu Dobrovskému 3. června 1793.<sup>287</sup> Mezi roky 1795 a 1802 je dvorní rada Zippe členem nově zřízené Studijní revizní dvorní komise (Studienrevisionshofkommission), povoláné v život císařem Františkem II., aby odstranila stávající nesrovnalosti vzdělání ve veřejných školách monarchie. Komise měla vypracovat studijní plán podpory mravně-náboženského vzdělání. Staví se proti návrhu rozdělit teologické studium na vyšší a nižší (*plan*) stupeň a požaduje, aby byli adepti kněžství seznámeni s celým obsahem teologie. Tento návrh nebyl ničím novým, šlo o to obnovit stav z poloviny století, kdy se „nižší“ teologie omezovala prakticky na kasuistiku. Tu Zippe neodmítá v principu jako zcela neužitečnou. Je třeba ji však zapojit do celku dobře vypracované mravouky, postavené na správných pojmech a zásadách povinností, na znalosti lidského srdce, světa a mravů.<sup>288</sup> „Copak se nejpřísnější katolicismus ve víře spojený s laxismem v mravouce všude nesnáší s nezřízeností mravů?“<sup>289</sup> Jako vhodnou metodu doporučuje stejně jako v sedmdesátých letech sokratovský dialog. Z roku 1798 pochází zápis, ve kterém se Zippe přimlouvá pro recepci Kantovy filosofie.<sup>290</sup> V roce 1802 byla zrušena Studijní revizní dvorní komise a pravomoce v oblasti formace kléru byly známým reskriptem Františka II. direktoriálnímu ministru hraběti Lažanskému z 25. března 1802 předány znovu cele do rukou biskupů a řeholních představených.<sup>291</sup> Skončila tak jedna éra v dějinách církevní formace. Zippe se věnuje cele činnosti ve smyslu „činné bliženské lásky“, svého

---

<sup>286</sup> Vypsání konkursu se zúčastnili další josefinští moralisté (Ignaz von Fabiani, Joseph Lauber a Franz Fritsch).

<sup>287</sup> Srov. WINTER Eduard: Augustin Zippe, in: GIERACH Erich (ed.): Sudetendeutsche Lebensbilder, III, Reichenberg: Verlag Gebrüder Stiepel, 1926, 165.

<sup>288</sup> Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Studienrevisionshofkommission 22, 1799, fol. 515<sup>v</sup>.

<sup>289</sup> Tamtéž.

<sup>290</sup> Srov. KOPECKÝ František: op. cit., 237, pozn. 126.

<sup>291</sup> Srov. MAAß Ferdinand: Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760–1850, IV., Wien-München: Herold, 1957, 299–308.

celoživotního ideálu a pečuje o potřebnou mládež. Umírá ve Vídni na gangrénu plic (Lungenbrand) 10. března 1816.<sup>292</sup>

### **V.1.5.1 Představení Návodu k sepsání užitečného návrhu morální teologie pro veřejné teologické školy v c. k. státech<sup>293</sup>**

Tento dokument vypracoval dvorní rada Zippe v souvislosti s opatřením z roku 1787, aby každý uchazeč o místo učitele morální teologie na rakouských školách musel předložit písemný návrh uspořádání oboru latinsky, nebo německy. Člení se do tří částí: první se zabývá hlediskem, ze kterého bude morální teologie pojednána, druhá je věnována pramenům a principům, podle kterých je třeba morální teologii vyučovat, třetí část se věnuje metodě a uspořádání látky.

V první části (fol. 31<sup>r</sup>–32<sup>v</sup>) Zippe požaduje pojednání mravouky v jejím celém rozsahu a podle principů zjevení. Mnohým autorům v minulosti vytýká jednostrannost: kasuisté usilovali dát kněžím coby soudcům do ruky měřítko, podle kterého by mohli posoudit závažnost, druh a počet hříchů, opomíjeli však otázku celkově křesťanského způsobu života. Jiní se zase soustředili na mravnost coby aspekt vnitřního života a nezohledňovali společenské povinnosti křesťana. Konečně třetí skupinu tvoří podle Zippeho autoři, kteří zaměnili etiku za falešnou asketiku, když považují prostředky k dosažení ctnosti za ctnost samotnou. Důraz proto kladou na nejrůznější předepsané pobožnosti. Základním tónem správně pojaté mravouky je podle Zippeho pozice, že „křesťanská mravouka je obecným návodem ke ctnosti, který cele odpovídá uspořádání lidské přirozenosti a je určen všem lidem všech stavů. Kýžená ctnost působí pokoj a blaženost každého jednotlivého člověka i celé společnosti.“<sup>294</sup>

Ve druhé části věnované pramenům morálky (fol. 33<sup>r</sup>–39<sup>r</sup>) chápe Zippe křesťanskou mravouku jako vycházející z pramenů křesťanského náboženství, které však obsahuje a

---

<sup>292</sup> Srov. Wiener Zeitung, 1816, 304.

<sup>293</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre zur Verfassung eines zweckmässigen Entwurfs der Moraltheologie für die öffentlichen theologischen Schulen in den k. k. Staaten, Österreichisches Staatsarchiv Wien, Allgemeines Verwaltungsarchiv, Studienhofkommission 4 Theologia moralis, ad 243 ex. 1788, fol. 31<sup>r</sup>–42<sup>r</sup>; příl. ad M. 107, Ref. Cons. aul. A. Zippe in theologicis.

<sup>294</sup> Tamtéž, fol. 32<sup>v</sup>.

podporuje lidská práva (*Rechte der Menschheit*). Jako zdroje etiky uvádí Zippe bibli, božskou tradici, přirozenou morálku a filosofickou právní vědu (*philosophische Rechtsgelehrsamkeit*).<sup>295</sup>

---

<sup>295</sup> Tamtéž, fol. 33<sup>v</sup>.

## VI. Místo Augustina Zippeho v tradici morální teologie

### VI.1 Morální teologie v kontextu raně novověké teologie

Úpravy studijního plánu nevznikaly ani v 18. století samozřejmě odděleně od celkového vývoje katolické teologie v prvních novověkých staletích. Často kritizovaným aspektem vývoje teologie od pozdního středověku je, že se teologická spekulace čím dál více vzdalovala od své angažovanosti v rámci žité spirituality, na místo ‚teologie na kolenou‘ přicházela teologie sedící za stolem‘, abychom užili známé personifikace Hanse Urse von Balthasar.<sup>296</sup> Tento vývoj probíhá v souvislosti s rozvojem teologie coby vědecké disciplíny pěstované středověké university, jejímž vznikem je umožněn.<sup>297</sup> Scholastická metoda, která se prosazuje jako způsob universitní výuky, dala na jedné straně vzniknout velkolepým koncepcím, na druhé straně v sobě skrývala riziko, že myšlenkově virtuosní zvládnutí nástroje povede k oddělení náboženského vědění a spirituality. Snad právě na ně reagovala *devotio moderna* i reformace, když kritizovaly špatný způsob života křesťanů.

Ve středověku byly základem teologické universitní výuky *Sentence* Petra Lombardského, nahrazované od začátku 16. století stále více *Summou* Tomáše Akvinského, která etické principy pojednávala uceleně. Ta byla hojně komentována.<sup>298</sup> V průběhu 16. století se v souvislosti s Tridentinem morálka stále častěji pojednávala odděleně od dogmatiky.<sup>299</sup> Protestantské zpochybnění svátostného charakteru zpovědi a její dogmatická definice v koncilních dokumentech vedly katolickou stranu ke zdůraznění její důležitosti. V návaznosti

---

<sup>296</sup> Hans BALTHASAR Urs von: *Verbum Caro*, Brescia 1985, 228 (cit. podle POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Hermeneutika mystéria – Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, 54, pozn. 81).

<sup>297</sup> Müller datuje pojetí teologie jako vědecké disciplíny do XII. století, což je právě doba vzniku nejstarších universit. (MÜLLER Gerhard Ludwig: *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Br. : Herder, 1995, 12).

<sup>298</sup> K mnohým komentátorům *Summy* patřili Thomas de Vio, kard. Caietanus, dominikánští teologové v Salamance Francisco de Vitoria, Melchior Cano, Dominicus Soto, Bartholomaeus de Media a Dominicus Bañez, dále bosí karmelitáni ze Salamancy a jezuité Gabriel Vasquez a Francisco de Suárez.

<sup>299</sup> „Výraz dogmatická teologie jako označení samostatné teologické disciplíny se poprvé objevil v roce 1661 u protestantského teologa L. F. Reinharta (*Theologia christiana dogmatica*). G. Kalixt rozlišil v roce 1662 dogmatickou teologii od morální teologie.“ (BEINERT Wolfgang: *Dogmatik*, in: BEINERT Wolfgang (ed.): *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1987, 91–95).

na tradici středověkých penitenciářů vznikaly příručky pro zpovědníky.<sup>300</sup> Vedle toho byly jednotlivé oblasti morální teologie pojednávány v monografické formě, a to často se silným právnickým důrazem.<sup>301</sup> Kasuistika našla svého zástupce v kard. Franciscu de Toledo.

Z výzkumů raně novověkých knihoven v Českých zemích vyplývá, že nejrozšířenější byly kasuistická díla Martina Bonaciny (1624), Paula Laymanna (1625) a *Resolutiones morales theatina* Antonia Diany (1629-1659) obsahující asi šest tisíc „případů (*casus*) práva a svědomí“, seřazených buď systematicky, nebo abecedně. Zdaleka největší popularity se však dočkala *Medulla theologiae moralis facili ac perspicuo metodo resolvens casus conscientiae* jezuity Hermanna Busenbauma, vydaná poprvé roku 1645.<sup>302</sup>

Na Hermanna Busenbauma navazoval ve své *Theologia moralis* (1748) nejuznávanější morální teolog XVIII. věku Alfons Maria di Liguori, hledající zlatou střední cestu (*aequiprobabilismus*). Jeho *Homo apostolicus* (1757) je vystavěn podle kasuistické metody. *Theologia Moralis* je mohutnou syntézou přirozeně-morálních stanovisek a etiky zjevení. Svátý Alfons v ní zohlednil také soudobé poznatky profánních věd. Na rozdíl od Tomáše, jenž ve speciální morálce postupoval podle tří božských a čtyř kardinálních ctností, předložil Alfons dělení podle požadavků Dekalogu, jež si získalo četné následovníky i v dnešní době.<sup>303</sup>

## VI.2 Zippe a jeho současníci – představení konceptů josefínské morální teologie

Ve druhé polovině 18. století pronikalo osvícenství i do katolické morální teologie. Nově uchopenou křesťanskou etiku vydal latinsky Benedikt Stattler.<sup>304</sup> Neotřelost jeho přístupu je patrná i z uspořádání látky: sestává ze čtyř tematických celků (o posledním cíli člověka, o mravně připočitatelném jednání coby prostředku či překážce dosažení posledního cíle, o

---

<sup>300</sup> Thomas Sanchez, kard. Juan de Lugo, Paul Laymann a Hermann Busenbaum.

<sup>301</sup> Luis de Molina, Thomas Sanchez, Leonard Lessius a kard. de Lugo.

<sup>302</sup> Do roku 1776 byla vydána ještě dvěstěkrát, a to i navzdory tomu, že byla censurní komisí roku 1759 coby probabilisticky laxní zakázána. Snad byly důvodem i její přehlednost, srozumitelnost, vhodný formát a určení pro praxi. Máme ji doloženu snad skutečně z každé farní knihovny. (Srov. ZUBER Rudolf: Osudy moravské církve, díl 2, Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 2003, 62).

<sup>303</sup> Srov. Katechismus katolické církve z roku 1992.

<sup>304</sup> *Ethica christiana universalis*, Augsburg 1772.

principech, kriteriích a pramenech křesťanských životních předpisů a o jediné pravé křesťanské ctnosti a její skutečnosti). Posledním cílem člověka je blaženost a Bůh je absolutním předmětem lidských tužeb. Nápodobou Boží dokonalosti se Bohu připodobňujeme. Protože je etika založena nadpřirozeně, je třeba zjevení, aby upřesnilo požadavky a umožnilo člověku rozhodnout, zda to které jednání je v souladu s věčným cílem, nebo nikoliv. Další Stattlerovy spisy rozlišují morální teologii obecnou<sup>305</sup> a speciální<sup>306</sup>. Speciální mravouku dělí, stejně jako Augustin Zippe, do tří oblastí podle povinností vůči Bohu, vůči sobě samému a vůči bližnímu. Povinnosti vůči Bohu se dělí na vnější a vnitřní, dále na povinnosti člověka poznávajícího a chtějícího. Povinnosti vůči sobě samému postihují mravní starost o svůj duchovní stav, o tělo a vnější poměry člověka. Povinnosti vůči bližnímu se dělí na obecné a speciální. Speciální dále vzhledem k věčné spáse a časnému blahu člověka. Rozlišení mezi povinnostmi práva a lásky vzhledem k časnému dobru bližního skýtá autorovi příležitost blíže se věnovat požadavkům a příkazům *justitia conservatrix* vzhledem k dobru vrozené svobody, tělesné integrity, práva na výdělek a majetek, čest a dobré jméno.<sup>307</sup>

V kontextu morální teologie v rakouské monarchii se vytvořila v desetiletí vlády Josefa II. skupina morálních teologů, kteří ve svých dílech pojímali látku morální teologie jinak, a to v souladu se změnami rakouského teologického školství. V Českých zemích to byli: bývalý cisterciácký mnich Ignaz von Fabiani<sup>308</sup>, bývalý Zippeho žák a studijní prefekt pražského generálního semináře Franz Fritsch<sup>309</sup>, moravský rodák a profesor morální teologie na vídeňské univerzitě Wenzel Schanza<sup>310</sup> a olomoucký profesor morální teologie

---

<sup>305</sup> *Ethica communis christiana*, Augsburg 1782, 5 sv.

<sup>306</sup> *Vollständige christliche Sittenlehre für den gesammten Haus- und Familienstand*, Augsburg 1791.

<sup>307</sup> Podobně jako Stattler pracují moralisté jako Wenzeslaus Schanza v Brně (*De theologia morali positiones locis ss. scripturae et traditionis illustratae*, Brno 1780), Anton Luby ve Štýrském Hradci (*Teologia moralis in systema redacta*, Graz 1782), Joseph Lauber (*Kurzgefaßte Anleitung in die Sittenlehre zur christlichen Sittenlehre, oder Moraltheologie, nach dem Leitfaden des für die österreichischen Erblande festgesetzten Plane*, sv. I. – V., Wien 1784 – 1788) a Anton Karl Reyberger (*Systematische Anleitung in die Sittenlehre zur christlichen Sittenlehre oder Moraltheologie*, sv. I., Wien 1784; *Institutiones ethicae christianae seu theologiae moralis, usibus academicis accomodatae*, tom. I – III, Wien 1805 – 1809) ve Vídni, Ferdinand Wanker ve Freiburgu (*Christliche Sittenlehre oder Unterricht vom Verhlaten des Christen, um durch Tugend wahrhaft glücklich zu werden*, 2 díly, Freiburg i. Br. 1794), dále a vzdáleněji pak Augustin Zippe v Praze, Ignaz von Fabianiho ve Vídni, Jakob Danzer (*Anleitung in die Sittenlehre zur christlichen Moral für seine Schüler in Privatstunden*, sv. I – II, Frankfurt – Leipzig 1787-1789, sv. III, Salzburg 1789) v Salzburgu.

<sup>308</sup> FABIANI Ignaz von: *Grundzüge der kristlichen Sittenlehre*, Wien: Joseph Stahel, 1789.

<sup>309</sup> FRITSCH Franz: *Einleitung in die Sittenlehre des Christenthums*, Prag, 1792

<sup>310</sup> SCHANZA Wenzel: *De Theologia Morali Positiones*, Wien: Christian Friedrich Wappler, 1784.



Joseph Lauber.<sup>311</sup> Jejich koncepty vykazují mnohé společné rysy. Protože tvoří bezprostřední kontext díla Augustina Zippeho, je třeba jim v následujících kapitolách věnována pozornost. Následující kapitoly se věnují pouze některým z témat, která se nalézají v morálně-teologických traktátech uvedených autorů. Jejich výběr je veden snahou zachytit a poukázat na provázanost analyzovaných morálně-teologických konceptů s ‚žítým světem‘, tj. předložit takové části, které mají jasný vztah k soudobé diskusi, a obsahují pro nás srozumitelný sémantický rozměr.

## VI.2.1 Zhodnocení morálně-teologické tradice

Jedním ze základních rysů osvícenského myšlení byla metodická nedůvěřivost k autoritám. Osvícenství vysoce hodnotilo autenticitu poznání. Nejednalo se o potřebu odmítnout tradiční nauku, nýbrž o nutnost prověřit její platnost kritickým rozumem. Ve světle tohoto nároku se jeví převážná část tradice morální teologie jako nedostatečná. V návaznosti na vývoj filosofického myšlení 17. a 18. století vyjadřovali i morální teologové druhé poloviny 18. století potřebu vycházet při stanovování mravního nároku z poznání na základně zjevení a z poznání rozumového. Pouhý odkaz na teologické či hierarchické autority je nedostatečný. Franz Fritsch kritizuje morální teology předchozích staletí, že s těmito vlastními zdroji etiky (*eigene Quellen, fontes proprii*) nepracovali, a namísto toho se často spokojili s pouze zdánlivými důvody a nehledali ve vlastních pramenech. Na závažné otázky lapidární odpovídali „*Ita*“, či „*Non*“ a připojovali jméno autority, s níž názor sdíleli: „*Ita Barbosa, ita Sanchez, Suarez*“. Mnohdy jen ujišťovali o všeobecném konsensu v daném problému: „*Ita plerique. Ita communiter.*“<sup>312</sup> Z téhož důvodu odmítá i velmi populární učebnici morální teologie *Medulla theologiae moralis* od jesuity Hermanna Busenbauma. Tento obrat, který staví teologii před nové výzvy a v určitém ohledu připomíná situaci antické církve, je výrazem moderní autonomie rozumu a znamená konec evropské konfesionalizace.

---

<sup>311</sup> LAUBER Joseph: *Kurze Anleitung in die Sittenlehre zur christlichen Sittenlehre oder Moralthologie*, Wien: Sebastian Hartl, 1784–1788.

<sup>312</sup> FRITSCH Franz: op. cit, 251.

Nauka zjevení je v tomto ohledu pochopena v jeho instruktivním aspektu a nalézá se ve spisech Staré a Nové smlouvy. Novozákonní texty přinášejí ve srovnání ve starozákonními „lepší a jasnější pojmy o Bohu, jeho předuložení, vzývání a našem stavu po smrti.“<sup>313</sup> Morální povinnosti jsou mnohdy formulovány jasně, např. příkaz lásky k nepřátelům (Mk 5,44), nebo povinnost přiznat se ke Kristu před lidmi (Mt 10,22).

Vedle vlastních pramenů morálky existují prameny nevlastní (*fontes improprii*), a to předpisy všeobecných církevních koncílů, které „vysvětlují Ježíšem vydané zákony, které jsou věřícími často špatně chápány nebo úmyslně špatně vykládány“<sup>314</sup> a nauka otců, které byly základem i pro jednání koncílů. Vedle takto explikovaných závazků se věřící člověk setkává se státními zákony, které pro sebe nárokují jistou míru závaznosti. Franz Fritsch uvádí tři podmínky, aby mohly zavazovat ve svědomí: nesmějí odporovat zjevenému ani přirozenému Božímu zákonu, jejich požadavky musí být splnitelné a ne příliš obtížné a konečně musí být náležitě prohlášeny.<sup>315</sup>

Návrat k biblickým textům a „prosvětlení“ církevní nauky vedly ke kritice už představitelů patristiky, kteří podle Franze Fritscheho „věnovali větší pozornost věroučným bojům s pohany, židy, pověřivými lidmi a kacíři, než mravouce.“<sup>316</sup> Systematičnost se v morální teologii prosazovala jen velmi pozvolna. Nebyla vlastní ani nejstarším formám etiky starozákonní a antické. Ty upřednostňovaly před důkladným pojednáním formu sentencí (kniha Moudrosti, Sírach), bajek či dialogu (Platón). K poučení jim podle Fritsche scházely dva pilíře každé dobré morálně-teologické práce, totiž „důkladnost“ (*Gründlichkeit*) a „proveditelnost“ (*Ausführbarkeit*).<sup>317</sup> Od tohoto způsobu etického pojednání sáhla křesťanská mravouka po prostředku pareneze, vzoru a dogmatického poučení. Systematičnost

---

<sup>313</sup> Tamtéž 248.

<sup>314</sup> Tamtéž 249.

<sup>315</sup> Srov. tamtéž 122.

<sup>316</sup> Tamtéž 261. Ve své kritice patristiky se Fritsch odvolává na Jeana Barbeyraca v předmluvě k Pufendorfově *Jus naturae et gentium* (1677). Zmíněny jsou i v díle benediktina Ceilliera *Apologie de la Morale des Peres de l'Eglise contre les injustes accusations du Barbeyrac* (Paris 1718) a později ještě u Buddäa. Fritsch doporučuje ještě Bossuetovu *Discours sur l'histoire universelle*. Stejně kritický k nesystematičnosti otců je i von Fabiani. (FABIANI Ignaz von : op. cit., 28).

<sup>317</sup> FRITSCH Franz: op. cit., 261.

napomohla dalšímu aspektu správné morální teologie, aby odpovídala požadavkům josefinistů: totiž její dobré srozumitelnosti.<sup>318</sup>

Obrat k systematickému pojednání však přináší až 16. století, které naši autoři hodnotí pozitivně. Podle von Fabianiho probudila revoluce vědy, a tedy i morální teologii ze spánku, takže mnozí teologové začali usilovat o tzv. ‚očistěnou morálku‘ (*geläuterte Moral*), nicméně i pak si scholastici a mystici udrželi prim a nedopustili, aby jejich ‚výhodná klášterní morálka‘ (*einträgliche Klostermoral*) byla ztracena.<sup>319</sup> Fritsch se raduje z ‚obecné reformace ve vědách‘ (*allgemeine Reformation in Wissenschaften*), která přinesla zásadní změnu i do pojetí křesťanské morálky, když protestantský teolog Georg Kalixtus navrhl oddělit mravouku od věrouky a pojednat ji systematicky.<sup>320</sup> Tato myšlenka byla zásadní i pro Martina Gerberta, opata v St. Blasien.<sup>321</sup> Důkladná znalost dogmatiky však zůstává jedním z předpokladů dobrého zvládnutí morální teologie, neboť ta z ní čerpá „pravdy nezbytné pro upokojení (*Beruhigung*) člověka, např. o omilostnění zásluhami Ježíše Krista, o původu hříchu, nesmrtelnosti duše či posledním soudu.“<sup>322</sup>

Nedostatečná práce s prameny a tradiční nesystematičnost mravních pojednání poskytovaly příliš velký prostor planému rozumování, jež snadno ztrácelo ze zřetele vlastní cíl etiky, tedy mravnost a zlepšení lidského pokolení.<sup>323</sup> To byl i důvod neblahého sporu 17. století mezi tzv. laxisty a rigoristy. Oba tábory selhaly podle Fritsche právě v přístupu k pramenům. Laxisté považovali jasné mravní požadavky za pouhou radu a vykládali je libovolně. Byli schopni vymyslet neuvěřitelné množství výjimek. Naproti tomu rigoristé vymýšleli požadavky nové, které kladli jako platné pro celé lidstvo a nakládali tak na člověka nesnesitelné břemeno (Mt 23,4).<sup>324</sup> Fritsch kritizuje oba mravní systémy také proto, že se minuly také v cíli morální nauky, totiž v rozšíření lásky ve víře v Krista.<sup>325</sup>

---

<sup>318</sup> Srov. tamtéž.

<sup>319</sup> FABIANI Ignaz von : op. cit., 29.

<sup>320</sup> FRITSCH Franz: op. cit., 272.

<sup>321</sup> I on rozlišoval mezi tzv. *credenda* (tedy tím, co je předkládáno k věření, a je tedy hájemstvím dogmatiky) a tzv. *agenda* (což jsou požadavky na jednání, jako takové spadající do sféry morálky).

<sup>322</sup> FRITSCH Franz: op. cit., 255.

<sup>323</sup> Tamtéž 253.

<sup>324</sup> Tamtéž 244.

<sup>325</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit., 29.

Častým nedostatkem minulosti byl intelektualismus. Dobrý morální teolog se totiž musí dotknout *srdce*, musí umět motivovat nitro člověka. A k tomu potřebuje umět srozumitelným jazykem živě vylíčit „blažené následky ctností a odstrašující důsledky neřestí, pomáhat odstraňovat překážky spojené s ctnostným životem, podporovat pomocí jímavých (rührend) a povzbudivých příkladů a založit kladené povinnosti na lásce, důvěře a úctě k Bohu a na neúnavné lásce a zásluhách Ježíše Krista, z nichž vyvěrá Boží velkorysost (Nachsicht) a milosrdenství v jednání s lidmi.“<sup>326</sup> Vlastně se vyžaduje to, co lze najít v novozákonních spisech. Ale tento návrat k „Ježíšově mravouce v její původní ryzosti (*Reinigkeit*) a kráse (*Schönheit*) je patrný až v dílech Nicola<sup>327</sup>, Rapina<sup>328</sup>, Malebranche<sup>329</sup> a Mosheima, tedy autorů posledních staletí.“<sup>330</sup>

Do této pasti upadali většinou teologové vyvozující mravní požadavky tzv. spekulativně, tj. dedukcí z logicky odůvodněného principu.<sup>331</sup> Jako taková byla pro naše autory typickým plodem klášterního vzdělání<sup>332</sup>, jež vedlo ke klášterní morálce (*Klostermoral*<sup>333</sup>), charakterizované všemi soudobými negativními konotacemi pojmu „mnišství“, jako je „nečinné rozvažování (unthätige Betrachtung und Empfindung<sup>334</sup>) a vnějšková zbožnost“ (*zwecklose Andachtsübungen*<sup>335</sup>). Tzv. klášterní morálka nemůže být podle josefínských morálních teologů pravou křesťanskou morálkou, neboť se s ní rozchází ve východiscích i v cíli. Jejím prvotním impulsem není Písmo, nýbrž řecká filosofie prvních křesťanských staletí.<sup>336</sup> Důvodem tohoto nešťastného úpadku<sup>337</sup> bylo zanedbání biblického výkladu, zanedbání filosofického studia a v neposlední řadě nedostatečné poznání světa a člověka. Svě sehrály i nepříznivé okolnosti barbarských nájezdů.

---

<sup>326</sup> FRITSCH Franz: op. cit., 253.

<sup>327</sup> NICOLE Pierre : *Essais de morale*, Paris 1671 - 1678, *Instructions théologiques et morales sur les sacrements*, Paris, 1706.

<sup>328</sup> RAPIN René : *Oeuvres complètes*, Amsterdam, 1709-10.

<sup>329</sup> MALEBRANCHE Nicolas : *Traité de la morale*, Rotterdam 1684.

<sup>330</sup> FRITSCH Franz: op. cit., 273.

<sup>331</sup> „Spekulace, která postrádá ve východisku znalost světa a člověka z autopsie se musí proto minout i v cíli. Sama produkuje jen další spekulaci, vznikající za zdmi klášterů a rozdmýchávají nové spory. Její uzavřenost se projevuje i v jazyce (*ekelhafte Sprache*), kterému nemůže obyčejný člověk (*gemeiner Mensch*) rozumět, a ani teolog sám takové spisy nečte s požitkem.“ (tamtéž 253).

<sup>332</sup> Srov. tamtéž 265.

<sup>333</sup> Srov. FABIANI Ignaz von: op. cit., 29.

<sup>334</sup> Tamtéž.

<sup>335</sup> Tamtéž.

<sup>336</sup> Podle von Fabianiho platonismus (tamtéž 28), Fritsch uvádí aristotelismus, který se s teologií smísil tak důkladně, že vznikl jakýsi „náboženský jazyk – *Religionsprache*“ (FRITSCH Franz: op. cit., 264).

<sup>337</sup> FRITSCH Franz: op. cit., 265.

Proto se původní křesťanská morálka, postavená apoštolem Pavlem na lidském rozumu (*Menschensinn*) a lásce k Ježíši<sup>338</sup> rozštěpila na náročnější pro dokonalé, kteří se straní světa, a na etiku pro nedokonalé, kteří ve světě zůstali.<sup>339</sup> Asketická cesta evangelijní přísnosti, popsaná v Macariových homiliích a Basilových monastických pravidlech, však odvedla pozornost k vnějším zvykům a ceremoniím, které nikterak nemohou učinit člověka šťastným. Mravouka se smrškla na Desatero, které se moralisté snažili násilně skloubit s Ježíšovým učením.<sup>340</sup> Ve středověku se tato falešná etika dále rozdělila na scholastiku a mystiku. Touto kritikou rozštěpenosti morálky na etiku dokonalejších a méně dokonalých vyjadřovali josefínští autoři logický rozpor dvojkolejnosti mravní nauky. Nikdo z nich nepopíral zvláštní etické požadavky související se životním stavem křesťana, nicméně metodicky trvali na tom, že všichni lidé mají společné určení v blaženosti a základní směr jejich mravnosti je stejný.

Scholastici přinesli nespočet sporů, nepřehlédnutelných pro laiky, ale i pro jejich protagonisty samé, nepochopitelných svou subtilností a odtažitostí od otázek života (hádky o počet filosofických a teologických ctností, rozdělení svobody...). Takto pojatá morální teologie se, podle Fritsche, prezentovala sbírkami různých kuriózních případů (*casus*), pro něž se vžilo označení kasuistika. Jejich studium je pro člověka, který chce být poučen o mravních povinnostech, být posílněn v nauce evangelia a zaměřit se na ctnosti, bez užitku, neboť jsou až příliš soustředěny na nejrůznější kategorie hříchu a nezachycují celek lidského života.

Za jinou formu etiky, kterou rozvinul středověk, považují josefinisté tzv. mystiku,<sup>341</sup> jež podmiňuje sjednocení člověka s Bohem kontemplativním způsobem života. Ve východní církvi se tato cesta prosadila už ve 2. století, na Západ ji přinesl až Eriugenův překlad *Mystické teologie* Dionýsia Areopagity. Jejími stoupenci byli autoři jako Tomáš Kempenský, Jan Tauler, Michael de Molinos se svými následovníky – kvietisty. Jakkoliv byli josefínští autoři kritičtí a zdůrazňovali ‚činnou lásku k bližnímu‘ jako základní rozměr náboženství, není

---

<sup>338</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit., 27.

<sup>339</sup> Tamtéž 28; FRITSCH Franz: op. cit., 264. Fritsch se v následujícím hodnocení tohoto úpadku patristické doby odvolává na hodnocení *Kirchengeschichte* od S. Schröda, Cyprianovu *Sittenlehre aus den alten Kirchenlehrern*, Döderleino *De finibus theologiae moralis* a Ernestovu *Neue theologische Bibliothek*.

<sup>340</sup> FRITSCH Franz: op. cit., § 251, 263 n.

<sup>341</sup> Tamtéž 271n.

pro ně mystika čistě negativním projevem religiozity. A to proto, že odvádí člověka od pouze mechanické bohoslužby k jemnému výrazu (*sanfter, feiner und rührender Ausdruck*) spirituality. Niternost mystiků se jim však stala překážkou, když kvůli ní odmítli své povinnosti a vyžadovali oddělení od světa a nečinné rozjímání. Asketickým úkonům pak mylně přisuzovali hodnotu ctnosti.<sup>342</sup>

## VI.2.2 Doporučené tituly morálně-teologické tradice

Tato pozornost vůči tradici vlastního oboru souvisí s oborem, který byl osvícenci na rakouských teologických učilištích nově zaveden v rámci Rautenstrauchových reforem. Přednášející měli studentům předložit jakési ‚literární dějiny‘ daného oboru a doporučit tak vhodnou literaturu. Franz Fritsch doporučuje ve své práci některé morální teology a dělí je do tří skupin: autory rozpracovávající přirozenou morálku, protestantské morální teology a katolické morální teology. Z autorů přirozené morálky (*natürliche Moral*) si cení Fritsch především Pufendorfa a Grotia, „kteří jsou natolik slavní, že nepotřebují doporučení“<sup>343</sup>. Dále se zastavuje u Payleyho *The principles of moral and political philosophy* pro patrnou lásku ke ctnosti. Autor vyniká opravdovostí snahy ctnostně žít, schopností pozorovat a vnímat skutečnosti světa a společnosti (*Beobachtungsg Geist, Wahrnehmung des Zustandes der Dinge in der Welt und in der Gesellschaft*), fantazií, s níž představuje příklady a fakta, ze kterých pak vyvozuje teorii, konečně pak hloubavým duchem a fundovanou přemýšlivostí.<sup>344</sup>

Další doporučení je věnováno Basedowově *Praktische Philosophie für alle Stände* (Dessau 1777) a *Sittenlehre aus natürlicher Erkenntniß Gottes und der Welt*, na nichž oceňuje lehkost a zároveň důkladnost (*Gründlichkeit*) spojenou s hloubkou. Basedovovo učení o povinnostech prozrazuje všude „horlivost pro pravdu a ctnost, pro povinnost a náboženství, pro dobro (für das Beste) světa.“<sup>345</sup>

---

<sup>342</sup> Tamtéž.

<sup>343</sup> Tamtéž 274.

<sup>344</sup> Tamtéž 275.

<sup>345</sup> Tamtéž 276.

Fritschovy pozornosti se dostává i vyčerpávající metodě Angličanů Hutchesona<sup>346</sup> a Fordyce<sup>347</sup>, kteří „objasňují a hájí práva ctnosti a požadavky svědomí a rozumu. Vedou člověka zpět k lásce k všeobecné dokonalosti a k úctě (*Anbetung*) a lásce k Bohu, k jeho nejvyšším zákonům a k přiměřenému štěstí.“<sup>348</sup> Jejich specifikum spočívá v tom, že nevysvětlují povinnost a lidské nitro z principů (*aus Grundsätzen*), nýbrž naopak povinnost a ctnost z povahy (*Grundlinien*) lidského nitra, z jeho mravního pojetí dobra a zla, a stejně jako přírodovědci pokoušejí se i oni o vyvození morálního systému z pozorování a zkušenosti. Snad až příliš staví na morálním smyslu (*sense morale, moralisches Geschmack*), který pronikl již v dílech Shaftesburyho.

Chvála patří i Erhardu Schmidovi, který uplatnil ve své práci *Moralphilosophie* (Jena 1790) šťastně kantovské principy morality na celou přirozenost člověka podle jeho schopností a potřeb, i podle poměrů ve skutečnosti světa. Při četbě Schmidova textu může však mít potíže člověk neseznámený s Kantovou filosofií.<sup>349</sup>

Seznam doporučených autorů dále pokračuje díly věnovanými křesťanské morálce, nejprve z pera protestantských teologů. Práce Friedricha Reuße *Elementa theologiae moralis* (Tübingen 1767) předčí mnohé podle Fritsche exegetickou, filosofickou a teologickou důkladností, i vybroušeností latiny. Mimořádné má být jeho pojednání o svědomí.<sup>350</sup> Na práci Johanna L. Mosheima *Sittenlehre der heiligen Schrift* kritizuje Fritsch rozvleklost, způsobenou zahrnutím s etikou nesouvisejících témat. Nicméně i tak zůstává Mosheimova práce důležitou pomůckou pro kazatele (*geistliche Redner*).<sup>351</sup> Bahrdtovo dílo *System der Moraltheologie* (Eisenach 1780) patří ve své době k nejlepším. Pozoruhodné je především pojednání o povinnosti. Od téhož autora pocházejí ještě další dvě zajímavé práce: *System der moralischen Religion zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker* (Berlin 1787) a *Handbuch der Moral für den Bürgerstand* (Halle 1789). Právě posledně jmenovaná je, jak

---

<sup>346</sup> Francis HUTCHESON, *Philosophiae moralis institutio*, Glasgow 1742.

<sup>347</sup> David FORDYCE, *The Elements of Moral Philosophy*, London 1754.

<sup>348</sup> FRITSCH Franz: op. cit., 276 n.

<sup>349</sup> Srov. tamtéž 277.

<sup>350</sup> Srov. tamtéž 278.

<sup>351</sup> Srov. tamtéž 279.

upozornila recenze v *Allgemeine Literatur Zeitung* z února 1791, užitečná pro vzdělané občany, protože velmi dobře vystihuje poměry běžného i občanského života.<sup>352</sup>

Populárním a kvalitním titulem je *Handbuch der christlichen Moral* (třetí rozšířené a vylepšené vydání, Göttingen 1787) od Gottfrieda Lesse i přes drobné nedostatky, jako je příliš temné líčení zkaženosti lidské přirozenosti (*Allgemeine Literatur Zeitung*, únor 1788). Fritsch cení Lesse jako jednoho z nejvýznamnějších průkopníků zlepšené morální teologie, který se dokázal zbavit scholastického balastu a učí jasným a správným pojmy o povinnostech, správně hodnotí duchovní dobra, a to vše výtečnou formou.<sup>353</sup>

Tittmannova *Christliche Moral* (druhé vydání, Leipzig 1785) vyniká stručností, příjemností podání, které působí na lidské nitro.<sup>354</sup> Práce Johanna Wilhelma Köllnera *Gebote Jesu* (Hamburg 1788) je zase jedinou prací, která pojednává speciálně Ježíšovo mravní učení. Užitečná je zvláště pro duchovní pastýře (*Seelsorger*). Nejlepší prací je však Reinhardův *System der christlichen Moral* (Wittenberg 1788) svou užitečnou systematičností, správností a určitostí výrazu, zřetelností podání, úplností a důkladností. Jako taková je doporučena všem, kdo se chtějí vzdělat v křesťanské mravouce.<sup>355</sup> Posledním dílem protestantského autora, které by se mělo dostat do rukou čtenářů především z řad kazatelů (*Redner*), je *Kurzer Entwurf der christlichen Sittenlehre* (Jena 1789) od Johanna Christoha Döderleina.

Protestantské autory následují nejprve starší, později novější tituly katolických teologů.<sup>356</sup> Ze starších děl patří (i přes zvýhodňování probabilistických pozic) k nejlepším práce Antonia Godeaua *Theologia moralis notis theologicis illustrata, in tres partes selecta* (Augsburg 1774), a jezuity Paula Gabriela Antoineta *Theologia moralis universa complectens omnia morum principia* (Paříž 1732). Obě Fritsch kritizuje, že obsahují látku, spadající spíše do oborů dogmatiky a práva.

*Kurze Anleitung zur christlichen Sittenlehre oder Moraltheologie* (5 svazků, Vídeň 1784) od Josepha Laubera patří už k autorům ‚nové generace‘. Fritsch cituje recenzi z 16. čísla *Allgemeine Literatur Zeitung* z roku 1789, která je i pro naše hodnocení zajímavá: „Jeho

---

<sup>352</sup> Srov. tamtéž 280.

<sup>353</sup> Tamtéž.

<sup>354</sup> Tamtéž 281.

<sup>355</sup> Tamtéž.

<sup>356</sup> Jejich seznam je obsahem přílohy G v Dodatcích.



morální teologie je jedním z nejúplnějších a obecně nejužitečnějších učebních systémů křesťanské morálky. Autor se vyvaroval mnišské přísnosti a přepjaté zbožnosti (*mönchische Strenge und Andächtelei*) stejně jako jesuitského probabilismu. Stejně pečlivě hledá důvody pro právo a povinnost v přirozenosti člověka a ve stavu a účelu lidských poměrů, jako ve autoritě výroků Písma a církve. Snaží se aplikovat obecné mravní předpisy na zvláštní poměry a situaci člověka v osobním i společenském životě. Mnohým může způsob podání připadat příliš homiletický, klopotný (*umständlich*) nebo populární. Ale právě toto přistoupení autora k úkolům učitele lidu (*Volkslehrer*) považujeme za největší přednost knihy, posuzujeme-li ji v aspektu jejího vlastního určení.<sup>357</sup>

Na díle svého učitele Augustina Zippeho *Anleitung in die Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung* vyzdvihuje Fritsch účelnost a užitečnost (*zweckmäßig und nützlich*). Dále podloženost přirozeně-morálních tvrzení i autoritou starověkých filosofů, u morálních tezí odvozených ze zjevení jsou pak odkazy na místa v Písmu. Témata byla podle Fritsche vybrána z filosofie a náboženství s ohledem na vlastní Zippeho zkušenost s jejich vlivem na štěstí a upokojení člověka (*Einfluß auf die Beglückung und Beruhigung*).<sup>358</sup> Práce Ignaze von Fabiani je doporučena jako mimořádně vhodná příručka pro ryzost (*rein*) a osvícenost (*aufgeklärt*) svých zásad.<sup>359</sup> Ignaz von Fabiani sám v předmluvě naznačuje směr výtek proti jeho knize, když píše, že je „zbytečné dokazovat, že jeho kniha není plodem honby za novinkami (*Neuerungssucht*).“<sup>360</sup> Připouští, že nové může být podání, ale na druhou stranu pracuje se starými prameny. Jeho knihu může s užitkem číst i nekřesťan (*Nichtkrist*), pokud má zdravý rozum, protože křesťanství, oproštěné od lidských dodatků, se opírá o lidskou přirozenost. Celkově vyznívá jeho předmluva tak, že si je autor vědom možných výhrad vůči své práci.

Poslední poznámka patří knize Jakoba Danzera *Anleitung zur christlichen Moral für seine Schüler und Privatstunden* (3 díly, Frankfurt a Leipzig 1787), která je podle Fritsche jedním z nejlepších morálně-teologických spisů, a to díky snaze autora dokázat, „že v křesťanské morálce nemá místo nic, co by nebylo slučitelné s pravými zásadami

---

<sup>357</sup> Tamtéž 294.

<sup>358</sup> Tamtéž 294n.

<sup>359</sup> Tamtéž 295.

<sup>360</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit.

rozumu.<sup>361</sup> Mimořádné na tomto titulu také je, že nebyl psán pouze pro rozum, nýbrž také pro srdce.

Výběr vhodných etických textů a jejich hodnocení vyjevuje otevřenost josefínských teologů (zde především Franze Fritsche). Mnohem důležitější než konfesní příslušnost je jim jasnost etického pojednání a jeho praktická uplatnitelnost. Rozdíl nedělají ani v jazyku textu, doporučují autory píšící latinsky i německy, ačkoliv nechybění poznámky o kvalitě jazykového stylu. Dokonce nevěnují ani pozornost římskému seznamu zakázaných knih. Nedávné vydání Antoinovy Morální teologie z roku 1770, kterou mimochodem Franz Fritsch ve svém seznamu doporučené literatury uvádí, přináší v oddíle věnovaném ctnosti víry nárok, aby knihy, které Svatý stolec zakazuje jako škodlivé pro mravy a zbožnost, byly brány z rukou věřících. Nevyzývá sice sám k jejich pálení, nicméně připomíná tuto praxi starého Říma, která byla uplatňována na knihy, které „odváděly od náboženství (a cultu divino) a podporovaly pověru“.<sup>362</sup> Proto je v rámci péče o ctnost víry bděle revidovat vlastní četbu a dát pozor na autory, kterých Antoine ve svém století vidí mnoho a kteří vyracejí křesťanské náboženství i vši zbožnost (pietas), jako jsou Hobes, Tindall, Bayle a Spinoza.<sup>363</sup> Právě v etické argumentaci josefínských morálních teologů, a tedy i v dílech Augustina Zippeho, hrají právě tito autoři významnou roli a Zippe se nikterak neostýchá právě na ně odkazovat. Bylo by příliš spatřovat ve stoupencích Antoinova postoje hned tzv. barokní katolíky a možné napětí a zdroj výtek bychom přenesli na rovinu sporu koncepcí. Nicméně je pochopitelné, že tento postup tzv. *novatores* mohl způsobovat v mnoha čtenářích jejich děl alespoň nedůvěru.

Vedle srozumitelnosti podání je jim nejdůležitější kvalitou důraz na ryzost motivů mravního jednání. Proto požadují po morálním teologovi, aby kladl důraz na soulad mezi vnějším jednáním a vnitřním vztahem člověka k Bohu, potažmo k sobě samému a k bližnímu. Poslední dva uvedené vztahy jsou vyjádřením vztahu prvního.

---

<sup>361</sup> „...daß in der christlichen Moral nichts vorkommen könne, was sich mit richtigen Grundsätzen der Vernunft nicht vereinbaren läßt.“ (FRITSCH Franz: op. cit. 296).

<sup>362</sup> ANTOINE Paulus Gabriel: *Theologia moralis universa Complectens Omnia Morum Praecepta et Principia Decisionis omnium Conscientiae Casuum ad Usum Parochorum et Confessariorum primum concinnata*, dein a R. P. Philippo De Carboneano *Novis Tractatibus, perpetuis Notis, et copiosis accessionibus aucta*, Venetiis, 1770, 111.

<sup>363</sup> Srov. tamtéž.

### VI.2.3 Mravnost – odpověď člověka na Boží lásku

„Bůh je láska, a proto stvořil člověka k blaženosti.“<sup>364</sup> Těmito slovy začíná svůj Přehled křesťanské mravouky Ignaz von Fabiani. Boží tvář, laskavě obrácenou k člověku, považují „osvícení“ katoličtí autoři za východisko veškerého pravého náboženství, a tedy i za základ skutečné mravnosti.<sup>365</sup> Bůh je sám o sobě (tedy *an sich*) nepoznatelný pouhým lidským rozumem a člověk se proto musí spokojit s relativními predikáty a analogiemi ze světa smyslové zkušenosti.<sup>366</sup> Přesto je Boží obraz, vznikající v lidské mysli, dostatečný pro přiměřenou odpověď, kterou je mravně zdařilý lidský život. V tomto smyslu se naplňuje základní postulát zjeveného náboženství, že člověk sám byl stvořen k Božím obrazu.<sup>367</sup> Člověk proto v souladu se svou přirozeností touží přiblížit své jednání Božímu, což člověku samotnému i druhým lidem přináší blaho. Celé obrácení Boha ke svému stvoření žádá celistvou odpověď i na lidské straně. V praxi je tato reakce člověka určena přímo Bohu (bohoslužba, modlitba...)<sup>368</sup>, ale i jednání ve prospěch druhých lidí.<sup>369</sup> Ignaz von Fabiani proto píše, že: „celý život křesťana má být stálou bohoslužbou, a skutečně jí je, je-li celé jeho smýšlení a jednání důkazem vděčné poslušnosti vůči Božím požadavkům a úmyslům.“<sup>370</sup>

Vděčnost člověka vůči Bohu je pro josefínské autory základem pravé mravnosti. Důvody pro ni přinášejí jak rozum, tak zjevení. Je však nejvíce ohrožena pokřivenou představou o tom, jaký Bůh je. Srdce člověka se proto musí očistit ode všech klamů a tradovaných zkreslení, aby jeho bázeň před Bohem a náboženství byly rozumné a přiměřené Božím vlastnostem.<sup>371</sup> Toto poznání Boha není plodem výlučně zjevení, to by upíralo takové morálce univerzalitu. Je možné k němu dospět i rozumovou úvahou a pozorností třeba

---

<sup>364</sup> FABIANI Ignaz von: op.cit., 1.

<sup>365</sup> Boží láska a péče o stvoření je poznatelná i rozumem na základě pozorování přírody, neboť její řád a pečlivé uzpůsobení přináší člověku i ostatním tvorům mnoho dobrého. (srov. ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 73n).

<sup>366</sup> Srov. FABIANI Ignaz von: cit. d., 55.

<sup>367</sup> Gn 1, 26n; srov. ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 121n.

<sup>368</sup> Tradičně je bohoslužba, modlitba... řazena ke ctnosti víry (a z ní plynoucí ctnosti náboženství – *virtus religionis*, tak ANTOINE Paulus Gabriel: *Theologia Moralis Universa...*, Venetiis 1770, I., 99–192), nebo k prvnímu přikázání (např. BUSENBAUM Herman: *Medulla Theologiae Moralis...*, Pragae 1733, liber II. De Praeceptis Virtutum Theologicarum, Tractatus I., 44–56 a liber III De Praecepto Decalogi et Ecclesiae, 85 nn).

<sup>369</sup> Srov. Mt 25, 40.

<sup>370</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit., 48.

<sup>371</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 159.

k uspořádání přírody. „Člověk si zvykne myslet sebe sama, přírodu a osud lidstva ve vztahu k Bohu, jeho moudrosti a dobrotivosti, což je bezesporu nejdůležitější plod pravé filosofie a osvětleného náboženství srdce“<sup>372</sup>, zdroj lásky k Bohu i přiměřeného sebepojetí člověka. Morální teologie Zippeho současnosti se nalézala v napětí mezi niterností mravních motivů a univerzálním rozměrem mravnosti.

Apriorní rozumová poznatelnost Boha vylučuje pro josefínské autory morální přípustnost ateismu, ať už teoretický, nebo praktický. Někteří lidé však odmítají víru v Boha (i v jeho poznatelné vlastnosti a pravdivost zjevení) a dopouštějí se velmi nerozumného bezvěrectví (*Unglaube*)<sup>373</sup>. Ignaz von Fabiani<sup>374</sup> odlišuje nechuť (*Trägheit*) o poznání Boha, lhostejnost k otázkám pravdy a omylu v náboženské problematice od nevědomosti, kterou však u civilizovaných národů (*gesittete Völker*)<sup>375</sup> vylučuje. Člověk si leckdy libuje v pochybnosti, ačkoliv k ní nemá důvod. Jindy zase překračuje meze svého poznání, velíkášsky si myslí, že prozkoumá hlubiny Boží vševědoucnosti, a zapomíná na moudrost a střízlivost (*Nüchternheit*). Bezvěrectví může však být i praktické, když člověk žije tak, jako by Bůh nebyl a nečekal nás ani soud.<sup>376</sup> Nevěřící člověk totiž musí být vydán svým vlastním vášním a postrádá dostatečnou motivaci ke ctnostnému životu.<sup>377</sup>

Pravé náboženství je přiměřené rozumu (*vernunftmäßig*), neboť rozum potvrzuje jeho požadavky jako řádné, spravedlivé a přiměřené, nutné pro obecné blaho i pro blaženost jednotlivého člověka.<sup>378</sup> Náboženství nadto staví člověku před oči takové motivy, jaké filosofie nikdy nemůže dát (nesmrtelnost našeho ducha; stále bdící Boží prozřetelnost; odplácející spravedlnost Boží; nekonečnou Boží lásku; ujištění, že Bůh považuje lásku a

---

<sup>372</sup> ZIPPE Augustin: Von der moralischen Bildung, op. cit., 31.

<sup>373</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 159.

<sup>374</sup> FABIANI Ignaz von: cit. d., 57n.

<sup>375</sup> Srov. tamtéž 57; Toto spojení vykládá Johann Christoph Adelung jako antonymní k barbarisch. (ADELUNG Johann Christoph: op. cit, sv. II, sl. 630).

<sup>376</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 160.

<sup>377</sup> Srov. tamtéž.

<sup>378</sup> Náboženství je „zdroj všeho štěstí a základ lidské blaženosti.“ (FABIANI Ignaz von: op. cit., 95) „Cílem náboženství je vlít nám takové smýšlení a sklony, které nás dílem skrz vnitřní pokoj a radostné bytí, dílem skrze naději na blaženou nesmrtelnost činí spokojenými a šťastnými v tomto životě a zároveň účastnými na společenství s Bohem a v nebeské blaženosti.“ (ZIPPE Augustin: Von der moralischen Bildung, op. cit., 33).

milosrdenství, kterou prokážeme jinému člověku, jako bychom ji prokázali jemu; zvláštní Boží pomoc při našem úsilí o ctnost; naše určení být Bohu stále podobnější).<sup>379</sup>

Základním rysem Božího charakteru je jeho dobrotivost, na kterou člověk přirozeně reaguje zbožností (*Frömmigkeit*), což „je takový stav (Verfassung) duše, následkem něhož člověk koná ctnost z lásky a poslušnosti Bohu.“<sup>380</sup> Vědomí Boží dobrotivosti vede člověka k pokání, k „srdečnému odporu vůči svým hříchům, kvůli kterému odkládá zlá smýšlení a sklony.“<sup>381</sup> Tak se v srdci rodí láska, vděčnost a bázeň, poslušnost, důvěra v Boží vůli a spokojenost s jeho vládou.

Kořeny vztahu k Bohu leží tedy ve *vděčné lásce*.<sup>382</sup> Všechna další pravidla jsou jen artikulacemi jejích jednotlivých aspektů.<sup>383</sup> Láskou k Bohu se samozřejmě rozumí i láska k Ježíši Kristu<sup>384</sup>, neboť on je zjevením lásky Otcovy, již projevil s velkou horlivostí. Spasitel ztělesnil lidskou dokonalost a učinil ji přístupnou lidským smyslům. Na jeho životě je možno spatřit mravní krásu zamýšlenou pro člověka Bohem. „Lásce je vlastní, že napodobuje svůj objekt.“<sup>385</sup> Proto i milující křesťan bude Boha a Ježíše Krista<sup>386</sup> napodobovat, a to především v moudré dobrotivosti a milosrdenství, jak to žádá sám Spasitel: Vy však buďte dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec (Mt 5,48). Překoná-li ohled jen na sebe samého, naplní se jeho nitro „živým pocitem lidskosti, dobrotou srdce, nezištnou blahovůlí, pocitem radosti ze štěstí

---

<sup>379</sup> Výčet podle Augustina ZIPPEho, *Von der moralischen Bildung*, op. cit., 42.

<sup>380</sup> Augustin ZIPPE, *Anleitung in die Sittenlehre*, str. 139

<sup>381</sup> Tamtéž 141.

<sup>382</sup> ZIPPE Augustin: *Von der moralischen Bildung*, op. cit., 28; FABIANI Ignaz von: op. cit., 51.

<sup>383</sup> V ní se podle von Fabianiho spojují dva momenty: výlučnost milovaného pro milujícího a jeho dobrotivost vůči milujícímu. Protože oba naplňuje Hospodin plné míře, musí být láska k němu tím nejplnějším typem lásky: a) Musí být nade vše. Celý svět je třeba milovat jen kvůli lásce k Bohu. b) Musí být horlivá a žhavá (*eifrig und feurig*), aby se zmocňovala celého člověka a uváděla do chodu všechny jeho schopnosti a síly. c) A konečně musí být vytrvalá a neměnná, aby působila při každé příležitosti. (Srov. FABIANI Ignaz von: op. cit., 51n).

<sup>384</sup> Srov. tamtéž 58.

<sup>385</sup> Tamtéž 64.

<sup>386</sup> Aby člověk napodoboval vzor v Ježíši Kristu správně, musí odlišit skutky vyplývající z Kristova Božího synovství a z jeho úlohy prostředníka, protože ty pro člověka nemohou být závazné. Jedná se především o zázraky a prorockví, dále o výběr apoštolů, praxi vyučování na ulicích, smrt na kříži, Ježíšova dobrovolná chudoba, cestování a celibát. Stejně tak nejsou závazné skutky plynoucí z poměrů v Ježíšově době, jako je způsob odívání nebo účast na židovských tradicích. Naopak morálními povinnostmi jsou činnosti, které Ježíš vykonával jako člověk, tedy jeho ctnosti, láska k Bohu a lidskému pokolení, neúnavné úsilí o dobro, neustálé působení, vytrvání v protivenstvích, hrdinská důvěra v Boha, chytrost v jednání a zacházení s druhými, nezištnost, poslušnost Otci a dobrotivost k lidem. (FRITSCH Franz: op.cit., 246n).

druhého (*Beyfreude*)<sup>387</sup> a soucitu, velkomyslností, smířlivostí, dobročinností apod.“<sup>388</sup> Jeho morální charakter se připodobní charakteru Boha Otce a Ježíše Krista a „staneme se jeden druhého pomocníkem, zachráncem, utěšitelem, dobrodincem, ochráncem, učitelem, vůdcem, přítelem, bratrem a andělem, účastným na Božím záměru obšťastnit člověka.“<sup>389</sup>

Bůh si nikdy nepřestane zasluhovat úctu.<sup>390</sup> Proviněním proti této rovině vztahu k Bohu je vedle lehkomyšlného mluvení a chování i nepřiměřený strach, neboť „v lásce není strach.“ (I J 4,18). Spíš než obava z trestu má křesťana vést dětská starost, aby nezarmoutil dobrotivého otce. Ať k němu přistupuje s radostným a vděčným srdcem.<sup>391</sup>

S pokorou (*Demuth*)<sup>392</sup> se může křesťan odevzdat do Boží vůle a být poslušný. Opět se dostávají do hry představy o Božím charakteru, protože člověku hrozí poslušnost slepá, pověrečná. Ale poslušnost všemohoucímu, moudrému, láskyplnému a věrnému Bohu je nanejvýš rozumným spolehnutím se tvora na svého Tvůrce. Neboť „moudrost Boží je nezměrné světlo, ve srovnání se kterým je náš rozum temnotou.“<sup>393</sup>

Člověk milující Hospodina má také důvod ke spokojenosti (*Zufriedenheit*)<sup>394</sup> se svým osudem.<sup>395</sup> Aby však jeho nitro mohlo dospět k této nesnadné ctnosti náboženství, musí umět správně hodnotit záležitosti pozemského života, a uvědomovat si, že pozemské věci nikoho nečiní šťastným samy o sobě. Že protivenství není o nic horší než úspěch, neboť štěstí nespočívá ani tolik v životních okolnostech, jako spíš ve způsobu, jakým se jich užívá. Ať se

---

<sup>387</sup> O výrazu *Beyfreude* poznamenává Adelung v roce 1793, že jde o výraz vzniklý jako ekvivalent k *Beyleid*, užívaný několika novotáři, označující radost z příznivých životních okolností, v nichž se nachází druhý. Jiní užívají spíš výraz *Mitfreude*. (ADELUNG Johann Christoph: op. cit., I. díl, sl. 982).

<sup>388</sup> ZIPPE Augustin: Von der moralischen Bildung, op. cit., 37.

<sup>389</sup> „Helfer, Erreter, Tröster, Wohlthäter, Beschützer, Lehrer, Führer, Freund, Bruder und Engel“; tamtéž, str. 37

<sup>390</sup> Proviněním se proti této povinnosti náboženství je daremné užívání Božího jména, kletí, lehkomyšlné řeči urážející náboženství i mravnost, ale i lehkovážné chování.

<sup>391</sup> Důsledkem je i úcta vůči všem a všemu, co náleží k jeho uctívání (*Anbettung*). Křesťan nepohrdá osobami a věcmi, které jsou spojeny se službou náboženství a mají za cíl projevit úctu k Nejvyšší bytosti. „Člověk se projeví nejen jako neosvícený křesťan, nýbrž vůbec jako hlupák, dá-li najevo pohrdání vůči modlitebnám spoluvyznavačů náboženství (*Religionsgenossen*), protože i tam je uctívána Nejvyšší bytost (*das höchste Wesen*) podle poznání (*Begriffen*), jaké mají o náboženství.“ (FABIANI Ignaz von: op. cit., 62).

<sup>392</sup> Jiným důsledkem pravé lásky k Bohu je pokora, tedy „živé poznání naší nehodnosti ve srovnání s Boží dokonalostí, spojení s činorodým poddáním se Bohu.“ (tamtéž, 60).

<sup>393</sup> Tamtéž 61.

<sup>394</sup> Spokojenost je v analyzovaných morálních teologiích průvodním znakem blaženosti. Je-li křesťan už v tomto pozemském životě spokojený, okouší závdavek budoucí nebeské dokonalosti. (srov. ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 30: „Stav spokojenosti je naší blažeností.“).

<sup>395</sup> „Spokojenost s Boží vládou nám dává spokojenost právě na tom místě, kde zrovna jsme, protože tam můžeme nejvíce přispět k blahu (*Wohlfahrt*) našeho lidského druhu a k naší osobní dokonalosti. Zde leží důvod ke spokojenosti Epikteta v otroctví, Belisara v chudobě, ponížení a pohrdání...“ (tamtéž 104).

proto člověk, usilující o spokojenost, vyvaruje důvodů k rozmrzelosti a nespokojenosti, když nahlédne, že počet těch, které si způsobujeme sami, je daleko větší, než těch, za něž nemůžeme. Ať se snaží dosáhnout soběstačnosti (*Genügsamkeit*) v tom, že bude žádat málo a rozvažuje, co je opravdová potřeba, a co ne, neboť vymyšlené potřeby jsou skutečnými odpůrci spokojenosti. Ale především ať dbá o dobré svědomí, protože bez něho není žádná spokojenost možná. K tomu člověku dopomáhají dvě náboženské ctnosti, jež doporučuje jak rozum, tak zjevení, totiž zapřít sebe sama a zapřít svět. Nejde však o nějaké mimořádné projevy nezdravé askese, nýbrž o přirozené usměrnění vlastního nitra (sebezápor) od sobectví (*Eigennutz*) a smyslovosti (*Sinnlichkeit*), aby duch mohl vykonávat jemu vlastní nadvládu nad tužbami a sklony srdce. Stejně tak i v požadavku zapření světa jde o odvrácení se od takových dober a potěch tohoto pozemského života, které nám brání v cestě k dokonalosti.<sup>396</sup> Tak však velí i zásady pouhého rozumu třeba v oblasti zdravé životosprávy.<sup>397</sup> Protože působí náboženství přímo na posílení naší morální přirozenosti (*moralische Natur*), je život člověka v důsledku naplněn vnitřním pokojem a spokojeností. A jejich věčné pokračování jej očekává jako odplata a přirozený důsledek (*natürliche Folge*) po smrti. „Cesta náboženství a ctnosti, jež je pro zkaženého, pošetilého a neřestného úzká a posetá trním, se stává pohodlnou a příjemnou, provázenou útěchou, důvěrou, radostným vědomím a spokojeností na každém kroku.“<sup>398</sup>

Dosáhlo-li nitro soběstačnosti a spokojenosti, je připravené na trpělivé snášení utrpení, což rozhodně neznamena dosáhnout jakési bezcitnosti.<sup>399</sup> Na příkladu Ježíše je patrné, že slzy a steny jsou jakousi daní lidskosti a mnohdy jsou oprávněné. Je však třeba (kvůli útěše) neztratit kontrolu rozumu (*Vernunft*). Ve snášení utrpení nám může pomoci vědomí, že jsme si je nepřivodili vlastní vinou. Můžeme si být navíc jisti, že jen trpělivost činí naše utrpení snesitelným. Uvažme, že pravé štěstí a neštěstí závisí jen na člověku samotném, neboť, jak jsme již zmínili výše, jsou naši morální teologové přesvědčeni o tom, že štěstí a

---

<sup>396</sup> Srov. tamtéž 142nn.

<sup>397</sup> Tato tematika se bezprostředně dotýká další skupiny mravních povinností, totiž povinností vůči sobě samému.

<sup>398</sup> ZIPPE Augustin: Von der moralischen Bildung, op. cit., 36.

<sup>399</sup> Srov. FABIANI Ignaz von: op. cit. d., 69n.

neštěstí nezáleží v životních okolnostech, nýbrž v jejich užívání. „Pro ctnostného nejsou životní nehody o nic méně pravým dobrodiním, než radosti života.“<sup>400</sup>

„Pravá láska se zabývá svým předmětem.“<sup>401</sup> A stejně tak i člověk milující Boha. Je však veliký rozdíl mezi pravým ztišením (*Andacht*) a nepravým „pobožnůstkářstvím“ (*Andächteley*). Tomu druhému schází znalost evangelijního ducha i úsilí připodobnit se Pánu láskou k lidem a dosáhnout tak blaženosti. Proto se opírá o vybájené legendy, bezduché a omyly naplněné modlitební knížky, slepé, duchu evangelia i církevním předpisům odporující uctívání obrazů, relikvií a jiných nicotností.<sup>402</sup> Pravé ztišení se naproti tomu zaobírá Božími vlastnostmi, díly a zákony s úmyslem stát se moudřejším a ctnostnějším a posílit se na cestě k vlastní blaženosti. Důvodů k tomu si nachází dost všude kolem sebe, především v přírodě a ve zjevení. Příroda je „velká, nevyčerpatelná kniha, skýtající mnohou látku k zabývání se Bohem...Celé stvoření je zrcadlo, v němž spatřujeme Boha. Hrom zvěstuje jeho moc, hvězdné nebe je obrazem jeho nádhery, chladivé šumění večerního vánku, krásný zpěv ptáků, zurčení potoků jsou tóny jeho lásky a celý řád a harmonie přírody káží o poslušnosti Bohu.“<sup>403</sup> Zjevení nás samo na přírodu odkazuje, vede však naše zabývání se Bohem dál a poučuje nás o prostředcích, jež nám je umožňují. V Kristu pak vede naši naději až za hrob. Toto je ztišení v duchu a v pravdě.

### VI.2.3.1 Prává bohoslužba

Antropologie, která je v pozadí morálně-teologických konceptů josefínských teologických novátorů, zdůrazňuje, aby mezi vnějšími a vnitřními projevy člověka panovala co největší jednota. Právě rozdělení citu a rozumu, tělesných úkonů a srdce, opakování nesrozumitelných či nepochopených slov bylo kritizováno jako pověrečné: „Chvála Boha je

---

<sup>400</sup> Tamtéž 70.

<sup>401</sup> Tamtéž 71.

<sup>402</sup> Srov. tamtéž. Na str. 198 vyslovuje tuto charakteristiku: „bezduché a neužitečné modlitební formulky, poutě..., mnichy zavedené žehnací formule a bratrstva, neboť podle ducha evangelia tvoří všichni křesťané jedno bratrstvo činné lásky, a konečně všechno, co člověka nečiní ctnostnějším, tedy šťastnějším.“

<sup>403</sup> Tamtéž 72.



ústní svědectví našeho vnitřního přesvědčení o dokonalostech Nejvyšší bytosti.<sup>404</sup> O povinnosti vnější bohoslužby není pochyb, neboť se jedná o přirozený důsledek rozpoznání výtečnosti Božího charakteru a jeho stvořitelské autority. Úcta k Bohu si sama hledá cestu ven ve slovech, skutcích a bohoslužebných úkonech. Protože jsou Boží myšlenky vzhledem k člověku zaměřeny především na jeho dobro, přináší i účast na bohoslužbě křesťanovi prospěch, neboť se mu tak bázeň a náboženství zapisují hlouběji do nitra. Užitek však mají i druzí, v nichž se tak vzbuzuje podobné smýšlení, a je tak šířena ctnost a blaženost. Projevy úcty k Bohu se neomezují jen na bohoslužebná shromáždění, jejich prostorem je celý křesťanův život. Nevyžadují žádnou mimořádnou zdobnost ani výjimečnost.<sup>405</sup>

Pasáže věnované představení, jak má být uzpůsobena veřejná bohoslužba v mnohém připomínají požadavky, které v katolické liturgice zdomácněly až v 70-tých letech 20. století. Předně kladou josefinisté důraz na společenský význam mše svaté, která se má konat podle vzoru prvních křesťanů.<sup>406</sup> Děje se tak jednak na znamení vzájemné lásky, kterou jsou vzájemně spojeni, neboť „společná bohoslužba je nejkrásnější viditelný svazek bratrskosti v Kristu“<sup>407</sup>. Důraz na užitečnost kázání, katechezi pomocí obrazů a bohoslužebných úkonů konvenuje s liturgickými reformami druhé poloviny 18. století. Jednak pro vzdělání, jež se dostává „od služebníků náboženství, v kázáních, ve zpodobení tajemství náboženství na obrazech, v ceremoních a v poučných bohoslužebných úkonech.“ Zippe i jeho pokračovatelé nezmiňují v této souvislosti obětní charakter mše, na který kladli velký důraz otcové tridentského koncilu.<sup>408</sup> Důraz na užitečnost mešního rituálu pro účastníky bohoslužby se přímo rozchází s populární příručkou kapucínského mnicha Martina Cochema (1634–1712), který se této otázce věnuje o několik desítek let dříve a píše: „Mše svatá není čtena, aby byli věřící poučeni, nýbrž je slavena, aby byla přinesena oběť Nové smlouvy.“<sup>409</sup>

Rozhodně nemá bohoslužba probíhat po způsobu dvorního ceremonielu, jako by měla Bohu přidat na potěše. Bohoslužebné zpěvy mají být přirozeným výbuchem radostných, slavnostních pocitů srdce, jak o tom svědčí Davidovy žalmy, chvalozpěvy Alžběty,

---

<sup>404</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit., 93.

<sup>405</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit., 93.

<sup>406</sup> Zippe, který se výrazněji méně odkazuje na biblické texty než von Fabiani, uvádí Sk 2,46–47. (ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 168n).

<sup>407</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit., 94.

<sup>408</sup> Srov. DH 1751nn.

<sup>409</sup> COCHEM Martin von: Erklärung des heiligen Meßopfers, Freiburg i. Br.: Kanisius Verl., 1965, 43.

Zachariáše, Simeona nebo učedníků Ježíše.<sup>410</sup> Niterné pocity spojené s chválou nám pomáhají k radosti, útěše, upokojení a zvětšení naší ctnosti.<sup>411</sup> Reforma bohoslužebného zpěvu, která začala v habsburském soustátí už v padesátých letech 18. století za panování Marie Terezie vyvolávala bouřlivé debaty a houževnatý odpor. V souladu s vyslovenými zásadami o užitečnosti bohoslužby pro poučení a povzbuzení k ctnosti byl zakázán latinský zpěv a zpěvu písní v národních jazycích se měl účastnit všechen shromážděný lid. Ignaz von Fabiani se poznamenává s uspokojením, že byl ve státech Habsburské monarchie akceptován zpěv jako podstatný díl slavnostní bohoslužby.<sup>412</sup>

Místem shromáždění jsou od doby prvotní církve chrámy,<sup>413</sup> dnem bohoslužby od časů apoštolů (Sk 20, 7; I K 16, 2; Mt 28, 1; Zj 1, 10) neděle na připomínku zmrtvýchvstání. Von Fabiani vyžaduje v rámci svěcení neděle především účast na bohoslužbě. Lehkomyšlné zanedbání je nejen pohrdáním Bohem, nýbrž také neláskou a nepřátelstvím vůči lidem. Avšak jen „půlhodinka v kostele“<sup>414</sup> a jinak nic zbožného by byla málo. Je dobré konat zvlášť v tento den skutky lásky, vzdělávat se dobrou četbou a věnovat se sebezkušování. Křesťané se mají vyvarovat všech činností, které by rušily klidnou bohoslužbu, vrchnost je povinna dopřát služebnictvu nutný klid. Neděle je den ztišení. Zaměstnání - samozřejmě s výjimkou prací, jež nemohou být odloženy (zemědělství) - má být lehké, spíš formou příjemného rozmlouvání k potěše, „než aby namáhalo ducha a tělo“.<sup>415</sup> Jako forma odpočinku se velmi hodí setkání s přáteli, neboť Bůh je „Bohem vši radosti.“<sup>416</sup>

Představené pojetí bohoslužby v mnoha aspektech odpovídá kameralistickému pohledu na integraci náboženství do státu, kterému podle Johanna Heinricha von Justiho náleží starost o celé náboženství kromě nauky, tj. správa majetku, zajištění dostatku budov, obživa služebníků náboženství apod. Vrchnost má povinnost rozhodovat i po množství svátků

---

<sup>410</sup> Srov. FABIANI Ignaz von: op. cit., 94.

<sup>411</sup> Srov. tamtéž 94.

<sup>412</sup> Srov. tamtéž., srov. také HOLLERWEGER Hans: Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich, Regensburg: Pustet, 1976, 477.

<sup>413</sup> Ignaz von Fabiani v souladu se svou tezí o bohoslužebném charakteru celého křesťanova života připomíná, že Boží chrám je všude, kde jsme a všude máme Bohu sloužit. (Srov. FABIANI Ignaz von: op. cit., 107).

<sup>414</sup> Tamtéž 108.

<sup>415</sup> Tamtéž.

<sup>416</sup> Tamtéž 109.

a slavností, stejně jako trvat na omezení všech ceremonií, které nevycházejí od zakladatele náboženství.<sup>417</sup>

## VI.2.4 Sociální rozměr mravního

Z předchozího textu jasně vyplývá důležitost sociálního aspektu lidského jednání. Nově pojatá morální teologie poprvé jasně tematizovala tento rozměr, implicitně obražený v biblické i morálně-teologické tradici: „všechny naše povinnosti, ať jsou k nám samým nebo ke druhým lidem, jsou povinnostmi k Bohu, protože je všechny máme vykonávat na popud zbožnosti.“<sup>418</sup> Už pouhé rozumové poznání uspořádání přírody poskytuje dostatek důvodů, ze kterých může člověk usuzovat na všepředcházející Boží dobrotu: Bůh jedná se svým stvořením jako „největší dobrodinec“<sup>419</sup>. Má-li člověk jednat v souladu s poznaným řádem, a prokazovat Bohu povinnou úctu, musí jednat jako Bůh<sup>420</sup> „Dokonalost lidského duchu spočívá v osvětleném rozumu (*aufgeklärter Verstand*) a srdci plném dobré vůle (*Wohllollen*) k lidskému rodu.“<sup>421</sup> Tato argumentace, opřená o předpoklad mravního citu (*moral sense*)<sup>422</sup>, o kterém bude detailněji pojednáno později, se pak odvolává na běžnou zkušenost: „Představíme-li si charakter se všemi velkými vlastnostmi, ale bez tohoto něžného, nezištného smýšlení o našem druhu, můžeme jej sice obdivovat, nikoliv však s tímto souhlasem srdce, s tímto potvrzením ctnosti. Obdivujeme sice Hannibala a Alexandra, ale Kyros a Jindřich IV. mají naši vroucí lásku.“<sup>423</sup> Nesobecká, vrozená náklonnost ke druhým (*pud sympathie*)<sup>424</sup> může být výchovou a vzděláním posílena, nebo potlačena. Pociťujeme ji totiž i při vyprávění o vzdálených dobách a končinách, při četbě nebo v divadle.

---

<sup>417</sup> Srov. SCHWART Karl: Vom Nutzen einer christlichen Toleranz für den Staat, in: BARTON Peter F.: op. cit., 89.

<sup>418</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 156n.

<sup>419</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit.: 51.

<sup>420</sup> Srov. tamtéž 61n.

<sup>421</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 17.

<sup>422</sup> Srov. tamtéž 47.

<sup>423</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 28. Na jiném místě vyzdvihuje Zippe Aristida a Sullu (!) pro jejich zásluhy o štěstí lidu (20); připomíná také Periklovu řeč u Plútarcha (28). Plútarchovy Životopisy byly ve druhé polovině XVIII. století velmi oblíbené. (Srov. VARCL Ladislav a kol.: Antika a česká kultura, Praha: Academia, 1978, 321).

<sup>424</sup> Srov. ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 19nn.

Křesťanské zjevení pak přináší další rozměr konceptu Boha, totiž jeho lásku, která překračuje ve vztahu ke svému stvoření rámec „pouhé“ spravedlnosti. Proto je jeho předním požadavkem „Miluj Pána, svého Boha, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí. ... Miluj svého bližního jako sám sebe.“ (Mt 5,37nn).<sup>425</sup> Princip „činné lásky“ je základním prvkem výstavby morální teologie sledovaného období.<sup>426</sup> Z ní se odůvodňuje odmítnutí tradice individualistické etiky i, vzhledem k vývoji morální teologie před- i postjosefínské, snad překvapivé omezení právního pojetí etiky: „Lidské pokolení je jedna velká rodina.“<sup>427</sup> Proto mají všichni lidé nárok na mou lásku, jako i já na jejich.<sup>428</sup> Taková láska je nutným tmelem lidské společnosti, z níž není vyloučen nikdo, „ani ten veřejně odsouzený zloduch. Jeho neřesti musíme nenávidět, ale jeho lidskou přirozenost jsme povinni ctít a milovat.“<sup>429</sup> Takový vztah ke druhému je prubířským kamenem vztahu k Bohu a rozpoznávacím znakem pravého křesťana. Předně je však základním mravním apelem vznikající moderní evropské společnosti.

Povinnosti člověka k ostatním vyvozuje morální teolog Joseph Lauber<sup>430</sup> čtvrtým způsobem. Protože v přírodě byly všem tvorům dány prostředky k zachování života,<sup>431</sup> nesmí člověk nesmí bránit ostatním lidem v přístupu k těmto prostředkům, v lepším případě jim má dokonce pomoci se k těmto dobrům dostat.<sup>432</sup> V dalších úvahách vychází Lauber ze *zlatého pravidla*. Pokud by totiž člověk škodil druhému a ohrožoval jeho životní cíle, musel by se sám obávat o svůj život a dostal by se tak do rozporu s již dříve formulovanou povinností pečovat o svůj život a zdraví. I třetí oblast povinností by byla narušena, kdyby člověk žil v nedobrych vztazích, totiž úcta k Bohu, jež mu brání poškozovat jeho dílo. Přirozenost výše formulovaných požadavků konvenuje i s povinnostmi člověka vůči Bohu. Povinnost lásky k bližnímu je navíc explicitním požadavkem zjevení: „Miluj svého bližního jako sám sebe.“<sup>433</sup>

---

<sup>425</sup> Na těchto třech „objektech“ lásky se zakládá celá josefínská křesťanská etika.

<sup>426</sup> Srov. KOPECKÝ František: op. cit., 206nn.

<sup>427</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 154.

<sup>428</sup> Srov. tamtéž.

<sup>429</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit., 82.

<sup>430</sup> LAUBER Joseph: op. cit., sv. IV., 1nn.

<sup>431</sup> Argument přírodou a jejím uspořádáním se objevuje i u Augustina ZIPPEho (Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 71n). Veškerá její rozmanitost však prozrazuje pevně daný řád a prostor každé jednotlivosti, které se však všechny spojují v jediném posledním cíli.

<sup>432</sup> Příznačný pro člověka je totiž způsob jeho narození, neboť bez pomoci a péče druhých by nebyl schopen přežít.

<sup>433</sup> Mt 22,39 podle Lv 19,18.

Dobrá vůle (*Wohllwollen*) se projevuje ve spravedlnosti a v lásce k lidem. Spravedlnost, „připravenost prokázat každému člověku to, co je oprávněn od nás požadovat, se zakládá na respektu k právům druhého.“<sup>434</sup> Představuje jakýsi „minimální“ požadavek, „nutný k udržení lidského rodu.“

#### **VI.2.4.1 Konkrétní mravní normy, plynoucí z respektu vůči právům druhého člověka**

V první řadě se jedná o respekt k právu na život<sup>435</sup>, jenž nedovoluje způsobit druhému jakoukoliv újmu na těle, zdraví a životě. Konkrétněji to znamená vyvarovat se takového jednání, které vede k přímému (hrubému, *grob*) nebo k nepřímému (jemnému, *sanft*) zabití, zmrzačení nebo zohavení.<sup>436</sup> Má svého bližního varovat přede všemi životními nebezpečími a „krkolomnými uměními“ (*halsbrechende Künste*) a podle možností jim zabraňovat. V případě že nastanou, má povinnost chránit a zachraňovat podle svých sil, pečovat o nemocné a utěšovat je. Z uvedeného zákazu zabít vyjímá Fabiani následující případy: nezbytná sebeobrana, válka coby obrana jednoho státu před jiným, trest smrti určený státem jako nutnou obranu před zločinci, nutná ochrana cudnosti v případě znásilnění, žádá-li lupič značnou sumu peněz, „takže k ochraně majetku nezbývá jiná možnost než toho zlosyna (*Bösewicht*) zabít.“ Výtky vůči dvěma posledním případům, že nezohledňují hodnotu duše druhého člověka pro spásu kvůli menší hodnotě našeho dobra, jsou neoprávněné. Jednak je obrácení takového zlosyna nanejvýš pochybné, naše ztráta však jistá, jednak chráníme v případě jeho zabití nejen sami sebe, ale i druhé. Pak se nejedná o povolení druhého zabít, ale přímo o povinnost“.<sup>437</sup>

Ignaz von Fabiani přímo tematizuje v této souvislosti problematiku duelu, který odmítá. Jeho argumentace se opírá, zcela v intencích postulovaného rozumového nalézání mravního nároku v přírodě a v dějinách, o poznatek, že tento způsob řešení urážky nebyl u

---

<sup>434</sup> Tamtéž 65.

<sup>435</sup> ZIPPE Augustin: *Anleitung in die Sittenlehre*, op. cit., 250, FABIANI Ignaz von: op. cit., 151-156.

<sup>436</sup> Protože každá zášť, pomstychtivost a zákeřnost je v ústech Spasitele hodnocena jako zárodek vraždy (Mt 5,21), musí křesťan všechny tyto pocity ze své duše vykořenit.

<sup>437</sup> Srov. FABIANI Ignaz von: op. cit., 153.

Řeků, Římanů, ani u jiných slavných národů známý – ti řešili celou situaci tak, že se obraceli na vrchnost. Praxe souboje vzniká u severských národů v pohanských dobách a souvisí se špatným pojetím náboženství: totiž s vírou, že Boží prozřetelnost do nich zasáhne a ochrání nevinného.<sup>438</sup> Fabianiho důvody<sup>439</sup> pro odmítnutí této praxe jsou zajímavé z toho důvodu, že umožňují zahlédnout procesy známé z evropské raně novověké společnosti: praxe duelu předně odnímá vrchnosti právo obnovit pořádek: co umožňovala partikulárně postavená středověká společnost, není pro mnohem silněji unifikovanou společnost stále silnějšího státu akceptovatelné. Další, argumentem je aspekt lidské cti. Konec raného novověku přinesl v Evropě změnu pojetí cti. Přestávalo být důležité, z jakých životních okolností člověk pocházel (otázka manželského původu dětí), stále silněji se prosazovala posuzování člověka nezávisle na jeho rodině či příbuzných. Richard van Dülmen hovoří o zrození konceptu *vnitřní cti*. Ctný člověk je napříště člověkem jasných mravních zásad a čistého charakteru, byť by jeho životní okolnosti byly pohnuté a pro většinovou společnost nepřijatelné. V literatuře nalézám proměněný koncept cti svůj odraz v postavách tzv. romantického hrdiny. Proto Fabiani odmítá duel jako nerozumný, neboť je bláznovstvím domnívat se, že jednání, jsoucí v rozporu s lidským i božským zákonem, může vést k obnovení cti. A konečně je nesmysl vystavovat riziku svůj život, zdraví, potěšení z rodiny a spásu duše kvůli nepravdivému obrazu, který vyšel ze zlých úst. Z dalšího argumentu vysvětluje to, co se leckdy nazývá ‚mizení Boha‘ se sociální reality vznikající moderní společnosti. Podle Fabianiho je nesmysl přenechávat rozhodnutí o cti na jedné střele nebo vpichu, který se může podařit i kdekterému padouchovi v souboji s počestným člověkem. Souboj je navíc zakázán i občanským zákoníkem rakouské monarchie<sup>440</sup>, který příkazuje, aby se na přeživšího účastníka duelu, byl-li vyzývatelem, pohlíželo jako na obyčejného vraha. Fabiani dále rozvádí, když jež von Fabiani odmítá a otázka, zda jsou myslitelné takové okolnosti, které by ospravedlnily nasazení vlastního života. Fabiani jmenuje následující případy: žádá-li to náš úřad a postavení ve světě; jde-li o záchranu bezpochyby důležitějšího života, třeba života panovníkova; může-li tak být zachráněn život vícera lidí, nebo jinak být podpořeno obecné dobro; je-li život našich bližních větším dobrem, než náš vlastní život.

---

<sup>438</sup> Srov. tamtéž 154.

<sup>439</sup> Srov. tamtéž 155.

<sup>440</sup> § 107 c. a k. zákona, srov. tamtéž.

V rámci spravedlnosti nesmí být nikomu zbraňováno v užívání svého vlastnictví a svých sil. Majetek druhého člověka si nesmí bez jeho vůle nikdo přivlastnit, ani jej nesmí nikdo kazit. Člověk potřebuje ke svému zachování pomoc druhých, která se děje výměnou vlastnictví, tedy buď prací<sup>441</sup>, nebo obchodem. Člověk získává v náhradu za odstoupený majetek jako výhodu vlastnictví jiné. Spravedlnost vyžaduje, aby práce, která má přinést tyto výhody, byla poctivá a věrná, aby slíbená odměna byla opravdu poskytnuta, a konečně aby věcem, jež jsou předmětem směny, nebyla přisuzována vyšší hodnota, než opravdu mají. V základu je vzájemná důvěra obou stran. Souvisejícím požadavkem spravedlnosti je plnění smlouvy a daného slibu, neboť i ten je vlastnictvím druhého člověka. Nedodržení těchto závazků je věrolomnost, podvod, nebo krádež. Proviní-li se člověk buď vůči druhému buď krádeží, podvodem nebo urážkou, je povinen způsobenou škodu nahradit a napravit. A to nejen vrátit odcizenou věc, nýbrž i nahradit ušlý zisk. Neexistuje zde žádná výmluva. Není-li snad možné vypátrat poškozeného, má se náhrada dát veřejnosti v jejich chudých. Každý člověk může uplatnit svá práva ve třech výše zmíněných oblastech. Nesmí však při tom být potlačena práva druhých. Nesmí se tedy jednat o pomstu.<sup>442</sup>

Druhem vlastnictví je podle von Fabianiho i dobré jméno.<sup>443</sup> Spravedlnost zakazuje zpochybňovat pověst počestnosti a cti druhého člověka. Jeho pokažením je druhému ztrpčován a ztěžován život.<sup>444</sup> Zde je dobré si uvědomit velký význam dobrého jména pro člověka raného novověku. V tradiční společnosti, jak upozorňuje Richard van Dülmen, byla čest a dobré jméno jedním z nejcennějších statků, o který bylo třeba po celý život dbát. Kdo ztratil dobré jméno, neprodal své zboží a neutil rodinu, neprovdal dceru či nemohl dát syna do učení.<sup>445</sup> Čest byla vázána na společenské postavení a stav, jednotný kodex neexistoval. Velkou novinkou vývoje 18. století bylo objevení tzv. vnitřní cti (*innere Ehre*)<sup>446</sup>, přicházející s novým konceptem cti vázaným ne už na mínění okolí, nýbrž na ctnostnost nositele samého. Tento nový moment v „dějinách dobrého jména“ jde ruku v ruce s unifikací a prosazováním centralistní státní správy, oslabující různorodost společenských stavů.

---

<sup>441</sup> Práce znamená věnovat svůj čas a síly k prospěchu druhého a získat výměnou nějaké výhody. (srov. ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 251).

<sup>442</sup> Srov. FABIANI Ignaz von: op. cit., 162n.

<sup>443</sup> Tamtéž 157.

<sup>444</sup> Nejedná se však jen o pomluvu nebo pohanu. Týká se našeho chování při chybě druhého, ale také požadavku nebýt závistivý při úspěchu druhého.

<sup>445</sup> Srov. DÜLMEN Richard van: Bezectní lidé, Praha: Dokořán, 2003, 7nn.

<sup>446</sup> DÜLMEN Richard van: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, sv. 2, München: C. H. Beck, 1999, 196.

## VI.2.4.2 Pohřeb

Mezi povinnosti vůči druhým lidem patří i povinnosti vůči zemřelým. Fabiani rozlišuje 1. přiměřený smutek a 2. zacházení s mrtvolou, příbuznými a ustanoveními závěti.<sup>447</sup> „Slzy prolité za zemřelého jsou daní přírody a slavným důkazem něžnosti srdce.“<sup>448</sup> I Spasitel plakal. Je třeba dbát na to, aby projevy smutku křesťana byly přiměřené, protože tento krátký pozemský život je jen přípravou na život věčný, kde budeme s našimi milými znovu spojeni. Abychom nebyli smrtí druhého zaskočeni, žijme s ním v přátelství a lásce a myslíme občas na přicházející odloučení. Vzpomínka na ctnosti a zásluhy zemřelého náš smutek zmírní. Pro zaslíbené sjednocení duše s tělem, jak nás učí náboženství, má být mrtvé tělo pohřbeno beze vší marné nádhery, přesto však s křesťanskou důstojností.<sup>449</sup> Pozůstalým dětem a příbuzným je třeba pomoci a ustanovení závěti rychle a doslovně vyplnit.<sup>450</sup> „Jedním slovem: podle našich sil prokázat lásku a vděčnost.“<sup>451</sup>

Otázka pohřbu a pohřebních zvyklostí byla v polovině 80-tých let 18. století často diskutována. V srpnu 1784 vešel v platnost nový pohřební řád, který jednak zakazoval pohřbívání uvnitř obcí a jednak přikazoval pohřeb v pytlích bez rakví. Nebožtík byl na hřbitov přinesen v obecní rakvi, uložené na faře, která měla otevírací dno. Po použití byla dezinfikována a připravena k dalšímu pohřbu. Nařízení vyvolalo takovou vlnu odporu, že muselo být v lednu následujícího roku znovu odvoláno. Ale už před tímto známým Josefovým krokem upravila pohřební řád jeho matka Marie Terezie a omezila výstřelky předepsaným počtem dní smutku podle stupně příbuznosti, specifikovala počet svíček a upravila hudební doprovod v případě pohřbu (jen první den hudba a zpěv, ostatní dny jen tichá mše

---

<sup>447</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit., 173.

<sup>448</sup> Tamtéž 173.

<sup>449</sup> Srov. HOLLERWEGER Hans: op. cit., 466nn.

<sup>450</sup> Srov. FABIANI Ignaz von: op. cit., 174.

<sup>451</sup> Tamtéž.



### VI.2.4.3 Tolerance – životem uznaná hermeneutika

Na obecné hodnotě lidské přirozenosti se zakládá úcta (*Werthschätzung*) ke každému člověku, vždyť každý člověk se stal předmětem Kristovy oběti. Úcta se projeví především ve schopnosti snášet slabosti druhých, neboť „i ta nejčistší lidská ctnost má své skvrny. Člověk a slabost jsou dva neoddělitelné pojmy.“<sup>452</sup> My sami totiž chceme, aby druzí snášeli slabosti naše. Pokud dosahujeme vysoké míry ctnosti, je naší povinností podobně velkoryse snášet nedokonalost druhého.<sup>453</sup> Aspektem úcty ke druhému je velkodušnost (*Billigkeit*), když člověk užívá svých práv vůči druhému člověku mírně a shovívavě. Představuje si přitom sebe sama a jedná tak, jak chce, aby bylo jednáno s ním (Mt 7,12). Takový člověk pak sleví z vymahatelných požadavků práva, ovšem s ohledem, že újmy nedojde třetí osoba. Lidskost a naše vlastní zkušenost nám připomíná naše vlastní nedostatky a omyly, náboženství nám staví před oči Boží trpělivost (*Langmuth*) s bloudícími a hříšnými a vyžaduje, abychom jednali zrovna tak. Na druhé straně však není v souladu s postojem lásky k bližnímu nedbat o jeho chyby, ale je třeba jej napomenout. Láskyplné potrestání tkví v tom, že člověk jako znalec duší a pravý přítel lidí (*Menschenfreund*) činí za špatný čin zodpovědnou spíše lehkomyšlnost a neopatrnost, než tvrdohlavou zlobu. Nutně také bere ohled na věk a postavení hříšníka. Je třeba dbát také na to, zda se jedná o veřejně známý hřích, či o provinění, které se stalo v soukromí.<sup>454</sup>

Ctnost snášenlivosti (*Verträglichkeit*<sup>455</sup>, *Sanftmuth*<sup>456</sup>) charakterizuje von Fabiani slovy apoštola Pavla: „omluví všechno, naděje se všeho a snese všechno.“ (1 Ko 13,7). Jedná se o

---

<sup>452</sup> Tamtéž 150.

<sup>453</sup> Podle Fabianiho (tamtéž 157) mají být nejen dvojznačné skutky druhého člověka, nýbrž i jednoznačně špatné skutky vyloženy jako důsledky špatné výchovy, vlivu špatných příkladů, mocného lákání ke zlému a slabosti či naopak vzkypění temperamentu. Člověk posuzující takto nejen své vlastní skutky, nýbrž i skutky druhých, není dobromyslný hlupák, nýbrž opravdový znalec lidí. Pouze nadřizným je dovoleno sledovat chyby svých podřizných a nevěřit pouhému zdání.

<sup>454</sup> Křesťan má o hříchu druhého před ostatními mlčet, pokud se však nejedná o závažný zločin, který je nutné oznámit vrchnosti a dost možná varovat před jeho nástrahami nic netušící lidi. Zároveň je třeba o provinění nemlčet, mohou-li tak být zachráněni nevinní lidé. V těchto případech má být provinilec udán s prosbou o mírnost a shovívavost při udělení trestu. Je však třeba dát pozor na pomluvu. (Srov. FABIANI Ignaz von: op. cit., 158n).

<sup>455</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 255.

<sup>456</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit., 171.

„blaženou tichost srdce“<sup>457</sup>, které je třeba věnovat veškeré naše úsilí, neboť jedině ona dodá onen pro blaženost nezbytný klid. Tichost srdce byla důležitou hodnotou, ke které měla směřovat formace v generálním semináři. Šlo především o to, aby se alumni naučili nehádat se s těmi, kdo mají odlišný názor. Je však velmi podstatná ze sociálního hlediska, neboť kultivuje společenské jednání a vnáší do něho vzájemný respekt. V kontaktu s druhými je třeba vyvarovat se všeho, co by je mohlo urazit, a jde-li o nedůležité věci, zachovat se podle ostatních.<sup>458</sup> Ze snahy připodobnit své jednání Božímu plyne i smířlivost, další ctnost mezilidských kontaktů, explicitně formulovaná ve zjevení: „Je-li možno, pokud to na vás záleží, žijte se všemi v pokoji.“ (Ř 12,18) Vzorem takového jednání je Kristus, který, „když mu spílali, neodplácel spíláním; když trpěl, nehrozil, ale vkládal vše do rukou toho, jenž soudí spravedlivě.“ (1 Pt 2,23). Pokud nehrozí další bezpráví, je dobré obnovit s nepřáteli a pomlouvači klidný vztah.

Myšlenka všeobecné lásky k lidskému pokolení je nemyslitelná bez náboženské tolerance: „Existuje ještě jiný druh náboženských společností (*Religionsgesellschaften*), které hlásají čistou a pro blaho státu přijatelnou mravouku a jsou v představách, názorech a praktikách rozdílné, všechny se však hlásí k nejvyšší bytosti (*höchstes Wesen*), prostředníka Ježíše a na evangelijní lásce vybudovanou morální nauku. Ty pak v c. a k. státech požívají tolerance.“<sup>459</sup> Kdy by pak těmto vyznavačům křesťanství odpíral bratrskou lásku, provinil by se proti evangeliu, coby náboženství lásky, a proti panovnickým zákonům.

Tematika tolerance vůči nekatolickým křesťanům, potažmo židům, byla v 70-tých a 80-tých letech 18. století velmi živá a vedla k vyhlášení náboženské tolerance v říjnu roku 1781. Ale už na skutečnosti, že císař Josef II. čekal s jejím vyhlášením po smrti své matky Marie Terezie, svědčí o tom, že cesta k toleranci nebyla nikterak jednoduchá ani před její proklamací, ani po ní. Obstrukce, ke kterým sáhli někteří čeští biskupové, aby alespoň oddálili ohlášení tzv. tolerančního patentu, jsou toho výmluvným důkazem.<sup>460</sup>

---

<sup>457</sup> Tamtéž.

<sup>458</sup> Způsobnost (*Artigkeit*) a zdvořilost (*Höflichkeit*) dává v záležitostech běžného života druhým pocítit lásku a úctu, dva pilíře křesťanské sociální etiky, a zkrášluje společenský život.

<sup>459</sup> Tamtéž 193.

<sup>460</sup> MELMUKOVÁ Eva: op. cit., 34.

Roku 1784 vyšlo v projosefínsky laděném časopise Religion und Priester pojednání o dějinách netolerance.<sup>461</sup> Pohledy jeho autora vyjevují rovinu, na které se o celé problematice diskutovalo. Počátek náboženské intolerance podle něho souvisí s prosazením ‚ceremoniální bohoslužby‘, která byla výrazem myšlenky, že Bůh je bytostí, které je třeba sloužit zvláštním způsobem.<sup>462</sup> Celková argumentace o předsudcích v rovině náboženství se nese v duchu ‚kněžského podvodu‘. Kněží spolu se svými služebníky vlastně zabránili obyčejným lidem, aby přistupovali k Bohu jinak než jejich prostřednictvím nebo jinak, než nařizovali nebo než bylo zvykem. Lid drželi v šachu výhrůžkami o Božím hněvu. Další oblastí, ve které panovaly předsudky vůči jinak smýšlejícím křesťanům, byl stát. Lidé nevěřili, že by obyvatelé s jiným vyznáním mohli být spořádanými lidmi nebo že by jejich smýšlení mohlo být vlastenecké, neboť panovala obava, že by svou vlast vydali svým spolubratrům. Tato vyjádřená obava jistě odrážela historické zkušenosti s proklamativní loajalitou českých protestantů vůči pruskému králi Friedrichu II. v dobách rakousko-pruských válek.

Netolerance spojená s pronásledováním se podle autora textu prosadila, když se z pronásledovaného křesťanství stalo státní náboženství a vzrostla moc papežů. Autor připomíná obrazoborecké spory 8. století a násilnosti, které s nimi byly spojené, dále pronásledování albigenských a další. „Máme-li věřit tomu, že příčinou tohoto násilí byla pravá náboženská horlivost, pak jsme na omylu. Jejich pravým důvodem byly politické důvody, soukromé záměry, pýcha, snaha o vlastní prospěch a pomstychtivost.“<sup>463</sup> Politikařením nazývá zásahy papežů, kterými ponižovali panovníky Evropy: Jindřicha IV. nebo českého Jiříka z Poděbrad. Posléze „byla horlivostí pro náboženství zažehována nenávisť lidu“<sup>464</sup> – je jistě dramatické číst tato slova, napsaná pět let před vypuknutím do té doby největšího a velmi krvavého občanského nepokoje Velké francouzské revoluce.

V teologické části se autor článku zabývá třemi argumenty, které se pravděpodobně objevovali v dobovém diskursu: 1. kdo odmítá učení církve, má být křesťanské obci jako pohan a publikán, 2. jestliže někdo škodí druhým lidem a okrádá je o spásu, musí být potrestán podobně, jako se trestají zloději a jiní zločinci, 3. rozum vede člověka k tomu, aby

---

<sup>461</sup> Religion und Priester, Wien und Prag: 17/1784, 3–40.

<sup>462</sup> Srov. tamtéž 8nn.

<sup>463</sup> Tamtéž 27.

<sup>464</sup> Tamtéž 29.

volil menší zlo, tj. zabití svůdce je menší zlo, než ztráta spásy lidí kolem něho. První argument se opírá o texty Starého zákona, o nařízení, která dostal Mojžíš při obsazování zaslíbené země. Jejich platnost je proto vázána okolnostmi jejich prohlášení, a nelze je proto zobecnit. Stejně tak nelze zobecnit podobná slova apoštola, neboť by odporovala Ježíšově životu a působení, smyslu jeho oběti. „Netolerance nesmí být prostředkem k šíření náboženství,“<sup>465</sup> protože násilí člověka zatvrzuje, nemá však sílu jej přesvědčit.

Zvláštní aspekt představuje odmítnutí přesvědčení, že jednotné náboženství je důležitým poutem poddaných. Tento argument byl až do 18. století důležitým nástrojem rekatolizace. Na základě tohoto přesvědčení byli jinověrci vykazováni za hranice, jak tomu bylo s tajnými protestanty z Českých zemí ještě v 70-tých letech 18. století. Autor citovaného článku v *Religion und Priester* tento princip odmítá jako pověru.<sup>466</sup> Tento postoj podle něho nepřispívá k dobru státu, neboť znamená v praxi odliv obyvatelstva i nepřátelství s dalšími státy.

Myšlenka tolerance nebyla cizí ani Augustinu Zippemu, který se pro ni vyslovuje ještě před vyhlášením tzv. tolerančního patentu: „žádný člověk, ať pochází z jakéhokoliv národa nebo stavu, ať vyznává jakéhokoliv náboženství, nebo je kteréhokoliv smýšlení, ať k nám má jakýkoliv vztah, nepřestává být člověkem, bratrem, vykoupeným, spoludědicem věčné blaženosti.“<sup>467</sup> Protože právě trpělivost a tolerance byla jedním z mravních statků, který měl být vštípen kandidátům kněžství v generálních seminářích (byla jedním z hlavních důvodů, proč byla zrušena řádová studia a studenti z různých stran církevního ‚spektra‘ byli přivedeni dohromady), věnuje tomuto tématu celý devátý oddíl svého spisu *O mravní výchově budoucích duchovních v generálním semináři v Praze*. (1784). Důvody netolerantnosti dělí Zippe na morální a ty, které se vycházejí z chybných náboženských systémů.<sup>468</sup> Morální důvody netolerantnosti jsou panovačnost (*Herrschaft*), zisťnost, lenost poznávat (*Trägheit in Erkenntnis*) a lenost na cestě ctnosti (*Trägheit in der Tugend*).<sup>469</sup> V rozboru této problematiky se Zippe projevuje jako osvícenec, a to zvláště svým odsudkem lenosti v poznání: „Člověka lenivého v myšlení nutí představa, že by měl ve stávající svobodě vyjádřit

---

<sup>465</sup> *Religion und Priester*, io. cit., 37.

<sup>466</sup> Srov. tamtéž 38.

<sup>467</sup> ZIPPE Augustin: *Anleitung in die Sittenlehre*, op. cit., 155.

<sup>468</sup> ZIPPE Augustin: *Von der moralischen Bildung*, op. cit., 75.

<sup>469</sup> Srov. tamtéž 76.

své myšlenky, pochybnosti a názory o náboženských věcech, namísto toho, aby stavěl na pouhých autoritách a požadoval důvody a důkazy, k nutnosti užívat vlastního rozumu, rozšiřovat své znalosti, což jej činí netrpělivým.“<sup>470</sup> Předně je třeba dbát o formaci budoucích kněží a připomínat jim, že jejich vážnost nepramení ze svěcení, nýbrž z mravních kvalit jejich charakteru.

Teologické zdůvodnění netolerantního postoje nalézá Zippe v postoji, že lidé, kteří se odlišují od nějakého vyznání nebo náboženského systému, jsou Bohu nevěrní, a jako takoví jsou nepřáteli pravdy ctnosti.<sup>471</sup> V této souvislosti uvádí Zippe pozoruhodný argument provázanosti náboženské věrouky se kulturními podmínkami jeho vzniku: „Různé náboženské systémy se nezakládají na zřejmém, evidentním vědomí (*Gewißheit*), jako jsou matematické věty nebo první principy metafyziky, nýbrž pouze **na víře v určité články nauky a názory** (*Meynungen*). Tato víra se může v závislosti na okolnostech, ve kterých se lidé nacházejí, na místní podobě náboženství (*Landesreligion*), jejich výchově a výuce, na různé míře jejich chápání. **Vlastně se z pochopitelných důvodů ani nelišit nemůže.**“<sup>472</sup> Oporu pro své překvapivě ‚moderní‘ a hermeneuticky citlivé stanovisko nalézá ve slovech apoštola Pavla, který radí, aby člověk zkoumal a prověřoval. Toho, co je dobré, aby se držel. Podle metody, kterou pro nalézání mravních nároků doporučuje, vyvozuje pravdivost uvedené sémiotické závislosti teologie z existence mnoha náboženství: „Kdyby byly výpovědi v oboru náboženství evidentní každému člověku, měli bychom jedno jediné náboženství. Ale tak tomu není.“<sup>473</sup> Z tohoto důvodu není možné poctivě hledajícího člověka považovat za kacíře nebo za nepřítele pravdy.

Tento svobodomyšlný text nemohl uniknout kritice, která na sebe nedala dlouho čekat. V roce 1789 vyšel v Brně spisek s výmluvným názvem: Co si myslet o morální formaci budoucích duchovních v Generálním semináři v Praze?<sup>474</sup> Překvapivě však není terčem kritiky základní teologická myšlenka: totiž proklamace vnitřní provázanosti teologie s ‚žitým světem‘ člověka. Polemika se pohybuje na zcela jiné rovině, na které se obě strany nemohly setkat,

---

<sup>470</sup> Tamtéž.

<sup>471</sup> Srov. tamtéž 82.

<sup>472</sup> Tamtéž 84. (zvýraznění A. Zippe).

<sup>473</sup> Tamtéž.

<sup>474</sup> Was ist von der moralischen Bildung angehender Geistlichen in dem Generalseminario in Prag zu halten?, Brünn: Johann Sylvester Siedler, 1789.

protože mezi nimi vlastně není rozpor. Brněnský autor Zippemu vytýká, že nepochopil význam pastorače, její podstatný prvek spatřuje právě v možnosti upozornit druhého člověka, pokud se nachází v omylu.<sup>475</sup> Dále připomíná biblický text z Janova evangelia: „Kdo nevěří, je již odsouzen“ (J 3,18). Rozdíl obou koncepcí se spíše projevuje v rozdílném pochopení autonomie věřícího člověka.

Snad se v pozadí výhrad vůči státní toleranci objevuje nespokojenost s jejím prosazením na základě nejen teologického poznání. Roli zde zjevně sehrály i zájmy politicko-ekonomické. V úvodu tolerančního patentu se píše o třech motivech, které vedly k vyhlášení náboženské tolerance: přesvědčení o škodlivost jakéhokoliv nátlaku ve věcech svědomí a užitečnost křesťanské tolerance pro náboženství a stát.<sup>476</sup> Důraz na prospěšnost státem garantované tolerance byl důležitým tématem kameralistů Johanna Heinricha von Justiho a Josepha von Sonnenfels. Pro katolickou církev představovalo toto zdůvodnění odchod z pozice integračního společenského faktoru, do které ji jmenovala konfesionalizace. Hlavním tématem, v jehož rámci kameralisté pojednávali o toleranci, byla otázka vnitřní kultivace zemí a zvýšení počtu obyvatelstva.<sup>477</sup> Bez tolerance není možné dosáhnout integrity obyvatelstva.

#### **VI.2.4.4 Lež – problém úcty ke druhému člověku**

Láska k nepřátelům je s odkazem na Kázání na hoře<sup>478</sup> představena jako pravý znak následovníků Ježíšových, neboť právě jí se člověk nejvíce podobá Bohu, který „dává nejen svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé.“, nýbrž za ně obětuje svůj život Boží Syn. Láska k nepříteli je také jedinou podmínkou pro dosažení našeho odpuštění. Nutnost této podoby lásky je zřejmý z opačné představy, totiž že by neexistovala vůbec. Jak by pak vypadala lidská společnost, kdyby bylo možné nepřátele nenávidět, nebo

---

<sup>475</sup> Srov. tamtéž 57.

<sup>476</sup> FRANK Gustav: Das Toleranz-Patent Kaiser Joseph II. : urkundliche Geschichte seiner Entstehung und seiner Folgen, Wien: Selbstverl. des ev. Oberkirchenrathes, 1881, 37.

<sup>477</sup> Srov. SCHWARZ Karl: Vom Nutzen einer christlichen Toleranz für den Staat, in: BARTON Peter F. (ed.): Im Zeichen der Toleranz, op. cit., 81.

<sup>478</sup> Mt 5,43–48.

dokonce zabít? Existovala by vůbec? Navíc dobrodiní prokázané nepřátelům přináší jeho vykonavateli jakousi zvláštní potěchu (*Wollust*), „bezejmennou radost, neznámou pohanské filosofii, tryskající teprve z obšťastňujícího zdroje evangelia.“<sup>479</sup>

Úcta ke druhému se projevuje pravdomluvností, vlastní intencí Božího daru mluvení. Trestnost lži se podle Fabianiho<sup>480</sup> měří závažností důsledků, ale žádná lež není zcela neškodná, neboť porušuje lásku k bližnímu. Fabiani odmítá v této souvislosti všechna učení o povolené lži, dvojsmyslu a tzv. vnitřní výhradě (*innere Vorbehaltung*) jako falešná přikrášení, která jsou pod důstojnost křesťana.

#### VI.2.4.5 Dobročinnost, almužna

Při posouzení ikonografie barokní doby je dobře patrné, jaké významné místo v ní náleželo motivům milosrdenství. Citlivost vůči potřebným v podobě praktické péče o ně je častým námětem v ikonografii světců barokní sakrální architektury. Nalézáme-li proto otázku dobročinnosti a projevů milosrdenství v centru pozornosti reformně smýšlejících autorů, nejedná se o nic principiálně nového. Zatímco se v ‚tradičních‘ pojednáních tento rozměr pojednává spolu s jinými, ve spisech ‚novátorů‘ vystupuje tato otázka do popředí jako klíčový rozměr zjevení, a tedy základní úkol církve: „Katolická církev je založena na víře a lásce“, píše Lodovico Antonio Muratori ve svém pojednání O lásce k bližnímu, které čítá bezmála sedm set stran.<sup>481</sup> V něm pojednává otázku dobročinnosti z hlediska její ukotvenosti v biblických textech a dále v tradici. Následně se dostává ke konkrétním otázkám své současnosti, ke které je často velmi kritický. Neodmítá soudobé projevy katolické zbožnosti (procesí, uctívání svatých, ostatků, modlitba růžence), varuje však před tím, aby se zájem a aktivita věřících nevyčerpávala právě jen v těchto úkonech. Na stěžejní poslání křesťanů, totiž na poslání milovat druhého člověka, by se už nedostávalo.<sup>482</sup> Projevy dobročinnosti vůči bližnímu se však neomezují jen na hmotné statky. Důležité místo mezi nimi zaujímá také sdílení se o

---

<sup>479</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit., 89.

<sup>480</sup> Tamtéž 163n.

<sup>481</sup> MURATORI Lodovico Antonio: Gründliche Auslegung des grossen Gebots von der Liebe des Nächsten mit theologisch, historisch und critischen Anmerkungen, Augspurg: Matthäus Rieger, 1762, 286.

<sup>482</sup> Srov. tamtéž 527.

statky nehmotné, tj. poučení druhého či zakládání seminářů. Obě roviny bliženské lásky jsou dobře patrné na životě populárního barokního světce Karla Boromejského, svatořečeného roku 1610.<sup>483</sup>

Aspekt dobročinnosti neschází ani u ‚tradičních‘ autorů, mezi které by snad patřil pražský arcibiskup Příchofský. I v jeho katechismu je o ní pojednáno v rámci pasáže o dobrých skutcích. Její kontext je však jiný, a to nejen díky jinému způsobu uspořádání katechismu, který je psán formou otázek a odpovědí: „K čemu sa potřebný dobrý skutky? – Dobrý skutky sa k spasení potřebný, neboť wja bez dobrých skutků gest mrtwá. – Co zasluhugeme skrze dobré skutky? – Skrze dobré skutky zasluhugeme od Boha rozmnoženj poswęcugicý milosti, věčné i časné odplaty, kterauž Bůh z pauhé milosti přislibil těm, kteří dobré činěj.“<sup>484</sup> Na Příchofského pojetí je patrná absence sociálního rozměru morální teologie, kterou kritizovali osvícenci. Nejedná se o to, že by tato ‚tradiční‘ morální teologie neobsahovala mravní normy týkající se vztahu ke druhému člověku. Rozhodně v nich však chybí explicitní vyjádření spoluodpovědnosti křesťanů za stav společnosti, ve které žijí a na jejímž blahu se mají podle josefínských autorů podílet.

V etické argumentaci spojují analyzovaní morální teologové dobročinnost s proklamovaným určením člověka k blaženosti: „Naší nejsladší radostí a štěstím na zemi musí být spatřit radostné a šťastné lidi, stejně jako musí být naší starostí, vidíme-li druhé v bídě a nemůžeme jim pomoci. Nikdo se nemusí těchto srdce zraňujících a naši blaženost omezujících citů bát, neboť jsou ctnostným a ušlechtilým zármutkem, který nemůže způsobit bolest, neboť je vypůsoben evangelijní (*evangelisch*) láskou.“<sup>485</sup> Jedná se především o skutky štědrosti (*Mildthätigkeit*) a ochoty pomoci (*Dienstbereitschaft*). Často snad panuje představa, že požadavek náboženství se v tomto ohledu omezuje na almužnu. Ale předmětem dobročinnosti je dobro jakéhokoliv člověka, chudáka stejně jako bohatého. Zásluha dobročinnosti se neměří podle hodnoty činu, nýbrž podle smýšlení a úmyslu. Kdo jedná zjištně, všechnu zásluhu ničí.<sup>486</sup>

---

<sup>483</sup> Srov. tamtéž 530.

<sup>484</sup> PŘÍCHOVSKÝ Antonín Petr, *Veliký Katechyzmus*, op. cit., 207n.

<sup>485</sup> Tamtéž 85.

<sup>486</sup> Tamtéž.



Téma dobročinnosti bylo důležitým politickým tématem osvícenské politiky. Tomu odpovídá i argumentace, která se nalézá u Ignaze von Fabianiho. Ten se neomezuje při explikaci tohoto mravního nároku pouze na otázku její přímé teologické souvislosti (totiž odraz Boží lásky ke stvoření a pomoc druhému člověku i sobě dojít blaženosti), nýbrž tematizuje i další konkrétní a diskutované aspekty almužny: kolik, komu, jak a proč. O míře rozhoduje velikost potřeby. Protože je často velmi těžké tyto otázky zodpovědět, uvádí von Fabiani kardinální princip: „Jen tomu, kdo nemůže pracovat.“<sup>487</sup> Almužnu povalečům a pouličním žebrákům hodnotí jako skutek proti lásce, protože „utvrzuje samotného žebráka v jeho lenosti“ a „ubírá prostředky lidem, kteří jsou opravdu v nouzi.“ Je v posledku proviněním proti celé společnosti, protože „jsou jí budižkničemové jen na obtíž a k neprospěchu. Křesťán nemůže své dobročinné úmysly v c.k. monarchii provést lépe, než že obnos věnuje již zavedeným chudobincům.“<sup>488</sup> Fabiani s největší pravděpodobností naráží na zákaz soukromých almužen v dědičných zemích (17. II. 1784), v jehož důsledku vzrostl počet žebráků.<sup>489</sup> Zdá se, že zde máme co dělat s infamizací neusedlého obyvatelstva (tedy žebráků, tuláků, vagantů, kočovných herců, cikánů, vyvolávačů a jiných), provázející evropskou společnost celý raný novověk. Služeb takových lidí se nikdo nechtěl vzdát, přesto však byli na okraji společnosti a nemohli počítat s žádným zastáním. Postup vrchnosti k této početné pohyblivé složce obyvatel byl od pozdního středověku stále méně tolerantní. Ve slovníku vrchnostenských výnosů se o nich psalo jako o pakáži a zlé lůze.<sup>490</sup> Fabianiho text odráží nový přístup státu k obyvatelstvu jako celku, charakteristický pro moderní společnost.

Augustin Zippe připomíná, že šíření náboženství a ctnosti vlastním příkladem, výukou a účelnými zařízeními (*Anstalten*) je stejně hodnotným projevem filantropie.<sup>491</sup> Člověk uzpůsobí své mluvení, chování a jednání tak, že druzí dostanou příležitost jednat ctnostně. Takovými misionáři nejsou jen profesionální učitelé náboženství, nýbrž všichni křesťané. Nemá se tak dít vtíravými dlouhými projevy, nýbrž myšlenkami a postřehy pronesenými se vší skromností a laskavostí v pravý čas. Příklady totiž mají veliký vliv na jednání druhých. Proto má být křesťán svému okolí dobrým příkladem, jen je třeba, aby tak činil beze vší

---

<sup>487</sup> Tamtéž 169 (srov. i 2 Te 3,10nn).

<sup>488</sup> Tamtéž 169; .

<sup>489</sup> Srov. HOLLERWEGER Hans: op. cit., 98.

<sup>490</sup> Srov. DÜLMEN Richard van: Bezectní lidé, op. cit., 27nn.

<sup>491</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 259.

ješitnosti a ctižádosti, a to příjemně a přitažlivě. Tento požadavek přednostně platí pro chování vážených lidí a veřejně činných lidí.<sup>492</sup> Stejně by měly vypadat i příklady lidí již zemřelých nebo literárních postav. Příklad má totiž, pro vrozený lidský sklon jednat spíše podle příkladu než podle pravidla, veliký vliv na mravy a smýšlení a to na velkou vzdálenost i napříč staletími.

#### VI.2.4.6 Vznik státu – pud sympatie

„Společnost vzniká, spojí-li se více lidí za jedním účelem. Takových spojení je však bezpočet. Jsou však jen větvemi na třech hlavních kmenech, totiž ve třech hlavních společnostech: občanské (*bürgerliche*), domácí (*häusliche*) a bohoslužebné (*gottesdienstliche*, ev. *kirchliche*).“<sup>493</sup> Jmenovaná společenství jsou přirozená a péče o ně podporuje obecné dobro. Jednotlivec má jen omezené možnosti, jak prokázat dobrodiní všem členům lidské společnosti. Taková spolenectví však dávají naší lásce k lidem určitý směr a propůjčují jí důraznost. Proto nikterak všeobecnou lásku k lidem neomezují, jen vymezují člověku pole působnosti přiměřené silám jednotlivce. Posledním důvodem jednání občana, poddaného, manžela, otce (*Hausvater*), dítěte, přítele, pána nebo služebníka je *filantropie*, jež jej vede k poctivému a věrnému vykonávání odpovídajících povinností. Být opravdovým filantropem znamená obstát v těchto menších společenstvích, na které klade velký důraz i náboženství, poněvadž plynou z přirozeného ustanovení prozřetelnosti.<sup>494</sup> Protože společnosti nemohou bez úsilí všech svých členů dosáhnout svého účelu, je povinností křesťana nasadit všechny síly k jeho dosažení.

Pro Augustina Zippeho je „Stát je společenství rodin, které se kvůli svému vnějšmu blahu, tj. kvůli bezpečnosti a pohodlí svého života spojily a žijí pod jednou nejvyšší mocí podle společných zákonů.“<sup>495</sup> Zákony sestávají z předpisů, sankcí a zvyklostí s nejvyšším cílem je kromě obou již zmíněných oblastí ještě stanovení státního zřízení a formy vlády. Zákony se

---

<sup>492</sup> Srov. ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 261.

<sup>493</sup> Tamtéž.

<sup>494</sup> Srov. ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 262nn.

<sup>495</sup> Tamtéž 265.

ustanovují domluvou a smlouvou, takže se všichni obyvatelé zavazují k usilování o společné vnější blaho s úmyslem dospět tak k vlastnímu bezpečí a pohodlí. Proto stát očekává, že každý občan bude poslouchat ustanovení zákonů a podporovat tak obecné dobro. Poslušnost zákonům je základem počestnosti (*Rechtschaffenheit*).<sup>496</sup>

Fabiani má odlišné pojetí státní společnosti. Nevychází jako Zippe od rodiny a jejích potřeb, nýbrž od slabých jednotlivců, vydaných nemocem, stáří a smrti.<sup>497</sup> Už z tohoto důvodu je společnost pro určení člověka k dosažení blaha nezbytná. Stát je postaven na sebezpřekračující ctnosti lásky k lidskému pokolení. „Účel křesťanského náboženství, vystavěného na evangelijní lásce, je blaženost člověka. Občanská společnost (*bürgerliche Gesellschaft*) však usiluje o tentýž cíl a s Ježíšovým náboženstvím se naprosto shoduje. Občanská společnost nemůže dosáhnout svého cíle, nebude-li nesena a vedena evangelijní láskou k bližnímu.“<sup>498</sup> V tomto aspektu společného cíle je možná symbióza církve a státu.

#### VI.2.4.7 Patriotismus

Josefínská morální teologie se ve svém důrazu na sociální aspekt mravného nevyhne ani otázce vztahu ke státu, která je pojata i v jiném rozměru, než je pouhá poslušnost zeměpánovi. Předním projevem patriotismu je Augustinu Zippemu poslušnost zákonům, neomezuje se však pouze na ni. Jeho základ nalézá Zippe ve sklonu lidské přirozenosti: „Patriotismus je jedním z nejsilnějších sklonů lidské přirozenosti, jednak protože všeobecná láska k lidem, která ztrácí díky své neomezenosti u většiny lidí na síle, je láskou k vlasti držena pohromadě a blízkostí členů státního společenství posilována ve svém úsilí o dosažení společného cíle, jednak protože obsahuje užší náklonnost k rodině a rodičům, příbuzným a přátelům, spoluobčanům a sousedům a zemi, v níž jsme se narodili a byli vychováni.“<sup>499</sup> kterou Augustin Zippe pojímá jako v menším projevenou lásku ke státu Božímu.<sup>500</sup>

---

<sup>496</sup> Tamtéž.

<sup>497</sup> Srov. FABIANI Ignaz von: op. cit., 177.

<sup>498</sup> Tamtéž 178.

<sup>499</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 266n.

<sup>500</sup> Tamtéž 266.

Láska k vlasti se projevuje různě podle osobních dispozic jednotlivých obyvatel: u lidí s velkým nadáním návrhy na obšťastnění jednotlivců i celé společnosti, vymyšlením dobrých zákonů, péčí o užitečné vědy a umění a o účelné osvětlení (*Aufklärung*) národa. Velkodušní lidé uskutečňují šťastné návrhy, pečují o obecné blaho a překonávají překážky, stojící jim v cestě. Odvážní lidé se ujímají nebezpečných činností, válečných činů, jednají samostatně při různých katastrofách, obětují své pohodlí a klid a pro dobro vlasti nasazují svůj majetek a síly.<sup>501</sup> Patriotismus ostatních se projevuje poslušností zákonům, podporou užitečných ústavů a horlivostí ve prospěch veřejného pořádku, odporem vůči zásahům špatných občanů do stanovených práv, skutky milosrdenství vůči potřebným, obranou a podporou dobré pověsti svého národa. Skutečný patriot nechová nenávist a pohrdání vůči ostatním národům, neboť vztahy, které jej pojí s jeho vlastní neruší jeho pouto k celému lidstvu. Žádný národ pro něho není cizí. Je občanem celého světa, tohoto velkého Božího státu (*Staat der Gottheit*<sup>502</sup>, *Familie seines Gottes*<sup>503</sup>), sestávajícího ze všech států a všech rodin. „Skutečnou vlastí křesťana není ten jeden kout, kde se narodil, ani říše, v níž má bydliště, nýbrž celý svět, tato rodina jeho Boha.“<sup>504</sup> Péče o vlast se děje s úmyslem přispět blahu celého lidstva. Jinak se z patriotismu stane „spiknutí proti obecnému blahu lidstva.“<sup>505</sup>

#### VI.2.4.8 Panovník jako otec a první služebník státu

Nejvyšší moc ve státě má panovník a vykonává ji s ohledem na blaho státu a obyvatel. „Panovník má ve státě tutéž úlohu, jako v rodině otec (*Hausvater*): být otcem svému lidu, hlavou společnosti, zákonodárcem, který díky nejvyšší moci ustanovuje, co podle své moudrosti považuje za užitečné k dosažení obecného blaha, bdí nad dodržování těchto zákonů, hájí práva občanů, stará se o jejich bezpečnost, které vládne s moudrostí,

---

<sup>501</sup> Obětovat život pro vlast je nejčestnější čin občana, neboť je nevyvratitelným důkazem pravdivosti jeho vlasteneckého smýšlení a lásky k povinnosti. To potvrzují i slova Spasitele: „Nikdo nemá větší lásku než ten, kdo položí svůj život za své přátele.“ (J 15, 13) A svá slova dosvědčil svou smrtí. (ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 269).

<sup>502</sup> Tamtéž 268.

<sup>503</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit. 174.

<sup>504</sup> Tamtéž.

<sup>505</sup> Tamtéž 175.

spravedlností a láskou.“<sup>506</sup> Je ustanoven Prozřetelností, jak učí náboženství.<sup>507</sup> Ignaz von Fabiani<sup>508</sup> nezakládá moc panovníka pouze na požadavku náboženství, jako Zippe, nýbrž na přirozené potřebě sjednotitele různých lidských plánů a sklonů. Tato nejvyšší moc může být propůjčena jak jedinému člověku, může být také rozdělena mezi více osob. Její autoritu potvrzuje i Boží ustanovení, zjevené rozumu a bibli, neboť rozum nás totiž učí všem nařízením Božím, které se vztahují k naší blaženosti, a poučuje nás tedy o nutnosti panovnické moci Takto založenou moc je třeba vykonávat s odpovědností, jejíž obsahem je především péče o časné a věčné dobro. Od této péče nesmí panovníka odvést ani pomluvy hlupáků, ani nevděk zlých. „Velká skupina - lůza v každém stavu – zůstane navždy dítětem, které nezná své dobro. A co pak znamená vládnout jiného, než nutit je být šťastnými proti své vůli?“<sup>509</sup>

Občané jsou z požadavku spravedlnosti, vlastenectví, náboženství a poslušnosti Bohu panovníku podřízeni, což znamená prokazovat mu úctu, dále se za něho modlit, poslouchat jeho zákony, neodporují-li zákonům Božím, platit daně pro obecné dobro, ale také poslouchat nařízení státních úředníků. V této souvislosti jsou citovány pasáže Nového zákona o poslušnosti vrchnosti.<sup>510</sup>

Jak připomíná Jiří Hrbek, byla představa ctnostného panovníka, který se v některých polohách přibližoval stoickému mudrci, jehož vlastní ctností je uměřenost, habsburskému dvoru vlastní. Josef II. sám spatřuje ve vědomá Boží vyvolenosti především úkol, aby Bohu pomohl tím, že bude lidem dávat racionální zákony podle přirozeného práva.<sup>511</sup> Tento postoj je patrný i na výtvarném zpodobování panovníka: Josef II. je nejčastěji vymalován v uniformě, která právě zdůrazňuje jeho služebné postavení vůči státu. Tento náhled se udržel po celou zbývající existenci Rakouské monarchie.

---

<sup>506</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 269n.

<sup>507</sup> Tamtéž 270.

<sup>508</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit., 178nn.

<sup>509</sup> Tamtéž 180.

<sup>510</sup> 1 Tm 2,12; 1 Pt 2,17; Ř 13,1–7; Mt 22,21

<sup>511</sup> Srov. HRBEK Jiří, Mezi Bohem a přirozeným právem. Příspěvek k legitimizaci osvěcenského panovníka v politické teorii 18. století, in: LORMAN Jaroslav – TINKOVÁ Daniela (ed.): Post tenebras spero lucem. Duchovní tvář českého a moravského osvícenství, op. cit., 44.

Ve společenství lidí jedné domácnosti<sup>512</sup>, tedy manželů, rodičů, dětí, pánů a sloužících fungují specifické vztahy, které buď přispívají k jejich štěstí (a ve svém důsledku štěstím celého státu a lidstva), nebo je ničí. „Domácí disciplína (*Zucht*) je první školou občanského života a zdrojem obecné zbožnosti.“<sup>513</sup> Jsou-li respektovány povinnosti, vládnoucí vztahům mezi lidmi v rodině, vzniká tak domácí zbožnost (*häusliche Frömmigkeit*), projevující se úctou (*Hochschätzung*) k Bohu, vzájemnou láskou a úctou (*Werthschätzung*) k člověku, pílí, pořádkem a uměřeností ve vztahu k domácnosti a tichou radostí celé rodiny.

#### VI.2.4.9 Křesťanské manželství

V pojednání o manželství se objevují mnohá témata z dobového politického diskursu. „Křesťanské manželství je smlouvou mezi mužem a ženou, jíž se zavazují k plození a výchově dětí a k niternému a pevnému přátelství a vzájemné pomoci.“<sup>514</sup> Jako takové je základem každého státu, protože zvyšuje počet obyvatel. Je však také zdrojem „domácího štěstí“ (*häusliche Glückseligkeit*)<sup>515</sup> a pro většinu lidí také jedinou ochranou před prostopášností (*Auschweifungen*). Manželství zdůraznil Bůh tím, že svého Syna nechal narodit v rodině. (Mt 1, 18nn)

Nicméně nezůstává jen u nich. Toto téma je ve sledovaných morálně-teologických traktátech zachyceno s pozoruhodnou citlivostí a psychologickým přístupem. Na světě je nespočet nešťastných manželství<sup>516</sup>, a proto je důležité, aby každý, kdo chce vstoupit do manželského stavu, pečlivě zvažoval, zda je schopen dostát částečně velmi těžkým manželským povinnostem, zda bude schopen milovat vyvolenou osobu pro její vynikající vlastnosti víc, než ostatní příslušníky druhého pohlaví. „Konečně pak, zda cit ke druhému člověku není založen na nízkých, pouze smyslových důvodech. Pravá, stálá láska nemůže vydržet bez úcty,

---

<sup>512</sup> Tzv. domácí společenství (*häusliche Gesellschaft*); Fabiani v tomto oddílu rozvádí, narozdíl od Zippeho, i povinnosti snoubenců, manželů vzájemně apod. Zippe se zaměřuje jen na povinnosti rodičů a dětí a zcela zběžně pak na vztahy mezi příbuznými. (srov. FABIANI Ignaz von: op. cit., 181nn, ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 275nn).

<sup>513</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit. 190.

<sup>514</sup> Tamtéž 181.

<sup>515</sup> Tamtéž.

<sup>516</sup> Tamtéž 182.

bez zásluh a dobrých vlastností druhého člověka, a proto je třeba, aby vycházela z pohnutek rozumných a vztahujících se k srdci a ke ctnosti. Kde v základu není soulad ušlechtilého smýšlení, kde pojí manželský svazek zřítnost nebo zvířecké chťiče, tam je nesmysl doufat ve štěstí a spokojenost“.<sup>517</sup>

Manželé jsou pak vzájemně vázáni povinnostmi, které vyplývají především ze smlouvy, již uzavřeli, a z obecné povinnosti prohlédat k časnému a věčnému blahu. Předně mají jeden druhého milovat, a to něžněji, účinněji (*thätiger*) a laskavěji než druhé lidi, ale ne zase slepě a bez ohledu na mravní chyby. Každý svod k vnitřní nebo vnější nevěře musí ve svém nitru uhasit – ve smyslu Ježíšových slov: každý, kdo hledí na ženu chtivě, již s ní zcizoložil ve svém srdci. (Mt 5,28). Musí se vyvarovat především cizoložství, „zločinu, který je o to ostudnější, že se v něm spojují ty největší hříchy proti Bohu, proti nevinnému partnerovi, proti počestným dětem i proti rodině a proti státu.“<sup>518</sup> Manželský vztah má nabýt rysů velmi něžného přátelství a přívětivé laskavosti.

Tzv. manželská povinnost nemá být odpírána, není-li to na úkor plození dětí, oboustranného zdraví a vzájemné úcty.<sup>519</sup> Povinnosti muže jsou předznamenány slovy Pavla: Vy muži, milujte své ženy a nebudte k nim zlí (*bitter*).<sup>520</sup> Muž má spatřovat svou blaženost a svou čest (*Ansehen*) jako nerozlučně spojenou se ženinou (Ef 5, 23–29) usilovat o její blaženost stejně jako o svou. (1 K 14,35; 1 Tm 2,11) „Svou pravomoc nad domácností (*häusliche Oberherrschaft*), kterou mu postupuje přirozené, křesťanské a občanské právo, má vykonávat s láskou a mírností, tak že se žena v jeho majetku cítí jako nejšťastnější bytost a jeho má za největšího dobrodince.“<sup>521</sup> Žena má muže milovat jako hlavu domu a jediného právoplatného majitele jejího srdce, vyvarovat se nejen každé nevěry, nýbrž i jen jejího zdání, a být v projevech úcty vůči svému muži být příkladem celé rodině. (1 Pt 3, 1–7; Tt 2, 4–5) Jejím úkolem je udržovat celou domácnost v dobrém pořádku a zabývat se pracemi přiměřenými svému pohlaví s postavení, především výchově dětí.

---

<sup>517</sup> Tamtéž.

<sup>518</sup> Tamtéž 183.

<sup>519</sup> Detailnější rozbor přesouvá von Fabiani do oboru lékaře. Připojuje pouze poznámku, že je veliký rozdíl mezi požadavkem apoštola Pavla v 1 K 7. kapitole a požadavky kasuistiky. (srov. tamtéž).

<sup>520</sup> Ko 3,19, přeloženo z Fabianiho citace *Ihr Männer liebet eure Weiber, und seyd nicht bitter gegen sie.* (op. cit., 184).

<sup>521</sup> Tamtéž 184.

Je-li manželství nešťastné, je třeba nejprve zkoumat, zda jsou důvody opravdu nezvratné, protože manželství je třeba považovat za nerozlučné (1 K 7,27). Jestliže situace snese pomoc, pak by neměl ublížený partner udělat něco neuváženého a jednat pro lásku k Bohu a ke své rodině s křesťanskou laskavostí a usilovat o obnovení jednoty. Ať si uvědomí, že rozvedení manželé jsou vystaveni nepochopení (*Missdeutung*) a znemožňují štěstí rodiny. Jsou-li však důvody nesouladu tak hluboké, že jeden z partnerů nemůže se druhým žít, aniž by trpěla jeho ctnost nebo zdraví, pak ať se před Bohem upřímně zvažuje, zda je opravdu všechna naděje na zlepšení marná. Pokud ano, pak ať se přistoupí podle platných zákonů k rozvodu.(!) „Odloučení od stolu a lože, překážky manželství, ohlášky snoubenců, dispence a další záležitosti týkající se manželství, jich jsme se nedotkli, patří do oboru státního a církevního práva a jsou obsaženy v c. k. manželském patentu ze 16. ledna 1782.“<sup>522</sup>

#### VI.2.4.10 Rodina

Povinnosti ve vztahu rodičů a dětí jsou určeny jednak ohledem na blaženost lidského rodu, neboť ta pramení z velké části z blaženosti rodin: „Rodiče jsou v jistém smyslu druhými stvořiteli dětí a následně pak blaha státu.“<sup>523</sup> Nakolik jsou rodiny šťastné v blažené svornosti muže a ženy, v pracovitosti a pílí příslušníků domácnosti, v plnění vzájemných očekávání pánů a sloužících, v respektu k povinnostem rodičů a dětí, natolik je blažený celý lidský rod.<sup>524</sup> Jednak jsou založeny v ohledu na nehotovost a vydanost dětství a mládí. Lidský duch je uzpůsoben tak, že ke zralosti a dokonalosti dospívá poznenáhlu, k moudrosti učením, vzděláním a cvičením ke ctnosti. Dítě a mladý člověk není schopen dospět ke štěstí, proto je svěřen starosti rodičů, kteří v něm svým působením a příkladem posilovat působení dobrých pudů.<sup>525</sup> Úkol zachování, ochrany, výchovy a zaopatření dětí klade na rodiče velké nároky,

---

<sup>522</sup> Tamtéž 186.

<sup>523</sup> Tamtéž.

<sup>524</sup> Srov. ZIPPE Augustin: *Anleitung in die Sittenlehre*, op. cit., 275.

<sup>525</sup> Manželství je „*štěpnicí budoucích občanů světa a nebe*“. (tamtéž 277).



především neustávající požadavek velkorysosti, lásky a nezištné dobroty.<sup>526</sup> Na druhou stranu před nimi otevírá možnost posílit svou výchovou, příkladem a výukou ve svých dětech a posléze i v jejich potomcích blahovůli, náboženství a štěstí ctnostného charakteru.

Matky mají podle Fabianiho<sup>527</sup> povinnost neodpírat svým dětem bez závažného důvodu vlastní mléko a nepřenechávat je cizím kojným, a to s pozoruhodným zdůvodněním: „neboť tak se může do jejich štáv dostat jed.“<sup>528</sup> Oba rodiče mají pak postupovat podle lékařských předpisů, aby se dítě rychle otužilo natolik, že přestojí mnohé obtíže. Většímu dítěti mají předat už zmíněná pravidla k udržení zdraví. K rodičovským úkolům patří věnovat pozornost „osvícení rozumu“<sup>529</sup> a rozvoji všech duševních sil, především pak těch, které jsou nutné k rození dětí a výkonu pravděpodobného budoucího povolání. Je však třeba varovat se všeho přehnaného a škodlivého pro něžné dětské nervy. Děti je třeba chránit přede všemi předsudky, omyly a svody. Je třeba vyzkoumat temperament, sklony a založení (*Gemüthsarten*) dětí, aby bylo možné záhy dát hranice jejich vášním a správně je nasměrovat, a poskytnout jim správné smýšlení o Bohu, rodičích, sobě samých a světě, ve kterém žijí spolu s ostatními lidmi, a položit tak základ budoucího časného i věčného štěstí. Brzy je třeba děti přivyknout poslušnosti (Př 22,6)<sup>530</sup>.

Prostředky správné výchovy jsou především pochopitelná, účelná a ustavičná výuka, dobrý příklad především v rodičích a tresty, které by však neměly být tělesné a urážet pocit důstojnosti (*Gefühl der Ehre*), ani je rodiče nemají vykonávat ve vzteku, nýbrž „jako lék aplikovaný chytrým lékařem, usilujícím o uzdravení pacienta.“<sup>531</sup> Každý otec má navíc povinnost stát se pro své děti a služebnictvo učitelem náboženství.<sup>532</sup>

Děti mají k rodičům zachovávat úctu, poslušnost a vděčnost.<sup>533</sup> Úcta (*Ehrfurcht*) spočívá v upřímnosti, odevzdanosti, lásce a respektu (*Hochachtung*), ve vnímání jejich dobrých vlastností a shovívavosti k jejich chybám, v chování projevujícím úctu, totiž že

---

<sup>526</sup> V tom je mají posilovat následující úvahy, totiž že mohli „Porodit děti světu a vychovat je k jejich velkému určení, dále pak myšlenky na pokračování jejich rodu a jména v dětech a potomcích...“ (tamtéž 277).

<sup>527</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit., 186nn.

<sup>528</sup> Tamtéž 186.

<sup>529</sup> Tamtéž 187.

<sup>530</sup> Wie man einen Knaben gewöhnet, so läßt er nicht davon, wenn er alt wird. (tamtéž 187).

<sup>531</sup> Tamtéž 188.

<sup>532</sup> Tamtéž 146.

<sup>533</sup> Což je i jednou z naléhavých výzev náboženství.

napodobují jejich ctnosti, přikrývají a snášejí jejich nedostatky a snaží se jim líbit „přesnou pozornost“ (*pünktlichste Achtsamkeit*)<sup>534</sup>. Úcta vychází z vědomí, že nás rodiče připravují pro naše životní určení péčí, výživou a výchovou. Děti mají poslouchat nařízení rodičů, pokud však nejsou v rozporu s Boží vůlí a jejich vlastním blahem. Vděčnost žádá, aby děti uznaly dobrodiní péče, výživy a výchovy a oplatily je rodičům v „zimě jejich stáří“ svou pozorností, laskavostí, ochotou, péčí v jejich potřebách a snášením slabostí jejich stáří. Jak připomíná Platón, znamená to „splatit největší, nejstarší a nejkrásnější dluh po tom, který jsme povinni splatit nejvyššímu otci lidského pokolení.“<sup>535</sup>

#### VI.2.4.11 Harmonie stavů – řád stvoření

Rozdílné stavy ve společnosti, odstup pánů a sloužících je přirozeným zařízením Božím, který z rozdílů a zdánlivého nepořádku vytváří soulad. Vztah pánů a služebnictva je založen na vzájemné potřebnosti, a to jak potřeby práce sloužících pro panstvo, tak potřeby obživy pro služebnictvo. Tato potřebnost je na obou stranách stejně veliká a upravuje se smlouvami, v nichž jsou stanoveny povinnosti sloužících i slíbený plat. Sloužící mají být věrní, poslušní a uctiví (Tt 2,9–10; 1 Tm 6,1), po panstvu se žádá spravedlnost a vlídnost (*Billigkeit*). Fabianiho argument je na prahu moderní doby velmi příznačný: „Ať si páni uvědomí, že je to náhoda a ne naše zásluha, která z nás učinila pány a z nich sloužící.“<sup>536</sup> Jejich práva vůči sloužícím jsou práva a povinnosti jsou regulována *zlatým pravidlem*. „Ostatně jako lidé a křesťané jsou si obě strany rovny,“<sup>537</sup> neboť před Bohem jsme všichni služebníky. Páni mají navíc pečovat o mravy a štěstí svého služebnictva. Stejně zásady mohou být uplatněny na vztah vrchnosti a poddaných.

Všechny probírané povinnosti se jako soustředné kružnice vztahují ke stejným principům. Úcta dětí k otci je odstínem téže lásky, kterou je milován Bůh – Otec všech lidí, a je stejného druhu jako úcta poddaných vůči panovníkovi, otci svých poddaných.<sup>538</sup> Každá

---

<sup>534</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 278.

<sup>535</sup> Tamtéž 279.

<sup>536</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit., 189.

<sup>537</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 274.

<sup>538</sup> Srov. FABIANI Ignaz von: op. cit., 180.

povinnost je v posledku povinností vůči Bohu, poslednímu cíli člověka. Píše-li Jiří Hrbek o ztrátě morálního a křesťanského náboje v politice druhé poloviny 18. století, neplatí tato teze rozhodně pro zkoumané morálně-teologické traktáty, které se naopak snaží založit povinnosti panovníka i občanů vůči státu na antropologii, ve které se odráží i teologie člověka coby Božího obrazu.<sup>539</sup> Toto ukotvení však nikterak nepředpokládá, že by daný společenský stav nebylo možné překročit a změnit.

## VI.2.5 Individuální předpoklady mravně zdařilého života

Dokonale mravný život může být spatřován jako naprosto účelné (*zweckmäßig*) užití lidských sil a schopností k dosažení dokonalosti a blaženosti. Tato představa by cele odpovídala filosofické etice, jež by vše podřídila poslednímu cíli. Přistoupí-li k těmto „rozumným“ konceptům křesťanské zjevení, otevře se prostor pro „Boží bláznovství“, tedy oběť Božího syna na kříži, z hlediska „chladné“ kauzality problematický čin. Křesťanská etika se nevyhne napětí mezi posledním cílem lidského života ve spáse (pro niž josefinisté užívají tradičních i nekřesťanských pojmů dokonalost a blaženost) a posledním cílem v Bohu, pro nějž všechno je. Proto je možné vyžadovat pro celý lidský život bohoslužebný charakter, ale stejně tak i vytrvalé podmaňování všech jeho sklonů a skutků konečné blaženosti a spokojenosti. Základní orientaci poskytují člověku podle učení analyzovaných moralistů jeho vrozené pudy<sup>540</sup>, jež se všechny spojují v sebelásce (*Selbstliebe*)<sup>541</sup>, projevující se základně v pudu k dokonalosti (*Trieb zur Vollkommenheit*)<sup>542</sup>. Ten je patrný u každého člověka, neboť „všichni lidé usilují o ty vlastnosti, které považují za dokonalost, a omlouvají či skrývají své nedokonalosti.“<sup>543</sup> Citovaný autor vypočítává čtyři rozumné pudy<sup>544</sup>, totiž lásku k životu, vyžadující uspokojení všech potřeb, jež má člověk společné se zvířaty (potrava, spánek,

---

<sup>539</sup> Srov. HRBEK Jiří, op. cit., 48.

<sup>540</sup> Přirozené pudy určují vůli a „v nich je důvod, proč některé věci považujeme za dobré, a jiné ne.“ (ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre zur Sittenlehre, op.c it., 13).

<sup>541</sup> Tamtéž 14.

<sup>542</sup> „Pud k dokonalosti je základní pud naší rozumné (vernünftig) přirozenosti.“ (tamtéž 15).

<sup>543</sup> Tamtéž 16; Podle Augustina Zippeho jsou vrozené pudy člověka dobré. A láska k sobě (*Selbstliebe*) je dobrým stavem a sklonem, odlišným od hříšné lásky k sobě (*Eigenliebe*); srov. TINKOVÁ Daniela: op. cit., 118.

<sup>544</sup> Rozumné pudy jsou přirozené sklony postavené pod kontrolu rozumu (*Vernunft*), jenž dbá o jejich správnou namířenost na konečný cíl.

pohyb, odvrácení nebezpečí), dále žádost poznání, pud sympatie k lidskému rodu a zmíněný pud k dokonalosti.<sup>545</sup> Ctnost pramení z lásky k dokonalosti a ctnostný člověk „se stará o své zachování, obohacuje rozum užitečnými znalostmi, plní srdce dobročinnými (*wohlwollend*) sklony, a tak se stále zdokonaluje.“<sup>546</sup> Jedná tedy v souladu se svou přirozeností. Všechny zmíněné rozměry ctnosti v základu souvisí s péčí o sebe, jak ji proklamovala již antická filosofie. Požadavek tzv. *epimeleia heautou* nalezneme u Platónova Sókrata (Obrana, její podrobnější rozpracování pak v mnoha filosofických školách, především u stoiků, ale i epikurejců a kyniků. Všichni analyzovaní teologové se odkazují na antické filosofy (Sókratés, především pak stoikové: Seneca, Epiktétos, Marcus Aurelius aj.) Můžeme se tedy domnívat, že jim byl tento koncept znám. V osmdesátých letech 20. století tematizoval tento proud západní antropologie Michel Foucault.<sup>547</sup>

Jestliže má člověk uplatnit svou schopnost zdokonalit se, musí nejprve spatřit důvod, musí nazřít svou nehotovost, nedostatečnost v některém ohledu. Je však podstatné, aby se zároveň dobře seznámil s přirozeným fungováním svých sklonů a žádostí a dokázal si je vysvětlit. „Pokud totiž nedokáže vysvětlit jisté neobvyklé jevy materiálního světa přirozeně, považuje je za výsledek jistých nevysvětlitelných nadpřirozených příčin.“<sup>548</sup> Z toho pak čerpá bázlivost a pověřivost, ztrácí odvahu pátrat dál po příčinách věcí a ve výsledku pak na svou zkaženost svádí víc, než je opravdu třeba. Dožaduje se zázračné pomoci a má přitom ruce složené v klín. Příležitost k poznání svého bídného stavu nabízí neukojitelný pud k dokonalosti. „Představa, kterou si uděláme o mravní dokonalosti, je vždy větší, než míra, které můžeme ve skutečnosti dosáhnout.“<sup>549</sup> Zippe připouští,<sup>550</sup> že existují lidé, kteří ustavičnou a nerozptýlenou pozorností ke vzniku a působení svých sklonů a svých žádostí poznají, jaký stav jejich srdce<sup>551</sup> odpovídá rozumným pudům a je zdrojem blaženosti. Nazývají se mudrci, ale z dějin víme, že je jich velmi málo. Proto nabízí Bůh útěchu zjeveného

---

<sup>545</sup> ZIPPE Augustin: *Anleitung in die Sittenlehre*, op. cit., 23.

<sup>546</sup> Tamtéž 24.

<sup>547</sup> FOUCAULT Michel: *Hermeneutik des Subjekts – Vorlesung am Collège de France (1981/1982)*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, 19nn (přednáška ze 6. ledna 1982).

<sup>548</sup> ZIPPE Augustin: *Anleitung in die Sittenlehre zur Sittenlehre*, op. cit., XLIII.

<sup>549</sup> Tamtéž 25.

<sup>550</sup> Tamtéž 113n.

<sup>551</sup> Srdce (*Herz*) se ve sledovaných traktátech vyskytuje často vedle pojmu *Verstand*. Bývá v kontextu pojmů pojících se ke druhé duševní mohutnosti, k vůli. Píše-li Zippe o stavu srdce, lze to chápat jako dokonale rozumné uspořádání žádostí, sklonů a rozhodnutí, jejichž výsledkem je ctnosté jednání a spokojenost.

náboženství, aby skrze naději posilnil člověka nespokojeného při pohledu na svou nedokonalost a zoufalého při vidině spravedlivého trestu, který mu jako nutný představuje přirozené náboženství.<sup>552</sup>

### VI.2.5.1 Eticky vhodná výuka

Předním úkolem církve (a lidské společnosti) je výchova tzv. mravního vnímání (*moralische Empfindung*)<sup>553</sup> a morálního citu (*moralisches Gefühl*)<sup>554</sup>. Je proto úkolem učitelů náboženství, aby předkládali takové vzory chování, které budou skutečnými příklady ctnosti<sup>555</sup> a zároveň budou (zvláště pro mladé lidi) poutavé: „*Má-li člověk ctnost milovat, musí být pro něho zajímavá.*“<sup>556</sup> Pro začátek třeba vyprávění z nového slabikáře s mědiryty.<sup>557</sup> Hodí se vyprávění, příběh či bajka, např. Ezop, Faidros, La Fontaine, Lessing, Gellert, Willamow, Lichtwehr nebo Gleim. Je však vždycky nutné, aby se žáci učili poučení vždy vztáhnout k poměrům, v nichž se nalézají, aby tak od počátku přivykli přistupovat k etice jako k vědě, již je nutné uplatňovat v praktickém životě. Jinak se stanou k pravidlům morálky lhostejní, což je nenapravitelná škoda.<sup>558</sup>

Předkládaným vzorům však musí být věnována pozornost, aby jimi byla skutečně zapálena láska ke ctnosti a odpor k neřesti. Běžně se totiž nabízí ke čtení různé kalendáře s hrdinskými příběhy (*Heldenkalendar*), které jsou však pro mravní formování mladých lidí nevhodné, neboť ukazují spíš hrdost, ješitnost a ctižádost. Pro výchovu je třeba vyhledávat příklady mravního jednání i s jeho dopady v blaženosti, aby se vštěpovala zákonitost, že posmrtná míra blaženosti odpovídá dosaženému stupni ctnosti. Učitel se musí vyvarovat rizika motivovat žáky představami smyslových radostí a krás onoho světa, „*jak se často*

---

<sup>552</sup> Tamtéž 114nn.

<sup>553</sup> Zippe je charakterizuje jako schopnost vidět a vyhledat mravně krásné jednání a sklony na způsob vkusu. (srov. tamtéž XVIIn).

<sup>554</sup> Mravní cit je dokonalost lidského ducha, spočívající v zalíbení ve ctnosti a odporu k neřesti. (srov. tamtéž 26n).

<sup>555</sup> Příklad je mnohem účinnější než suchá pravidla. Zejména výuka dětí nemá být zatěžována odtažitými pojmy a systémy.

<sup>556</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., XIX.

<sup>557</sup> Tamtéž XIV.

<sup>558</sup> Tamtéž XVI.

děje.<sup>559</sup> Kdo by však věřil na nějaké *kochemovské nebe* (*Kochemscher Himmel*)?<sup>560</sup> Dětem je také často naháněn strach pekelnými tresty. Náboženství je však třeba představit z vlídné stránky, aby lidé žili ctnostně z lásky k Bohu. Pekelné tresty jsou navíc určeny neposlušným a nepoddajným lidem. Mezi takové však děti nepatří. Naopak, ty jsou podle Kristových slov obyvateli Božího království. „*Děti jsou prosty svévole, navyklých žádostí, vášní a předsudků a nechají se tedy vést rozumem a dobrotou.*“<sup>561</sup> Vidina pekelných trestů naplní jejich nitro bázlivostí, otrockým a vzdorovitým smýšlením, takže z nich vyrostou lidé nespokojení se svým osudem, odvracející se od Boha, náboženství a ctnosti, lhostejní k Boží lásce a neschopní skutečně ušlechtilého, svobodného, velkorysého a ctnostného smýšlení a vnímání. Témata spojená s peklem nemohou být z výuky odstraněna cele, je však třeba jich užívat s rozmyslem a účelně.

Vhodným zdrojem příkladů výborného jednání jsou dějiny, které už Cicero považoval za učitelku života. Stejně tak Bolingbroke nazývá dějiny *morálkou v příkladech*. Obzvláště užitečné jsou v tomto ohledu biblické dějiny. Biblické postavy se podle Zippeho vyznačují ušlechtilou prostotou (*edle Einfalt*)<sup>562</sup>, srdečností (*Biederherzigkeit*) a pevnou počestností. Na nich mohou žáci poznat, že byly šťastné díky poslušnosti, pracovitosti, víře v Boha, mírumilovnosti, lásce ke druhým lidem, pravdivosti, upřímnosti, oddanosti Bohu, zbožnosti a náboženství srdce.

## VI.2.5.2 Péče o sebe sama

I dospělý člověk má povinnost, vzhledem k přesaznému charakteru zjevení Boží lásky, pečovat o svůj vlastní stav. Josefínští morální teologové k tomu nalézají vhodné prostředky v individuální četbě, v modlitbě a sebezkušování. Jedním z plodů katolického osvícenství bylo odlišení náboženství a církve, které vedlo k posílení spirituální subjektivity, jak je patrné i na

---

<sup>559</sup> Tamtéž XXII n.

<sup>560</sup> Tamtéž XXIII; Minorita Martin von Cochem (1634– 712) byl lidovým misionářem a neplodnějším rýnským autorem poučných knih. Zippe naráží na jeho velmi rozšířený a ještě ve 20. století vydávaný *Güldene Himmelsschlüssel*. V osvícenském diskursu byl Cochem prototypem tmáře.

<sup>561</sup> Tamtéž XXIV.

<sup>562</sup> Johann Joachim Winckelmann (1717–1768) spatřoval ve dvojici ušlechtilá prostota (*edle Einfalt*) a tichá velikost (*stille Größe*) o pár desítek let dříve základ kánonu starořeckého umění.

předpisech o péči o vlastní duchovní stav. V ní patří u všech morálních teologů sledovaného období v pasážích věnovaných vhodné duchovní četbě přední místo bibli. Jistě se do tohoto doporučení promítají sociální podmínky laické četby, totiž stále rozšířenější dovednost číst alespoň ve šlechtických a měšťanských kruzích. Povinnou školní docházkou nebyla odchována ještě ani jedna generace, a proto je na tomto doporučení patrné, že analyzované traktáty byly psány pro vzdělané publikum: pro studenty teologie. Zippe doporučuje číst biblické příběhy i s dětmi při individuální výuce, aby si zvykly na jazyk Písma. „Návrat' k Písmu a jeho postavení do středu duchovní praxe byl společný všem výše uvedeným proudům katolického osvícenství, tedy nejen protestantskému a potažmo pietistickému vlivu, nýbrž stejně tak katolickým reformním proudům (Muratori, maurini...). Této možnosti jistě prospěl vynález knihtisku. Laická četba Písma však nebyla ještě v době napsání Zippeho Úvodu do mravouky rozumu a zjevení zákonem dovolena. „Zákaz čtení bible byl v dědičných zemích monarchie zrušen panovnickým nařízením 10. VIII. 1781.“, píše se zadostiučiněním Ignaz von Fabiani.<sup>563</sup> Připomíná zároveň, že při četbě Písma se nejedná o knihu mezi jinými knihami a je proto k jeho četbě přistupovat s usebraným nitrem, rozumně a s bystrým úsudkem, je-li potřeba i s osvědčeným komentářem. Při četbě je vhodné ohlížet se na vlastní smýšlení a jednání.

Doporučeníhodné jsou i jiné knihy, které byly napsány „opravdovými ctiteli ctnosti, kteří usilují o dobrou věc.“ Jen je třeba, aby člověk, dokud není upevněn v pravých zásadách, četl „klášterní askety, mystiky a tzv. legendy“ s nejvyšší opatrností.<sup>564</sup> Zájem o náboženskou literaturu byl v 18. století velký, což velmi dobře ilustruje religiózní proud v osvícenství. Z „Německa“ máme doloženo, že teologické traktáty byly i na konci osvícenského století nejčastěji tištěnou literaturou, ačkoliv podíl teologie na knižním trhu klesl.<sup>565</sup>

Byl-li probuzen zájem o ctnostný život a předložené vzory poskytly zdravou představu dokonalosti, je třeba ji stále udržovat třeba modlitbou. Ignaz von Fabiani charakterizuje modlitbu jako „pozvednutí nitra k Bohu.“<sup>566</sup> Pro přednášení vlastních pocitů a přání však nelze užívat ustálené modlitební formule: „Pryč s tolika neužitečnými a v prvních

---

<sup>563</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit., 204; srov. také HOLLEWEGER Hans: op. cit., 93.

<sup>564</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit., 205.

<sup>565</sup> KIESEL Helmut, MÜNCH Paul: Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert. Voraussetzungen und Entstehung des literarischen Markts in Deutschland, München: Beck, 1977, 180nn.

<sup>566</sup> Tamtéž 199.

křesťanských staletích neznámými modlitebními formullemi!“<sup>567</sup> neboť látka pro pravou modlitbu musí vyvěrat ze skutečných pocitů a potřeb srdce. Modlitba může být vnitřní, nebo vnitřní a vnější dohromady, neboť každý zbožný vjem (*Empfindung*) je modlitba.<sup>568</sup> Modlit se má člověk tak dlouho, dokud je srdce pohnuté, tedy klidně kratší dobu, ale zato častěji. Proto je třeba udržovat nitro v jistém bohulibém ladění. Vnější věci jako čas, místo, postoj a gesta jsou samy o sobě lhostejné. Ať je člověk zvolí tak, aby byly tyto okolnosti modlitbě prospěšné.

Pro správnou formaci svědomí<sup>569</sup> je prospěšné sebezpytování (*Selbstprüfung*), protože bez poznání sebe není možné dosáhnout moudrosti ani ctnosti. „Každý přicházející den je pro člověka novým životem, k němuž se probouzí ze spánku, tohoto obrazu smrti.“<sup>570</sup> Důležité je zkoumat každý den sebe sama s cílem odstranit chyby, dopátrat se zdrojů našeho jednání a posledních cílů našich úmyslů. S největším úsilím je nutné upřít síly proti „oblíbeným“ chybám a obnovovat předsevzetí se jich vyvarovat. Vedle každodenního sebezpytování ráno a večer<sup>571</sup> má být zařazováno obecnější, celkovější zkoumání, pokud to čas dovolí, aby bylo možné rozpoznat úbytek nebo nárůst ctnosti. Velmi vhodné je vést si o zpytování tajný deník, do něhož „si člověk zapisuje svá přestoupení s tím, co je způsobilo, ale i dobré skutky. To člověka vede nejen k přemýšlení při každodenním sebezpytování, nýbrž i k celkové pozornosti ke svým sklonům, žádostem a ke svému jednání.“<sup>572</sup>

Ignaz von Fabiani<sup>573</sup> doporučuje proto vyhledávat ústraní (*Eingezogenheit*), což však neznamena stranění se druhých a nespolečenskost (*Ungeselligkeit*).<sup>574</sup> Jen je třeba nenechat se svádět každou příležitostí ke společenské zábavě, které požaduje, abychom rozlišovali, vyhledávat tu kterou společnost. Již tradičním prostředkem k posílení v sebezapření a zapření světa je uvažování o smrti (*Todesbetrachtung*).<sup>575</sup> Fabiani považuje strach ze smrti za

---

<sup>567</sup> Tamtéž.

<sup>568</sup> Srov. tamtéž 200.

<sup>569</sup> Augustin Zippe spatřuje svědomí (*Gewissen*), založené na morálním citu (*moralisches Gefühl*), jako rozsudek, zda je určité jednání přiměřené naší přirozenosti (tedy zákonům Božím). (ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 105).

<sup>570</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit., 201.

<sup>571</sup> Srov. ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 191.

<sup>572</sup> Tamtéž.

<sup>573</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit., 202n.

<sup>574</sup> Ta je vyvolávána buď nepříjemnou povahou, pýchou, nevraživostí vůči lidem, snahou vydělat si peníze či stářím.

<sup>575</sup> Srov. FABIANI Ignaz von: op. cit., 205nn.



neopodstatněný, neboť strach je reakcí na něco strašného. Ale představa smrti nikomu není vrozená, tedy ani strach. Ten je produktem pláče, černých barev a vší pohřební výbavy. Kdyby se však dítěti ukázala jiná tvář smrti, vidělo-li by nejprve u nebožtíka radostné obličej a slyšelo veselé písně na oslavu přechodu do lepšího stavu, nemělo by ze smrti strach. Naopak by se z uvažování o smrti stala nejoblíbenější činnost. nenachází žádný důvod, který by mohl křesťanovi myšlenky na smrt znechutit. Ani násilná smrt není důvodem ke strachu, protože proběhne rychle, ani přirozená, protože při ní jsou smysly nemocí otupené. Oddělení od přátel a příbuzných je jen chvilkové a ve smrti budeme přeneseni do mnohem lepšího stavu, než je ten pozemský, v němž se s nimi opět shledáme. Ani ztráta našich pozemských statků není dostatečným důvodem ke strachu, neboť za pozemský prach vyměníme věčné hodnoty. Máme snad strach z neznáma? Ten však odporuje naší známosti Boha coby laskavého otce, který nám odpouští a dokonce vydává za nás svého syna, aby nás strachu ze smrti zbavil. Je prospěšné všem: neřestným je důtklivou výzvou k obrácení, spravedlivým pobídkou ke stálé bdělosti, mající již příchuť věčné odměny pro všechny, kteří bojují s těžkým osudem.

### VI.3 Další cesty morální teologie

Osvícenská morální teologie bývá od poloviny 19. století kritizována pro nedostatečné zohlednění zjevení a příliš silný racionalismus.<sup>576</sup> Vytýká se jí především, že neumožnila vytvoření specificky teologickou morálku. Odmítá pojem *virtus infusa* a podstatu křesťanství spatřuje v poučení a osvícení (*Aufklärung*). Tato kritika vychází z postulátu, že křesťanská etika se zakládá na skutečnosti nového života v Kristu.<sup>577</sup> Tato etika se má znovu vztahovat především ke zjeveným principům: východiskem Bůh coby počátek a cíl všech věcí a vyvození všech náboženských a církevních věcí z *ratio aeterna* coby fundamentálního zákona všeho stvořeného života. Wernerova i Dieboltova<sup>578</sup> hodnocení je třeba vzít jako výzvu pro další

---

<sup>576</sup> Srov. např. HÖRMANN Karl: *Geschichte der Moraltheologie*, sv. D. Neuzeit, in: HÖRMANN Karl (ed.): *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck – Wien – München: Tyrolia, 1976, sl. 618.

<sup>577</sup> WERNER Karl: *Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart*, München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1866, 262.

<sup>578</sup> DIEBOLT Joseph: *La Théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la restauration. 1750–1850*, Strasbourg: Roux, 1926, 94nn.

výzkum a možnou revizi. Zvláště vzhledem k diskusím v souvislosti s tzv. autonomní morálkou v křesťanském kontextu je možné očekávat nové poznatky. Rozhodně se osvícenští autoři nikde nevzdávají vazby předkládané mravouky na principy zjeveného náboženství.

V německy napsané sekundární literatuře je pozornost věnována Johannu Michaelu Sailerovi a jeho práci *Příručka křesťanské morálky*<sup>579</sup> a *Křesťanské morálce coby učení o uskutečnění Božího království*<sup>580</sup> Johanna Baptista Hirschera. Sailer (1751–1832) odmítá dělení svých předchůdců na etiku a asketiku, dále na obecnou a speciální etiku. Svou Příručku rozdělil do tří částí: v první pojednává o odloučení člověka od Boha (o hříchu), ve druhé o návratu (pokání) a ve třetí o myšlence univerzální křesťanské spravedlnosti. Co upoutá na první pohled, jako markantní rozdíl oproti textům Augustina Zippeho a dalších josefinistů, je Sailerovo užívání tradiční aristotelsko-scholastické terminologie (potence, akcident...). Vymezuje se vůči některým dřívějším autorům, které nazývá filantropy a které kritizuje za jejich redukci všech povinností na povinnosti vůči člověku a blahu lidské společnosti.<sup>581</sup> Na druhou stranu však hájí platnost nauky o třech okruzích povinností: vůči Bohu, sobě samému a druhým lidem, které nazývá religiozita, individualit a humanita.<sup>582</sup> Toto rozdělení, známé i od rakouských morálních teologů 80-tých let, rozvádí dále, když si všimá, že mnohé povinnosti (např. ty spojené s životem v rodině, nebo povinnosti v rámci státu) nejsou zařaditelné jednoduše k jediné kategorii, a proto je spojuje v některých případech tyto okruhy dohromady. Stejně jako Augustin Zippe vyvozuje pojem povinnosti z určení člověka k dobrotě, a tedy k blaženosti. Morální cestu člověka chápe jako proces obrácení k ideálu svatosti.

Křesťanská morálka Johanna Baptista von Hirschera (1788–1865) je pozoruhodná svou šíří a vyvážeností. Ten se nikde jmenovitě na Augustina Zippeho neodvolává, ba dokonce se zdá, jako by jeho jméno záměrně vynechal, neboť v seznamu doporučených katolických autorů nedávné doby nalezneme našeho Laubera, von Fabianiho, Schanzu, nikoliv však Zippeho, který byl vlastním vyzyvatelem k sepsání jejich morálně-teologických

---

<sup>579</sup> Handbuch der christlichen Moral, München 1818, 3 sv.

<sup>580</sup> Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des Reiches Gottes in der Menschheit, Tübingen: Heinrich Laupp, 1835, 3 sv.

<sup>581</sup> Srov. SAILER Johannes Michael: Handbuch der christlichen Moral zunächst für künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen, München: Ignaz Joseph Lentner, 1817, sv. 3, 16n.

<sup>582</sup> Srov. tamtéž 14.

textů.<sup>583</sup> V jeho díle je však patrná jasná stopa osvícenského morálně-teologického dědictví. V hodnocení své soudobé morální teologie, vyzdvihuje ji jako samostatnou vědu, která není pouhou aplikací dogmatické teologie. Je postavená na vlastních principech a na rozdíl od kasuistiky předkládá principy pro mravní rozhodování, nikoliv rozhodnutí samotná, a nevyčerpává se ve scholastických subtilnostech. Věda, která usiluje stavět na jasném poznání (na rozdíl od temného a blouzniveckého mysticismu). Zároveň však nezůstává u prázdných a velkých pojmů, ale nutně vychází z přirozenosti člověka<sup>584</sup>. Tyto metodické poznámky von Hirschera nápadně připomínají jak hodnocení dějin výše uvedeného Franze Fritsche, tak i metodologická pojednání morálních teologů 20. století (Auer, Demmer). Co však Hirscherovi schází je nedostatečné zohlednění ‚křesťanského‘: „v celku je to však až příliš málo vlastní duch křesťanství, co morálku proniká, je to příliš málo osoba Krista, kolem čeho se všechno točí.“<sup>585</sup> Důvody jednotlivého mravního nároku jsou až příliš samy pro sebe a nevyvozují se z celku mravního života a z myšlenky Božího království. Příliš málo pak vychází najevo, co mravnost je, totiž „celá velká pravda křesťanství v podobě křesťanského života.“<sup>586</sup>

Prohlédneme-li podrobněji von Hirschеровu teologickou koncepci, nalezneme pochopitelně ne jeden rozdíl. Pokud by bylo třeba shrnout, v čem je hlavní rozdíl jeho etiky a etiky Augustina Zippeho, pak je to očividně větší zohlednění křesťanského poselství v samotném metodickém postupu. Svůj traktát začíná pojednáním o Božím království a jeho protipólu království zla. Samotný koncept Božího království v Zippeho konceptu vůbec nenalezneme. Jeho pojednání o zlu vychází ze zvolené antropologie a poznaného řádu světa jako jeho narušení. Von Hirscher pojímá zlo jako duchovní moc mimo svět vnímatelný pouhými smysly.<sup>587</sup> Nicméně jeho charakteristika jako ducha, který zcela odporuje základnímu rozměru Božího charakteru, totiž Boží nekonečné lásce, která se nezištně dává člověku, by byla s Zippeho pojetím slučitelná.

Druhým nápadným rozdílem von Hirscheroва morálně-teologického konceptu je jeho provázanost s dějinností. Předně celý druhý svazek je pojat jako pojednání o rozvoji nebeského království v člověku v závislosti na jeho ontogenezi. Ale i první svazek úzce

---

<sup>583</sup> HIRSCHER Johannes Baptist von: Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des Reiches Gottes in der Menschheit, Tübingen: Heinrich Laupp, 1835, sv. 1, 75nn.

<sup>584</sup> 74.

<sup>585</sup> Tamtéž.

<sup>586</sup> Tamtéž 75.

<sup>587</sup> Srov. tamtéž 101.

zohledňuje dějiny spásy. Při všem ukotvení své křesťanské etiky trvá von Hirscher na principiální přítomnosti předpokladů mravního života v každém člověku. „Svatá Písma nezjevují něco, co by už nebylo přítomné v každém zdravém člověku.“<sup>588</sup> Boží působení, které vysvětluje křesťanská nauka, však člověku dodává sílu k boji se zlem. Kristova oběť jej k tomuto boji osvobozuje. Pro cestu spásy v životě člověka užívá von Hirscher metaforu růstu květiny. Stejně jako rostlinka, prochází člověk, který se navrácí k Bohu, vývojem očišťování svého nitra. Stejně jako ona potřebuje vláhu a slunce, potřebuje i člověk společenství s Bohem.<sup>589</sup>

Rozdíl je u von Hirschera také v konceptu Boha. U Zippeho jsme svědky radikálního odmítnutí obrazu ‚svévolného‘ Boha, který působí svým majestátem strach, který by byl důležitým motivačním prostředkem pro mravnost člověka (jak je tomu u Příchovského). Von Hirscher jde ještě dál. Jeho etika má silné biblické ukotvení. V souvislosti s ním trvá na tom, že „Bůh není jen dobrodinec, je nekonečná a bezpodmínečná Láska. Nevydává pouze dokonalé zákony a právo, je ve své podstatě svatý – je zásadně, věčně a všude proti všemu, co je proti právu a lásce, je neusmiřitelný vnější obětí a darem, otevřený je však pro posvěcenou duši.“<sup>590</sup>

Odlišná je u von Hirschera pochopitelně i antropologie. Nenalezneme u něho ani aristotelsko-scholastické pojetí člověka coby ducha a těla, ani antropologii moral sense. Mnohem silnější je vliv soudobé německé filosofie, konkrétně Fichteho a Schellinga.

---

<sup>588</sup> Tamtéž 158.

<sup>589</sup> Srov. tamtéž 294.

<sup>590</sup> Tamtéž 363.

## VII. Analýza Zippeho morálně-teologického konceptu<sup>591</sup>

### VII.1 Zippe v tradici autonomní morálky v křesťanském kontextu

V předmluvě sbírce šesti kázání, která Zippe pronesl na podporu založeného chudobince v České Kamenici, se autor vyjadřuje ke svému celoživotnímu tématu: souladu zjevené a rozumové morálky. Jeho stanoviska nápadně korespondují s těmi, která známe od zastánců tzv. autonomní morálky v křesťanském kontextu: Hlavními známkami pravé křesťanské mravouky jsou rozumová zdůvodnitelnost a přiměřenost lidské přirozenosti. „Evangelijní mravouka je ve všech svých požadavcích přiměřené přirozenosti, stavu člověka ve všech jeho vztazích (*Verhältnissen*), v občanském životě, nárocích lidského pokolení (*Geschlecht*). Je v nejvyšší míře vhodná, aby podporovala zdokonalení a zvýšení mravní přirozenosti, a to jednak dobrotou a pravdivostí svých předpisů, jednak silou svých motivů... Falešná ctnost však není žádná ctnost a falešná mravouka nemůže přinášet žádné jiné důsledky pro ctnost než zhoubné. A je-li vydávána za zjevenou mravouku, budou její důsledky pro náboženství zhoubné. Kriterium, které Pascal uplatňoval na pravé náboženství, můžeme převzít i jako kritérium pro pravou mravouku: Má-li být **náboženství** (nebo mravouka) pravdivé, musí znát naši přirozenost. Neboť přirozenost člověka, jeho skutečné (pravé) dobro, pravá ctnost a pravé náboženství (nebo mravouka) jsou věcmi, jejichž poznání nelze oddělit. Omyl mnohých generací morálních teologů spočíval podle Augustina Zippeho právě v tom, že – byť v dobrém úmyslu – nezkoumali, nakolik jsou vyjádřené mravní závazky přiměřené poznání a poznatelné lidské přirozenosti.<sup>592</sup> Následující kapitoly se budou snažit více osvětlit podobnosti a nepodobnosti Zippeho konceptu s tzv. autonomní morálkou v kontextu víry, jak ji představil Alfons Auer. Vztah lidské přirozenosti, světla přirozeného rozumu a křesťanského zjevení představuje jednu ze základních otázek křesťanské morální teologie, jednu z otázek nejtemnějších a nejsložitějších.

---

<sup>591</sup> Následující kapitoly jsou přepracované, prohloubené a rozšířené pasáže z rigorózní práce „Láska k Bohu je počátek vši pravdivé ctnosti.“ Ověření konceptu autonomní morálky v morálně-teologickém díle Augustina Zippeho, obhájené na KTF UK v roce 2008.

<sup>592</sup> ZIPPE Augustin: Sechs Predigten. Vorrede, op. cit., 51n.

## VII.1.1 Koncept autonomní morálky v kontextu křesťanské víry

Téma tzv. křesťanského propria v teologické etice bylo v posledních desetiletích diskutováno především v souvislosti s vlivným konceptem německého moralisty Alfonse Auera. Jeho práce „Autonomní morálka a křesťanská víra“, která vyšla poprvé v roce 1971<sup>593</sup>, byla rozpracováním a prohloubením deseti tezí<sup>594</sup>, jimiž Auer reagoval na uveřejnění encykliky papeže Pavla VI. *Humanae vitae*. Auerovo polemické vystoupení vyvolalo řadu reakcí. Rozsáhlá debata, posílená ještě encyklikou papeže Jana Pavla II. *Veritatis splendor* o více než dvacet let později, neustala dodnes. České teologické forum stálo díky totalitnímu režimu stranou a situace se o mnoho nezměnila ani dvacet let po pádu komunistického režimu. O této skutečnosti svědčí i dosud jediná českojazyčná publikace k tomuto tématu od Aleše Cahy<sup>595</sup>, jež se může stát důležitým počátkem otevřené morálně-teologické diskuse a reflexe celé tematiky.

Diskuse o autonomní morálce v rámci křesťanské víry ožily v reakci na vydání encykliky papeže Pavla VI. *Humanae vitae* (HV) v červenci 1968. Alfons Auer se podílel na práci přípravné komise, kterou svolal Jan XXIII. v březnu 1963 s velkou otevřeností (účastníky byli i manželské páry a odborníci z různých, i neteologických oborů). Od podkladů, které komise předložila jeho nástupci Pavlu VI., se tento papež v úvodu dokumentu distancoval, a to mj. proto, že se v nich, jak píše, „vynořily některé návrhy k řešení, které se vzdalovaly od mravní nauky o manželství, kterou učitelský úřad církve vytrvale a pevně předkládal“ (HV 6).<sup>596</sup> Tento úkrok vyvolal na mnoha stranách zklamání. Jak píše Alfons Auer: „Encyklika Pavla VI. „*Humanae vitae*“ z 25.07.1968 narazila podle očekávání na tvrdou kritiku nejen mnoha kompetentních profánních vědců a křesťanských manželů, nýbrž také významného počtu

---

<sup>593</sup> AUER, Alfons: *Autonome Moral und christlicher Glaube*. 1. vydání. Düsseldorf: Patmos-Verl., 1971.

<sup>594</sup> AUER, Alfons: *Nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae“: Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen*, *Theologische Quartalschrift* 1969, roč. 149, č. 1, 75–85.

<sup>595</sup> CAHA, Aleš: *Autonomní morálka*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2004.

<sup>596</sup> Citováno podle PAVEL VI.: *Humanae vitae* (1980) [2009-03-11].  
<http://www.kebrle.cz/katdocs/HumanaeVitae.htm>.

teologů“.<sup>597</sup> Auer vyjádřil obavu, že tímto postupem „došla určitá podoba závazného mluvení učitelského úřadu církve o otázkách mravného utváření života na svou mez a zpochybnila sebe samu. Je proto zřejmé, že je nezbytná diferencovanější teologická reflexe o nalézání mravních směrnic a doporučení“.<sup>598</sup> Uveřejnění Deseti tezí roku 1969 i jejich dalšímu prohloubení v monografii *Autonomní morálka a křesťanská víra* je třeba rozumět v tomto kontextu. Jde o naléhavou přímluvu, aby učitelský úřad církve přistupoval k učení o mravně správném jednání, které je, jak sám zastává, původním určením člověka v řádu stvoření, napříště v duchu dialogu. Není žádný důvod vinit Alfonse Auera, že svým morálně-teologickým konceptem odpírá církvi možnost vyjadřovat se k palčivým otázkám současnosti.<sup>599</sup>

### VII.1.1.1 Auerových Deset tezí o nalézání mravních požadavků

Východiskem Auerových Deseti tezí je postulát, že „mravné je třeba vymezit jako nárok, který klade skutečnost na lidskou osobu“<sup>600</sup>. Toto stanovisko Auer dále rozvíjí, když ukazuje, že tajemství stvoření (druhá teze), víra v Jahveho (třetí teze), Nový zákon (čtvrtá teze), i patristická a scholastická teologie, která významně přejímá aristotelsko-stoickou filozofii (pátá teze), jsou rozvíjením tohoto stanoviska, a nepřinášejí proto v tomto smyslu žádné materiálně nové požadavky. Za neuralgický bod je třeba považovat šestou tezi: „Z ustanovení mravního řádu prostřednictvím Logu stvoření a jeho finalizace na Kristovo tajemství nemůže být vyvozena žádná církevní kompetence v tom smyslu, jako by učitelský úřad a teologie mohly nebo musely na základě svého vědění, které plyne z víry, o stvoření a spáse samy od sebe navrhovat a ukládat jako závazná konkrétní pravidla týkající se étosu světa.“<sup>601</sup> Lidé musí celou řadu nových situací a skutečností zvládat bez bezprostředního rekursu k poznatelným Božím predestinacím a spoléhání na Boží intervenci. Musí se tedy ‚k pravdě světa, jeho racionalitě a intencionalitě‘ blížit v dějinách různými získanými dovednostmi a

---

<sup>597</sup> AUER, Alfons: Nach dem Erscheinen, in: AUER, Alfons: Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs. Freiburg, Schweiz [aj.]: Univ.-Verl. [aj.], 1995, 37. (překl. jlo).

<sup>598</sup> Tamtéž 37.

<sup>599</sup> Srov. CAHA, Aleš: op. cit. 88nn.

<sup>600</sup> AUER, Alfons: Nach dem Erscheinen, 37.

<sup>601</sup> Tamtéž 42. (zvýraznění jlo).

znalostmi, logickým usuzováním a indukci, a proto nevyplývá žádná zvláštní pravomoc pro vědění z víry.

Mravnost je plodem lidského ducha podobně jako biologie nebo logika. Morálně-teologická tradice navíc počítá ústy Tomáše Akvinského s poznatelností dobra v praktickém rozumu pro každého člověka, bez ohledu na víru a vyznání.<sup>602</sup> Z této předpokládané univerzality plyne podle Auera tzv. nitrosvětský étos (*Weltethos*, světový étos), který je étosem věčnosti (*Ethos der Sachlichkeit*) a jehož existenci církevní tradice nejenže nikdy nepopírala, nýbrž ji ve svém učení o požadavcích přirozeného zákona sama pro sebe nárokovala (sedmá teze). Riziko tohoto přisvojení, které je na jedné straně nezbytné, má-li být zachována univerzalita křesťanského zvěstování, spočívá v hrozícím popření autonomie, která je pro nacházení mravních nároků přirozeného zákona konstitutivní. Postupující sekularizace vyňala z církevní kompetence velké „oblasti“ společenského života (vzdělání, vědu, politiku, techniku, kulturu). V oboru mravného, který je podle Auera s těmito obory srovnatelný, si však církve stále ponechává ve své režii. Otevírá se tak „hermeneutický kruh, ve kterém se teologie na jedné straně staví na zjevení a na druhé straně se přirozený zákon vtahuje bez další diferenciaci do kompetence magisteria. Na jedné straně se vyžaduje poslušnost Kristovu zákonu poukazem na jeho přirozenou závaznost, na druhé straně se však překračuje nedostatečná evidence takto kladených norem odvoláním se na autoritu církevního magisteria.“<sup>603</sup>

V osmé tezi připomíná Auer, že specifickým úkolem církevního kerygmatu je zprostředkování spásy slovem a svátostmi (tzv. étos spásy, *Heilsethos*), a klade problematickou otázku, zda patří detailní artikulace požadavků ohledně uspořádání lidské společnosti k primárním, nebo subsidiárním úkolům církve. Zatímco je zprostředkování spásy církevně-specifickým úkolem, je organizace skutečností tzv. světového étosu univerzální záležitostí každého člověka. Tato osmá teze mohla být špatně pochopena, jak ukazují mnohé reakce, které zdůrazňovaly provázanost obou rovin skutečnosti. Vyloučením oboru světového étosu z primárních úkolů církevního hlásání nepožaduje Auer nikde, aby se církve přestala k těmto skutečnostem vyjadřovat a snažit se je ovlivňovat (devátá teze). Pouze

---

<sup>602</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *STh I-II*, 94, 2.

<sup>603</sup> AUER, Alfons: *Nach dem Erscheinen*, 44.



teoreticky reflektuje status quo, totiž nemožnosť prístupu z autoritárskych pozícií. V tejto predposlední tezi konstatuje Auer nutnosť, aby sa cirkvi (i teológii) vyjadřovala k autonómne nálezanej mravnosti. Vzhľadom k omezenosti ľudskeho poznání je nezbytná kritika, jak dobre ukazují dějiny ľudske spoločnosti. Cena zaplacená za utopické vize je príliš vysoká! A zde připadá významné místo poznání smyslu ľudske existence ze zjevení.<sup>604</sup> Kde mravní návrh obstojí takto vedené kritice, je možné a potrebné jej křesťansky integrovat. Tento krok ukazuje stály požadavek ‚žitelności‘, který musí každé etické mluvení provázet, pokud nemá ztratit svou důvěryhodnost. Cirkvi (a tedy i teológii) nemůže rozvíjet svou nauku v abstraktní odtrženosti od světa, „protože se toto mystérium týká posledního osudu světa a protože víra požaduje po tomto mystériu, aby se osvědčilo ve světě.“<sup>605</sup> Křesťanská zvěst se vyznačuje vysokou explozivitou základních představ např. o ľudske důstojnosti, představ, které nesmazatelně ovlivnily celosvětový vývoj. Evangelium má výrazný stimulační aspekt, který povzbuzuje jeho příjemce k vykročení do otevřené budoucnosti. Tento rozměr představuje pro Auera další důležitý krok v přístupu k autonómne vyvozené morálce, krok specificky církevní. Tato otevřenost, jak Auer vyjadřuje, přinese mnohem hlubší pochopení závažnosti mravního jednání, než pouhý rekurs ke ‚starým dobrým časům‘.<sup>606</sup> A konečně desátá teze vyslovuje přání, aby v budoucnu nebylo mravní vědomí utvářeno jednosměrnými magisteriálními rozhodnutími, nýbrž probíhalo dialogicky.<sup>607</sup>

### VII.1.1.2 Diskuse o proprium christianum

V souvislosti s otázkou vztahu závazků světového étosu a étosu křesťanské víry se rozpoutala živá debata o tzv. proprium christianum. Alfons Auer proto rozvíjí argumentaci svých Deseti tezí jednak ve své o dva roky později vydané monografii *Autonómni morálka a křesťanská víra*<sup>608</sup>, jednak v celé řadě tematicky zaměřených textů<sup>609</sup>. Auerův etický koncept vychází

---

<sup>604</sup> Srov. v nejnovější době BENEDIKT XVI.: *Spe salvi*, 18nn.

<sup>605</sup> AUER, Alfons: *Nach dem Erscheinen*, 47.

<sup>606</sup> Srov. tamtéž, 48.

<sup>607</sup> Srov. tamtéž.

<sup>608</sup> AUER, Alfons: *Autonome Moral und christlicher Glaube*. 1. vydání. Düsseldorf: Patmos-Verl., 1971. Druhé vydání doplněné o reflexi dosavadní diskuse: Düsseldorf: Patmos-Verl., 1984.

z mravní závaznosti tzv. světového étosu (*Weltethos*), který je artikulací nároků skutečnosti na lidskou osobu. Má však na mysli skutečnost nikoliv pouze ve stavu její současné aktualizace, nýbrž skutečnost obsahující potenciální zlepšení, tedy *esse reale* a *esse melius* (*esse perfectum*). Z tohoto napětí plyne vlastní nárok skutečnosti na své zdokonalení, které etika překládá do imperativů lidskému jednání.<sup>610</sup> Tato skutečnost člověka předchází, nikoliv však tak, že by znemožňovalo jeho tvořivý přístup. Světovým étosem rozumí Auer „celek závazků, které plynou z věcného uspořádání oblastí lidského života v jejich konkrétní situaci“.<sup>611</sup> Tyto závazky jsou zcela univerzální, tj. platí pro křesťany stejně jako pro ne-křesťany: „Křesťan je nejprve člověkem, jako každý jiný. Neexistuje nějaké specifické křesťanské ‚jedna plus jedna‘, žádná specificky křesťanská abeceda. Lidské je stejně lidské pro pohana i pro křesťana.“<sup>612</sup> K této univerzální rovině světového étosu nepřináší podle Auera křesťanská zvěst nic obsahově nového.

Specifický přínos křesťanství je nutné spatřovat v nově nahlédnutém významovém horizontu, do kterého křesťan díky své víře vstupuje. Jedná se o výklad „nového pochopení lidské a světové skutečnosti, daného Ježíšem Kristem“.<sup>613</sup> Projevuje se jednak ve specifických postojích a motivacích věřícího člověka (např. víra, naděje, láska, vděčnost, bdělost)<sup>614</sup>. Jednak se nový významový horizont odráží v procesu nalézání mravních norem, a to již uvedeným trojkrokem kritiky, integrace a stimulace. „Křesťanská zvěst orientuje všechny snahy o lepší lidství na poslední cíl, který je zahlédnutelný ve víře, odhaluje slepé uličky a povzbuzuje k ještě lepšímu a v posledku vysoce etickému ztvárnění lidství, které překračuje etické minimum, vyjádřené normami, ale i každý stupeň již dosaženého mravního

---

<sup>609</sup> Sebráno v AUER, Alfons: Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs. Freiburg, Schweiz [aj.]: Univ.-Verl. [aj.], 1995.

<sup>610</sup> Srov. AUER, Alfons: *Autonome Moral*. 2. vydání, 22n.

<sup>611</sup> AUER, Alfons: *Nach dem Erscheinen*, 38.

<sup>612</sup> AUER, Alfons: *Autonome Moral*, 2. vydání, 212.

<sup>613</sup> Tamtéž.

<sup>614</sup> Dost možná by se daly tyto postoje a motivace zahrnout pod pojem ctnosti, čímž by se posílila osobně dynamická rovina individuální mravnosti. První tři, které Auer ve výčtu uvádí (srov. AUER, Alfons, *Autonome Moral*, 2. vydání, s. 213) jsou tradičně uváděné tzv. teologální ctnosti. V této souvislosti není bez zajímavosti pokus Eberharda Schockenhoffa o nové založení etiky ctností (*Tugendethik*) jako etiky psané z pozice první osoby, tj. etiky zaměřené na zdařilý život, spojující jak hledisko jednajícího subjektu, tak objektivní etické hledisko třetí osoby, popř. etiky coby vědecké disciplíny (srov. SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Grundlegung der Ethik: Ein theologischer Entwurf*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2007, 46nn).

růstu.<sup>615</sup> Všechny tři funkce křesťanského *propria* jsou výrazem dialogu, který by si Auer přál vidět mezi církví (a teologií) a sekularizovaným světem.

Křesťanská integrace<sup>616</sup> do étosu spásy (*Heilsethos*) je možná pouze v přesvědčení o smysluplném založení světa. Církev přináší „duchovně-mravní implikace, které budou patrné ve významovém horizontu utvořeném tajemstvím stvoření, spásy a eschatologické plnosti“.<sup>617</sup> Chce-li věřící člověk jednat v záležitostech spadajících mezi přikázání druhé desky Dekalogu, tj. do sféry světového étosu, musí tato tři tajemství zohlednit. Oporu pro svůj koncept integrace nalézá Auer mj. v dogmatické konstituci o církvi *Lumen Gentium*, ve které v souvislosti s transcendentní povahou Kristova království stojí, že „církev, čili Boží lid při uskutečňování tohoto království nic neodnímá časným hodnotám kteréhokoli národa; naopak vlohy, schopnosti a zvyky národů, pokud jsou dobré, podporuje a přejímá, a co přejímá, to očišťuje, posiluje a povznáší.“<sup>618</sup> V sekularizovaném světě existuje množství koncepcí žádoucího lidského jednání i spravedlivého sociálního řádu, které jsou křesťansky integrovatelné, samozřejmě se zapojením dalšího nutného kroku, tj. jejich kritiky. Ta je zaměřena na odhalení a odmítnutí neintegrovatelných mravních obsahů, měla by však být i tvůrčím příspěvkem k hlubšímu pochopení lidské existence.<sup>619</sup> Rozlišení na tzv. étos světa (*Weltethos*) a étos spásy (*Heilsethos*) v sobě skrývá nebezpečí dualismu, totiž jejich vzájemného odtržení. Tohoto rizika, které bylo v reakcích na Auerovu koncepci mnohokrát uváděno proti ní samé, si byl autor dobře vědom. Proto zdůrazňuje vzájemnou reciprocitu a závislost obou rovin étosu, upozorňuje na to, že jde jen o dva aspekty jedné a jediné křesťanské existence.<sup>620</sup>

### VII.1.1.3 Koncept autonomní morálky v textech Starého a Nového zákona

---

<sup>615</sup> AUER, Alfons: *Autonome Moral*, 2. vydání, 213.

<sup>616</sup> Alfons Auer poukazuje na skutečnost, že pojem integrace není v křesťanské etice nový. Srov. tamtéž, 191, pozn. 116.

<sup>617</sup> Tamtéž, 189.

<sup>618</sup> *Lumen gentium* 13, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří 2002, 49.

<sup>619</sup> Srov. AUER, Alfons: *Autonome Moral*, 2. vydání, 195.

<sup>620</sup> Srov. tamtéž, 186.

Otázku vztahu světového étosu a étosu spásy prověřuje Auer na textech Starého a Nového zákona. Biblickým důvodem rozlišování mezi světovým étosem a étosem spásy je Auerovi Kristova odpověď na otázku, které přikázání je v zákoně největší (Mt 22,34–40par). Ježíš shrnuje celý zákon do dvou závazků lásky k Bohu a lásky k člověku. Tato Ježíšova slova vedla v tradici k rozlišování mezi přikázáními první a přikázáními druhé desky Desatera.<sup>621</sup> Auer poukazuje na skutečnost, že přikázání tzv. světového étosu (druhé desky) se nalézají i u okolních národů a Izrael je s největší pravděpodobností přejal a integroval. Morální proprium se proto nenalézá v nových požadavcích, nýbrž v jejich integraci do nového náboženského kontextu, který však proto není ponížen na druhotný, zvnějšku přístupující faktor. Jeho důsledkem je stimulace k mravnímu jednání, jeho dynamizace a nová transparentnost.<sup>622</sup> S odkazem na Herberta Haaga<sup>623</sup> spatřuje Auer nejdůležitější motivy Izraele k naplnění morálních požadavků ve vděčnosti, lásce a získání života. Dynamika mravního plyne z vědomí Boží vyvolenosti, jež je důležitým stimulem, aby si Izraelité uvědomovali skutečnou podobu svého života v kontrastu k nárokům étosu smlouvy. Svým spojením s Boží záchrannou autoritou (vyvedení z Egypta a uvedení do zaslíbené země) nemají přikázání pouze sociálně záchovný význam, nýbrž jsou výrazem Hospodinovy bdělosti nad svatostí svého lidu. Podobně i proroci vztahují univerzálně zakoušenou Boží skutečnost k eschatologické blízkosti říše míru.<sup>624</sup> Étos mudroslovných knih naopak zdůrazňuje Boží moudrostí stvořený základ světa.<sup>625</sup>

Proprium Ježíšova etického zvěstování nalézá v radikální teologizaci příkazu lásky jeho sepětím s láskou k Bohu,<sup>626</sup> v jeho univerzalizaci a v jeho vyzdvižení nad jiné příkazy. Lásky k bližnímu je součástí a vlastním projevem lásky k Bohu (Mt 25, 31–46) i podmínkou kultického slavení (Mt 5,23). Příkaz lásky překračuje hranice vyvoleného národa či kultovního společenství a nezůstává uzavřen v nitrosvětské rovině. Dosahuje naprosté univerzality. Ježíš

---

<sup>621</sup> Srov. KKC 2067, srov. také SKOBLÍK, Jiří: Přehled křesťanské etiky, Praha: Karolinum, 2004, 162.

<sup>622</sup> Srov. AUER, Alfons: Autonome Moral, 2. vydání, 63nn.

<sup>623</sup> HAAG, Herbert: Der Dekalog. In: Moraltheologie und Bibel, Paderborn: Schöningh 1964, 35n.

<sup>624</sup> Srov. AUER, Alfons: Autonome Moral, 2. vydání, 68nn.

<sup>625</sup> Srov. tamtéž, 72nn.

<sup>626</sup> Srov. např. „Ježíš na ně pohleděl a řekl: U lidí je to nemožné, ale u Boha je možné všechno.“ (Mt 19,26).

probouzí ve svých posluchačích žížeň po spravedlnosti, po spravedlnosti, která přichází nikoliv skrze člověka, ale od Boha.<sup>627</sup>

Nový významový horizont je vyjádřen v hlásání blízkosti Božího království (Mt 4,17), která propůjčuje lidskému pozemskému pobytu a jeho dějinám rámeček. V této souvislosti formuluje Auer proprium evangelního étosu jako samu osobu Ježíše Krista, ztělesněného Slova Božího. „Proto nemůže existovat žádný mravní požadavek, který by nebyl ve vztahu k osobě Ježíše... Tento nový významový horizont je v pravdě křesťanským propriem.“<sup>628</sup> Proto nemusí evangelia vytvářet žádný systém křesťanské etiky.<sup>629</sup> Jejich etika je založena v eschatologické blízkosti Božího království, která je trvalou výzvou k obrácení a bdělosti, ke spolehnutí se na Boží blízkost a k rezignaci na získání bohatství, cti a moci. Je etikou učednického následování Ježíše, tedy bezvýhradného společenství v životě, utrpení, zaslíbeních a apoštolátu.<sup>630</sup> Novým rozměrem ježíšovského étosu je moment nápodoby (Mt 5,44n; Lk 6,35). Posledním cílem i měřítkem lidského jednání je Boží dokonalost.<sup>631</sup>

Také étos (především pavlovských) listů svědčí o svobodné recepci židovských i helénských (helénistických) vlivů: četné užívání typických pojmů populárního stoicismu (svědomí, přirozenost), forma katalogů ctností a neřestí<sup>632</sup> i tzv. domácí řády (*Haustafeln*). Křesťanův život spatřuje Pavel v jeho novotě, získané Kristem. Ústředním vyjádřením této skutečnosti je v pavlovské teologii křest, který je smrtí a zmrtvýchvstáním křesťana spolu s Kristem (Ř 6). Nový život obrácení je životem v síle Ducha svatého, která činí možným starému způsobu života, života podle těla (Ga 5,16nn). Pavel nevytváří materiálně novou etiku, nýbrž kriticky prověřuje způsoby jednání své doby a zapojuje je do nového významového kontextu.

---

<sup>627</sup> Srov. AUER, Alfons: *Autonome Moral*, 2. vydání, 91, srov. také MARSHALL Laurence Henry Marshall: *The Challenge of New Testament Ethics*, London: Macmillan, 1946, 6–8.

<sup>628</sup> AUER, Alfons: *Autonome Moral*, 2. vydání, 94n.

<sup>629</sup> Srov. např. SKOBLÍK, Jiří: *Přehled křesťanské etiky*, 79.

<sup>630</sup> Srov. AUER, Alfons: *Autonome Moral*, 2. vydání, 100, s odkazem na SCHNACKENBURG Rudolf: *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, sv. I, München: Kösel Verl., 1967, 87–104.

<sup>631</sup> Auer odkazuje k pojednání o odlišnosti vzhledem ke stoickému, helénistickému a židovskému zdůvodnění mravnosti na práci PREISKER, Herbert: *Das Ethos des Urchristentums*, Gütersloh: Bertelsmann Verl. 1949, 129–134, 240–242, srov. AUER, Alfons: *Autonome Moral*, 2. vydání, 102.

<sup>632</sup> Tyto katalogy jsou známé jednak ze stoicko-kynických diatrib, dále však z pozdněžidovské pareneze. Srov. VÖGTLE, Anton: *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*, Münster: Aschendorff, 1936, 57–92; podle AUER, Alfons. *Autonome Moral*, 2. vydání, 109, pozn. 130.

### VII.1.1.4 Prvky autonomní morálky v dějinách morální teologie

Způsob, jakým pracovali svatopisci, se stal modelem pro pozdější morálně-teologickou tradici.<sup>633</sup> Starokřesťanská pareneze pracovala s tradovanými úslovími, katalogy ctností a neřestí, manželskými a rodinnými zrcadly i se schématem dvou cest (Didaché, List Barnabášův, Pastýř Hermův). Patrističtí autoři kriticky integrovali množství stoických konceptů, s nimiž pracovala další tradice (nauka o přirozeném zákonu, o svědomí, povinnosti, ctnosti, hříchu).<sup>634</sup> Brzy byly přejímány celé pasáže ba spisy stoických autorů (Epiktétos, Cicero, Seneca).<sup>635</sup>

Prvním modelem, o kterém se Auer rozepisuje trochu podrobněji, byl Ambrosius (?340–397), který ve své knize *De officiis ministrorum*, „první samostatné křesťanské etice“,<sup>636</sup> citoval mnohdy doslova celé pasáže z Ciceronova spisu *De officiis*. Ambrosius pracoval podle Friedricha Wagnera<sup>637</sup> jako první starokřesťanský autor se stoickou myšlenkou, že ctnost je nejvyšším dobrem, které postačuje k získání věčného života.<sup>638</sup> Auer uvádí tohoto církevního otce jako příklad integračního postupu, který nebyl nekritický. Ambrosius zapojil ty ciceronovské koncepty, pro které našel oporu v biblických textech. Řadu z nich odmítá jako neslučitelných s křesťanským étosem.<sup>639</sup> Podle citovaného Johanna Stelzenbergera spočívá Ambrosiovo *proprium* v křesťanském zacílení a motivaci mravního.<sup>640</sup> Ambrosius rozlišuje stoické ztotožnění ctnosti a blaženosti a trvá na křesťanském chápání

---

<sup>633</sup> Pojednání je obsahem exkurzu v AUER, Alfons: *Autonome Moral*, 2. vydání, 123–136.

<sup>634</sup> Auer se zde odvolává na STELZENBERGER, Johannes: *Die Beziehung der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München: Max Hueber Verl., 1933, 95nn; srov. AUER, Alfons: *Autonome Moral*, 2. vydání, 123.

<sup>635</sup> To se týkalo především stoických autorů, jako byli Epiktétos či Seneca.

<sup>636</sup> ROHLS Jan: *Geschichte der Ethik*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, 153.

<sup>637</sup> WAGNER Friedrich: *Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes*, sv. II, Münster: Aschendorff, 1931, 220; podle AUER, Alfons: *Autonome Moral*, 2. vydání, 124.

<sup>638</sup> Ambrosius integroval stoický pojem povinnosti (*officium*) do křesťanské teologie a ztotožnil ho s biblickým pojmem přikázání. Dále ve svém spise *De excessu fratris sui Satyri* 1,57 a *Exp. Evang. sec. Lucam* 5,49 a 62–68 zavádí pojem kardinálních ctností (*virtutes cardinales*) pro antické čtvero *prudentia, iustitia, fortitudo a temperantia*. (Srov. ROHLS Jan: op. cit., 154; WEBER Helmut: *Všeobecná morální teologie*, Praha: Zvon–Vyšehrad, 1998, 336).

<sup>639</sup> S odkazem na příspěvek Thomase DEMANA: *Le „De officiis“ de Saint Ambroise dans l’histoire de la théologie morale*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 37 (1953), 411nn uvádí jako neslučitelné pohanskou nezávanost, právo na pomstu, obranu a soukromé vlastnictví; srov. AUER Alfons: *Autonome Moral*, 2. vydání, 125.

<sup>640</sup> Srov. tamtéž, 125.

blaženosti coby výlučného plodu společenství s Bohem. Všechny povinnosti ukotvuje v základním křesťanském postoji víry, naděje a lásky a ve vztahu ke vzoru v osobě Ježíše Krista. Auer však neodmítá ani kritiku na adresu milánského biskupa, protože zůstal příliš ve vleku své pohanské předlohy.

Dalším z významných reprezentantů autonomní morálky v kontextu křesťanské víry je podle Auera Tomáš Akvinský (1225–1274) a *pars secunda* jeho Sumy. Tomáš kriticky, tj. s nadhledem a svobodně, přistupuje ke konceptům církevní i profánní myšlenkové tradice a vybírá z ní. Stoické *„secundum naturam vivere“* se změnilo v *„secundum rationem vivere“*. Tuto proměnu chápe Wolfgang Kluxen jako zhodnocení žité reality, které se stává principem morality.<sup>641</sup> Tomáš ke vztahu víry a přirozené mravnosti poznamenává: „Nový zákon ve vnějších měl přikázati nebo zakázati pouze ta, jimiž jsme uváděni do milosti, nebo jež jsou nutná ke správnému užívání milosti... Správné užívání milosti pak je ve skutcích lásky, a ty, pokud jsou nutné ke ctnosti, patří k mravním příkazům, jež byly dávány také ve Starém zákoně... Ale ke skutkům ctností jsme řízeni rozumem přirozeným, jenž jest jakýmsi pravidlem lidského jednání, jako bylo shora řečeno; a proto v těchto nebylo třeba dávatí nějaké příkazy mimo mravní příkazy zákona, jež jsou z povelu rozumu.“<sup>642</sup> Lidský rozum pouze pasívně neodečítá jakési požadavky věčného zákona. Tomáš píše o aktivním podílu lidského rozumu na věčném rozumu, a ten se nazývá přirozený zákon. (I-II, 91, 2). Mravní je v reálném vztahu k tomuto řádu přirozenosti. Auer shrnuje autonomii tomášovské etiky v trojím směru: vůči fyziologicky-biologickým zákonitostem (jejich respektování není samo o sobě kriteriem mravnosti), vůči metafyzice (mravnost není prostě odvozena z jakési *natura metaphysica* člověka, ani její pouhou aplikací) a vůči víře a podstatným formám křesťanské existence (víra, naděje, láska). Přiznaná autonomie mravního se projevuje i ve zdůraznění svědomí, kterému Tomáš připisuje roli nejvyšší normy mravnosti, nad kterou nestojí žádná, ani církevní autorita.<sup>643</sup>

---

<sup>641</sup> KLUXEN, Wolfgang: Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz: Matthias-Grünwald, 1964, 192.

<sup>642</sup> TOMÁŠ AKVINSKÝ: STh I-II, 108, 2; cit. podle překladu Antonína Čaly, Theologická summa, red. Emilián Soukup, Olomouc: OP, 1938, 937n.

<sup>643</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ. Sent. II,2 d. 38 qu. 2 art. 4 Exp. textus finis; podle AUER, Alfons: Autonome Moral, 2. vydání, 131.

Třetím příkladem z tradice morální teologie je Sebastian Mutschelle (1749–1800)<sup>644</sup>, v jehož díle se objevuje jeden z prvních dokladů recepce Kantova kategorického imperativu v katolické morální teologii.<sup>645</sup> Pro naši práci je tento příklad velmi zajímavý, protože tento bavorský teolog byl současníkem analyzovaného Augustina Zippeho. V souladu s osvícenským postojem je Mutschelle kritický ke všemu tradovanému a danému z „pouhé“ autority. Pojem mravného nekonstruuje ani nevyvozuje dedukcí z teologie. Roli teologie ve vztahu k rozumu je u něho podle Auera možné shrnout ve třech bodech: teologie interpretuje zákony mravnosti jako zákony Boží, potvrzuje autonomně vytvořené mravní zákony z Ježíšovy nauky a přináší Boží zaslíbení (resp. varování) jako mravní motivace. Rozum a svědomí jsou cesty, po kterých člověk dospívá k Bohu. V lidském rozumu se skrývá nejvyšší mravní zákonodárce, „reálným základem existence mě zavazujícího rozumu“ je ale Bůh.<sup>646</sup> V Ježíšově nauce se otevírá druhý zdroj mravního poznání. Nauku rozumu zjevuje Ježíš zvně. Jde o afirmativní funkci, neboť Ježíšovo poselství potvrzuje přirozené poznání a poskytuje rozumu jistou orientaci. Nepřináší nic, co by nebylo pochopitelné na základě rozumu, vede však k větší mravní jistotě. V tomto bodě Auer Mutschellovo hodnocení novozákonního zjevení kritizuje jako málo reflektované, novozákonní požadavky v oblasti světového étosu nejsou podle něho zjevené, nýbrž rozumově reflektované modely jednání Ježíše a apoštolů. Co tato biblická „afirmace“ vlastně teologicky znamená, není Mutschellem dostatečně promyšleno.<sup>647</sup> Obraz Boha stvořitele, zákonodárce a soudce přináší významné prvky pro křesťanskou motivaci.

Přínos Mutschellova modelu pro Auerovu argumentaci je zřejmý, jakkoli Auer kritizuje jednak zmíněnou nedostatečnou reflektovanost významu zjevení pro étos nového zákona, jednak pro slabý smysl pro dějinnou proměnlivost etických představ a norem, především však pro nepřesvědčivost jeho chápání křesťanského propria, především v oblasti christologie a gratiologie. To je pojato příliš racionalisticky na to, aby se spojení autonomní morálky a teologie mohlo vydařit. Právě v reakci na takto zúžené pojetí křesťanského propria

---

<sup>644</sup> Mutschellova díla, ze kterých Alfons Auer vychází, jsou *Moraltheologie, oder Theologische Moral*, Erster Teil, allgemeine Moral, München 1801; *Über das sittlich Gute*, München 1788; *Vermischte Schriften oder philosophische Gedanken und Abhandlungen*, 1. Bd., München 1799<sup>2</sup>.

<sup>645</sup> MUTSCHELLE Sebastian: *Moraltheologie, oder Theologische Moral*, Erster Teil, allgemeine Moral, München 1801, s. 67; srov. AUER Alfons, *Autonome Moral*, 2. vydání, 133.

<sup>646</sup> MUTSCHELLE Sebastian: op. cit., 62; cit. podle AUER Alfons: *Autonome Moral*, 2. vydání, 134.

<sup>647</sup> Srov. AUER Alfons: *Autonome Moral*, 2. vydání, 134.



se podle Auera rodí odmítavá reakce generací 19. století, která vyvozuje mravní poselství křesťanství z jádra zjevení. Mravní život je jádrem křesťanského zjevení, vychází ze svébytného základu. Na jedné straně přineslo neoscholastiku s důrazem na přirozeném zákoně, na druhé straně však podtrhlo autoritu a poslušnost, právní formálníismus a trvání na pojmosloví.

## VII.1.2 Diskuse a kritika Auerova konceptu

Diskuse, kterou Auerův koncept vyvolal, se soustředí kolem základního problému: totiž zda je možné poznávací schopnosti praktického rozumu věřit. Alfons Auer zastává pozici fundamentální důvěry v kapacitu rozumu nalézt odpovědi na mravní otázky. Jeho stanovisko bylo sdíleno celou řadou dalších, především německých morálních teologů: Josef Fuchs, Franz Böckle, Wilhelm Korff, Dietmar Mieth, Bruno Schüller, Karl-Wilhelm Merks, Albert-Peter Rethmann aj. Jejich práce se soustředí mj. na hermeneutické prohloubení konceptu, otázky odpovědnosti autonomního svědomí, problematikou křesťanské morální zvěsti v rámci pluralitní demokratické společnosti, která souvisí s enunciabilitou a komunikabilitou mravních závazků. Důležitým bodem prohloubení (F. Böckle, Klaus Demmer) je souvislost mravní autonomie s theonomií, na jejichž vzájemný konstitutivní vztah Auer poukazuje<sup>648</sup> (srov. theonomní autonomie).

Protikladnou pozicí je tzv. etika víry (*Glaubensethik*), jejímiž stoupenci jsou např. teologové Bernhard Stöckle, Konrad Hilpert, Andreas Laun, Leo Scheffzyk, Anton Vögtle. Východiskem konceptů těchto autorů je principiální slabost (*Gebrochenheit*) člověka, jejíž neschopnost dosáhnout mravní evidence a jistoty může být překonána pouze z pozic víry. Jedině z víry mohou být formulovány absolutně platné mravní závazky. Tito autoři kritizují, že Auer použil záměrně použil kantovský pojem autonomie, který je tak spojen s vyslovenou

---

<sup>648</sup> AUER, Alfons: *Autonome Moral*, 2. vydání, 226n.

emancipací etického z církevní pravomoci. Auer na jednu stranu připouští, že pojem autonomie nevolí bezděky a připomíná, že recepci Kantova konceptu autonomie na poli filosofie dosud neodpovídala recepcí teologická, nicméně odmítá, že by svým konceptem odpíral církevnímu hlásání na poli morálky relevantní roli.<sup>649</sup> Pochopitelnou slabinou etiky víry je dosažení shody o dobrém v rámci pluralitní lidské společnosti. Metodicky obhajitelné prohloubení vyžaduje podle Alfonse Auera také souvislost mimosvětské transcendence s příslibem pozemského dobra pro člověka.

### VII.1.2.1 Jan Pavel II.: Veritatis splendor

Reakce na recepci autonomní morálky v křesťanském kontextu katolickými teology se nalézají i v encyklice Jana Pavla II. Veritatis splendor z roku 1993. Papež sám v článku 38 koncept autonomie explicitně užívá, což však zastírá neobratný český překlad tohoto místa: „Již titul ‚vládce světa‘ znamená pro člověka velký úkol s velmi těžkou zodpovědností, jež zavazuje jeho svobodu k poslušnosti vůči Stvořiteli: ‚Naplňte zemi a podmaňte si ji‘ (Gn 1,28). Z tohoto hlediska náleží jak jednotlivci, tak i lidskému společenství náležitá nezávislost (!)<sup>650</sup>, které koncilní konstituce ‚Radost a naděje‘ věnuje obzvláštní pozornost. Je to nezávislost pozemských skutečností, která znamená, že ‚stvořené věci i společenské útvary vlastní zákony a hodnoty, které má člověk postupně poznávat, používat jich a pořádat je.‘ (GS 36).“<sup>651</sup>

V článku 74 papež píše o morálním řádu, který je stanovený přirozeným zákonem a který „je v zásadě snadno pochopitelný lidskému rozumu.“<sup>652</sup> Vyzdvihuje význam bádání v této tematice pro dialog a spolupráci s nekatolíky a nevěřícími. Varuje však, aby se při snahách vypracovat takovou morálku, která se někdy též nazývá autonomní, nedospělo k

---

<sup>649</sup> Srov. tamtéž, 226.

<sup>650</sup> Zde se projevuje nešťastný překlad tohoto místa do češtiny, kde se tato důležitá souvislost ztrácí. Všechny ostatní jazyky užívají namísto pojmu *nezávislost* autonomie: *congrua autonomia* (lat.); *una justa autonomía* (šp.); *uma justa autonomia* (port.); *śluzna autonomia* (pol.); *una giusta autonomia* (it.); *une juste autonomie* (fr.); *a rightful autonomy* (angl.); *eine gerechtfertigte Autonomie* (něm.). (cit. podle [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/index\\_ge.htm](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_ge.htm). [2008-04-21].

<sup>651</sup> JAN PAVEL II.: Veritatis splendor, Praha: Zvon, 1994, čl. 38.

<sup>652</sup> Tamtéž, čl. 74.

„nesprávným řešením, spojeným zvláště s nevhodným chápáním předmětu morálního jednání.“<sup>653</sup> Jde o takové teorie, které posuzují mravnost lidského jednání pouze z jeho důsledků, a proto zakazují jakýkoliv absolutně platný zákaz určitých druhů jednání.

Dalším místem, které bývá uváděno jako kritika Auerovy Autonomní morálky a křesťanské víry,<sup>654</sup> je článek 37. Papež v něm kritizuje rozlišení mezi tzv. „etickým řádem, který je prý lidského původu a platí jen ve vztahu ke světu, a mezi řádem spásy, pro který prý mají význam jen některé úmysly a vnitřní postoje ve vztahu k Bohu a bližnímu.“<sup>655</sup> Toto nejasné místo snad pomůže osvětlit odkaz papeže na vyjádření v kánonech o ospravedlnění tridentského koncilu 19–21, které odsuzují názor, že v evangeliích není jiný předpis než víra a desatero přikázání nemá pro křesťana žádný význam.<sup>656</sup> Jan Pavel II. varuje před popřením morálního poselství zjevení, především vyloučením lidského dobra z centra pozornosti Božího sebezjevení, tedy před oddělením dvou aspektů étosu. V takové etické koncepci by morální obsah zjevení postrádal univerzální platnost a stálost.<sup>657</sup> Je-li zde míněn přímo Auerův koncept, nebo jeho recepce dalšími autory, je nejasné. Jak jsme uvedli výše, Auer sám se snažil riziko této nežádoucí recepce snížit tím, že zdůrazňoval vzájemnou neoddělitelnost světového étosu a étosu spásy v osobě věřícího.<sup>658</sup> Jak zdůrazňuje, neubírá křesťanská integrace světovému étosu na jeho autonomii. Dodává mu však jeho plnou vnitřní pravdivost. „Bez křesťanské integrace se člověk se svým étosem uzavírá do konečnosti.“<sup>659</sup> V reakci na ni hovoří Dietmar Mieth a Adrian Holderegger o potřebě znovu publikovat Auerovy studie k tomuto tématu, aby diskuse mohla dospět k diferencovanějším argumentům.<sup>660</sup> Podle nich je kolísavé vyjádření encykliky *Veritatis splendor* v této otázce „*známkou toho, jak moc je církev po ‚Humanae vitae‘ (1968)... na jedné straně připravená*

---

<sup>653</sup> Tamtéž, čl. 75.

<sup>654</sup> Srov. CAHA, Aleš: op. cit., 102.

<sup>655</sup> JAN PAVEL II., *Veritatis splendor*, čl. 37 (zdůraznění jlo).

<sup>656</sup> „*Si quis dixerit, nihil praeceptum esse in Evangelio praeter fidem, cetera esse indifferentia, neque praecepta, neque prohibita, sed libera, aut desem praecepta nihil pertinere ad Christianos: anathema sit.*“ (DS 1569).

<sup>657</sup> JAN PAVEL II.: op. cit., č. 37.

<sup>658</sup> Srov. AUER, Alfons: *Autonome Moral*, 2. vydání, 186.

<sup>659</sup> Srov. tamtéž, 192.

<sup>660</sup> Srov. MIETH, Dietmar – HOLDEREGGER, Adrian: Vorwort, In: AUER, Alfons: *Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs*. Freiburg, Schweiz [aj.]: Univ.-Verl. [aj.], 1995, 10. (překl. jlo).

k základní změně (např. paradigmatu plodnosti a lásky v manželství), na druhé je však bázlivá a leká se, jakmile dojde k tomu, že by měla vyvodit důsledky.“<sup>661</sup>

## VII.2 Vztah rozumu a zjevení v pozdně středověké teologické reflexi

V předosvícenské teologii jsou od středověku patrné dvě myšlenkové tradice, které usilovaly o uchopení problematického vztahu zjevení a rozumu.<sup>662</sup> První z nich vychází z tradice německé mystiky (spiritualismus – německý pantheismus, křtěnci). Zjevení podle ní vyvěrá zevnitř, ze srdce člověka otevřeného Bohem. Rozum je v souvislosti s tímto konceptem nahlížen v jeho ‚intuitivním‘ aspektu (nous, *Verstand* předkantovského úzu). Zjevení je řečí Ducha svatého v lidském nitru tady a teď. Důrazy tohoto myšlenkového proudu v mnohém ovlivnily reprezentanty osvícenství především v důrazu na náboženskou toleranci (stoupenci tzv. spiritualismu procházeli mnoha represemi). Významným přínosem byl jejich důraz na ducha Bible namísto literární přesnosti. Stejně tak byla patrná jistá rezervovanost vůči vnějším nositelům ‚zjevení‘ (hierarchie). Vedle výuky kladli důraz také na liturgii.

Druhý proud tradice chápe zjevení jako veličinu přicházející z vnějšku, jako systém pravd, který pochází od mimosvětsky pojímaného Boha. Tyto pravdy jsou obsaženy v Písmu a v nauce autorit. Tento myšlenkový proud je reprezentován scholastickou teologií, humanismem a reformací, protestantskou ortodoxií a socinianismem. Oporou tohoto chápání zjevení je tradiční řecká epistemologie (Aristoteles), podle které člověk přijímá vědění z vnějšku, ze světa mimo sebe. Rozum sám je jakousi dispozicí, mohutností, která třídí a uspořádává vjemy. Pro poznatky z oblasti víry je v této souvislosti nezbytná dispozice víry, která rozum otevírá k přijetí těchto pravd jako *conditio sine qua non*. Tato koncepce vedla od Tomáše k problematizaci postavení teologie mezi ostatními vědami v důsledku etablování se aristotelského konceptu vědy, která má být založena na nutných a obecných evidencích. Toto ‚jisté vědění‘ bylo doménou rozumového poznání. Zjevení na rozdíl od něho obsahovalo prvek kontingence, spatřovaný třeba v biblických příbězích, které se mohly odehrát i jinak.

---

<sup>661</sup> Tamtéž, s. 9.

<sup>662</sup> Srov. GERICKE Wolfgang: op. cit., 23nn.

Aspekt nahodilosti dominoval ve středověkém nominalismu, a nutně souvisel s teologickým voluntarismem v konceptu Boha i s prudkým rozvojem novověké přírodovědy. Leibniz a Lessing v souvislosti s tímto pohledem rozlišovali mezi „nutnými pravdami rozumu“ a „nahodilými pravdami zjevení“. V etice se v důsledku této bipolarity začala oddělovat etika rozumu a etika zjevení.

Výraznou oporu nalézal tento směr uvažování ve filosofii mladší stoy, jejíž vliv zesílil především na prahu raného novověku, a to v souvislosti s humanismem a znovuobjevením republikánské římské literatury (především Cicerona). Stoická epistemologie korigovala svým konceptem vrozených pojmů (*koinai ennoiai*)<sup>663</sup> aristotelskou představu lidské mysli jako čisté voskové destičky (*tabula rasa*). Základními pojmy náboženství, obsažené ve světle rozumu, jsou podle Cicerona a Seneky jisté vědomí Boží existence a nesmrtelnosti duše. Možnost dospět k pravdivému poznání Boha a ke správnému pojmu ctnosti vedla ze strany humanistů i mnohých osvícenců k problematizaci i odmítání učení o dědičném hříchu a zkaženosti lidské přirozenosti. Potíž slučitelnosti proklamované pravdivosti lidského poznání a nutnosti nadpřirozeného zjevení, souvisejícího s Boží dobrotou, dala za vznik celé tradici theodiceje. Tvoří podhoubí i argumentace analyzovaného Augustina Zippeho. Je patrné, že výrazem jejího překonání je až překročení instrukčního modelu zjevení teologií prezentovanou dogmatickou konstitucí Dei Verbum (1965).

### VII.3 Zippeho požadavky na ‚pravou‘ křesťanskou mravouku

Pro zhodnocení souvislosti Zippeho morálně-teologického konceptu vyjdeme z jeho nejzralejšího, i když ne právě obsáhlého díla, totiž z Návodu k sepsání užitečného návrhu morální teologie pro veřejné teologické školy v c. k. státech, který napsal jako vedoucí studijní dvorské komise v roce 1787.<sup>664</sup> V kontextu důležitosti pravdivého pojmu o Bohu uvádí jako charakteristiku tzv. evangelijního mravního zákona jeho „přiměřenost mravní přirozenosti člověka, k jejíž zformování, zdokonalení a zušlechtění byl tento zákon dán.“<sup>665</sup>

---

<sup>663</sup> Srov. CICERO Marcus Tullius: Tuskulské hovory III,2.

<sup>664</sup> Srov. kap. Vedoucím teologických studií ve Vídni a násl., 80.

<sup>665</sup> Srov. ZIPPE Augustin: Anleitung zur Verfassung, op. cit., fol. 35<sup>v</sup>.

Programově proto požaduje po budoucích učebnicích morální teologie, aby se snažily obsáhnout celou její šíři tak, že vyjdou z jasného antropologického zakotvení. Odmítá kasuistický i tzv. asketický přístup, který posuzoval lidské činy na základě předem dané klasifikace hříchů či ctností (kasuistika), nebo požadoval vykonání určitých náboženských úkonů (tzv. falešná asketika).<sup>666</sup> Jak upozorňuje Heinz Kittsteiner, vytváří osvícenství nový koncept autonomního svědomí, které nepotřebuje vnější mravní zákon, nezbytný pro kasuistické uchopení. Právě jeho autonomie, spočívající v zálibě v řádu, umožnila mj. novověké rozvinutí sociálního aspektu etiky, který by v kasuistické metodě nenalezal dostatečnou oporu.<sup>667</sup>

Stejně požaduje Zippe, aby platnost výroků svatých otců a rozhodnutí koncilů byla prověřována jejich souladem s „naukou Písma svatého, nezadatelnými lidskými právy, obsaženými v lidské přirozenosti, a s tradicí, která byla sdílena *vždy, všude a všemi údy církve*“.<sup>668</sup> Posuzujeme-li tento Zippeho požadavek v kontextu celého jeho díla, jde spíš o reakci na voluntarismus, než o vyjádření apriorní nedůvěry vůči církevnímu magisteriu. Zippe v každém svém díle zdůrazňuje, že základem opravdu křesťanského života musí nutně být správný pojem Boha, totiž že Bůh není svévolný despota, nýbrž moudrý a dobrotivý otec. Proto ani žádná křesťanská ctnost, která je hlavním cílem křesťanské mravouky,<sup>669</sup> nemůže vyplývat ze zákonů, postavených na pouhé autoritě: „evangelijní mravní zákon je založen na uzpůsobení mravní přirozenosti člověka, k jejímuž zformování, zdokonalení a zušlechtění byl dán. Zjevení je návod daný lidstvu, aby dospělo ke ctnosti a blaženosti.“<sup>670</sup>

### VII.3.1 Tzv. etika rozumu

Ve svém hlavním díle Úvod do mravouky rozumu a zjevení předchází pasáže o tzv. rozumové etice kapitolám věnovaným etice zjevení. Tato posloupnost není ani náhodná, ani pouze formální. Všechny Zippeho práce se vyznačují výraznou metodickou sevřeností, která

---

<sup>666</sup> Srov. tamtéž fol. 31<sup>v</sup>n.

<sup>667</sup> Srov. KITTSTEINER Heinz D.: op. cit., 204nn.

<sup>668</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung zur Verfassung, op. cit., fol. 34<sup>f</sup>.

<sup>669</sup> Srov. tamtéž 32<sup>v</sup>.

<sup>670</sup> Srov. tamtéž 35<sup>v</sup>.

souvisí s jeho wolffiánským postupem *more geometrico*. Zippe nezavede žádný nový pojem, který by nedefinoval, resp. nevyvodil z předchozího. Ve svém konceptu přirozené morálky zhodnocuje Augustin Zippe mnohé z bohatství filosofické etiky. Jeho učení o pudech, sklonech i ctnostech nese mnohé rysy stoické, a potažmo i tomášovské etiky: mravně správné je podle něho nutně také v souladu s přirozeností, projevující se vrozenými, přirozenými pudy. Stoická nauka se však v mnoha bodech spojuje se scholasticky integrovanou aristotelskou etikou. Jak připomněl s odkazem na Rollena E. Housera Aleš Caha<sup>671</sup>, hrála stoická nauka, resp. teologie Marca Tullia Cicerona pro Tomáše Akvinského významnou roli a může být proto mnohde velmi obtížné, ba takřka nemožné tyto dva autory od sebe na stránkách Zippeho díla odlišit. Stoický vliv nauky o lidských pudech a jejich významu pro mravnost člověka je patrný už jen desítkami odkazů na stoické autory. Nicméně základní pravidlo stoické etiky, pocházející od Kleanthova převzetí a doplnění Zénónova *homologúmenós zén*<sup>672</sup> je i Zippemu základem dalších etických úvah. Tyto stoické prvky nebyly však recipovány pouze svatým Tomášem. Jejich vliv je patrný i u dalších filosofů raného novověku, kupříkladu u Johna Locka, jehož vliv na etický koncept Augustina Zippeho je jasně patrný.

V Zippeho pojetí je zřetelný obrat, k němuž došlo v etickém myšlení prvních novověkých staletí, totiž odmítnutí teleologicky zaměřeného mravního hodnocení a snaha vyvodit etiku z přírodovědného pohledu na člověka (Bacon) nebo z lidských žádostí (Hobbes). V diskreditaci náboženských východisek může být spatřován jeden z důsledků konfesně motivovaných sporů, které podryly víru v univerzalitu a autoritu takto založených mravních nároků. V průběhu 18. století se objevuje dnes už běžná teze (John Toland, později Anthony Shaftesbury), že i ateisté mohou být morální.<sup>673</sup>

Člověk jakožto rozumová bytost dovršuje své pudově podmíněné jednání rozumovým zhodnocením. Zippe však klade velký důraz na pravdivé poznání našeho lidského určení a přilnutí k němu, jako na nezbytné východisko mravně zdařilého jednání. V tomto momentu se projevuje vliv empiristické etiky Johna Locka, který stejně jako Zippe považuje etiku za

---

<sup>671</sup> Srov. CAHA Aleš: Příkazy přirozeného zákona – Tomáš Akvinský inspirován dílem Ciceronovým, in: *Salve*, 4/05, 25–36.

<sup>672</sup> Srov. tamtéž 25; překlad tohoto Zénónova výroku by mohl znít jako *„žít v souladu“*.

<sup>673</sup> Srov. SCHRADER Wolfgang H.: *Ethik des moral sense*, in: PIEPER Annemarie Pieper (ed.): *Geschichte der neueren Ethik 1*, Tübingen – Basel: Francke, 1992, 82nn.

vědu, jež tematizuje pravidla a kritéria jednání směřujícího k blaženosti spolu s prostředky nutnými k dosažení tohoto cíle. Na Johna Locka se Augustin Zippe přímo odvolává, když přichází s tvrzením, že věty morálky jsou dokazatelné stejně jako věty geometrie.<sup>674</sup> Toto nikoliv neproblematické tvrzení souvisí s epistemologickým ukotvením takové etiky, totiž s jejím nutným propojením se sémiotikou.

Poznání přirozených norem jednání není pro Zippeho vrozené, ani neplyne z obecného konsensu nebo z nařízení autority. Vychází z pozorování pohnutek a motivů vlastního nitra a z mravních vjemů tzv. mravního smyslu. Když pak v pojednání o Mravním vzdělání budoucích duchovních v generálním semináři v Praze Zippe píše, že veškeré mravní hodnocení a sklony vycházejí z představ<sup>675</sup>, otevírá tím právě druhý zdroj mravního posouzení, totiž dovršení pudového založení etiky v rozumovém úsudku. Právě tyto představy jsou ovlivnitelné výchovou a vzděláním, v jehož rámci se má lidem dostávat pravdivých pojmů (*wahre Begriffe*). Jakkoliv jsou však pro Zippeho morální koncept podstatná rozumově odůvodněná východiska, hlavní roli přece hrají pocity a pohnutky.

### VII.3.1.1 Antropologické ukotvení

Snad i díky patrnému pedagogickému impetu usiluje Zippe dokázat, že základní mravní principy je možné vyvodit rozumovou úvahou a bdělou pozorností k vlastním pohnutkám a sklonům, k jednání vlastnímu nebo druhých lidí.<sup>676</sup> Lidská přirozenost je utvořena tak, že ji vrozené lidské sklony vedou směrem k tomuto určení, totiž k dokonalosti a blaženosti.<sup>677</sup> Jejich síla je postřehnutelná rozumem, protože se projevuje tzv. přirozenými pudy (*Triebe*), jež pohání naše sklony (*Neigungen*) a žádosti (*Begierden*), které chtějí dosáhnout uspokojení.<sup>678</sup> Tyto pudy a sklony jsou zčásti tzv. zvířecí (jež máme společné se zvířaty:

---

<sup>674</sup> Srov. ZIPPE Augustin: *Anleitung in die Sittenlehre*, op. cit., 1778, XL. Tento postulát odmítal třeba David Hume v *A letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh* z roku 1745 jako neplatnou tezi racionalistických etiků Samuela Clarka a Williama H. Wollastona. (srov. SCHRADER Wolfgang H.: op. cit., 93).

<sup>675</sup> Srov. ZIPPE Augustin: *Von der moralischen Bildung*, op. cit., 1.

<sup>676</sup> Srov. ZIPPE Augustin: *Anleitung in die Sittenlehre*, op. cit., 1778, 19; 26nn.

<sup>677</sup> ZIPPE Augustin: *Anleitung in die Sittenlehre*, op. cit., 1778, 1.

<sup>678</sup> Dobré je to, co jim k uspokojení slouží, co jim brání, je zlé. Jsou pudy tělesné (zv. také zvířecí: potřeba ukojit hlad a žízeň, potřeby pohybu, spánku a klidu) a s nimi související dobra tělesná (síla, zdraví, potrava, vlastnictví).



hlad, žízeň, potřeba pohybu, klidu, spánku).<sup>679</sup> Jejich cílem je zachování života (a jako takové slouží Zippemu za východiska k povinnostem vůči sobě samému). Tyto žádosti se završují v pudu sebelásky (*Selbstliebe*).<sup>680</sup> Člověk je navíc obdařen rozumem (*Verstand*), aby tyto pudy nahlédl a nebyl jim pouze vydán, nýbrž naopak aby je rozumem (*Vernunft*) usměrnil.<sup>681</sup> Pak se z nich stávají pudy tzv. rozumové přirozenosti a vedou člověka k celkové, tj. i rozumové dokonalosti. Tato touha po dokonalosti je obecně lidským pudem, neboť je patrné, že všichni lidé usilují o ty vlastnosti, které považují za dokonalé. Svě nedokonalosti naopak skrývají.<sup>682</sup>

Lidská touha po dokonalosti se neprojevuje jen na individuální rovině, nýbrž i ve vztahu ke druhým lidem: „Touha po dokonalosti působí jednak skrze žádostivost poznání, jednak skrze přirozenou náklonnost vůči lidem.“<sup>683</sup> Na její popud se člověk stará o své zachování (pud sebezáchovy), obohacuje rozum užitečnými znalostmi (pud poznávací), plní srdce dobročinnými sklony (pud sympatie), a tak se stále zdokonaluje (pud po dokonalosti).<sup>684</sup>

Oba dva směry touhy po dokonalosti jsou zřejmé už u malých dětí, v jejich otázkách a zájmech. Jejím cílem je zdokonalení rozumu (*Verstand*) cvičením. Jeho dokonalost souvisí se zakoušením tzv. dober rozumu: správného vnímání, věrné paměti, živé představivosti, jemného vtipu, vycvičeného důvtipu a vytříbeného vkusu.<sup>685</sup> V tomto aspektu se otevírá prostor pro výchovu a ovlivnění, pokud se této vlastnosti lidského ducha věnuje náležitá pozornost. Náklonnost ke druhým lidem odvádí naši pozornost od nás samých. Vychází se schopnosti pociťovat sympatii s radostmi a strastmi druhých lidí. Radostná tvář druhého vzbuzuje radost, naopak strach a úzkost způsobují melancholii, starosti a bolest. Ovšem i tyto

---

Vedle nich má každý člověk vrozené pudy duševní (např. zvědavost, láska...) a jimi sledovaná dobra rozumu, jako jsou správné vnímání, věrná paměť, živá představivost, jemný vtip, vycvičený důvtip a vytříbený vkus.

<sup>679</sup> Srov. tamtéž 13.

<sup>680</sup> Srov. tamtéž 14.

<sup>681</sup> Německy píšící autoři rozlišují mezi rozumem (*Verstand*) a rozumem (*Vernunft*). *Verstand* označuje celek duševní mohutnosti umožňující myslet a dělat si představy, sestávající z dalších sil: smyslové (*Sinneskraft*), paměti (*Gedächtniß*), představivosti (*Einbildungskraft*), vnímavosti (*Empfindungskraft*), vědomí (*Bewußtseyn*), soudnosti (*Urtheilskraft*) a konečně z rozumu (*Vernunft*), tedy schopnosti určit pravdu a stanovit principy lidského jednání.

<sup>682</sup> Srov. tamtéž 16.

<sup>683</sup> Tamtéž 17.

<sup>684</sup> Srov. tamtéž 23n.

<sup>685</sup> Srov. tamtéž 18.

prožitky, jako je radost či strach, nezávisí pouze na vnějších okolnostech lidského života. I ony souvisejí s mírou ctnosti v jednání člověka a umožňují proto v posledku i mravní posouzení. Sympatii pociťuje člověk i v historických příbězích, při četbě nebo sledování divadelního představení nebo při vyprávění o vzdálených krajích. Jak bude ukázáno dále, je toto jedna z oblastí vychovatelnosti tzv. mravního citu člověka, který při mravním rozhodování hraje klíčovou roli.

Z lásky k dokonalosti vyplývá také pojetí ctnosti, která pak nespočívá v mimořádných výkonech a schopnostech, nýbrž v životě, který je v souladu s přirozenými pudy. Důležitou roli v něm hraje tzv. mravní cit (*moralisches Gefühl*), tedy schopnost nalézt zalíbení ve ctnosti a pociťit odpor k neřesti.<sup>686</sup> Důsledkem ctnostného jednání nás samých je spokojenost z vnímané mravní dokonalosti. Jsme-li svědky ctnostného jednání druhých lidí, pociťujeme k nim úctu a lásku. Tyto projevy souhlasu srdce (*Beyfall des Herzens*)<sup>687</sup> jsou plodem lásky k dokonalosti, jež je vrozená všem lidem, a provází proto všechny sklony našeho nitra, které směřují k dokonalosti. Na druhé straně pociťuje člověk z nesouladu bolest, a to jak bolest tělesnou, tak i duševní (*geistig*).<sup>688</sup> Právě tato schopnost potěšení, které plyne z lásky k dokonalosti, je spjata se schopností radovat se z krásy přírody a uměleckých děl. Je však třeba přistoupit k ní s očima soudobých vědců a básníků, třeba „Hallera<sup>689</sup>, Fenelona<sup>690</sup>, Thomsona<sup>691</sup>, Sulzera<sup>692</sup> nebo Derhama<sup>693</sup>“.<sup>694</sup>

V Zippeho antropologii je patrné její filosofické ukotvení v „přirozené morálce“ protestantských (Chr. Wolff, Chr. A. Crusius) i katolických (P. J. Riegger, K. A. Martini) zastánců přirozeného práva. Poslední analyzované dílo Augustina Zippeho, totiž jeho Návod k sepsání užitečného návrhu morální teologie pro veřejné teologické školy v c. k. státech ,

---

<sup>686</sup> Srov. tamtéž 26.

<sup>687</sup> Srov. tamtéž 27.

<sup>688</sup> Srov. tamtéž 32.

<sup>689</sup> Albrecht von Haller (1708 – 1777) byl švýcarským lékařem, básníkem a literárním kritikem.

<sup>690</sup> François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651–1715) byl katolickým duchovním, biskupem v Cambrai a autorem knih.

<sup>691</sup> Snad má Zippe na mysli skotského básníka Jamese Thomsona (1700–1748), který vydal roku 1730 básen The Season, která nalezla záhy překlad do němčiny i zhudebnění v oratoriu Josepha Haydna s textovými úpravami Gottfrieda van Swietena.

<sup>692</sup> Johann Heinrich Sulzer (1735–1813) byl švýcarským entomologem, který seřadil hmyz podle Linného systému.

<sup>693</sup> William Derham (1657 – 1735) byl anglikánským duchovním a přírodním filosofem. Byl prvním, kdo měřil rychlost zvuku. Od roku 1702 byl členem Královské společnosti.

<sup>694</sup> Srov. tamtéž 34.

vykazuje prvky společné s Gottfriedem Lessem<sup>695</sup>, a to především ve stanovení základní zásady morální nauky, při kterém oba autoři vycházejí z téhož antropologického pojetí. I podle Gottfrieda Lesse vložil Bůh do duše každého člověka „základní pudy“ sebelásky a blahosklonnosti (Wohlwollen). Pud blahosklonnosti rozvíjí člověk ve společenství druhých lidí tak, že jednání, která se ho přímo netýkají, hodnotí s potěšením a souhlasem (Beyfall) a prožívá přátelství či mateřskou lásku. Tyto přirozené pudy artikuluje slovně pozitivní mravní Boží zákon, který formuluje takto: „Čiň všechno to, co podporuje blaho lidské společnosti, Boží rodiny, jejíž jsi součástí.“<sup>696</sup> U Zippeho navíc motivace mravního jednání: vděčná láska vůči Bohu a milující poslušnost.

### VII.3.1.2 Etika ‚moral sense‘

Jako hlavní inspirační proud konceptu rozumové morálky Augustina Zippeho se proto projevují tzv. filosofové morálního smyslu (*moral sense*), kteří rozpracovávali tuto centrální kategorii mravního hodnocení Anthony Shaftesburyho (1671–1713). Ten charakterizoval *moral sense* v reakci na individualismus Thomase Hobbesa jako morální ekvivalent estetického vnímání krásy. Duše zakouší harmonii a disharmonii svého stavu a má schopnost zaujímat přitom postoj ve formě mravních rozhodnutí.<sup>697</sup> Tato duševní schopnost je univerzální, nejedná se však o výkon rozumu, a to ani ve smyslu bezprostředního nahlédnutí, ani ve smyslu rozumové argumentace. Nezávisí proto ani na náboženských ani na teoretických předpokladech. Prekognitivní vědění o mravně dobrém a špatném může být zatemněno smyslovými představami a pokaženo podobně, jako je možné zkazit estetický vkus. Stejně jako u hodnocení estetického díla je důležitá harmonie celku, hraje celek podstatnou roli i v Shaftesburyho etice. Ten odmítá Hobbesovo pojetí, že dobré je něco proto, že je to žádáno. Toto tvrzení Shaftesbury obrací a postuluje v souladu s aristotelsko-scholastickou tradicí: něco je totiž žádáno proto, že je to dobré. Zdůrazňuje však, že člověk je součástí celku, kterým je do jisté míry určen. Pociťuje potřeby, které má společné s jinými lidmi. Toto úsilí o naplnění potřeb je směřováním k vlastní přirozenosti, a proto je mravně

---

<sup>695</sup> LEß Gottfried: *Christliche Moral*, Tübingen 1777.

<sup>696</sup> ZIPPE Augustin: *Anleitung in die Sittenlehre*, op. cit., 1778, 34.

<sup>697</sup> Srov. SHAFTESBURY Anthony Ashley Cooper: *An Inquiry Concerning Virte or Merit*, in: ALDRIDGE A. Owen, FREIBURG Rudolf, HÖLTGEN Karl Josef (ed.): *Complete Works, Selected Letters and Posthumous Writings*, Standard Edition, II. Works, Vol. II, Stuttgart: frommann – holzbook, (2004), 86n.

dobré. I na afektivní rovině se v člověku probouzejí žádosti a potřeby. Přirozeně dobré jsou ty z nich, které žádají vlastní dobro člověka, a neruší přitom dobro celku. Tento silný sociální aspekt je u Augustina Zippeho velmi dobře patrný, a to jak v citovaném výkladu touhy po dokonalosti, tak i v trojím rozdělení mravních povinností na povinnosti vůči Bohu, vůči sobě samému a právě vůči bližním. Význam celku lidské společnosti se nachází i v Zippeho pojetí úlohy kněží, jejichž poslání charakterizuje především z hlediska jejich významu pro blaho společnosti a státu.<sup>698</sup>

Na Shaftesburyho chápání morálního smyslu reagoval Francis Hutcheson (1694–1746), který oslabil jeho teleologičnost ve prospěch pozorného a pečlivého pozorování a poznání člověka, jaký opravdu je, čímž se vrátil k Johnu Lockovi.<sup>699</sup> Moral sense chápe jako třetí zdroj obsahů vědomí, vedle smyslového cití a reflexe.<sup>700</sup> Z něho získávají lidé ideje dobra a zla, spravedlnosti a nespravedlnosti analogicky k ostatním smyslům. Hutcheson se zaměřil na vymezení kategorie mravního smyslu vůči pohnutkám i vůči rozumu. Od pohnutek jej odlišuje především jeho stálost. Zatímco ony jsou zčásti závislé na blízkosti posuzovaného objektu, nehraje pro mravní hodnocení z *moral sense* vzdálenost žádný význam. Vůči rozumu se vymezuje mravní smysl podle Hutchesona tím, že rozum zjišťuje, zda věci jsou, či nejsou, zatímco mravní smysl hodnotí, zda něco být má, nebo nemá. Dále rozlišuje vnímání přirozeného dobra a zla od vnímání mravního dobra a zla. Vnímání přirozených dober podněcuje náš zájem, neboť jsou nám představovány jako žádoucí. Hodnocení morálního smyslu je skutečně autonomní, neboť jeho souhlas zakoušíme i tam, kde ze schvalovaného jednání nezískáváme žádný prospěch, ba dokonce i při hodnocení takového jednání druhých osob, které je proti našim zájmům.

Stejně tak charakterizuje i Zippe morální cit (*moralisches Gefühl*): „Morální cit je zakoušené zalíbení ve ctnosti a odpor k neřesti. Toto zakoušení je schválení, doporučení a potvrzení ctnosti a odmítnutí neřesti... Schvalujeme takové jednání, které má v základu dokonalou pohnutku, a to i kdyby mělo takové jednání náhodně škodlivé důsledky.“<sup>701</sup> Největší zalíbení zakouší lidé při sledování dobrotivého jednání ve prospěch lidského

---

<sup>698</sup> ZIPPE Augustin: Von der moralischen Bildung, op. cit., Vorerinnerung.

<sup>699</sup> Srov. SCHRADER Wolfgang H.: op. cit., 89.

<sup>700</sup> Srov. RÖD Wolfgang, op. cit., 2004, 184.

<sup>701</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 1778, 26.

pokolení. Zippe dokazuje toto tvrzení na příkladu historických osobností, u nichž můžeme hodnotit mimořádné schopnosti a pozoruhodné vlastnosti. Odmyslíme-li si však tuto dobrotivost vůči druhým lidem, zaslouží si maximálně náš obdiv, nikoliv však onen žádoucí potlesk naší duše (*Beyfall unsrer Seele*), který potvrzuje ctnost.<sup>702</sup>

Hutcheson rozvádí dál sociální aspekt Shaftesburyho etického konceptu a vyzdvihuje význam motivů. Rozlišuje mezi vlastním zájmem (*self-interest*) a zájmem o dobro druhých (*benevolence*). Mravně dokonalé je takové jednání, které je motivované blahovůlí (*benevolence*) a chce dosáhnout co největšího štěstí pro co největší počet lidí.

Dalším z představitelů filosofie mravního smyslu je Joseph Butler (1692–1752), který ustupuje od Shaftesburyho konceptu afektů a hledá takovou část lidské přirozenosti, která má autoritu a zvláštní pravomoc (*authority, prerogative, natural supremacy*).<sup>703</sup> Hledanou mravní instanci nazýval svědomím (*conscience*). Svědomí neomylně ukazuje, který afekt je možné přijmout a který ne.<sup>704</sup> Koncept svědomí Butlerovi umožnil skloubit od Shaftesburyho ostře odlišenou etiku a teologii.

### VII.3.1.3 Vychovatelnost a ovlivnitelnost mravního hodnocení

Zippe ve svém konceptu morálky v několika okamžicích zmiňuje člověku vnější vlivy, které spoluurčují jak rozpoznání všeobecného lidského určení k blaženosti, tak i významně vstupují do mravního hodnocení lidského jednání. Lidské určení může člověk vyvodit, zhodnotí-li jak působení pudů a sklonů v sobě samém i u druhých. Tyto pudy je rozum schopen rozpoznat, je-li pozorný k životu jednotlivého člověka.<sup>705</sup>

Jiným prostředkem k poznání lidské přirozenosti je studium dějin,<sup>706</sup> nikoliv však pro dějiny samotné, nýbrž jako pokladnice argumentů proč věnovat pozornost vlastní mravnosti,

---

<sup>702</sup> Srov. tamtéž 28.

<sup>703</sup> SCHRADER Wolfgang H.: op. cit., 91n.

<sup>704</sup> Srov. RÖD Wolfgang: op. cit., 2004, 188.

<sup>705</sup> Sleduje dětskou zvědavost, sebezáchovné reakce, projevy sympatie apod.

<sup>706</sup> Uvědomme si, že dějiny byly poměrně nedávno uvedeny na universitní půdě. Na pražskou teologickou fakultu konkrétně ve školním roce 1761/1762. (Srov. BERÁNEK Karel: Teologická fakulta, in: Dějiny Univerzity Karlovy, sv. II., Praha: Karolinum, 1995, 74).

jako zdroj motivů pro péči o sebe sama, o očištěné smýšlení, aby se „ze zvířecího člověka stal laskavý, dobrotivý člověk, jehož štěstí bude založeno v časnosti i věčnosti.“<sup>707</sup> Je v nich totiž možné spatřit jako na střípkách rozbitého zrcadla obraz člověka, přirozeně dospívajícího k plné zralosti, jak napsal Zippeho žák Franz Fritsch v roce 1792.<sup>708</sup> Ve světle dějin mohou být rozpoznány různé okolnosti provázející život lidstva v rozličných dobách a na nejrůznějších místech, a to především vzhledem k jejich vlivu na mravnost.

Vytříbený rozum může, díky svobodě lidského ducha, ovlivnit vůli (druhou mohutnost lidské duše) a přezkoumat, zda předmět žádosti je opravdu v souladu se směřováním k dokonalosti. Představy o ní jsou ovlivnitelné výchovou a vzděláním, v jejichž rámci jsou předkládány vzory k následování. V tomto bodě se setkává pozornost osvícenského státu vzdělání a školství<sup>709</sup> s vysokým hodnocením etiky coby „nejdůležitější vědy vůbec“.<sup>710</sup> Jí poznávané prvky lidského určení rozhodně nejsou konfesně nebo nábožensky limitované, její nárok je všeobecný.<sup>711</sup> V tomto důrazu je možné nalézat přirozený kontext raně novověké pedagogizace, která je dnes hodnocena spolu s medikalizací jako jeden z předních projevů moderní disciplinace.<sup>712</sup>

První část nazývá Zippe ‚vzděláním srdce‘ a jedná se mu o vštípení základních pojmů o směřování člověka k blaženosti<sup>713</sup>: „Srdce dětí je učenlivé, neklade odpor setkání s dobrem, pokud není zatvrzeno nepřirozenou výchovou... Pouze jemné srdce dětí je schopno pociťovat lehce se ozývající náboženství, Boží lásku, vděčnost, dětskou bázeň a náklonnost ke všem lidem s čistým srdcem bez příměsi vlastního prospěchu s vlastní silou.“<sup>714</sup> V Zippeho dílech se nenalézají explicitní vyjádření, zda člověk přichází na svět s vrozenými společnými ideami, jak je nalzáme u filosofů mladší stoy (Chrysippos). Klade však, jak je patrné s uvedeného úryvku, velký důraz, aby si studenti osvojili pojmy správné.

---

<sup>707</sup> FABIANI Ignaz von: op. cit., 26.

<sup>708</sup> FRITSCH Franz: op. cit., 256n.

<sup>709</sup> S tímto vědomím souvisí osvícenská pozornost věnovaná právě školství. Měla-li být vybudována blažená společnost, bylo třeba nejprve posílit v občanech potřebnou představu dokonalosti a blaženosti.

<sup>710</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 1778, 57.

<sup>711</sup> Srov. tamtéž 1, kde je mravouka definována jako nauka o lidském určení a o prostředcích, jak ho dosáhnout.

<sup>712</sup> Srov. REINHARD Wolfgang: Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie, München: C.H.Beck, 2004, 248.

<sup>713</sup> Srov. ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 1778, XI.

<sup>714</sup> ZIPPE Augustin: Rede an dem Tag der Einweihung, op. cit., 155.

Zippe doporučuje pedagogické práce Johna Locka<sup>715</sup>, Fenelona<sup>716</sup>, Basedova<sup>717</sup> a Millera<sup>718</sup>. S výchovou srdce je třeba začít, jakmile děti pocítí rozumové pohnutky (*vernunftmäßige Begierden*). Pak je třeba začít příběhy skutečnými nebo vymyšlenými, které mají nějaký vztah k mravnosti a způsobu uvažování.<sup>719</sup> Užitečné jsou klasické příběhy o Herkulově volbě nebo o kresbě Caebes. Děti si však musí od začátku uvědomovat, že mravouka je praktická věda, kterou je nutné aplikovat na vlastní život. Naopak přivyknou-li uvažovat o etice bez vztahu ke svému životu, rozmůže se v nich lhostejnost vůči mravním požadavkům. A překonat tuto lhostejnost později je takřka nemožné.<sup>720</sup> Toto mravní vnímání (*moralische Empfindung*), jehož předmětem je krása a ošklivost lidských pohnutek a jednání, se vychovává analogicky jako estetický vkus, jehož předmětem je rovněž krása a ošklivost, ale v uměleckých dílech.<sup>721</sup>

K této výchově jsou nevhodnější příběhy, dost možná z dějin, nejprve takové, v nichž se projevuje krása mravného jednání, aby se nepřetížil a nezkazil mravně nevyzrálý mravní cit dětí. Proto jsou podle Zippeho naprosto nevhodné různé hrdinské kalendáře (tzv. *Heldenkalendar*), které oslavují jako motivy jednání tvrdost, pýchu, ješitnost a ctižádost. Protože je třeba dbát na to, aby mravně správné jednání bylo pro žáky zajímavé, a tak aby byli povzbuzeni k jeho následování, je třeba představovat ctnosti i neřesti spolu s jejich důsledky: „aby byli hned od začátku přesvědčeni, že ctnost má přímý vztah k našemu zdraví, na náš vzhled, na stav naší duše a na naši celou blaženost.“<sup>722</sup>

Nemá však zůstat pouze u blaženosti v tomto životě, nýbrž jde i o dopad ctnosti na život věčný, v němž bude zohledněn dosažený stav dokonalosti: „Lidská duše dosáhne po odchodu z tohoto světa vyššího nebo nižšího stupně blaženosti podle dosažené míry

---

<sup>715</sup> LOCKE John: *Some Thoughts Concerning Education*, London: Black Swan in Paternoster-row, 1693.

<sup>716</sup> FÉNELON Francois de Salignac de La Mothe: *Traité de l'éducation des filles*, Paris 1687.

<sup>717</sup> BASEDOW Johann Bernhard: *Methodischer Unterricht in der Religion und Sittenlehre der Vernunft nach dem in Philalethie angegebenen Plane*, Altona: David Iversen, 1764.

<sup>718</sup> Johann Peter Miller, *Grundsätze einer weisen und christlichen Erziehungskunst*, Göttingen: Daniel Friedrich Kübler, 1771.

<sup>719</sup> Zippe doporučuje klasické autory bajek, jako je Ezop, Phaedrus, La Fontaine, Lessing, Gellert, Willamow, Lichtwehr, Gleim aj. (srov. ZIPPE Augustin: *Anleitung in die Sittenlehre*, op. cit., 1778, XIV).

<sup>720</sup> Tamtéž XVn.

<sup>721</sup> Tamtéž XVI.

<sup>722</sup> Tamtéž XX, XXV.

ctnosti... Poznáváním nejvyšší mravní dokonalosti Boží bude více a více posilován plamen lásky k ctnosti a duše podněcována k jeho nápodobě, a tak proměňována.“<sup>723</sup>

Ačkoliv by tato tvrzení spadala do oblasti etiky zjevení, je třeba je zapojit do výuky mládeže, protože představují důležitý motiv pro mravní rozhodování a lásku ke ctnosti, který nesmí vyvěrat ze strachu z trestu, nýbrž z poznání Boží lásky.<sup>724</sup> Ale o tom bude pojednáno více v kapitole o nauce zjevení. Zippe však na tomto místě varuje před zkažením vkusu, jako je to možné v estetických otázkách. Jinak přistupuje k umění ten, kdo se učil na dílech Rafaela nebo Rubense. Už nikdy nebude spokojen s průměrným uměním. Stejně tak tomu bude s mravním citem, který bude vyučen na morální zdatnosti Sókrata, Antonina nebo Jindřicha IV.<sup>725</sup> Stejně tak se děti mohou naučit „ušlechtilé prostotě, nefalšované dobrosrdečnosti, nezlomné poctivosti (Rechtschaffenheit), nápadné přirozenosti, která se projevuje v jednání, smýšlení a charakteru biblických postav.“<sup>726</sup>

I zde se jedná o argumentaci tzv. z rozumu, ačkoliv jde o postavy Starého a Nového zákona. Jejich hodnocení nepočítá se zvláštním významem zjevení. Spíše se na příkladech biblických postav nabízí člověku možnost srovnat svůj charakter s uvedenými kvalitami těchto hrdinů. „*Seznámí se s lidmi, kteří dosáhli blaženosti poslušností, pracovitostí, vírou v Boha, snášenlivostí, láskou k lidem, pravdivostí, upřímností, odevzdaností Bohu, zbožností a náboženstvím srdce.*“<sup>727</sup> Při zapojování biblických textů do výuky je třeba mít na paměti, že u žáků musí být podněcen především zájem Písmem se zabývat. Proto se musí pozornost věnovat výběru vhodných příběhů a pasáží.<sup>728</sup> Častá chyba v náboženské výchově je, že jsou děti nuceny memorovat pasáže a opakovat nauku, které nerozumí.<sup>729</sup> Příkladem zdařilé křesťanské výchovy je praxe prvotní církve, kde se katechumeni dozvěděli základní pravdy víry z největší části historicky a v podobě vyprávění.<sup>730</sup>

---

<sup>723</sup> Tamtéž XXIn.

<sup>724</sup> Srov. tamtéž XXIV, XXIXnn.

<sup>725</sup> Srov. tamtéž XXV. Připomínka Jindřicha IV. (1056–1106) musela znít pro Jindřichovy spory s papežem Řehořem VII. poněkud provokativně.

<sup>726</sup> Tamtéž XXVIn.

<sup>727</sup> Tamtéž XXVI.

<sup>728</sup> Srov. ZIPPE Augustin: Von der moralischen Bildung, op. cit., 15n.

<sup>729</sup> Tuto praxi kritizuje i Zippem zmiňovaný BASEDOW Johann Bernhard: op. cit., VII.

<sup>730</sup> Srov. ZIPPE Augustin: Sechs Predigten, op. cit., 19.



Ve svém díle O morálním vzdělání budoucích duchovních v generálním semináři v Praze, které Zippe věnuje starším žákům než svůj Úvod do mravouky rozumu a zjevení, vyžaduje metody, které žákovu mysl zaměstnají. Odmítá proto pouhé učení se nazpaměť bez pochopení smyslu věci. Principem výuky je názornost (*Anschaulichkeit*) každého použitého pojmu.<sup>731</sup> Proto doporučuje upustit od suchých přednášek, které zvědavost spíš ubíjejí, než aby ji podněcovaly. Učitel má vystupovat příjemně, živě, být schopný slova, jeho přednáška má být podporována příjemným výrazem tváře i celého těla i vhodným tónem hlasu. Metodicky je podle Zippeho sókratovská metoda, která svými otázkami podněcuje myšlení žáků.<sup>732</sup> V tomto ohledu je Zippe dobrým žákem svého učitele Seibta, který píše: „Jestliže mají naše vědecké znalosti dojí pochvaly a přijetí, musí být použitelné pro život, prakticky užitečné, nesmí být pouhým pedantstvím... Pedantství je každá neužitečná, zaprášená školská učenost, učenost v nedůležitých věcech, učenost bez dobrého vkusu, bez jemných mravů, bez světského rázu a životního způsobu. Také jest pedantství, když vytahujeme učenost v nečas, na nesprávném místě.“<sup>733</sup>

#### VII.3.1.4 Nedostatečnost etiky založené výlučně na rozumovém poznání

Zippe připomíná, že svůj Úvod do mravouky rozumu a zjevení sepsal pro ty učitele, kteří chtějí poučit své žáky o původu jejich pohnutek a pocitů, „neboť jedině tak mohou dojít poznání svého srdce a budou s větší jistotou schopni ovlivňovat a ovládat své podněty a žádosti.“<sup>734</sup>

Jako poznání přírody<sup>735</sup> potřebuje kategorii zázraku pouze tehdy, není-li schopné vysvětlit neobvyklé úkazy hmotného světa z přirozených příčin, ohání se i poznání morálního charakteru člověka zázraky, nedokáže-li porozumět vlastním pohnutkám lidské přirozenosti.

---

<sup>731</sup> Srov. ZIPPE Augustin: Von der moralischen Bildung, op. cit., 13.

<sup>732</sup> Srov. tamtéž 16.

<sup>733</sup> Podle WINTER Eduard: Bolzano a jeho kruh, sv. 2, Brno: Spolek katolických akademiků Moravan, 1935, 29.

<sup>734</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op.c it., 1778, XLIIIn.

<sup>735</sup> Ačkoliv není nutné představovat si, že Zippe na tomto místě myslel na význam pojmu *Natur* ve smyslu přirozenost, přesto je dobré si uvědomit, že tato blízkost je v němčině (stejně jako i v jiných jazycích, např. latině) nabíledni. Hovoří-li Zippe (v návaznosti na filosofickou tradici) o mravní přirozenosti (*Natur*) člověka, kterou je možné poznat rozumově vyhodnoceným pozorováním, souvislost s poznáním přírody (*Natur*) se přímo nabízí.

Pojem zázračného je však nepozorovaně spojený s pojmem děsivého (*das Furchtbare*). Oba pojmy pak oslabují rozum a činí cítění člověka bázlivé a nakloněné pověrám. V oblasti mravního způsobuje takto nevytříbený rozum, že si lidé „nevědí rady se záležitostmi vlastního srdce a připisují na účet zkažené přirozenosti víc, než je třeba. Čekají pak se založenýma rukama na zázračnou pomoc a stávají se obětí vlastních neuspořádaných sklonů a žádostí. Stejně jako je sklon vysvětlovat přirozené věci za pomoci zázraku limitován pokrokem v poznání fyzické přírody (*Natur*), mizí i tato bezradnost a bezmocnost duše s postupným ovládním vlastních sklonů, a to díky dokonalejšímu poznání vlastní morální přirozenosti.“<sup>736</sup>

Jakkoliv je rozumové založení etiky nezbytné, má své limity. Z tohoto důvodu vyžaduje Zippe hned na začátku své práce, aby výuka v mravouce probíhala jak na základně rozumu, tak i na základě náboženství (tj. zjevení). „Osvícený, ustavičným přemýšlením vycvičený rozum (*Vernunft*) rozpozná nezrušitelnou souvislost mezi ctností a blažeností, i jakou působnost bude mít ctnost po smrti na věčnosti.“<sup>737</sup>

Aby člověk rozpoznal tyto přirozené souvislosti světlem rozumu, je třeba bedlivé pozornosti ke hnutím vlastního nitra. Tento nárok je však velmi vysoký a jak si uvědomovali už starověcí stoici, dosáhnou této dokonalosti jen mudrci. Obvykle panuje u lidí nevědomost. Zjevení zde vychází člověku vstříc tak, že rozšiřuje okruh těch, kteří mohou poznat mravní přirozenost člověka.

Pohled běžného člověka je dále zatemňován vědomím vlastní nedostatečnosti. I když rozum přináší dostatek důvodů, proč je ctnostného jednání prospěšné, a dokáže odvodit přirozenou existenci Boha i mnoho jeho vlastností<sup>738</sup>, nemůže dát odpověď mimo hranice nutného, tedy ve sféře tří tzv. božských ctností. Přirozené náboženství založí úctu k Bohu, zbožnost<sup>739</sup>, vděčnost a poslušnost, nenachází však důvod pro posmrtnou blaženost založenou na svobodné oběti Božího Syna z krajní lásky. Toto překročení spravedlnosti a de facto i rozumu je podstatným obsahem Božího zjevení, druhého pilíře křesťanské etiky

---

<sup>736</sup> Tamtéž XLIV.

<sup>737</sup> Tamtéž 113.

<sup>738</sup> Srov. tamtéž 97nn.

<sup>739</sup> Pro zbožnost používali autoři dva německé pojmy *Frömmigkeit* a *Gottseligkeit*.

josefínského období.<sup>740</sup> Setkávání se s vlastní morální nedostatečností probouzí v člověku nespokojenost s vlastním osudem, která narušuje pokojnost a radostnost lidského srdce. A i proto je třeba ji pomocí zjevení překonat.

### VII.3.2 Raně novověká kritika zjevení

Ačkoliv je „zkoumání osvícenství z hlediska duchovních dějin a teologie stále ještě na počátku“<sup>741</sup>, ustálila se v jeho hodnocení pevná spjatost s racionalismem a kritikou zjevení.<sup>742</sup> Evangelický teolog Wolfgang Gericke dokonce vymezuje osvícenství právě jako emancipaci rozumu a filosofie oproti zjevení a teologii.<sup>743</sup> Je jistě patrné, že se častěji a silněji než dříve projevují stanoviska o mravně hodnotném způsobu života i bez vazby na náboženství. Stejně tak sílí kritika proti obecně rozšířené podobě náboženství. Hlas kritizující dosavadní koncepty zjevení je však příliš diferencovaný a bohatý, než aby bylo možné jej jednoduše konstatovat a nechat bez bližšího komentáře.

Jak připomíná Max Seckler, je z hlediska teologie nutné spatřovat také pozitiva osvícenství: ekumenického ducha, pastoraci zaměřenou na praxi, nescholastickou, biblickou orientaci jeho teologie a hlásání, jeho podněty k liturgické obnově, vystupování ve smyslu lidských práv, idea tolerance a princip dělby moci.<sup>744</sup> Americká badatelka Dorinda Outram upozorňuje, že osvícenství se nepokoušelo jen o podporu ortodoxie poukazem na její rozumnost. Dalo vznik velkým náboženským hnutím, jako je anglický metodismus, ‚Great Awakening‘ v severoamerických koloniích, zrození mystické sekty známé jako chasidismus v polském judaismu, pietistickému hnutí v Německu, které všechny zdůrazňovaly osobní a emocionální aspekt víry. Náboženské kontroverze mezi křesťanstvím a judaismem měly významný reciproční vliv na vývoj historického bádání této doby, které zahrnuje celkové

---

<sup>740</sup> Vědomí omezenosti lidského poznání a rozumu je důležitou součástí morálně-teologických traktátů, neboť koriguje naši často nesprávnou představu o glorifikaci rozumu osvícenci.

<sup>741</sup> Hans WALDENFELS, *Kontextová fundamentální teologie*, Vyšehrad, Praha 2000, s. 214.

<sup>742</sup> Srov. H. STUKE, *Aufklärung*, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche grundbegriffe*, sv. 1, Stuttgart 1972, s. 243–342.

<sup>743</sup> Srov. GERICKE Wolfgang: *Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung*, Berlin: Evangelische Verlagsgesellschaft, 1989, 23.

<sup>744</sup> Srov. SECKLER Max: *Die Aufklärung – eine Herausforderung für das Christentum als Offenbarungsreligion*, in: KERN Walter (ed.) *Aufklärung und Gottesglaube*, Düsseldorf: Patmos, 1981, 53.

přepřeracování myšlení o historickém vývoji lidské společnosti. V téže době se stal deismus, víra, že o Stvořiteli nelze poznat nic jiného než fakt jeho existence coby předpoklad pro práci na přirozeném právu (*zákoně, law*), který ovládá kosmos, impulzem pro mohutnou spolupráci vědy a náboženství.<sup>745</sup>

Nedostatkem obecné představy o osvícenské kritice zjevení je, že nezohledňuje její dobový a myšlenkový kontext. Kritika zjevení byla pochopitelně dobově vázána a směřovala proti určitému pojetí zjevení, jeho ideologickým funkcím a určitým teologickým teoriím. Vesměs odmítavé vypořádávání se s dědictvím osvícenství, které na katolické straně dominovalo od poloviny 19. století, do sebe nereflektovaně integrovalo jeden z jeho plodů: totiž právě nový koncept zjevení. Jakkoliv bylo toto téma katolické teologii vlastní už od starověku, byla koncilní konstituce Dei Verbum (1965) vůbec prvním dokumentem magisteria, který byl věnován výlučně tématu Božího zjevení. Pozornější pohled na skutečnou kritiku zjevení osvícenského věku skýtá mnohá překvapení, že se mnohé její směry nestaví vůči modernímu katolickému konceptu zjevení nikterak problematicky.

Max Seckler rozpoznává v osvícenské kritice zjevení dva proudy: první z nich se staví proti užívání tvrzení z autority zjevení v ideových (a často ideologických) mocenských sporech – tzv. ideologické pojetí zjevení. Druhý proud usiluje odebrat víře ve zjevení její dějinný a věčný fundament – tzv. zásadní kritika zjevení.<sup>746</sup>

Pojem ‚zjevení‘ byl ještě v 18. století užíván vesměs v plurálu<sup>747</sup> a sloužil různým církevním táborům jako legitimátor často protichůdných tvrzení – v lepším případě věroučných, a byl tedy synonymní s výrazy jako *Boží vůle; bible; tajemství, které převyšuje všeliký rozum...* Jejich obsah byl dominantně instruktivně teoretického rázu.<sup>748</sup> Toto ideologické zneužívání tohoto konceptu pak bylo často kritizováno právě osvícenci, kteří pak leckdy volili spojení jako ‚*kněžský podvod*‘, ‚panování kněžourů‘ (*Pfaffenherrschaft*) nebo ‚pověra‘. Zjevení byla mnohdy ztotožňována s tradicí, která se tím stávala nedotknutelnou:

---

<sup>745</sup> Srov. OUTRAM Dorinda: *The Enlightenment*, New York: Cambridge University Press, 2005.

<sup>746</sup> Srov. SECKLER Max: *op. cit.*, 55.

<sup>747</sup> Srov. např. PŘÍCHOVSKÝ Antonín Petr: *Veliký Katechyzmus s Otázkami, a Odpověďmi spolu s Uwedenjm do Poznánj Základů Náboženstw a s dokazujícými z Pjsma swatého Mjstami k Užjwánj w cýsařských králowských Zemjch*, Praha: Sskolská kněhtiskárna, 1778, 6.

<sup>748</sup> Narozdíl od *sebezjevení Božího (seipsum, Selbstmitteilung)* a *zjevení Boží vůle (sacramentum voluntatis suae)*, v němž nejde v první řadě o instruktivní poučení (*Selbsterschließung*), nýbrž meziosobní vydání se, zakládající jakýkoliv náboženský vztah. (srov. DV 2)

„Ne každé náboženství, které může předložit zjevení, je proto také jako celek dobré“<sup>749</sup>, brání se Herbert z Cherbury. Ortodoxní strana mnohdy reagovala snahou fixovat doslovné znění biblického textu jako zjevení, což vyvolávalo odmítavý postoj ze strany mnohých osvícenců a provokovalo k rozvoji biblické hermeneutiky.

Druhý uvedený proud kritiky se vymezoval především vůči instruktivnímu charakteru zjevení, pojatému jako nadpřirozené sdělení pravd, jako Boží zásah do přirozeného běhu věcí, aby byla skrze vyvolené osoby většina lidstva poučena o tom, co se zcela, nebo alespoň částečně vymyká rozumovému posouzení. „Se svým nárokem na pravdivost se obracejí na rozum, jedná se však o nadpřirozené pravdy, které proto mohou být rozumem pouze odsouhlaseny v poslušnosti víry.“<sup>750</sup> Podle Secklera vzbuzoval tento koncept trojí druh reakce. Radikální křídlo požadovalo redukovat nauku víry na články prokazatelné rozumem, nadpřirozené pravdy chápat jako pouhé uvedení k nim. Naopak ortodoxní strana trvala na ‚pozitivistickém‘ pojetí zjevení, plynoucím z pozdněstředověkého nominalismu: zjevení je plodem absolutní Boží moci a víra v něho je odkázána na pouhá vnější znamení. Mezi oběma polaritami nalézá Seckler teology a filosofy, kteří usilovali o zprostředkování a principiálně trvali na slučitelnosti rozumu se zjevením. A právě z promýšlení tohoto obtížného vztahu se zrodil současný koncept zjevení, fixovaný v textech magisteria, který hraje v sebepojetí křesťanství coby zjeveného náboženství klíčovou roli. Jedním z projevů nového konceptu na rovině jazyka, bylo odmítnutí užívání v plurálu, které je příznačné pro instruktivně-teoretické pojetí zjevení coby nadpřirozených událostí vyjevujících pravdy víry.

Úkolem teologie však nyní bylo konstruovat, nebo rekonstruovat systém Božích nauk jako nadpřirozené spásonosné vědění.<sup>751</sup> Ačkoliv supranaturalismus a pozitivismus v pojetí zjevení si i nadále zachovaly v katolické teologii výrazný vliv, prosazoval se stále silněji koncept nikoliv Božího sebeodhalení (*Selbsterschließung*), nýbrž Božího sebesdělení (*Selbstmitteilung*), tedy Božího přiblížení se člověku, a to nikoliv v instrukčně-teoretické podobě, nýbrž komunikačně-teoretickým způsobem jako interpersonální darování vlastního

---

<sup>749</sup> Herbert z Cherbury, cit. podle SECKLER Max: op. cit., 56.

<sup>750</sup> Tamtéž 58.

<sup>751</sup> Srov. tamtéž 63n.

bytí.<sup>752</sup> Tato koncepce došla vyjádření v dogmatické konstituci Druhého vatikánského koncilu *Dei verbum*.

### VII.3.3 Etika zjevení v díle Augustina Zippeho

K tomuto proudu teologů, kteří hledali souvislosti rozumu a zjevení, patří i Augustin Zippe. Zjevení definuje v instrukčně-teoretickém duchu jako „souhrn pravd, které Bůh oznámil člověku nadpřirozeným způsobem.“<sup>753</sup> Je tedy stoupencem druhého uvedeného konceptu zjevení, které je mu člověku vnější veličinou.

Zjevení, které je obsaženo v knihách Starého a Nového zákona, vychází z Boží lásky. Bylo dáno s úmyslem ulehčit člověku ctnostné jednání a dosažení lidského určení. Lidé jsou schopni poznat základní mravní nároky přirozeným rozumem, zjevení se o tyto rozumové poznatky opírá a rozvíjí je: „Zjevené náboženství užívání přirozeného rozumu k dosažení našeho určení neodmítá. Co nejdůrazněji jej dokonce doporučuje, jednak abychom se přesvědčili o jeho božské povaze, o pravdivosti a prospěšnosti (*Wohlthätigkeit*) jeho zákonů a o nezbytnosti je následovat.“<sup>754</sup>

Pravdy zjevení tedy nejsou s pravdami rozumu v rozporu, naopak pravdy rozumu potvrzují a završují. Rozum není jen mohutností lidské duše ke třídění empirických vjemů, nýbrž je právě tím rozměrem lidského ducha, skrze kterou je člověk schopen náboženství, je jeho spojení se zjevením přirozené. „Skrze rozum působí zjevení na naše smýšlení, vjemy, sklony a rozhodnutí.“<sup>755</sup> Zjevení bez rozumu by bylo proto pro člověka neužitečné, neboť rozum zjevené skutečnosti vyhodnocuje.

#### VII.3.3.1 Teologie Božího obrazu

---

<sup>752</sup> Srov. tamtéž 65.

<sup>753</sup> ZIPPE Augustin: *Anleitung in die Sittenlehre*, op. cit., 1778, 118.

<sup>754</sup> Tamtéž 119.

<sup>755</sup> Tamtéž 120.

Toto zhodnocení rozumu má základ i teologii Božího obrazu, která prostupuje všemi Zippeho pracemi. Boží tvář, laskavě obrácenou k člověku, považují „osvícení“ katoličtí autoři za východisko veškerého pravého náboženství, a tedy i za základ skutečné mravnosti. Z pozorování přírody, jejího řádu a pečlivého uzpůsobení může člověk rozpoznat, že Bůh se stvořením jedná laskavě.<sup>756</sup> Boží obraz, který takto vzniká v lidské mysli, je dostatečný pro přiměřenou odpověď na úrovni přirozeného náboženství.

Nauka přirozeného náboženství je v souladu se zjevením, jehož základní pravdou je, že člověk sám byl stvořen k Božímu obrazu.<sup>757</sup> „Podobnost naší přirozenosti s přirozeností Boží spočívá v tom, že jsme schopni Boha napodobovat, přivlastňovat si v menší míře ty dokonalosti, které jsou vlastní Bohu bez jakéhokoliv omezení, a vzdělávat vlastní charakter podle charakteru Božího.“<sup>758</sup> Člověk se tedy v průběhu svého života může stávat věrnějším Božím obrazem, a to nápodobou, sebezdokonalováním a sebevzděláváním vlastního charakteru.

Augustin Zippe věnoval tématu Božího obrazu roku 1775 kázání<sup>759</sup>, které postavil na základních otázkách, v čem se naše stvořená podobnost s Bohem nalézá, k čemu nás zavazuje a jaká se s ní pojí naděje<sup>760</sup>, „neboť pravda, že člověk byl stvořen podle obrazu Božího, nám bude nepochopitelná tak dlouho, dokud budeme její potvrzení hledat na nějakém člověku, který není milostí zrozen znovu.“<sup>761</sup>

Vánoční homilie z roku 1775 přináší definici stvořenosti člověka k Božímu obrazu, kterou Zippe vyvozuje podle svých slov z Písma a která dobře shrnuje Zippeho antropologii: „Bůh obdaroval podle vzoru své vlastní přirozenosti člověka rozumem, kterým může poznávat Boží díla, aby je mohl hlásat a napodobovat. Do jeho srdce vtiskl cit, aby jej jistě vedl při vnímání dobrého a zlého, a podělil jej působící silou, aby jednal podle poznanych

---

<sup>756</sup> Srov. tamtéž 73n.

<sup>757</sup> Gn 1, 26n; srov. ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 1778, 121n.

<sup>758</sup> Tamtéž 122.

<sup>759</sup> ZIPPE Augustin: Predigt über die Worte: Der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen, op. cit.

<sup>760</sup> Srov. tamtéž 6.

<sup>761</sup> Tamtéž 9.

úmyslů Božích, které by se spojovaly v blahu, a tak aby se zdokonaloval.“<sup>762</sup> Rozum, cit a vůle (působící síla), tyto tři pilíře umožňují člověku, aby byl Božím obrazem.

Takto definovaná podobnost člověka s Bohem představuje v Zippeho konceptu morálky základ pro obě jeho části, jak pro etiku rozumu, tak pro etiku zjevení. V tomto ohledu není tato nauka o stvoření člověka podle Božího obrazu žádnou materiálně novou skutečností v tom smyslu, že by její poznání podmiňovalo vyvození filosoficky založené etiky. Naopak zde máme příklad křesťansky integrované nauky o moral sense. Zippe připojuje: „Z toho zřetelně poznáváme, že člověk je podobný Bohu jen potud, pokud je jeho rozumová přirozenost uzpůsobena podle přirozenosti Boží.“<sup>763</sup>

V této větě se již začíná rýsovat Zippeho pedagogický program, neboť tato výchozí podobnost byla silně poškozena hříchem. Principiálně je člověk schopný rozumem a vůlí napodobovat Boží dokonalost a stávat se Bohu podobným, nakolik žije v souladu s poznáním, ctností a blažeností. Tyto schopnosti jsou však oslabeny hříchem, zdrojem vší nepodobnosti, a lidé většinou prožívají svůj život v nevědomosti o svém určení, o prostředcích, kterými by mohli uspokojit žádosti své vlastní rozumové přirozenosti, jejich život je plný nepokoje a nejistoty.<sup>764</sup> Než se takový člověk dostane k užívání vlastního rozumu, jsou jeho smyslové žádosti neopatrným uspokojováním natolik pokřivené, že rozum může nad nimi získat vládu jen velmi obtížně.

Setkání s náboženstvím zasahuje a proměňuje všechny roviny lidské osoby: „Posuzujeme-li však člověka, který byl pomocí náboženství přenesen z otroctví hříchu do svobody ducha, jehož rozum, osvícený (*aufgeklärt*) naukou náboženství, jasně a zřetelně rozumí všemu, co náleží k plné blaženosti člověka, jehož srdce je představami náboženství o výtečnosti lidské přirozenosti a o našem konečném určení pozdviženo nad nízké žádosti egoismu a smyslovosti (*Sinnlichkeit*), a naplněno ctnostnými sklony, pak vysvitne podobnost s Bohem tak silně, že bychom museli záměrně zavřít oči, abychom si toho nevšimli.“<sup>765</sup>

---

<sup>762</sup> Tamtéž 7.

<sup>763</sup> Tamtéž 8.

<sup>764</sup> Srov. tamtéž 10.

<sup>765</sup> Tamtéž 11n.



Zjevení nezavádí novou nauku a ani nové mravní příkazy. Zjevení přivádí člověka k poznání jeho vlastní přirozenosti a jeho určení, tj. k eschatologické naději. Lidská mysl a vůle, které byly podle Zippeho dány člověku jako základ jeho podobnosti s Bohem, jsou milostí zjevenou v náboženství osvobozeny. Nemění se základ lidského jednání, tedy ani základ jeho mravnosti, proměňuje se horizont porozumění, kdybychom chtěli užít Auerova pojmu.

Toto omilostnění hříšného člověka má své důsledky pro jeho chování především ve trojím smyslu. Člověk, který si uvědomil takový velký dar milosti, nalézá svou radost v následování a napodobování Boha. Jeho pozemské putování se mu stává příjemným, do jeho srdce se vrací spokojenost. A toto všechno se promítá v jeho láskyplném zájmu o druhé lidi, inspirovaném zájmem nebeského Otce.<sup>766</sup>

Nicméně tento dar znamená pro život lidí závazek: „Musíme tedy, jestliže se mu chceme více podobat, usilovat o pravou a nepokryteckou zbožnost, přísnou spravedlnost, neochvějnou poctivost a lásku k pravdě, o nezištnou a činnou dobrotivost ve společenském životě.“<sup>767</sup>

### VII.3.3.2 Obraz Boha v Zippeho etickém konceptu

Teologie Božího obrazu má u Augustina Zippeho dobře patrný programový aspekt. Člověk je stvořen k Božímu obrazu, aby se jím stále více stával. Z tohoto důsledku pramení důležitost lidských představ o Bohu, neboť podle nich lidé usměřňují své jednání. Této souvislosti si byl Zippe dobře vědom. Proto kritizoval „nemorální pojmy o Bohu a jeho vlastnostech“.<sup>768</sup> Ve svém Návodu k sepsání užitečného návrhu morální teologie pro veřejné teologické školy v c. k. státech požaduje vypracovat takovou koncepci morální teologie, která by vycházela z jednoznačných a nezaměnitelných pravd. A první z nich je, že „Bůh není egoistický, svévolný despota, který by svými mravními zákony působil na člověka nepřírozený tlak a nebral by žádný ohled na lidskou přirozenost, kterou sám stvořil. Bůh je moudrý,

---

<sup>766</sup> Srov. tamtéž 13nn.

<sup>767</sup> Tamtéž 18.

<sup>768</sup> ZIPPE Augustin: Von der moralischen Bildung, op. cit., 28.

dobrotivý otec, jehož moudrost je vždy určována jeho dobrotivostí, a to k dobru člověka.“<sup>769</sup> Tento důraz nalézáme v každé Zippeho práci, což svědčí o velké naléhavosti, s níž tento morální teolog tuto změnu proklamoval. Změna Božího obrazu byla od 17. století patrná i v celku teologického myšlení. Odráží se v ní jednak proměna soudobé kosmologie: Bůh zuřivý a trestající se proměňuje v Boha moudrosti a přírodních zákonů, jednak konec konfesionalizace a snahy o společenskou rovnováhu: Bůh pomsty a trestu se mění v Boha lásky a smíření.<sup>770</sup>

Končící ‚kultura strachu‘ v náboženských věcech je patrná v určité rozeklanosti těchto konceptů u soudobých autorů. Vezmeme-li do ruky už dříve citovanou práci pražského arcibiskupa Antonína Petra hr. Příchovského, bude zřejmé po přečtení několika řádků, že jeho diskurs je jiný, než diskurs rektora generálního semináře Augustina Zippeho. Na začátku svého Katechismu arcibiskupství pražského<sup>771</sup> z roku 1766 se zabývá konceptem Boha. Každá taková kapitola uvedeného katechismu je ukončena mravním poučením, které z toho má vyplynout. V uvedené pasáži o Bohu si Příchovský všímá výlučně aspektu nutného strachu z Boha jako soudce.<sup>772</sup>

### VII.3.3.3 Poznání Boha rozumem

Boha je člověkem poznáván především jako „působící příčina“ (*wirkende Ursache*). Člověk si uvědomuje, že nic nevzniká bez příčiny, a hledá příčinu všeho, co je, i příčinu vztahů mezi těmito skutečnostmi. Rozumem usuzuje také na Boží vlastnosti, totiž že Bůh je rozumná, nanejvýš dobrotivá a všemohoucí bytost.<sup>773</sup> Na rozumovém poznání Boha u Augustina Zippeho je patrný účelový aspekt osvícenské racionality. Na Boží rozumnost usuzuje Zippe proto, že nalézá ve svých vlastních schopnostech i v uspořádání částí přírody účely, které mají každá jednotlivě, které však spolupůsobí ke společnému účelu, kterým je zachování,

---

<sup>769</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre zur Verfassung, op. cit., 34<sup>v</sup>n.

<sup>770</sup> KITTSTEINER Heinz D.: Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt a. M.: Insel, 1991, 152.

<sup>771</sup> PŘÍCHOVSKÝ Antonín Petr: Katechismus Arcý-Biskupstwí Praského: nebo Cwičenj wjry křestiansko-katolický, Praha: Králův dvůr, 1766.

<sup>772</sup> Srov. tamtéž 4.

<sup>773</sup> Srov. tamtéž 71.

uspořádání, a krása. Podobně jako z uměleckého díla, ve kterém nalézáme návrh, rozvržení a provedení, usuzujeme na rozumného umělce, stejně tak vyvozujeme, že tvůrcem světa musí být rozumná a moudrá bytost.<sup>774</sup>

Plánované a cílené stvořitelské Boží dílo se Zippem ustává důvodem, aby vyvodil nutnou Boží vševedoucnost Boží, neboť Bůh zná vnitřní uzpůsobení každé věci. Obě vlastnosti Boha (rozumnost/moudrost a vševedoucnost) se stávají lidskému myšlení zřejmé, když člověk uvažuje o souvislostech v přírodě, o řádu a pravidelnosti (střídání dne a noci, roční období...). Celá stavba přírody je Zippemu přísně hierarchická (podobně jako uspořádání lidské společnosti), všechny části přírody jsou uspořádány tak, aby vnímající bytosti (*empfindende Geschöpfe*) z nich čerpaly život a potěchu.<sup>775</sup> Člověk jako nejvyšší z bytostí poznává, že neživá příroda je mu zdrojem toho, co potřebuje k udržení vlastního života, ale i radosti. Navíc má Bohem danou touhu po blaženosti, nezávislou na všech vnějších věcech, které by byly mimo lidské schopnosti. Původcem této touhy je Bůh. Přemýšlením o složenosti přírody se pozvedá lidský rozum k jejímu původci. Jeho poznání působí v člověku touhu napodobovat jeho dokonalost. Podřízenost přírody životu a potěše člověka je pro Zippeho důkazem Boží dobroty (*Güte*). Navíc schopnost uskutečnit plán své moudrosti a dobroty svědčí o Boží všemocnosti (*Allmacht*), čtvrté Boží vlastnosti, kterou člověk musí vyvodit, uvažuje-li o stvoření.

Osvícenství bylo epochou, která věnovala velkou pozornost otázce zla ve světě a jeho slučitelnosti s proklamovanou Boží dobrotou a dokonalostí.<sup>776</sup> Tento aspekt nezůstal ani mimo pozornost Augustina Zippeho. Zlo rozděluje na tzv. přirozené a morální.<sup>777</sup> Přirozené zlo je důsledkem toho, co Zippe nazývá ‚zákonitostí pohybu‘, kterým je podřízena neživá příroda (zemětřesení, sucho...), ale i lidské tělo (stárnutí, nemoc...). Tato zla nejsou zamýšlena v plánu přírody, jsou však nezbytná pro fungování velkého řádu světa. Podobně neodporuje ani bolest a nemoc Boží dobrotě a moudrosti. Zippe je naopak chápe jako důkazy jeho svrchované dobrotivosti vůči člověku. „Zdraví je přirozený stav, zamýšlený

---

<sup>774</sup> Srov. ZIPPE Augustin: *Anleitung in die Sittenlehre*, op. cit., 72.

<sup>775</sup> Srov. ZIPPE Augustin: *Anleitung in die Sittenlehre*, op. cit., 74.

<sup>776</sup> Srov. Leibnizovu *Theodizee*.

<sup>777</sup> Srov. ZIPPE Augustin: *Anleitung in die Sittenlehre*, op. cit., 76nn.

stvořitelem.<sup>778</sup> Nemoc a bolest jsou varovné signály, že něco v těle není v pořádku, aby člověk věnoval pozornost těmto příčinám, které Zippe interpretuje jednak jako nákazu, jednak jako důsledek nezřízeného způsobu života. Ani stáří a smrt nejsou Zippemu důvody pochybovat o Boží dobrotě. Stáří je přípravou na oddělení duše od těla a – pokud následuje po dobrém (zweckmäßig) životě – přechod do větší dokonalosti, jak Zippe dokládá pomocí citátu ze Seneky. Obtíže stáří usnadňují člověku odpoutat se od pozemského života a vykročit vstříc smrti.

„Morálním zlem“ nazývá Zippe nesprávné rozvinutí schopnosti člověka dosáhnout mravní dokonalosti, nutné podmínky lidské blaženosti. Tato schopnost je člověku dána jakoby v možnosti (Anlage) a nemusí být dobře rozvíjena (ve smyslu ctnosti). Z nezbytné souvislosti mravní dokonalosti s lidskou blažeností a zakoušené touhy této blaženosti dosáhnout vyvozuje Zippe další Boží vlastnost, totiž svatost, kterou charakterizuje Zippe silně moralistně jako „Boží lásku k mravní dokonalosti“.<sup>779</sup> Poněkud šroubovaně vyvozuje další z Božích vlastností, poznatelných rozumem, totiž Boží spravedlnost a všudypřítomnost. Ta se projevuje tím, že Bůh jedná se svým stvořením podle své moudrosti, kterou všechno stvořil. V lidské oblasti se tato skutečnost promítá důsledky, které má mravně zdařilé i mravně pochybené jednání v podobě potěšení, nebo bolesti.<sup>780</sup> Na Boží všudypřítomnost usuzuje rozum z nahlédnutí vševědoucnosti a všemohoucnosti.

Lidský rozum dále bez nutné součinnosti se zjevením nachází analogii mezi kosmologií a Boží jedností: „vnímání, že veškeré působení směřuje k jednomu poslednímu cíli, nás přesvědčuje, že působící příčinou přírody je jen jedna ‚působící příčina‘, tedy pouze jeden Bůh.“<sup>781</sup> Výše zmíněné vlastnosti svědčí o tom, že Bůh nemůže být neživá materie, nýbrž je živou bytostí, duchem nejvyššího řádu, bez počátku a bez konce.<sup>782</sup> S Boží věčností a neomezenou mocí je spojena zákonodární povinnost, totiž moc předepisovat člověku účel

---

<sup>778</sup> Tamtéž 80.

<sup>779</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 91.

<sup>780</sup> Srov. tamtéž 92n.

<sup>781</sup> Tamtéž 94.

<sup>782</sup> Srov. tamtéž 95n.

jeho skutků.<sup>783</sup> V souladu se svými vlastnostmi vede svět, takže se nic neděje bez jeho vědomí a proti jeho vůli. Tuto vlastnost nazývá Zippe prozřetelností (*Vorsehung*).<sup>784</sup>

#### VII.3.3.4 Obraz Boha ze zjevení

Obraz Boha v rámci zjeveného náboženství pojednává Zippe z hlediska biblické výpovědi o stvoření člověka k Božímu obrazu (Gn 1,26n).<sup>785</sup> „Podobnost naší přirozenosti a přirozenosti Boha spočívá v tom, že máme schopnost Boha (*Gottheit*) napodobovat, a osvojit si v malé míře ty dokonalosti, které má Bůh neomezeně, a zformovat svůj charakter podle charakteru Božího.“<sup>786</sup> Především je Bůh zjevení charakteristický dokonalostí a blažeností.<sup>787</sup>

Podobně jako u Boha, jehož dobrotivost ke stvoření je jeho největší dokonalostí, je i naší nejvýznamnější dokonalostí naše blahosklonnost (*Wohlwollen*) a dobrotivost vůči našemu lidskému pokolení.<sup>788</sup>

Zjevení učí, že se člověk svým jednáním „proti přirozenosti“<sup>789</sup> provinil a propadl soudu Boží spravedlnosti (Ř 3,23). Zároveň je to však právě zjevení, které je zdrojem útěchy, protože přináší zprávu o Božím milosrdenství, neboť „Bůh nechce, aby se lidské pokolení minulo se svým cílem ve věčné blaženosti“.<sup>790</sup> Požadavek Boží spravedlnosti však vyžadoval dokonalé zadostiučinění, kterým se stala oběť Božího Syna, který přijal tresty a utrpení za naše hříchy. Ježíš Kristus se však zjevil také jako učitel ctnosti.<sup>791</sup>

Specifikum Zippeho pohledu je patrnější, srovnáme-li jej s konceptem Příchovského. V Katechismu z roku 1766 charakterizuje Boha jako toho, který vidí všechny lidské skutky, a proto je třeba se jej bát, neboť jeho soud je strašný.<sup>792</sup> O mnoho jiné není ani mravní

---

<sup>783</sup> Srov. tamtéž 96.

<sup>784</sup> Srov. tamtéž 97.

<sup>785</sup> Srov. tamtéž 121.

<sup>786</sup> Tamtéž 122.

<sup>787</sup> Srov. tamtéž.

<sup>788</sup> Srov. tamtéž 129.

<sup>789</sup> Srov. tamtéž 131.

<sup>790</sup> Tamtéž 132.

<sup>791</sup> Srov. tamtéž 135.

<sup>792</sup> Srov. PŘÍCHOVSKÝ Antonín Petr, *Katechismus Arcy-Biskupstwj Praského*, op. cit., 4.

naučení, které arcibiskup vyvozuje ze druhého článku vyznání víry: „Máme ano powinj gsme Neygswětjssj Gméno Gežiss s welikau uctiwostj wyslowowati.“<sup>793</sup> Nauka o Božím soudu byla vždy součástí křesťanské teologické tradice. Zippeho radikální trvání na Boží dobrotivosti je proto třeba chápat jako odpověď na opačný výkyv, kterého jsme svědky u Příchovského. Oba dva přístupy mají společnou poměrně silnou statičnost Božího obrazu a nerozvinutý aspekt osobního vztahu mezi věřícím a Bohem, který Nový zákon chápe jako plod daru Ducha svatého (např. Ř 8). Příchovského pojetí Boha nahlíží jako hrozného soudce v posledních dnech, který do lidské časnosti zasahuje v podobě živelných pohrom. Tato představa není cizí ani Zippemu, jak jsme viděli v jeho kázání při vysvěcení sirotčince roku 1776. I u Zippeho je vztah s Bohem v průběhu pozemského života velmi omezený, a to na rozumovou reflexi. Každopádně je však jeho ‚koncept‘ Boha mnohem propracovanější a neváhá z poznaného Božího charakteru vyvodit dalekosáhlé souvislosti. Zippeho bůh je tedy především bohem řádu, byť vůči stvoření dobrotivého.

Zippe kritizuje, shodně jako jeho současníci pověru, která připisuje Bohu vlastnosti, jež mu nejsou vlastní. Především na mnoha místech svých textů odmítá obraz Boha coby svévolného despoty. Staví se proti voluntarismu v pojetí Boha (stat pro ratione voluntas). Voluntaristům vytýká, že se inspirovali theokracií Starého zákona a opomněli zjevení Nového. Špatné pojetí Boha totiž znemožňuje lásku k němu, což je základní rozměr víry<sup>794</sup>, a tedy „počátek každé pravé ctnosti“.<sup>795</sup>

### VII.3.3.5 Kritika pověry

Pověra patří mezi základní ideje německého osvícenství. Nikterak se však nejedná se však o záležitost novou. V 16. století to byli reformátoři, kdo předhazoval katolicismu jeho pověrečnou praxi. I Tridentský koncil si vytyčil mezi svými závěry boj proti pověře jako jeden z cílů. Pojem pověry však provázel církev od samých jejích počátků. *Superstitio judaica*<sup>796</sup> –

---

<sup>793</sup> Tamtéž 9.

<sup>794</sup> Srov. ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 1778, 139.

<sup>795</sup> Srov. ZIPPE Augustin: Von der moralischen Bildung, op. cit., 28.

<sup>796</sup> Srov. TACITUS Publius Cornelius: Annales 15,44,2.

takové bylo označení křesťanů v latině prvního století po Kristu. Varování před pověrou, coby špatným projevem náboženství se posléze stal pevnou součástí pojednání o ctnosti náboženství (religio) v tradičních morálně-teologických traktátech.<sup>797</sup>

Tradiční morální teologie hodnotila pověru jako těžký hřích, „protože se jedná o těžkou neuctivost vůči Bohu, kterému pověřivý člověk odmítá úctu a poctu (*honor ac cultus*)“.<sup>798</sup> I teologičtí ‚novátoři‘, mezi něž Zippe patřil, varují před pověrou, činí tak ale s proměněným obrazem Boha. V jejich argumentaci proti pověře se proto neargumentuje urážkou Božího majestátu, nýbrž dopadem, který má pověra na mravnost člověka: „Pověra ničí ctnost a blaženost člověka, ať už pramení z dobrých úmyslů a spojuje dobré se zlým, ať se špatným smýšlením vyučuje neužitečné a kruté zvyklosti a překrucuje pojmy svatosti, horlivosti a bázně Boží.“<sup>799</sup> Pověřivý člověk pak připisuje stvoření síly, které patří Hospodinu.<sup>800</sup> Nebo má o Bohu nepravdivé představy, jako že Bůh je jakýsi bezohledný a nevypočitatelný despota, který svévolně nakládá s jednotlivci i se světem. Některé předurčí ke spáse, jiné nechá jen tak zatratit. Jiní si představují Boha jako nesmiřitelného pomstychtivce, další jako samolibého, velikášského monarchu, jenž je schopen a ochoten zaobírat se jen svou velikostí.<sup>801</sup> Pak je jen těžko představit si zájem Boha o blaho člověka, a tedy i lásku lidstva k takovému Bohu. Úcta k němu se ve výsledku omezuje na nízké lichocení a hledání zalíbení skvostnými a pompézními bohoslužbami. Člověk je odváděn od péče o zlepšení vlastního srdce k nicotným formalitám. V nitru zasaženého člověka se však usazuje vzdor a nespokojenost s vlastním osudem i se světem, a ten je pak nahlížen jako plačtivé údolí. Člověk ztrácí odvahu a se chová spíš jako otrok. Nevěří zároveň ve smysluplnost úsilí o ctnost.

Problémem pověry je, že odnímá takto pojatému náboženství rozumový (*vernünftig*) souhlas. V důsledku si pak lidé představují, že náboženství odsuzuje člověka k neradostnému,

---

<sup>797</sup> Srov. ANTOINE Paulus Gabriel: op. cit., 173nn.

<sup>798</sup> Tamtéž.

<sup>799</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 107.

<sup>800</sup> V pozadí této taxonomie je tradiční charakteristika pověry. Srov. ANTOINE Paulus Gabriel: op. cit., 173: „*Unde duplex est (superstitio) generatim, una ex parte rei cultae, & est cultus falsi numinis, & alia ex parte modi colendi, qua verus Deus, sed modo inordinato colitur, & dicitur viriosus cultus veri Dei.*“

<sup>801</sup> Typologie falešných představ vychází z Augustina ZIPPEho, Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 161n.

těžkomyslnému životu, plného sebetrýzně a nářku.<sup>802</sup> Jsou nespokojení sami se sebou i se způsobem Boží vlády, ztrácí odvahu ke ctnosti a promarní čas pozemské výchovy a přípravy na blaženou věčnost.<sup>803</sup>

Právě pověra, pramenící ze špatného obrazu Boha, je jedním z důvodů neuspokojivého stavu mnoha katolických států, neboť odnímá člověku odvahu k podnikavosti a práci na sobě samém i na proměně sociální reality k lepšímu. Někdo se totiž domnívá, píše Zippe, že k dosažení dokonalosti je nezbytné odřeknout se vší podnikavosti i osobního vlastnictví a život prožít v chudobě a žebrání. „Pracovitost je nezbytná povinnost... a nejsilnější pancíř proti neřesti, prostředek k podpoře vnějšího i vnitřního blaha našeho i druhých.“<sup>804</sup> Člověk, který nepracuje, je na obtíž lidské společnosti.<sup>805</sup> Podobně ani pravá pokora (*Demuth*) nevyžaduje bídny (*niedrig*) život v pohrdání sebou samým a uhašení všeho citu pro čest, hanbu, chválu a pohanu,<sup>806</sup> aby křesťan upadl do drsných a nevytříbených mravů a stal se terčem všeobecného posměchu. Pokorné srdce nespočívá ve zvláštních gestech ani v podivném držení těla, prostě v žádné vnějškovosti (*Formung der Außenseite des Menschen*), nýbrž ve skromném hodnocení svých vlastních vlastností a vděčném smýšlení o Bohu, který v nás působí všechno dobré. Je založené ve středu mezi pýchou (*Hochmuth*) a poniženeckostí (*Niederträchtigkeit*)<sup>807</sup>

Z postulované Boží dobroty vyplývá i principiální dobrota jím stvořeného světa. Zippe vyvozuje, že je škodlivé a nesprávné domnívat se, že existují vrozené pudy a sklony, které

---

<sup>802</sup> Jejich výčet pochází z textu Augustina Zippeho O morální výchově budoucích duchovních, kde se jim věnuje proto, aby na ně byli bohoslovci upozorněni. (ZIPPE Augustin: Von der moralischen Bildung, op. cit., 42 nn).

<sup>803</sup> „Náboženství znamená s rozmyslem a vědomě užívat potěšení, která Bůh rozesel po cestě ctnosti. Z té cesty však nemáme scházet, abychom utrhlí květiny, jejichž vůně otráví naši duši, i kdyby nás na chvíli potěšily. Náboženství zahání ponurou těžkomyslností z naší duše, jako vycházející slunce plaší z tváře země úleky noci, a otevírá srdce vznešeným potěchám, jako slunce skýtá pozornému oku radostný pohled na krásu Božího světa.“ (ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., XLVIII) .

<sup>804</sup> ZIPPE Augustin: Von der moralischen Bildung, op. cit., 46.

<sup>805</sup> A Ježíšovo blahoslavenství chudých duchem znamená tolik, co nevázat své sklony na pozemská dobra a držet svou duši nezaujatou zbytečnými starostmi a tužbami lakomství.

<sup>806</sup> Zde se pravděpodobně jedná o narážku na bod jezuitské spirituality, který uvádí sv. Ignác z Loyoly v Duchovních cvičeních 23: „A tak, co se nás týká, nemáme chtít více zdraví než nemoc, bohatství než chudobu, tak ve všech ostatních věcech, že si přejeme a volíme jediné to, co nám více napomáhá k cíli, pro který jsme stvořeni.“

<sup>807</sup> Adjektivum *niederträchtig* vykládá Adelungův slovník jako a) nízký vzrůstem, b) přeneseně jako pokorný (*demüthig*), tedy považující za váženější sebe; nebo mající citelný nedostatek ctižádosti (*Ehrliche*) a prozrazující hluboké podceňování vlastní cti. Dále poznamenává: „Ale protože toto slovo v dnešním užívání se v tomto významu v horní němčině užívá zřídka a má silný, pejorativní význam, nahrazuje se obvykle slovem nízký (*nieder*). (ADELUNG Johann Christoph: op. cit., díl III., sl. 500 n).



jsou samy o sobě špatné a jako takové musí být vykořeny. Všechny naše vrozené (*anerschaffen*) pudy jsou ve svém určení dobré, jen mohou ve svých projevech získat špatný směr, nebo svým nepřiměřeným uspokojování se mohou stát mravně špatnými a škodlivými.<sup>808</sup> Náboženství a rozum je musí zorientovat na cíle ctnosti, a pak mohou úsilí o ctnost velmi prospět.<sup>809</sup>

Jinou škodlivou představou je, že Ježíš blahoslavenstvím prostého srdce (*Einfalt des Herzen*) vyzdvihl hloupost, nevědomost a pohrdání užitečnými znalostmi a vědami. Prostotu charakteru (*Simplicität des Charakters*) pokládá Zippe za znak zralého (*vollendet*) člověka a spatřuje ji ve spolehlivém jednání s druhými (*Solidität*), upřímnosti, otevřenosti, poctivosti (*Redlichkeit*) a svobodě (*Freymüthigkeit*) charakteru.<sup>810</sup>

Dalším projevem pověry, které tentokrát pramení podle Zippeho z chybného pochopení náboženství, je poustevnictví a kontemplativní odloučenost křesťana ‚od světa‘, vyznačující se podle něho nečinným rozjímáním *unthätige Betrachtung*). Tento pohled se často odvolává na slova Ježíšovy ‚velekněžské modlitby‘ (J 17, 14nn), že nejsme ze světa. Tato představa propůjčuje lidskému jednání a působení jeho duše špatný směr a odvrací jej od záležitostí pravé ctnosti, jež záleží podle výroků náboženství v lásce k Bohu projevující se v činné bliženské lásce. „Život takového člověka propadá nečinné, ponuré spekulaci a je pro občanskou společnost (*bürgerliche Gesellschaft*) i církve neužitečný.“<sup>811</sup> Naopak místo křesťana je uprostřed světa. Jeho dokonalost spočívá v povznesení společenských sklonů.

Posledním uváděným výstřelkem falešné zbožnosti je přepjaté hodnocení mravní dokonalosti, jež odvádí pozornost od povinností všedního dne a vyhledává mimořádné skutky. Nakažená duše propadá blouznivectví (*Schwärmerey*), které vede sice k mimořádným výkonům, ne však podle učení náboženství, jak je patrné na příkladě Moliny a madame de

---

<sup>808</sup> Srov. TINKOVÁ Daniela: op.c it., 118.

<sup>809</sup> Zippe uvádí v této souvislosti citát z Popea: „*Sklony jsou větry, kterými je člověk uváděn do pohybu, a rozum je kompas. Bez kompasu sejde z cesty, bez větru však zůstane nehybný a nečinný.*“ (ZIPPE Augustin: Von der moralischen Bildung, op. cit., 48).

<sup>810</sup> Srov. tamtéž, 49.

<sup>811</sup> tamtéž, str. 50. Pro společenství kontemplativního života nemá Zippe žádná lichotivá slova: „zkažené zásady bezmyšlenkovité, zvrácené tlupy (*vederbte Grundsätze ... der gedankenlosen und verkehrten Haufens*), neužitečné a škodlivé jednání nemoudrých (*unnütze und schädliche Geschäfte und Unternehmungen der Unweisen*).“ (tamtéž)

Guyon.<sup>812</sup> Hlavním účelem náboženství je totiž Zippemu mravní zušlechťení člověka, a to především v jeho tzv. společenského sklonu (*gesellschaftliche Neigung des Menschen*), tedy jeho přirozené potřeby žít v lidské společnosti a pracovat k jejímu blahu. Přitom se nejedná o výlučně nitrosvětské cíle.

### VII.3.4 Plod zjevené etiky – plnost lidství

Otázkou zůstává, zda napodobování Ježíše Krista nevede k obsahově novým požadavkům mimo rámec na rozumu založené etiky. K této otázce se explicitě vyslovuje Zippého žák Franz Fritsch, který požaduje, aby člověk rozlišil skutky vyplývající z Kristova Božího synovství a z jeho úlohy prostředníka, protože ty pro člověka nemohou být závazné. Jedná se především o zázraky a proroctví, dále o výběr apoštolů, praxi vyučování na ulicích, smrt na kříži, Ježíšovu dobrovolnou chudobu, cestování a celibát. Stejně tak nejsou závazné skutky plynoucí z poměrů v Ježíšově době, jako je způsob odívání nebo účast na židovských tradicích. Naopak morálními povinnostmi jsou činnosti, které Ježíš vykonával jako člověk, tedy jeho ctnosti, láska k Bohu a lidskému pokolení, neúnavné úsilí o dobro, neustálé působení, vytrvání v protivenstvích, hrdinská důvěra v Boha, chytrost v jednání a zacházení s druhými, nezištnost, poslušnost Otci a dobrotivost k lidem.<sup>813</sup>

Hlavním dopadem zjevené nauky pro jednání člověka je překročení škodlivého egoismu a naplnění lidského nitra „živým pocitem lidskosti, dobrotou srdce, nezištnou

---

<sup>812</sup> Jeanne Marie Bouvier de la Motte Guyon byla francouzskou mystičkou žijící v letech 1648 – 1717. Její učení bylo odsouzeno breve Cum alias papeže Innocenta XII. roku 1699. Vedla korespondenci s cambrským biskupem Fénelonem. Oba byli velmi dobře známi v německém prostředí XVIII. století, kde by měl být jejich vliv dobře patrný především v kruzích radikálního pietismu. Vliv francouzské mystiky konce XVII. století na české prostředí nebyl, je-li mi známo, dosud zkoumán, ačkoliv by mohl přinést zajímavé plody. Z výzkumů německých badatelů (Robert Spaemann, Volker Kapp) vysvítá například, že přejímání tohoto proudu francouzského katolicismu této doby přineslo radikální proměny v pietistickém myšlení (KAPP Volker: Der Einfluß der französischen Spiritualität auf das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts, in: GRÜNDER Karlfried, RENGSTORF Karl Heinrich (ed.): Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung, Heidelberg: Schneider, 1989, 29), což mohlo přispět k vcelku neproblematické recepci saského protestantismu v pozdnětereziánských a josefinských Čechách.

<sup>813</sup> FRITSCH Franz: op. cit., 246n.

blahovůlí, pocitem radosti ze štěstí druhého (*Beyfreude*)<sup>814</sup> a soucitu, velkomyslností, smířlivostí, dobročinností apod.“<sup>815</sup> Jeho morální charakter se připodobní charakteru Boha Otce a Ježíše Krista a „staneme se jeden druhého pomocníkem, zachráncem, utěšitelem, dobrodincem, ochráncem, učitelem, vůdcem, přítelem, bratrem a andělem, účastným na Božím záměru obšťastnit člověka.“<sup>816</sup> Boží dobrotivost může být poznávána přirozeným lidským rozumem, zjevení však navíc přináší poznání nezasloužené Boží milosti, velkorysého Božího odpouštění lidských vin. Tento aspekt pak vybízí k nápodobě.

V tomto smyslu je náboženství mnoha osvícencům (Sonnenfels) důležitou školou mravnosti pro všechny občany. Pouze na rozumu založená, a tedy ‚nutná‘ etika tento důraz postrádá.

Na druhé straně by však z etiky, založené pouze na zjevení, které by nebylo korigováno autonomním rozumem, vyplývala pověra. Slabinou těchto podob zbožnosti, které Zippe kritizuje jako pověrečné, heteronomie. Náboženství je těmito nepromyšlenostmi připraveno o rozumový (*vernünftig*) souhlas. Lidé si pak představují, že je zjevení odsuzuje k neradostnému, těžkomyslnému životu, plnému sebetrýzně a nářku.<sup>817</sup> Jsou nespokojení sami se sebou i se způsobem Boží vlády, ztrácí odvahu ke ctnosti a promarní čas pozemské výchovy a přípravy na blaženou věčnost. „Náboženství znamená s rozmyslem a vědomě užívat potěšení, která Bůh rozesel po cestě ctnosti. Z té cesty však nemáme scházet, abychom utrhli květiny, jejichž vůně otráví naši duši, i kdyby nás na chvíli potěšily. Náboženství zahání ponurou těžkomyslnost z naší duše, jako vycházející slunce plaší z tváře země úleky noci, a otevírá srdce vznešeným potěchám, jako slunce skýtá pozornému oku radostný pohled na krásu Božího světa.“<sup>818</sup>

---

<sup>814</sup> O výrazu *Beyfreude* poznamenává Adelung v roce 1793, že jde o výraz vzniklý jako ekvivalent k *Beyleid*, užívaný několika novotáři, označující radost z příznivých životních okolností, v nichž se nachází druhý. Jiní užívají spíše výraz *Mitfreude*. (ADELUNG Johann Christoph: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen, I. díl, sl. 982).

<sup>815</sup> ZIPPE Augustin: Von der moralischen Bildung, op. cit., 37.

<sup>816</sup> Tamtéž.

<sup>817</sup> Srov. tamtéž 42 nn.

<sup>818</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., (1778), XLVIII (podtržení JLo).

## VIII. Závěr

Morálně-teologické dílo Augustina Zippeho je dnes pro drtivou většinu morálních teologů neznámé, což jistě není důsledek pouze problematického přijetí osvícenské epochy v katolickém prostředí 19. a 20. století. Cílem předložené práce nebylo připomenout je pro jeho zvláštní význam nebo pozoruhodnost, ačkoliv nelze tvrdit, že by nebylo zajímavé. Cílem rovněž nebylo vypracovat historickou práci o životě a díle teologa konce 18. století. Předložená analýza usilovala zachytit část tradice oboru morální teologie metodou, která je jí

vlastní. Pouhá skutečnost, že předmětem zkoumání je postava a dílo morálního teologa, toto jistě nezajišťuje. Bylo nutné volit postup, který se inspiroval u historiografickým metod. Zvoleným aspektem analýzy byl dialog, který Zippe vedl se svou současností, ale i s tradicí vlastního oboru, ke které byl kritický. Materiálem, který tento rozhovor, byly vesměs tištěné prameny.

Augustin Zippe nebyl rozhodně typem vzdělance, který by své vědění uplatňoval výlučně na akademické půdě. Jeho život je svědectvím o velké angažovanosti, ať už na poli péče o chudé a potřebné, do které byl zapojen po celý život, ať už jako šlechtický preceptor nebo vychovatel kněžského dorostu, nebo dvorní rada, pohybující se v kvasu vysoké politiky tehdejšího habsburského střeoevropského soustátí. Proto je v jeho díle na tolika místech patrný zájem, aby byla předkládaná nauka dobře pochopitelná i žitelná.

Předložená disertační práce je z mnoha důvodů fragmentem. Jedním z nich je pochopitelná limitovanost prostorem, který je přípravě takové práce vymezen. Dalším je pak známá bolest historické práce: nepředvídatelnost, se kterou se podaří nalézt hledaný text v tom kterém archívu nebo knihovně objevených pramenů archivních i tištěných. Hlavním důvodem je však jakýsi ‚metodický fragmentalismus‘. Celistvost pojednaného tématu není metodologicky zdůvodnitelná, a proto bylo třeba vymezit jakýsi úsek. Tím byla v předložené práci rovina vztahu morálně-teologické reflexe a žitého světa jejího autora. Avšak i takto určený výsek je příliš široký a principiálně neskýtá mnoho metodicky zajištěné naděje na zpracování. Zvolil jsem proto dva směry pohledu. V prvním byly pro analýzu vybrány takové oblasti soudobé sociální reality Augustina Zippeho, o kterých je známo, že byly předmětem změn: totiž oblast liturgie, pohřbívání, náboženské tolerance, manželského soužití, obraz panovníka aj. Tyto drobné sondy, vypracované v kontextu dalších soudobých morálních teologů české provenience, prokázaly, v jakém smyslu zkoumaný etický koncept reagoval na dobovou diskusi a proměnu sociální reality. Zippe silně pociťoval potřebu otevřít křesťanské etické hlásání potřebám doby. Byl velmi dobře obeznámen nejen s texty Písma, studoval dějiny rané církve, texty církevních otců i dalších velkých postav křesťanské tradice. Zároveň byl dobře obeznámen se soudobými neteologickými koncepty, především s přirozenoprávní školou a kameralismem Justiho, Martiniho a Sonnenfelse. Velmi jasně se ukazuje také Zippeho otevřenost filosofickým konceptům své doby, především tzv. filosofům ‚moral sense‘, ale i třeba Christiana Wolffa nebo autorů mladší stoy. Nikdy se však Zippe nevzdává

ani svého křesťanství, ani svého katolictví. Přejaté koncepty důsledně integruje do rámce teologické reflexe.

Druhý směr bádání byl věnován detailnějšímu pohledu na teoretické jádro konceptu, se kterým Augustin Zippe pracuje. Hermeneutickým klíčem byl v tomto případě model autonomní morálky v kontextu křesťanské víry, představený Alfonsem Auerem ve druhé polovině 20. století. Auerovo vystoupení, motivované v neposlední řadě jeho pastorační angažovaností a odmítající autoritativní přístup ve formulaci ‚etického‘, bylo především mohutnou přímluvou za dialog mezi církevním magisteriem, vědou a adresáty křesťanského etického poselství. Cum grano salis lze tvrdit, že se Augustin Zippe nacházel v podobné situaci. I on se stavěl proti rozumem nepodložené autoritě, byť byla církevní, i on přinášel argumenty ze soudobého vědeckého poznání a zohledňoval aspekt splnitelnosti artikulovaného mravního nároku. Silné antropologické založení jeho etiky, které je vedle formálních znaků asi nejmarkantnější odlišností od diskursu ‚tradičního‘ proudu, reprezentovaného třeba pražským arcibiskupem Antonínem Petrem Příchovským, mu umožňovala setrvat na tezi, že „morálka je naukou o lidském určení a o prostředcích, jak ho dosáhnout“.<sup>819</sup> A morálkou v tomto smyslu rozumí jak filosofickou, tak teologickou etiku. Základní principy poznává člověk nezávisle na zjevení, které přistupuje k rozumovému poznání, aniž je jakkoliv vyvrací. Význam zjevení spočívá především ve zřetelnějším nahlédnutí rozumových soudů, které by bez něho byly výsledkem velmi namáhavého procesu, jehož součástí je i empirické pozorování a který velká část lidí nedokončí. Zjevení vychází v tomto člověku vstříc. Zároveň poskytuje člověku důležitou motivaci ke ctnosti, protože zjevuje Boží bezpodmínečnou lásku.<sup>820</sup> Má tedy funkce, které by slovy Alfonse Auera bylo možné nazvat stimulující, kritizující a integrující.<sup>821</sup>

Na druhou stranu je nutno dodat, že se v konceptu josefínské morální teologie povážlivě stírá rozdíl, který Alfons Auer viděl mezi světovým étosem a étosem spásy. Auerovo rozlišování není bez problému, zvláště ve snaze zahlédnout skutečnost za ‚logos proforikos‘. Tato potíže je výraznou slabinou etiky Augustina Zippeho a jeho současníků, takže

---

<sup>819</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 1778, 1.

<sup>820</sup> Srov. tamtéž 296.

<sup>821</sup> Srov. AUER Alfons: Autonome Moral, op. cit., 185nn.

se může zdát, že tzv. étos spásy ztrácí svou svébytnost. Veliká blízkost mravních nároků, které tato morální teologie artikuluje, je z hlediska nastupující sekularizace jistě riskantní.

Důležitým krokem při zhodnocení zkoumaného konceptu je jeho recepcce v následujících generacích. V případě Augustina Zippeho není snadné tento úkol splnit, protože přímá recepcce jeho děl není známa. Proto bylo důležité seznámit se s pracemi Zippeho současníků a ověřit, nakolik jsou jejich etické koncepty srovnatelné s Zippeho. Díky tomuto srovnání bylo dobře patrné, že Zippeho koncept byl jeho současníky Ignazem von Fabianim, Franzem Fritschem, Josephem Lauberem nebo Wenzlem Schanzou recipován již za jeho života. U pozdějšího morálního teologa Johanna Baptisty von Hirschera jsou uvedení morální teologové jasným inspiračním zdrojem a některé z nich přímo jmenuje. Von Hirscher vytýká morální teologii předchozích staletí příliš malou provázanost s křesťanskou zvěstí, především s reflexí zjevení v Ježíši Kristu. Josefínskou morálně-teologickou koncepcí také jasně překračuje ve smyslu mnohem silnější integrace filosofických konceptů do rámce tzv. křesťanského propria. Právě v reakci von Hirschera se dost možná skrývá snaha dovážít to, co mohl pokládat za jistou ztrátu křesťanského propria a dodat tak křesťanské etice jistou nutnou autonomii.

Další rovinou, na které von Hirscher osvícenské teologické etiky překonává, je rozvinutý psychologický přístup. V tomto aspektu jsme svědky velkého vývoje. Zatímco u Příchovského tento rozměr zcela schází, nalézáme u Zippeho a dalších josefinistů pokusy o zachycení této stránky mravnosti. Pozoruhodné jsou v tomto smyslu pasáže o křesťanském manželství nebo o přátelství. Psychologickému prohloubení je otevřená celá zvolená antropologie ‚moral sense‘. Johannes Baptist von Hirscher o zhruba čtyřicet let později už věnuje otázce sepětí mravního a rozvoje osobnosti pozoruhodný druhý díl své Křesťanské morálky.

Dalším myšlenkovým odkazem Augustina Zippeho je sociální rozměr jeho etiky, který vystoupí naprosto jasně při srovnání s jinými spisy své doby. Výše bylo poukázáno, že sociální rozměr křesťanské etiky například u Příchovského naprosto schází. Jeho spisy sice obsahují v rámci pojednání o dobrých skutcích a lásce tradiční okruhy mravních nároků. Láska k bližnímu je pro Příchovského chtít pro něho dobro, činit, co je mu příjemné a užitečné

všechno mu odpustit a zanechat toho, co je mu nepříjemné nebo škodlivé.<sup>822</sup> Celý požadavek lásky k bližnímu je u Příčovského pochopitelně motivován cele heteronomně. Bůh byl k nám nanejvýš dobrotivý a je nejvyšším dobrem pro nás o pro bližního. Z tohoto důvodu máme povinnost milovat Boha i bližního.<sup>823</sup> Zippeho argumentace je úplně jiná. Zippe vychází při formulaci mravního nároku lásky k bližnímu z přirozeného sklonu, který je člověku vlastní: ze vrozené náklonnosti ke druhému člověku, z pudu sympatie.<sup>824</sup> Tato náklonnost, kterou má člověk bez ohledu na víru a stav, je odrazem Božího charakteru, jehož základem je láska. Křesťanské zjevení tento rozměr posiluje tím, že ukazuje naprostou nepodmíněnost Boží lásky. Zippeho osvícenská etika explikuje v morální teologii nově rozměr, který bychom nazvat kosmopolitním: „Lidský rod tvoří naši jedinou velkou rodinu.“<sup>825</sup> Každý člověk, a křesťan zvláště, protože má snazší a jasnější přístup k poznání Božího charakteru, je spoluodpovědný za osudy celé lidské společnosti, ať už na rovině rodiny, státu nebo světa. Nejedná se sice ještě o artikulovanou sociální nauku, jak se s ní setkáváme o několik desítek let později u Wilhelma Emmanuela von Kettelera. Osmdesátá léta 18. století jsou dobou, kdy se moderní společnost teprve rodí, dobou nastupující industrializace, pro kterou budou představovat mocný impulz napoleonské války. Jsou však dobou, kdy v katolické morální teologii nacházíme důležité základy, na kterých se bude moci stavět.

O přítomnosti sociálního rozměru křesťanské etiky v Českých zemích svědčí i svědectví Bernarda Bolzana, který se ve svém životopise zmiňuje, jak důležitá pro něho byla myšlenka obecného blaha, až mu jeho odpůrci vytýkali, že ji povýšil na nejvyšší mravní zákon.<sup>826</sup> Směrem k Zippeho generaci teologů vede Bolzanovo svědectví o jeho dětství, o otci, který ve volných chvílích četl Seibta, o atmosféře domova, kde byli všichni lidé považováni za rovné a jednalo se s nimi s respektem k důstojnosti každého z nich a kde se často mluvilo o obecném dobru.<sup>827</sup>

---

<sup>822</sup> Srov. PŘÍCHOVSKÝ Antonín Peter: *Veliký Katechyzmus*, op. cit., 92.

<sup>823</sup> Srov. tamtéž 90nn.

<sup>824</sup> Srov. ZIPPE Augustin: *Anleitung in die Sittenlehre*, op. cit., 1778, 19.

<sup>825</sup> Tamtéž 154.

<sup>826</sup> Srov. BOLZANO Bernard: *Vlastní životopis*, Praha:Odeon, 1981, 58.

<sup>827</sup> Srov. tamtéž 11nn.



Za velmi pozoruhodný moment v etickém konceptu Augustina Zippeho je třeba z hlediska dalšího vývoje jistě považovat postřeh o kulturní vázanosti teologického mluvení, kterou uvedl na obhajobu oprávněnosti náboženské tolerance.<sup>828</sup> Dál tento hermeneuticky cenný postoj teoreticky nerozvádí, čehož snad můžeme litovat. Je však dobře patrný v jeho pedagogické činnosti. Pro etickou výchovu dětí kladl požadavek, aby mravní nárok byl vyvozován příležitosti, v reakci na danou situaci, aby se nenaučili o etice smýšlet jako o něčem, co je vzdálené skutečnosti.<sup>829</sup> Službu kněží, které s oblibou nazývá *učitel* nebo *přáteli lidu*, vidí v bezprostřední blízkosti farníků, ze které je mají povzbuzovat a vyučovat.<sup>830</sup> Augustin Zippe si byl podle všeho dobře vědom jisté principiální provizornosti všeho (a tedy i teologického) mluvení. Stejně tak si je tohoto nutného rozměru teologické práce vědom i autor předložené disertační práce a prosí proto laskavého čtenáře, aby tento příspěvek do ‚rozhovoru vlastního oboru‘ přijal laskavě a shovívavě.

---

<sup>828</sup> ZIPPE Augustin: Von der moralischen Bildung, op. cit., 84.

<sup>829</sup> ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 1778, XVn.

<sup>830</sup> ZIPPE Augustin: Von der moralischen Bildung, op. cit., 5n.

## VIII. Seznam literatury

### Historické prameny

ADELUNG Johann Christoph: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen, Leipzig, 1793 – 1798, 4. díl (Seb – Z) cit. podle

[http://mdz.bib-bvb.de/digbib/lexika/adelung/@Generic\\_\\_CollectionView;cs=default;ts=default;lang=de](http://mdz.bib-bvb.de/digbib/lexika/adelung/@Generic__CollectionView;cs=default;ts=default;lang=de)

ANTOINE Paulus Gabriel: Theologia moralis universa Complectens Omnia Morum Praecepta et Principia Decisionis omnium Conscientiae Casuum ad Usum Parochorum et Confessariorum primum concinnata, dein a R. P. Philippo De Carboneano Novis Tractatibus, perpetuis Notis, et copiosis accessionibus aucta, Venetiis, 1770.

BASEDOW Johann Bernhard: Methodischer Unterricht in der Religion und Sittenlehre der Vernunft nach dem in Philalethie angegebenen Plane, Altona: David Iversen, 1764.

BUSENBAUM Herman: Medulla Theologiae Moralis, Facili ac Perspicua Methodo resolvens Casus Conscientiae, Ex variis probatisque authoribus concinnata, Pragae: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae in Collegio Societatis Jesu ad S. Clementem, 1733.

COCHEM Martin von: Erklärung der heiligen Meßopfers, Freiburg i. Br.: Kanisius Verl., 1965.

FABIANI Ignaz von: Grundzüge der kristlichen Sittenlehre, Wien: Joseph Stahel, 1789.

FRITSCH Franz: Einleitung in die Sittenlehre des Christenthums, Prag, 1792.

HIRSCHER Johannes Baptist von: Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des Reiches Gottes in der Menschheit, Tübingen: Heinrich Laupp, 1835, sv. 1–3.

LAUBER Joseph: Kurze Anleitung zur christlichen Sittenlehre oder Moraltheologie, Wien: Sebastian Hartl, 1784–1788.

Materialien zur alten und neuen Statistik von Böhmen, IV. Heft, Kaspar Widtmann, Prag – Leipzig 1787.

MURATORI Ludewig Anton: Die wahre Andacht des Christen, , Wien, Prag und Triest: Johann Thomas Trattner, 1762.

PŘÍCHOVSKÝ Antonín Petr: Katechyzmus Arcý- Biskupstwj Praského: nebo Cwičenj Wjry Křestiansko-Katolický Z Poručenj, Udané Mocy Geho Oswjčené Kněžetcy-Milosti Pána Pána Antonína Petra, Praha: Králův dvůr, <sup>2</sup>1766.

PŘÍCHOVSKÝ Antonín Petr: Weliký Katechyzmus s Otázkami, a Odpovědmi spolu s Uwedenjm do Poznánj Základů Náboženstw a s dokazujícími z Pjsma swatého Mjstami k Užjwánj w cýsařských králowských Zemjch, Praha Sskolská kněhtiskárna, 1778.

RAUTENSTRAUCH Franz Stephan: Entwurf zur Einrichtung der Generalseminarien in den k. k. Erblanden, Wien: Sonnleithner und Hörling, 1784.

RELIGION UND PRIESTER, Wien und Prag, 17/1784.

SAILER Johannes Michael: Handbuch der christlichen Moral zunächste für künfitge katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen, München: Ignaz Joseph Lentner, 1817, 3 sv.

SCHANZA Wenzel: De Theologia Morali Positiones, Wien: Christian Friedrich Wappler, 1784.

SCHWARZ Idelphons: Anleitung zur Kenntniß derjenigen Bücher, welche den Candidaten der Theologie, den Stadt- und Landpredigern, Vicarien etc. in der catholischen Kirche wesentlich nothwendig und nützlich sind. Nebst einem Vorbericht und einer freyen Charakteristi des berühmten Verfassers von J. B. Schad, sv. 2, Coburg: J. Ch. D. Sinner 1805.

Was ist von der moralischen Bildung angehender Geistlichen in dem Generalseminario in Prag zu halten?: Meine Gedanken über die Abschnitte des im Jahr 1784 im Druck zu Prag erschienenen Bändchens, Brünn: Johann Sylvester Siedler, 1789.

Wiener Zeitung, 1816.

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

ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung zum Privatunterricht der Jugend, Wien: k. u. k. Taubstumminstitut, 1789.

ZIPPE Augustin: Anleitung zur Verfassung eines zweckmässigen Entwurfs der Moraltheologie für die öffentlichen theologischen Schulen in den k. k. Staaten, Österreichisches Staatsarchiv Wien, Allgemeines Verwaltungsarchiv, Studienhofkommission 4 Theologia moralis, ad 243 ex. 1788, fol. 31<sup>r</sup>-42<sup>f</sup>; příl. ad M. 107, Ref. Cons. aul. A. Zippe in theologicis.

ZIPPE Augustin: Predigt über die Worte: Der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen. gehalten am 27. des Christmonats im Jahr 1775 in der St. Peters Kirche in der

Neustadt Prag, bey der Einführung der zwölf von Ihren Majestät *der Kaiserin Königin in dem Verpflegungshauße zu St. Johann dem Taufer fundirten Kinder*, Prag: Felician Mangold und Sohn, 1776.

ZIPPE Augustin: Rede an dem Tage der Einweihung des im Jahre 1773. den ersten Herbstmonat errichteten Verpflegshauses armer Kinder und Waisen, gehalten den 16ten Hornung im Jahre 1775. bey St. Peter in der Neustadt Prag, in: Sammlung auserlesener Kanzelreden über die vornehmsten Gegenstände in der Kirche, sv. 15, Augsburg: Joseph Wolff, 1776, 119–174.

ZIPPE Augustin: Sechs Predigten, Prag, 1782.

ZIPPE Augustin: Von der moralischen Bildung angehender Geistlichen in dem Generalseminario in Prag, Prag: Wenzel Piskaczek, 1784.

ZSCHOKKE Hermann: Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich. Aus Archivalien, 2 Teile, Wien – Leipzig, 1894.

### **Ostatní použitá literatura**

ANER Karl: Die Theologie der Lessingzeit, Hildesheim: Olms, 1964, 376 s.

AUER Alfons: Nach dem Erscheinen der Enzyklika „*Humanae vitae*“. Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen, in: Theologische Quartalschrift, 149, 1969, 75–85, 10 s.

AUER Alfons: Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1984<sup>2</sup>, ISBN: \*3-491-77251-3, 239 s.

AUER Alfons: Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs, Freiburg – Wien: Universitätsverlag Freiburg, 1995, ISBN: 3-7278-1010-6, 303 s.

BĚLINA Pavel, KAŠE Jiří, KUČERA Jan P.: Velké dějiny zemí Koruny české, sv. X, Praha – Litomyšl: Paseka, 2001, ISBN: 80-7185-384-4, 767 s.

BENEDIKT XVI., *Spe salvi. O křesťanské naději*, Praha: Paulínky 2008, ISBN: 978-80-86949-41-3, 64 s.

BENEDIKT XVI. - RATZINGER Joseph, *Úvod do křesťanství*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, ISBN: 978-80-7195-012-7, 287 s.

BÍLÝ Martin (ed.): Česká Kamenice, Česká Lípa: Studio REMA '93, 2002, ISBN: 80-238-9875-2, 414 s.

- BLANNING Timothy C. W.: The Enlightenment in Catholic Germany, in: PORTER Roy, TEICH Mikuláš (ed.): *The Enlightenment in National Context*, Cambridge [aj.]: Cambridge University Press, 1981, 118–126.
- BÖDEKER Hans Erich: Begriffsgeschichte als Methode, in: BÖDEKER Hans Erich (ed.): *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttingen: Wallstein Verlag, 2002, 73–121, ISBN: 3-89244-470-6, 48 s.
- BOLZANO Bernard: *Vlastní životopis*, Praha: Odeon, 1981, 165 s.
- BOUBLÍK Vladimír: *Teologická antropologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, ISBN: 80-7195-059-9, 191 s.
- CAHA Aleš: *Autonomní morálka*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2004, ISBN: 80-244-0789-2, 21 s.
- CAHA Aleš: Příkazy přirozeného zákona – Tomáš Akvinský inspirován dílem Ciceronovým, in: *Salve*, 4 (2005), 25–36
- CASSIRER Ernst: *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg: Felix Meiner, 1998, ISBN: 3-7873-1362-1, 491 s.
- CICERO Marcus Tullius: *Tuskulské hovory*, Praha: Svoboda, 1976, 433 s.
- CINEK František: *K národnímu probuzení moravského dorostu kněžského 1778–1870*, Olomouc: Družina literární a umělecká, 1934, 283 s.
- CORETH Emerich: *Co je člověk? Základy filozofické antropologie*, Praha: Zvon, 1996, ISBN: 80-7113-098-2, 211 s.
- ČORNEJOVÁ Ivana (ed.), *Dějiny Univerzity Karlovy*, sv. II., Praha, 1996, ISBN: 978-80-7184-050-3, 272 s.
- ČORNEJOVÁ Ivana, KAŠE Jiří, MIKULEC Jiří, VLNAS Vít: *Velké dějiny zemí Koruny české*, sv. VIII, Praha – Litomyšl: 2008, ISBN: 978-80-7185-947-5, 711 s.
- DEMMER Klaus: *Moraltheologische Methodenlehre*, Freiburg i. Br. –Wien: Herder, 1989. ISBN: 3-7278-0612-5, 223 s.
- DEMMER Klaus: *Sittlicher Anspruch und Geschichtlichkeit des Verstehens*, in: ROTTER Hans (ed.): *Heilsgeschichte und ethische Normen*, Freiburg i. Br.: Herder, 1984, 64–98, ISBN: 3-451-02099-8, 36 s.
- DIEBOLT Joseph: *La Théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la restauration. 1750–1850*, Strasbourg: Roux, 1926, 362 s.
- DRÁBEK Jan: *Moravský generální seminář*, Loštice: Společenská knihtiskárna, 1946, 153 s.

- DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL: Dei verbum, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005, 101–124, ISBN: 80-7192-467-9, 23 s.
- DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL: Gaudium et spes, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, 173–265, ISBN: 80-7192-467-9, 92 s.
- DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL, Lumen gentium, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, 29–100, ISBN: 80-7192-467-9, 71 s.
- DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL, Optatam totius, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, 339–359, ISBN: 80-7192-467-9, 20 s.
- DÜLMEN Richard van: Bezectní lidé, Praha: Dokořán, 2003, ISBN: 80-86569-43-8, 107 s.
- DÜLMEN Richard van: Historická antropologie, Praha: Dokořán, 2002, ISBN: 80-86569-15-2, 116 s.
- DÜLMEN Richard van: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, München: C.H.Beck, 1999, ISBN: 3-406-45017-2, 343 s.
- EBELING Gerhard: Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in: Zeitschrift für evangelische Ethik (ZEE) 26 (1982), 10–18
- ENGFER Hans-Jürgen: Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und 18. Jahrhundert, Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann – Holzboog, 1982, ISBN: 3-7728-0697-X, 293 s.
- FOUCAULT Michel: Dohlížet a trestat. Kniha o zrodu vězení, Praha: Dauphin, 2000, ISBN: 80-86019-96-9, 427 s.
- FOUCAULT Michel: Hermeneutik des Subjekts – Vorlesung am Collège de France (1981/1982), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, ISBN: 3-518-58388-3, 694 s.
- FRANK Gustav: Das Toleranz-Patent Kaiser Joseph II. : urkundliche Geschichte seiner Entstehung und seiner Folgen, Wien: Selbstverl. des ev. Oberkirchenrathes, 1881, 158 s.
- FREUDENBERGER Theobald: Sebastian Merkle. Ausgewählte Reden und Aufsätze, Würzburg: Schöningh, 1965; 699 s.
- FUCHS Josef: Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik, sv. I – Normative Grundlegung, Freiburg i. Br. – Wien: Herder, 1988, ISBN: 3-451-21369-9, 335 s.
- GADAMER Hans-Georg: Wahrheit und Methode, in: Hermeneutik I., Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, ISBN: 3-16-145616-5, 494 s.

- GADAMER Hans-Georg: Was ist Wahrheit? (1957), in: Gesammelte Werke 2., Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, 44–56, ISBN: 3-16-146043-X.
- GAMPL Inge: Staat – Kirche – Individuum in der Rechtsgeschichte Österreichs zwischen Reformation und Revolution, Wien – Köln – Graz: Hermann Böhlau und Nachfolger, 1984, ISBN: 3-205-07006-2, 229 s.
- GERICKE Wolfgang: Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989, ISBN: 3-374-00859-3, 138 s.
- GLEIXNER Ulrike: Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, ISBN: 3-525-36841-0, 464 s.
- GRONDIN Jean: Úvod do hermeneutiky, Praha: OIKOYMENH, 1997, ISBN: 80-86005-43-7, 247 s.
- GUARDINI Romano: Konec novověku, Praha: Vyšehrad, 1992, ISBN: 80-7021-055-9, 95 s.
- HAAG, Herbert: Moraltheologie und Bibel, Paderborn: Schöningh 1964, 98 s.
- HABERMAS Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988, ISBN: 3-518-28349-9, 450 s.
- HABERMAS Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, sv. 2 Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981, 644 s.
- HANZAL Josef: F.Š. Rautenstrauch ve světle svých deníků, in: Český časopis historický 93/1995, č. 1, 86–98
- HAUBELT Josef: České osvícenství, Praha: Svoboda, 1986, 460 s.
- HERSCHE Peter: Der Spätjansenismus in Österreich, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1977, ISBN: 3-7001-0167-8, 451 s.
- HILPERT Konrad, Autonomie, in: STOECKLE Bernhard: Wörterbuch christlicher Ethik, Freiburg i. Br. – Basel – Wien: Herder, 1975, sl. 33, ISBN: 3-451-07533-4.
- HINSKE Norbert: „Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland?“, in: KLUETING Harm (ed.): Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland, Hamburg: Felix Meiner, 1993, 36–39, ISBN: 3-7873-1107-6.
- HINSKE Norbert: Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung, in: SCHNEIDERS Werner (ed.): Christian Wolff 1679 – 1754, Hamburg: Felix Meiner, 1983, 306–320, ISBN: 3-7873-0571-8.
- HOLLERWEGER Hans: Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich, Regensburg: Pustet, 1976, ISBN: 3-7917-0469-9, 573 s.

HOLZKNECHT Georgine: Ursprung und Herkunft der Reformideen Kaiser Josefs II. auf kirchlichem Gebiete, Innsbruck: Wagner, 1914, 108 s.

HORKHEIMER Max, ADORNO Theodor W.: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a. M.: S. Fischer, 2003, ISBN: 3-596-50669-7, 292 s.

HÖRMANN Karl: Geschichte der Moraltheologie, sv. D. Neuzeit, in: HÖRMANN Karl (ed.): Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck – Wien – München: Tyrolia, 1976

IGNÁC z Loyoly: Duchovní cvičení, Praha – Roma: Refugium, 2002, ISBN: 80-86045-85-4, 141 s.

JAN PAVEL II.: Veritatis splendor, Praha: Zvon, 1994, ISBN: 80-7113-114-8, 131 s.

JAN PAVEL II., Veritatis splendor na  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/index\\_ge.htm](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_ge.htm)

JEDIN Hubert: Handbuch der Kirchengeschichte, sv. V., Freiburg i. Br. – Basel – Wien: Herder, 1970, 669 s.

KANT Immanuel: Grundlegung zu Metaphysik der Sitten, Hamburg: Felix Meiner, 1999, ISBN: 3-7873-1443-1, 126 s.

KAPP Volker: Der Einfluß der französischen Spiritualität auf das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts, in: GRÜNDER Karlfried, RENGSTORF Karl Heinrich (ed.): Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung, Heidelberg: Schneider, 1989, 25–42, ISBN: 3-7953-0728-7, 214 s.

KIESEL Helmut, MÜNCH Paul: Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert. Voraussetzungen und Entstehung des literarischen Markts in Deutschland, München: Beck, 1977, ISBN: 3-406-06661-5, 245 s.

KITTSTEINER Heinz D.: Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt a. M.: Insel, 1991, ISBN: 3-458-16148-1, 543 s.

KLUETING Harm: „Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht.“ Zum Theoma *Katholische Aufklärung – Oder: Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Eine Einleitung*, in: KLUETING Harm (ed.): *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg: Felix Meiner, 1993, 1–35, ISBN: 3-7873-1107-6.

KLUXEN, Wolfgang: Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz: Matthias-Grünwald, 1964, 244 s.

KOPECKÝ František: Moraltheologie im aufgeklärten thesesianisch-josephinischen Zeitalter, St. Ottilien: EOS, 1990, ISBN: 3-88096-446-7, 395 s.



KOSELLECK Reinhart: Hinweise auf die temporalen Strukturen, in: BÖDEKER Hans Erich (ed.): Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, Göttingen: Wallstein Verlag, 2002, 189–207, ISBN: 3-89244-470-6.

KOSELLECK Reinhart: Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt, in: KOSELLECK Reinhart (ed.): Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft, München: dtv, 1977, 176–207.

LINDEMANN Andreas, PAULSEN Henning (ed): Die Apostolischen Väter, Tübingen: J.C.B.Mohr, 1992, ISBN: 3-16-145887-7, 574 s.

LOCHMAN Jan Milíč: Náboženské myšlení českého obrození. Kořeny a počátky, Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1952, 378 s.

LOTTE Günther: Neue Ideengeschichte, in: EIBACH Joachim (ed.) Kompass der Geschichtswissenschaft – Ein Handbuch, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2002, 261–269, ISBN: 3-525-03214-5, 400 s.

MAAß Ferdinand: Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760–1850, Wien-München 1951–1961

MACHOVEC Milan: Josef Dobrovský, Praha: Akropolis, 2004, ISBN: 80-7304-045-X, 255 s.

MAIER Hans: Die Katholiken und die Aufklärung, in: KLUETING Harm (ed.): Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland, Hamburg: Felix Meiner, 1993, 40–53, ISBN: 3-7873-1107-6.

MARSHALL Laurence Henry: The Challenge of New Testament Ethics, London: Macmillan, 1946, 363 s.

MELMUKOVÁ Eva: Patent zvaný toleranční, Praha: Mladá fronta, 1999, ISBN: 80-204-0741-3, 238 s.

MENZEL Beda Franz: Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Břevnov-Braunau. Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis, Königstein/Taunus: Königsteiner Inst. für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer, 1969, 284 s.

MÖLLER Horst: Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, ISBN: 3-518-11269-4, 353 s.

MÜLLER Gerhard Ludwig: *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, <sup>4</sup>2001, ISBN: 3-451-23334-7, 879 s.

NEŠPOR Zdeněk R.: Výchova kněží a jejich působení na přelomu 18. a 19. století, in: Lidé města 2 (2007), 9–44

NORTON David Fate: Moral Sense, in: Theologische Realenzyklopädie, sv. 23, Berlin – New York: de Gruyter, 1994, 284–291, ISBN: 3-11-013852-2.

OUTRAM Dorinda: The Enlightenment, New York: Cambridge University Press, <sup>2</sup>2005, ISBN: 978-0-521-83776-7, 165 s.

OYEN Hendrik van: Ethik des Alten Testaments. Geschichte der Ethik, sv. 2, Gütersloh: Gerd Mohn Verlagshaus, 1967, 207 s.

PAVEL VI.: Humanae vitae, Stojanov <sup>2</sup>1980, 88 s.

PIUS IX.: Syllabus, in: Heinrich Denzinger, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Peter Hünermann (ed.), , Freiburg i. Br. – Basel – Rom – Wien: Herder 2001<sup>39</sup>, 2901–2980, ISBN: 3-451-22442-9.

PLONGERON Bernard: Zrození republikánského křesťanství, Brno: CDK, 2000, ISBN: 80-85959-62-3, 114 s.

PÖHLMANN Horst Georg, STERN Marc: Desatero v životě židů a křesťanů. Dialog ortodoxního rabína a křesťanského teologa, Praha: Vyšehrad, 2006, ISBN: 80-7021-783-9, 197 s.

POSPÍŠIL Ctirad Václav: Hermeneutika mystéria, Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2005, ISBN: 80-7195-001-7 (KNA), 242 s.

POTT Martin: Aufklärung und Aberglaube – Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik, Tübingen: Niemeyer, 1992, ISBN: 3-484-18119-2, 454 s.

Pavel PREISS, *František Antonín Špork a barokní kultura v Čechách*, Paseka, Praha–Litomyšl 2003, ISBN: 80-7185-573-1, 600 s.

RAAB Heribert: Die „katholische Ideenrevolution“ des 18. Jahrhunderts. Der Einbruch der Geschichte in die Kanonistik und die Auswirkungen in Kirche und Reich bis zum Emser Kongress, in: KLUETING Harm (ed.): Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland, Hamburg: Felix Meiner, 1993, 104–118, ISBN: 3-7873-1107-6.

RAD Gerhard von: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen des alten Israels. Theologie des Alten Testaments, sv. 1, München: Kaiser, 1992, 511 s.

REICHARDT Rolf, SCHMITT Eberhard: Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680 – 1820, sv. 1/2, München: Oldenbourg, 1985, ISBN: 3-486-51391-5, 196 s.

REINHARD Wolfgang: Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie, München: C.H.Beck, 2004, ISBN: 3-406-51760-9, 718 s.

REINHARD Wolfgang: Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (ed.): Die katholische Konfessionalisierung, Münster: Aschendorf 1995, 419–452, ISBN: 3-579-01666-0.

RÉMOND René: Náboženství a společnost v Evropě, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, ISBN: 80-7106-496-3, 273 s.

RIESER Herbert: Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben. Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit, Wien: Herder, 1963, 127 s.

RIST John M.: Stoická filosofie, Praha: OIKOYMENH, 1998, ISBN: 80-86005-73-9, 343 s.

RÖD Wolfgang: Novověká filosofie, sv. 1, Praha: OIKOYMENH, 2001, ISBN: 80-7298-039-4, 383 s.

RÖD Wolfgang: Novověká filosofie, sv. 2, Praha: OIKOYMENH, 2004, ISBN: 80-7298-109-9, 579 s.

ROHLS Jan: Geschichte der Ethik, Tübingen: Mohr Siebeck, <sup>2</sup>1999, ISBN: 3-16-146706-X, 762 s.

RORTY Richard: „Pragmatism, Relativism, and Irrationalism“, in: Consequences of Pragmatism: essays: 1972-1980, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1982, 160–175.

ROTTER Hans, Osoba a etika. K základům morální teologie, Brno: CDK, 1997, ISBN: 80-85959-18-6, 139 s.

ROTTER Hans ROTTER: Zwölf Thesen zur heilsgeschichtlichen Begründung der Moral, in: ROTTER Hans (ed.): Heilsgeschichte und ethische Normen, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1984, 99–127, ISBN: 3-451-02099-8.

SECKLER Max: Die Aufklärung – eine Herausforderung für das Christentum als Offenbarungsreligion, in: KERN Walter (ed.): Aufklärung und Gottesglaube, Düsseldorf: Patmos, 1981, 51–66, ISBN: 3-491-77306-7.

SCHÄFER Philipp: Die Grundlagen der Aufklärung in katholischen Beurteilungen der Aufklärung, in: KLUETING Harm (ed.), Katholische Aufklärung – Augklärung im katholischen Deutschland, Hamburg 1993, 54–66, ISBN: ISBN: 3-7873-1107-6.

SCHILLING Heinz: Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: REINHARD Wolfgang, SCHILLING Heinz (ed.): Die katholische Konfessionalisierung, Münster: Aschendorf, 1995, 1–49, ISBN: 3-579-01666-0.

SCHMAL Kerstin: Die Pietas Maria Theresias im Spannungsfeld von Barock und Aufklärung, Frankfurt a. M.: Peter Lang – Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2001, ISBN: 3-631-36091-6, 287 s.

SCHNEIDERS Werner, Das Zeitalter der Aufklärung, in: SCHNEIDERS Werner (ed.): Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa, München: C.H.Beck, 1995, 9–23, ISBN: 3-406-39920-7.

SCHOCKENHOFF Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2007, ISBN: 978-3-451-28938-5, 584 s.

SCHOLDER Klaus: Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland, in: LIEBING Heinz, SCHOLDER Klaus (ed.): Geist und Geschichte der Reformation: Festgabe Hanns Rückert, Berlin: de Gruyter, 1966, 460–486.

SCHORN-SCHÜTTE Luise: Neue Geistesgeschichte, in: EIBACH Joachim (ed.): Kompass der Geschichtswissenschaft – Ein Handbuch, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2002, 270–280, ISBN: 3-525-03214-5.

SCHRADER Wolfgang H.: Ethik des moral sense, in: PIEPER Annemarie (ed.): Geschichte der neueren Ethik 1, Tübingen – Basel: Francke, 1992, ISBN: 3-7720-1688-X, 322 s.

SHAFTESBURY Anthony Ashley Cooper: Complete Works, Selected Letters and Posthumous Writings, Standard Edition, II. Works, Vol. I – II, ALDRIDGE A. Owen, FREIBURG Rudolf, HÖLTGEN Karl Josef (ed.), Stuttgart: frommann – folzbook 1987, ISBN: 3-7728-0743-7.

SKOBLÍK Jiří: Přehled křesťanské etiky, Praha: Karolinum, 2004, ISBN: 80-7184-357-1, 319 s.

SLAVÍK Bedřich: Od Dobnera k Dobrovskému, Praha: Vyšehrad, 1975, 336 s.

SOUSEDÍK Stanislav: Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím, Praha: Vyšehrad, 1997, ISBN: 80-7021-145-8, 295 s.

SOUŠEK Zdeněk (ed.): Knihy tajemství a moudrosti, sv. 1, Praha: Vyšehrad 1998, ISBN: 80-7021-257-8, 381 s.

STELZENBERGER, Johannes: Die Beziehung der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München: Max Hueber Verl., 1933, 525 s.

STUKE Horst: Aufklärung, in: BRUNNER Otto, CONZE Werner, KOSELLECK Reinhart (ed.): Geschichtliche Grundbegriffe, sv. 1, Stuttgart: Klett-Cotta, 1972, 243–342, ISBN: 3-12-903850-7

TÁBORSKÝ Josef: Reformní katolík Josef Dobrovský, Brno: L. Marek, 2007, ISBN: 978-80-87127-00-1, 175 s.

TANZELLA-NITTI Giuseppe: Lezioni di Teologia Fondamentale, Roma: Aracne, 2007, ISBN: 978-88-548-1255-0, 469 s.

TEICH Mikuláš: Bohemia: From Darkness into Light, in: ROY Porter, TEICH Mikuláš (ed.): Teich The Enlightenment in National Context, Cambridge [aj.]: Cambridge University Press, 1981, 141–163.

TINKOVÁ Daniela: Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha: Argo, 2004, ISBN: 80-7203-565-7, 413 s.

TINKOVÁ Daniela, Mezi psem a vlkem. Osvícenské příšeří v české historiografii, in: LORMAN Jaroslav, TINKOVÁ Daniela (ed.): Post tenebras spero lucem. Duchovní tvář českého a moravského osvícenství, Praha: Casablanca, 2008, ISBN: 978-80-903756-6-6.

TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa*, I–II, Emilián Soukup OP (ed.), Vydali profesoři bohovědného učiliště řádu dominikánského, Olomouc 1938, 848 s.

TRIDENTSKÝ KONCIL, *Dekret o ospravedlnění*, in: Heinrich Denzinger, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Peter Hünermann (ed.), Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Rom – Wien 2001<sup>39</sup>, 1520–1583, ISBN: 3-451-22442-9.

Fritz VALJAVEC, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Wien/München 1961, 377 s.

Fritz VALJAVEC, *Der Josephinismus*, Verlag für Geschichte und Politik, Wien – München 1945, 168 s.

VARCL Ladislav a kol.: Antika a česká kultura, Praha: Academia, 1978, 575 s.

VÖGTLE, Anton: Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament, Münster: Aschendorff, 1936, 253 s.

Hans WALDENFELS, *Kontextová fundamentální teologie*, Vyšehrad, Praha 2000, ISBN: 80-7021-407-4, 662 s.

Adam WANDRUSZKA, *Zur Religiosität Joseph II.*, in: Peter F. Barton (ed.), Im Zeichen der Toleranz, Institut für protestantische Kirchengeschichte, Wien 1981, ss. 101–108.

WANGERMANN Ernst: Aufklärung und staatsbürgerliche Erziehung. Gottfried van Swieten als Reformator des österreichischen Unterrichtswesen 1781–1791, Wien: Böhlau Wien, 1978, ISBN: 3-7028-0108-1, 126 s.

WANGERMANN Ernst: Reform Catholicism and Political Radicalism in the Austrian Enlightenment, in *The Enlightenment in National Context*, ed. Roy Porter, Mikuláš Teich, Cambridge [aj.]: Cambridge University Press, 1981, s. 127–140

WEBER Helmut: *Všeobecná morální teologie*, Praha: Zvon – Vyšehrad, 1998, ISBN: 80-7021-292-6, 366 s.

WERNER Karl: *Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart*, München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1866, 650 s.

WILS Jean-Pierre: *Handlungen und Bedeutungen: Reflexionen über eine hermeneutische Ethik*, Freiburg, Schweiz : Univ.-Verl.; Freiburg [Breisgau] ; Wien : Herder, 2001, ISBN: 3-7278-1355-5 ; 3-451-27852-9, 190 s.

WINNER Gerhard: *Die Klostersaufhebungen in Niederösterreich und Wien*, Wien: Herold, 1967, 307 s.

WINTER Eduard: Augustin Zippe, in: GIERACH Erich (ed.): *Sudetendeutsche Lebensbilder*, III, Reichenberg: Verlag Gebrüder Stiepel, 1926, 163–166.

WINTER Eduard: *Bolzano a jeho kruh*, Brno: Spolek katolických akademiků Moravan, 1935, 231 s.

WINTER Eduard: *Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848*, Berlin: Rütten – Loening, 1962, 380 s.

WITTGENSTEIN Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, Praha: OIKOYMENH a Svoboda, 1993, ISBN: 80–85241–30–7, 229 s.

ZINNHOBLER Rudolf: Josephinismus, in: *Lexikon der Kirchengeschichte*, sv. 1 (A-Ki), Herder Verlag, Freiburg–Basel–Wien 2001, sl. 699–705, ISBN: 3-451-22018-0.

ZUBER Rudolf: *Osudy moravské církve*, díl 1., Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1987, 292 s.

ZUBER Rudolf: *Osudy moravské církve*, díl 2., Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2003, ISBN: 80-7266-156-6, 605 s.

Annotation:

## **Die Ethik zwischen der Vernunft und der Offenbarung. Eine Analyse des moral-theologischen Konzeptes Augustin Zippes (1746/7–1816),**

Autor: Jaroslav Lorman, Doktorarbeit, Katholisch-theologische Fakultät der Karlsuniversität zu Prag, 2009

Die vorliegende Arbeit stellt einen Versuch dar, sich zu einem Teil der moral-theologischen Tradition zu nähern. Wenngleich ihr Objekt nur als ein Teil der Geschichte vorhanden ist, sollte sie keine rein historische Arbeit sein, sondern auf dem Bereich der theologischen Ethik verbleiben. Deswegen musste eine Methode ‚geschmiedet‘ werden, welche der Autor als historische Semantik des Ethischen gerne nennen würde.

Die Arbeit beinhaltet fünf Kapitel (abgesehen von der Einleitung und dem Schlusswort). In dem ersten wird die geeignete Methode geklärt, und zwar aus den Positionen der hermeneutischen Ethik und der historischen Anthropologie, bzw. historischen Semantik. Reflektiert wurde auch die Rolle der Tradition und der Geschichte und Geschichtlichkeit in der theologischen Reflexion. Der zweite Teil stellt den Forschungsstand über die katholische Aufklärung vor. In aller Kürze werden auch Konzepte der Ideengeschichte präsentiert, welche zum besseren Verständnis der analysierten Texte ihren Beitrag leisten könnten: Jansenismus, Pietismus, Neologie, Muratoris Reformkatholizismus u. ä. Im dem dritten Kapitel wird der Leser mit dem Leben Augustin Zippes vertraut gemacht, und zwar im Kontext seiner Werke und seiner Lebensumstände. Thematisiert wird auch der damalige Universitätsunterricht oder das System der eingeführten Generalseminarien.

Das vierte Kapitel bilden ausgewählte Themen (Liturgie, Toleranz, christliche Ehe u.a.) aus den moral-theologischen Werken Augustin Zippes, als auch seiner Zeitgenossen (Ignaz von Fabiani, Franz Fritsch, Joseph Lauber und Wenzel Schanza). Das Hauptziel dieses Kapitels war die Offenheit des Konzeptes von Augustin Zippe und anderen josephinistischen Moralthologen vorzuführen. Markant wird, wie gut vertraut diese Autoren nicht nur mit den biblischen oder patristischen Texten waren, sondern auch mit den Konzepten der zeitgenössischen Naturrechtslehre (von Justi, Martini, Sonnenfels) und Philosophie (Christian Wolff, Philosophen der ‚moral sense‘). Alle nicht-theologischen Denkmodelle wurden von Augustin Zippe kritisch geprüft und in den Rahmen der christlichen theologischen Reflexion integriert.

Das fünfte Kapitel wollte näher den Kern der moral-theologischen Konzeption Zippes betrachten. Als hermeneutischer Schlüssel diene das Konzept der autonomen Moral im Kontext des christlichen Glaubens, wie es von Alfons Auer in der zweiten Hälfte des 20.

Jahrhunderts vorgestellt wurde. Die starke anthropologische Option Zippes Ethik und ihr universalistischer Anspruch gewährte dem Autor bei seiner Grundthese bleiben zu dürfen: „Die Moral ist die Lehre von unserer Bestimmung und von den Mitteln sie zu erreichen.“ (ZIPPE Augustin: Anleitung in die Sittenlehre, op. cit., 1778, 1). Mit der Moral wird es hier die Moral der Vernunft, als auch die Moral der Offenbarung gemeint. Die Offenbarung bringt bei Zippe nichts materiell Neues. Sie bestätigt die vernünftigen Urteile und gibt die ‚Beweggründe zur Tugend‘ frei. Hat also dieselbe Funktionen wie bei Alfons Auer: stimulierend, kritisierend und integrierend.

Der Einfluss von Zippes Sittenlehre ist bei späteren Generationen klar wahrzunehmen (Johannes Michael Sailer, Johannes Baptist von Hirscher), obwohl er bei ihnen nicht erwähnt wurde, wohl aber seine Zeitgenossen (von Fabiani, Lauber, Schanza). Merkwürdig und vor allem im Vergleich mit den Werken des damaligen Prager Erzbischofs Prichovsky markant, ist die starke soziale Dimension Zippes Moral. Die Nächstenliebe ist bei ihm in den natürlichen Neigungen und Trieben gefasst. Jeder Mensch trägt von seiner Natur her die Mitverantwortung für das Gemeinwohl seiner Mitmenschen. Hier werden die Grundlagen der Soziallehre gelegt, die später zum Ausdruck kommen (Bolzano, Ketteler, von Löwenstein).

Schlüsselworte: Moraltheologie, katholische Aufklärung, Moral der Vernunft, Moral der Offenbarung, autonome Moral im Kontext des christlichen Glaubens

Počet znaku: 484 577.